

نقش استعاره‌های مفهومی در معرفت دینی

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۰/۸ تأیید: ۸۸/۱۱/۲۰

علیرضا قائمی نیا*

چکیده

یکی از دیدگاه‌های رایج در علوم شناختی، نظریه «استعاره مفهومی» است. این نظریه در بسیاری از حوزه‌ها؛ از جمله مطالعات دینی، تأثیر فراوانی را برجای گذاشته است. طبق این دیدگاه، استعاره در درجه نخست نه به زبان، بلکه به نحوه اندیشیدن بشر مربوط می‌شود و تفکر اساساً خصلت استعاری دارد؛ بدین معنا که آدمی میان حوزه‌های مختلف، نگاشت‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی می‌یابد و به همین دلیل، یک حوزه را براساس مفاهیم متعلق به حوزه دیگر می‌فهمد. نگارنده، نخست به تبیین این نظریه و بیان تفاوت آن با دیدگاه سنتی در باب استعاره و سپس، به تأثیر آن در تفکر دینی و نحوه فهم مفاهیم و گزاره‌های دینی - در اسلام - پرداخته است. بی‌تردید، این نظریه در فهم آیات قرآن و تأثیر آنها در تفکر اسلامی نظریه‌ای جدید را به دنبال دارد.

واژه‌گان کلیدی: استعاره مفهومی، استعاره زبانی، نظریه جایگزینی، علوم شناختی، نظریه سنتی استعاره، نگاشت.

* دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

امروزه، علوم شناختی، تحول چشمگیری را در شاخه‌های مختلف فلسفه و زبان‌شناسی به بار آورده است. این علوم به سرعت در حال گسترش‌اند و بسیاری از زمینه‌ها را تحت تأثیر می‌گذارند. یکی از دستاوردهای مهم این علوم، ارائه تحلیلی جدید از ابعاد مختلف فعالیت‌های زبانی و ارتباط آنها با تفکر بشر است. زبان در قدیم، یکی از تجلیات مختلف تفکر و اندیشه بشر به‌شمار می‌آمد. در زبان‌شناسی سنتی از ابعاد مختلف تجلی اندیشه در زبان و ارتباط این دو، چندان بحث نشده است. زبان‌شناسی شناختی، با توجه به مباحث دیگر شاخه‌های علوم شناختی، به جزئیات و نحوه این ارتباط بسیار پرداخته و با توجه به این نکته تحلیل‌ها و تبیین‌های جدیدی از پدیده زبان ارائه داده است.

استعاره و مجاز از مهم‌ترین پدیده زبانی‌اند که در چارچوب علوم شناختی معنا و مفهوم جدیدی یافته‌اند. استعاره و مجاز در زبان‌شناسی سنتی صرفاً ابزارهایی برای زیبایی تعبیر زبانی بودند. اما در چشم‌انداز جدید این علوم، استعاره و مجاز، جزء اساسی تفکر بشر و بلکه وجه و بُعد بنیادی آن هستند. تفکر بشر استعاری است. استعاره به نظر بسیاری از اندیشمندان ابزاری زبانی است. زبان صورت اصلی دارد که حقیقت نام دارد و در مقابل، صور فرعی و ثانوی دارد که مجاز و انواع مختلف آن را تشکیل می‌دهد. استعاره نیز یکی از انواع مجاز است.

زبان‌شناسان دیدگاه‌های مختلفی در باره استعاره دارند. از زمان ارسطو تحلیل ماهیت استعاره، اهمیت خاصی داشته است. مشهورترین دیدگاهی که در این مورد مطرح شد «نظریه جایگزینی» (substitution theory) است. طبق این نظریه، زبان، صورت مختلف دارد: یکی، صورت تحت‌اللفظی که صورت اصلی زبان است و دیگر، صورت استعاری که صورت ثانوی و تحریف‌شده آن است. عبارت‌های استعاری جایگزین عبارت‌های تحت‌اللفظی می‌شوند که همان معنا را دارند. در مقابل، در زبان‌شناسی شناختی استعاره، صورت ثانوی و تحریف‌شده زبان به‌شمار نمی‌آید و به معانی واژه‌ها مربوط نمی‌شود، بلکه با نحوه مفهوم‌سازی پیوند دارد و نوعی فعالیت تعبیری است. استعاره، صورت بنیادین زبان است.

لکاف و جانسن برای نخستین بار تحلیل شناختی از «استعاره» را ارائه دادند که «نظریه مفهومی در باب استعاره» (conceptual theory of metaphor) و یا «استعاره مفهومی» (conceptual metaphor) نام گرفت. در استعاره ما یک قلمرو مفهومی را براساس قلمرو دیگر بیان می‌کنیم. به عبارت دیگر، میان دو قلمرو مفهومی متفاوت، ارتباط برقرار می‌کنیم. بنابراین، استعاره در اصل، کاری ذهنی و فعالیتی تعبیری است. مثال‌های زیر این فعالیت را روشن می‌سازند:

۱. شما را سر ساعت ۲ بعد از ظهر خواهم دید؛
۲. او در خطر است؛
۳. خشم او به جوش آمده است؛
۴. ما در قرن بیستم هستیم.

جمله «۱» وقت را به مثابه یک انسان یا موجود زنده دارای سر در نظر می‌گیرد. جمله «۲» نیز حالت خطر را به عنوان یک ظرف تعبیر می‌کند که شخص درون آن گرفتار است و «۳» خشم را مایعی در حال جوشیدن تعبیر می‌کند. «۴» نیز قرن را که از تقسیمات زمان است به عنوان مکان تعبیر می‌کند. هر یک از این مثال‌ها میان دو قلمرو ارتباط برقرار می‌کنند: حوزه مبدأ (source domain) و حوزه مقصد (target domain). حوزه مبدأ، قلمرو معنای تحت‌اللفظی و حوزه مقصد، قلمرو معنای استعاری یا مفهوم‌سازی استعاری است.

در جمله «۱» واژه «سر» به قلمرو موجود زنده (حوزه مبدأ) تعلق دارد و به حوزه وقت (حوزه مقصد) توسعه داده شده است. در «۴» خطر به عنوان یک ظرف تعبیر شده که شخص ممکن است درون یا بیرون از آن باشد. معنای ظرفیت به حوزه مبدأ و خطر به حوزه مقصد مربوط می‌شود. در «۳» هم به جوش آمدن به قلمرو مایعات (حوزه مبدأ) و خشم به حوزه مقصد مربوط است.

لکاف و جانسن برای نشان دادن ارتباط این دو قلمرو از این تعبیر استفاده می‌کنند که حوزه مقصد، همان حوزه مبدأ است. استعاره، نوعی شباهت میان دو قلمرو را پدید می‌آورد. به عنوان مثال، جمله «۴» به طور ضمنی می‌گوید: «زمان مکان است»؛ چراکه با به کار گرفتن «در» که برای بیان روابط مکانی به کار می‌رود در مورد روابط زمانی، به طور

ضمنی می‌پذیرد که میان زمان و مکان شباهت وجود دارد. همچنین، «۳» به‌طور ضمنی می‌پذیرد که «خشم، افزایش دمای مایع است».

استعاره‌ها از یک واژه یا عبارت ساخته نمی‌شوند؛ بلکه به‌تعبیر لکاف، استعاره از شباهت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی میان دو حوزه مبدأ و مقصد پیدا می‌شود. از این‌رو، استعاره به زبان بستگی ندارد؛ بلکه به اندیشه بشر مربوط می‌شود. نقش زبان در این مورد ثانوی است و شباهت نقش اولی را دارد. شباهت هستی‌شناختی میان عناصر دو قلمرو وجود دارد. اما شباهت معرفت‌شناختی میان روابط عناصر یک قلمرو با روابط عناصر قلمرو دیگر در کار است.

وجوه شباهت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را در مثال خشم در زیر نشان داده‌ایم. (ر.ک Croft & Cruse, 2004: pp. 196-197).

شباهت‌های هستی‌شناختی (مثال: خشم او به جوش آمده است)

مبدأ	هدف
دمای مایع	خشم
ظرف	بدن
دمای مایع	خشم
مقیاس گرما	مقیاس خشم
فشار درون ظرف	فشار تجربه درونی
ناآرامی مایع در حال جوش	ناآرامی درونی
محدودیت مقاومت ظرف	محدودیت توانایی شخص در فرونشاندن خشم
غلیان	فقدان کنترل

شباهت‌های معرفت‌شناختی

۱. وقتی مایع درون ظرف از حد خاصی فراتر؛ ۱. وقتی خشم از حدود خاصی می‌رود، فشار مایع به نکته‌ای می‌رسد که طرف

منفجر می‌شود. درونی به جایی می‌رسد
که شخص کنترلش را از دست می‌دهد.

۲. انفجار به ظرف صدمه می‌زند و؛
۲. فقدان کنترل برای شخص مضر و برای
دیگران خطرناک است. برای ناظر
خطرناک است.

۳. می‌توانیم از انفجار ظرف جلوگیری کنیم؛
۳. می‌توانیم از خشم خود جلوگیری کنیم.
لکاف و جانسن برای نشان دادن این شباهت‌ها از اصطلاح «نگاشت»
(mapping) استفاده می‌کنند و می‌گویند میان این فضاها نگاشت‌هایی برقرار
است. آنها این اصطلاح را از نظریه مجموعه‌ها در ریاضیات گرفته‌اند تا ارتباط
مفاهیم را نشان دهند (Geeraerts & Cuyckens, 2007: p. 188).

مثال «استدلال جنگ است»

برای ایضاح این نکته که مفاهیم ما استعاری‌اند و به فعالیت‌های روزمره ما ساختار می‌دهند،
نخست مثالی را از لکاف و جانسن را می‌آوریم (Lakoff & Johnson, 2003: pp. 4-5).
مفهوم «استدلال» یکی از مفاهیم اساسی است که ما همواره آن را به کار می‌بریم. اکنون
استعاره مفهومی زیر را در نظر بگیرید:

«استدلال جنگ است».

این استعاره در بسیاری از تعابیر زبانی ما انعکاس می‌یابد و یا به عبارت دقیق‌تر، پایه
آنها قرار می‌گیرد. برخی از این تعابیر عبارتند از:

۱. ادعاهای شما دفاع‌ناپذیرند؛
 ۲. او به همه نقات ضعیف در استدلال من حمله کرد؛
 ۳. من استدلال او را نابود کردم؛
 ۴. من هرگز در استدلال‌هایی که در برابر او مطرح کردم، پیروز نشدم؛
 ۵. انتقادهای او درست به هدف خوردند؛
 ۶. اگر شما (در استدلال) این استراتژی را به کار بگیرید، حریف خود را شکست خواهید داد.
 ۷. او همه استدلال‌هایم را هدف قرار داد.
- همه واژگانی که در این جملات به کار رفته‌اند؛ مانند «دفاع‌ناپذیری»، «حمله کردن»،

«نابودکردن» و غیره، واژگان مربوط به جنگ هستند. کسانی که درگیر یک جنگ می‌شوند استراتژی خاصی دارند. اگر آنها یک موضع را دفاع‌ناپذیر بدانند، آنجا را ترک می‌کنند و حمله دیگری را شروع می‌کنند. شکست و پیروزی در جنگ امری طبیعی است و در مراحل مختلف ممکن است آنها پیروز شوند و یا شکست بخورند. جنگ، ادبیات و واژگان خاص خود را دارد.

پیداست که اگر در فرهنگی «استدلال»، نه به‌عنوان جنگ، بلکه به‌عنوان مثال یک نوع «بازی» در نظر گرفته شود مردم آن فرهنگ به‌گونه‌ای متفاوت، از استدلال سخن خواهند گفت و آن را به‌نحو دیگری تجربه خواهند کرد. البته ما که استدلال را نوعی جنگ می‌فهمیم، دیگر عمل آنها را استدلال نخواهیم دانست. کسی هم که به «استدلال» در دو فرهنگ نظر می‌کند، می‌تواند بگوید یک صورت گفتار داریم که در یک فرهنگ در چارچوب جنگ و در فرهنگ دیگر در چارچوب بازی، ساختار یافته است.

این مثال نشان می‌دهد که چگونه یک مفهوم استعاری (استدلال جنگ است) به تجربه و عمل ما ساختار می‌دهد. از این‌رو، لکاف و جانسن بر این نکته تأکید می‌کنند که سرشت استعاره، فهم تجربه چیزی در چارچوب چیزی دیگر است (Ibid., p. 5). استدلال، در واقع، از مصادیق جنگ نیست. استدلال و جنگ دو چیز کاملاً متفاوت‌اند. یکی، از سنخ گفتار یا تفکر و دیگری، از سنخ نوعی نزاع و برخورد فیزیکی است؛ ولی استدلال را در قالب جنگ می‌فهمیم. در نتیجه، سه اتفاق در اینجا رخ داده است:

۱. مفهوم (استدلال) به‌نحو استعاری ساختار پیدا کرده است؛

۲. عمل استدلال‌آوری هم به‌نحو استعاری ساختار یافته است؛

۳. زبان هم به‌نحو استعاری ساختار پیدا کرده است.

ساختار خاص یک مفهوم در عمل مرتبط با آن و در زبان تأثیر می‌گذارد. این نکته نشان می‌دهد که استعاره به زبان و واژه‌ها ربطی ندارد؛ بلکه به تفکر بشر مربوط می‌شود. تفکر بشر *خصلت استعاری دارد*؛ بدین معنا که همواره چیزی را در قالب چیزی دیگر می‌فهمد. به‌همین معنا، دستگاه مفهومی بشر ساختار استعاری دارد. استعاره در زبان هم به این دلیل امکان‌پذیر است که تفکر بشر ساختار استعاری دارد.

از این مثال پیداست که یک استعاره مفهومی می‌تواند در قالب استعاره‌های زبانی بی‌شماری تجلی کند و در تعبیر زبانی بسیاری ابعادی از آن ظاهر شود.

نظریه سنتی درباره استعاره

نظریه سنتی در باب استعاره بیش از ۲۵۰۰ سال در فلسفه و ادبیات قدمت دارد.

ارکان اصلی این نظریه عبارتند از: (Lakoff, & Johnson, p. 119) *

۱. استعاره به واژه‌ها، و نه اندیشه، مربوط می‌شود. استعاره زمانی پیدا می‌شود که یک واژه در مورد مدلول متعارفش به کار نرود و بر چیزی دیگری اطلاق شود.
۲. زبان استعاری، بخشی از زبان قراردادی متعارف نیست؛ بلکه این زبان نو بوده، به‌طور متعارف در شعر و عبارتهای بلیغ و فصیح برای قانع‌سازی و در کشفیات علمی پیدا می‌شود؛
۳. زبان استعاری زبان انحرافی است؛ بدین معنا که در استعاره، واژه‌ها در معنای اصلی خود به کار نمی‌روند؛
۴. عبارتهای استعاری قراردادی در زبان معمولی روزمره «استعاره‌های مرده» اند (dead metaphors)؛ بدین معنا که:

۱۶۵

بیت

رشته استعاره‌های مهوری را در کتاب

۵. استعاره‌ها وجوه شباهت را نشان می‌دهد؛ به عبارت دیگر، وجوه شباهت از پیش موجود میان مدلولات معمولی واژه‌ها و مدلولات استعاری آنها را نشان می‌دهد. لیست فوق اتفاقی نیست و در واقع بنیادی‌ترین اصول در باب تفکر سنتی راجع به استعاره را نشان می‌دهد. بسیاری از ادیبان نیز همین دیدگاه را پذیرفته‌اند. پیش از آنکه به نقد ارکان فوق بپردازیم، به این نکته باید توجه کرد که گاهی لکاف و جانسن به چهار مانع تاریخی (یا چهار مغالطه (fallacy) برای فهم سرشت استعاری تفکر اشاره می‌کنند (Lakoff, & Johnson, p.244). از نظر تاریخی، این چهار دیدگاه نادرست از زمان ارسطو آغاز می‌شوند. آنها عبارتند از: ۱. استعاره به واژه‌ها مربوط می‌شود، نه به مفاهیم؛ ۲. استعاره بر پایه شباهت استوار شده است؛ ۳. مفاهیم تحت‌اللفظی‌اند و هرگز

* لکاف در مقاله‌ای، ارکان نسبتاً متفاوتی را در مورد دیدگاه سنتی برشمرده است که عبارتند از: ۱. زبان قراردادی روزمره تحت‌اللفظی است و به هیچ‌وجه استعاری نیست؛ ۲. هر موضوعی را می‌توان به صورت تحت‌اللفظی و بدون استعاره فهمید؛ ۳. تنها زبان تحت‌اللفظی ممکن است راست یا دروغ باشد؛ ۴. همه تعاریفی که واژه‌نامه‌ها ارائه می‌دهند تحت‌اللفظی‌اند، نه استعاری؛ ۵. همه مفاهیمی که در دستور زبان یک زبان به کار می‌روند تحت‌اللفظی‌اند و هرگز استعاری نیستند (ر.ک: Lakoff, p. 187).

ممکن نیست استعارای باشند؛ ۴. تفکر عقلانی به هیچ وجه با طبیعت بدن و مغز ما شکل نمی‌گیرد. آنها در مقابل دیدگاه نادرست نخست ادعا می‌کنند که استعاره اولاً و بالذات در دستگاه مفاهیم تحقق می‌یابد و ثانیاً و بالعرض در واژه‌ها و جملات.

همچنین، در رد دیدگاه دوم بر این نکته تأکید می‌کنند که استعاره بر پایه وجود شباهت‌ها استوار نمی‌شود؛ بلکه به‌طور متعارف بر پایه ارتباط متقابل دو حوزه در تجربه ما مبتنی می‌شود و این ارتباط است که شباهت‌هایی میان دو حوزه را در استعاره پدید می‌آورد. آنها در رد دیدگاه سوم نیز بر این نکته تأکید می‌کنند که ما حتی عمیق‌ترین و پایدارترین مفاهیم خودمان - زمان و مکان و علیت و غیره - را از راه استعاره‌های مضاعف می‌فهمیم و به کمک چنین استعاره‌هایی درباره آنها می‌اندیشیم. در چنین مواردی، ما یک حوزه - مانند حوزه زمان - را در قالب حوزه‌ای دیگر - مانند مکان - می‌فهمیم و در این قالب درباره آن می‌اندیشیم؛ بلکه وقتی درباره یکی از آنها سخن می‌گوییم در قالب ساختار دیگری درباره آن سخن می‌گوییم.

رد دیدگاه چهارم هم با توجه به این نکته روشن می‌شود که دستگاه استعاره‌های مفهومی، دلخواهی یا از لحاظ تاریخی امری تصادفی نیستند؛ بلکه تا حد زیادی توسط طبیعت بدن‌های ما و شیوه‌های مشترک عمل ما در عالم روزمره شکل می‌گیرند. بزرگترین مانع در طول تاریخ، از میان موانع فوق، بر سر راه فهم استعارای بودن تفکر، ارتباط دادن آن با زبان و واژه‌ها بوده است. در مقابل، مهم‌ترین ادعای جانسن و لکاف این است که استعاره، خصلت مفهومی دارد. استعاره، نخست در قلمرو مفاهیم و تفکر بشر پدید می‌آید و سپس در زبان خود را نشان می‌دهد. اکنون به نقد ارکان فوق می‌پردازیم.

نقد رکن اول

براساس ادعای نخست، استعاره به واژه‌ها مربوط می‌شود و با اندیشه ارتباطی ندارد. اگر این ادعا را بپذیریم باید هر یک از جملات استعاری را در مثال «استدلال، جنگ است» استعاره‌ای جداگانه به‌شمار آوریم و هرگز امر مشترکی میان آنها را نیابیم. به عبارت دیگر، این استعاره‌ها نباید با یکدیگر ارتباطی داشته باشند. طبق استعاره مفهومی، هر یک از آنها نمونه‌هایی از یک استعاره مفهومی‌اند. آن استعاره، مفاهیمی

مرتبط و نظام‌مند را پدید می‌آورد. استعاره ذاتاً به تفکر بشر مربوط می‌شود و استعارهٔ زبانی، آیینۀ تفکر استعاری است. تفکر بشر در درجهٔ نخست روابط و نگاشت‌هایی را میان فضاها و حوزه‌های گوناگون می‌یابد و همین امر در درجهٔ دوم در زبان انعکاس می‌یابد.

نقد رکن دوم

رکن دوم، استعاره را با عبارت‌های فصیح و بلیغ و با زبان شعر و غیره مرتبط می‌داند. به عبارت دیگر، در این نگاه، استعاره، سرشت شعری و بلاغی دارد و در زبان معمولی روزمره جایگاهی ندارد؛ چراکه در زبان معمولی روزمره فصاحت و بلاغت و استفاده از شعر ضرورت و اهمیتی ندارد، در صورتی‌که مثال‌هایی از قبیل «استدلال، جنگ است» به زبان روزمره، و نه شعر و فصاحت و بلاغت، مربوط می‌شوند. آنها از این جهت جزو زبان روزمره‌اند که نگاشت‌ها و روابطی که ذهن میان حوزه‌ها و فضاها می‌یابد، جزوی از مفهوم‌سازی‌ها و نحوهٔ تفکر ما هستند و ما دربارهٔ «استدلال» مانند یک «جنگ» می‌اندیشیم.

نقد رکن سوم

تفکر استعاری، امری متعارف است، نه انحرافی و ثانوی. مفهوم‌سازی «استدلال» به‌عنوان «جنگ» نحوهٔ متعارف اندیشیدن دربارهٔ آن است. به‌همین دلیل، این استعاره در مجموعه‌ای از مفاهیم مرتبط با استدلال تأثیر می‌گذارد و تنها به یک مورد محدود نمی‌شود.

نقد رکن چهارم

استعاره‌های مفهومی که در یک فرهنگ پدید می‌آیند، کاملاً ممکن است در طول زمان زنده بمانند و یا به تدریج کارآیی خود را از دست بدهند و بمیرند. چنانکه دیدیم، هر استعارهٔ مفهومی تعدادی مفاهیم استعاری را به‌دنبال خود پدید می‌آورند و در حقیقت، نظامی از مفاهیم را به فرهنگ عرضه می‌کند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که اگر یک استعارهٔ مفهومی بمیرد، برای مفاهیم و استعاره‌های مرتبط با آن، چه اتفاقی رخ

می‌دهد؟ دو حالت در پاسخ قابل تصور است: یکی اینکه آن مفاهیم و استعاره‌ها با استعاره مفهومی مرتبط از بین بروند و دیگر اینکه، دستکم یکی از آن استعاره‌ها زنده بماند. استعاره‌ای که استعاره مفهومی مرتبط با آن مرده، ولی خود آن استعاره باقی مانده، «استعاره مرده» (dead metaphor) نام دارد. به عبارت دیگر، یک استعاره مفهومی در گذشته نگاهت‌هایی را میان دو حوزه مبدأ و مقصد برقرار کرده و امروزه دیگر آن نگاهت‌ها از میان رفته‌اند و عبارت استعاری دیگر تنها معنای حوزه مقصد خود را دارد.

نقد رکن پنجم

دست‌کم چهار دلیل علیه این ادعا که استعاره وجوه شباهت و نه نگاهت میان حوزه‌ها و فضاهای مختلف را نشان می‌دهد، وجود دارد (Lakoff, & Johnson, 1999: pp. 122-127). این دلایل عبارتند از:

۱. در بسیاری از موارد وجوه شباهتی از پیش وجود ندارد. به عبارت دیگر، خود نگاهت‌ها میان حوزه‌ها شباهت‌هایی را پدید می‌آورند.
۲. در برخی موارد میان دو حوزه مبدأ و مقصد شباهتی وجود دارد؛ ولی استعاره آن را نشان نمی‌دهد. به عنوان نمونه، استعاره مفهومی «دانستن، دیدن است» پایه بسیاری از استعاره‌ها، مانند «من مراد شما را می‌بینم» و یا «نیت شما را می‌بینم»، قرار می‌گیرد. در حوزه مبدأ دیدن، معمولاً دیدن، مستلزم دانستن است. بنابراین، حوزه مبدأ دیدن و حوزه مقصد معرفت، هر دو مستلزم دانستن‌اند. با وجود این، جملات فوق، وجوه شباهت میان دو حوزه را بیان نمی‌کنند؛ زیرا هیچ‌کس نمی‌تواند مراد و یا نیت شخص دیگر را به معنای تحت‌اللفظی ببیند. از این دو، شباهت تحت‌اللفظی میان دانستن مراد و یا نیت و دیدن آنها در کار نیست. صرف اینکه مفاهیمی میان دو حوزه مشترکند، مستلزم این نیست که حتماً استعاره شباهت را بیان می‌کند.
۳. شباهت، مفهومی متقارن است. بنابراین، اگر استعاره‌ها نیز شباهت‌ها را بیان می‌کنند، باید متقارن باشند و نمی‌توانیم میان حوزه مبدأ و مقصد فرق بگذاریم. متقارن بودن استعاره بدین معناست که باید در هر موردی بتوانیم حوزه مبدأ را برحسب حوزه مقصد و حوزه مقصد را برحسب حوزه مبدأ بیان کنیم. اما روشن است که در بسیاری از موارد، چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. به عنوان مثال، ما می‌توانیم با واژگان

مربوط به جنگ، وجوه و ابعاد متفاوت «استدلال» را بیان کنیم؛ ولی نمی‌توانیم با واژگان مربوط به استدلال وجوه و ابعاد مختلف «جنگ» را نشان دهیم.

۴. می‌توانیم مفاهیم را با استعاره‌های مفهومی متفاوت، به شیوه‌های ناسازگار مفهوم‌سازی کنیم. مثلاً، می‌توانیم «ازدواج» را با استعاره «مشارکت تجاری» و نیز با استعاره «والدین فرزند» مفهوم‌سازی کنیم. هر دو استعاره در فرهنگ ما به کار می‌روند. در استعاره «مشارکت تجاری» رابطه دو طرف یکسان و برابر فرض می‌شود؛ اما در استعاره «والدین فرزند» رابطه آنها برابر فرض نمی‌شود. طبق نظریه استعاره مفهومی، «ازدواج» را در دو زمان می‌توان به دو صورت فوق مفهوم‌سازی کرد و خود مفهوم نسبت به این دو نوع مفهوم‌سازی، انعطاف‌پذیر است. اما اگر این استعاره‌ها بر شباهت‌هایی از پیش موجود مبتنی باشد، باید ذاتاً هم رابطه برابر و هم رابطه غیربرابر را دربرداشته باشد. به همین دلیل، نظریه شباهت به تناقض می‌انجامد.

متون دینی

۱۶۹

بیت

رشته استعاره‌های مفهومی در قرآن

زبان استعاری متون دینی بستری را فراهم می‌آورد که مخاطبش در فضایی استعاری زندگی کند. این زبان به تجارب مخاطبان آنها ساختار و شکل خاصی می‌دهد. هدف قرآن، ایجاد تحول در اندیشه بشر از راه پدیدآوردن فضاهاى استعارى مناسب بوده است. ارتباطاتی که این متون میان فضاهاى گوناگون مادی و معنوی برقرار می‌کند مخاطب خود را بی‌وقفه درگیر این ارتباطات می‌کند. از این گذشته، استعاره‌های زبانی در آنها آیین استعاره‌های مفهومی آنهاست.

برای اینکه بحث خود را به‌طور دقیق دنبال کنیم، از میان این متون، قرآن را انتخاب می‌کنیم؛ زیرا هرچند استعاره‌های مفهومی در همه این متون به چشم می‌خورد، قرآن ساختار استعاری پیچیده‌تری دارد و از طریق آنها در اندیشه مؤمنان تأثیر می‌گذارد. تفکر دینی در اسلام، چنانکه توضیح خواهیم داد، ساختار استعاری دارد. استعاره‌هایی که در قرآن آمده‌اند، دو دسته‌اند: استعاره‌های زبانی و استعاره‌های مفهومی. به عبارت دیگر، قرآن در برخی موارد استعاره‌های مفهومی را بیان و در موارد دیگری هم به استعاره‌های زبانی اشاره کرده که خود بر پایه استعاره‌های مفهومی بنیادی استوار شده‌اند.

- استعاره‌های مفهومی قرآنی از چند جهت در فهم و تجربه مخاطب تأثیر می‌گذارند:
۱. این استعاره‌ها فضای دیگر آیات و نحوه فهم مخاطب از آنها را نیز دگرگون می‌کنند. به عبارت دیگر، آنها در فهم دیگر آیات نیز تأثیر می‌گذارند.
 ۲. این استعاره‌ها در نحوه نگرش مخاطب به عالم و دیگر موجودات تأثیر می‌گذارند.
 ۳. این استعاره‌ها در رفتارهای مخاطب تأثیر می‌گذارند.
 ۴. این استعاره‌ها در حوزه اجتماعی و فهم روابط دیگران تأثیر می‌گذارند.

زبان استعاری

زبان بشر در ابتدا برای اشیای مادی و روابط زمانی و مکانی وضع شده است. حیات زبان بشر در آغاز با توجه به عالم ماده و اینگونه روابط آغاز می‌شود. به اعتقاد زبان‌شناسان شناختی - مانند بسیاری از مفسران قرآن - حقیقت معنا را نباید در کاربردها و موارد مادی منحصر دانست. زبان از کاربردهای مادی آغاز می‌شود؛ ولی به آنها خاتمه نمی‌یابد. از این رو، باید بسیاری از موارد مادی را پیش‌نمونه‌هایی بدانیم که مصادیق دم‌دستی و آشنا، و نه کل معنای حقیقی، را نشان می‌دهند. یکی از مباحث بسیار مهمی که این زبان‌شناسان در این باره به آن توجه کرده‌اند، نقش روابط مکانی و زمانی در زبان است. کاربردهای مادی با روابط مکانی و زمانی پیوند خورده‌اند. این روابط اهمیت فوق‌العاده‌ای برای بشر دارد و یکی از دستاوردهای زبان‌شناسی شناختی این نکته بوده است که بشر اشیا و ارتباط آنها را با یکدیگر در مکان مادی می‌فهمد. او در عالم طبیعت به دنیا می‌آید و در دامن آن رشد می‌کند. از این رو، همه چیز را در مکان می‌فهمد. این سخن بدین معنا نیست که او نمی‌تواند اشیائی را که غیرمکانی‌اند بفهمد؛ بلکه مراد این است که او تنها مدلی که با آن آشناست و تجاربتش براساس آن شکل گرفته است، مدل مبتنی بر روابط مکانی است. در نتیجه، او از راه گسترش این مدل امور و اشیای غیرمکانی را می‌فهمد (Lee, 2001: p. 18).

تجربه مکان مادی، تجربه‌ای بنیادین است و به همه تجارب بشر شکل می‌دهد. به همین دلیل، زبان آکنده از واژه‌هایی است که بر روابط مکانی دلالت دارند. آدمی از زمان کودکی اشیا را براساس روابط مکانی آنها با دیگر اشیا می‌فهمد. همچنین، او با

توجه به این روابط آنها را دسته‌بندی می‌کند. این کار قبل از شکل‌گیری واژه‌ها و زبان در کودک صورت می‌گیرد. نقش بنیادی روابط مکانی در تجربه بشر تا حدی است که او از آنها برای فهم دیگر حوزه‌ها استفاده می‌کند و به کمک آنها به آن حوزه‌ها ساختار می‌دهد. به عنوان مثال، رابطه «الف بالای ب است» رابطه‌ای مکانی است که بشر برای نخستین بار آن را در عالم مادی می‌یابد. اما از همین رابطه برای بیان مقام و شأن اجتماعی مطلوب استفاده می‌کند و می‌گوید: «آقای الف مقام اجتماعی بالایی دارد» در مقابل، گاهی برای نشان‌دادن شأن اجتماعی نامطلوب شخصی می‌گوییم: «موقعیت اجتماعی او پایین است».

بنیادی بودن تجربه مکان و زمان بدین معنا نیست که کاربرد حقیقی واژه‌ها تنها به سطح این تجربه اختصاص دارد؛ بلکه بشر براساس روابط مکانی و زمانی همه چیز را می‌فهمد و از گسترش آنها برای فهم مفاهیم و امور مجرد کمک می‌گیرد. این توسعه ممکن است مجازی و یا حقیقی باشد و نباید هر توسعه‌ای را کاربرد مجازی دانست. در بسیاری از موارد، کاربردهای اولیه واژه‌ها که به روابط زمانی و مکانی اختصاص دارد، پیش‌نمونه‌ها، نه کل معنای حقیقی واژه، را نشان می‌دهند.

اصل فوق، اهمیت فوق‌العاده‌ای در تفسیر دارد. در موارد بسیاری، آیات قرآن از روابط زمانی و مکانی برای تعبیر آوردن از حقایق مجرد و مابعدالطبیعی استفاده می‌کند. این استفاده بدین جهت نیست که در این حقایق هم روابط زمانی و مکانی در کارند. همچنین، این استفاده بدین معنا نیست که نوعی استعاره یا مجازگویی در این مورد وجود دارد؛ بلکه بشر همه چیز را در قالب این روابط می‌فهمد و برای فهم حقایق مجرد نیز باید از آنها آغاز کند. این روابط به چارچوب تفکر بشر مربوط می‌شوند و برای فهم حقایقی که از آنها فراتر می‌روند نیز باید از همان روابط آغاز کرد. استفاده از این روابط، بهره‌گیری از ابزارهای کمکی زاید نیست که پس از فهم، آنها را کنار بزنیم. آنها نقش مهمی در مفهوم‌سازی موارد ناآشنا و جدید دارند. به تعبیری، برای مفهوم‌سازی مورد نظر ضروری و ذاتی‌اند. خدا از این روابط در تعبیر قرآنی استفاده کرده است؛ چرا که بشر همه چیز را به کمک آنها می‌فهمد و برای فهم همه چیز از آنها کمک می‌گیرد. بنابراین، خداوند متناسب‌ترین مفاهیم را در این موارد به کار گرفته و مناسب‌ترین مفهوم‌سازی‌ها را با آنها به وجود آورده است. آنها جزء لاینفک این مفهوم‌سازی‌ها هستند.

بی تردید، زبان قرآن بدین معنا استعاری است که برای بیان حقایق مجرد از واژگان حسی و مادی کمک می‌گیرد. این سخن را بسیاری از مفسران نیز گفته‌اند و ما با طرح ادعای استعاری بودن زبان قرآن نمی‌خواهیم سخن آنان را تکرار کنیم؛ بلکه به کمک نظریه استعاره مفهومی، چند نکته دیگر را نیز به سخن مفسران می‌افزاییم:

۱. استعاره‌ها خصلت مفهومی دارند و ظهور آنها در زبان ثانوی است. به عبارت دیگر، استعاره‌ها اولاً و بالذات به دستگاه مفهومی و نحوه اندیشیدن مربوط می‌شوند و ثانیاً و بالعرض در زبان و جملات زبانی خود را نشان می‌دهند. از این رو، استعاره‌های زبانی قرآن حاکی از استعاره‌های مفهومی است که در سطح بنیادین و عمیق این کتاب درکارند. استعاری بودن زبان قرآن هم در واقع به معنای استعاری بودن ساختار آن است. تفکر دینی باید بدین معنا استعاری باشد. به عبارت دیگر، زبان دینی بدین دلیل استعاری است که تفکر دینی خصلت استعاری دارد.

۲. تفکر انتزاعی و نیز تفکر در باب مجردات و امور معنوی به‌طور عمده خصلت استعاری دارد. ما دو شیوه مختلف تحت‌اللفظی و استعاری برای تفکر در باب بیشتر این امور و فهم آنها نداریم؛ بلکه تفکر درباره آنها و فهم آنها ذاتاً استعاری است و شیوه‌ای غیر از شیوه استعاری در این مورد وجود ندارد. از این رو، در هر موردی که با تفکر انتزاعی و با مفاهیم مجرد سروکار داریم، تفکر صورت استعاری به خود می‌گیرد. زبان هم متناسب با این خصلت پر از استعاره‌ها می‌شود. استفاده از استعاره‌های زبانی در این مورد گزینشی نیست؛ بلکه امری اجتناب‌ناپذیر می‌باشد.

۳. از این سخن که تفکر بشر خصلت استعاری دارد و زبان او هم به این سبب استعاری می‌شود، نباید نتیجه گرفت که قرآن از این جهت با زبان بشر تفاوت ندارد. استعاری بودن زبان درجات و مراتب مختلف دارد. در زبان قرآن بالاترین مراتب استعاری بودن به چشم می‌خورد. این نکته نشان می‌دهد تفکراتی که قرآن بیان می‌کند در بالاترین مرتبه خصلت استعاری دارند. به عبارت دیگر، اندیشه‌هایی که قرآن پیش می‌کشد، ساختار استعاری پیچیده‌تری دارند و به همین دلیل، زبان گره قرآن هم ساختار استعاری پیچیده‌تری دارد. هر اندازه اندیشه‌ای پیچیده باشد، زبان هم به همان اندازه استعاری می‌شود. تفاوت دیگر زبان قرآن با زبان بشر را باید در وجوه معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی جستجو کرد که قرآن در میان فضاهاى مختلف می‌یابد. روابط مختلفی که قرآن

میان فضاهای مختلف مورد تأکید قرار می‌دهد، آن را از زبان استعاری بشر جدا می‌سازد.

خلاصه آنکه، مراد از استعاری بودن زبان قرآن این است که:

۱. زبان قرآن به گونه‌ای است که مکانیسم فراتر رفتن از معانی حسی به معانی مجرد را نشان می‌دهد. قرآن با استفاده از زمینه‌های حسی و مادی زمینه‌های مجرد و معنوی را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، قرآن حقایق غیبی و معنوی را در قالب امور مادی و حسی نشان می‌دهد.

۲. استعاری بودن زبان قرآن را باید به معنای شناختی فهمید، نه ادبی. مقصود این نیست که همه آیات از استعاره‌های زبانی تشکیل شده‌اند. قرآن برای بیان جهان‌بینی مورد نظرش میان فضاهای گوناگون، ارتباط معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی برقرار می‌کند. قرآن میان موجودات عالم و ساحت‌های مختلف عالم و مراتب موجودات و غیره شباهت‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی را مورد توجه قرار می‌دهد و ذهن مخاطب خود را به تأمل در آنها فرا می‌خواند تا از این رهگذر به تدریج به جهان‌بینی قرآنی دست یابد.

۳. شباهت‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی که قرآن میان فضاهای مختلف مورد تأکید قرار می‌دهد، در فهم آیات تأثیر می‌گذارند و به طور کلی، فضایی استعاری برای فهم قرآن به وجود می‌آورند. وجود این شباهت‌ها موجب می‌گردد که قرآن فضایی متشکل از عناصر به هم پیوسته از لحاظ معرفتی و هستی‌شناختی باشد.

۴. با توجه به سخن فوق، استعاری بودن قرآن، ادعایی است که به ساختار مفهومی - و نه صرفاً سطح زبان - قرآن مربوط می‌شود. استعاری بودن زبان قرآن، بدین معنا، حاصل استعاری بودن ساختار این متن آسمانی است و ساختار استعاری مفهومی آن، زبان استعاری‌اش را می‌آفریند. ساختار مفهومی قرآن به گونه‌ای است که در آن، مفاهیم شباهت‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی دارند. مفهومی‌سازی‌های قرآن هم از موقعیت‌های مختلف با توجه به این شباهت‌ها صورت می‌گیرد.

استعاری بودن زبان قرآن دست‌کم از دو جهت اهمیت دارد: اولاً، ساختار درونی متن قرآن را نشان می‌دهد؛ بدین معنا که روشن می‌سازد قرآن شبکه‌ای به هم پیوسته از استعاره‌های مفهومی است و ثانیاً، ارتباط فضاهای گوناگون را در اندیشه اسلامی نشان می‌دهد.

- یکی از کلیدی‌ترین استعاره‌های مفهومی قرآن در سوره نور آمده است:
- «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (النور (۲۴): ۳۵؛ خدا نور آسمان‌ها و زمین است.
- این استعاره، مجموعه‌ای از مفاهیم نظام‌مند را با خود به ارمغان آورده و به‌طور کلی، اساسی‌ترین استعاره مفهومی در قرآن است. این استعاره در ابعاد گوناگون تفکر اسلامی تأثیر گذاشته است. این استعاره از چند جهت بنیادی‌ترین استعاره قرآنی است:
۱. با کلیدی‌ترین مفهوم قرآنی؛ یعنی «الله» ارتباط دارد؛
 ۲. در ساختار درونی قرآن نقش زیادی دارد و بسیاری از آیات با آن ارتباط دارند؛
 ۳. تأثیر زیادی در جهان‌بینی اسلامی و فهم عالم داشته است؛
 ۴. در فهم آیات قرآن و مفاهیم قرآنی تأثیر داشته است و چنان‌که خواهیم گفت، بسیاری از مفاهیم قرآنی را دسته‌بندی می‌کند.

شریف رضی در بیان این آیه گفته است:

این آیه استعاره است و مراد از آن نزد برخی از عالمان این است که خداوند با برهان‌های قاطع هادی اهل آسمان‌ها و زمین است؛ همچنانکه نورهای ثاقب و شهاب‌های درخشان موجب هدایت می‌شوند. برخی هم گفته‌اند مراد این است که خداوند با طلوع ستارگان و خورشیدها و اقمار آسمانی، روشنایی‌بخش (منور) آسمان‌ها و زمین است (سید رضی، ۱۴۰۷: ۱۳۹)

اینگونه تحلیل‌ها از آیه نور فراوان به چشم می‌خورد و هیچ‌یک از آنها در توجه به نقش این آیه در قرآن و استعاره مفهومی بودن آن توفیق نداشته‌اند. در قرآن خدا نور مطلق، یعنی نور همه آسمان‌ها و زمین است. هر چیزی هم که با خدا ارتباط مثبت دارد، نور است و هر چیزی که ارتباط منفی با خدا قرار دارد، در محدوده ظلمت قرار دارد. به‌عنوان مثال، رسولی که از جانب خداوند می‌آید نور است:

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (مائده (۵): ۱۵)؛

ای اهل کتاب، پیامبر ما به‌سوی شما آمده است که بسیاری از چیزهایی از کتاب [آسمانی خود] را که پوشیده می‌داشتید، برای شما بیان می‌کند و از بسیاری [خطاهای شما] درمی‌گذرد. قطعاً برای شما از جانب خدا روشنایی و کتابی روشن‌گر آمده است.

نور و کتاب با یکدیگر تفاوت دارند و به‌همین دلیل، کتاب بر نور عطف شده است. کتاب در حقیقت وسیله‌ای برای خروج از ظلمت به نور مطلق است. به‌عبارت دیگر، کتاب وسیله‌ای برای رسیدن به خدا (نور مطلق) است. «يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (توبه (۹): ۳۲)؛

می‌خواهند نور خدا را با سخنان خویش خاموش کنند، ولی خداوند نمی‌گذارد، تا نور خود را کامل کند، هرچند کافران را خوش نیاید.

در این آیه، برخی مراد از «نور الله» را قرآن دانسته‌اند. سید رضی می‌گوید در این آیه استعاره هست و مراد از آن تشبیه قرآن - که کلام خداست - به نور خداست. برخی هم گفته‌اند مراد از نور خدا همان اسلام است؛ زیرا ظلمت کفر را روشن می‌کند (سیدرضی، ۱۴۰۷: ص ۴۷).

برخی از مفسران کوشیده‌اند برای «نور» در همه آیات معنای واحدی را بیابند. به‌عنوان نمونه، امام فخر رازی در توضیح آیه: «الرَّكَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ» (ابراهیم (۱۴): ۱)؛ الف، لام، راء. کتابی است که آن را به‌سوی تو فرود آوردیم تا مردم را به اذن پروردگارشان از تاریکی‌ها به سوی روشنایی بیرون آوری؛ به سوی راه آن شکست‌ناپذیر ستوده.

گفته است هر جا در قرآن واژه «ظلمات» و «نور» آمده استعاره است (فخر رازی، ۱۳۱۷: ص ۱۰۱). وی در اثر بلاغی‌اش مشخص نکرده که این دو واژه از چه چیزی

استعاره‌اند. ولی از مجموع سخنان او در تفسیرش چنین به‌دست می‌آید که در این آیات، ایمان به نور و کفر به ظلمت تشبیه شده است. به‌عنوان مثال، وی در تفسیر آیه: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ...» (بقره (۲): ۲۵۷)؛ خداوند سرور کسانی است که ایمان آورده‌اند. آنان را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی به در می‌برد...

گفته است مفسران بر سر این نکته اجماع دارند که مراد از ظلمات و نور در اینجا کفر و ایمان است (فخر رازی، ۱۴۲۰).

زمخشری هم در تفسیر آیه: «هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» (احزاب (۳۳): ۴۳)؛ اوست کسی که با فرشتگان خود بر شما درود می‌فرستد تا شما را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی برآورد و به مؤمنان همواره مهربان است.

گفته است نور به معنای طاعت و ظلمت به معنای معصیت است. بنابراین، آیه بدین معناست که: «... تا شما را از ظلمات معصیت به نور طاعت خارج سازد» (زمخشری، ۱۴۰۲: ص ۲۴۰).

بی‌تردید، سخن فخر رازی درست نیست و تمام ابعاد معنایی واژه نور و ظلمت را

نشان نمی‌دهد؛ همانطوری که سخن زمخشری در این مورد تمام ابعاد معنایی این واژه‌ها را نشان نمی‌دهد و تنها گوشه‌ای از گستردگی کاربرد آنها را بیان می‌کند.

در اینجا لازم است به نکته‌ای کلی درباره‌ی استعاره‌های مفهومی قرآن اشاره کنیم که دلیل ناتمام‌بودن برداشت‌های فخررازی و زمخشری - و به‌طور کلی، نقص سخنان کسانی را که این قبیل واژه‌ها را به معنایی خاص محدود می‌کنند - نشان می‌دهد. یک استعاره مفهومی در فهم ما از آیات مرتبط تأثیر می‌گذارد. به همین دلیل ممکن است در یک مورد از «نور» هدایت و در مورد دیگری از آن طاعت را و یا در موارد دیگر، چیزهای دیگری را بفهمیم. همچنین، ممکن است در یک مورد معانی متناسب متعددی را از آن بفهمیم.

استعاره‌های مفهومی به صورت نظام‌مند عمل می‌کنند. استعاره مفهومی «خدا نور آسمان‌ها و زمین است» در مفاهیم مرتبط با آن تأثیر می‌گذارد. طبق این استعاره:

۱. هر چیزی که از جانب خدا می‌آید، نور است؛

۲. هر چیزی که مقابل خدا قرار می‌گیرد، ظلمت است؛

۳. هر راهی که به خدا منتهی می‌شود به نور می‌انجامد؛

۴. هر چیزی که انسان را از غیرخدا به خدا می‌رساند، او را از ظلمت به نور خارج می‌سازد.

این استعاره مفهومی در همه مفاهیم مرتبط با خداوند تأثیر می‌گذارد. این تأثیر به مفهوم ایمان، هدایت و پیامبر محدود نمی‌شود؛ بلکه خط قاطعی میان دو دسته از مفاهیم ترسیم می‌کند؛ نخست مفاهیمی که ارتباط ایجابی با خداوند دارند و با نور یکی می‌شوند و دیگر، مفاهیمی مانند کفر و ظلم و طاغوت که ارتباط سلبی با خداوند دارند و با ظلمت یکی می‌شوند. از این رو، امام فخررازی و زمخشری در این موارد تنها به برخی از کاربردها نظر داشته‌اند و نتوانسته‌اند دامنه و حدود تأثیر این استعاره را به‌طور دقیق تعیین کنند.

قَدْر و قَدَر

در سوره حجر آیه ۲۱ یکی دیگر از بنیادی‌ترین استعاره‌های مفهومی قرآن آمده است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ». و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه‌ای معین فرو نمی‌فرستیم.

این آیه تأثیر فراوانی در فهم کل عالم و به‌طور کلی در جهان‌بینی اسلامی داشته است. از این نگاه، همه موجودات و کل عالم، مقداری مشخص دارند و براساس آن از خزانه‌ی الهی نازل شده‌اند. این آیه در سیاق بیان مسئله رزق و نیز مسأله‌ی نزول باران آمده است. از این‌رو، برخی از مفسران پنداشته‌اند مراد از آیه، همان مسئله رزق و باران است و خداوند می‌گوید هم رزق آدمی و هم باران به اندازه معین از خزانه الهی نازل می‌شود. در نتیجه، معنای آیه را بسیار محدود گرفته‌اند.

پاسخ سخن فوق روشن است: اولاً، مورد آیه مخصص نمی‌شود؛ ثانیاً، آیه در بیان یک اصل کلی ظهور دارد. عبارت «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ» در اول آیه بر کلیت دلالت دارد. از این‌رو، رابطه آیه با سیاق رابطه کلی با جزئی و موردی است؛ بدین بیان که آیه، اصلی کلی را بیان می‌کند که شامل مورد ذکر شده در سیاق (روزی و نزول باران) نیز می‌شود؛ ولی به آن محدود و منحصر نمی‌شود.

علامه طباطبایی در «رسالة وسایط» در توضیح این آیه گفته است این آیه با عمومش بر این نکته دلالت دارد که همه موجودات این عالم وجوداتی گسترده و غیرمحدود و بدون تقدیر (اندازه) مخزون نزد خداوند دارند. زیرا ظاهر آیه این است که تقدیر با تنزیل پیدا می‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۸: ۱۴۷).

چنانکه گفتیم، این قبیل موارد را باید استعاره‌های مفهومی در نظر گرفت که به کل اندیشه و جهان‌بینی اسلامی جهت می‌دهد. قرآن در این مورد شبکه‌ای بسیار پیچیده از مفاهیم و روابط معنایی را به‌کار می‌گیرد. برای روشن شدن این مطلب، نخست باید به تفاوت دو واژه مهم قرآنی اشاره کنیم که عبارتند از: قَدْرٌ و قَدَرٌ. این دو واژه از واژه‌های کلیدی قرآن هستند و پیچیدگی خاصی دارند و چنان از لحاظ معنایی به‌هم نزدیک‌اند که فرق گذاشتن میان آنها دشوار است. نخست کاربردهای متفاوت قرآنی آنها را در نظر می‌گیریم.

واژه قَدَرٌ، هم به‌صورت نکره و هم به‌صورت معرفه در قرآن آمده است. به آیاتی در این رابطه می‌پردازیم: «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (الطلاق (۶۵): ۳)؛ و هر کس بر خدا اعتماد کند، برای وی بس است، خدا فرمانش را به انجام رساننده است، به راستی خدا برای هر چیزی اندازه‌ای مقرر کرده است. در تفسیر المیزان تحلیل جالبی از «قَدَرٌ» آمده است که بخشی از آن را برای روشن شدن این مفهوم می‌آوریم. قَدَرٌ کمیت و هندسه و اندازه شیء است. به عبارت

دیگر، قَدَر چیزی - خصوصیات و خواص و آثار- است که علل وجود به معلولات خود می‌دهند. شرایط و علل مادی و معدات، اثری در معلول دارند و به‌طور کلی، این علل مانند قالب‌هایی هستند که خصوصیات و آثار معلولات خود را تعیین می‌کنند. این نکته در بخش‌های مختلفی از این تفسیر با تعبیر گوناگونی آمده است. به‌عنوان نمونه، در تفسیر آیه: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (القمر (۵۴): ۴۹) این نکته آمده (الطباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹، ۸۵) و نیز در توضیح آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (الحجر (۱۵): ۲۱) با عبارت دیگری به این نکته پرداخته که نزول - در این مورد خلقت است - با قَدَر به‌نحو غیرقابل انفکاک همراه شده است. قَدَر هم چیزی است که به‌سبب آن، شیء تعیین و تمیز پیدا می‌کند و آن، خصوصیت وجود شیء و کیفیت خلق آن است. توجه به آیه: «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَر فَهَدَى» (الاعلی (۸۷): ۲-۳) و آیه: «قَالَ رَبِّنَا الَّذِي أُعْطِيَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه (۲۰): ۵۰) سخن فوق را تأیید می‌کند. در آیات سوره اعلی نخست به خلق و سپس به تسویه و تقدیر و بالاخره هدایت - که بر مقاصد وجود دلالت می‌کند - اشاره شده است. در آیه سوره طه هم بر این نکته دلالت دارد که خداوند به هر چیزی خلقت خاصش را عطا کرده است. این آیات در مجموع نشان می‌دهند که قَدَر یک شیء خصوصیت خلقش است که از آن بیرون نیست (همان: ۱۲، ۱۴۴).

هر چیزی که تنزل می‌یابد قدرش معین است و تا زمانی که قدرش معین نشده تنزل نمی‌یابد. اگر هم نزول پیدا کند و وجودش ظاهر شود قبل از ایجادش معلوم بوده است. آیه: «وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد (۱۳): ۸) هم به این معنا برمی‌گردد؛ یعنی هر چیزی با مقدارش نزد خداوند معلوم است و آیه «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق (۶۵): ۳) نیز به همین معناست و نشان می‌دهد هر چیزی، قدری معین و معلوم دارد که از آن تجاوز نمی‌کند. به‌طور خلاصه، قدر بر شیء به‌حسب علم و مشیت تقدم دارد، هر چند در وجودش مقارن و همراه آن است و از آن جدا نمی‌شود (همان: ۱۱، ۳۰۶).

از سخنان علامه پیداست که وی قَدَر و قَدَر و مقدار را با یک معنا مرتبط می‌داند و آن، همان مقدار و اندازه شیء و یا قالب وجودی آن است که خصوصیات و آثارش را دربر می‌گیرد. از سخنان دیگر مفسران هم تفاوتی میان این اصطلاحات قرآنی استفاده نمی‌شود و گویا مفسران در این مورد به این نکته توجه کرده‌اند که هر سه واژه از ریشه

واحدی گرفته شده‌اند و به‌همین دلیل، یک معنا را افاده می‌کنند.

بهتر است نخست به برخی از اطلاعاتی که در این زمینه از سیاق آیات به دست می‌آید، اشاره کنیم:

۱. قَدَر در آیات در ارتباط با اصل آفرینش و تنزل موجودات از ساحت الهی به کار رفته است.

۲. قَدَر - بر خلاف قَدَر - در ارتباط با زمان به کار رفته است؛ مانند: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ» (القدر(۹۷): ۱). از این نکته استفاده می‌شود که این قدر، امر یا امور خاص است؛ چراکه امور عام با زمان ارتباط پیدا نمی‌کند و تنها امور خاص در زمان خاصی تحقق می‌یابد. از این رو، شب قدر شب تنفیذ اوامر خاصی است.

۳. گاهی قَدَر وصف امر الهی قرار گرفته است؛ مانند «وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا» (الاحزاب(۳۳): ۳۸).

۴. واژه مقدار در مورد تعیین زمان پدیده‌های زمانی به کار رفته است؛ مانند: «اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمَقْدَارٍ» (الرعد(۱۵): ۸) و نیز «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ» (السجده(۳۲): ۵).

خداوند همه عالم و موجودات را براساس گونه‌ای طرح و مهندسی پدید آورده است. فرض کنید مهندسی می‌خواهد اتومبیل بسازد. او نخست طرح کلی از آن ماشین را ترسیم می‌کند، سپس آن را به مسئول کارخانه می‌دهد تا براساس آن، اتومبیل‌هایی را بسازند. این طرح در واقع طرح ثابت این نوع اتومبیل‌هاست و ساختار داخلی اتومبیل را نشان می‌دهد. او می‌تواند طرح دیگری ارائه دهد و نوع دیگری از اتومبیل را طراحی کند. اکنون باز فرض کنید که او بخواهد تغییرات جزئی که در ساختار یک نوع باید انجام شود و یا استهلاك آن در طول زمان، و زمان مفید کارکرد آن را تعیین کند. در این صورت، او باید طرح جدیدی ارائه دهد و تغییرات و زمان مفید کارکرد آن را تعیین کند. روشن است که او برای این کار باید متغیرهای مختلفی از قبیل مواد به کار رفته و سوخت مورد استفاده و غیره، را محاسبه کند. در نتیجه، او به دو نوع طرح نیاز دارد: یکی، طرحی که با ساختار ثابت این وسیله سروکار دارد و دیگر، طرحی که با تغییرات

سر و کار دارد و متغیرها را بررسی می‌کند.

خداوند هم دو نوع طراحی دربارهٔ موجودات عالم دارد: اولاً، ساختار کلی و چارچوب وجودی تک‌تک آنها را تعیین کرده است؛ ثانیاً، تغییراتی که در آنها رخ می‌دهد و اموری از قبیل زمان و طول عمر آنها را تعیین کرده است. طراحی نخست، طراحی ثابتات و طراحی دوم، طراحی امور متغیر و محدودهٔ تغییرات آنهاست.

به‌عنوان مثالی ساده، یک انسان را در نظر بگیرید: از سویی، خصوصیات وجودی او با سلول‌های وراثتی‌اش ارتباط دارد و خود آنها هم در طول عمر آدمی تأثیر دارند. از سوی دیگر، عوامل بیرونی و محیطی در عمر او نقش دارند. پس آدمی با دو دسته عوامل سروکار دارد: عوامل درونی که به ساختار درونی وجودی‌اش مربوط می‌شوند و دیگر، عوامل بیرونی. قدر در واقع طراحی ثابتات و قدر طراحی متغیرات مرتبط با موجودات است. طراحی ثابتات در مقام تنزل امر الهی و در مقام تکوین و خلق صورت گرفته؛ ولی در شب قدر متغیرات تعیین می‌شود. اما مقدار چیست؟ همانطور که کاربردهای قرآنی نشان می‌دهد، مقدار صرفاً با تعیین زمان سروکار دارد و این امر هم در ذیل قدر می‌گنجد؛ چون زمان یکی از متغیرات است. البته، قرآن مقدار را در سه مورد به‌کار برده است: یکی در مورد مقدار تدبیر امر از آسمان تا زمین و عروج آن به سوی خداوند (السجده (۳۲): ۵) و دیگر، زمان عروج ملائکه و روح به سوی خداوند (معارج (۷۰): ۵)، و بالاخره، در سیاق تعیین زمان حمل (الرعد (۱۳): ۸). در سورهٔ رعد (مورد سوم) ظاهر آیه عام است (وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ) و هر موجودی را دربر می‌گیرد.

نکتهٔ فوق، قدرت تبیینی فوق‌العاده‌ای در بیان تفاوت آیات دارد. این پرسش مطرح می‌شود که چرا امر خداوند در آیه: «وَ كَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا» (الاحزاب (۳۳): ۳۸) با قدر توصیف شده است؟ گفتیم این اصطلاح به تعیین ثابتات و ساختار ثابت مربوط می‌شود. امر الهی هم ساختار ثابتی دارد و نزد خداوند این ساختار تعیین شده است. قدر از سویی با علم الهی ارتباط می‌یابد و از سوی دیگر، با قدرت الهی. طرحی که ارائه می‌شود هم باید براساس علم صورت گرفته باشد و هم از سوی دیگر، باید امکان تحقق از سوی فاعل را داشته باشد. امر خداوند هم بر پایهٔ علم الهی صورت گرفته است؛ یعنی مشمول برنامه‌ریزی کلی خداوند در مورد موجودات و چهرهٔ ثابت آنها قرار

می‌گیرد و هم مقدر خداوند بوده است. از این‌رو، «کان» در این آیه معنای حقیقی خود را می‌یابد. در مقام خلق و تکوین امر الهی قَدَر مقدر بوده است.

تذکر این نکته ضروری است که خود قَدَر نیز از فیلتر قَدَر می‌گذرد؛ بدین معنا که بعد از تعیین ثابتات و ساختار ثابت موجودات نوبت به تعیین متغیرات می‌رسد و اموری که ساختار ثابت آنها تعیین شده، محدوده تغییراتشان هم تعیین می‌شود. در این ارتباط به آیه‌ای توجه کنید: «وَيَرْزُقُهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (الطلاق (۶۵): ۳)؛ و از جایی که حسابش را نمی‌کند، به او روزی می‌رساند و هر کس بر خدا اعتماد کند او برای وی بس است. خدا فرمانش را به انجام رساننده است به‌راستی خدا برای هر چیزی اندازه‌ای مقرر کرده است.

در این آیه، قَدَر بعد از امر (بَالِغُ أَمْرِهِ) آمده است. خدا برای هر چیزی قَدَری قرار داده است. این نکته بلوغ امر را هم شامل می‌شود. بدین معنا امر که قَدَری دارد، برای این که تحقق یابد، باید از فیلتر قَدَر بگذرد. این امر همان امر است که در سوره احزاب با «قَدْرًا مَقْدُورًا» توصیف شده است.

درباره قَدَر دو نوع تلفیق مفاهیم را در قرآن می‌بینیم: یکی، تلفیق با وضعیت یک سلطان که در خزانه خود را می‌گشاید و دیگر، تلفیق با فضای نزول باران. اکنون به توضیح هر یک از این تلفیق می‌پردازیم.

۱. در نظر بگیرید پادشاهی بر جایی بلند ایستاده و در خزانه خود را می‌گشاید و از آنجا پول و زر به مردم می‌بخشد. خداوند هم در مقام تکوین و خلق در خزانه غیب را می‌گشاید و هر چیزی را با قَدَر معلوم می‌بخشد. در سوره حجر با این تلفیق روبرو می‌شویم: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (الحجر (۱۵): ۲۱)؛ و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه‌ای معین فرو نمی‌فرستیم.

۲. نزول باران با قَدَر معلوم صورت می‌گیرد. این نکته هم در سیاق بیان خلق آسمان‌ها ذکر می‌شود: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعَ طَرَائِقَ وَمَا كُنَّا عَنِ الْخَلْقِ غَافِلِينَ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَاهُ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّا عَلَى ذَهَابٍ بِهِ لَقَادِرُونَ» (المؤمنون (۲۳): ۱۷ و ۱۸)؛ و به‌راستی [ما] بالای سر شما هفت راه [آسمانی] آفریدیم و از [کار] آفرینش غافل نبوده‌ایم و از آسمان، آبی به اندازه [معین] فرود آوردیم، و آن را در زمین جای دادیم، و ما برای از بین بردن آن مسلماً تواناییم.

این تلفیق - برخلاف تلفیق پیشین که صریحاً در آیه آمده بود - به‌طور ضمنی استفاده می‌شود.

نتیجه‌گیری

استعاره و مجاز از مهم‌ترین پدیده‌های زبانی‌اند که در چارچوب علوم شناختی معنا و مفهوم جدیدی پیدا کرده‌اند. استعاره و مجاز در زبان‌شناسی سنتی صرفاً ابزارهایی برای زیبایی‌های تعبیر زبانی بودند، اما در چشم‌انداز جدید این علوم، استعاره و مجاز جزو اساسی تفکر بشر و بلکه وجه و بُعد بنیادی آن هستند. این نکته تأثیر فراوانی در تحلیل استعاره‌های متون دینی دارد و نقش آنها را در تفکر دینی نشان می‌دهد. ما برای نشان‌دادن این نکته به بررسی برخی از استعاره‌های قرآن از این نگاه پرداختیم.

مهم‌ترین دستاورد تحلیل شناختی استعاره‌های قرآنی را باید این نکته دانست که این استعاره‌ها را نباید صرفاً در سطح استعاره‌های زبانی که تشبیه‌های خاصی را به مخاطب ارائه می‌دهند، محدود دانست. استعاره‌های قرآنی، چیزی بیش از استعاره‌های زبانی‌اند. آنها عالم جدیدی از اندیشه‌ها را پدید می‌آورند و جهت خاصی به تفکر دینی می‌دهند. این نتیجه، در برابر نگاه سنتی مفسران به استعاره‌های قرآنی قرار می‌گیرد. آنان، هرچند در نحوه تفکر و فهم آیات از این استعاره‌ها تأثیر پذیرفته‌اند، کمتر به تأثیر آنها در اندیشه و جهان‌بینی اسلامی پرداخته‌اند و آنها را صرفاً ابزارهایی زبانی در نظر گرفته‌اند. این استعاره‌ها را نباید صرفاً صنایع ادبی دانست، بلکه آنها صنایع فکری‌اند که اندیشه آدمی را دگرگون می‌سازند؛ به‌طوری که باید کل هستی، طبیعت، انسان و وحی را از دریچه آنها نگریست. آیاتی از قبیل آیه نور که مفسران در تعیین معنای نور در آن اختلاف دارند، نباید صرفاً یک استعاره زبانی در نظر گرفت. این آیه قالب و چارچوب فکری مهمی را به مفسر می‌دهد که براساس آن جهان‌بینی قرآنی شکل می‌گیرد.

بنابراین، اختلاف مفسران در تعیین معنای آن از عدم توجه به نقش شناختی و مفهومی آن ناشی می‌شود. این آیه استعاره‌ای مفهومی است که همه این معانی و بلکه معانی زیاد دیگری نیز در آن می‌گنجد. به‌همین معنا، این قبیل استعاره‌ها قالب و چارچوب فکری و نه صرفاً استعاره‌های زبانی را فراهم می‌آورند. این نظریه در حقیقت نحوه شکل‌گیری جهان‌بینی اسلامی توسط قرآن را تبیین می‌کنند و نشان می‌دهد چگونه زبان استعاری قرآن به افق‌های دور دست امتداد می‌یابد و همه مفاهیم و اندیشه‌های بیرون از خودش را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

منابع و مأخذ

١. الطباطبائي، محمدحسين، ١٤١٧، الميزان في تفسير القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامي جامعهي مدرسين حوزة علميه قم.
٢. _____، ١٤٢٨، مجموعة الرسائل، قم: مكتبة فذك لاهياء التراث.
٣. الطبري، ابي جعفر محمدبن جرير، ١٤٠٠، جامع البيان في تفسير القرآن، بيروت: دارالمعرفة.
٤. الطبرسي، فضل بن حسن، ١٣٧٢، مجمع البيان في تفسير القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
٥. ابن عاشور، محمدالطاهر، ١٤٢٠، التحرير و التنوير (تفسير ابن عاشور)، بيروت، مؤسسة التاريخ.
٦. السيدرضي، ابوالحسن محمد بن حسين، ١٤٠٧، تلخيص البيان في مجازات القرآن، تهران: مؤسسة الطبع و النشر للوزارة الثقافة و الارشاد الاسلامي.
٧. الرازي، فخرالدين ابو عبدالله محمدبن عمر، ١٤٢٠، مفاتيح الغيب، بيروت: دارالاحياء التراث العربي.
٨. _____، ١٣١٧، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، القاهرة: مطبعة الآداب.
٩. الزمخشري، ابي القاسم محمود بن عمر، ١٤٠٢، اساس البلاغة، بيروت: دارالمعرفة.
١٠. _____، ١٤٠٧، الكشاف عن حقايق غوامض التنزيل، بيروت: دارالكتاب العربي.
١١. علي الصغير، محمدحسين، ١٤٢٠، مجازات القرآن؛ خصائصه الفنية و بلاغته العربية، بيروت: دارالمورخ العربي.
12. Lakoff, George & Johnson, Mark, 1999, **Philosophy in the Flesh: the embodied mind and its challenges to western thought**, New York, Basic books.
13. Lee, David. Cognitive Linguistics, 2001, New York, Oxford University Press.
14. Croft, William & Cruse, D. Alan, 2004, **Cognitive Linguistics**, New York, Cambridge University Press.
15. Evans, Vyvyan & Green, Melanie, 2006, **Cognitive Linguistics; An Introduction**, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
16. Fauconnier, Gilles & Turner, Mark, 2000, **The way we think; Conceptual**

blending and the mind's hidden complexities, New York, Basic books; a member of Perseus Books Group.

17. Lakoff, George & Johnson, Mark, 2003, **Metaphors we live by**, Chicago, The University of Chicago Press.

18. Croft, William & Cruse, D. Allan, 2004. **Cognitive Linguistics**, Cambridge, Cambridge University Press.

19. Feldman, Jerome A, 2006, **From Molecule to Metaphor; A Neural Theory of language**, London, The MIT Press.

20. Geeraerts & Cuyckens, 2007, **Grady, "Metaphor" in The Oxford handbook of cognitive linguistics**, New York, Oxford university press.