

از کرامت جاهلی تا کرامت قرآنی؛

نشانه‌شناسی فرآیندهای گفتمانی «کرامت» در قرآن با تکیه بر الگوی تنشی

آیت الله سید حسن سعادات مصطفوی *

حمیدرضا شعیری **

هادی رهنما ***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۴/۱۸

چکیده:

الگوی تنشی (tensive) که متعلق به گستره نشانه‌شناسی پساگرماسی محسوب می‌شود، به سوی «فرآیند تولید و دریافت معنا» جهت یافته است. الگوی تنشی، دو بُعد بنیادین ادراک را به مثابه ابعاد و ظرفیت‌های معناسازی در نظر می‌گیرد: بعد فشاره‌ای (درونی، احساسی) و بعد گستره‌ای (بیرونی، شناختی)، به مثابه ظرفیت‌های پیشامعنایی، به ترتیب معرف «سطح بیان» و «سطح محتوا» هستند. سطوح مشخصی از فشاره و گستره پیوند می‌یابند و در محل هم‌پیوندی آنها نشانه-معنا شکل می‌گیرد. ابعاد فشاره‌ای-گستره‌ای شاخص‌هایی کمی و قابل سنجش‌اند و این ویژگی الگوی تنشی را به ابزاری دقیق در تحلیل فرآیند گفتمانی هر نشانه-معنا، از جمله نشانه-معناهای قرآنی، تبدیل می‌کند. در این مقاله، ضمن معرفی نشانه‌شناسی تنشی به حیطه مطالعات قرآنی - کوششی که نخستین گام در این مسیر است - از باب نمونه، فرآیندهای گفتمانی و صورت‌بندی نشانه-معنای کرامت در قرآن کریم، با تکیه بر الگوی تنشی مطالعه شده است. فرآیندهای گفتمانی کرامت انسانی در قرآن کریم، در دو سطح تنشی محقق شده است: در سطح نخست، شاکله کرامت پیشینی (در فرهنگ جاهلی) که ناظر به افراد دارا و متعلق به تباری خاص بوده، به چالش کشیده شده، «کرامت عام» انسانی با دو مؤلفه‌ی انتساب تبار همه انسان‌ها به آدم علیه‌السلام به مثابه مخلوق برتری یافته بر فرشتگان، و برخورداری تمامی آدمیان از نعمت‌های خداوند، صورت‌بندی شده است. در سطح دوم تنشی، «کرامت خاص» انسانی در پیوند با ایمان و عمل صالح انسان صورت‌بندی شده است. این کرامت عند الله است که تنها مؤمنان و پرهیزکاران به آن دست می‌یابند.

کلیدواژه‌ها: قرآن، نشانه‌شناسی، الگوی تنشی، دلالت، گفتمان، نشانه-معنا، کرامت، انسان.

* استاد دانشگاه امام صادق علیه السلام (نویسنده مسؤل) m.matin372@gmail.com

** دانشیار دانشگاه تربیت مدرس shairih@yahoo.com

*** عضو هیات علمی دانشگاه پیام نور hrahnamaa@gmail.com

۱- مقدمه

حقوق فرد و جامعه، فلسفه اخلاق، و... باشد، بلکه تنها «خوانش» نشانه-معناها و دلالت‌های درون-متنی را پی می‌جوید. تحقیق حاضر، مشخصاً به دنبال خوانش نشانه‌شناسی آیات ناظر به کرامت در قرآن و به دست دادن طرحی از فرآیند تولید و صورت‌بندی معنای کرامت در گفتمان قرآن کریم است.

۲- پیشینه مطالعات

۱-۲- از سنت مطالعات معنا تا نشانه‌شناسی فرآیند گفتمان

در سنت مطالعات معنا که میراثی ارسطویی است، معنا رابطه‌ای ثابت و از پیش موجود با لفظ دارد. در زمانی معین یا نامعین، کسی یا گروهی (معین یا نامعین) لفظی را برای ارجاع به معنایی قرار داده‌اند یا اصطلاحاً آن لفظ را برای آن معنا وضع کرده‌اند. این وضع و ارتباط لفظ-معنا، از آن پس، برای سخنگویان شکلی ثابت و از پیش موجود دارد که آن را به میراث می‌برند و استعمال می‌کنند. در این اندیشه، استعمال و کاربردهای فردی سخنگویان، در «لفظ-معنا»های ثبات‌یافته در ذهنیت جمعی آنها دخل و تصرف نمی‌کند. حداکثر چیزی که هست، تمایز قائل شدن میان «معنای لفظی» (وضعی) و «معنای مراد» (خطابی) در یک گفتار فردی است؛ اینکه در یک گفتار، معنای وضعی لفظ الزاماً برابر با مقصود گوینده نیست و شرایط گفتار و خطاب نیز در مراد و قصد گوینده مؤثرند. اگر در گفتار نشانه‌ای (حالیّه یا مقالیه) از مراد خاص گوینده باشد، معنای مراد گوینده لحاظ می‌شود، نه معنای وضعی و از پیش موجود لفظ؛ اینکه مثلاً بر خلاف لفظ عامی که به کار برده، مصداق یا مصادیق خاصی را اراده کرده است، یا از لفظی که به کار برده معنایی مجازی اراده کرده، یا...؛ اگر چنین نشانه و اثری نبود، اصل بر عدم انحراف از معنای وضعی و تطابق «معنای مراد گوینده» با «معنای وضعی لفظ»

این مقاله مطالعه‌ای میان‌رشته‌ای در حیطه مطالعات قرآنی و نشانه‌شناسی نوین است. از منظر روش‌شناسی، مقاله حاضر نخستین گام در معرفی الگوی تنشی به حیطه مطالعات قرآنی و نشان دادن کاربرد آن در تحلیل نشانه‌شناختی گفتمان قرآنی محسوب می‌شود. تا آنجا که به این مطلوب بازمی‌گردد، پس از معرفی نشانه‌شناسی تنشی، تحلیل یک نمونه از معناهای قرآن کریم با تکیه بر این روش، کفایت می‌کند. حداکثر، می‌توان گفت که برای چنین تحقیقی، معنایی در اولویت انتخابند که در عین اهمیت و تعلق داشتن به نظام معناهای اخلاقی-دینی، بتوان در مجال محدود مقاله، تحلیل متن‌های قرآنی مرتبط با آنها را به انجام رساند.

از منظر قرآن‌شناسی اما، باید گفت این تحقیق پی‌جوی تفسیری تازه از کرامت قرآنی نیست و نمی‌خواهد فهم‌های تفسیری از آیات کرامت را مورد بازخوانی قرار دهد یا احیاناً بر آن بیفزاید. به ویژه که آیات ناظر به کرامت انسان در قرآن، در عصر جدید و با طرح مباحث حقوق بشر، مورد توجه و اهتمام جدی مفسران معاصر بوده است^۱ و ابعاد این موضوع کم‌وبیش روشن است^۲. از این رو، تحقیق حاضر، نه «تفسیر» است که از متن (در اینجا، آیات ناظر به کرامت) فراتر رود و جستجوگر دلالت‌های افزوده‌ی آن در تربیت انسان،

۱. نوری (۱۳۸۶: ۲۰۶-۲۳۹) فهرستی از مطالعات و تک‌نگاری‌ها در موضوع کرامت انسان در قرآن به دست داده است.

۲. چنان‌که حتی در رفع تعارض ظاهری میان آیات ناظر به کرامت انسان با آیاتی که نکوهشگر انسان‌اند (مانند: ...إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ (ابراهیم/۳۴)، ... وَ حَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (احزاب/۷۲)، قَتَلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ (عبس/۱۷) و...) تبیین‌هایی به دست داده شده است. یدالله پور گزارشی از این تبیین‌ها به دست داده است (۱۳۸۸: ۱۲۸-۱۳۲).

می‌شود.^۵ با این همه، در اندیشه ساختگرایی سوسور نیز مانند سنت مطالعات معنا، مرز میان دال و مدلول ثابت و از پیش موجود و مستقل از کنش فاعل شناسا در پیوند دادن دال-مدلول است.

پرس^۶ اما، ساختار ثابت و از پیش موجود سوسور را با فرآیند دلالت (نشانگی)^۷ جایگزین کرد. او نشانه را نه یک دوگان متقارن (دال/مدلول) که فرآیندی تأویلی تعریف کرد که ناگزیر از یک تأویل‌گر است: «یک نشانه یا نمود^۸، چیزی است که نزد کسی بر چیزی دیگر دلالت می‌کند، در بعضی وجوه و قابلیت‌ها. نشانه به کسی می‌رسد، یعنی در ذهن آن فرد نشانه‌ای معادل، یا شاید نشانه‌ای توسعه‌یافته‌تر می‌سازد که من آن را تعبیر^۹ نشانه نخست می‌نامم. نشانه بر چیزی دلالت می‌کند که همان ابژه (موضوع) است. دلالت نشانه بر آن ابژه نه در همه ویژگی‌ها، که در ارجاع به نوعی از ایده است که من آن را زمینه^{۱۰} می‌نامم. باز نمود خوانده‌ام.» (1958-1931: 2/228)

نشانه یا «نمود» را می‌شود با «دال» و «تعبیر» را با «مدلول» سوسوری مقایسه کرد، اما روشن است که کیفیت ارتباط «نمود» با «تعبیر» مانند پیوند دال و مدلول سوسوری، ثابت، خودبسنده و از پیش موجود نیست. این پیوندی است که وابسته به کنش ادراکی و

است. بدین ترتیب، همبسته «لفظ-معنا» ثابت و دور از دسترس سخنگویان و غالب بر کنش گفتاری آنهاست. گفتار سخنگویان در پیوند لفظ-معناها دست نمی‌برد، بلکه تنها موضع و فاصله گوینده را از موضع ثابت معناهای لفظی روشن می‌کند.

این اندیشه کم و بیش در مفهوم نشانه یا «دال-مدلول» سوسوری هم هست. سوسور^۱ دال-مدلول زبانی را، مانند دو روی کاغذ، یک صورت^۲ همبسته می‌دید (1916/1967: 155-157) که در زبان (لانگ) به مثابه یک ساختار جبری از پیش موجود (1916/1967: 104-105) ثابت یافته است.^۳ در نگاه سنتی دال-مدلول‌ها منفرد نگریده می‌شدند، اما سوسور جهت مطالعه را به سوی ارتباط میان دال-مدلول‌ها و شبکه تقابلی آنها به مثابه یک نظام «ثابت» و «پایدار» تغییر داد؛ نظامی که به مثابه یک وجود ذهنی و بالقوه^۴، در هر لحظه در دسترس همه کاربران زبان است. آنچه برای سوسور اهمیت داشت و موضوع مطالعه بود، نه وضع دال برای مدلول، که «ارزش» هر دال-مدلول در نظام دال-مدلول‌ها بود؛ آنچه از طریق تقابل‌های متمایز دال با دیگر دال‌ها و مدلول با دیگر مدلول‌ها مشخص

1. Ferdinand de Saussure

۲. ماده‌ی دال و ماده‌ی مدلول وجه مشترک تمامی زبان‌هاست، اما صورت دال و صورت مدلول برای هر زبان مختص به خودش است. هر زبان، ماده‌های دال و مدلول را به شیوه خودش صورت می‌بخشد. مثلاً زبان عربی معیار در صورت‌بندی دالی خود ماده‌های پ، ج، ژ، گ را لحاظ نکرده است. یا ماده مدلول [بخ] در زبان عربی فقط به صورت معنای تلج که در آن تمایز میان یخ، برف و برفک و... لحاظ نمی‌شود، صورت‌بندی شده، در حالی که همین ماده مدلولی در زبان اسکیمو بیش از ۲۵ صورت مدلولی (معنا) دارد.

۳. این آموزه اساسی ساخت‌گرایی است که «ساختار» را به مثابه «صورت غیرمتحقق»، از پیش موجود و متقدم بر «صورت متحقق» می‌داند (رک: هارلند، ۱۳۸۸: ۱۷-۱۸ و ۱۱۳).

4. virtual

۵. مثال معروف سوسور برای روشن کردن مفهوم «ارزش» (value)، بازی شطرنج است. در بازی شطرنج ارزش هر مهره، در صفحه‌ی شطرنج و به هنگام بازی مشخص می‌شود. ارزش و معنای مهره سرباز وابسته به شکل، جنس و حتی ابعاد آن نسبت به سایر مهره‌ها نیست، بلکه وابسته به نقش و جایگاهی است که در بازی و در نسبت با دیگر مهره‌ها دارد. به همین دلیل است که می‌توان به جای مهره‌ای خاص یک دکمه، سنگ‌ریزه یا... قرار داد بدون اینکه خللی در ارزش و نقش آن مهره ایجاد شود. (Saussure, 1916/1967: 125-126)

6. Charles Sanders Peirce

7. semiosis

8. representamen

9. interperant

10. ground

بیانی که با دو سطح زبان یعنی سطح بیان^۴ و سطح محتوا^۵ روبه‌روایم.

به باور یلمسلو تمایز میان سطح بیان و سطح محتوا پیشینی و مقدم بر کنش انسانی است، اما پیوند بیان-محتوا به مثابه «کارکرد نشانه‌ای»^۶ و شکل گرفتن متن، فقط با زبان و ارتباط گفتمانی محقق می‌شود. «دلالت‌سازی و فرآیند گفتمان» به مثابه «کنش و عمل زبانی» است که دو سطح بیان و محتوا را به یکدیگر پیوند می‌دهد. این پیوند بیان-محتوا از منظر پدیداری، پیوند و اتصال میان جهان بیرون (بیان) و جهان درون (محتوا) است. مرز بین درون و بیرون اما، از پیش معلوم و قطعی نیست.

این مرز از پیش موجود و مقدم بر فاعل شناسا نیست، بلکه یک امر پسینی و متأخر از کنش و موضع‌گیری فاعل شناساست، هر وقت که او می‌خواهد دلالتی بسازد، چیزی را به چیزی دیگر پیوند دهد و معنایی را بر یک رویداد، یک موقعیت و یا یک شیء بار کند. به همین دلیل است که دو سطح بیان و محتوا قابلیت جابه‌جایی دارند. برای مثال زمانی که شخص را برافروخته ببینیم می‌توانیم برافروختگی او را بیانی و اظهاری بیرونی از محتوای خشم او بدانیم که امری درونی‌تر از برافروختگی است. و در سطحی دیگر می‌توانیم همین خشم او بیانی و اظهاری بیرونی از محتوای تنفر یا حس درونی از جار بدانیم.

پس مرز میان بیان و محتوا ثابت نیست، بلکه وابسته به موضعی است که سوژه یا فاعل خودآگاه در مواجهه با پدیده می‌گیرد و بر اساس موضع و منظر خود، مرز میان محتوا و بیان را تعریف می‌کند. و رای موضعی که سوژه گرفته است، هیچ چیز ثابت و از پیش

حس‌آگاه انسان است. در اندیشه سوسور، تأکید بر ارزش نشانه (دال-مدلول) درون ساختار ایستا و پیشینی^۱ نظام نشانه‌هاست، اما در فرآیند تأویلی پرس که پویا و دینامیک است، نشانه امری پسینی^۲ و متأخر از حضور تأویل‌گر و کنش ادراکی او است. تأکید پرس بر اینکه «نشانه به کسی می‌رسد...» تأکید بر هم‌پیوندی نشانه با حضور خودآگاه انسان است. نشانه در فرآیندی ادراکی-تأویلی پدید می‌آید که بسته و محدود نیست. «معنای یک بازنمود ممکن است چیزی نباشد جز بازنمودی دیگر» و «مجموعه تعبیرهای متوالی» می‌توانند به طور نامحدود افزوده شوند؛ تعبیر اولیه می‌تواند دوباره تعبیر شود و در سطحی دیگر، خود بازنمودی باشد از تعبیری دیگر ... (1931-1958: 1/339; 2/92, 303).

لویی یلمسلو^۳ نیز مسئله دلالت را در ساحت ارتباط و فرآیند گفتمان نگرسته و به طور مشخص ثبات و خودبستگی دال-مدلول سوسوری را اصلاح کرده است. او «دال-مدلول» سوسور را با «بیان-محتوا» جایگزین کرده است. این جایگزینی نه صرفاً تغییر واژه‌ها، بلکه تغییر چشم‌انداز از «نظام نشانه‌ای» به مثابه ساختاری ایستا، به «فرآیند ارتباط» و «کنش بیانی» است. آنچه ما در عمل با آن روبه‌روایم، «متون» به مثابه «زنجیره‌ای از کلیت‌های زبانی» است، نه دال-مدلول‌های خودبسنده و مستقل از فرآیند ارتباط (دینه‌سن، ۱۳۸۰: ۵۱).

ما در کنش ارتباطی همیشه محتوایی می‌جوئیم و می‌خواهیم آن را به بیان و تعبیر درآوریم، پس در اولین مواجهه، ما نه با دال و مدلول منعزل از گفتمان و کنش

4. expression plane
5. content plane
6. semiotic function

1. a priori
2. a posteriori
3. Louis Hjelmslev

خود محسوسش (اعم از حسی یا احساسی) فراتر رود و بر چیزی دیگر دلالت کند.

مثلاً گل تا وقتی در طبیعت و منفک از کنش انسانی است، فقط شیئی است که ویژگی‌هایی محسوس (رنگ، زبری و نرمی و...) دارد، اما وقتی چیده می‌شود و در کنش خودآگاه انسان، معناهایی دیگر می‌یابد و بر چیزهایی دیگر مانند عشق، تریک، تسلیت، امید، یأس، شهادت و... دلالت می‌کند، از خود محسوسش فراتر رفته و کارکرد نشانه‌ای یافته است.

۲-۲- پیشینه مطالعات در معناشناسی کرامت

در میان پژوهش‌های معناشناسی قرآن کریم و فارغ از مرور و استقصاء مطالعات، دست‌کم دو اثر شاخص قابل ذکر است که می‌توان در پیشینه مطالعات از آنها سخن گفت. نخست اشاره‌ی گذرا اما مهم و الهام‌بخش توشیهیکو ایزوتسو در *خدا و انسان در قرآن* (۱۳۶۱) است و دیگری مقاله «معناشناسی کرامت انسان در قرآن» (۱۳۸۸) اثر بهروز یدالله پور است.

ایزوتسو در مطلع بحثش از تحول مفاهیم کلیدی در نظام معنایی قرآن کریم، واژه کریم را مثال می‌زند و بیان می‌کند که این واژه در فرهنگ عرب جاهلی اولاً به کسی اطلاق می‌شده که از تبار خانوادگی شریفی برخوردار بوده و نیای خاندانش به بزرگی مشهور بوده است، ثانیاً به دلیل فضیلت بالای گشاده‌دستی و بخشش بی‌حساب نزد عرب، کسی را که چنین خصلتی داشت نیز کریم می‌گفتند. به باور ایزوتسو این کلمه با ورود به متن و جهان معنایی قرآن کریم و در پیوند با تقوا، دچار تحول معنایی شده است. در قرآن کریم نه تنها شخص زیاد بخشنده و مُتَرَف، کریم شمرده نمی‌شود^۵ که کرامت

موجودی برای هیچ کدام از ساحت‌های بیان و محتوا وجود ندارد؛ زیرا حد و مرز بیرون و درون، بیان و محتوا وابسته به موضع و کنش ارتباطی سوژه است.

(Fontanille, 2006: 11-12)

بدین ترتیب، مشخص می‌شود که نشانه‌شناسی فرآیند گفتمان، از جنس مطالعه لفظ-معنا در سنت معناشناسی نیست، بلکه مطالعه شرایط دریافت و تولید نشانه-معنا (بیان-محتوا)ها در کنش گفتمانی و فرآیند تولید متن است؛ متن و گفتمان، به مثابه محصول عینی کنش ارتباطی گفته‌پرداز-گفته‌یاب. به تعبیر دیگر، آن «کل دلالت‌گر»^۱ی که توسط گفته‌پرداز^۲ و به قصد تأثیرگذاری بر گفته‌یاب (گفته‌خوان)^۳ پدید آمده است. از این‌رو ست که شاکله‌ی نشانه‌شناسی امروز «تحلیل متن» است؛ تحلیل همه گونه‌های «متن» و «گفتمان»^۴، به مثابه تولیدات نشانه‌ای: از داستان، مقاله علمی، گفتار سیاسی، نقاشی، عکس، فیلم و تئاتر گرفته تا صفحات وب، نرم‌افزارهای کاربردی، طرح‌های پارچه و لباس، معماری و... هر شیئی که در مواجهه و التفات انسان از

1. signifying whole
2. enunciator (énonciateur)
3. enunciatee (énonciataire)

۴. «گفتمان» (discourse) و «متن» (text) هر دو ناظر به فرآیند نشانه‌ای، به مثابه مجموعه‌ای از اعمال بیانی، هستند و از این‌رو می‌توان آنها را به جای یکدیگر به کار برد (Greimas & Courtés, 1982: 18). اما میان این دو تعبیر تفاوتی ظریف وجود دارد. «متن» در بار مفهومی‌اش بر قاب گفتار و خود سخن فعلیت یافته تأکید دارد و فرآیند و اعمال زبانی پدید آورنده‌ی سخن را تداعی نمی‌کند. گفتمان اما، گرچه مانند discourse بار مفهومی «جریان» و «روند» را در خود ندارد (ریشه cours- در واژه discours بار مفهومی جریان و روند را می‌سازد. رک: Little, Fowler & Coulson, 1973: 1/563). دست‌کم بار مفهومی عام‌تری نسبت به متن دارد. گفتمان هم کلّیت و ساختمان گفتار و هم عینیت گفته شده را در برمی‌گیرد. به عبارت دیگر، متن تنها بر فرآورده دلالت می‌کند و گفتمان، فرآیند و فرآورده را شامل می‌شود.

۵. ... وَ لَا تُبَدَّرُ تَبْدِيرًا. إِنَّ الْمُبَدَّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ... (اسراء/۲۶-۲۷).

خود را مشخص و تبیین کرده است، می‌کوشد تحلیلی از مؤلفه‌ها و فرآیندهای تنشی کرامت جاهلی و کرامت قرآنی در دو صورت‌بندی کرامت عام و کرامت خاص انسانی به دست دهد.

۳- معرفی الگوی تنشی

الگو یا نشانه‌شناسی تنشی^۲ که متعلق به گستره نشانه‌شناسی پساگرماسی^۳ است، نخستین بار در اثر مشترک ژاک فونتانی^۴ و کلود زیلبربرگ^۵ با عنوان «تنش و دلالت»^۶ معرفی شده است. از حیث نظریه دلالت، الگوی تنشی ترکیب‌یافته از مؤلفه‌های نظام تقابلی ارزش در الگوی «مربع نشانه‌شناسی»^۷ گرماس^۸ و فرآیند شکل‌گیری دلالت در «سطوح سه‌گانه دلالت» نزد پرس است. این الگو که در جهت تکمیل مدل‌های پیشین پیشنهاد شده است، با مرتبط کردن فضای تدریجی ظرفیت‌ها (پیوستگی‌ها) و فضای قطبی نشانه‌ها (ناپیوستگی‌ها)، دو بعد دلالت یعنی محسوس و معقول را به یکدیگر پیوند می‌دهد.

در مقام تعریف، الگو، ساختار^۹ یا شاکله تنشی چیزی نیست جز فضای میانجی که فاصله و گسست میان بعد کیفی فشاره‌ای (ناظر به انرژی درون‌بودگی)

از آن کسی است که پرهیزکارتر باشد^۱ (۱۳۶۱: ۴۸-۵۰). چنان‌که پیداست، مطالعه ایزوتسو در تحلیل معنای اولیه کرامت (جاهلی) مبتنی بر خوانش متون غیر قرآنی (شعر جاهلی)، و در تحلیل معنای ثانویه کرامت مبتنی بر خوانش تنها بخشی از متن‌های قرآنی ناظر به کرامت است.

یدالله پور اما، پس از بررسی آراء لغت‌شناسان و مفسران در باب وجوه معنایی «کرامت»، دو گونه از کاربرد کرامت انسانی در قرآن کریم را تفکیک کرده است: اول، کرامت ذاتی انسان، به استناد آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء/۷۰)، و دوم، کرامت اکتسابی یا ارزشی به استناد آیه «...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ...» (حجرات/۱۳).

کرامت ذاتی، عطیه خداوند به همه آدمیان است؛ خصلتی دائمی که تنها با خیانت و جنایت انسان در حق خویشتن و دیگران سلب می‌شود. اما کرامت اکتسابی، جایگاه و فضیلتی است که با اختیار و عمل انسان در مسیر تقوا و عمل صالح به دست می‌آید، عمومیت ندارد و مختص متقین است (۱۳۸۸: ۱۳۴-۱۳۸).

چنان‌که خواهیم دید نشانه‌شناسی فرآیندهای گفتمانی کرامت در قرآن کریم، در تکمیل مطالعه ایزوتسو، اولاً با خوانش کامل‌تر آیات ناظر به کرامت، شواهدی از بازنمود کرامت جاهلی را در گفتمان قرآنی به دست خواهد داد؛ ثانیاً نشان خواهد داد که گفتمان قرآن کریم پیش از صورت‌بندی کرامت خاص انسانی در پیوند دادن کرامت با تقوا، کرامت عام انسانی را جایگزین کرامت خاص جاهلی (محدود به افراد دارا، بخشنده و از تبار شریف) کرده است. در نسبت با پژوهش یدالله پور نیز، مطالعه حاضر جز اینکه روش

۲. منابع مورد استفاده برای تبیین الگوی تنشی عبارت‌اند از: شاندر،

۱۳۸۶: ۱۲۲-۱۳۷؛ شعیری و وفاپی، ۱۳۸۸: ۳۹-۴۵؛

Fontanille & Zilberberg, 1998; Fontanille, 2006: 37-42; Hébert, 2011: 58-65; Zilberberg, <http://www.claudezilberberg.net/glossaire/glossairesetA.htm>.

3. post-Greimasian

4. Jacques Fontanille

5. Claude Zilberberg

6. J. Fontanille & C. Zilberberg (1998) *Tension et Signification*.

7. A. J. Greimas

۸. این «ساختار» از آن هویت پیشینی، ثابت و لایتغیری که در اندیشه متقدم ساختگرایی داشت فاصله گرفته است. در اینجا، «ساختار» همان «شاکله» کانتی است که سرشتی عام و منعطف دارد.

9. intensity (intensité)

۱. ... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ... (حجرات/۱۳).

یا موقعیت فضا-زمانی (کشش بیرونی یا بسط) است. فشاره یا همان انرژی درونی بعد کیفی ادراک، و گستره یا استقرار در موقعیت‌های مکان-زمانی، ابعاد کمی ادراک را می‌سازد.

به عبارت دیگر کیفیت‌های محسوس از دو جهت فشاره‌ای و گستره‌ای قابل فهم و ادراک هستند. برای مثال مقوله «متحرک و ثابت» بر اساس فشاره و شدت این‌گونه فهمیده می‌شود که شیء متحرک سطح انرژی بالاتری نسبت به شیء ثابت دارد و در نتیجه فشاره‌اش بالاتر از شیء ثابت است. و همین مقوله بر اساس گستره این‌گونه فهمیده می‌شود که حرکت، برخلاف ثبات، وابسته به قرار گرفتن یک شیء در موقعیت‌های متوالی است و این به معنای امتداد مکانی و گذشت زمان توسط آن شیء است. (Fontanille, 2006: 36)

از منظر نظریه دلالت، هر امر معنادار^۵ یا هر «نشانه»، در واقع ترکیب و مفصل‌بندی‌ای از ظرفیت‌ها یا ابعاد فشاره‌ای-گستره‌ای (قبض-بسطی) است. به عبارت دیگر هر کدام از ابعاد فشاره و گستره، به‌مثابه معناهای بالقوه‌اند که در مرحله قبل از فعلیت‌یافتگی و مفصل‌بندی دلالت لحاظ شده‌اند. «در هماهنگی و تناظر با سطح محتوا و سطح بیان یلمسلو، فشاره ناظر به ساحت درونی، درون-ادراکی^۶ و معرف سطح محتوا ست و گستره ناظر به ساحت بیرونی، برون-ادراکی^۷ و معرف سطح بیان است.» (Fontanille, 2006: 38)

این دو بعد را همچون بردارهای دلالت‌پردازی می‌توان به شکل یک دستگاه مختصات تصویر کرد. بُعد فشاره، بردار عمودی (y) و بعد گستره، بردار افقی (x) این دستگاه مختصات است و فضای درونی‌ای که این دو

با بعد کمی گستره‌ای (ناظر به فاصله‌ها و امتدادهای بیرونی) را پر می‌کند.^۸ چنان‌که از معنای لفظی *tensive* نیز برمی‌آید^۹، الگوی تنشی معرف و بازنمود فضای «کشش» و «پیوند» میان دو بعد و ظرفیت بنیادین دلالت یعنی ابعاد فشاره‌ای (درونی، عاطفی) و گستره‌ای (بیرونی، شناختی) است. فشاره و گستره^{۱۰} به مثابه بُعد و ظرفیت معناسازی اموری «محسوس» اند، اما در محل تلاقی و پیوند آنها نشانه-معنا و ارزش دلالتی به مثابه یک امر «معقول» و شناختی شکل می‌گیرد. در اینجا معرفی الگوی تنشی را در سیری مشخص سامان داده‌ایم تا زمینه نظری الگو و فرآیند شکل‌گیری ابعاد دلالت، به مثابه سیر از محسوس تا معقول، تبیین بهتری یابد.

۳-۱- فشاره و گستره، به مثابه ابعاد محسوس

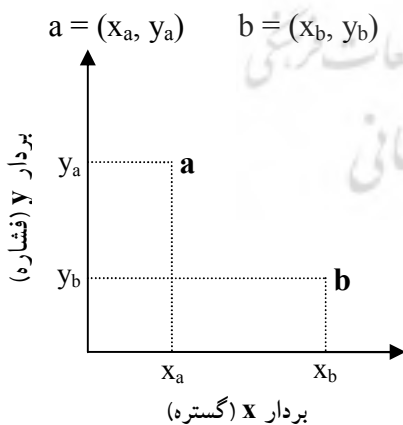
هر «حضور» محسوس (اعم از امر حسی یا احساسی)، محل ترکیب و پیوند بعد مشخصی از کیفیت یا انرژی درونی (کشش درونی یا قبض) و بعد مشخصی از کمیّت

1. extensity, extent (extensité, étendu)
2. Fontanille & Zilberberg, 1998: 72-73.
۳. *tensive* از ریشه لاتینی *tensio(n-)* و از فعل *tendere* به معنای «کشیدن» است (Little, Fowler & Coulson, 1973, vol. 2: 2262)
۴. معادل‌های «فشاره» برای *intensity* و «گستره» برای *extensity* پیشنهاد شعیری (۱۳۸۴: ۱۹۴؛ ۱۳۸۵: ۳۵) است، هر چند که او از معادل‌های «قبض» و «بسط» نیز استفاده کرده است.
- در مقام انتخاب، نگارنده واژه‌های شفاف‌تر فشاره/گستره را بر قبض/بسط آشناتر برای مخاطب علوم اسلامی خوانده ترجیح داده است. مخاطب ما تداعی‌های دیگری از واژه‌های قبض و بسط در ذهن دارد که در بحث نشانه‌شناسی تنشی باعث سوء فهم می‌شود. برای آینده اما، شاید بتوان ترکیب‌هایی مانند «درون-کشش، درکشش» و «برون-کشش، برکشش» را به عنوان ترجمه‌های دو واژه *intensity* و *extensity* پیشنهاد کرد؛ این ترکیب‌ها مانند «فشاره» و «گستره» مقتصدانه نیستند، اما با لحاظ ماده *tense* (کشش) و پیشوندهای *in-* (درون) و *ex-* (بیرون) ترجمه‌هایی گویاتر و نزدیک‌تر به مبدأ محسوب می‌شوند.

5. signifying
6. valence/dimension
7. interoceptive
8. exteroceptive

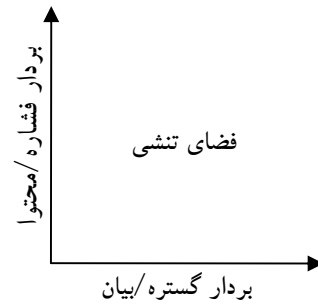
۳-۲- هم‌پیوندی میان دو بعد

در ارتباط قرار دادن کیفیتی مشخص (فشاره) و کمیّتی مشخص (گستره) از حضور محسوس پدیده، هم‌پیوندی نامیده می‌شود؛ اینکه در فضای تنشی (فضای درونی میان دو بعد)، چه درجه و اندازه‌ای از فشاره با چه کمیّت و شماری از گستره با یکدیگر پیوند یابند. هر نقطه از این فضای تنشی، موقعیتی را تصویر می‌کند که محل تلاقی و پیوند سطح مشخصی از فشاره و گستره و محل شکل‌گیری و صورت‌بندی یک نشانه یا، به تعبیر تفصیلی‌تر، یک نشانه-معنا (بیان-محتوا) است. هر نشانه-معنا، چنان‌که ماهیتاً وابسته به موقعیت و تفاوت در موقعیت‌ها ست، در فضای تنشی نیز از تفاوت موقعیتش (موقعیتی که از سطوح مشخص فشاره و گستره ساخته شده) با دیگر نشانه-معناها فهمیده و شناختنی می‌شود. برای مثال اگر دو نقطه a و b را به‌مثابه دو نشانه‌ی متمایز در فضای تنشی تصور کنیم، هر کدام از این نشانه‌ها توسط مجموع مقادیری معین می‌شود که از محورهای x و y (گستره و فشاره) انتخاب می‌شوند:

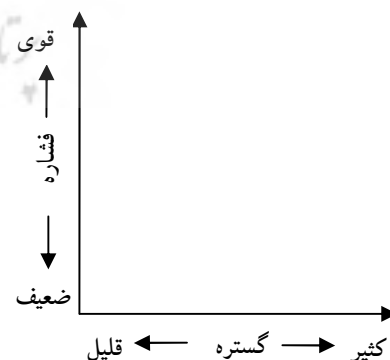


y_a نسبت به y_b موقعیت بالاتری از فشاره دارد، بنابراین فشاره نشانه a بالاتر از نشانه b است و x_b نسبت به x_a در موقعیتی با گستره بیشتر قرار دارد، پس گستره‌ی نشانه b بیشتر از گستره‌ی نشانه a است. زبان علائم به‌خوبی نشان می‌دهند که a و b اگر چه

بردار ساخته‌اند، فضای تنشی^۱ است و محل هم‌پیوندی^۲ فشاره-گستره، درون-بیرون، محتوا-بیان؛ جایی که نشانه-معنا شکل می‌گیرد و دلالت مفصل‌بندی می‌شود (Fontanille, 2006: 38-39).

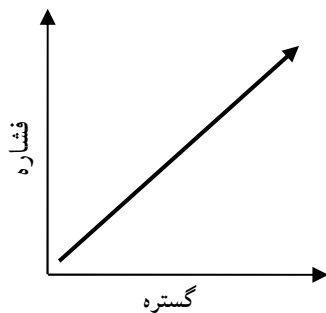


چنان‌که هر کدام از بردارها از صفر آغاز و تا سطحی بیشینه امتداد می‌یابند، فشاره و گستره نیز در طیفی از کمینه تا بیشینه تعریف می‌شوند. فشاره در سویی بیشینه‌اش شورمند^۳ (قوی) و در سویی کمینه‌اش خموده^۴ (ضعیف) است، و گستره در سویی بیشینه‌اش منتشر^۵ (کثیر، پرشمار) و در سویی کمینه‌اش متمرکز^۶ (قلیل، کم‌شمار) است. با لحاظ وجه نامگذاری الگوی تنشی، فشاره بر تنش (تنیدگی، کشش) میان قوی ← ضعیف (شورمند ↔ خموده) و گستره بر تنش میان کثیر ↔ قلیل (منتشر ↔ متمرکز) استوار است.

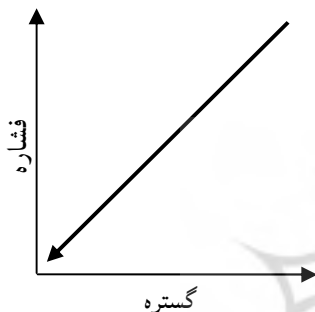


1. tense space
2. correlation
3. tonic (tonique)
4. atony (atone)
5. diffused (diffuse)
6. concentrated (concentré)

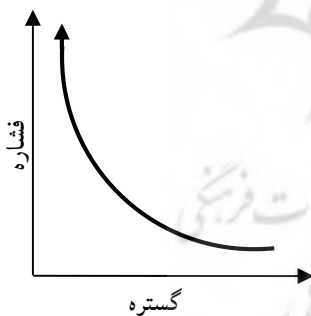
۱. الگوی تنش‌افزایشی^۳ که معرف افزایش همسوی فشاره و گستره است:



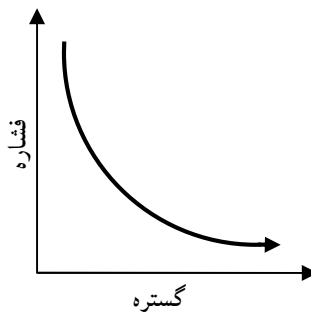
۲. الگوی تنش‌کاهشی^۴ که معرف کاهش همسوی فشاره و گستره است:



۳. الگوی تنش‌صعودی^۵ که معرف افزایش فشاره و کاهش گستره است:

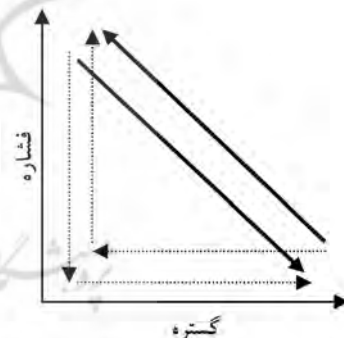


۴. الگوی تنش‌نزولی^۶ که معرف کاهش فشاره و افزایش گستره است:

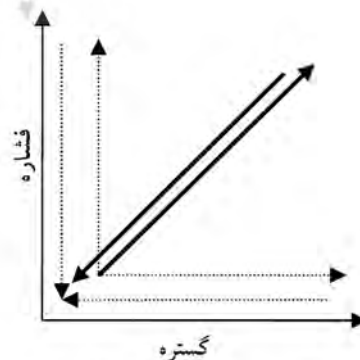


مؤلفه‌های مشترک و پیوسته‌ای (X و Y) دارند، اما پیوند و ترکیب آن ابعاد پیوسته در درجات و نوسانات مختلف (X_a, Y_a) و (X_b, Y_b) است که تفاوت و ناپیوستگی آنها را پدید آورده است.

۳-۳- دو گونه هم‌پیوندی، چهار الگوی تنش بر اساس جهت تغییر فشاره و گستره، دست‌کم دو گونه هم‌پیوندی از یکدیگر متمایز می‌شوند: اگر روند فشاره و گستره هم‌جهت باشد، یعنی هر دو در جهت افزایش یا در جهت کاهش باشند، هم‌پیوندی مستقیم (همسو)^۱ شکل می‌گیرد؛ و اگر روند دو بعد در دو جهت مخالف باشد، یعنی فشاره افزایشی و گستره کاهشی باشد، یا برعکس، هم‌پیوندی معکوس (ناهمسو)^۲ شکل می‌گیرد. بدین ترتیب در فضای تنش‌افزایشی، دست‌کم چهار گونه هم‌پیوندی فشاره-گستره متصور است (Fontanille, 2006: 39-40).



فرآیند هم‌پیوندی معکوس (ناهمسو)



فرآیند هم‌پیوندی مستقیم (همسو)

3. amplification
4. attenuation
5. ascendance
6. decadence

1. direct correlation
2. inverse correlation

و در مناطق بیشینه و کمینه جای می‌گیرند. از ترکیب این دو اصل، چهار منطقه به عنوان مناطق قطب‌های نشانه-معنایی خواهیم داشت:

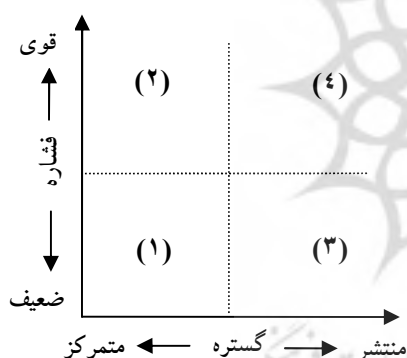
(۱) منطقه فشاره ضعیف و گستره‌ی متمرکز (نشانه-معنای مطلق)؛

(۲) منطقه فشاره قوی و گستره‌ی متمرکز؛

(۳) منطقه فشاره ضعیف و گستره‌ی منتشر؛

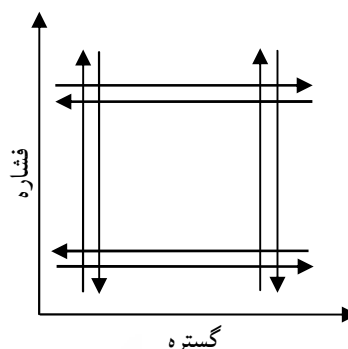
(۴) منطقه فشاره قوی و گستره‌ی منتشر (نشانه-معنای جهانی).

این چهار منطقه در فضای تنشی این‌گونه تصویر می‌شوند (Fontanille, 2006: 39-41):



برای نمونه می‌توان قطب‌های نشانه-معنای دانش را در طرح‌واره تنشی تحلیل کرد. اگر قوت/ضعف دانش به مثابه بعد فشاره‌ای، و دامنه‌ی دانستنی‌ها (متعلق‌های دانش) به مثابه بعد گستره‌ای دانش باشد و نیز قطب‌های بیشینه و کمینه‌ی هر بعد را در نظر بگیریم، چهار گونه از دانش بر اساس چهار نوع هم‌پیوندی میان فشاره و گستره پدید می‌آیند. در طرح‌واره جدول، وضعیت مؤلفه‌های تنشی (فشاره و گستره) گونه‌های نوعی دانش به قرار زیر است که سعی می‌شود در جدول بعدی نمایش داده شود:

اِپرت معتقد است که به لحاظ نظری، با فرض ثابت ماندن یک بعد و تغییر بعد دیگر، می‌توان هشت الگوی هم‌پیوندی راست‌خط^۱ نیز متصور شد. بنابراین تعداد ساختارهای تنشی پایه به دوازده تا می‌رسند (Hébert, 2011: 64-65).

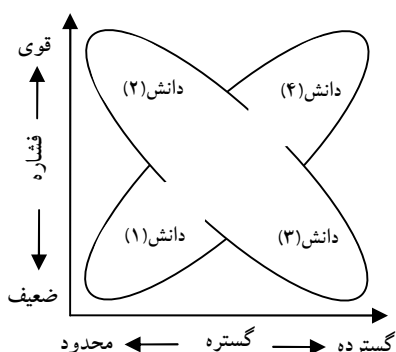


۳-۴- شکل‌گیری قطب‌های نشانه-معنایی

تا اینجا، الگوی تنشی فرآیند رسیدن از ظرفیت‌ها و ابعاد محسوس به نشانه‌های متمایز و معقول را نشان داده است. اما این الگو، شکل گرفتن قطب‌های نشانه-معنایی یا به عبارت دیگر حدود^۲ مقوله^۳ را چگونه باز می‌نماید؟ دیدیم که دو گونه هم‌پیوندی، دو منطقه اساسی را در فضای تنشی متمایز می‌کند. از سوی دیگر، سویه‌های انتهایی فشاره و گستره نماینده مناطق بیشینه و کمینه‌اند. چنان‌که پیداست، قطب‌های نشانه-معنایی و حدود مقوله در آن دو منطقه‌ی اساسی حاصل از دو گونه هم‌پیوندی،

1. orthogonal
2. terms

۳. «یک مقوله معنایی (semantic category) به وسیله دو حد یا قطب متقابل صورت‌بندی می‌شود، در حالی که حداقل یک محور مشترک میان آنها وجود دارد... مقوله معنایی، خود قطب‌های متضاد را در ذیل یک حد و لفظ عام دربرمی‌گیرد که نشان دهنده ویژگی مشترک آنهاست: برای مثال «درون» و «بیرون» متعلق به مقوله معنایی مکان هستند، یا مقوله معنایی «دما»، هر دو قطب «داغ» و «سرد»، و مقوله معنایی «عمودیت» قطب‌های متقابل «بالا» و «پایین» را شامل می‌شوند.» (Martin & Ringham, 2000: 113).



گستره فشاره	محدود	گسترده
قوی	(۲) دانش بسیار از دانستی‌های کم‌شمار	(۴) دانش بسیار از دانستی‌های بسیار
ضعیف	(۱) دانش کم از دانستی‌های کم‌شمار	(۳) دانش کم از دانستی‌های بسیار

۴- ساختار تنشی «کرامت» در گفتمان قرآنی

۴-۱- ساختار پیشینی «کرامت»

نشانه-معنای کرامت در قرآن کریم، در عمده کاربردهایش، ناظر به شکل پیشینی و با سطوح فشاره‌ای-گستره‌ای ثابت است. در اینجا کرامت به‌مثابه شرافت، بزرگی و برتری، شکل ذاتی و پیشینی دارد؛ چنان‌که مثلاً زیبایی موجودات، شکلی ثابت و از پیش موجود دارد. بنابراین، چنان‌که زیبایی می‌تواند وصف پدیده‌های مختلف باشد، کرامت نیز می‌تواند متعلق‌های گسترده‌ای داشته باشد؛ از خداوند به‌مثابه منبع کرامت گرفته تا قول (کلام الله) و فعل الهی، طبیعت، موقعیت‌ها، فرشتگان، انسان‌ها و قول و فعل‌شان. آیات زیر نمونه‌های کاربرد کرامت در شکل ثابت و پیشینی آن است:

... اَکْرَمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا ...
(یوسف/۲۱)

... وَقُلْنَا حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ
(یوسف/۳۱)

... وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا... وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا (اسراء/۲۳)
وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ
(انبیاء/۲۶)

أَوْ لَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ
(شعراء/۷)

پیداست که منطقه (۱) نقطه آغازین گسترش دانش برای انسان است. اگر او به دنبال گسترش دامنه موضوعات دانش باشد، چون عملاً نمی‌تواند در مورد همه آن موضوعات دانشی افزوده و عمیق داشته باشد، به منطقه (۳) می‌رسد و دانشمندی دائرةالمعارفی خواهد بود؛

اگر مسیر عمق بخشیدن و افزایش دانش را انتخاب کند، چون گسترش موضوعات دانش را از دست می‌دهد، ناگزیر به منطقه (۲) می‌رسد و دانشمندی متخصص خواهد بود. پس در اینجا میان ابعاد فشاره و گستره، میان عمق و فزونی دانش و گستره دانستی‌ها، هم‌پیوندی معکوس وجود دارد. یعنی هر اندازه که به گسترش موضوعات دانش اهتمام ورزیم، ناگزیر عمق و فزونی دانش را از دست می‌دهیم و برعکس. پس در عمل دسترسی به منطقه (۴)، یعنی جمع میان فزونی دانش و گستره‌ی فراوانی از موضوعات دانستی، امکان‌پذیر نیست. (Hébert, 2011 : 68-70)

چنان‌که در طرح‌واره دستگاه مختصات پیداست، فرآیندهای انتقال میان گونه‌های دانش (۱) و (۴)، فرآیندهایی مستقیم یا همسو (افزایش/کاهش هماهنگ فشاره و گستره)، و فرآیندهای انتقال میان گونه‌های دانش (۲) و (۳)، فرآیندهایی معکوس یا ناهمسو (افزایش فشاره، کاهش گستره و بالعکس) هستند.

انسان‌های دارا و اصیل)، را نشانه می‌گیرد و به چالش می‌کشد، ب) مرحله دوم که فرآیند گفتمان، شاکله «کرامت انسانی» را گسترش می‌دهد و آن را به مثابه وصف عام همه انسان‌ها، صورت‌بندی می‌کند و ج) مرحله سوم که فرآیند گفتمان قرآنی، شاکله کرامت خاص را در نسبت میان خدا و انسان می‌سازد؛ شاکله‌ای که کیفی‌ترین و عاطفی‌ترین سطح کرامت است، از پیش موجود نیست و در سطحی فشاره‌ای‌تر از کرامت عام انسانی، تنها با اراده و عمل انسان محقق می‌شود.

۴-۲-۱- نشانه‌روی و به چالش کشیدن «کرامت مبتنی بر دارایی و اصالت»

فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ (۱۵) وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ (۱۶) كَلَّا بَلْ لَأَ تَكْرُمُونَ الْيَتِيمَ (۱۷) وَ لَأَ تَحَاضُونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ (۱۸) وَ تَأْكُلُونَ الثَّرَاتِ أَكْلًا لَمًّا (۱۹) وَ تَحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا جَمًّا (۲۰) كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا (۲۱) وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (۲۲) وَ جَاءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَ أُنَىٰ لَهُ الذِّكْرَىٰ (۲۳) يَقُولُ يَا لَيْتَنِي قَدَّمْتُ لِحَيَاتِي (۲۴) فَيَوْمَئِذٍ لَأَ يُعَذِّبُ عَذَابَهُ أَحَدًا (۲۵) وَ لَأَ يُوثِقُ وَثَاقَهُ أَحَدًا (۲۶) (فجر) آیات ۱۵-۱۶، به طور مشخص، منظر انسان درباره معنا و شاکله «کرامت انسانی» را نشانه گرفته

۶. تصریح به «رب» به عنوان اکرام‌کننده و خوارکننده در بیان آیه، نشانه جهت‌یافتگی فرآیند گفتمان به سوی حضور و فعل خداوند نیست، تا نتیجه گرفته شود این آیه بیان حال کسی است که خداوند را سرچشمه کرامت می‌داند. بلکه بیان و گفتمان آیه به طور مشخص به مقایسه دو وضعیت «برخورداری-اکرام» و «فقر-اهانت» جهت یافته است. این گفتمان کاملاً متفاوت است با آیه «وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (اسراء/۷۰) که جهت‌گیری گفتمان به طور مشخص به سوی حضور و فعل خداوند به عنوان منبع تحقق کرامت، رزق و برتری آدمیان است (رک: قسمت ۴-۲-۲. صورت‌بندی کرامت عام انسانی).

وَ كُنُوزٍ وَ مَقَامٍ كَرِيمٍ (شعراء/۵۸)
... وَ إِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا (فرقان/۷۲)
... لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ (مؤمنون/۱۱۶)
قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلِّفِيَ إِلَىٰ كِتَابٍ كَرِيمٍ (نمل/۲۹)
وَ لَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَ جَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ (دخان/۱۷)
هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ (ذاریات/۲۴)
يَبْقَىٰ وَجْهٌ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ (رحمن/۲۷)
وَ ظِلٌّ مِّنْ يَحْمُومٍ ﴿۱﴾ لَأَ بَارِدٌ وَ لَأَ كَرِيمٌ (واقعه/۴۳-۴۴)
إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿۱﴾ (واقعه/۷۷)
إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿۱﴾ (حاقة/۴۰)
كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ ... فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ ... بِأَيْدِي سَفَرَةٍ ﴿۱﴾
كِرَامٍ بَرَرَةٍ (عبس/۱۱-۱۶)
۴-۲- ساختار پسینی «کرامت»

فرآیند گفتمانی کرامت در قرآن کریم، مانند هر فرآیند گفتمانی و صورت‌بندی دیگر، یک روند سیال و یک کل پیوسته است، با این‌همه، به اقتضای مطالعه و تحلیل، در اینجا آیات مرتبط با گفتمان کرامت را بر اساس مرحله و نوع کنش گفتمانی مرتب و تحلیل کرده‌ایم تا فرآیند گفتمان و صورت‌بندی کرامت قرآنی را نشان دهیم. این فرآیند در گفتمان قرآن کریم، سه مرحله و سه کنش مشخص دارد: الف) مرحله نخست که در آن، کنش گفتمانی قرآن با جهت‌گیری به سوی گستره (متعلق‌ها)ی انسانی کرامت، شاکله‌ی «کرامت از منظر انسان» (کرامت

۱. نیز رک: «وَ زُرُوعٍ وَ مَقَامٍ كَرِيمٍ» (دخان/۲۶)

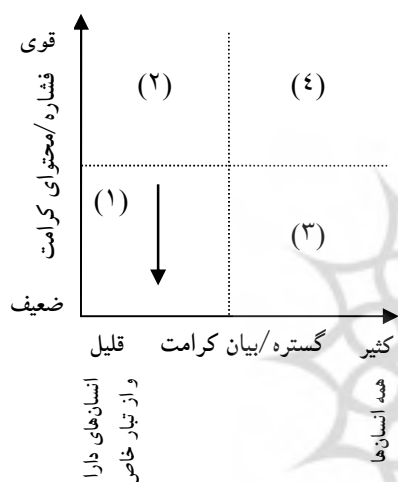
۲. نیز رک: «فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ» (نملک/۴۰)؛ «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ رَبِّكَ الْكَرِيمِ» (انفطار/۶).

۳. نیز رک: «تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» (رحمن/۷۸).

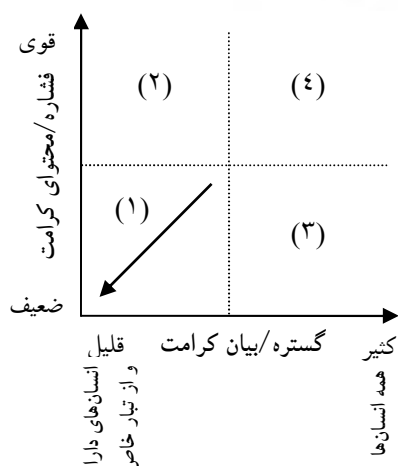
۴. نیز رک: تکویر/۱۹. «کریم» چه وصف رسول باشد که تفسیر غالب همین است (رک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۲۶/۱۰؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۴۲/۵) و چه وصف «قول» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۴۰۴/۱۹)، کرامت همان شکل ثابت و پیشینی را دارد.

۵. نیز رک: «كَرَامًا كَاتِبِينَ» (انفطار/۱۱).

است که گسست پیوند محتوا-بیان به معنای به صفر رسیدن انرژی نگهدارنده و پیونددهنده محتوا-بیان است؛ و این یعنی فشاره‌ی کرامت (محتوا) فروکاسته و به صفر رسیده است. اما گستره چه وضعیتی دارد؟ آیا با گسست محتوا از بیان، انسان‌های دارا و اصیل (بیان) در همان وضعیت، ثابت مانده‌اند، یا آنها نیز یا تغییر و کاهش مواجه می‌شوند؟ اگر گستره ثابت بماند، ساختار فرآیندی گفتمان، الگوی نزولیِ راست‌خط خواهد بود که در منطقه ۱ تنشی قرار دارد:



و اگر گستره نیز هم‌پای فشاره فروکاهد، ساختار تنشی گفتمان از الگوی کاهشی پیروی می‌کند و شاکله کرامت از منظر انسان که در منطقه ۱ تنشی (گستره متمرکز و فشاره ضعیف) قرار دارد، به نقطه صفر معناسازی کشیده می‌شود:



است؛ اینکه هر گاه خداوند نعمت و دارایی نصیب انسان گرداند، انسان خودش را کریم شده توسط پروردگار می‌بیند و هر گاه فقیر و تنگدست شود، خوار و ذلیل شده به دست او. پس از منظر انسان، کرامت انسانی وقتی محقق می‌شود و زمانی می‌توان کسی را کریم خواند که دست‌کم دارا و برخوردار باشد. بدین ترتیب، «کرامت» محتوا یا معنایی است که پیوند یافته به انسان‌های «دارا» (به مثابه بیان یا نشانه) است و حضور آن در انسان‌های دارا و برخوردار قابل تشخیص است.

اما در آیه ۱۷ منظر انسان با تعبیر «کلاً» (این چنین نیست) به چالش کشیده و نفی شده است. بدین ترتیب، انرژی و فشاره‌ی پیوند کرامت (به مثابه محتوا، معنا) با انسان دارا و برخوردار (به مثابه بیان، نشانه) به صفر رسیده و این پیوند گسسته شده است. کرامت با دارایی محقق نمی‌شود تا انسان‌های دارا کریم و گرامی باشند و فقیران، خوار و حقیر.

آیه ۱۷ در پیش‌زمینه، یک وضعیت ثابت یافته دیگر (جز دارایی) را نیز به چالش کشیده است؛ وضعیتی که مؤلفه دیگر شاکله کرامت از منظر انسان را بازمی‌نماید. آیه ۱۷ این منظر انسان را که یتیم شایسته اکرام نیست، نفی کرده است؛ منظری که شرط کرامت را شرافت و اصالت تبار می‌داند. بدین ترتیب، فرآیند گفتمان در آیات ۱۵-۱۷، افزون بر گسست کرامت از دارایی، پیوند میان کرامت با اصالت تبار و شرافت اجتماعی را نیز گسسته است.

تا اینجا، می‌دانیم که گفتمان این آیات، شاکله کرامت از منظر انسان را که گستره‌اش محدود به افراد دارا و اصیل است و در نتیجه فشاره ضعیفی دارد (شاکله قرار گرفته در منطقه ۱ تنشی)، فروکاسته است. اما وضعیت دقیق فشاره و گستره در این فروکاهش و گسست کرامت از دارایی و اصالت چگونه است؟ روشن

داراتر و از تباری شریف‌تر باشد کریم‌تر خواهد بود، بلکه اگر از دارایی در جهت اکرام و انفاق دیگران استفاده نشود و این‌گونه، توشه آخرت نگردد، با پایان جهان و فرارسیدن رستاخیز از بین خواهد رفت و در آخرت مایه عذاب خواهد شد.

اما فرآیند گفتمان در آیات ۱۵-۲۶ سوره فجر، فقط پیوند و اتصال کرامت با انسان‌های دارا و اصیل را سلب کرده و گسسته است. این فرآیند اگر چه با رسیدن به نقطه صفر معناسازی، زمینه و انتظار شاکله جدید کرامت را پدید آورده، اما خود، این صورت‌بندی را انجام نداده است. به عبارت دیگر، کنش گفتمانی در این آیات، جایگزینی برای بیان محتوای کرامت پیشنهاد نکرده و مفصل‌بندی تازه‌ای از محتوا-بیان کرامت به دست نداده است.

۲-۲-۴- صورت‌بندی کرامت عام انسانی: کرامت در نسبت میان انسان‌ها

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَ أَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتُ طِينًا ﴿۶۱﴾ قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ... (اسراء/۶۱-۶۲) وَ لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (اسراء/۷۰)

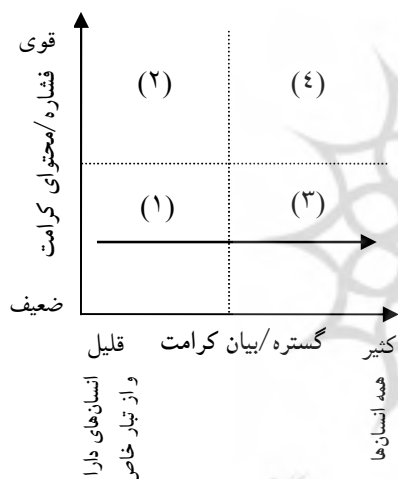
این آیات خاستگاه و زمینه شاکله‌سازی کرامت را به‌مثابه وصف همه انسان‌ها نشان می‌دهند. مؤلفه‌های کرامت همان برخورداری و شرافت تبار است، با این تفاوت که دارایی و تبار به سوی حداکثر گستره‌ها جهت یافته تا به همه انسان‌ها تعلق گیرد. آیه نخست وجه شرافت تبار انسان را در کرامت و برتری نیای همه انسان‌ها، حضرت آدم علیه‌السلام، صورت‌بندی کرده است و آیه دوم برخورداری را برای همه انسان‌ها دیده است، چرا که نعمت‌های خداوند برای همه انسان‌ها ست.

در هر دوی این نمودارها، گفتمان با فروکاهش فشاره، کرامت را از نقطه اتصال فشاره با گستره در منطقه ۱- از جایی که شمار محدود انسان‌های دارا و اصیل، در کل، کرامت ضعیفی را تولید کرده‌اند - پایین کشیده و به صفر رسانده است؛ با این تفاوت که در نمودار نزولی راست‌خط گستره ثابت است، اما در نمودار کاهشی، گستره نیز هماهنگ با افت فشاره، به نقطه‌ی صفر دلالت و معناسازی کشیده شده است.

اما ادامه فرآیند گفتمان در آیات ۱۷-۲۶، فرضیه الگوی کاهشی را تأیید می‌کند. یعنی گفتمان آیات، این ذهنیت را به چالش می‌کشد که در صورت گسستگی و خالی شدن انسان‌های دارا و اصیل از معنا و اثر کرامت، تغییری در وضعیت آنها پدید نمی‌آید. این آیات به صراحت می‌گویند که وضعیت جایگزین کرامت، وضعیت خنثی و بی‌اثر نیست، بلکه رفتن به سوی عذاب و خواری است: «چنین نیست که می‌پندارید... ای کسانی که یتیم را گرامی نمی‌دارید و یکدیگر را به اطعام مسکین ترغیب نمی‌کنید و مال را فراوان دوست دارید، آن‌گاه که زمین شکسته شکسته شود و امر پروردگار فرا رسد و... در آن روز جهنم را حاضر کنید، آدمی پند گیرد. و چه جای پند گرفتن باشد؟ گوید: ای کاش زنده گشتن خویش را پیشاپیش چیزی می‌فرستادم. در آن روز کسی چون عذاب او، عذاب نکند...»

روشن است که مضامین مربوط به رستاخیز، از نابودی دارایی‌ها و اصالت‌های دنیایی و عذاب انسان‌های دارا و اصیلی (فروکاهش گستره) می‌گویند که گمان می‌کنند باید دارایی‌شان را ثابت نگه دارند و بلکه با افزایش آن بر کرامت خود بیافزایند؛ کسانی که فکر می‌کنند با اکرام و انفاق، از دارایی‌شان و در نتیجه از کرامتشان کاسته خواهد شد. اما دارایی و شرافت تبار به خودی خود کرامت نمی‌آورد تا انسان فکر کند هر چه

اگر فارغ از عینیت گفتمان، صرفاً بر فرضیه‌های ذهنی متمرکز شویم، این فرضیه می‌تواند مطرح باشد که کرامت عام انسانی، فشاره‌ای ثابت و یکسان برای همه انسان‌ها دارد؛ سطح اقلی کرامت که به واسطه فرزند آدم علیه‌السلام بودن و برخوردار بودن از نعمت‌های خداوند، همه انسان‌ها در آن مشترک‌اند. پس ساختار کرامت عام انسانی، الگوی تنشی راست‌خط با فشاره‌ی ثابت (فشاره ثابت و یکسان کرامت) و گستره‌ی منتشر (همه انسان‌ها) خواهد بود: از کرامتِ منحصر به محدوده‌ای متمرکز از انسان‌ها (منطقه ۱)، به کرامتِ منتشر در میان همه انسان‌ها (منطقه ۳).



اما آیا این فرضیه موجه است؟ روشن است که گستره افزایش یافته و تمرکز گستره‌ای به سوی انتشار کامل کشیده است، اما آیا ثابت ماندن فشاره قابل دفاع است؟ آیا فشاره شاکله نخستین کرامت (از منظر انسان) با این شاکله جدید کرامت یکسان است؟ واقعیت این است که ساختار راست‌خط کرامت، فقط یک فرضیه است که گفتمان تحقق یافته آن را تأیید نمی‌کند. اگر به یاد داشته باشیم، کنش گفتمانی فجر ۱۵-۲۶ فشاره کرامت انسانی را به صفر رسانده بود، پس فشاره‌ی این شکل تازه کرامت که از آن نقطه صفر معناسازی آغاز شده است، نمی‌تواند با فشاره‌ی شکل کرامت از منظر انسان برابر باشد.

خداوند سطح پیشینی و عام کرامت را در زمان خلقت آدم محقق کرده است. خداوند آدم از تبار خاک را بر فرشتگان برتری داده است. فرشتگان بر آدم سجده می‌کنند، اما ابلیس که کرامت و برتری را در شرافت تبار می‌داند، بر این برتری دادن موجودی که از تبار خاک است، خرده می‌گیرد (اسراء/۶۱-۶۲). خداوند آدم خاکی را بر فرشتگان برتری داده است و جمیع آدمیان را به مثابه فرزندان او بر سایر موجودات برتری بخشیده است. اینجاست که کرامت دیگر مخصوص افراد محدودی از انسان‌های برخوردار نیست. اگر کرامت در اصالت و تبار شریف است، همه انسان‌ها در آن برابرند چرا که همگی از تبار آدم علیه‌السلام (لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ) اند^۱ و اگر کرامت در دارایی است، خداوند همه انسان‌ها را از نعمت‌هایش برخوردار کرده است (حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ). اما ساختار فشاره-گستره‌ای این کرامت عام انسانی چگونه است؟ فرآیند گفتمانی و صورت‌بندی آن نسبت به شاکله نخستین کرامت (از منظر انسان) از کدام الگوی تنشی پیروی می‌کند؟

۱. در پاسخ به این شبهه که از کجا کرامت مورد نظر این آیه عام است و همه آدمیان (حتی کافران) را دربرمی‌گیرد، علامه طباطبائی (ره) به لحن عتاب‌آمیز آیه که در پس امتنان و تکریم بنی‌آدم پنهان است، استدلال کرده است. اینکه «این آیه در سیاق منت نهادن است، البته منتی آمیخته با عتاب. چنان‌که خدای تعالی پس از ذکر فراوانی نعمت‌ها و تواتر فضل و کرم خود نسبت به انسان... از فراموشی و روی گرداندن انسان یاد کرده... در این آیه خداوند خلاصه‌ای از کرامت‌ها و فضل خود را می‌شمارد، باشد که انسان بفهمد پروردگارش نسبت به وی عنایت بیشتری دارد، اما انسان این عنایت را نیز مانند همه نعمت‌های الهی کفران می‌کند. از همین‌جا معلوم می‌شود که مراد از آیه، بیان حال جنس بشر است، صرف‌نظر از کرامت‌های خاص و فضائل روحی و معنوی که به عده‌ای اختصاص داده است. بنابراین مضمون آیه مشرکان و کفار و فاسقان را نیز دربرمی‌گیرد، چه اگر جز این بود و مقصود از آن انسان‌های خوب و مطیع بود، معنای امتنان و عتاب درست در نمی‌آمد.» (۱۴۱۷: ۱۵۵/۱۳؛ رکن ابن عاشور، بی تا: ۱۴/۱۳۰).

دریافت کرده و خود در تحقق آن نقش نداشته، اما با عملش می‌تواند آن را زایل کند. دو آیه زیر نمونه الگوی کاهشی در فرآیند گفتمان کرامت عام انسانی است:

... وَ كَثِيرٌ حَقٌّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُنِ اللّٰهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ
 إِنَّ اللّٰهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ (حج/۱۸)

... ثُمَّ صَبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ ﴿۴۹﴾ ذُقْ إِنَّكَ
 أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ (دخان/۴۸-۴۹)

این آیات مانند ۱۵-۲۶ فجر ساختار گفتمانی کاهشی دارند و یک کرامت ثابت و پیشینی را به نقطه صفر فشاره‌ای-گستره‌ای و گسستگی محتوا و بیان رسانده‌اند، با این تفاوت که در آیات سوره فجر کرامت زایل شده، کرامت از منظر انسان است، اما در این آیات کرامت عام انسانی است که زایل شده است. در این آیات، شاکله‌ی عام کرامت انسانی در وضعیت ثبات و پس‌زمینه‌ای، مورد التفات و فرآیند گفتمانی کاهشی قرار گرفته است: آن کس که در زندگی دنیا کریم بوده، با عملش عذاب الهی را خریده و کرامت در زندگی اخروی را از دست داده است.

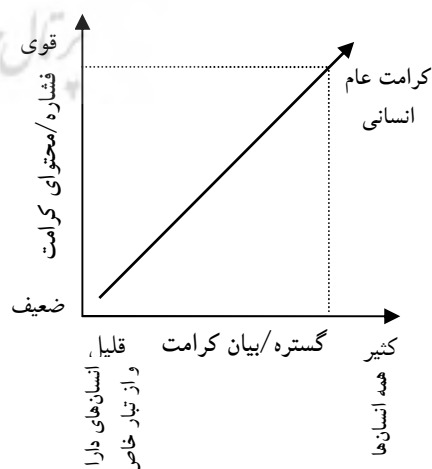
بدین ترتیب مطابق خوانش روشمند این آیات، می‌توان از این فهم تفسیری دفاع کرد که انسان‌های فاجر نیز در زندگی اجتماعی از کرامت ذاتی و حقوق اساسی انسان برخوردارند و نمی‌توان به دلیل اعمال فاجرانه، آنها را از حقوق اساسی انسانی محروم کرد. آنچه هست، اعمال فاجرانه انسان، جایگاه کریمانه او در زندگی آخرت را زایل می‌کند.

۴-۲-۳- صورت‌بندی کرامت خاص انسانی: کرامت

در نسبت میان خدا-انسان

کرامت عام انسانی از آن حیث که ریشه در خلقت آدم علیه‌السلام و برتری او بر سایر موجودات دارد، امری پیشینی است که همه انسان‌ها در آن برابرنند. این وجه و

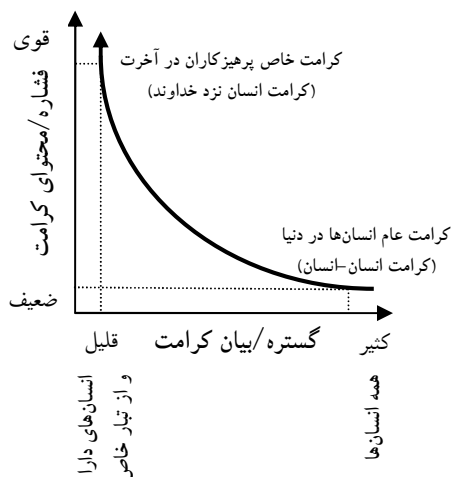
از سوی دیگر، این شاکله کرامت برعکس شاکله‌ی نخستین (از منظر انسان)، متوجه سوژه و بعد فشاره‌ای است. این کرامت اگر چه مانند کرامت از منظر انسان، به برخورداری و شرافت تبار پیوند یافته است، اما این برخورداری و تبار به مراتب کیفی‌تر و فشاره‌ای‌تر از نظایرشان در شاکله نخستین کرامت هستند. آن دارایی و به‌ویژه تبار شریف در کرامت از منظر انسان، یک «میراث» است و از این‌رو سوبه‌ای کمی و شیئی دارد. اما در اینجا حضور قوی و مؤثر خداوند به عنوان پدیدآورنده تبار شریف آدمیان و برخوردار کننده آنها از همه نعمت‌ها، به طور مشخص جهت‌ی کیفی و سوژه‌ای به کرامت بخشیده و بر فشاره عاطفی آن افزوده است. بدین ترتیب در فرآیند تولید و گفتمان کرامت عام انسانی در قرآن کریم، ساختار تنشی، نه الگوی راست‌خط که الگوی افزایشی است: سیر افزایشی از کرامت بی‌فشاره و محدود به گروهی از انسان‌ها، به سوی کرامت با فشاره قوی و گستره‌ای به انتشار و گستردگی همه انسان‌ها؛ از کرامتی که انسان در دارایی و تبار میراث‌گونه و شیئی محدودش کرده است، تا کرامتی که خداوند برای همه انسان‌ها پدید آورده و همو منبع انرژی و کیفیت این کرامت است.



اما شاکله جدید کرامت نیز ثابت و همیشگی نیست. انسان اگر چه کرامت عام الهی را به صورتی پیشینی

عَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمَكْرَمِينَ (یس/۲۷)
 أَوْلَيْكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ ﴿۴۱﴾ فَوَاكِهُ وَ هُمْ مُكْرَمُونَ
 (صافات/۴۱-۴۲)

اما ساختار فشاره-گستره‌ی این کرامت چگونه است و فرآیند گفتمان از کدام الگوی تنشی پیروی می‌کند؟ در بُعد فشاره‌ای، روشن است که در این شاکله خاص، کرامت به‌مثابه محتوا و فشاره، کیفی‌ترین و عاطفی‌ترین حالت را دارد. کرامت پیشینی انسان‌ها محتوایی دنیایی است و ناظر به رابطه میان انسان‌ها در دنیا؛ محتوایی که حداکثر کارکردش رفع برتری‌جویی میان انسان‌ها در زندگی دنیا است، اما این کرامت خاص، کرامت «عند الله» است؛ گرمی داشته شدن در آخرت و متنعم شدن از بهشت برین است. در سطح گستره نیز، چنان‌که در آیات تصریح شده، تنها انسان‌های مؤمن و پرهیزکارند که از این کرامت نزد پروردگار برخوردار می‌شوند. پس گستره‌ی این کرامت نیز متمرکزتر از گستره کرامت عام انسان‌ها است. بدین ترتیب با تقویت فشاره‌ی کرامت از کرامت در دنیا (در رابطه میان انسان‌ها) به سوی کرامت و گرمی داشته شدن در آخرت (در رابطه خدا با انسان)، و با تمرکز گستره‌ی کرامت از عموم انسان‌ها به سوی انسان‌های پرهیزکار، ساختار گفتمانی کرامت خاص از الگوی صعودی پیروی می‌کند:



سطح از کرامت که به خواست و اراده خداوند محقق شده است، پیوند دهنده‌ی همه آدمیان است و نزاع و برتری‌جویی میان آنها را از میان برمی‌دارد. این کرامت، کرامت ذاتی انسان است که بی‌هیچ اراده و عملی از سوی انسان، تحقق یافته است. اما فرآیند گفتمان در قرآن کریم، سطح دیگری از کرامت را نیز ساخته است؛ شکل خاص کرامت که ذاتی و پیشینی نیست، بلکه دست‌یافتنی است و با اراده و عمل انسان محقق می‌شود. این کرامت که در نسبت میان خدا و انسان صورت‌بندی شده است، با ایمان و عمل صالح محقق می‌شود. این کرامت، گرمی بودن نزد پروردگار و برخورداری از رزق، اجر و جایگاه کریمانه در سرای آخرت است. آیات زیر از این کرامت خاص سخن می‌گویند:

... وَ نَدَخَلُكُمْ مُدْخَلًا كَرِيمًا (نساء/۳۱)
 ... لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ (انفال/۴)
 ... لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ (انفال/۷۴)
 ... فَبَشِّرْهُ بِمَغْفِرَةٍ وَ أَجْرٍ كَرِيمٍ (یس/۱۱)
 مَنْ ذَا الَّذِي يَفْرِضُ اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفُهُ لَهُ وَ لَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ (حدید/۱۱)
 ... نُؤْتِيهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَ أَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا (احزاب/۳۱)
 تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَ أَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا (احزاب/۴۴)

لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَوْلَيْكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ (سبا/۴)
 ... أَوْلَيْكَ مُبْرُونَ مِمَّا يَقُولُونَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ (نور/۲۶)

۱. نیز رکن: إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَ الْمُصَدِّقَاتِ وَ أَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَ لَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ (حدید/۱۸).
۲. نیز رکن: فَالَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ (حج/۵۰).

۵- نتیجه گیری

می‌آید و بر دستاوردهای پیشین در سنت مطالعات

معناهای قرآنی افزوده می‌شود.

۳. فرآیند گفتمانی کرامت در قرآن کریم، سه مرحله و کنش مشخص دارد:

الف) مرحله نخست که در آن، کنش گفتمانی قرآن با جهت‌گیری به سوی گستره (متعلق‌های انسانی کرامت، شاکله‌ی «کرامت از منظر انسان» (کریم دیدن انسان‌های دارا و اصیل)، را نشانه می‌گیرد و به چالش می‌کشد؛

ب) مرحله دوم که فرآیند گفتمان قرآنی، شاکله «کرامت انسانی» را گسترش می‌دهد و آن را به مثابه وصف عام همه انسان‌ها، صورت‌بندی می‌کند. همه انسان‌ها کریم‌اند، چرا که همه از تبار آدم علیه‌السلام فضیلت‌یافته بر فرشتگان‌اند و همه برخوردار از نعمت‌های خداوند؛

ج) مرحله‌ی سوم که فرآیند گفتمان قرآنی، شاکله کرامت خاص را در نسبت میان خدا و انسان می‌سازد؛ شاکله‌ای که کیفی‌ترین و عاطفی‌ترین سطح کرامت است، از پیش موجود نیست و در سطحی فشاره‌ای تر و عاطفی‌تر از کرامت عام انسانی، تنها با اراده و عمل انسان محقق می‌شود. این کرامت خاص عند الله، تنها از آن مؤمنان و پرهیزکاران است.

منابع:

- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا). *التحریر و التنویر*. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱). *خدا و انسان در قرآن: معنی‌شناسی جهان‌بینی قرآنی*. ترجمه احمد آرام. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱. نشانه‌شناسی تنشی، الگویی از فرآیند گفتمان و صورت‌بندی نشانه-معناها به دست می‌دهد که مبتنی بر دو بُعد بنیادین ادراک، یعنی ابعاد فشاره‌ای (درونی، احساسی) و گستره‌ای (بیرونی، شناختی) است. این دو بُعد که در بازنمود هندسی یکی بر محور افقی (بعد گستره) و دیگری بر محور عمودی (بعد فشاره) قرار می‌گیرد، ظرفیت‌های نشانه-معنایی (نشانه-معناهای بالقوه) را می‌سازند. در فضای تنشی، سطوح مشخصی از فشاره و گستره پیوند می‌یابند و در محل هم‌پیوندی آنها نشانه-معنا شکل می‌گیرد. ابعاد فشاره‌ای-گستره‌ای شاخص‌هایی کمی و قابل سنجش‌اند: بعد فشاره‌ای-احساسی بر اساس شاخص «انرژی» و شدت و بعد گستره‌ای-شناختی بر اساس شاخص‌های کمی «شمار» و «فاصله» زمانی- مکانی سنجیده می‌شوند. این ویژگی، الگوی تنشی را به ابزاری دقیق در تحلیل فرآیند و سازوکار صورت‌بندی هر نشانه-معنا از جمله نشانه-معناهای قرآنی تبدیل می‌کند.

۲. تحلیل فرآیندهای گفتمانی «کرامت» در قرآن کریم به نوبه خود، نشان می‌دهد که مطالعه معنا در قرآن کریم می‌تواند از چارچوب سنتی مطالعه لفظ-معنا فراتر رود و متوجه تولید و صورت‌بندی نشانه-معنا در فرآیند گفتمان باشد. این روش تحلیل، از محدودیت‌های مطالعه لفظ-معنا که به وضع نخستین می‌نگرد و لفظ-معنا را خودبسند و خارج از قصد و تصرف گفتمانی گوینده تصور می‌کند، عبور کرده، مشخصاً به صورت‌بندی و پیوندهای جدید نشانه-معنا (بیان-محتوا) جدید در فضای تعاملی گفته‌پرداز-گفته‌یاب نظر دارد. بدین ترتیب با تمرکز بر قصدها، التفات‌ها و کنش‌های گفته‌پرداز-گفته‌یاب قرآنی، معناشناسی غنی‌تر و کامل‌تری به دست

- Bostic, Heidi (2004) "Greimas, Algirdas Julien" in *Encyclopedia of Modern French Thought* (ed. C. J. Murray), London, N. Y.: Fitzroy Dearborn.
- Chandler, Daniel (2007, 2nd Edition) *Semiotics, the Basics*. London, N.Y.: Routledge.
- Fontanille, Jacques (2006) *The Semiotics of Discourse* (trans. Heidi Bostic). New York: Peter Lang.
- Fontanille, J. & Zilberberg, C. (1998) *Tension et Signification*, Hayen: Mardaga.
- Greimas, Algirdas J. & Joseph Courtés (1982) *Semiotics and Language: An Analytical Dictionary* (trans. L. Crist, D. Patte et al.). Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Hébert, Louis (2011) *Tools for Text and Image Analysis: An introduction to applied semiotics* (trans. Julie Tabler), <http://www.signosemio.com/documents/Louis-Hebert-Tools-for-Texts-and-Images.pdf>
- Little, W., Fowler, H. W. & Coulson, J. (1973) *The Shorter Oxford English Dictionary* on Historical Principles, Oxford: Oxford University Press.
- Peirce, Charles Sanders (1931-58) *Collected Papers* (8 vols. vol. 1, Principles of Philosophy, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1931; vol. 2, Elements of Logic, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss, 1932), Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Saussure, Ferdinand de (1916/1967) *Cours de linguistique générale* (ed. C. Bailly & A. Séchehaye). Paris: Payot.
- Zilberberg, Claude,
- www.claudezilberberg.net
- دینه‌سن، آنه‌ماری (۱۳۸۰). *درآمدی بر نشانه‌شناسی*. ترجمه مظفر قهرمان. آبادان: پرسش.
- شان‌دز، ژرار (۱۳۸۶). «انسان‌شناسی تخیل و نشانه‌شناسی تنشی: رویکرد ترکیبی» ترجمه بهمن نامور مطلق. *پژوهشنامه فرهنگستان هنر*. شماره ۳.
- شعیری، حمیدرضا (۱۳۸۱). *مبانی معناشناسی نوین*. تهران: سمت.
- _____، (۱۳۸۴). «مطالعه فرایند تنشی گفتمان ادبی». *پژوهش زبان‌های خارجی*. شماره ۲۵.
- _____، (۱۳۸۵). *تجزیه و تحلیل نشانه معناشناختی گفتمان*. تهران: سمت.
- _____ و وفایی، ترانه (۱۳۸۸). *راهی به نشانه-معناشناسی سیال*. با بررسی موردی ققنوس نیما. تهران: علمی فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۸۹). *بیولوژی نص*. *نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- نوری، محمد (۱۳۸۶). «مآخذشناسی کرامت انسان در قرآن». *بینات*. شماره ۵۳.
- هارلند، ریچارد (۱۳۸۸). *ابرساختگرایی*. فلسفه ساخت‌گرایی و پساساختگرایی. ترجمه فرزانه سجودی. تهران: سوره مهر.
- یدالله پور، بهروز (۱۳۸۸). «معناشناسی کرامت انسان در قرآن». *پژوهشنامه علوم و معارف قرآن کریم* (پیام جاویدان). شماره ۲.