

دلالت یابی آیه «مودت» مبتنی بر روی کرد «شناختی»

سیده فاطمه کیایی^۱
شیرین پورابراهیم^۲

چکیده

آیه ۲۳ سوره مبارکه شوری: «ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهَ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ» معروف به آیه مودت، در فراز میانی‌اش از مخاطبان درخواست می‌کند که به قربی مودت نمایند: «الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى». در تفسیر این فراز دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده که رویکرد غالب در اکثر آن‌ها نقلی و برون‌متنی است و کمتر موردی یافت می‌شود که به قرینه‌ای درون‌متنی استناد شده باشد. این موضوع نگارنده را بر آن داشت به ارزیابی قابلیت متن در ارائه چنین قرائنی بپردازد. در راستای بررسی این شاخصه، به‌نظررسید اقدام هنجارگریزانه متکلم در برقراری نسبت بین دو مقوله «مودت» و «قربى» با استفاده از حرف اضافه «فی»، شاید بتواند به‌عنوان قرینه‌ای درون‌متنی ایفای نقش نماید؛ این رو نوشتار حاضر با استناد به منابع کتابخانه‌ای و با روش توصیفی-تحلیلی با هدف بررسی پیامدهایی که این نسبت‌سازی به‌لحاظ بار معنایی به‌عبارت حمل می‌کند سامان یافت. از آن‌جا که برای وقوف به بار معنایی برآمده از این نسبت‌سازی اطلاع از معانی حرف اضافه «فی» لازم می‌نمود، از انگاره شناختی برای این مهم استفاده گردید، الگویی که به‌دلیل روشن‌نمودن مبنای تجربی ساختارهای مفهومی، تبیین‌گویتری از معانی آن‌ها ارائه می‌دهد. با مطالعه الگوی شناختی و نحوه کاربست آن در معناشناسی حرف اضافه «فی» به‌تدریج این فرضیه در ذهن قوت گرفت که با نظرداشت به قابلیت‌های کارکردی که انگاره شناختی درباره معنای حرف اضافه «فی» می‌شناساند، دیدگاه دال بر مودت‌ورزی به ائمه، می‌تواند به‌عنوان دیدگاهی با قرینه‌پذیری درون‌متنی مطرح گردد؛ از این رو در نوشتار پیشرو درصدد طرح و تقویت این فرضیه هستیم که اگر متکلم درصدد بیان محبت‌ورزی به ائمه می‌بود، به‌احتمال زیاد در صورت‌بندی مقصود خود، از تعبیری مشابه عبارت همین آیه یعنی «الموده فی القربى» استفاده می‌کرد.

کلیدواژه‌ها: حرف اضافه فی، ولایت تکوینی، مودت، قربی، روی کرد شناختی

*تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۸ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۲۲

۱- نویسنده مسئول: دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث از دانشگاه قم s.fatemechiayi40@gmail.com

۲- دانشیار گروه زبان‌شناسی، دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

pourebrahimsh@pnu.ac.ir

۱. پیش‌گفتار و بیان مساله

زبان‌شناسان شناختی زبان را براساس ویژگی‌های «شناختی» اش بررسی می‌کنند... مراد از شناختی نقش ساختار اطلاعات میانجی در مواجهه با جهان خارج است. شناخت‌گرایان بر این باورند که زبان به‌طور مستقیم واقعیت خارجی را نشان نمی‌دهد بلکه با استفاده از یک واسطه که همان «ساختار اطلاعاتی» است به این امر مبادرت می‌نماید، همان‌طور که «برخی از اصولیین نیز معتقدند لفظ ارتباط مباشر با مفهوم ذهنی و ارتباط غیرمباشر با واقع خارجی دارد (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۴۶). در واقع آنچه در زبان انعکاس می‌یابد عمل کرد ذهن آدمی یا همان فرایند شناخت است و دقیقاً به دلیل تبعیت زبان از همین الگوهای نهادینه در ذهن است که گفته می‌شود، «زبان برخی ویژگی‌های اساسی و بنیادی ذهن انسان را منعکس می‌کند و ساختار آن، انعکاس مستقیم شناخت است» (راسخ‌مهند، ۱۳۹۷: ۹). وقتی زبان منعکس‌کننده شناخت یعنی فرایندی باشد که تجربه در آن دخیل است، پرواضح است که «ویژگی بارز [این روی کرد می‌شود]، تلاش برای دستیابی به‌همبانی تجربی معنا» (صفوی، ۱۳۸۳: ۳۹۸)؛ از همین رو [معناشناسان شناختی] در تلاش هستند تا نظریه‌ای ارائه دهند که تبیین‌کننده ارتباط تجربه انسان و ساختار مفهومی موجود در ذهن او باشد. نظریه بدن‌مندی شناخت از جمله این نظریه‌هاست. براساس این نظریه ساختارهای مفهومی از تجربه انسان مشتق می‌شود و نهایتاً آنچه ماهیت سازمان مفهومی را معنادار می‌کند تجربه‌ای است که با آن همراه است (روشن و اردبیلی، ۱۳۹۴: ۲۴). حروف اضافه نیز به‌عنوان عناصر زبانی از جمله نشانه‌هایی هستند که در فرایند واژگانی شدن تجربه آدمی شکل یافته‌اند و در واقع آن‌ها نیز چون سایر کلمات بازتاب‌دهنده درک و تجربه آدمی از تعامل و مواجهه‌اش با جهان خارج هستند.

در آیه مورد بحث: «ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهَ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ

شکوژ^۱، متکلم در برقراری نسبت بین دو مقوله «مودت» و «قربی» از حرف اضافه «فی» استفاده می‌کند و بدین ترتیب تعبیر نامعمول «قرار دادن مودت در [محل] قربی» شکل می‌گیرد. این گونه از تعبیر حاکی از آن است که متکلم درصدد برقراری گونه‌ای از نسبت بین این دو مقوله بوده که تنها با استفاده از حرف اضافه «فی» می‌توانسته مخاطب را به آن رهنمون کند. بنابراین باید روشن شود این حرف چه بار معنایی را به عبارت تزریق می‌کند؟ برای پاسخ به این پرسش یکی از راه‌هایی که پیش روی ماست معناشناسی این حرف مبتنی بر روی‌کرد شناختی است؛ زیرا ما را به تجربه‌ای که در ورای آن بوده و در واقع به مبانی تجربی ساختار مفهومی آیه رهنمون می‌کند و از این طریق امکان دسترسی به ذهنیت متکلم درباره نوع رابطه دو مقوله و در نتیجه نزدیک شدن به کشف مراد او فراهم می‌شود. این نوشتار درصدد بررسی این مساله به سامان رسیده که آیا با استناد به معانی مختلفی که انگاره شناختی برای «فی» مطرح می‌کند می‌توان یکی از تفاسیر مطرح ذیل آیه را به‌عنوان معنی محتمل‌تر در نظر گرفت و بدین ترتیب آن را به‌عنوان دیدگاهی موید به قرینه درون‌متنی معرفی کرد؟

۲. پیشینه

از جمله آثاری که در باره آیه مودت نگاشته شده است، «بررسی کارکرد شرایط اجتماعی در شیوه تفسیر مفسران شیعه و اهل سنت از آیه مودت از دیدگاه جامعه‌شناسی دینی» اثر عباسی و حجتی (۱۳۹۷) است که در آن به بررسی دو شاخصه «شرایط اجتماعی عصر نزول» و «شرایط اجتماعی عصر مفسر» به‌عنوان پارامترهای موثر در تفسیر پرداخته شده و نگارندگان با تأکید بر این که شرایط اجتماعی عصر نزول باید در تفسیر جایگاه ویژه‌ای داشته باشد در نهایت به این نتیجه رسیده‌اند که در اهم تفاسیر شیعه و اهل سنت، اقدامات سیاست‌ورزانه خلفا موجب شده

^۱ این همان [پاداشی] است که خدا بندگان خود را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند [بدان] مژده داده است. بگو: «به ازای آن [رسالت] پاداشی از شما خواستار نیستم، مگر دوستی درباره خویشاوندان.» و هر کس نیکی به جای آورد [و طاعتی اندوزد]، برای او در ثواب آن خواهیم افزود. قطعاً خدا آمرزندو قدرشناس است (فولادوند، ۱۴۱۸).

تفاسیر به جای توجه به شرایط اجتماعی عصر نزول، از شرایط اجتماعی عصر مفسر» متأثر گردد. از این رو مفسران در تبیین سبب نزول صحیح آیه مودت که مدنی النزول است توفیق نداشته‌اند. «تحلیل تفسیری آیات پاداش رسالت»، اثر حاجی اسماعیلی و حاجی اسماعیلی (۱۳۹۲)؛ «تحلیلی بر مفهوم آیه مودت و رابطه آن با اجر حضرت ابراهیم (علیه السلام)»، اثر عباسی و حجتی (۱۳۹۷)؛ «مهرورزی به اهل بیت از دیدگاه قرآن و سنت: ...»، اثر حسینی میلانی و رحیمیان (۱۳۹۱)؛ «عشق به اهل بیت از منظر قرآن و سنت با تبیین آیه مودت»، اثر مقدسی و محمودی (۱۳۹۹) و «امامت اهل بیت علیه السلام بر مبنای آیه مودت» اثر ربانی گلپایگانی (۱۳۹۶) از جمله دیگر آثاری است که نگارنده در بررسی پیشینه موضوع بدان‌ها دست یافت. بررسی این پنج اثر که همگی با هدف اثبات دلالت آیه بر مودت به ائمه اطهار نوشته شده‌اند نشان داد که قرائن زبانی و متنی در مقایسه با شواهد روائی و نقلی در مستدل نمودن مدعای نویسندگان نقش چندان پررنگی ایفا نکرده است به گونه‌ای که شاید بتوان ادعا کرد که اساساً رویکرد غالب آثار، استناد به شواهد روائی و نقلی بوده است. فقدان و یا کم‌رنگ بودن رویکرد درون‌متنی در این آثار، نگارنده را برآن داشت به بررسی پتانسیل زبانی متن و امکان‌سنجی قابلیت آن برای دلالت‌یابی آیه پردازد و با نظر داشت به این که رویکرد شناختی برای حروف اضافه معنای مستقلی در نظر می‌گیرد و به آن‌ها تنها به عنوان ابزار ارتباط‌دهنده بین اجزای جمله نمی‌نگرد، نوشتار پیش‌رو با این ذهنیت سامان یافت که شاید با استفاده از رهاوردی که کاربست انگاره شناختی درباره معنانشناسی حرف اضافه «فی» به ارمغان می‌آورد، بتوان کاربرد این حرف اضافه در آیه را به عنوان قرینه‌ای درون‌متنی معرفی کرد و بدین وسیله مسیر راهیابی به مراد متکلم را هموارتر نمود.

۳. مبانی نظری پژوهش

شناخت‌گرایان معتقدند تجربه ما از جهان در سرشت زبانمان انعکاس می‌یابد (قائم‌نیا، ۱۳۹۰: ۷۵) از این رو «ویژگی بارز رویکرد شناختی، تلاش برای دست‌یابی به مبانی

تجربی معناست» (صفوی ۱۳۸۳: ۳۹۸). یکی از این تجربیات مقوله‌بندی است. تجربه‌ای که می‌توانیم براساس آن اشیاء پیرامون خود را به‌نحو رضایت‌بخشی در مقولاتی خاص برحسب وضع ظاهری آن‌ها طبقه‌بندی کنیم (قائمی‌نیا ۱۳۹۰: ۲۷۵). مطالعات موجود موید آن است که مقوله‌بندی در ذهن انسان ابزاری پیش‌نمونه‌بنیاد است. یعنی عضویت پدیده‌ها و مفاهیم در هر مقوله به‌علت شباهت با یک نمونه‌کانونی در آن مقوله اتفاق می‌افتد (زاهدی و محمدی زیارتی ۱۳۹۰: ۶۸). در واقع مقولات مختلف موجود در هر مجموعه دارای ساختار شعاعی و عضویت مدرج هستند، [یعنی] یکی از اعضای مجموعه که دارای ویژگی‌های شاخص آن دسته است، در مرکز دایره قرار گرفته و اعضای دیگر، بسته به میزان برخورداری از آن ویژگی‌های خاص، به مرکز نزدیک و یا از آن دور می‌شوند (مختاری و رضایی ۱۳۹۲: ۷۵).

یک واژه نیز یک مقوله و معانی مختلف آن اعضای آن مقوله هستند و خواص و قواعد به‌دست آمده درباره مقولات و پیش‌نمونه‌ها در مورد آن‌ها نیز جاری است. واژه‌ها مقوله‌هایی را به‌صورت شعاعی تشکیل می‌دهند یعنی؛ معانی جداگانه‌ای را در پیرامون یک معنای مرکزی یا پیش‌نمونه تشکیل می‌دهند (ایوانزورگین، به نقل از نیلی‌پور و همکاران، ۱۳۹۵: ۹۶). این معانی فرامرزی با بسط و توسعه معنای مرکزی پدید می‌آیند (گیرارتس و هیچنز و ورایمر به نقل از قائمی‌نیا و همکاران ۱۳۹۷: ۱۶۰).

در دیدگاه شناختی حروف اضافه در زمره واژگان چندمعنا قرار می‌گیرند (مختاری و رضایی ۱۳۹۲: ۷۵-۷۶) که از آن میان یکی اصلی و پیش‌نمونه و مابقی ماحصل فرایندهایی چون مجاز و استعاره .. هستند که بر روی معنی هسته‌ای صورت گرفته است. ضمن این که معنای هسته‌ای هم‌چنان در همه بافت‌ها وجود دارد، معانی مختلف به شیوه‌های منظم و قاعده‌مند باهم ارتباط دارند (زاهدی و محمدی زیارتی، ۱۳۹۰: ۷۱-۷۰). رویداد گسترش معنایی وقتی شروع می‌شود که حرف اضافه که به‌طور معمول یک رابطه فضایی-کاربردی بین دو پدیده فیزیکی را بیان می‌کند، حامل معنایی غیرفضایی می‌شود و منجر به تولید معنایی استعاری گردد (ر.ک: زاهدی و محمدی زیارتی ۱۳۹۰: ۷۲).

چنان‌که ملاحظه شد روی کرد شناختی برای حروف اضافه تنها کارکرد ارتباطی قائل نیست بلکه معانی مستقلی برای آن‌ها در نظر می‌گیرد از این رو به نظر می‌رسد با تکیه بر امکانی که این نوع معناشناسی برای نقب زدن به مبانی تجربی معنا به دست می‌دهد، بتوان مسیر اهیبی به مراد متکلم را هموارتر نمود.

۱.۳. تحلیل معنای حروف اضافه در دیدگاه شناختی

در دیدگاه شناختی برای تحلیل معنای حروف اضافه از مفهومی تحت عنوان طرح‌واره استفاده می‌شود. طرح‌واره در حقیقت، توصیفی است که آدمی از «تعاملات ادراکی و نحوه برخورد خود با اجسام» (راسخ مهند، ۱۳۹۷: ۴۷) که شامل «طیف وسیعی از مفاهیم و تجربیات [محیطی] مانند حجم، مسیر، ارتباط، نیرو و تعادل و نیز جهات ارتباطی نظیر بالا و پایین، جلو و عقب، جزء و کل، مرکز و حاشیه، تماس، مجاورت و حمایت، نزدیک و دور، پر و خالی» (لیکاف و جانسون ۱۹۸۷، به نقل از قربانی لاکتراشانی و حسینی ۱۴۰۰: ۵۴-۵۵) می‌شوند، ارائه می‌دهد و از این طریق «یک ساختار فضایی یعنی همان چیزی که در تیررس تجربه مستقیم آدمی قرار می‌گیرد، در قالب ساختار مفهومی ارائه می‌گردد.^۱ هر طرح‌واره تصویری حداقل دارای دو عنصر اصلی است که گذرنده (نقطه متحرک، مسیر پیما) و مرزنا (نقطه ثابت، زمینه) نام دارند (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۷۳). گذرنده به آن چیزی گفته می‌شود که در جایی قرار گرفته، بررسی شده، یا توصیف شده است که اساساً در طرح‌واره، مرکز توجه قرار می‌گیرد. مرزنا آن چیزی است که در طرح‌واره از اهمیت ثانویه برخوردار می‌باشد (مختاری و رضایی، ۱۳۹۲: ۷۶). در جهان خارج وقتی دو عنصر با یک‌دیگر دیده می‌شوند نحوه قرارگیری‌شان نسبت به یک‌دیگر اشکال گوناگونی پیدا می‌کند. بازنمایی این رابطه در زبان از طریق حروف اضافه صورت می‌گیرد. در واقع، هر حرف اضافه یک منظر فضایی را به لحاظ نحوه رابطه‌ای که

^۱ جمله نگارنده برگرفته از این تعریف است: طرح‌واره تصویری، توصیف مجدد یک تجربه ادراکی به منظور ارائه ساختار

فضایی در قالب ساختار مفهومی است (جانسون به نقل از مختاری و رضایی ۱۳۹۲: ۷۶)

بین LM (گذرنده-مسیر پیما) و TR (مرز نما) وجود دارد رمزگذاری می کند. تصویر زیر طرح‌واره جمله «پرنده روی حیاط پرواز می کند» می تواند باشد که در آن نقطه ثابت یعنی حیاط رابطه‌ای افقی و بدون تماس با نقطه متحرک یعنی پرنده دارد:



طرح‌واره حجم با کلماتی مانند «توی»، «در»، داخل و... واژگانی می شود (راسخ مهند، ۱۳۹۷: ۴۷). در جمله «آب در لیوان است» حرف اضافه «در» نحوه رابطه آب نسبت به لیوان (که قرارگرفتن درون آن است) را منعکس می کند. این صحنه مکانی شامل اجزائی چون عنصر متحرک که کوچک تر است و قابلیت حرکت دارد یعنی آب؛ زمینه که بزرگ تر و ثابت است یعنی لیوان و همچنین رابطه‌ای مکانی-مفهومی که بین عنصر متحرک و زمینه برقرار است و بوسیله حرف «در» رمزگذاری شده است (تایلروایونز، ۲۰۰۳ به نقل از ایمانی و منشی‌زاده، ۱۳۹۴: ۳۹-۴۰) می شود. به مجموعه این اجزاء عناصر ترکیب بندی گفته می شود. غیر از عنصر ترکیب بندی، هر صحنه دارای عنصر نقشی نیز هست. در مثال مذکور عنصر نقشی، مفهوم حجم را نشان می دهد. این موضوع از نوع رابطه و تعاملی که بین آب و لیوان برقرار شده معلوم می شود، زیرا این جمله حاکی از آن است که لیوان به عنوان عنصری سه بعدی آب را در برگرفته است (ایمانی و منشی‌زاده، ۱۳۹۴: ۳۹-۴۰). حجم مواردی مانند موقعیت، تعیین حدود، حمایت و احتمال پنهان شدن TR (عنصر متحرک- مسیر پیما) را در خود دارد. با تکیه بر همین ویژگی می توان تحلیل کرد که منظر اعلی یا معنای اولیه یک حرف اضافه معنایی است که ترکیب فضایی و عامل کاربردی را به صورت کامل دربرگیرد.

از منظر معناشناسان شناختی حرف اضافه «در» در جملات: «پرنده در باغ است» و «آب در لوله آزمایش است»، معانی متفاوتی دارد و این تفاوت ناشی از تفاوت در نحوه ترکیب‌بندی مسیریما و مرزناماست؛ زیرا در جمله اول با وجود این که مسیریما یعنی پرنده کاملاً درون مرزناما یعنی باغ قرار گرفته ولی تماسی فیزیکی بین این دو تصور کرد در حالی که در جمله دوم مسیریما یعنی آب به گونه‌ای در مرزناما قرار گرفته که کاملاً محدوده مرزناما را پر کرده است و بین آن دو تماس فیزیکی برقرار شده است. تفاوت دیگر این که مرزناما یعنی باغ با مرزناما در جملات دوم متفاوت است؛ زیرا لوله آزمایش چهاربعدی است^۱ اما نمی‌توان برای مرزنامایی مثل باغ نیز چنین ابعادی را در نظر گرفت زیرا باغ از جهت بالا فاقد مرز مشخصی است اما لوله آزمایش از چهار جهت محدوده مشخصی دارد (ر.ک: قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۷۱-۷۳). از منظر شناخت‌گرایان حرف اضافه «در» در این مثال‌ها از مصادیق چندمعنایی است و این مساله ناشی از تفاوت منظر فضایی است که باعث شده ترکیب‌بندی بین مسیریما و مرزناماست گوناگون گردد. آنان بر این باورند در حیطه حروف اضافه با رخداد ابهام واژگانی مواجهیم، رخدادی که ناشی از دو موضوع هم‌نامی (واژه‌هایی که دارای معانی متعدد نامرتب هستند: مانند شیر، شانه، تار) و چندمعنایی: (واژه‌های که دارای معانی مرتبط هستند) است، و در مورد حروف اضافه به چند معنایی آن‌ها مربوط می‌شود (ر.ک: راسخ مهند، ۱۳۸۹: ۵۵).

یکی از معانی موجود در شبکه معانی حروف اضافه، معانی است که ما حاصل بسط استعاری این حروف‌اند. یعنی همان «معنایی که به کمک تجربیات بشر تولد یافته [و این بار] در سطح انتزاعی تری به کار برده می‌شود (روشن و اردبیلی، ۱۳۹۴: ۲۵) به عنوان مثال در جمله «علی افتاده تو درد سر» مفهوم انتزاعی «درد سر» طوری مفهوم سازی شده که انگار دارای حجم است و می‌توان به آن‌ها داخل و یا خارج شد (راسخ مهند، ۱۳۸۹: ۵۰). درک معنی جمله مذکور براساس یک فرافکنی استعاری صورت می‌پذیرد که در آن طرح‌واره تصویری حجم به حوزه‌های

^۱ با فرض لوله آزمایش درب دار

مفهومی انتزاعی مانند حالت کشیده می‌شود. نتیجه این امر استعاره مفهومی «حالت‌ها حجم هستند» می‌شود.

۲.۳. معانی حرف اضافه «فی» از منظر شناختی

دانشمندان متقدم ادب عربی، معانی مختلفی را برای حرف «فی» ذکر کرده‌اند که از آن جمله می‌توان به: ظرفیت که در آیه: «الْمُغْلِبَاتِ الرَّوْمُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بَضْعِ سِنِينَ» [روم، ۲-۳] ظرف زمانی و مکانی هر دورا شامل می‌شود؛ ظرفیت مجازی: «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ» [بقره، ۱۷۹]؛ مصاحبت: «ادْخُلُوا فِي أُمَّمٍ» [اعراف، ۸]؛ تعلیل: «فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ» [یوسف، ۳۲] استعلی: «وَأَصْلَبْتُكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ» [طه، ۷۱] و تاکید: «وَقَالَ اذْكَبُوا فِيهَا»^۱ [هود، ۴۱] و...^۲ (ابن هشام، بیتا، ج ۱: ۱۷۰-۱۶۸) اشاره کرد.

بررسی که ایمانی و منشی‌زاده (۱۳۹۴) درباره معانی حرف «فی» در چارچوب نظریه شناختی انجام داده‌اند نشان می‌دهد این حرف اضافه می‌تواند دارای چندین معنی باشد^۳ که ظرفیت مکانی معنی پیش‌نمونه و به عبارتی معنای هسته‌ای و مرکزی آن است. البته «ممکن است درکاربردهای مختلف مکانی، زمینه به صورت سه بعدی، دوبعدی، یک بعدی یا صفر بعدی (نقطه‌وار) باشد. در این صورت، کاربردی که در آن زمینه سه بعدی است و نقش ظرف را برای عنصر متحرک ایفا می‌کند، معنای پیش‌نمونه است. در آیه: «وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ» [بقره/۱۸۷]، مسجد زمینه‌ای سه بعدی است... [در دیدگاه سنتی نیز] این معنا به عنوان اولین

^۱ لازم به ذکر است که مولف هنگام نقل این شاهد مثال از عبارت «أجازة بعضهم...» استفاده می‌کند که نشان می‌دهد خود او در تطبیق آیه مذکور بر تاکید به نظر قطعی نرسیده است

^۲ از جمله معانی دیگری که ذکر شده می‌توان به مترادف باء؛ مترادف الی «فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَقْوَاهِمُ»؛ مترادف من؛ مقایسه: «فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ» [توبه، ۳۸] و تعویض اشاره نمود (ابن هشام، بی تا، ج ۱: ۱۷۰-۱۶۸).

^۳ «انسداد»؛ «ممانعت»؛ «به‌درون»؛ «اختفاء»؛ «محافظت»؛ «دور، حول»؛ «محدوده شامل: زیر بخش اندازه؛ محدوده زمانی»؛ «محدوده مجازی شامل: زیربخش‌های: از نظر، هدف، علت» معانی است که از کاربست نظریه شناختی در تحلیل کاربردهای کلمه «فی» به دست آمده است (برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به مقاله ایمانی و منشی‌زاده، ۱۳۹۴).

معنا آمده است که نشان می‌دهد در این آثار هم احتمالاً «ظرفیت مکانی» به عنوان معنای اصلی محسوب شده است (ایمانی و منشی زاده، ۱۳۹۴: ۴۴-۴۵). آدمی در دنیای عینی خود نوعی ترکیب‌بندی بین عنصر متحرک و زمینه را مشاهده می‌کند که در آن زمینه، عنصر متحرک را دربرگرفته مثل لیوان که آب را احاطه نموده و از ریختن یا هرگونه آسیب و نابودی آن ممانعت می‌نماید. او برای بازنمایی این ترکیب‌بندی عینی از حرف اضافه «فی» استفاده می‌کند. «این ترکیب‌بندی می‌تواند هم برای عنصر متحرک و هم برای زمینه پیامدهایی داشته باشد؛ مثلاً زمینه می‌تواند از عنصر متحرک در برابر نیروهای بیرونی محافظت کند و آن را از دید بیرونی پنهان سازد (دین، ۱۹۹۲ و جانسون، ۱۹۸۷ به نقل از ایمانی و منشی زاده، ۱۳۹۴: ۵۱). مشاهده چنین پیامدهایی است که ذهن را به سمت صورت‌بندی مفاهیم انتزاعی و غیرمکانی مانند حمایت، محافظت و مراقبت با استفاده از حرف اضافه «فی» سوق می‌دهد. در واقع «همان‌گونه که نقش گاو صندوق محافظت از اشیاء داخل آن است» (تایلر و ایوانز ۲۰۰۳ به نقل از ایمانی و منشی زاده، ۱۳۹۴: ۵۲) یکی از کارکردهای ظرف نیز می‌تواند صیانت و نگهداری باشد از این رو «محافظت» به عنوان یکی از معانی این حرف که ماحصل بسط استعاری این کلمه است معرفی شده است.

در آیه ۲۳، سوره مبارکه نساء: «وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ»، عبارت «فی حجورکم» به کار رفته است. واژه حجر که جمع آن حجور است در کتب لغت «پناه و حمایت (سرپرستی)» معنا شده (ر.ک: راغب اصفهانی، ۱۳۶۹ ش، ج ۱: ۴۵۴) و آیه به این معنی است که: دختران همسران که از شوهر دیگرشان هستند و در پناه شمایند (همان). در واقع برای بیان مفهوم حفاظت و سرپرستی که مفاهیمی کاملاً انتزاعی هستند از حرف اضافه «فی» استفاده شده است. در چارچوب نظریه شناختی کاربرد این کلمه برای یک مفهوم انتزاعی نتیجه بسط استعاری واژه «فی» است. یعنی به دلیل شبیه‌سازی که ذهن بین ظرف بودن عنصری برای عنصر دیگر در فضای عینی با مفهوم حمایت‌گری، انجام می‌دهد چنین کاربردی شکل می‌گیرد. براین اساس می‌توان ساختار بیانی آیه را «ناشی از کاربرد استعاره "تعهد، ظرف است" دانست

چرا که در آن سرپرستی به مثابه ظرف مفهوم‌سازی شده که از کارکردهای آن این است که افراد داخل آن را از نیروهای بیرونی محافظت می‌کند» (ر.ک: ایمانی و منشی زاده، ۱۳۹۴: ۵۲).

۴. طرح بحث

در این بخش از نوشتار ابتدا از خلال طرح دیدگاه مفسران، به معانی ای که «فی» مبتنی بر این خوانش‌ها خواهد یافت اشاره می‌کنیم و سپس با فرض این که از میان معانی مختلفی که در چارچوب انگاره شناختی برای این حرف شناسایی شده، متکلم یکی از این معانی را مراد کرده است، سعی خواهیم کرد امکان و چگونگی انطباق یکی از دیدگاه‌های مطرح در تفسیر آیه را با معنای پیش فرض، مورد بررسی قرار دهیم.

۱.۴. کارکرد «فی» مبتنی بر قواعد دستوری

آیه مورد بحث، برای ایجاد نسبت بین «موده» و «قربی» در اقدامی شاید بتوان گفت هنجارگریزانه حرف اضافه «فی» را به کار برده است، این در حالی است که بررسی موارد کاربرد این کلمه در قرآن نشان می‌دهد که یا با حروف اضافه‌ای غیر از «فی» و یا بدون حرف اضافه به کار رفته است. مودت کردن اساساً فعلی دو موضوعی^۱ شامل «مودت کننده» (فاعل) و «مودت شونده» (مفعول به) است. شکل مصدری این کلمه با حروف اضافه ای غیر از «فی» به کار رفته است. به عنوان مثال در آیه ۸۲ سوره مائده، مودت با حرف «لام» (لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا)^۲ همنشین شده و موضوع دوم آن «الذین» یعنی همان طرف دریافت کننده و بهره‌مند از

^۱ مراد از موضوعات فعل همان متعلقات فاعلی، مفعولی، ظرفی و ابزاری آن هستند که به آن‌ها مشارکین در فرایند نیز اطلاق می‌شود.

^۲ لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودُ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِيَسِينَ وَ رَهَبَانًا وَ أَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ» [مائده، ۸۲] مسلمانان یهودیان و کسانی را که شرک ورزیده‌اند دشمن‌ترین مردم نسبت به مؤمنان خواهد یافت و قطعاً کسانی را که گفتند: «ما نصرانی هستیم» نزدیک‌ترین مردم در دوستی با مؤمنان خواهد یافت، زیرا برخی از آنان دانشمندان و رهبانانی‌اند که تکبر نمی‌ورزند.

حس است.^۱ در آیه اول سوره ممتحنه (تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالمَوَدَّةِ...)؛ (تَسِرُونَ إِلَيْهِمْ بِالمَوَدَّةِ)؛^۲ نیز مودت در مجاورت حرف اضافه «الی» آمده است که به نظر می‌رسد می‌توان آن را حرف اضافه مشترک برای «تلقون» و «موده» و همین‌طور «تسرون» و «موده» در نظر گرفت. بدین ترتیب در این جا نیز این کلمه دارای موضوع دومی است (: هُم) که باز هم، همان دریافت‌کننده حس است. مودت در مقام نوعی احساس در تمام موارد فوق به صورت پدیده‌ای مادی در نظر گرفته می‌شود که می‌توان برای آن ویژگی‌های جسمی قائل شد. این امر در مورد تمام احساسات در تمام زبان‌های دنیا رایج است چرا که بشر به دلیل درجه تجرد بالای مفاهیم احساسی، ناچار به شیء‌انگاری و ماده‌انگاری آن‌هاست. در اینجا حروف اضافه‌ای مثل «ل» یا «الی... ب..» و نیز فعلی طرحواره‌ای مثل «تلقون» این فرایند را تسهیل می‌کنند و به دلیل بار طرحواره‌ای که حامل‌اند، مبنای استعاری کردن مفهوم مودت می‌شوند.

در احادیث شکل مصدری این کلمه با بسامد بالایی یا بدون حرف اضافه مانند: «مَوَدَّةَ اللَّهِ أَوْلًا، وَ مَوَدَّةَ مُحَمَّدٍ...» (منسوب به امام حسن عسگری علیه‌السلام ۱۴۰۶ق: ۳۴۸) و یا باحروف اضافه‌ای چون لام، «مَوَدَّةَ الرَّجُلِ لِأَخِيهِ...» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲: ۴۱۳)؛ باء: «مَوَدَّةَ بِمَا فِيهِ» (طوسی ۱۴۱۱ق: ۲۴۰) و الی: «رَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا اجْتَرَّ مَوَدَّةَ النَّاسِ إِلَيْنَا» (طوسی ۱۴۱۴ق: ۸۶)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

^۱ در این آیه: «لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا وَ لَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا...» « للذین» به عنوان جار و مجرور متعلق به «اقربهیم» از متعلقات «موده» و در نتیجه به عنوان سازه مفعولی برای آن در نظر گرفته می‌شود. برای اطلاعات بیشتر مراجعه کنید به (صافی، ۱۴۱۸ ج ۷: ۴)

^۲ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالمَوَدَّةِ وَ قَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ ... إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تَسِرُونَ إِلَيْهِمْ بِالمَوَدَّةِ وَ أَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَحْفَيْتُمْ وَ ...» [ممتحنه، ۱] ای کسانی که ایمان آورده‌اید دشمن من و دشمن خویش را دوست قرار ندهید شما نسبت به آن‌ها اظهار محبت می‌کنید در حالی که به آن‌ها از حق برای شما آمده کافر شده‌اند اگر شما برای جهاد در راه من و جلب خشنودیم هجرت کرده‌اید پیوند دوستی با آن‌ها برقرار نسازید شما مخفیانه به آن‌ها رابطه دوستی برقرار می‌کنید در حالی که من آن‌ها را پنهان یا آشکار می‌کنید از همه بهتر می‌دانم ...

به کار رفته است^۱. البته مراجعه به کتب لغت حاکی از آن است که این کلمه به شکل فعل، هم بدون حرف اضافه و هم با حرف اضافه «الی» به کار می‌رود: «تَوَدَّدَهُ: اجْتَلَبَ وَدَّه، تَوَدَّدَ إِلَيْهِ: تَحَبَّبَ» (حسینی زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ۳۰۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳: ۴۵۴) و در قرآن، بدون حرف اضافه استعمال شده است^۲، مانند آیه ۲۶۶ بقره: «أَيُّودُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ... تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...»^۳، که «احد» و جمله «أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ...» موضوعات «یود» هستند و حرف اضافه‌ای با فعل نیامده است.

بررسی انواع گوناگون کاربرد این کلمه حاکی از آن است که هر جا مودت به عنوان یک فعل و کنش مدنظر باشد فرایندی است که دو شرکت کننده یا دو موضوع اجباری دارد که اولی مودت کننده و دومی مودت گیرنده یا همان طرف برخوردار و بهرمنند از حس است. وجه اشتراک مواردی که این فرایند با حروف اضافه متداولش، یعنی: «لام، الی وباء» به کار می‌رود این است که در همه کاربردها، این حروف اضافه مودت را به موضوع دوم آن، یعنی آنچه مورد محبت قرار گرفته است، مرتبط میکنند. وجه تشابه دیگر می‌تواند این باشد که در کلیه این موارد بین «مودت» و «شیء مورد محبت» فاصله وجود دارد و مودت به سمت مودت گیرنده در حال جهت گیری و حرکت است. به عنوان نمونه در تعبیر «تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ...» [۱/ممتحنه] می‌توان مودت را به عنوان تیری تصور کرد که از کمان پرتاب شده و به سمت هدف خود (مدخول حرف اضافه

^۱ البته مواردی نیز مانند: «... لَا تَكُونَنَّ شَهْوَتُكُمْ فِي مَوَدَّةٍ غَيْرِكُمْ وَ لَا مَوَدَّتُكُمْ فِيَمَا سِوَاكُمْ» (ابن حیون، ۱۳۸۵ق، ج ۱: ۶۴) و: «مَوَدَّةٌ فِي أُمُورِ الدُّنْيَا شَدِيدَةٌ...» (طوسی، ۱۴۱۱ق: ۲۴۰) مشاهده شد که این کلمه با حرف اضافه «فی» به کار رفته است اما ضمن این که این موارد بسامد بالایی نداشتند، اساساً به نظر می‌رسد که کاربرد مودت حداقل در دوران پیش از نزول قرآن عمدتاً با حروف اضافه‌ای غیر از «فی» بوده است، زیرا تکیه به احادیث برای آگاهی از سیر تاریخی کاربرد کلمات به دلیل متاثر بودن آن‌ها از سبک و زبان قرآن چندان موجه نیست. البته می‌توان گفت به طور کلی این کلمه معمولاً با حروف اضافه‌ای غیر از «فی» استعمال می‌شده است و موارد استعمال آن با «فی» بسامد بالایی نداشته است.

^۲ در ده مورد که شامل آیات: [۲۶۶/ بقره: ۱۰۹ / بقره: ۹۶ / بقره: ۱۰۵ / بقره: ۱۲ / حجر: ۲۰ / احزاب: ۲۲ / مجادله: ۹ / قلم: ۱۱ / معارج: ۲ / ممتحنه] هستند، این کلمه به صورت فعل استعمال شده و موضوع دوم آن «مفعول به» ی بوده که البته در قالب جمله صورت بندی شده است.

^۳ آیا یکی از شما دوست می‌دارد باغی از درختان خرما و انگور داشته باشد

یعنی «هم» که در واقع همان موضوع مورد محبت است، نشانه رفته است. در این فراز از حدیث: «رَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا اجْتَرَّ مَوَدَّةَ النَّاسِ إِلَيْنَا»^۱ (طوسی ۱۴۱۴ق: ۸۶)، می‌توان مودت را شیئی تصور نمود که گویی مودت گیرنده (ضمیر «نا») برای آن چون غایت و هدفی ترسیم شده که به سمت آن کشیده می‌شود. در عبارت: «مَوَدَّةُ الرَّجُلِ لِأَخِيهِ...» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۲: ۴۱۳) می‌توان مودت را عنصری تصور نمود که از سمت مودت کننده به «اخیه» به‌عنوان مودت گیرنده تقدیم یا هدیه می‌شود. اما در فراز قرآنی «الموده فی القربی»، مودت به‌شکل عنصری که داخل و اندرون شیء یا حجم مورد محبت قرار می‌گیرد بازنمایی می‌شود و بین آن‌ها فاصله‌ای وجود ندارد. این نحوه فرارگیری مودت و موضوع دیگر آن نسبت به یک‌دیگر، باعث ایجاد یک وجه افتراق عمده دیگر بین این نوع کاربرد و سایر کاربردها می‌شود زیرا در این مورد اخیر، موضوع دوم به‌شکل ظرف ترسیم شده و در نتیجه این بار نه به‌عنوان مورد محبت بلکه مکان و محل فرارگیری آن بازنمایی می‌شود.

این کلمه در قرآن پنج بار، با حرف اضافه «بین» به کار رفته است.^۲ «بین» به حد فاصل، وسط و میانه دو شیء اطلاق می‌گردد و معمولاً نمایان‌کننده اتصال و پیوستگی میان دو شیء است.^۳ شاید بتوان گفت که وقتی سطح تماس و اتصال بین دو شیء تنها در محیط بیرونی و به عبارتی سطح خارجی آن‌ها محدود می‌شود از این کلمه استفاده می‌شود. در آیه ۲۱ سوره مبارکه روم، تعبیر: «جَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً» به کار رفته است. در ترسیم این صحنه، گویی مودت شیئی است که خداوند به‌عنوان مالک، آن را وسط دو نفر جاگذاری می‌نماید. در این کاربرد نیز برای

^۱ خدا رحمت کند کسی را که مودت مردم را به سمت ما جلب میکند.

^۲ در آیات: ۲۱، روم؛ ۷، ممتحنه؛ ۳۷، نساء؛ ۳۰، آل عمران و ۲۵، عنکبوت مودت با حرف اضافه بین هم‌نشین شده است. به عنوان نمونه میتوان به آیه ۲۵ از سوره مبارکه عنکبوت اشاره کرد: «وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...» و (حضرت ابراهیم علیه السلام) گفت شما غیر از خدا بت‌هایی برای خود انتخاب کرده‌اید که مابین دوستی و محبت میان شما در زندگی دنیا باشد.

^۳ برای اطلاع بیشتر مراجعه کنید به مقاله گلی ملک آبادی، خاقانی و شکرانی (۱۳۹۴) که در آن بر اساس روابط جانشینی و هم‌نشینی به بررسی وجوه معنایی مختلف این کلمه پرداخته شده است.

مودت ظرف مکان در نظر گرفته شده است اما باید توجه داشت که محدوده این ظرفیت بیرون از «کم» (همسران) قرار دارد. بنابراین هرچند مودت عنصری مماس میان دو شیئی ترسیم شده اما در این جا نیز شاخصه «فاصله» قابل ردیابی است زیرا، مودت عنصری قرار گرفته در سطح اتصال خارجی بین دو شیئی و در واقع خارج از محیط داخلی شیئی دیگری که در ارتباط با آن قرار گرفته، جانمایی شده است.

خلاصه این که در آیه مورد بحث، برخلاف شیوه معمول و مرسوم که فرایند مودت کردن غیر از مودت کننده با مفعول به اش استعمال می شده، با عنصری به کار رفته که دیگر نمی توان نقش مفعول به، یا همان برخوردار از حس را برای آن قائل شد؛ زیرا این موضوع یعنی «قربی» با استفاده از حرف «فی» به مودت نسبت داده شده و بدین ترتیب در حکم محل و موضع قرارگیری مودت ترسیم شده و نقش مفعول فیه (: ظرف مکان) را برای مودت ایفا می کند. سؤال برانگیزی این نحوه کاربرد مودت برای مفسران نیز، می تواند موید دیگری باشد بر این که در آیه با تعبیری برخلاف شیوه معمول سخن گویی عرب مواجهیم، چنان که زمخشری در کشاف سعی دارد به این پرسش پاسخ دهد که چرا آیه از تعبیر «المودة للقربی» یا «المودة بالقربی» استفاده نکرده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲۱۹: ۴)، پرسشی که نشان می دهد این کاربرد هرچند نه بی سابقه اما چندان مرسوم نبوده است.

در کتب اعراب قرآن «فی القربی» از متعلقات مودت (کرباسی، ۱۴۲۲ق، ج ۷: ۲۴۸) در نظر گرفته شده است البته مفسران تاکید می کنند که «فی القربی» صله مودت نیست بلکه متعلق به «ثابته» محذوف است و این «ثابته» است که به عنوان متعلق مودت، نقش حال^۱ را برای آن ایفا می کند. در واقع عبارت دراصل «إلا المودة ثابتة فی القربی و متمکنة فیها» بوده یعنی: مودتی که

^۱ در ادبیات عرب جملات بعد از نکرات صفت و جملات بعد از معارف حال محسوب میشوند. در عبارت المودة فی القربی با توجه به اینکه مودت ال تعریف دارد معرفه بوده و عبارات توضیحی بعد از آن حال محسوب میشوند. قدر مشترک بین وصف بودن برای یک کلمه و حال بودن برای آن کلمه، این است که هر دو عهده دار توضیح و تبیین ویژگی و خصوصیتی در موصوف یا ذوالحال خود هستند.

(حال آن مودت و یا نحوه آن مودت ورزی، به گونه‌ای باشد که:) ثابت و مستقر در قربی گردد (ر.ک: شیخلی، ۱۴۲۷ق، ج ۹: ۱۰۱؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵: ۸۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۱۹؛ صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۵: ۳۶؛ دعاس، ۱۲۵ق، ج ۳: ۱۸۶).

نکته‌ای که برخی مفسران بدان توجه داشته‌اند این است که وقتی آیه را به معنای: «المودة ثابتة في القربی متمکنه فیها» می‌دانیم، مزیتی بر این معنایی مترتب است چرا که کلمه «فی» در «باب خود به کار رفته» (شیخ زاده، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ۴۲۰) و دیگر لازم نیست ملتزم به دلالت آن بر معنایی غیر از آن چه برای آن وضع شده شویم. مزیت دیگر اینکه «فی القربی» دیگر ظرف زائد وز «لغوی» (شیخ زاده، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ۴۲۰) نخواهد بود که تنها در ساختار ظاهری کلام به مودت اختصاص یافته باشد بلکه دارای بار معنایی ویژه‌ای است. در واقع یک «ظرف مستقر» (شیخ زاده، ۱۴۱۹ق، ج ۷: ۴۲۰) است که متعلق به حال (: ثابت) است (که آن حال به مودت برمی‌گردد). با این تعبیرگویی قربی مکان و مقر مودت قرار داده می‌شوند. البته این تبیین می‌تواند با سابقه کاربرد این کلمه در زبان عرب هم تأیید گردد، چنان که صاحب تفسیر کشاف معتقد است استعمال عباراتی چون «ولی فیهم هوی و حب شدید» حاکی از آن است که عرب برای مودت ظرفی قائل هستند و منظورشان از این تعبیر که «من در آنان عشق و محبتی شدید دارم» این است که «افراد فلان قبیله مورد و محل محبت‌منند» (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۲۰). مساله‌ای که لازم است بدان توجه داشت چنان که مورد توجه برخی مفسران نیز بوده، این است که متکلم تعبیر پرکاربرد «الامودة للقربی» را انتخاب نکرده است چون می‌خواسته ثبات و تمکن مودت (کاشانی، بیتا، ج ۸: ۲۱۷) را بازتاب دهد. به‌دیگر سخن برای بازنمایی مفهومی چون ثبات و استقرار مودت لازم بوده برای آن ظرفی واقعی در نظر گرفته شود تا مودت با ایفای نقش مطروف، استقرار و ثباتش در آن جایگاه را منعکس کند این در حالی است که عبارت الموده للقربی نمی‌تواند حامل چنین بار معنایی باشد زیرا لام اساساً نمی‌تواند به‌عنوان ظرف واقعی برای شیء دیگر لحاظ گردد و اگر جایی هم بر ظرف بودن حمل می‌شود ظرفیتش زائده و لغو است. بنابراین با توجه به نقش نحوی «فی القربی» که عهده‌دار توصیف و توضیح مودت ورزی است و هم‌چنین

با نظر داشت به این که به عنصر توصیف کننده یک فعل در عربی مفعول مطلق و در فارسی قید اطلاق می‌شود و از طرف دیگر با لحاظ نمودن تصویرسازی ظرف گونه از قربی، عبارت «الموده فی القربی» به این معنی خواهد بود: «از شما می‌خواهم به قربی به گونه‌ای مودت نمایید که مودتتان درون ظرف قربی جاگیر و مستقر گردد».

۲.۴. بررسی معانی «فی» مبتنی بر خوانش مفسران

مفسران در تشریح درخواست پیامبر مبنی بر محبت کردن مردم به اقرباء، دیدگاه‌های مختلفی ارائه داده‌اند. عده‌ای بر این باورند که پیامبر از قریش درخواست می‌کند «به او به دلیل خویشاوندی که بینشان است، مودت کنند»^۱. در این صورت «کلمه "قربی" به معنای خویشاوند نیست، بلکه به معنای قرابت و خویشاوندی است، و حرف "فی" به معنای سببیت است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ش، ج ۱۸: ۶۲).

خوانش دیگری نیز وجود دارد که در آن «فی» به معنای سببیت است و قربی هر چند، خویشاوندی معنا شده اما متعلق آن برخلاف موارد پیشین نه انصار یا قریش بلکه پیامبر در نظر گرفته شده است. در این صورت معنای آیه این است که: «این علاقه‌ای که من (من پیامبر) به خاطر خویشاوندیم، به شما دارم به من اجازه نمی‌دهد بی تفاوت باشم [و] مرا وادار می‌کند که شما را به آن هدایت برسانم»^۲ (طباطبایی، ۱۳۷۴، ش، ج ۱۸: ۶۳).

^۱ طبری و بیضاوی این قول را به عنوان قول مختار برمیگزینند (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲۵: ۱۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵: ۸۰)، طبری آن را از ابن عباس و قتاده و مجاهد (طبری، ۱۳۷۲، ج ۹: ۴۳) و فخر رازی آن را از قول شعبی نقل می‌کند. شعبی نیز این تفسیر را به عنوان دیدگاه اکثریت از قول ابن عباس نقل می‌کند. (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷: ۵۹۳). خوانش دیگری نیز شبیه به مورد پیش گفته مطرح شده، با این تفاوت که مخاطبان آیه را انصار دانسته‌اند. خوانشی که مطابق نظر علامه از آنجا که دوستی و علاقه انصار نسبت به رسول خدا (ص) به حدی شدید بود که دیگر حاجت به سفارش نداشت، قابل پذیرش نیست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ش، ج ۱۸: ۶۲).

^{۱۹} این قول از فضل بن روزبهان اشعری است (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶، ش: ۱۲)

^۲ از نظر علامه این تفسیر پذیرفته نیست زیرا دعوت پیامبر بر مبنای علاقه فامیلی و خویشاوندی شکل نگرفته... (برای اطلاع از شرح تفصیلی این نقد مراجعه کنید به: طباطبایی، ۱۳۷۴، ش، ج ۱۸: ۶۳).

در دیدگاه سومی که در این باره مطرح است قریبی، تقرب به خدا معنا شده است. بر این اساس، پیامبر از امت خود درخواست می‌کند از طریق آنچه ایشان را به خداوند نزدیک می‌کند که همان مودت با خدا از طریق عمل صالح است، با خدا مودت بورزند (ر.ک: فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۷: ۵۹۴). به تعبیر علامه بر طبق این دیدگاه "مودت به قریبی" عبارت است از مودت به خدا از راه تقرب جستن به او به وسیله اطاعت و معنای آیه این است که: من از شما اجری نمی‌خواهم مگر همین را که به وسیله تقرب جستن به خدا به او مودت کنید (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۸: ۶۵)^۱. عده‌ای نیز دوستی کردن با یک‌دیگر در چیزی که موجب قربت نزد خدا باشد یعنی اعمال صالحه^۲ (ر.ک: کاشانی، بی‌تا، ج ۸: ۲۱۹) را معنای آیه تلقی می‌کنند. «دوست داشتن اموری که [مردم] را به قرب الهی دعوت می‌کند»^۳ «مودت نمودن به خویشاوندان»^۴ و «مودت کردن به اقربای رسول خدا» که طبق دیدگاه برخی به طور اخص شامل ائمه و اهل بیت می‌شوند^۵ از جمله تفاسیر دیگری است که در مورد آیه مطرح شده است. بر اساس

^۱ این قول منقول از علامه است و ایشان صاحب قول نیستند. بیضاوی نیز نزدیک به این قول را به عنوان قولی غیر مختار نقل میکند: وَقِيلَ الْقُرْبَى التَّقَرُّبُ إِلَى اللَّهِ أَيْ إِلَّا أَنْ تُوَدُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ فِي تَقَرُّبِكُمْ إِلَيْهِ بِالطَّاعَةِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ، (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵: ۸۰)

^۲ طبرسی این قول را از حسن و جبائی و ابو مسلم نقل میکند (طبرسی، ۱۳۷۲ ش، ج ۹: ۴۳) علامه معتقد است محبت‌های طرفینی مردم نسبت به یکدیگر در راه تقرب به خدا، به طوری که تقرب‌ها اسبابی باشد برای محبت در بین آنان، نمی‌تواند مراد آیه اشد چون این قسم مودت در میان مشرکان مرسوم و معمول بوده است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۸: ۶۵).
^۳ این قول در تفسیر نمونه به عنوان قولی مردود ذکر شده به این دلیل که همه مخاطبان آیه حتی مشرکان از طریق پرستش بت‌ها به دنبال تقرب به درگاه الهی بودند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲۰: ۴۰۷).

^۴ علامه در تفسیر میزان این قول را البته به عنوان یک قول مردود نقل و به تفصیل به اشکالات وارد بر آن می‌پردازد (برای اطلاعات بیشتر مراجعه کنید به طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۸: ۶۴).

^۵ قول مبنی بر مودت به اقربای پیامبر یا شامل نزدیکان ایشان به معنای عام کلمه (بیضاوی، ۱۴۱۸ ق، ج ۵: ۸۰؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ ق، ج ۹: ۱۲۲) به نقل از سعید بن جبیر و عمرو بن شعیب می‌شود که بر «بنی هاشم و بنی عبدالمطلب که صدقه بر ایشان حرام و خمس متعلق به آنهاست» (ابن جوزی، ۱۴۲۲ ق، ج ۴: ۶۴) منطبق است و یانزدیکان پیامبر به طور اخص را شامل می‌شود که ملا فتح الله کاشانی آن را از مفسری به نام کواشی و او نیز از ضحاک و عکرمة (کاشانی، بی‌تا، ج ۵: ۲۰۶) و در جایی دیگری از تفسیرش نیز از امام محمد باقر و جعفر صادق صلوات الله علیهما (کاشانی، بی‌تا، ج ۸: ۲۱۹) نقل می‌کند.

آن دست دیدگاه‌هایی که در آن قریبی به معنای خویشاوندی است، «فی» بر سببیت دلالت دارد و عبارت «فی القربی» سبب مودت‌ورزی را روشن می‌کند. این دیدگاه به نظر برخی مفسران معنایی خلاف ظاهر را مطرح می‌کند زیرا در این صورت لازم بود تعبیر الا المودة للقربی، به کار رود (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸ ق، ج ۱۷: ۱۲۱) ضمن این که این معنا با نقشی که از منظر نحو عربی عبارت واجد آن است یعنی «قید» مطابقت ندارد. این مشکل در مورد معانی‌ای که قریبی را «وسیله تقرب جستن» می‌دانند نیز وجود دارد چرا که با جایگاه نحوی قریبی، که سازه‌ای قیدی است و نحوه کنش را بازتاب می‌دهد هم‌خوان نیست. برطبق آن دیدگاهی که آیه را «دوستی کردن با يك ديگر در چیزی که موجب قربت نزد خدا باشد...» معنا می‌کند نیز «قریبی» سازه‌ای است که «مبنای» دوستی (بین فردی) را نشان می‌دهد و باز هم نمی‌توان آن را (ازاقرار) قیدی برای فعل مودت‌ورزی در نظر گرفت. با این وصف، هیچ یک از موضوعاتی که مبتنی بر معانی مذکور برای فعل مودت فراخوان شده است، نمی‌توانند متمم‌های قیدی مودت محسوب شوند؛ چون برعلت، ابزار و یا مبنای مودت‌ورزی دلالت می‌کنند که هیچ یک عهده‌دار بیان نحوه و چگونگی کنش نیستند. دو معنای دیگر یعنی مودت‌داشتن نسبت به «تقرب‌بخشها» و یا مودت‌داشتن نسبت به «خویشاوندان» نیز با چالش مواجه است چون در هر دو مورد مودت به موضوع مفعولی خود نسبت داده شده و طبق روال معمول در چنین مواردی می‌بایست از تعابیری مانند «موده بالقربی؛ للقربی» و یا «موده القربی»، استفاده می‌شد یعنی از حروف اضافه‌ای چون «لام»، «الی» و «باء» در برقراری نسبت استفاده می‌شد و یا اینکه حرف اضافه‌ای به کار نمی‌رفت^۱. در این صورت خوانش مبتنی بر مودت نمودن به اهل بیت نیز با این مشکل روبه‌رو خواهد بود؛ زیرا ائمه به عنوان دریافت‌کننده و تجربه‌گر حس مودت‌ورزی از جانب مردم، در سیاق

^۱ البته طبری معتقد است آن دست معانی که قریبی را به معنای رابطه خویشاوندی بین پیامبر و قریش یا به طور کلی عرب میدانند نسبت به سایر معانی برای دخول «فی» مناسبتر هستند زیرا در صورتیکه مودت به فرمای رسول خدا مد نظر متکلم بود "إلا مودة القربی" و اگر مودت به تقرب بخش‌ها مراد بود عباراتی چون: "إلا المودة بالقربی، أو ذا القربی" به کار می‌رفت (طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۵: ۱۷).

دستوری کلام نقش «مفعول به» مودت را ایفا خواهند کرد. اما به نظر می‌رسد این خوانش واجد ویژگی‌هایی است که آن را از زیر بار ایراد مذکور می‌رهاند و فرضیه تطبیق قربی بر ائمه را محتمل می‌نماید. برای تبیین این ویژگی‌ها قبل از این که از انگاره شناختی کمک بگیریم به تقریر دیدگاه مفسری می‌پردازیم که شیوه استنباط و خوانش او از آیه به گونه‌ای است که می‌تواند در تبیین این ویژگی‌ها راهگشا باشد:

باتوجه به این که عبارت «فی القربی» طبق قواعد نحو عربی از متعلقات حال راجع به مودت است که می‌توان آن را با قید فارسی معادل دانست که مانند هر قید دیگری، عهده‌دار بیان نحوه و چگونگی مودت‌ورزی است، آیه به این معنا خواهد بود که: به قربی به گونه‌ای مودت نمایند که آن مودت درون [ظرف] قربی جای گیرد. صاحب تفسیر الفرقان تعبیر: «در قربی مودت ورزیدن» را با انگاره شیعه درباره «سبیل» بودن ائمه در راه معرفت الهی مرتبط می‌داند و معتقد است کارکرد طریقتی ائمه در معرفت الهی، استفاده از عباراتی چون «موده لهم» یا «مودتهم» را منتفی می‌نماید؛ زیرا با این تعابیر نفس مودت‌ورزی به ائمه موضوعیت یافته و آن‌ها هدف غائی در مودت‌ورزی نمایانده می‌شوند در حالی که در نظام معرفتی تشیع آن‌ها تنها «راه‌های» وصول به خداوندند و استفاده از تعبیر «در قربی مودت ورزیدن»، با ترسیم قربی به عنوان محل و موضع مودت می‌تواند جایگاه واسطه‌ای ائمه در مسیر معرفت الهی را بازتاب دهد (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۶: ۱۸۱-۱۸۲). ایشان متذکر می‌شوند که درخواست مهرورزی به اقرباء پیامبر، به دلیل قرب سببی یا نسبی آنان به پیامبر نیست، بلکه به این دلیل است که آن‌ها سبیل الی الله و در بهای مدینه علم رسول هستند (ر.ک: صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۶: ۱۷۵). از اشاره مفسر به این نکته که مودت به قربی به «سبب» قرب نسبی یا سببی ایشان به پیامبر نیست و همین طور ارتباطی که ایشان بین تعبیر «فی» القربی و شان «طریقتی» ائمه برقرار می‌کنند، این قاعده تفسیری که اصل در کلمات دلالت آن‌ها بر معنای ما وضع له است، به ذهن متبادر می‌شود، به گونه‌ای که می‌توان در تکمیل و تایید بیانات مفسر ادعا کرد «فی» در این جا به معنی «سببیت» به کار نرفته و به معنای اصلی خود که «ظرفیت» است دلالت دارد و توصیفاتی مبنی

بر سبیل بودن ائمه در مسیر معرفت الهی که تصویری ظرف گونه از مقام و منزلت آنان ارائه می‌دهند^۱ دلالت قریبی بر ائمه را، قوت می‌بخشد. براین اساس تمامی برداشت‌هایی از آیه که منوط به استعمال «فی» در معنای سبیت هستند با استناد به این قاعده تفسیری دچار چالش خواهند گردید.

این که می‌گوییم در انگاره شیعه سعی می‌شود ائمه تنها به‌عنوان راه و مسیر وصول به قرب و معرفت الهی معرفی شوند و در حکم علت غائی پنداشته نشوند و در نتیجه هرگونه احساس و عواطف درونی که نسبت به ایشان ابراز می‌شود باید «متناسب» با این نقش وساطتی باشد، یعنی این که در این مکتب، مودت ورزی نسبت به ائمه به لحاظ نحوه و چگونگی بروز کنش، مشخصه-بردار است و دقیقاً به‌همین دلیل تطبیق آن برآیه با نقش قیدی عبارت «فی القربی» هم‌خوانی کامل خواهد داشت. با استناد به معنای آیه مبتنی بر این کارکرد قیدی (به قریبی به گونه‌ای مودت نمایند که مودتتان درون ظرف وجودی قریبی جاگیر و مستقر گردد) اقسامی از مودت‌ورزی که «فی القربی» حکم: مفعول، سبب، مبنای، وسیله یا طرق را برای آن پیدا می‌کند از دایره شمول معنای آیه خارج می‌گردد.

۳.۴. معناسناسی «فی» از منظر «شناختی»

در این بخش از نوشتار سعی داریم روشن نماییم که کاربست انگاره شناختی درباره کارکرد معنایی حرف اضافه «فی» چگونه می‌تواند دیدگاه ناظر بر مودت نمودن به اهل بیت و ائمه را به‌عنوان دیدگاهی موید به قریبه درون‌متنی معرفی نماید؟ اگر بخواهیم از منظر شناختی ساختار زبانی آیه را تحلیل کنیم، مودت «عنصر متحرک» و قریبی «زمینه‌ای» خواهند بود که مودت درون آن قرار می‌گیرد. حال باید دید این ترکیب‌بندی چه پیامدهای معنایی برای عنصر متحرک خواهد داشت؟ چنان که در بخش ادبیات نظری پژوهش اشاره شد، کاربست انگاره شناختی در جهت

^۱ احادیثی که از ائمه تحت عناوینی چون: «سفینه النجا»؛ «کَهْف»؛ «حصن» و «سبیل» یاد شده، میتواند مویدی بر قابلیت تصویرسازی ظرف گونه از آنان باشد ^{۲۷}: أَشْهَدُ أَنَّكَ وَالْأَيُّمَةَ مِنْ وُلْدِكَ سَفِينَةُ النَّجَاةِ، وَ دَعَائِمُ الْأَوْتَادِ، ... وَ السَّبِيلُ إِلَيْهِ، وَ الْمَسْلُكُ إِلَى جَنَّتِهِ، وَ الْمَفْزَعُ إِلَى طَاعَتِهِ، ... وَ الْمَفْزَعُ وَ، وَ الْكَهْفُ وَ الْحِصْنُ وَ الْمَلْجَأُ (ابن المشهدی، ۱۴۱۹ ق: ۲۴۵).

معناشناسی حرف اضافه «فی» منجر به شناسایی یازده معنی شامل: «انسداد»، «ممانعت»، «به‌درون»، «اختفاء»، «محافظت»، «دور، حول»، «محدوده» شامل زیربخش: «اندازه»؛ «محدوده زمانی»؛ «محدوده مجازی» شامل زیربخش‌های: از نظر، هدف، علت (ایمانی و منشی - زاده، ۱۳۹۴) شده است. از میان این معانی به نظر می‌رسد، «محافظت»^۱ بتواند یکی از فرضیه‌های قابل طرح و بررسی درباره معنای «فی» در آیه باشد به خصوص که با نقش قیدی که مبتنی بر قواعد دستوری عربی برای «فی القربی» تعریف شده نیز قابل انطباق است.^۲ زمینه چون عنصر متحرک را در برمی‌گیرد بر آن احاطه و تسلط خواهد داشت و بدین ترتیب یکی از کارکردهایی که می‌تواند نسبت به آن داشته باشد، محافظت، مراقبت و یا سرپرستی، مدیریت، نظارت و کنترل است. حال اگر فرض کنیم ترکیب‌بندی که از مودت و قربی در قالب ظرف و مظروفی ارائه شده مبتنی بر عنصر نقشی حفاظت با سایر مولفه‌های مرتبط با آن بوده، آیه به این معنا خواهد بود که: «حس مودت و مهرورزی خود را به گونه‌ای به سمت قربی معطوف نمایید که (آن حس) تحت مدیریت و کنترل قربی قرارگیرد». اگر فرض کنیم متکلم با استعمال حرف فی، همین معنا را اراده کرده است آنگاه به نظر می‌رسد بتوان دیدگاه ناظر به مودت به ائمه را بر این معنا تطبیق داد زیرا

^۱ در واقع حرف اضافه «فی» نشانه زبانی دال بر تجربه انسان از حجم است که در انگاره شناختی از آن (حجم) تحت عنوان عامل کاربردی یاد میشود. این عامل کاربردی مفاهیمی چون « موقعیت، تعیین حدود، حمایت و احتمال پنهان شدن TR (مظروف) را در خود دارد (ایونز و تایلر، به نقل از زاهدی و محمدی زیارتی، ۱۳۹۰: ۷۱-۷۲) از میان این معانی «حمایت» میتواند به عنوان معنایی که با ساختار دستوری واژه نیز منطبق است مورد بررسی قرار گیرد.

^۲ البته پیش فرضهایی در تبادر این فرضیه به ذهن تاثیر گذار بودند: اولاً اینکه اصل دلالت الفاظ بر معنای ما وضع له استعمال «فی» و اراده معنای اصلی آن که ظرفیت است را تقویت میکند. از طرفی اگر ظرفیت را در اینجا واجد عامل کاربردی حجم بدانیم که شاخصه‌هایی چون: موقعیت، تعیین حدود، حمایت و احتمال پنهان شدن مظروف» را در خود دارد، به نظر می‌رسد از میان آنها تنها حمایت و حفاظت قابل انطباق بر کارکرد قیدی فی القربی باشد، مولفه‌هایی که میتوانند برای دیدگاه ناظر بر مودت و رزی به ائمه پشتوانه‌ای درون متنی سامان دهند. در واقع به نظر میرسد مفهوم حمایتگری و حفاظت‌کنندگی به عنوان معنایی‌ای که ماحصل بسط استعاری فی در معنای ظرفیت هستند تنها معانی هستند که میتوان آن را بر فی حمل نمود و در ضمن جایگاه قیدی عبارت فی القربی را نیز حفظ کرد.

به‌نظر می‌رسد درخواست متکلم برای این تفویض با آن‌چه در انگاره تشیع درباره هدایت باطنی امام مطرح است بی‌ارتباط نباشد.

۱.۳.۴. مولفه‌های ولایت در انگاره شیعه

کلمه: "ولاء" و نیز کلمه "توالی" به این معنا است که دو چیز و یا چند چیز طوری نسبت به یک‌دیگر متصل باشند که چیزی از غیر جنس آن‌ها در بین قرار نداشته باشد. این کلمه به‌عنوان استعاره در معنای نزدیکی استعمال می‌شود، حال یا نزدیکی از حیث مکان، یا از حیث نسبت و خویشاوندی، یا از حیث دین، یا از حیث صداقت و نصرت و یا اعتقاد [به راغب مراجعه شود]. بنابراین در لغت به سه معنای نزدیکی دو چیز به یک‌دیگر بدون فاصله، محبت و صداقت آمده است (دایرة المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲ ش، ج ۳: ۱۵۶). در واقع ولایت یک نوع خاصی از نزدیکی است که باعث می‌شود موانع و پرده‌ها از بین آن دو چیز برداشته‌شود (طباطبایی ۱۳۷۴ ش، ج ۵: ۶۰۴) طبق نظر شیخ مفید از میان بسیاری از معانی که برای ولایت مطرح شده، «اولی و سزاوار» معنای اصلی و عمده کلمه است و سایر معانی که استعمالی و مصادیق کلی این واژه‌اند و یا معنای التزامی ماده ولی می‌باشند، به‌همین معنی باز می‌گردد (صادقی، ۱۳۹۲: ۱۰۳).

از منظر تشیع امام دارای دو شان ولایت تشریحی و تکوینی است (صادقی، ۱۳۹۲: ۱۰۷) و نباید شان ولایتی امام را منحصر در ولایت تشریحی دانست و بدین ترتیب «مقام امامت را به ریاست جامعه و صادرکننده حکم در اجتماع فروکاست» (چگینی، ۱۳۹۵: ۱۰۳-۱۰۴-۱۰۲) در واقع ولی دارای یک نحوه قربی است که باعث و مجوز نوع خاصی از تصرف و مالکیت تدبیر می‌شود (طباطبایی، ۱۷۴ ش، ج ۶: ۱۵) و یک قسم از این تصرف، تصرف تکوینی در نفوس است، که با آن راه برای بردن دل‌ها به سوی کمال، و انتقال دادن آن‌ها از موقفی به موقفی بالاتر، هموار می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ج ۱۴: ۴۲۸).

ولایت تکوینی به معنای سرپرستی موجودات جهان و عالم خارج و تصرف عینی داشتن در آن‌هاست، مانند ولایت نفس انسان بر قوای درونی خودش (جوادی آملی ۱۳۹۳: ۱۲۳). استاد

مطهری از این نوع ولایت تحت عنوان «ولاء تصرف» یاد می‌کند. در واقع این نوع ولایت وصول انسان به مرتبه‌ای است که اراده‌اش بر جهان حاکم باشد (مطهری، ۱۳۹۰: ۸۱) نوعی اقتدار و تسلط تکوینی که با پیمودن صراط عبودیت و رسیدن به مقام قرب برای امام به اذن الهی حاصل می‌شود و شخص با داشتن چنین قدرتی قافله سالار معنویات مسلط بر ضمائر و شاهد بر اعمال و حجت زمان می‌شود (مطهری، ۱۳۹۰: ۷۶) و به تعبیر آیت الله حسن زاده آملی این ولایت اقتدار نفس بر تصرف در کائنات است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۹: ۱۲۴). علامه با استناد به آیاتی از قرآن (۷۳ انبیاء و ۲۴ سجده)^۱ به این نتیجه می‌رسند که امام علاوه بر ارشاد و هدایت ظاهری، دارای یک نوع هدایت و جذب معنوی است که از سنخ عالم امر و مجرد می‌باشد و به وسیله حقیقت و نورانیت و باطن ذاتش، در قلوب شایسته مردم تأثیر و تصرف می‌نماید و آن‌ها را به سوی مرتبه کمال و غایت ایجاد جذب می‌کند (طباطبایی، ۱۳۴۸: ۱۲۴). طبق دیدگاه علامه^۲ امامت از نظر باطن یک نحوه ولایتی است که امام در اعمال مردم دارد، و هدایتش چون هدایت انبیاء و رسولان و مؤمنین صرف راهنمایی از طریق نصیحت و موعظه حسنه و بالأخره صرف آدرس دادن نیست، بلکه هدایت امام دست خلق گرفتن و به راه حق رساندن است (طباطبایی ۱۳۷۴ ش، ج ۱: ۴۱۳).

از منظر علامه در هدایت ایصالی (هدایت تکوینی): «اعمال بندگان بر امام عرضه می‌شود و حضرت آن را رشد می‌دهد و هم‌چون باغبان پرورش داده، از هرگونه آفت و نقص و عیب محفوظ می‌دارد» (نوبری، ۱۳۹۰: ۵۰) ایشان این رشددهی را به شفاعت معنا می‌کنند و

^۱ وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ (انبیاء: ۷۳)

و آن‌ها را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما (مردم را) هدایت می‌کردند و آن‌ها کارهای نیک و برپا داشتن نماز و ادای زکات را به آن‌ها وحی کردیم و آن‌ها فقط مرا عبادت می‌کردند (آدینه‌وند)

السجدة: ۲۴ وَ جَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَ كَانُوا بآيَاتِنَا يُوقِنُونَ

از آن‌ها امامان (پیشوایانی) برگزیدیم که به فرمان ما (مردم را) هدایت می‌کردند به‌خاطر این‌که شکیبائی نمودند و به آیات ما یقین داشتند (آدینه‌وند).

^۲ علامه با استناد به آیاتی از قرآن از جمله: ۷۳/ انبیاء؛ ۲۴/ سجده و ۸۳/ یاسین؛ دیدگاه شان را در این باره سامان می‌دهند.

برای اطلاع بیشتر مراجعه کنید به (طباطبایی ۱۳۷۴ ش، ج ۱: ۴۱۰-۴۱۱-۴۱۳ و طباطبایی، ج ۱۴: ۴۲۹-۴۲۸).

چنین نتیجه می‌گیرد «امام باغ اعمال را هدایت می‌کند و این هدایت ایصال به مطلوب است نه ارائه طریق» (رخشاد به نقل از نوبری ۱۳۹۰: ۵۰) لذا باتوجه به این که از نظر ایشان امام عمل مؤمنان را به سویی خداوند سوق می‌دهد و عمل چیزی است که توسط فرد انجام گرفته و در نامه عمل منعکس شده، باید گفت هدایت به امر از نظر علامه همان شفاعت در دنیا است که موجب تصفیه و سالم‌سازی عمل فرد مؤمن می‌شود (نوبری ۱۳۹۰: ۵۰)^۱

۲.۳.۴. بازیابی مولفه‌های ولایت در تعبیر مودت «فی» القربی

وقتی گفته می‌شود متعلق هدایت تکوینی دل‌ها هستند، یعنی این هدایت در واقع نوعی ایجاد تحول و تغییر درونی است که امام در فرد ایجاد می‌کند و در پرتو این تحول، انسان به سمت آموزه‌های تشریحی امام راغب و متوجه می‌گردد چرا که در او میل و کششی خود جوش و درون‌زا نسبت به این امر ایجاد می‌گردد. به نظر می‌رسد موضوع «تاثیرو تصرف امام در قلوب» و جذب آن‌ها (طباطبایی، ۱۳۴۸ ش: ۱۲۴) که در حوزه هدایت تکوینی مطرح است با مساله «سپردن عنان و زمام حس مودت» به قربی بی‌ارتباط نباشد. اگر فرض کنیم مفاد آیه ممکن است حامل این معنا باشد که قربی کسانی هستند که مدیریت، مراقبت و پرورش احساسات مودت‌ورزانه را به دست می‌گیرند با توجه به اینکه در انگاره تشیع نوعی از هدایت برای ائمه تعریف می‌شود که با تأثیر و تصرف در قلوب و ایجاد تحول درونی در فرد محقق می‌شود، ذهن بین آن مدیریت و این تأثیر و تصرف تلازمی می‌بیند که ذهن را به سمت تطبیق قربی بر ائمه رهنمون می‌کند چرا که هر دو به موضوع تسخیر و تصرف قلب بازگشت می‌کند. توضیح اینکه: امام برای اینکه بتواند دل‌ها را تصرف و در آنها تأثیر گذارد در ابتدا باید فرد در خود قابلیت برای بروز این فاعلیت امام، ایجاد نماید و این قابلیت همان مشخصه‌ای است که وقتی فرد احساس مودت‌ورزی خود را تحت

^۱ برخی تلقی و برداشتشان از دیدگاه علامه این است که، این دستگیری امام از مؤمنان بسته به موقعیت و شرایط افراد متفاوت می‌شود. مثلاً واقعه دستگیری خداوند از یوسف هنگامیکه زن عزیز مصر تلاش برای رساندن خود به حضرت را داشت و یا رشد و تعالی عمل فرد مؤمن توسط امام از طریق نوعی شفاعت در دنیا می‌تواند دو نوع مختلف از این دستگیری محسوب شوند (ر.ک: نوبری ۱۳۹۰: ۵۶).

مدیریت و نظارت امام درمی‌آورد در او ایجاد می‌شود. در واقع فرد با این نحو مودت‌ورزی خود به امام باعث می‌شود امام این حس را مدیریت و رهبری نماید و این مدیریت و رهبری، خود زمینه‌ای فراهم می‌کند که امام نفوذ و تسلط خود را به سایر ابعاد باطنی وجود آدمی گسترش دهد. پس در قدم اول فرد با ابراز مودتی عاشقانه و عمیق نسبت به امام زمینه‌ساز مدیریت و هدایت این حس درونی می‌شود و با مدیریت و پرورش این حس توسط امام زمینه برای گسترش جذبه معنوی امام در کل ملک جان آدمی فراهم می‌آید. شاید علامه نیز وقتی هدایت باطنی را تأثیر و تصرف امام در قلوب، آن هم نه هر قلبی بلکه قلوب «شایسته» می‌داند مرادش از شایستگی وصفی باشد که خود مهتدی در ایجاد آن سهیم است و این یعنی ایجاد همان قابلیت که فرد با ابراز مودتی که تحت مدیریت، سرپرستی و پرورش قربی قرار می‌گیرد به آن دست می‌یابد.

به عبارت دیگر، چون در حوزه هدایت تکوینی بحث تسلط و تأثیر امام بر قلوب و طبیعتاً تمامی مکنونات قلبی استفاده می‌شود، تسلط بر احساساتی مانند مودت‌ورزی را نیز بدون شک شامل می‌شود، اما از آن جا که این حس نقش مبنایی و زمینه‌ای در رام‌شدن و به تسخیر درآوردن سایر قوا و امیال دارد «احاطه» بر آن می‌تواند پیش شرط تحقق تحول درونی (هدایت تکوینی) قلمداد گردد. مخلص کلام اینکه اگر فرض کنیم در این آیه متکلم مخاطب را به مودت‌ورزی تحت مدیریت و احاطه قربی فرامی‌خواند، چون این نوع از مودت‌ورزی که عنان و زمام اختیار و کنترل و مدیریت آن به دست قربی باشد، می‌تواند قطعه‌ای از قطعات تکمیل‌کننده پازل هدایت تکوینی باشد، قربای مذکور در این آیه بر آئه، قابل تطبیق خواهد بود. البته ذکر این نکته ضروری است که هر چند مقوله «تحت مدیریت، مراقبت و کنترل قراردادن حس مودت‌ورزی» در جغرافیای هدایت باطنی قابل جانمایی است اما این که دقیقاً در این جغرافیا دارای چه جایگاه و مختصاتی است، بررسی و مذاقه بیش‌تری می‌طلبد. در واقع این که این مقوله چه نوع رابطه‌ای با سایر ابعاد این هدایت دارد موضوعی است که باید به‌طور جداگانه مورد واکاوی قرار گیرد اما به نظر می‌رسد بتوان آن را جزء مراحل مقدماتی این پروسه در نظر گرفت که ریل‌گذاری مسیر

برای حرکت قطار هدایت تکوینی از طریق آن انجام می‌شود. در هر حال همین که این مقوله به‌عنوان زنجیره‌ای از فرایند هدایت تکوینی قابل تعریف باشد و بخشی از پازل این نوع هدایت محسوب شود می‌تواند ذهن را به سمت تطبیق قربی بر ائمه سوق دهد و این فرضیه را قوت بخشد که اگر متکلم درصدد نسبت‌سنجی بین احساسات مودت‌ورزانه مردم با هدایت باطنی امام می‌بود احتمالاً این نسبت را در قالب تعبیری مشابه تعبیر همین آیه صورت‌بندی می‌نمود. علامه از انگاره هدایت تکوینی تبیینی ارائه داده مبنی بر این که امام عمل فرد را از ناخالصی‌ها و انواع آفات و زنگارها می‌زداید و مانند یک باغبان باعث رشد و بالندگی آن و رسیدنش به مطلوب نهایی می‌شود. مبتنی بر این تبیین، امام در نسبت با عمل مودت‌ورزی فرد حکم یک رشددهنده و محافظ را دارد. در این صورت بار دیگر جای طرح این فرضیه باز می‌شود که اگر متکلم می‌خواست به نسبت‌سنجی بعد تکوینی هدایت امام و رفتار مودت‌ورزانه مأموم بپردازد، احتمالاً مقصود خود را در قالبی مشابه تعبیر همین آیه صورت‌بندی می‌نمود؛ چرا که حرف «فی» می‌تواند حامل مولفه‌هایی چون مدیریت، کنترل، پرورش و رشددهندگی باشد. در نتیجه با فرض اینکه آیه برگردان کلامی آن انگاره است می‌توان چنین برداشت کرد که خداوند برای اینکه عمل مودت‌ورزی فرد مشمول عنایات و افاضات تعالی بخش امام یعنی مشمول هدایت تکوینی گردد، از فرد می‌خواهد به‌گونه‌ای به امام مودت نماید که مودتش تحت مدیریت و کنترل ایشان قرارگرفته و بدین طریق این عمل در مسیر رشد و تعالی قرار گیرد.

البته وقتی مبتنی بر معناشناسی شناختی حرف «فی» به این نتیجه می‌رسیم که متکلم از مخاطبان می‌خواهد «به قربی به نحوی مودت نمایند که مودتشان تحت مدیریت و کنترل قربی قرار گیرد» ممکن است با این چالش مواجه شویم که این خواسته برای مخاطب معنای روشن و قابل درکی ندارد، او باید چگونه محبت بورزد که بتوان آن را به‌عنوان مودتی تحت مدیریت و اختیار قربی تلقی نمود؟ یا او اگر چگونه مودت بورزد موجب می‌شود مودتش تحت نظارت و مدیریت قربی قرار گیرد؟ با مراجعه به تفاسیر می‌توان به تعبیری چون «ثبات»: المودّة ثابتة فی القربی (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ۲۱۹) و «رسوخ» المودّة الراسخة فی حق القربی (مهائمی،

۱۴۰۳ق، ج ۲: ۲۴۷) دست یافت که تا حدی ما را به حل ابهام پیش آمده نزدیک می‌کند. «مودت عظیم و وسیعی که در حکم مظلوف قربی باشد» به تعبیر یک مفسر مودتی است که «لا یخرج شیء من محبتکم عنها» (صدیق حسن خان، ۱۴۲۰ق، ج ۶: ۱۹۸؛ خطیب شربینی، ۱۴۲۵ق، ج ۳: ۶۳۸). البته در یکی از تفاسیر در تعریف خود واژه مودت به مولفه‌هایی چون عدم تزلزل و فروروندگی در سویدای دل اشاره شده است.^۱ در برخی تفاسیر نیز با استناد به «توصیف شدن مودت با عبارت "فی القربی" که موجب شده قربی مکان مودت محسوب شوند مبالغه در مودت» برداشت شده است (شبر، ۱۴۰۷ق، ج ۵: ۴۰۰؛ ابن ابی جامع، ۱۴۱۳ق، ج ۳: ۱۶۲؛ سیواسی، ۱۴۲۷ق، ج ۴: ۷۷) که شاید بتوان آن را با شدت و عمق مودت معادل دانست. البته انگاره شناختی از حرف «فی» می‌تواند منظر دیگری را نیز به روی ما بگشاید که به نظر می‌رسد در رفع چالش پیش آمده تا حدودی راهگشاست.

در معنای پیش‌نمونه این حرف، زمینه دارای محدوده‌ای است که عنصر متحرک را در برمی‌گیرد (ایمانی و منشی زاده ص: ۴۵) در واقع تعامل انسان با محیط و قرار گرفتن او در [...] مکان‌هایی [که ویژگی همه آن‌ها محدوده و مرز داشتن است] باعث می‌شود او برای موارد انتزاعی نیز محدوده در نظر بگیرد (همان) و از همین جاست که «محدوده مجازی» به عنوان یکی از معانی حرف «فی» مطرح می‌شود. اگر بتوان ادعا کرد یکی از کارکردهایی که زمینه به عنوان یک محدوده، برای شیء متحرک دارد، تعیین مختصات حرکت، چگونگی و نحوه عملکرد و یا تعیین دامنه و شعاع حرکت عنصر متحرک است، آن‌گاه می‌توان مترتب بر این ترکیب‌بندی بین عنصر متحرک و زمینه با لحاظ عنصر نقشی مطروحه، به این نتیجه رسید که آیه از مخاطبان خواستار مودتی در قالب و چارچوب قربی است، مودتی که قربی حدود و ثغور و محدوده آن را تعیین کنند. این تعیین حدود شاید بتواند به این معنا باشد که قربی موضوع یا موضوعات شایسته مودت‌ورزیدن و هم‌چنین نحوه و چگونگی بروز و ظهور آن و یا غایات و اهداف

^۱ مودت از «ود» اصل آن از «وتد» که میخ باشد، یعنی محبتی مانند میخ که به دیوار فرو رود در سویدای قلب فرو رود که تزلزل نیابد و متحرک نشود (شاه عبدالعظیمی، ۱۳۶۳ش، ج ۱۱: ۴۱۷)

آن را تعیین کنند. یعنی آن‌ها ملاک و معیارهایی به دست دهند که مودت‌ورزیدن پیروان باید با آن ملاک‌ها و معیارها هم‌خوانی داشته باشد. به دیگر سخن وقتی می‌گوییم آن‌ها برای مودت‌ورزی حدود و قالب ترسیم‌کنند یعنی قواعد و قوانینی تعریف کنند که حکم سیاست‌های کلی و کلانی را دارد که باید در مودت‌ورزی لحاظ‌شود و احساس، رفتار و عمل مبتنی بر این حس مودت‌ورزانه، از مرزها و حدود و ثغوری که این سیاست‌ها ترسیم می‌کنند تخطی و تجاوز ننماید.

گفتیم از منظر مفسران جمله «الموده فی القربی» مبتنی بر نقش دستوری عبارت «فی القربی» یعنی «به گونه‌ای به قربی محبت داشته باشید که مودتتان در [ظرف] قربی ثابت و متمکن (جاگیر) گردد». استفاده از حرف «فی» برای ایجاد نسبت بین «مودت» و قربی به دلیل تصویر سازی ظرف گونه‌ای که از قربی ارائه می‌دهد ممکن است با این هدف صورت گرفته باشد که بر استقرار و جاگیری مودت دلالت نماید.^۱ زیرا مظلوف بودن به دلیل ویژگی قرار گرفتن درون یک محدوده، می‌تواند استقرار و ثبات را بازتاب دهد. بنابراین وجود مظلوف درون ظرف نوعی ترکیب بندی بین عنصر متحرک و زمینه است که می‌تواند جاگیر شدن یا مستقرشدن را برای مظلوف به دنبال داشته باشد. اما این ثبات و استقرار چه تبعاتی برای مظلوف خواهد داشت؟ قبل از پاسخ به این پرسش باید ابتدا روشن کنیم که این ثبات و استقرار اساساً به چه نوع رابطه‌ای اطلاق می‌شود؟ به نظر می‌رسد جاگیر شدن حس مودت‌ورزی مردم در ظرف وجودی قربی به معنای این است که نوعی رابطه بین این دو مقوله ایجاد شود که انفکاک و گسست بین آن‌ها ناممکن گردد. در واقع گوینده در مواردی که بخواهد بر استحکام پیوند بین دو مقوله تأکید نماید آن را در قالب رابطه ظرف- مظلوفی بازنمایی می‌کند. براین اساس رابطه ظرف- مظلوفی بین «مودت» و «قربی» می‌تواند به این معنی باشد که گوینده از مخاطب خود می‌خواهد رشته محبت خود را از قربی نگسلد و همواره به دنبال عمق بخشی و غنای رابطه مودت‌آمیز خود با آن‌ها باشد. وقتی حس مودت به حدی در ظرف وجودی قربی ریشه بدواند و خود را استحکام

^۱ این برداشت با توجه به کارکردی که یکی از مفسران برای حرف «فی» ارائه داده بود مبنی بر این که فی در اینجا ظرف مستقر است (شیخ زاده، ۱۴۱۹ق/۷: ۴۲۰) ارائه گردید.

بخشد که در نهایت اتصال و پیوند با آنان قرار گیرد آنگاه به نظر می‌رسد این حد از وابستگی این حس قلبی را در معرض «تاثیر پذیری» و شکل‌پذیری از جانب قربی قرار می‌دهد و این دقیقاً همان قرینه درون‌متنی است که کاربرت‌انگاره شناختی نیز آن را مکشوف نمود. البته شاید این پیامدی که برای مودت برشمردیم و آن را مبتنی بر شدت پیوند بین طرفین رابطه دانستیم پیامدی ماحصل کاربرد قواد زبان‌شناسانه نباشد و بیش‌تر به یک استدلال در چارچوب قواعد فلسفی - منطقی شبیه باشد اما در هر صورت پیامدی است که نحوه بازخوانی مفسران متقدم از آیه ما را به آن رهنمون میکند و شاید بتوان با استناد به آن بین دستاوردی که کاربرد انگاره شناختی به دست می‌دهد و برداشت مفسران از آیه نوعی تشابه و مقارنت یافت.

۵. نتیجه

روی‌کرد شناختی برای حروف اضافه شبکه‌ای از معانی مختلف و البته مرتبط به هم ترسیم می‌کند که کاربرت آن در معناشناسی حرف اضافه «فی» در این آیه می‌تواند به درک روشن‌تری از علت کاربرد آن در ایجاد نسبت بین «مودت» و «قربی» منجر شود. با استناد به رهاوردی که این روی‌کرد معناشناسانه به ارمغان می‌آورد می‌توان به این نتیجه رسید که استعمال این حرف با ابداع یک مفهوم سازی ظرف گونه از قربی ممکن است با هدف اشاره به شاخصه‌هایی چون مدیریت، سرپرستی، رشد، پرورش و در یک کلام صیانت از احساسات و عواطف درونی آدمی توسط قربی، صورت گرفته باشد. از دیگر سو چون در انگاره تشیع ائمه دارای قدرت هدایت باطنی یعنی تاثیر و تصرف در روح و جان افراد هستند و به نظر نمی‌رسد این نوع هدایت با مقوله مدیریت و پرورش عواطف درونی، بی‌ارتباط باشد می‌توان تطبیق قربی بر ائمه را به‌عنوان احتمالی که واجد یک پشتوانه درون‌متنی است معرفی کرد. عدم استفاده از تعبیر معمول و مالوفی چون «موده ب‌القربی و یا موده ل‌قربی» می‌تواند این گمانه زنی را قوت بخشد زیرا ممکن است دال بر این باشد که متکلم نمی‌خواسته «قربی» در جایگاه «مفعول» یا همان بهرمنند و برخوردار از این حس قرار بگیرد تا بدین طریق نفس ابراز مودت به آنان هدف غایی تلقی گردد.

اگر تعبیر آیه را در راستای دغدغه متکلم برای عدم تلقی غایت انگارانه از قربی ارزیابی نماییم آن گاه می توان این دغدغه را در منظومه تفکری تشیع ردیابی کرد، نظامی که در آن تلاش می شود ائمه تنها به عنوان طریق و مسیر امنی معرفی شوند که آدمی را به سمت هدف غائی خلقت که همان معرفت و قرب الهی است سوق می دهند.^۱ در واقع اگر فرض کنیم آیه ای از قران به نسبت سنجی بین شان باطنی هدایت امام و احساسات مودت و رزانه آدمی اختصاص یافته باشد این آیه را می توان قالب مناسبی برای انتقال آن محتوای نسبت سنجانه دانست زیرا با ارائه تصویری ظرف نما از قربی نه تنها موجب شده جایگاه ابزاری محبت به آنان در جغرافیای معرفت الهی منعکس گردد بلکه مانع ایجاد هرگونه تلقی غایت انگارانه از محبت به آنان نیز شده است.

منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۴۱۳ ق، من لا یحضره الفقیه، مصصح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ: دوم.
۲. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ۱۴۲۲ ق، زاد المسیر فی علم التفسیر محقق: عبد الرزاق مهدی، بیروت: دار الکتب العربی.
۳. ابن حیون، نعمان بن محمد مغربی، ۱۳۸۵ ق، دعائم الإسلام، قم: موسسه آل البيت علیهم السلام، چاپ: دوم.
۴. ابن مشهدی، محمد بن جعفر، ۱۴۱۹ ق، المزار الکبیر (لابن المشهدی) محقق/مصصح: جواد قیومی اصفهانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱ و أَنْتَ وَجْهَ اللَّهِ الَّذِي يُؤْتِي مِنْهُ وَأَنْتَ سَبِيلُ اللَّهِ (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق، ج ۲: ۵۹۰)

^۱ احادیثی که در آنها از نقش زمینه ساز حب اهل بیت در ورود ایمان به قلب و درگام بعدی ورود به بهشت، سخن میگویند در واقع نمودار شان طریقتی و وساطتی آنها در معرفت و تقرب به درگاه الهی است: ابانٌ عَنْ سَلِيمِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ سَمِعْتُ عَلِيًّا ع يَقُولُ... فَطُوبَى لِمَنْ رَسَخَ حُبُّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فِي قَلْبِهِ لِيَكُونَ الْإِيمَانُ أَثْبَتَ فِي قَلْبِهِ مِنْ جَبَلٍ أُخِذَ فِي مَكَانِهِ وَمَنْ لَمْ تَصِرْ مَوَدَّتُنَا فِي قَلْبِهِ اثْمًا الْإِيمَانُ فِي قَلْبِهِ كَانِمِيَاثٍ الْمَلْحُ فِي الْمَاءِ (هلالی، ۱۴۰۵ ق، ج ۲: ۸۳۰)

۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع - دار صادر، چاپ: سوم.
۶. ابن هشام، عبد الله بن يوسف، بیتا، مغنی اللیب، قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره)، چاپ: چهارم.
۷. ابن ابی جامع، علی بن حسین، ۱۴۱۳ق، الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز (عاملی)، قم: دار القرآن الکریم.
۸. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، ۱۴۰۸ق، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، آستان قدس رضوی، مشهد مقدس: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۹. ایمانی، محمود و مجتبی منشی زاده، بررسی شبکه معنایی حرف فی و اهمیت آن در ترجمه قران از منظر معنی‌شناسی شناختی، دوفصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات قران و حدیث، ۱۳۹۴ش، دوره: دوم، شماره: چهارم، صص ۳۳-۶۳.
۱۰. آدینه‌وند لرستانی، محمدرضا، ۱۳۷۷ش، کلمة الله العلیا، تهران: سوره.
۱۱. برقی، احمد بن محمد بن خالد، ۱۳۷۱ق، المحاسن، قم: دارالکتب الاسلامیه، چاپ: دوم.
۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ق، أنوار التنزیل و أسرار التأویل (تفسیر البیضاوی)، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۳. چگینی، رسول و محمد مهدی چگینی، گونه‌شناسی تعریف امامت در دیدگاه اندیشمندان امامیه، فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین دینی، ۱۳۹۵ش، سال: دوازدهم، شماره: ۴۶، صفحات: ۹۷-۱۱۰.
۱۴. حاجی اسماعیلی، محمد رضا و داود حاجی اسماعیلی، تحلیل تفسیری آیات پاداش رسالت، فصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات تفسیری، ۱۳۹۲ش، سال: چهارم، شماره: چهاردهم، صفحات ۵۱-۷۸.

۱۵. حسن بن علی، امام یازدهم علیه السلام، ۱۴۰۹ ق. التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسكري عليه السلام محقق / مصحح: مدرسه امام مهدی علیه السلام، قم: مدرسة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف.
۱۶. حسینی میلانی، سید علی و محمد حسین رحیمیان، مهرورزی به اهل بیت از دیدگاه قران و سنت: نگاهی به تفسیر آیه مودت، ۱۳۹۱ ش، فصلنامه امامت پژوهی، سال: دوم، شماره: هفتم، صفحات ۷-۴۴.
۱۷. حسینی زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر.
۱۸. حسن زاه آملی، حسن، ۱۳۷۹ ش، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، قم: انتشارات قیام، چاپ: دوم.
۱۹. خطیب شربینی، محمد بن احمد، ۱۴۲۵ ق، تفسیر الخطیب الشربینی المسمی السراج المنیر، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۲۰. جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش، ولایت فقیه: ولایت، فقاہت، عدالت، قم: نشر اسراء، چاپ شانزدهم.
۲۱. دعاس، احمد عبید، ۱۴۲۵ ق، اعراب القرآن الکریم (دعاس)، دمشق: دار الفارابی للمعارف.
۲۲. راسخ مهند، محمد، ۱۳۹۷ ش، درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی: نظریه‌ها و مفاهیم، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) پژوهشکده تحقیق و توسعه علوم انسانی، چاپ: هفتم.
۲۳. راسخ مهند، محمد، بررسی معانی حروف اضافه مکانی فرهنگ سخن براساس معنی شناسی شناختی، فصلنامه ادب پژوهی، ۱۳۸۹ ش، شماره: چهاردهم، صص ۴۹-۶۶.
۲۴. ربانی گلپایگانی، علی، امامت اهل بیت: بر مبنای آیه مودت، فصلنامه علمی-پژوهشی انتظار موعود، ۱۳۹۶ ش، سال: هفدهم، شماره: پنجاه و شش، صفحات ۵-۳۱.

۲۵. روشن، بلقیس و لیلا اردبیلی ۱۳۹۵ ش، مقدمه‌ای بر معنانشناسی شناختی، تهران: نشر علم، چاپ: دوم.
۲۶. زاهدی، کیوان، عاطفه محمدی زیارتی، شبکه معنایی حرف اضافه فارسی "از" در چهارچوب معنی‌شناسی شناختی، تازه‌های علوم شناختی، ۱۳۹۰ ش، سال: سیزدهم، شماره: اول، صص ۶۷-۸۰.
۲۷. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۴۰۷ ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، بیروت: دار الکتب العربی چاپ: سوم.
۲۸. سیواسی، احمد بن محمود، ۱۴۲۷ ق، عیون التفاسیر، بیروت: دار صادر.
۲۹. شاه‌عبدالعظیمی، حسین، ۱۳۶۳ ش، تفسیر اثنی عشری، تهران: میقات.
۳۰. شبر، عبدالله، ۱۴۰۷ ق، الجوهر الثمین فی تفسیر الکتب المبین، کویت: شرکتة مکتبة الالفین.
۳۱. شیعه در اسلام، سید محمد حسین طباطبایی، ۱۳۴۸ ش، مقدمه: سید حسین نصر، چاپخانه زیبا، چاپ: دوم.
۳۲. شیخ‌زاده، محمد بن مصطفی، ۱۴۱۹ ق، حاشیه محیی الدین شیخ زاده علی تفسیر القاضی البیضاوی، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۳۳. شیخلی، بهجت عبدالواحد، ۱۴۲۷ ق. اعراب القرآن الکریم (شیخلی)، بیروت: دار الفکر.
۳۴. صادقی، هادی، محمد رکعی، گونه‌های ولایت تشریحی امامان در روایات، فصلنامه امامت پژوهی، ۱۳۹۲ ش، سال: سوم، شماره: نهم، صفحات ۱۲۶-۱۰۱.
۳۵. صادقی تهرانی، محمد، ۱۴۰۶ ق، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه، قم: فرهنگ اسلامی، چاپ: دوم.
۳۶. صافی، محمود، ۱۴۱۸ ق، الجدول فی اعراب القرآن و صرفه و بیانه مع فوائد نحویة هامة، دمشق: دارالرشید، چاپ: چهارم.

۳۷. صدیق حسن خان، محمد صدیق، ۱۴۲۰ ق، فتح البیان فی مقاصد القرآن، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۳۸. صفوی، کوروش، ۱۳۸۳ ش، درآمدی بر معناشناسی، تهران: سوره مهر (حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی)، چاپ: دوم.
۳۹. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۷۴ ش، ترجمه تفسیر المیزان، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ: پنجم.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲ ش، تصحیح، تحقیق، تعلیق: فضل الله یزدی طباطبایی و هاشم رسولی، تهران: ناصر خسرو، چاپ: سوم.
۴۱. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، بیروت: دار المعرفة.
۴۲. طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۱ ق، الغیبة (للطوسی) / کتاب الغیبة للحجة، قم: دارالثقافة.
۴۳. طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۴ ق، الأمالی (للطوسی)، قم: دارالثقافة.
۴۴. عباسی، حسن و محمد باقر حجتی، بررسی کارکرد شرایط اجتماعی در شیوه تفسیر مفسران شیعه و اهل سنت از آیه مودت از دیدگاه. جامعه شناسی دینی، ۱۳۹۷ ش، فصلنامه مطالعات جامعه شناختی، سال: دهم، شماره: سی و هفتم، صفحات ۱۰۱-۱۱۸.
۴۵. عباسی، حسن و محمد باقر حجتی، تحلیلی بر مفهوم آیه مودت و رابطه آن با اجر حضرت ابراهیم، فصلنامه علمی-پژوهشی مطالعات تفسیری، ۱۳۹۷ ش، شماره: سی و چهارم، سال: نهم، صفحات ۱۲۹-۱۴۴.
۴۶. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ: سوم.
۴۷. قائمی نیا، علی رضا، شعبان نصرتی و سولماز ایرانی، شبکه شعاعی معنای ایمان از دیدگاه اندیشمندان اسلامی، فصلنامه ذهن، ۱۳۹۷ ش، شماره: ۷۴، صص ۱۵۷-۱۷۵.

۴۸. قائمی‌نیا، علی‌رضا، ۱۳۹۰ش، معنانشناسی شناختی قرآن، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۹. قربانی لاکتراشانی، فاطمه و زینب السادات حسینی، کاربست انتقادی نظریه طرحواره‌های تصویری «عند» در قرآن در معنانشناسی شناختی، پژوهش‌های ادبی-قرآنی ۱۴۰۰ش، سال: نهم، شماره: اول.
۵۰. کربلایی پازوکی، علی، هدایت باطنی و معنوی امام و مساله امامت در اندیشه علامه طباطبایی و تفسیر المیزان، پژوهش‌نامه معارف قرآنی، ۱۳۹۳ش، سال: پنجم، شماره: شانزدهم، صص ۷۷-۹۲.
۵۱. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله (بیتا) منهج الصادقین فی إلزام المخالفین، تهران: کتابفروشی اسلامیة.
۵۲. کاشانی، فتح‌الله بن شکرالله، ۱۳۶۳ش، تفسیر خلاصه منهج الصادقین: مسمی به خلاصه المنهج، تهران: اسلامیة.
۵۳. کرباسی، محمدجعفر، ۱۴۲۲ق، اعراب القرآن (کرباسی)، بیروت: دارمکتبة الهلال.
۵۴. ماتریدی، محمد بن محمد، ۱۴۲۶ق. تأویلات أهل السنة (تفسیر الماتریدی)، بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
۵۵. مختاری، شهره وحدائق رضایی، بررسی شناختی شبکه معنایی حرف اضافه «با» در زبان فارسی، مجله زبان‌شناسی و گویش‌های خراسان، ۱۳۹۲ش، سال: پنجم، شماره: دوم.
۵۶. مرکز فرهنگ و معارف قرآن، دایرة المعارف قرآن کریم، ۱۳۸۲ش، قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ: سوم.
۵۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۶۹ش، ترجمه و تحقیق مفردات الفاظ قرآن با تفسیر لغوی و ادبی قرآن، تهران: مرتضوی.

۵۸. مقدسی، یوسف و امیر محمودی، عشق به اهل بیت از منظر قرآن و سنت با تبیین آیه مودت، دو فصلنامه تخصصی مطالعات فقه و اصول، ش ۱۳۹۹، سال: سوم، شماره: دوم، صفحات ۷۲-۹۲.

۵۹. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۱ ش. تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ: دهم.

۶۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، ولایتها و ولایت‌ها، تهران: انتشارات صدرا، چاپ: بیست و نهم.

۶۱. مهائمی، علی بن احمد، ۱۴۰۳ ق، تفسیر القرآن المسمی تبصیر الرحمن و تیسیر المنان، بیروت: عالم الکتب، چاپ: دوم.

۶۲. نوبری، علیرضا، تأملی بر مقاله « تأملی در نظریه علامه طباطبائی در مفهوم امامت در آیه ابتلا، معرفت کلامی ۱۳۹۰ ش، سال: دوم، شماره: سوم، صفحات ۴۷-۶۶.

۶۳. نیلی پور، مریم، علی‌رضا قائمی نیا و شعبان نصرتی، کاربست نظریه پیش نمونه و شبکه شعاعی در معناشناسی شناختی تقوا در قرآن، فصلنامه ذهن، ۱۳۹۵ ش، سال: هفدهم، شماره: ۶۶، صفحات: ۹۳-۱۱۷.

۶۴. هلالی، سلیم بن قیس، ۱۴۰۵ ق، کتاب سلیم بن قیس الهلالی، محقق/مصحح: محمد انصاری زنجانی خوئینی، قم: الهادی.

۶۵. فولادوند، محمد مهدی، ۱۴۱۸ ق، ترجمه قرآن (فولادوند)، محقق: هیئت علمی دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، چاپ: سوم.

Signification of the Ayah of *Mavaddat* Taking the "Cognitive" Approach

Seyyedeh Fateme Kiaei¹

Shirin Pour Ebrahim²

Abstract

The twenty-third ayah of Surah Ash Shura, known as the ayah of *Mavaddat* (amity or friendship), in its middle part, asks the audience to show attachment to their relatives and friends. In the interpretation of this part of the ayah, various views have been proposed but the dominant one is narrative and extratextual. And there are few cases referring to intratextual clues. This fact encouraged the authors to evaluate the ability of the text in providing such clues. As a result of the investigation of this element, according to the opinion of the theologian's norm-evading action in establishing the relationship between the two categories of *mavaddat* and *qurba* (relatives and friends), by using the preposition *fi'*, it may be able to play a part as an intratextual clue. Therefore, the present article was organized by referring to library sources and using a descriptive-analytical method with the aim of investigating the consequences that this comparison brings to the phrase in terms of semantic load. Since it was necessary to know the meaning of the preposition *fi'* in order to understand the meaning of this comparison, a cognitive model was used. The model provides a more expressive explanation of conceptual structures due to the clarification of their empirical bases. By studying the cognitive model and how it is used in the semantics of the preposition *fi'*, this hypothesis gradually gained strength in the mind that considering the functional capabilities that the cognitive schemata recognizes about the meaning of this preposition, the view of showing attachment to the Imams can be presented as a point of view with intratextual relatability. Thus, in this article, we tried to propose and strengthen this hypothesis that if the theologian was trying to express affection to the Imams, he would most likely have used an interpretation similar to the phrase of the same ayah, "Al-Mavaddata fi' Al-Qurba" in formulating his intention.

Keywords: preposition *fi'*, formative *walayyat*, *mavaddat*, relatives and friends, cognitive approach

* *Date Received: August 19, 2022; Date Accepted: September 13, 2022

1. Corresponding author: Master's degree in Quran and Hadith from Qom University;
Email: s.fatemehkiayi40@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Linguistics, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Payam Noor University, Tehran, Iran; Email: pourebrahimsh@pnu.ac.ir