



دوفصلنامه کلام اهل بیت (علیهم السلام)

سال دوم | شماره اول | بهار و تابستان ۱۳۹۹

Bi-Quarterly Kalam of Ahl al-Bayt (a)
Vol. 2, No. 1, Spring & Summer 2020

شبکه شعاعی کلام الهی در قرآن

محمد رضا پورسینا *

چکیده

از آنجا که قرآن کتاب هدایت است، انتخاب واژه‌ها و نظم و ترتیب آیات آن برای ما موضوعی مهم تلقی می‌شود. دانستن معانی دقیق کلمات نیز به فهم و تفسیر صحیح آیات می‌انجامد و به همین دلیل، تشخیص دقیق معانی واژه‌هایی که هم‌معنا به نظر می‌آیند، ضروری و مهم ارزیابی می‌شود. مشخص کردن معنای اصلی واژه از معانی ای که در شعاع آن شکل گرفته‌اند، موضوع «شبکه‌های شعاعی» است. شبکه شعاعی، مدلی است که نشان می‌دهد معانی متفاوت و در عین حال مرتبط، چگونه در حافظه معنایی ذخیره می‌شوند. «تکلیم الهی» یکی از موضوعات اساسی در جهان‌بینی قرآنی است که بسیاری از مفاهیم و واژه‌های قرآنی را پیرامون خود شکل داده است. واژه‌هایی مانند قول، کلام و وحی با معانی و مفاهیم پیرامونی خود شبکه‌ای از معانی با محوریت تکلیم الهی ایجاد کرده‌اند. برای بررسی معنای کلام الهی و بازشناخت فرایند «تکلیم الهی» لازم است معنای اصلی و مرکزی این شبکه معنایی و واژه‌هایی که در شعاع آن قرار گرفته‌اند، تحلیل و روشن شود. این مقاله به بررسی این موضوع می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها

معناشناسی شناختی، مقولات معنایی، شبکه شعاعی، تکلیم الهی.

* دکتری کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران. | poursina42@hatmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۲۷ | تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۶/۰۳

شبکه شعاعی

ورود مباحثی از قبیل استعاره و مجاز، مقوله‌بندی و تعیین پیش‌نمونه، فضا‌های ذهنی و تلفیق مفهومی و دیگر مباحث در معناشناسی شناختی برای کشف رابطه معنا و ارجاع آن در جهان واقعیات است. بدن‌مندی ساختار مفهومی در ذهن و این‌همانی ساختار مفهومی با ساختار معنایی، از اصول بنیادین در این مباحث‌اند. از مباحث مهمی که در بررسی رابطه معنا با جهان خارجی و عینی مطرح می‌شود، مبحث «شبکه‌های شعاعی» است. مبحث شبکه‌های شعاعی در ادامه بحث از مقولات معنایی و در تقابل با دیدگاه ارسطو در باب مقولات مطرح می‌شود.

به نظر ارسطو، اگر چیزی یا کسی عضوی از مقوله‌ای شود، شرایط لازم و کافی برای عضویت را احراز کرده است، و گرنه نمی‌تواند در آن مقوله جای گیرد. عضو بودن برای مقوله امری همه‌یا هیچ است؛ به این معنا که اگر همه ویژگی‌ها را دارا باشد، عضو آن مقوله است و اگر حتی یک ویژگی را نداشته باشد، عضوی از مقوله نخواهد بود.

آیا می‌توان گفت که همه مواردی که در یک مقوله آمده‌اند دارای ویژگی‌های صددرصد مشترک هستند و هر مقوله‌ای به نوبه خود کاملاً از مقوله‌های دیگر جداست؟ ممکن است این طبقه‌بندی برای ذهن کاری مطلوب و سریع‌الوصول به نظر آید، اما با بررسی جهان واقعی به نظر می‌رسد که نمی‌توان با قطعیت به این ویژگی‌های کاملاً مشترک بین افراد دست یافت و طبقه آنها را از دخالت افراد طبقه کاملاً جدا ساخت. گنجشک، کبوتر و کلاغ را به‌راحتی می‌توان از گونه و طبقه پرندگان دانست، اما آیا می‌توان شتر مرغ، خفاش و پنگون را هم به همین سرعت و سهولت در طبقه پرندگان جای داد؟ اینجا بود که دیگران برای جای دادن افراد در یک مقوله به معیارهای دیگری روی آوردند. ویتکنشتاین از جمله این افراد بود که با تخفیف در میزان مشارکت‌های افراد، قائل شد که نمی‌توان بین افراد یک طبقه انتظار داشت که صد درصد با هم شبیه باشند، بلکه همین قدر که شباهتی میان آنها باشد، کافی است؛ همان‌گونه که افراد یک خانواده در عین حال که هر یک ویژگی‌های خاص خود را دارند، با دیگر افراد خانواده شباهت‌هایی هم دارند و می‌توان بین موارد یک مقوله نیز به همین اندازه شباهت بسنده کرد و راضی بود و آنها را متعلق به یک طبقه دانست.

معناشناسان، حکم به همه یا هیچ نمی‌کنند و اساساً فرد بودن در یک مقوله را امری تشکیکی می‌دانند. «راش» با انتقال جایگاه مقوله‌بندی از جهان واقع به عالم فکر، با آزمایش‌هایی در صدد اثبات این نکته برآمد که درک ما از مقولات و نحوه قرار گرفتن عناصر در مقولات مختلف دارای ساختار ذهنی است و «مفهوم پیش‌نمونه» نقش بسزایی در آن دارد (Rosch, 1975; Rosch, 1977, pp. 1-49).



مقولات شعاعی

مقولات معنایی و شبکه شعاعی^۱ از جمله مباحث معناشناسانه در سطح واژگان‌اند. معناشناسان، معنای واژه‌ها را پدیده‌ای ثابت و لایتغیر نمی‌دانند و تأکید می‌کنند که ممکن است «معنا» در دو حالت تغییر کند: ۱) ممکن است در طول زمان و به تدریج معنایی به معنای دیگر تبدیل شود؛ همان‌گونه که در واژه «دعا» می‌بینیم که زمانی به معنای دعوت کردن و فراخواندن افراد بود است، اما به تدریج به معنایی تبدیل شده است که ما آن را به فرایندی از حالات و عواطف خاصی اطلاق می‌کنیم که کسی با معبود خویش برقرار می‌سازد. ۲) ممکن است که معنای واژه در ترکیب‌های مختلف زبانی در یک دوره خاص تغییر کند؛ همان‌طور که وقتی می‌گوییم «خانه‌ام را فروختم» و «خانه‌ام را رنگ زدم»، واژه «خانه» در هر یک از این دو ترکیب دو معنای متفاوت می‌یابد. آنچه در بحث شبکه شعاعی مطرح است، این قسم از تغییر معنا است. بنابراین، انعطاف‌پذیری در مفهوم‌سازی، موجب انعطاف‌پذیری در کاربرد واژه‌ها خواهد شد.

وجه ایجاد شبکه شعاعی

این که واژه‌ای در ترکیب‌های گوناگون تغییر معنا می‌دهد، به یکی از این سه جهت مربوط می‌شود: انطباق، منطقه فعال، و انعطاف‌پذیری (قائم‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۳۱۰). منظور از «انطباق» این است که هر واحد معنایی وقتی در ترکیبی از واحدهای معنایی دیگر قرار می‌گیرد، از یک‌دیگر تأثیر می‌گیرند و در معنای اجزای هم‌نشین جرح و تعدیل ایجاد می‌کنند. «پریدن» در جمله «او از جوی پرید» با «کبوتر، از دیوار پرید» دو معنای متفاوت دارد و این تغییر معنا به جهت قرار گرفتن این فعل در دو ترکیب متفاوت است.

«منطقه فعال» به آن قسمت از بافت واژه اشاره می‌کند که فعال است و به قسمت‌های دیگر کار ندارد. وقتی می‌گوییم «خانه‌ام را فروختم»، یعنی همه خانه، و وقتی می‌گوییم «خانه‌ام را رنگ زدم»، یعنی قسمتی از آن را. بنابراین، اگر چه واژه «خانه» در هر دو جمله آمده است، اما به یک معنا نیست. در هر یک از این جملات بخش‌های فعال با دیگری متفاوت است. علت انعطاف‌پذیری معنا این است که معنا در قلمروهای مختلفی از معارف شکل می‌گیرد.

1. radial network





معنای «قند» وقتی برای ما روشن می‌شود که او را در قلمروهای مختلفی از رنگ، طعم، اندازه، شکل و ... بیابیم. مجموعه این قلمروها برای تعیین معنای آن چیز یک شبکه را ایجاد می‌کنند و از همین روست که زبان‌شناسان شناختی، معنا را در شبکه‌ای از معانی جست‌وجو می‌کنند.

اصطلاح «شبکه شعاعی» نخستین بار توسط لکاف و بروگمان مطرح شد (قلمی‌نیا، ۱۳۸۸). آنها با بررسی معنای واژه در زبان، دیدگاه معناشناسی واژگانی شناختی را ارائه دادند. این نظریه بر پایه دیدگاه‌های لیکاف درباره مقوله‌بندی، مدل‌های شناختی ایده‌آل و همچنین استعاره و مجاز مفهومی شکل گرفته است (راسخ‌مهند، ۱۳۸۹). در این شبکه یک معنای مرکزی^۱ وجود دارد که آن معنایی متعین و مشخص دارد و سپس در اثر انعطاف‌پذیری معنای مرکزی، معانی نوظهور دیگر که به عنوان پرتوها و شعاع‌های آن هستند، شکل می‌گیرند. اینها مفاهیمی هستند که در نسبت با یک معنای مرکزی و پیش‌نمونه، مقولات شعاعی آن را تشکیل می‌دهند (Brugman, 1988, pp. 477-507).

معناشناسان، در بحث شعاعیت معنا، به دنبال اثبات این اصل هستند که واحدهای معنایی امری متصلب و تغییرناپذیر نیستند که در هر ترکیبی بتوانند شکل و معنای خود را حفظ کنند؛ به همین دلیل است که آنها معمولاً در جایی که بخواهند از معنا سخن بگویند از شبکه معنایی گفت‌وگو می‌کنند. البته، لازم است در اینجا به این نکته توجه کرد که شعاعیت معنا با سیاق‌مندی آن متفاوت است. بر اساس سیاق‌مندی، معنا در درون بافت متعین می‌شود و این در جایی است که جزئی از اجزای معنا دارای معنایی متعین و مستقل از سیاق باشد، و گرنه معنای محصلی به دست نمی‌آید. به عبارت دیگر، کشسانی معنا در محدوده‌ای است که از پرتو معنای مرکزی بیرون نرود در غیر این صورت، اساساً کاربرد واژه در آن معنا از دست می‌رود.

یکی از نتایج این بحث این است که زبان‌شناسان شناختی برای تحلیل معنای حروف آنها را در چارچوب طرح‌واره‌های تصویری^۲ تفسیر می‌کنند. در واقع، یک «طرح‌واره» تصویری انتزاعی زمینه همه کاربردهای یک حرف اضافه قرار می‌گیرد. در این طرح‌واره‌ها، حالات گوناگونی که مسیرپیما و مرزما^۳ از خود نشان می‌دهند، بستگی به معنای واژه مورد نظر در جمله دارد.

1. core meaning

۲. طرح‌واره‌های تصویری، ریشه در تجربیات بدن انسان دارند که از مشاهده جهان و تعامل با آن ناشی می‌شوند. طرح‌واره‌های تصویری هم خود فی‌نفسه دارای معنا هستند و هم می‌توانند مفاهیم دیگر را پدید آورند. «حرکت، نیرو، احاطه، جهت‌های مکانی، توازن» از جمله طرح‌واره‌های تصویری هستند. برای مطالعه بیشتر، نک: صفوی، کوروش (۱۳۸۲). بحثی درباره طرح‌های تصویری از دیدگاه معنی‌شناسی شناختی. ۶ (۱۲۱)، ۸۵-۶۵.

3. trajector & landmark

بنابراین، معانی متفاوت از تأمل در طرح‌واره‌های تصویری خاص حاصل می‌آیند. آنها که از طرح‌واره اصلی جزئیات بیشتری ارائه دهند، شانس آن را خواهند داشت تا در حافظه معنایی ذخیره شوند. یک طرح‌واره ممکن است به طرح‌واره دیگری تغییر یابد و این تغییرات طرح‌واره‌ای تصویری موجب اختلاف معانی خواهد شد (Radial network in Cognitive Linguistics, p 109). هنگامی که از صحنه‌ای گزارش می‌دهیم، چشم‌اندازی که اختیار کرده‌ایم در تعبیر ما از صحنه تأثیر مستقیم می‌گذارد؛ و همین امر موجب می‌شود تا ما طرح‌واره خاص متناسب با آن را به کار گیریم. بنابراین، با تغییر چشم‌انداز طرح‌واره نیز تغییر می‌کند.

نکته دیگر این که استعاره‌های مفهومی در مقولات شعاعی جایگاه ویژه‌ای دارند. وقتی می‌گوییم «من روی پروژه کار می‌کنم» واژه «روی» در اینجا معنای استعاره مفهومی دارد و به معنای مدیریت و نظارت است. «روی» یک معنای اصلی دارد و آن زمانی است که مسیرپیما (شی‌ای که در یک خط مسیر قرار دارد) بر روی مرزنا (حدود معینی که مسیرپیما با آن سنجیده می‌شود) قرار می‌گیرد و یک معنای فرعی و حاشیه‌ای دارد و آن همان نظارت و اشراف است که در این عبارت مد نظر است.

اوانز و تیلر^۱ در بررسی و نقد دیدگاه لکاف، رویکرد دیگری از شعاعیت معنا مطرح کرده‌اند (Evans & Green, 2006) و در این راستا، اصولی را پیش می‌کشند که دو هدف را دنبال می‌کند. یکی این که این اصول باید مشخص کنند که کدام یک از معانی مستقل و جداگانه به‌شمار می‌آیند، یعنی میان چندمعنایی و ابهام معنایی باید تفاوت بگذارند. هدف دوم که باید این اصول تعقیب کنند این است که معنای پیش‌نمونه یا مرکزی را که با مقوله شعاعی خاصی همراه است، بسازند (قائم‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۳۲۷).

اوانز و تیلر برای تشکیل معنای مرکزی، ملاک‌هایی ارائه کرده‌اند و معتقداند که برای تشکیل معنای مرکزی، به چهار دسته از شواهد زبانی نیاز داریم. این شواهد که در نهایت، ما را به‌گزینش یک معنا از میان معانی متعدد، رهنمون می‌کنند، عبارتند از: (۱) نخستین معنایی که مورد تصدیق قرار گرفته است؛ (۲) تفوق در شبکه معنایی؛ (۳) رابطه معنایی با دیگر معانی حروف؛ (۴) سهولت پیش‌بینی توسعه‌های معنایی (قائم‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۳۲۹). این ملاک‌ها در حروف، اسامی و افعال به کار می‌آیند.

1. Andrea Tyler





ما فعل «خوردن» را برای انسان به کار می‌بریم؛ همان‌گونه که آن را به یک گربه نسبت می‌دهیم با این‌که بخوبی می‌دانیم که نحوه خوردن انسان با گربه بسیار متفاوت است. ما آن قدر این دو فرایند را مشابه می‌دانیم که از تمام آن اختلافات صرف نظر می‌کنیم. شباهتی که - به‌رغم تفاوت ها - میان این دو فرایند قائل می‌شویم، تنها یک دلیل دارد و آن قابلیت تطابق و کشسانی فرایند «خوردن» است. این قابلیت انعطاف را در مورد بسیاری از پدیده‌ها می‌توان مشاهده کرد؛ به عبارتهای زیر توجه کنید:

من از پشت بام پریدم.

گربه از دیوار پرید.

گنجشک از درخت پرید.

هوایما از باند پرید.

آفتاب پرید.

رنگش پرید.

اگر در این جمله‌ها دقت کنیم در دو جمله اول فعل «پرید» به معنای جست‌زدن و سپس به طرف پایین آمدن است. در جمله سوم به معنای جست‌زدن است، اما لزوماً به معنای پایین آمدن نیست. در جمله چهارم به معنای جست‌زدن و لزوماً بالا رفتن است. در جمله چهارم، مستقیماً به معنای جست‌زدن از جایی نیست، بلکه به نتیجه جست‌زدن، یعنی بودن چیزی در آن قبل و نبودن آن در زمان کنونی اشاره می‌کند و با مفهومی انتزاعی در جمله بعد هم همین معنا مستتر است. ما با صرف نظر از تمام این اختلافات که بین پریدن من، گربه، گنجشک، هوایما، آفتاب و رنگ وجود دارد، همچنان به دلیل معرفتی که از نحوه پیدایش این پدیده‌ها بدست می‌آوریم، این فرایند را مشابه می‌بینیم و نام مشترک بر آن می‌گذاریم. اگر پدیده پریدن قابلیت ارتجاع نداشت و معنا و مدلول هر واژه امری ثابت می‌نمود، یا باید برای هر یک از این پدیده‌ها واژه‌ای مستقل می‌آوردیم و یا برخی از آنها را به معنای مجازی می‌گرفتیم.

مقولات شعاعی در قرآن

در قرآن کریم نیز واژه‌هایی را می‌بینیم که هم‌معنا به نظر می‌آیند. این واژه‌ها به دلیل انعطاف معنایی خاصی که دارند در کاربردهای گوناگون یک شبکه معنایی را تشکیل می‌دهند. برای آن که

بتوانیم پدیده‌های معنایی در قرآن را تبیین کنیم، باید این شبکه‌های معنایی را بررسی کنیم. به عبارت دیگر، برای آن که در معنا و تفسیر آیات قرآن از تحمیل معنای بیرون از متن اجتناب کرده و معنای واژه‌ها را - در سیاق آیات - به درستی دریابیم، باید معانی واژه‌های قرآن را انعطاف پذیر و قابل توسعه در سیاق‌های مختلف بدانیم. منظر شبکه شاعری در باب واژه‌های قرآنی این امکان را به ما می‌دهد تا در اسم‌ها (اشیاء)، اوصاف، افعال (فرآیندها) و حروف بتوانیم واژه‌های قرآن را با در نظر گرفتن بافت و سیاق آیات، ترجمه و تفسیر کنیم.

برای نمونه، واژه «سمع = شنیدن» به فرایندی اشاره می‌کند که بسیاری از موجودات برای حفظ بقای خود از آن برخوردارند. این موجودات هر یک به فراخور سطح زندگی و حیاتی که در آن به سر می‌برند با این فرایند آشنا و از چگونگی به کارگیری مکانیسم آن آگاهی دارند. برای آن که فعل «شنیدن» تحقق یابد، سه عنصر اساسی در آن مدخلیت دارند: «شنونده» که فاعل این فعل است، حس شنوایی که به وسیله «گوش» فرایند شنیدن را محقق می‌سازد و «صوت» یا آوایی که مفعول فعل شنیدن است و به واسطه گوش دریافت و به شنونده منتقل می‌شود. گوش، ابزاری جسمانی و مادی است که صداهایی را که در عالم طبیعت تولید می‌شوند - به واسطه اعصاب حسی و حرکتی - به مغز منتقل می‌سازد و شنونده آن اصوات را احساس و سپس ادراک می‌کند. از این رو، حوزه معنایی فعل شنیدن در یک محیط مادی و محسوس شکل می‌گیرد. ما هر روز از این فرایند تجارب شخصی داریم و تمام آنچه را که در لحظات زندگی می‌شنویم عناصر اصلی تجارب شنیداری ما به‌شمار خواهد آمد. این واژه دارای شبکه‌ای معنایی است که در سیاق‌های مختلف آیات قرآن، انعطاف معنایی یافته و متناسب با بافت آیات معانی دقیق خود را باز می‌یابد. در اینجا به عنوان نمونه به برخی آیات اشاره می‌کنیم.

اشاره آیه شریفه «إِذْ قَالَ لِأَيُّهَا يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا» (سوره مریم، آیه ۴۲) به اظهار نظر ابراهیم علیه السلام درباره بت‌هایی است که به دست استاد پیکر تراش شکل می‌گیرند و فاقد هر گونه آثار حیات ظاهری و مادی هستند. در اینجا فرایند شنیداری به همان معنای محسوس به کار رفته است که دیگر موجودات زنده تجربه‌های بسیاری از آن دارند. در صورتی که واژه «سمعنا» در آیه شریفه «قَالُوا سَمِعْنَا فَتَىٰ يَدُكُرُّهُمُ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ»^۱ (سوره ابراهیم،

۱. «بت پرستان، می‌گویند جوانی را می‌شناسیم که او را ابراهیم صدا می‌کنند». اکثر مترجمان «سمعنا» را در این آیه به «شنیدن» ترجمه کرده‌اند که به نظر می‌رسد از دقت لازم برخوردار نیست.





آیه ۶۰)، به پدیده‌ای مادی و طبیعی اشاره ندارد، بلکه به مرحله‌ای فراتر که عبارت است از «شناختن»، دلالت دارد.

در آیه‌ای دیگر «وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» (سوره مانده، آیه ۸۳)، فرایند «شنیدن» نه حاکی از شنیدن محسوس و ملموس است و نه بیانگر شناخت و تصدیق است، بلکه حکایت‌گر «ایمان» و باوری است که مؤمنان به خدا و پیامبر او دارند که چون وحی ارسال شده بر پیامبر را بشنوند چشمان آنها از اشک لبریز شود. آنها قدرتی بر شنیدن وحی ندارند و صرف شنیدن وحی نیز موجب جاری شدن اشک از چشمان کسی نمی‌شود. بنابراین، در اینجا اگر چه از فرایندی ملموس سخن به میان آمده است، اما سمع به معنای شنیدنی که همگان آن را می‌شناسند و از آن تجربه دارند نیست، بلکه حکایت از ایمانی خالص و سرشار از عشق به حق تعالی است که امری نامحسوس است. «سمع» فرایندی ملموس و طبیعی است که در جهان مادی شکل می‌گیرد، اما در این آیه معنایی غیر مادی را اراده می‌کند که همان اندیشیدن و ادراکی است که در نهایت، به تصدیق و باور منتهی می‌شود که قلب را از ایمان و چشم‌ها را از اشک عشق به محبوب و خشیت در برابر معبود، لبریز می‌سازد.

شعاعیت در کلام

«تکلیم و تکلم» نیز پدیده‌ای است که در معرض شعاعیت قرار دارد؛ زیرا مانند همه فرایندها همواره در تأثیر و تأثر متقابل با دیگر پدیده‌های زبانی است. کتاب‌های لغت، «کلام» را به آن تأثیری معنا کرده‌اند که با گوش درک می‌شود. «الْكَلَامُ: مدرك بحاسة السمع... فَالْكَلَامُ يقع على الألفاظ المنظومة و على المعاني التي تحتها مجموعة» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۲۲). در برخی از آیات، همین معنا از «کلام» دیده می‌شود؛ مانند:

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا؛ [زکریا] عرض کرد: پروردگارا! نشانه‌ای برای من قرار ده! گفت: نشانه تو آن است که سه روز، جز به اشاره و رمز، با مردم سخن نخواهی گفت» (سوره آل عمران، آیه ۴۱).

فَكُلِّي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرِينَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا؛ بخور و بنوش و چشمت را [به این مولود جدید] روشن دار! و

هر گاه کسی از انسان‌ها را دیدی، [با اشاره] بگو: من برای خداوند رحمان روزه‌ای نذر کرده‌ام؛ بنا بر این امروز با هیچ انسانی هیچ سخن نمی‌گویم!» (سوره مریم، آیه ۲۶).

فرآیند «کلام» در این آیات، به معنای کلام ملفوظ است که با سامعه ادراک می‌شود، اما در برخی آیات نمی‌توان آن را به همین معنا دانست. از جمله آیات زیر که «کلام» به خدا نسبت داده شده است.

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي آيَاتِكَ؛ و هنگامی که موسی به میعادگاه ما آمد، و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا! خودت را به من نشان ده، تا تو را ببینم! (سوره الأعراف، آیه ۱۴۳).

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ؛ بعضی از آن رسولان را بر بعضی دیگر برتری دادیم؛ برخی از آنها، خدا با او سخن می‌گفت (سوره بقره، آیه ۲۵۳).

و نیز آیه‌ای که کلام را به فرشتگان نسبت می‌دهد.

يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا لَا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أُذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَقَالَ صَوَابًا؛ روزی که «روح» و «ملائکه» در یک صف می‌ایستند و هیچ یک، جز به اذن خداوند رحمان، سخن نمی‌گویند، و (آن گاه که می‌گویند) درست می‌گویند! (سوره النبأ، آیه ۳۸).

و همچنین آیه‌ای دیگر که کلام را به اعضای بدن مانند دست نسبت می‌دهد که در روز قیامت عملکرد آدمیان را بازگو می‌کنند.

الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ؛ امروز بر دهانشان مهر می‌نهمیم و دست‌هایشان با ما سخن می‌گویند و پاهایشان کارهایی را که انجام می‌دادند شهادت می‌دهند (سوره یس، آیه ۶۵).

در دو آیه اول، «کلام» به معنای سخن منطوقی است که با زبان ادا می‌شود. عناصر اصلی یک زبان صداها هستند. مجموعه‌ای از این صداها در یک گروه «واژ» را می‌سازند و در سطحی بالاتر، گروه صداها را «تکواژ»^۲ می‌نامیم. حروف الفبا در هر زبانی عناصر آن زبان هستند و کنار هم قرار گرفتن این حروف، در شکلی خاص، ساخت آن را تشکیل می‌دهند (محسنیان‌راد، ۱۳۹۲، ص ۱۹۰).

1. phenome
2. morphen





در آیات مزبور حضرت زکریا و حضرت مریم دستور یافته‌اند که پیام‌های خود را نه از طریق زبان که مستلزم ایجاد صدا از دستگاه گویش است، بلکه با اشارات بدنی و رمزهای غیرکلامی به دیگران برسانند. قدر متیقن معنای کلام، ایجاد اصوات و شکل دادن خاص به چینش این اصوات در کنار یک‌دیگر است؛ به گونه‌ای که قوه سامعه مخاطب را تحت تأثیر قرار دهد و برای او قابل دریافت و ادراک باشد. حضرت زکریا و حضرت مریم انسان هستند و نسبت دادن کلام به ایشان در گرو به کارگیری دستگاه گویش اعم از شش‌ها، حلقوم، حنجره، دهان، زبان و لب‌هاست، اما مشکل این معنا برای کلام در جایی پیش می‌آید که به غیر انسان نسبت داده شود؛ همان‌گونه که در آیات دیگر چنین است. خدا و فرشتگان، موجودات غیرمادی هستند و نسبت دادن کلام به آنها، آن‌گونه که به آدمیان نسبت داده می‌شود، مستلزم برخورداری آنها از جهازات گویش (حلقوم، لب و زبان) است.

اگر کلام را به معنای ثابت و غیرمنعطف در نظر آوریم یا باید برای خدا و فرشتگان قائل به همان جهازاتی بشویم که برای انسان‌ها قائل می‌شویم که لازمه‌اش جسمانی بودن و بدن مند بودن آنها است، و یا نسبت کلام به خدا و فرشتگان را به معنای مجازی و اعتباری در نظر آوریم که این با حقیقت صفات الهی ناسازگار خواهد بود.

معنای مرکزی مقوله شعاعی در تکلیم الهی

به نظر می‌رسد که دلیل این توضیح معنایی این است که معنای پیش‌نمونه به جای معنای اصلی در نظر گرفته شده است. منظور از «معنای پیش‌نمونه»، معنایی است که پیش از معانی دیگر مورد تصدیق می‌گیرد و در شبکه معنایی تفوق بیشتری نسبت به دیگر معانی دارد. معنای پیش‌نمونه با دیگر معانی حروف رابطه معنایی دارد و به همین جهت در توسعه‌های معنایی پیش از معانی دیگر قابل پیش‌بینی است.

با توجه به شاخص‌هایی که پیش‌تر برای معنای پیش‌نمونه بیان کردیم می‌توان معنای پیش‌نمونه‌ای کلام را عبارت از «الفاظ منطوقی دانست که متضمن معنایی‌اند و با قدرت سامعه، ادراک می‌شود». برخی از مفسرین و لغت‌دانان با خلط معنای پیش‌نمونه‌ای کلام با معنای اصلی آن، معنای کلام را که از ریشه «کلم» و به معنای «تأثیر اثر» است به معنای «صدای برآمده از دستگاه گویش» محدود کرده‌اند و چون به هنگام تعمیم آن معنا بر موجودات غیرمادی به مشکل

برخورده‌اند، به دنبال چاره‌سازی برآمده‌اند. در صورتی که اگر معنای کلام را همان‌گونه که راغب اصفهانی نیز آورده، از ریشه «کلم» و به معنای صرف «تأثیر» بدانیم، رابطه کلامی آدمیان با هم تنها یکی از مصادیق رابطه کلامی خواهد بود. راغب اصفهانی «کلم» را «اثرگذاری» تعریف می‌کند و می‌گوید این اثرگذاری ممکن است با حس شنوایی دریافت شود؛ همان‌گونه که در ارتباطات کلامی انسان‌ها جریان دارد و ممکن است به حس دیداری و بینایی ادراک شود؛ همان‌گونه که اثر زخمی را در بدن ببینیم.

الكَلْمُ: التأثير المدرك بإحدى الحاستين فَالْكَلَامُ: مدرك بحاسة السَّمع وَالْكَلْمُ: بحاسة البصر، وَكَلَّمْتُهُ: جرحته جراحة بَانَ تأثيرها؛ كَلْمٌ تأثيري است که با چشم یا گوش درک شود. کلام با گوش و کلم (زخم) با چشم درک می‌شود. «کلمته»، یعنی به او زخمی زد که اثرش ظاهر شد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۷۲۲).

قاموس قرآن نیز در تعریف کلام به نقل از مجمع البیان می‌گوید: «کلم، به معنای زخم است و معنای اصلی آن تأثیر است. کلم (زخم) اثری است که دلالت بر زخم‌زن دارد و کلام اثری است که دلالت بر معنا دارد» و به نقل از شرح جامی گوید: «علت این تسمیه آن است که کلمه و کلام در نفوس و اذهان اثر می‌کند؛ مانند زخم‌ها در اجسام. پس منطوق انسان را از آن جهت کلمه و کلام گویند که در اذهان اثر می‌گذارند به واسطه دلالت بر معانی خود (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۴۱). بنابراین، معنای اصلی کلام، «تأثیرگذاری بر نفس» است. این تأثیرگذاری کلام بر نفس می‌تواند از طریق ایجاد اصوات توسط جهازات گویشی باشد که بر سامعه کسی وارد می‌آید؛ آن‌گونه که در ارتباط کلامی و گفتاری میان آدمیان رایج است و ممکن است از ورای شیئی از اشیای عالم باشد؛ آن‌گونه که خدا حضرت موسی را از ورای درختی مورد خطاب قرار داد و با او سخن گفت.

فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَىٰ الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴿۸۲﴾ فَلَمَّا آتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (سورة قصص، آیه ۲۹-۳۰).

و یا حتی از سوی جنبنده‌ای باشد که سر از خاک برآرد و با انسان‌ها سخن کند. «وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ» (سورة نمل، آیه ۸۲).

قرآن کریم با صحه گذاردن بر معنای اصلی کلام که تأثیرگذاری بر دیگری است، آن را





متضمن استقلال شخصیت برای متکلم می‌داند. این مفهوم‌سازی قرآن از کلام تا آنجاست که حتی برای اعضاء و جوارح بدن انسان نیز قائل به استقلال شخصیت می‌شود. در آیه ۶۵ سوره یس، بیان می‌کند که آدمی در روز حساب زبانش بسته می‌شود و دست‌ها و پاهای او درباره او با خدا سخن می‌گویند. «الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ». مفهوم‌سازی قرآن در این آیه به نحوی است که دست‌ها و پاهای آدمی، به عنوان شاهدهی مستقل که در صحنه حادثه‌ای ایستاده و وقایع آن را گزارش می‌کند درباره صاحب خود شهادت می‌دهد. تأثیر کلام دستان و شهادت پاها به‌گونه‌ای است که مخاطب را که محکمه عدل الهی باشد به اجرای عدالت در مورد صاحب خود فرا می‌خواند.

این مفهوم‌سازی قرآن از معنای تأثیرگذاری کلام در آیات دیگر نیز به چشم می‌خورد. در آیه «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ» (سوره توبه، آیه ۶)، خدا به پیامبر خود فرمان می‌دهد که به کفاری که از تو پناه می‌خواهند فرصت ده تا سخن خدا را بشنوند. این دستور خدا برای آن است که چه‌بسا کسانی از کفار با شنیدن سخن خدا تحت تأثیر قرار گرفته و راه بازگشت به خدا را در پیش گیرند.

آیه ۷۵ سوره بقره، بالحنی حاکی از استبعاد، به مسلمانان گوشزد می‌کند که به حمایت یهود از خود در برابر کفار به هیچ وجه امید نداشته باشند و سپس به عنوان شاهد مثال، توجه مسلمانان را به واقعه‌ای معطوف می‌کند که یهود - به دلیل عناد شدید و روحیه حق‌ستیزی بی‌حد و حصری که داشتند - حاضر به پذیرش حق نشدند و در مقابل کلام خدا مقاومت کردند و حتی پیامبر خود را به خیانت در پیام خدا متهم کردند «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يَحْرَفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ». و بلافاصله به مسلمانان خاطر نشان می‌سازد که سران یهود وقتی می‌بینند که هم‌کیشان آنها تحت تأثیر کلام حق قرار می‌گیرند و مسلمانان را از مؤیداتی که در تورات برای ظهور پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمده است آگاه می‌کنند، به آنها نهیب می‌زنند که این حقایق را برای مسلمانان نگویند (سوره بقره، آیه ۷۶).

آنچه از این آیات و آیات دیگر استفاده می‌شود، نقش تأثیرگذاری کلام است که گاه در مقابل آن ایستادگی می‌کنند و حاضر به پذیرش آن نمی‌شوند؛ همان‌گونه که در مورد سران یهود در زمان موسی و مشرکان حجاز با پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌بینیم و گاه در مقابل تأثیر کلام حق تاب مقاومت نیاورده؛ همان‌طور که قرآن خبر می‌دهد که برخی از یهود برخلاف میل رهبران خود عمل کرده و مسلمانان را از خبر ظهور پیامبرشان در تورات خبر می‌دهند. همچنین داستان اسلام آوردن اسعد بن زراره و

تحدیری که مشرکان قریش به او داده بودند که در گوش خود پنبه بگذارد تا سخن پیامبر اکرم ﷺ را نشنود نمونه‌ای از تأثیرگذاری کلام بر دیگران است (علامه مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۹، ص ۸-۱۰).

بنابراین، همان‌گونه که در آیات قرآن نیز به‌خوبی نشان داده شده است، معنای اصلی «کلام» عبارت است از تأثیرگذاری، اما از آنجا که رابطه‌ی آوایی و منطوق میان انسان‌ها این تأثیرگذاری را بیش از هر چیز دیگر به نمایش می‌گذارد و نشان می‌دهد که چگونه اصوات و آواها بر مخاطب تأثیر می‌گذارند و او را به نشان دادن واکنش و اداری می‌سازد، منطوق بودن کلام نسبت به معنای تأثیرگذاری آن تفوق معنایی یافته و این سهولت معنایی موجب شده تا معنای پیش‌نمونه‌ای کلام از «تأثیرگذاری» به «الفاظ منطوقی که متضمن معنایی است و با قدرت سامعه ادراک می‌شود» تغییر یابد.

در ارتباط کلامی، هر یک از طرفین با تولید و ارسال نشانه‌هایی تلاش می‌کند تا طرف دیگر را تحت تأثیر قرار دهد. طرف مقابل با دریافت و کدخوانی آن نشانه‌ها به قصد و نیت فرستنده پی می‌برد و در قبال آن واکنش خاصی از خود بروز می‌دهد. این رابطه متقابل و تأثیر و تأثیری که میان طرفین برقرار می‌شود، از شکل گرفتن ارتباط کلامی حکایت دارد. ارتباط کلامی، یکی از شکل‌های ارتباطی میان افراد است که در آن نشانه‌ها و کدهای ارسالی از سوی فرستنده از جنس کدهای زبانی، و کانال ارتباطی نشانه‌های ملفوظ یا مکتوب حامل امواج صوتی است. هر جا که این عناصر حاضر باشند، در آنجا ارتباط کلامی برقرار است. این ارتباط میان آدمیان با هم برقرار است و ما آن را مشاهده می‌کنیم. ممکن است میان موجودات دیگر نیز نوعی ارتباط کلامی برقرار باشد که اگر چه ما هنوز چیز چندانی از آن نمی‌دانیم، اما دانشمندان حدس‌هایی در این باره زده‌اند.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که آیا لزوماً تولید نشانه‌ها و دریافت آنها تنها توسط آدمیان صورت می‌پذیرد؟ در پاسخ باید گفت که اگر چه در ارتباط کلامی میان انسان‌ها کدهای ارتباطی و نشانه‌های تولیدی لزوماً از جنس نشانه‌های زبانی میان انسان‌ها هستند و باید این نشانه‌ها از سوی فرستنده به گیرنده ارسال شود، اما لزوماً فرستنده یا گیرنده انسان نیستند. این که طرفین ارتباط کلامی انسان هستند - به معنای فلسفی - عادتاً امری معمول است، اما ضرورت عقلی ندارد.

«وحي» گونه‌ای ارتباط میان خدا و انسان است. «وحي» ارتباطی گفتاری، زنده و شفاهی میان خدا و بشر است. در این ارتباط، خدا و بشر، هر دو حضور دارند و با هم سخن می‌گویند. این ارتباط در دو سطح و از بالا به پایین در فضایی غیرطبیعی و غیرمادی برقرار شده است. در ارتباط و حیانی، خداوند نشانه‌هایی را تولید کرده است و پیامبر آن نشانه‌ها را دریافت و به





دیگران منتقل ساخته است. پیامبر در دریافت وحی و رساندن آن به دیگران شخصاً هیچ دخالتی نداشت. ارتباط عمودی خدا با پیامبر، ارتباطی زنده بود که اساساً نیازی به بازسازی وحی و دخالت پیامبر در آن نداشت. در ارتباط و حیانی خدا با پیامبر، نیز، عناصر ارتباط کلامی وجود دارند. فرستنده «وحی» خداست و گیرنده وحی پیامبر است. کانال ارتباط و حیانی قلب پیامبر و کدهای انتقال پیام، رموزی زبانی از زبان قوم پیامبر، یعنی زبان عربی، بود. این کدها حامل پیام خدا به پیامبر بودند که مانند هر ارتباط دیگری در فضایی خاص منتقل می‌شدند.

در ارتباط کلامی خدا با پیامبر، هر دو طرف ارتباط نقش فعالی دارند و البته، نقش هر یک به فراخور مرتبه وجودی آنهاست و کاملاً با هم متفاوت است. مسلماً خداوند اطلاعات معنایی و توانایی‌های کیفی، عاطفی و کنشی لازم برای برقراری ارتباط با انسان را دارد و پیامبر نیز که طرف دیگر این ارتباط است، از توانایی‌های معنایی و دیگر توانایی‌های لازم برخوردار بوده است و وگرنه چنین رابطه‌ای برقرار نمی‌شد. این که خدا به پیامبر خطاب می‌کند که تو را برای ارتباط کلامی خود برگزیدم، نشان دهنده برخورداری او از این توانایی‌ها است؛ «وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى» (سوره طه، آیه ۱۳) و این که قلب او را به عنوان کانال ارتباط و حیانی خود با پیامبر برمی‌گزیند، دلیل بر حضور فعال پیامبر به عنوان طرف گیرنده وحی است «قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيْلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (سوره بقره، آیه ۹۷) و نیز «وَإِنَّهُ لَنَزَّلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (سوره شعراء، آیه ۱۹۲-۱۹۵).

بنابراین، «کلام» به معنای اصلی خود عبارت است از تأثیرگذاری بر دیگری و به معنای پیش‌نمونه ای، به معنای لفظ منطوقی است که از سوی تکلم صادر می‌شود و پس از آن که مخاطب آن را به مدد قوه سامعه دریافت و ادراک کرد، تحت تأثیر آن کلام، واکنش خاصی نشان می‌دهد.

فهرست منابع

راسخ مهند، محمد. (۱۳۸۹ش). بررسی معانی حروف اضافه مکانی فرهنگ سخن بر اساس معنی‌شناسی شناختی. فصلنامه ادب‌پژوهی. ۱۴ ص ۴۹-۶۶.
راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.

طباطبایی. سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۹۰ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 قائمی نیا علیرضا. (۱۳۸۱ ش). وحی و افعال گفتاری. قم: زلال کوثر.
 قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۸۸ ش). شبکه‌های شعاعی در معناشناسی قرآن. فصلنامه ذهن. ش ۳۸
 قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۹۰ ش). معناشناسی شناختی قرآن. تهران: سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.
 قرشی سید علی اکبر. (۱۳۷۱ ش). قاموس قرآن. تهران: دار الکتب الإسلامية.
 محسنیان راد مهدی. ارتباط شناسی. (چاپ چهاردهم). تهران: انتشارات سروش. ۱۳۹۲

- Brugman, C., & Lakoff, G. (1988). In S. Small, G. Cottrell, & M. Tanenhaus (Eds.), *Lexical Ambiguity Resolution: Perspective from Psycholinguistics, Neuropsychology and Artificial Intelligence*. Morgan Kaufmann.
- Evans, V. (2007). *A Glossary of Cognitive Linguistics* (1st edition). Edinburgh University Press.
- Evans, V., & Green, M. (2006). *Cognitive Linguistics: An Introduction*. Edinburgh University Press.
- Rosch, E. (1975). Cognitive representations of semantic categories. *Journal of Experimental Psychology: General*, 104(3), 192–233.
<https://doi.org/10.1037/0096-3445.104.3.192>
- Small, S., Cottrell, G., & Tanenhaus, M. (Eds.). (1988). *Lexical Ambiguity Resolution: Perspective from Psycholinguistics, Neuropsychology and Artificial Intelligence*. Morgan Kaufmann.

