

اعجاز شناختی قرآن

(نظریه‌ای جدید در باب اعجاز قرآن)

علیرضا قائمی نیا*

اشاره

دانشمندان اسلامی دیدگاه‌های گوناگونی درباره‌ی اعجاز قرآن دارند. این مقاله با این پرسش سرو کار دارد که آیا بر اساس زبان‌شناسی جدید می‌توان دیدگاهی در این زمینه اتخاذ کرد؟ به اعتقاد نگارنده، قرآن نوعی اعجاز بنیادی دربر دارد که می‌توانیم آن را «اعجاز شناختی» بنامیم. این نوع اعجاز بر اساس تحلیل‌های زبان‌شناسی شناختی قابل تبیین است. نگارنده نخست مثال‌هایی از مفهوم‌سازی‌های قرآن را در این زمینه ارائه کرده و سپس به برخی از ابعاد مختلف آن اشاره کرده است.

واژگان کلیدی: زبان‌شناسی شناختی، شناختی، مفهوم‌سازی، تلفیق مفهومی، پنجره‌ی توجه، حرکت خیالی.

مقدمه

از قدیم در باب اعجاز قرآن دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است. یکی از مهم‌ترین آنها

*. عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

اعجاز ادبی- بیانی قرآن بوده است. مفسران تلاش فراوانی را انجام داده‌اند تا این نوع اعجاز قرآن را در آیات آن نشان دهند و به همین دلیل، علوم ادبی، و معانی و بیان در میان مسلمانان پیشرفت کرد. این نوع اعجاز که مفسران در باب آن بسیار قلم فرسایی کرده‌اند به پوشش‌های گفتاری در قرآن مربوط می‌شود. به عبارت دیگر، در این نوع اعجاز به رابطه مضمون کلام با پوشش‌های (گفتاری) مختلف آن نظر می‌شود. ما تلاش می‌کنیم که نوع دیگری از «اعجاز قرآنی» را که بسیار بنیادی است به کمک زبان‌شناسی شناختی نشان دهیم و آن را «اعجاز شناختی» می‌نامیم.

توضیح مفاهیم

اصطلاح «شناختی» cognitive معانی مختلفی دارد، ولی من آن را به معنایی به کار می‌برم که امروزه در علوم شناختی به کار می‌رود. این اصطلاح در این علوم بر فعالیت‌های ذهنی اطلاق می‌شود که ذهن بر روی اطلاعات خام انجام می‌دهد. به عبارت دیگر، ذهن اطلاعاتی را که از عالم خارج می‌گیرد پردازش می‌کند. علوم شناختی نحوه این پردازش را بررسی می‌کنند. روان‌شناسی شناختی از این نظر در میان علوم شناختی جایگاه ویژه‌ای دارد و از جهتی برخی از علوم شناختی از دستاوردهای آن تغذیه می‌کنند. این دانش اهتمام خاصی به بررسی فرایند پردازش اطلاعات در ذهن می‌پردازد. زبان‌شناسی شناختی هم از دستاوردهای این بررسی متأثر است و نقش آنها را در تحلیل تعبیر زبانی به کار می‌گیرد. لکاف و جانسن هم در توضیح اصطلاح «شناختی» گفته‌اند که این اصطلاح دو معنای مختلف دارد که گاهی عدم تفکیک آنها خلط‌هایی را نیز پیش می‌آورد. آن دو معنای عبارت‌اند از:

۱. این اصطلاح در علوم شناختی در مورد هر نوع فعالیت یا ساختار ذهنی به کار می‌رود که می‌توانیم آن را به صورت دقیقی بررسی کنیم. بسیاری از این فعالیت‌ها به صورت ناخودآگاه صورت می‌گیرند. به عنوان نمونه، پردازش تصاویر و پردازش مسموعات توسط ذهن به این معنا شناختی‌اند. پیدا است که هیچ یک از این فعالیت‌ها آگاهانه صورت نمی‌گیرند؛ چرا که ممکن نیست ما به فرایندهای عصبی بسیار گسترده و پیچیده‌ای که موجب پیدایش تجربه دیداری و شنیداری می‌شوند، آگاهی داشته باشیم.

حافظه و توجه هم به این معنا شناختی‌اند. همچنین، همهٔ ابعاد تفکر و زبان، خواه آگاهانه باشند و یا ناخودآگاهانه، شناختی‌اند. این امر شامل واج‌شناسی و دستور زبان و دستگاه‌های مفهومی و واژگان ذهنی نیز می‌شود.

۲. در برخی از سنت‌های فلسفی اصطلاح «شناختی» کاربرد و معنایی کاملاً متفاوت دارد. شناختی در این سنت تنها به معنای «ساختار مفهومی یا گزاره‌ای» است. در این اصطلاح، معنای شناختی معنایی مشروط به صدق (Truth-conditional) است؛ یعنی صرفاً با رجوع به امور درونی بدنی یا ذهنی تعیین نمی‌شود، بلکه با رجوع به اشیا در جهان خارج تعیین می‌شود. بسیاری از چیزهایی که در علوم شناختی «شناختی» و ناخودآگاهانه محسوب می‌شوند مطابق این اصطلاح شناختی نیستند.

در علوم شناختی این اصطلاح در غنی‌ترین معنای ممکن (معنای نخست) به کار می‌رود و هر گونه ساختار و فعالیت ذهنی را توصیف می‌کند که در زبان، معنا، ادراک حسی، دستگاه‌های مفهومی و تعقل در کارند. (Lakoff & Johnson, 1999: 11-12)

بان شناسی شناختی

گفتیم زبان‌شناسی شناختی از دستاوردهای روان‌شناسی شناختی در تحلیل تعابیر زبانی سود می‌جوید. وظیفهٔ این گرایش زبان‌شناختی بسیار مهم است. پرسش اصلی که در این گرایش مطرح می‌شود این است که تعابیر زبانی با پردازش‌های ذهنی چه ارتباطی دارند؟ تعابیر زبانی در حقیقت عالم ذهن گوینده را نشان می‌دهند؛ از این رو، تحلیل تعابیر زبانی یک گوینده راهی برای دست یافتن به پردازش‌های ذهنی او است. واژه‌هایی که او به کار می‌برد و ساختار ترکیب آنها به طور مستقیم با پردازش‌های ذهنی او از اطلاعاتش ارتباط دارند. تحلیل زبان گوینده ابزاری برای تحلیل اندیشه‌های او می‌شود.

سخن فوق ادعای کلی زبان‌شناسی شناختی را نشان می‌دهد. بر طبق این ادعا، زبان به طور مستقیم موقعیت‌های بیرونی را نشان نمی‌دهد، بلکه زبان به طور مستقیم پردازش گوینده از آن موقعیت‌ها و یا تعبیر او از آنها را نشان می‌دهد. هر گوینده‌ای مفهوم‌سازی ویژه‌ای از موقعیت‌ها دارد و اطلاعات خود را در قالب خاصی پردازش می‌کند.

پس از بیان ادعای زبان‌شناسی شناختی، ادعای خود را در مورد اعجاز قرآن توضیح می‌دهیم.^۱

بیان نظریه

مراد از اعجاز شناختی قرآن این است که مفهوم‌سازی های قرآن از موقعیت‌های مختلف بی‌نظیر هستند. این نظریه در واقع به پردازش اطلاعات در آیات مربوط می‌شود. آیات قرآن هم مانند تعبیر زبانی با موقعیت‌هایی ارتباط دارند و به واسطه پردازش خاصی از اطلاعات راجع به آن موقعیت، آنها را نشان می‌دهند.

پیدا است که این نظریه نظریه‌ای زبان‌شناختی است، نه ادبی به معنای رایج. متفکران مسلمان از اعجاز ادبی قرآن بسیار سخن گفته‌اند. این دو نظریه از چند جهت با هم تفاوت دارند:

۱. اعجاز شناختی نسبت به اعجاز ادبی و بیانی بنیادی‌تر است. این اعجاز به نحوه پردازش اطلاعات توسط خداوند مربوط می‌شود. اعجاز ادبی و بیانی با تعبیر حقیقی و مجازی و لطافت تعبیر مجازی و اقسام و انواع آنها سر و کار دارد، ولی اعجاز شناختی با مفهوم‌سازی قرآن در موارد مختلف ارتباط دارد.

۲. مباحث ادبی هرگز نمی‌تواند اعجاز شناختی قرآن را نشان دهد. کشف این نوع اعجاز و ابعاد مختلف آن تنها بر اساس تحلیل‌های شناختی امکان‌پذیر است.

۳. اعجاز شناختی نسبت به اعجاز ادبی و بیانی برای تفکر اسلامی اهمیت بیشتری می‌تواند داشته باشد. کشف ابعاد مختلف پردازش اطلاعات توسط خداوند و یافتن اصول زبان‌شناختی حاکم بر آنها ابعادی بسیار مهم از تفکر اسلامی را آشکار می‌سازد. تفکر اسلامی، بیش از همه چیز، بر پایه تحلیل آیات الهی استوار می‌شود.

مثال اول

واژه‌ها نقش شناختی مهمی دارند. آنها - به تعبیر لنگاکر (Langacker) - از حوزه‌های مختلف معرفتی نمابرداری می‌کنند. از این رو، گزینش یک واژه حوزه معرفتی خاصی در ذهن مخاطب بر می‌انگیزد. به واژه «رقبه» و «عبد» در قرآن توجه کنید:

* *...

و هیچ مؤمنی را نسزد که مؤمنی را - جز به اشتباه - بکشد. و هر کس مؤمنی را به اشتباه

کشت، باید بنده مؤمنی را آزاد و به خانواده او خوبها پرداخت کند در این آیه واژه «رقبه» به کار رفته است که معنای خاصی دارد. از آنجا که رقاب (گردن‌های) بردگان را با طناب می‌بستند و آنها را به دنبال خود می‌کشیدند، به بردگان «رقبه» گفته می‌شد. در نتیجه، این واژه از لحاظ وضع لغوی رنج و محنت‌های برده‌ها را به ذهن می‌آورد. آیه فوق در سیاق آزاد کردن برده‌ها نازل شده است و در چنین سیاقی باید واژه‌ای به کار می‌رفت که با اشاره کردن به رنج‌ها و محنت‌های بردگان مخاطب را از لحاظ عاطفی تحریک کند. در دیگر سیاق‌ها به جای «رقبه» واژه «عبد» به کار رفته است که بار معنایی فوق را ندارد. مانند:

* ...

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، در باره کشتگان، بر شما [حق] قصاص مقرر شده: آزاد عوض آزاد و بنده عوض بنده...

این آیه به بیان مسئله قصاص می‌پردازد. بی‌تردید، در این سیاق باید واژه‌ای به کار برود که مخاطب را از لحاظ عاطفی تحریک نکند. به همین دلیل، واژه «عبد» به کار رفته که رنج‌ها و محنت‌های بردگان را نشان نمی‌دهد. همچنین، آیه:

* *

و با زنان مشرک ازدواج مکنید، تا ایمان بیاورند. قطعاً کنیز با ایمان بهتر از زن مشرک است، هر چند [زیبایی] او شما را به شگفت آورد.

در مقام بیان مسئله ازدواج است. در این مورد هم «عبد» به کار رفته است که نسبت به رنج‌ها و محنت‌های بردگان اشاره نمی‌کند. خلاصه، در این مورد با دو مقوله «عبد» و «رقبه» روبرو هستیم که قرآن هر یک از آنها را به تناسب با سیاق به کار می‌برد.

مثال دوم

اکنون به یکی از مفهوم‌سازی قرآن در باره «ماء» (آب) توجه کنید که با جریان باران بر

روی زمین ارتباط دارد:

* *

آیا ننگریسته‌اند که ما باران را به سوی زمین بایر می‌رانیم، و به وسیله آن کشته‌ای را برمی‌آوریم که دام‌هایشان و خودشان از آن می‌خورند؟ مگر نمی‌بینند؟

در این آیه مبدأ و منتها به صورت دیگری مفهوم‌سازی شده‌اند. از لحاظ مبدأ، باران امری است که خدا آن را به درون زمین می‌راند. از لحاظ منتها، به وسیله آن گیاهانی پیدا می‌شود که آدمیان و دام‌هایشان از آنها می‌خورند. باران می‌بارد و بر روی زمین‌های بایر جریان می‌یابد. خدا آن را به درون زمین سوق می‌دهد و به واسطه آن کشته‌هایی را می‌رویاند.

معمولاً کشاورزان آب را از جایی به جای دیگر هدایت می‌کنند تا گیاهان آنجا را آبیاری کنند. اما خداوند از آسمان باران را به سوی زمین خشک و بی‌گیاه و علف می‌فرستد و آن را به زمینی حاصلخیز تبدیل می‌کند. آیات قبل دربارهٔ مشرکان مکه سخن می‌گوید. خداوند می‌فرماید آیا برای آنها روشن نشده است که چه بسیار از آنان را در گذشته در حالی که در منازل خودشان راه می‌رفتند، نابود کردیم. در این نکته برای آنها نشانه‌هایی هست؛ چرا شنوا نیستند؟

* *

آیا برای آنان روشن نگردیده که چه بسیار نسلها را پیش از آنها نابود گردانیدیم [که اینان] در سراهایشان راه می‌روند؟ قطعاً در این [امر] عبرت‌هاست، مگر نمی‌شنوند؟

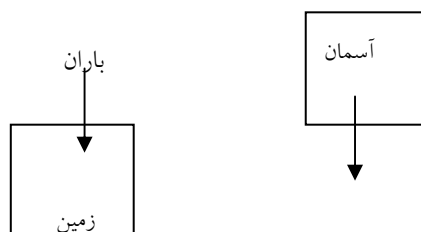
قرآن به دنبال این آیه از سوق دادن باران به زمین بایر سخن می‌گوید و آنها را به تأمل در آن و پدید آمدن گیاهان و علف از این زمین فرا می‌خواند. این مفهوم‌سازی دقیقاً مطابق حال مشرکان مکه و بافت آیه صورت گرفته است. اهالی مکه به تجارت می‌پرداختند و به همین دلیل، آنها گاهی در مسیر بیابان‌های طولانی را طی می‌کردند و به منطقه‌هایی می‌رسیدند که قبلاً خشک و لم‌پزرع بودند، اما اکنون دیگر سرسبز و یا دارای علف و گیاه

شده‌اند. از این رو، آنها و چهارپایان‌شان از آن گیاهان و علف‌ها استفاده می‌کردند. در نتیجه، مفهوم‌سازی قرآن کاملاً با موقعیت مورد نظر تناسب دارد. اما از نظر بافت درونی آیات توجه به دو نکته لازم است:

۱. آیهٔ قبلی مشرکان به توجه به هلاک و نابودی گذشتگان فرا می‌خواند. در آیات قبل به ماجرای بنی‌اسرائیل و پیدا شدن پیشوایانی در میان آنها که به امر الهی هدایت می‌کردند (در میان بنی‌اسرائیل دسته‌ای این گونه بودند و دسته‌ای دیگر هم منحرف بودند و از فرامین الهی فرار می‌کردند. آنها گمان می‌بردند خداوند نمی‌تواند در قیامت این دو دسته را از هم جدا سازد. بنابراین، در این آیه از سوق دادن باران به زمین توسط خداوند و... سخن به میان آمده است. این پدیده در واقع نشانهٔ قدرت الهی است. آنها در قدرت خداوند تردید داشتند و در این بافت و موقعیت، مفهوم‌سازی باران به عنوان نماد قدرت الهی متناسب بود. همچنین، در آیهٔ بعد به این نکته اشاره شده که مشرکان مکه پیامبر را مورد تمسخر قرار می‌دادند و از آن حضرت می‌پرسیدند که وعد و وعیدهای الهی کی تحقق پیدا می‌کند پیروزی چه زمانی خواهد بود؟ آنها با این پرسش در قدرت الهی تردید روا می‌داشتند و با تمسخر آن حضرت را خطاب می‌کردند. بنابراین، مفهوم‌سازی باران به گونه‌ای که قدرت الهی را نشان دهد با آیات بعد هم تناسب دارد.

۲. ذیل این آیه با آیهٔ قبل هم تناسب ویژه‌ای دارد. در ذیل آیهٔ قبلی تعبیر « و در ذیل این آیه تعبیر «أَفَلَا يُبْصِرُونَ» به کار رفته است؛ چرا که مشرکان از طریق نقلی اخبار گذشتگان را شنیده بودند، ولی خودشان بی‌واسطه می‌دیدند که باران به زمینی بایر و خشک فرو می‌رود و گیاهانی از آن می‌روید. مفهوم‌سازی ذیل دو آیه تناسب دارند و مکمل یکدیگرند؛ بدین معنا که برای مشرکان هم موردی جهت شنیدن و هم موردی جهت دیدن ارائه می‌دهد.

مقایسهٔ این مثال با مثال قبلی هم سودمند است. طرح‌وارهٔ تصویری زیر یکی از تفاوت‌های مهم این دو را نشان می‌دهد.



انزال باران (فاطر، ۲۷) راندن آب به زمین (سجده، ۲۷)

دو آیه از لحاظ مفهوم‌سازی باران تفاوت دارند؛ در آیه نخست کانون پنجره توجه به سوی مبدأ نزول باران (آسمان) و در آیه دوم به سوی محل نزول باران (زمین) باز شده است. گفتیم آیه نخست (فاطر، ۲۷) در بافتی آمده که مشرکان مأموریت آسمانی پیامبر را تکذیب می‌کردند و همان طوری که باران از آسمان می‌آید و میوه‌های گوناگون پیدا می‌شود، وقتی وحی ای از آسمان می‌آید و پیامبری مأموریت پیدا می‌کند، انسان‌های مختلفی پیدا می‌شوند. در این بافت باید پنجره توجه به سوی مبدأ نزول باز می‌شود و آسمان مرزما می‌شود؛ چرا پیامبران هم از آسمان وحی و مأموریت می‌یابند. آیه دوم (سجده، ۲۷) را هم خداوند در مقام بیان قدرت خود می‌آورد و چنان که گفتیم، متناسب با این مقام، سوق دادن آب به زمین‌های خشک و پدید آمدن گیاهان از آن است. از این رو، در این بافت، پنجره توجه به سوی زمین باز می‌شود و زمین به صورت مرزما مفهوم‌سازی می‌شود که آب به آن نفوذ می‌کند و گیاهانی را پدید می‌آورد.

ابعاد گوناگون

اعجاز شناختی قرآن ابعاد بسیار مختلفی دارد و به تردید، همه این ابعاد را در این مقاله نمی‌توان نشان داد. فهم آنها با توجه به مباحث و اصول زبان‌شناسی شناختی امکان‌پذیر می‌شود و بدون آشنایی با این مباحث مقصود نگارنده روشن نمی‌شود. به اختصار به دو بعد با اشاره به توضیحاتی بسنده می‌کنم. این دو بُعد عبارتند از:

۱. تلفیق مفهومی

۲. دستگاه توجه

هر یک از این دو بُعد را به طور مستقل بیان می‌کنم.

تلفیق مفهومی

یکی از دستاوردهای مهم زبان‌شناسی شناختی کشف ساختار شبکه‌های تلفیقی (Conceptual integration network) است. فوکونیه (Fauconnier) و ترنر (Turner) در مقاله‌ای با عنوان «فضاهای ذهنی؛ شبکه مفهومی تلفیقی» در ۱۹۹۸ میلادی به تحلیل ساختار این شبکه‌ها و بررسی قواعد حاکم بر آنها پرداختند. فضاهای تلفیقی یا به تعبیر دیگر، «تلفیق مفهومی» (Conceptual blending) برآیند دو نظریه دیگر در زبان‌شناسی شناختی است که عبارت‌اند از: فضاهای ذهنی و استعاره مفهومی. فوکونیه نظریه فضاهای ذهنی را بسط داد تا به کمک آن بر تعدادی از مشکلات زبانی در ساختن معنا غلبه کند و ترنر هم از چشم‌انداز مطالعاتش در باره استعاره به حل آن مشکلات پرداخت. برنامه‌های پژوهشی آنها در بسیاری از موارد به هم نزدیک می‌شد و شباهت‌های زیادی میان آنها در کار بود. از جمله این که هر دو دریافتند که در بسیاری از موارد ساختن معنای یک جمله صرفاً با اطلاعات زبانی امکان‌پذیر نمی‌شود.

بررسی تلفیق مفهومی نتایج بسیار مهمی در زبان‌شناسی داشت. به چند نمونه از این نتایج اشاره می‌کنیم:

۱. تلفیق مفهومی نشان می‌دهد که معنای یک ساختار چیزی بیش از مجموع معانی بخش‌ها است. این نظریه مکانیسم تکوین و شکل‌گیری معنا را نشان می‌دهد.
 ۲. مکانیسم انتقال از یک قالب به قالب دیگر را روشن می‌سازد.
 ۳. تأثیر فضاهای گوناگون را در شکل‌گیری استعاره و مجاز نشان می‌دهد.
- فضاهای تلفیقی ابزار جدید و شگفت‌انگیزی را برای تحلیل تعابیر زبانی فراهم می‌آورد. از یک جهت، این ابزار تمام کل تعابیر زبانی را در بر می‌گیرد و زاویه نگرش جدیدی را نسبت به آنها به وجود می‌آورد. ما هر چند در مباحث گذشته با تحلیل‌های شناختی آشنا شدیم، فضاهای تلفیقی قدرت تحلیل شناختی را بالا می‌برد و ذهن مفسر را به قلمروی جدید می‌کشاند که در آن ابعاد پنهان تعابیر زبانی کاملاً آشکار می‌گردد. در تلفیق دو فضای ذهنی برای یک عبارت در نظر می‌گیریم که عناصری از هر یک از آنها با هم ارتباط پیدا کرده‌اند و این ارتباط فضای دیگری را به وجود آورده است که تلفیق در آن صورت گرفته

است.

بسط «تلفیق مفهومی» مجالی گسترده می‌طلبد و ما دو مورد از کاربردهای تلفیق مفهومی را با توضیح اجمالی نشان می‌دهیم:

۱. تفاوت آیات مشابه در تلفیق مفهومی: در موارد گوناگون بر این نکته تأکید کرده‌ایم که همه آیات مشابه؛ یعنی آیاتی که در بخشی و یا در کل مشابه هم هستند، هر چند در ظاهر مشابه هستند، با هم تفاوت‌های اساسی دارند. در مثال‌های قبلی از راه‌های گوناگون تفاوت این گونه آیات را نشان داده‌ایم و در حقیقت، می‌توانیم از همه مباحث زبان‌شناسی شناختی برای این مقصود استفاده کنیم. یکی از بهترین راه‌ها توجه به تلفیق مفهومی آنها است. به عنوان یک اصل کلی؛ آیات مشابه در تلفیق مفهومی با هم تفاوت دارند. این اصل را به طور خلاصه «اصل تلفیق مفهومی» می‌نامیم. با تحلیل تلفیق مفهومی آیات و بررسی ارتباط آن با سیاق اطلاعات بسیاری به دست می‌آید.

۲. تحلیل استعاره‌ها: پیش از این استعاره‌های قرآنی را با تفکیک وجوه هستی‌شناختی و وجوه معرفت‌شناختی آنها بررسی می‌کردیم. این تفکیک دستاورد بحث استعاره مفهومی بود. یکی دیگر از راه‌های تحلیل استعاره‌ها بررسی تلفیق مفهومی آنها است. توجه به تلفیق مفهومی استعاره‌ها از دو نظر سودمند است: اولاً، توجه به تلفیق مفهومی در موارد بسیاری معنای جدیدی را برای استعاره آشکار می‌سازد. ثانیاً، وجود مقیاس بشری را در استعاره‌ها بیشتر روشن می‌سازد.

کارنامه انسان

به تحلیل آیه دیگری توجه کنید:

* *

و کارنامه هر انسانی را در گردنش بسته‌ایم و روز قیامت برای او نوشته‌ای بیرون آوریم که آن را در برابر خود گشوده می‌بیند.

در باره معنای «طائر» در این آیه دو قول است: بر طبق قول نخست، مراد از آن «عمل» است. عمل ممکن است خیر یا شر باشد. «طائر» هم از باب ذکر لازم و اراده ملزوم بر عمل

اطلاق شده است؛ زیرا قوم عرب زمانی که اراده می‌کردند کاری را انجام دهند و می‌خواستند بدانند که آن کار به خیر منتهی می‌شود یا به شر، به احوال پرندگان توجه می‌کردند؛ آنها پرنده‌ای را رها می‌کردند تا پرواز کند. پرنده هم گاهی خودش و گاهی هم پس از این که کسی او را می‌ترساند پرواز می‌کرد. همچنین، گاهی به طرف چپ و گاهی به طرف راست پرواز می‌کرد. گاهی اوج می‌گرفت و گاهی در سطح پایین به پرواز ادامه می‌داد. هر یک از این حالات برای آنها تعبیر خاصی؛ از قبیل خیر و شر و شؤم و نیک و غیره، داشت. این امر در میان عرب بسیار شایع بود و به همین دلیل خیر و شر را - از باب نامگذاری شیئی به اسم لازمش - «طائر» نامیدند.

ابن قتیبه در «غرائب القرآن» احتمال دیگری را هم نقل کرده است که بر طبق آن مراد از «طائر» حظ؛ یعنی بهره هر کس از خیر و شر است. هر کسی بهره‌ای از خیر و شر دارد که لازم گردنش است. عرب هم به هر چیزی که لازم انسان باشد می‌گوید لازم گردنش است. به بهره آدمی از خیر و شر هم «طائر» گفته شده است؛ زیرا عرب می‌گوید که طائر (پرنده) برای او به خیر یا به شر پرواز کرد. پس بنا به مذهب آنها نحوه پرواز پرنده سبب خیر یا شر است و این نامگذاری شیء با سببش می‌باشد. خداوند هم با استعمال آنها خطابشان کرده و امری را که طائر قرار داده‌اند لازم گردنشان قرار داده است. (ابن قتیبه، بی‌تا، ج ۱: ۲۱۴)

قرطبی هم در تفسیرش از زجاج نقل کرده که ذکر عُنُق (گردن) عبارت از لزوم است مانند لزوم قلاده برای عنق. (قرطبی، ۱۴۲۲هـ، ج ۱۰: ۱۴۹)

در آیات دیگر هم واژه تَطْيِير و طائر آمده است:

* *

پس هنگامی که نیکی [و نعمت] به آنان روی می‌آورد می‌گفتند: «این برای [شایستگی] خود ماست» و چون گزندی به آنان می‌رسید، به موسی و همراهانش شگون بد می‌زدند. آگاه باشید که [سرچشمه] بدشگونی آنان تنها نزد خداست [که آنان را به بدی اعمالشان کیفر می‌دهد]، لیکن بیشترشان نمی‌دانستند.

هر نعمتی که به آل فرعون می‌رسید خود را مستحق آن می‌دانستند و اگر دچار مصیبت می‌شدند. یا در سختی می‌افتادند حضرت موسی و یارانش را شوّم و مایهٔ بدبختی می‌دانستند. خداوند هم در مقابل آنان می‌فرماید که نصیب آنها از شرّ و شوّم که عذاب باشد نزد خدا است و لکن آنها نمی‌دانند که آنچه انجام داده‌اند پیش خداوند محفوظ است. علامه طباطبایی در تفسیر این آیه احتمال دوم را مطرح کرده و گفته است که تطّیر از طیر مشتق است؛ و آن نسبت شگون بد زدن است. آنها با برخی از پرندگان؛ مانند کلاغ، فال بد می‌زدند. پس معنای شگون بد زدن (تشوّم) هم از طیر گرفته شد. از این رو، معنای تطّیر شگون بد زدن با پرنده است. ولی مطلق نصیب آدمی از شرّ و شوّمی «طائر» نامیده شد. (الطباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ۲۲۷)

این ماجرا به صورت دیگری هم در بارهٔ حضرت صالح در سورهٔ نمل آمده است:

* *

گفتند: ما به تو و به هر کس که همراه توست شگون بد زدیم. گفت: سرنوشت خوب و بدتان پیش خداست، بلکه شما مردمی هستید که مورد آزمایش قرار گرفته‌اید.

قوم حضرت صالح به آن حضرت می‌گفتند که ما در بارهٔ تو و همراهانت شگون بد زده‌ایم و هر کسی با تو باشد دچار سختی‌ها و مصائب خواهد شد. حضرت صالح هم در پاسخ به آنها می‌گفت که طائر شما (نصیب شما از خیر و شر) هم نزد خدا است و شما در حال امتحان هستید. در واقع، این پاسخ به این نکته اشاره می‌کند که خیر و شر به قدرت الهی و به تقدیر خداوند صورت می‌گیرد و او می‌داند که برای هر کسی چه چیزی را تقدیر کند.

در سورهٔ یس هم از سخن فوق به عنوان ترفند کلی مشرکان در برابر برخی از رسولان سخن به میان آمده است:

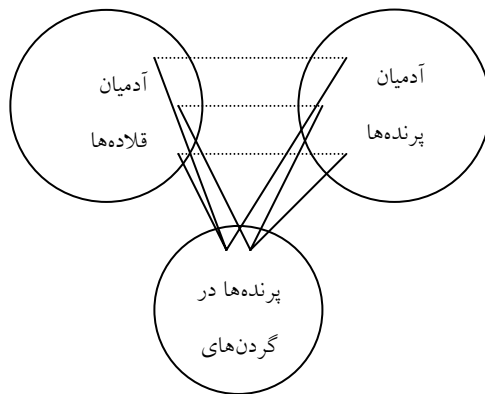
* *

[رسولان] گفتند: شومی شما با خود شماست. آیا اگر شما را پند دهند [باز کفر می‌ورزید]؟ نه!

بلکه شما قومی اسرافکارید.

کفار به رسولان گفتند: ما (حضور) شما را به فال بد گرفته‌ایم (وجود شما شوم است و

مایهٔ بدبختی ما) و اگر از حرفتان دست بر ندارید قطعاً شما را طرد و عذاب خواهیم کرد. رسولان هم در مقابل می‌گفتند شومی شما با خودتان است. در آیهٔ نخست (اسراء ۱۳) دو فراز به چشم می‌خورد. در فراز نخست، فضای تلفیقی از دو فضای ورودی به وجود آمده است:



۱. فضای ورودی ۱: در این فضا انسان‌هایی هستند و قلاده‌ها و طناب‌هایی وجود دارند. از این گذشته به گردن هر انسانی قلاده یا طنابی را بسته‌اند.

۲. فضای ورودی ۲: انسان‌ها و پرندگان در این فضا هستند.

میان این دو فضا نگاشت‌هایی وجود دارد. در تلفیق هم برخی از ویژگی‌های فضاهای ورودی انعکاس یافته است. پرنده (طائر) مانند قلاده‌ای شده که به طور محکم به گردن شخص بسته شده است. در تلفیق پرنده بدین معنا است که عامل جزای انسان و سرانجام او همواره به همراه او است.

اما این تحلیل چه نتیجه‌ای به دنبال دارد؟ برای یافتن پاسخ این پرسش باید اهداف تلفیق را بررسی نماییم. تلفیق مفهومی کار تخیلی است که به ما این امکان را می‌دهد که یک ایده یا اندیشه را به شیوهٔ جدیدی درک کنیم. خداوند هم با این تلفیق سرنوشت خوب یا بد بشر را به شیوهٔ جدیدی بیان می‌کند. در داستانی که مفسران دربارهٔ قوم عرب نقل کرده‌اند پرنده یا طائر تعیین می‌کند که فرد چه سرنوشتی دارد. به عبارت دیگر، به اعتقاد آنها نحوهٔ حرکت پرنده در سرنوشت بشر تأثیر داشت. بنابراین، به اعتقاد آنها گونه‌ای رابطهٔ علی میان

پرنده و سرنوشت بشر در کار است و پرنده علت خیر و شر آدمی است. وقتی در تلفیق این رابطه علی فشرده می‌شود، یکتایی پدید می‌آید؛ بدین معنا که خود طائر خیر و شر می‌شود. وقتی خداوند می‌فرماید که طائر هر کسی را به گردنش بسته‌ایم بدین معنا است که این طائر با خود انسان پیوند ناگسستنی دارد و به دست دیگران نیست تا آنها با حرکت دادن آن ببینند چه سرنوشتی در انتظار اوست. در تلفیق هم طائر بر فشرده شدن رابطه علی دلالت دارد و علت و معلول هر دو در این تلفیق حضور دارند. در نتیجه، ما دو نکته را باید در معنای آیه لحاظ کنیم:

۱. بسته شدن طائر به گردن آدمی بدین معنا است که طائر؛ یعنی عامل خیر یا شر آدمی، به دست خود او است و در دست دیگران نیست.
 ۲. فشرده شدن رابطه علی در تلفیق بدین معنا است که این عامل (طائر) همان خیر و شر آدمی است.
- با ضمیمه کردن این دو نکته معنای آیه این می‌شود که عامل خیر و شر آدمی که همان خیر و شر آدمی است به گردن خود او است، نه دیگران.
- تحلیل فوق نشان می‌دهد که این آیه تفاوت اساسی با آیات دیگری دارد که در ظاهر مضمون آنها به این آیه نزدیک است. به عنوان آیه شریفه:

* * *

روزی که هر کسی آنچه کار نیک به جای آورده و آنچه بدی مرتکب شده، حاضر شده می‌یابد؛ و آرزو می‌کند: کاش میان او و آن [کارهای بد] فاصله‌ای دور بود. و خداوند، شما را از [کیفر] خود می‌ترساند، و [در عین حال] خدا به بندگان [خود] مهربان است.

با آیه مورد نظر تفاوت دارد. این آیه نشان می‌دهد که عمل هر کسی در قیامت نزد او حاضر خواهد بود. هر کسی در قیامت آرزو می‌کند که ای کاش میان او و اعمال بدش فاصله‌ای دور (امد بعید) می‌بود. این تعبیر نشان می‌دهد که عمل هر کسی در قیامت قرین او خواهد بود. مضمون این آیه با مضمون آیه قبلی تفاوت دارد. بر طبق آیه قبلی، عامل خیر و شر هر کسی با خود او پیوند دارد. این عامل در دنیا همراه او است و در قیامت در

کتابی آن عامل و خیر و شری را که معلول آن است خواهد دید. فراز نخست آیه با دنیا ارتباط دارد؛ این عامل در دنیا همراه با خود شخص است، نه به دست کسی دیگر. اما برطبق آیه اخیر، هر کسی عملش را در قیامت خواهد دید و عملش از جدا نخواهد شد. مضمون آیه فوق با آیه مشابه دیگری هم تفاوت دارد:

* *

کسانی که زندگی دنیا و زیور آن را بخواهند [جزای] کارهایشان را در آنجا به طور کامل به آنان می‌دهیم، و به آنان در آنجا کم داده نخواهد شد.

در این آیه تعبیر «نَوْفِ الْيَوْمِ اَعْمَالَهُمْ» آمده است که بدین معنا است که هر کسی دنیا و زینت‌های آن را بخواهد خدا تمام اعمالش را به او پرداخت می‌کند. پرداختن اعمال کسی به او با پرداختن نتایج آنها به وی تفاوت دارد. در این آیه تلفیق مفهومی آشکاری به چشم می‌خورد. اعمال سبب پیدایش جزا و پاداش می‌شود. به عبارت دیگر، میان اعمال و نتایج آنها گونه‌ای رابطه‌ی علی و وجود دارد. اما در این آیه، به خاطر فشردگی رابطه‌ی علی در رابطه‌ی یکتایی، اعمال با نتایج آنها یکی به شمار آمده‌اند. در نتیجه، از پرداختن اعمال به آدمیان سخن به میان آمده است. این تلفیق مفهومی در آیه قبلی (آیه ۳۰ آل عمران) نیز در کار است. در آن آیه به این نکته اشاره شده که هر کسی در قیامت آنچه را که عمل کرده است حاضر می‌یابد. در صورتی که عمل سبب پیدایش جزا و پاداش است و در نظر بدوی، باید گفته شود که نتایج اعمال خود را خواهند دید. اما قرآن با تلفیق مفهومی رابطه‌ی اعمال با آن نتایج را یکی می‌داند. این نکته نشان می‌دهد که چرا برخی از مفسران که در این قبیل موارد چیزی مانند «جزا» را در تقدیر گرفته‌اند و گفته‌اند مراد این است که «جزای اعمال آنها را به آنها پرداخت خواهیم کرد» یا «جزای اعمال خود را در قیامت حاضر خواهند دید» به خطا رفته‌اند؛ چرا که آنها به تلفیق مفهومی آیه توجه نکرده‌اند. در هر دو آیه رابطه‌ی علی به یکتایی فشرده شده است. به همین دلیل، هم اعمال و هم پاداش آنها در این آیات لحاظ شده‌اند و گونه‌ای اتحاد میان آنها لحاظ شده است. به تعبیر دیگر، در این آیات میان عمل و جزای آن دوگانگی در کار نیست. این نکته هنر قرآن را در تعبیر آوردن از رابطه‌ی عمل و جزای آن نشان می‌دهد. تلفیق نشان می‌دهد که یک شیئی از جهت عمل و از جهت دیگر

جزاء است، و یا به تعبیر دقیق‌تر، جزاء در خود عمل تحقق دارد.

آیهٔ اخیر (آیهٔ ۱۵ هود) با آیهٔ نخست (آیهٔ ۱۳ اسراء) هم تفاوت دارد. گرچه هر دو آیه به گونه‌ای رابطهٔ عمل انسان با خودش را بیان می‌کنند، آیهٔ نخست در صدد بیان پیوند عمل با خود انسان در دنیا، و نفی ارتباط آن با دیگران است. اما آیهٔ اخیر این نکته را بیان می‌کند که خداوند اعمال کسانی را که به دنبال دنیا و زینت‌های آن هستند به طور کامل پرداخت می‌کند.

در چهار آیهٔ فوق تعبیر «طائر» آمده بود. اما این آیات یک‌دست نیستند و سه آیهٔ اخیر با آیهٔ نخست تفاوت دارند. آیهٔ نخست به یک اصل کلی اشاره می‌کند. این آیه در سیاق آیاتی آمده که نکاتی کلی راجع به انسان می‌گوید. اما سیاق آیات دیگر کاملاً متفاوت است. در آنها برخی از پیامبران و رسولان و یا خود خدا در مقابل سخن مشرکان که می‌گفتند: «أنا تطَّیرنا..» می‌گویند طائر شما نزد خدا است. این سخن در مقابل سخن مشرکان است. بنا بر این، در این موارد معنای پیش‌نمونه‌ای طائر (پرنده) اراده شده است. از این رو، این سه آیه مانند آیهٔ: * * هستند که خداوند در مقابل

مخالفان که مکر می‌کنند تعبیر مکر را به کار برده است.

چنان که دیدیم، با استفاده از تلفیق مفهومی می‌توانیم برخی از تفاوت‌های آیات مشابه را بیابیم. از این رو، در تفسیر آیات با آیات باید به تفاوت تلفیقی مفهومی که در آنها نهفته است توجه کنیم. ما روش‌های دیگری را هم در فصول بعدی برای بررسی تفاوت آیات مشابه و نحوهٔ تفسیر آیات با آیات ارائه خواهیم داد.

دستگاه توجه

یکی از ابعاد مهم اعجاز شناختی قرآن به نحوهٔ توزیع کانون توجه در آیات مختلف مربوط می‌شود. برای ایضاح این نکته هم باید نکاتی از زبان‌شناسی شناختی را توضیح دهیم. یکی از نکات مهمی که زبان‌شناسان شناختی به آن توجه کرده‌اند نقش پنجره‌ها در تعبیر زبانی است. برای روشن شدن نقش پنجره‌های توجه را در مورد مسیرهای حرکت بیان می‌کنیم. البته پنجره‌های توجه پدیده‌ای بسیار گسترده در زبان است و به تعبیر حرکتی اختصاص ندارد. ولی ساده‌ترین صورت این تعبیر هستند.

حرکت همواره در یک مسیر صورت می‌گیرد. ممکن است در تعابیر زبانی پنجره‌های توجه به روی بخش‌های مختلف این مسیر باز شود. بنا بر این، کاملاً امکان‌پذیر است که بخشی از مسیر پیش‌زمینه قرار گیرد و پنجره توجه به روی بخش‌های دیگر باز شود. معمولاً می‌توانیم میان سه بخش مسیر فرق بگذاریم: بخش آغازین، بخش میانی، بخش پایانی. پنجره توجه هم ممکن است به روی بخش آغازین و یا بخش میانی و بخش پایانی باز شود. در نتیجه، سه نوع پنجره توجه داریم: آغازین، میانی، پایانی.

در تعبیر زبانی حالات گوناگونی امکان‌پذیر است: ممکن است فقط یک پنجره و یا ترکیبی از چند پنجره داشته باشیم. از این رو، در مجموع هفت صورت امکان‌پذیر است. در فصل اول، به هنگام بحث از پنجره توجه مثالی را از تالمی آوردیم و هفت صورت را نسبت به آن بیان کردیم. مثال عبارت از:

(۱) جعبه‌ای که در محفظه بار هواپیما بود، به بیرون از هواپیما پرت شد و در آسمان به طرف پایین آمد و به دریا افتاد.

در این مثال، بیشترین پنجره‌ها به روی مسیر باز شده است. جدول زیر صور مختلف این مثال را نشان می‌دهد.

جعبه‌ای که در محفظه بار هواپیما بود، به بیرون از هواپیما پرت شد.
۱. تک پنجره:
a: مرحله آغازین - به بیرون از هواپیما
b: مرحله میانی - در آسمان
c: مرحله پایانی - به دریا
۲. ترکیب پنجره‌ها:
a+b (مرحله آغازین و میانی) - به بیرون از هواپیما در آسمان
a+c (مرحله آغازین و پایانی) - به بیرون از هواپیما به دریا
b+c (مرحله میانی و پایانی) - در آسمان به دریا
a+b+c (همه مراحل) - به بیرون از هواپیما در آسمان در دریا

باز شدن پنجره توجه در تعابیر زبانی با ابزارهای مختلفی صورت می‌گیرد و نباید همه موارد را مانند مثال بالا دانست. ممکن است گوینده به طور صریح با استفاده از ابزارهای زبانی پنجره توجه را به روی بخشی یا بخش‌هایی از مسیر باز کند و بخش‌هایی را که مورد توجه قرار نداده است به عنوان پیش‌زمینه فرض بگیرد. همچنین، ممکن است، او بخشی را به طور صریح مورد توجه قرار ندهد.

مثال فوق خصوصیت خاصی دارد و همه موارد پدیده باز شدن پنجره را پوشش نمی‌دهد. برای ایضاح این نکته باید تمایز مهمی را توضیح دهیم. سه نوع مسیر متفاوت وجود دارد: مسیر باز، مسیر بسته و مسیر خیالی. مسیر باز (open path) به مسیری گفته می‌شود که نقطه آغاز و نقطه پایان آن، دو نقطه متفاوت در فضا هستند. مثال فوق از این نوع بود. از این رو، می‌توانیم این مسیرها را با پیکانی نشان دهیم که از جایی آغاز می‌شود و در جای دیگری پایان می‌یابد.

در مقابل، مسیر بسته (closed path) به مسیری گفته می‌شود که نقطه آغاز و نقطه پایان آن در فضا بر هم منطبق می‌شوند و باید آن را با پیکانی که بر روی یک دایره سیر می‌کند نشان دهیم. به مثال این نوع توجه کنید:

(۲) من شیر نیاز دارم. برو آن را از یخچال بردار و به اینجا بیاور.

من شیر نیاز دارم
<p>۱. تک پنجره:</p> <p>a: مرحله آغازین - برو.</p> <p>b: مرحله میانی - آن را از یخچال بردار.</p> <p>c: مرحله پایانی - آن را به اینجا بیاور.</p>
<p>۲. ترکیب پنجره‌ها:</p> <p>a+b (مرحله آغازین و میانی) - برو و آن را از یخچال بردار.</p> <p>a+c (مرحله آغازین و پایانی) - برو و آن را به اینجا بیاور.</p> <p>b+c (مرحله میانی و پایانی) - آن را از یخچال بردار و به اینجا بیاور.</p> <p>a+b+c (همه مراحل) - برو آن را از یخچال بردار و به اینجا بیاور.</p>

توجه به این نکته ضروری است که معمولاً پنجره توجه تنها به روی بخش آغازین باز نمی‌شود و این بخش به تنهایی در کانون توجه قرار نمی‌گیرد. دلیل این نکته بسیار ساده است؛ این که حرکت از جایی آغاز می‌شود نشان نمی‌دهد که در کدام مسیر ادامه خواهد یافت و آیا آن حرکت به همان جای نخست باز می‌گردد و یا به جای دیگری خاتمه می‌یابد. از آنجا که اطلاعات موجود در بخش ابتدایی برای یافتن بخش دیگر مسیر کافی نیست، این بخش به تنهایی به کار نمی‌رود. (Ungerer & Schmid, 1996: 226)

ما به دو مثال در این مورد اشاره می‌کنیم. این دو مثال به دو زمینه از تحلیل‌های شناختی مربوطند که عبارت‌اند از:

۱. حرکت خیالی

۲. زنجیره‌های علیّ

رحمت (حرکت خیالی)

قرآن تعابیر گوناگونی در باره رحمت الهی دارد. گاهی این تعابیر صورت حرکتی پیدا می‌کنند. این حرکت نوعی تعبیر پویا از موقعیت ایستا و ساکن است. به عنوان مثال، وقتی می‌گوییم: «درختان دور آبادی حلقه زده‌اند» از موقعیتی ایستا تعبیر پویا می‌آوریم. در واقع، درختان حرکت نمی‌کنند تا دور جایی حلقه بزنند. در این مثال حرکت خیالی وجود دارد. در ماجرای اصحاب کهف مفهوم‌سازی خاصی را از رحمت الهی به صورت حرکت انتشاری می‌بینیم.

* *

و چون از آنها و از آنچه که جز خدا می‌پرستند کناره گرفتید، پس به غار پناه جوید، تا

پروردگارتان از رحمت خود بر شما بگستراند و برای شما در کارتان گشایشی فراهم سازد.

خداوند رحمت را به صورت منبعی در نظر می‌گیرد که از آن برای اصحاب کهف

منتشر می‌شود. به عبارت دیگر، رحمت به یک منبع تبدیل می‌شود که اشیاء خیالی از آن

ساطع می‌شود و به طرف غار حرکت می‌کنند و وقتی به اصحاب کهف در غار می‌رسند

متوقف می‌شوند. خداوند شمول رحمت بر آنها را با حرکت خیالی انتشاری نشان می‌دهد.

این تعبیر با موقعیت و ماجرای اصحاب کهف تناسب دارد. می‌دانیم که آنها فرار کردند و به غار پناه بردند. اراده الهی هم به این امر تعلق گرفت که آنها در همان جا بمانند. بنا بر این، خداوند رحمت را منبعی در نظر می‌گیرد که بر آنها در غار منتشر می‌شود. این وضعیت مشابه تابش نور آفتاب به درون غار است. آنها در غار ماندند، از این رو باید رحمت الهی باید مانند نور بر آنها بتابد و با حرکت انتشاری به آنها برسد.

در آیه فوق سه نکته قابل توجه در حرکت خیالی رحمت به چشم می‌خورد:

۱. صدر آیه به منزله زمینه عمل می‌کند و انتشار رحمت نسبت به آن شکل است. به عبارت دیگر، دور جستن از مشرکان (اعتزال) و عبادت خداوند به عنوان معبود یگانه و پناه بردن به غار در مجموع زمینه‌ای برای انتشار رحمت است. این نکته بدین معنا است که در این سیاق اموری که در صدر آیه ذکر شده‌اند برجسته می‌شوند و اهمیت فوق‌العاده‌ای دارند و به دنبال آن، انتشار رحمت هم مطرح می‌شود.

۲. در آیه به طور صریح پنجره توجه به سوی مقطع آغازین؛ یعنی منبع انتشار باز شده است. در فراز « از آیه، ربّ به مثابه منبع رحمت مفهوم‌سازی شده

است. این انتشار به نفع اصحاب کهف (لکم) است. اصحاب کهف در واقع مقطع پایانی رحمت الهی‌اند و رحمت مذکور در آیه به آنها می‌رسد. به عبارت دیگر، در آیه به طور ضمنی پنجره توجه به روی بخش پایانی هم باز شده است. اما چرا به طور ضمنی؟ در حرکت منتها الیه با حرف «الی» نشان داده می‌شود، ولی در آیه به جای «الیکم» تعبیر «لکم» آمده که بر منفعت و ملکیت دلالت می‌کند؛ یعنی انتشار رحمت به نفع آنها و برای آنها است. این تعبیر به طور ضمنی نشان می‌دهد که رحمت خداوند به آنها خواهد رسید. به عبارت دیگر، پنجره پایانی در داخل قلمرو توجه هست، ولی در کانون توجه قرار ندارد.

۳. باز شدن پنجره توجه کاملاً با سیاق هماهنگ است؛ هدف از پناه بردن آنها به غار اعتقاد به توحید ربوبی خدا و پرسیدن او بوده است. در چنین سیاقی باید هم به منبع انتشار رحمت و مقطع آغازین آن توجه شود. در واقع خداوند با بیان این ماجرا نشان می‌دهد که توحید ربوبی مسئله‌ای بسیار مهم است و در طول تاریخ بوده‌اند کسانی که به خاطر این اعتقاد به همه چیز خود روی برگردانده‌اند و به همین دلیل رحمت الهی نصیب آنها شده

است. در این سیاق اهمیت اصلی با توحید ربوبی است و مقطع پایانی (اصحاب کهف) به خاطر همان ذکر شده است. اصل اهمیت در این مورد نحوه باز شدن پنجره‌های توجه را هدایت می‌کند؛ از آنجا که پنجره آغازین اهمیت دارد به صورت صریح آمده و پنجره پایانی به طور ضمنی ذکر شده است تا کاملاً با بیان توحید ربوبی هماهنگ باشد.

تعبیر «ینشر» در مورد رحمت در سوره شوری هم آمده است:

* *

و اوست کسی که باران را -پس از آنکه [مردم] نومید شدند- فرود می‌آورد، و رحمت خویش را می‌گسترده و هموست سرپرست ستوده.

در صدر آیه از فرستادن باران بعد از نوامیدی مردم سخن به میان آمده است. مفهوم‌سازی متناسب در این مورد نیز نشر رحمت است. معمولاً بعد از این که باران نازل شد آفتاب نور افشانی می‌کند. بنا بر این، در این مورد منبعی در نظر گرفته می‌شود که رحمت از آن منتشر می‌شود. این آیه با آیه از دو جهت تفاوت دارد:

۱. صدر آیه اخیر، بر خلاف آیه قبلی، به تنهایی زمینه انتشار رحمت را نشان نمی‌دهد؛ بلکه مجموع برخی از نکات که در آیات قبلی آمده‌اند همراه با صدر آیه زمینه انتشار رحمت را تشکیل می‌دهند. در آیات قبلی به برخی از فضل‌های خداوند بر بندگانش و این که او همواره بر فضلش می‌افزاید اشاره شده است. انزال باران و انتشار هم در آیه از جمله فضل‌های خداوند هستند. اما از آنجا که در آیه به این دو فضل الهی اشاره شده و نزول باران مانند انتشار آب از یک منبع است، رحمت هم به صورت امری که از منبعی منتشر می‌شود لحاظ شده است. در نتیجه، افزایش فضل الهی همراه با انزال باران زمینه تعبیر انتشار رحمت شده است.

۲. این آیه درصدد بیان نکته‌ای کلی است و به همین دلیل تعبیر «لکم» در آن نیامده است؛ رحمت الهی همواره انتشار می‌یابد و مانند باران از آسمان فرود می‌آید. اما شامل حال چه کسانی می‌شود؟ آیه در این مورد اطلاعاتی به دست نمی‌دهد. ولی آیه قبلی اطلاعاتی در این زمینه به مخاطب ارائه می‌دهد؛ دوری از فضای شرک و پرستش خداوند یگانه موجب انتشار رحمت می‌شود. به عبارت دیگر، آیه قبلی به طور ضمنی به کسانی که

از رحمت الهی نصیب می‌برند اشاره کرده است، ولی این آیه تنها به انتشار رحمت از خداوند سخن به میان آورده است؛ چرا که در سیاق اشاره به فضل الهی باید به بیان خود انتشار رحمت بسنده شود.

به برخی دیگر از مفهوم‌سازی‌های رحمت اشاره می‌کنیم. در ماجرای حضرت لوط مفهوم‌سازی دیگری از رحمت الهی را می‌بینیم:

* - *

و به لوط حکمت و دانش عطا کردیم و او را از آن شهری که [مردمش] کارهای پلید [جنسی] می‌کردند نجات دادیم. به راستی آنها گروه بد و منحرفی بودند و او را در رحمت خویش دال کردیم، زیرا او از شایستگان بود.

در آیه فوق رحمت به صورت مرزنا و ظرفی تصور شده است که خداوند حضرت لوط را به آن داخل می‌سازد. قوم لوط کارهای زشت بسیاری انجام می‌دادند. از این رو، رحمت الهی باید در مکانی بیرون از مکان قوم لوط مفهوم‌سازی می‌شد که وقتی حضرت لوط به طرف آن حرکت می‌کرد از قوم خود دور می‌شد و از دست آنها نجات پیدا می‌کرد. خداوند در این موقعیت رحمت را مکان و ظرفی بیرون و دور از قوم لوط در نظر می‌گیرد که حضرت لوط را به خاطر دور شدن از قومش به آن داخل می‌سازد. مفهوم‌سازی مشابه دیگری را در سوره جاثیه می‌بینیم:

* *

و اما کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، پس پروردگارشان آنان را در جوار رحمت خویش داخل می‌گرداند. این همان کامیابی آشکار است.

در آیات قبلی از خسران مبطلین (باطل اندیشان) و به زانو در آمدن هر امتی از شدت هول و فزع در قیامت و نوشته شدن اعمال همه سخن به میان آمده است. در چنین موقعیتی خارج ساختن مؤمنان از میان آنها و داخل ساختن آنها در رحمت تناسب دارد. در

این موقعیت هم خداوند رحمت را به صورت ظرفی در نظر می‌گیرد که هر کس را در آن داخل سازد به «فوز مبین» دست یافته است و از آن هول و فرع در امان خواهد بود. بنا بر این، در هر موردی که قرآن رحمت را به صورت یک ظرف مفهوم‌سازی می‌کند پیش از آن به وضعیت و موردی نامطلوب اشاره شده است که عده‌ای خاص (مؤمنان) یا شخصی خاص (مانند حضرت لوط) باید از آن وضعیت خارج شوند و در این ظرف قرار گیرند. نوعی حرکت خیالی در این مورد وجود دارد. در حقیقت، خداوند این عده را مشمول رحمت خود می‌سازد. اما در تعبیر به گونه‌ای مفهوم‌سازی می‌کند که آنها را از جایی خارج و در رحمت خود (ظرف) داخل می‌سازد. وجود این وضعیت نامطلوب زمینه‌ای برای حرکت خیالی به سوی رحمت می‌شود. در مورد حضرت لوط این وضعیت با قوم گره خورده است و باید آن حضرت از آنان دور شود تا به رحمت الهی داخل شود، ولی در قیامت همه در هول و فرع خواهند بود و اعمال ثبت‌شده خود را خواهند دید. مؤمنانی که اعمال نیک دارند، به خاطر ایمان و اعمال نیکشان از آن وضعیت خارج و در رحمت الهی داخل خواهند شد.

آیه سوره انبیاء (ماجرای حضرت لوط) از چند جهت با آیه سوره جاثیه (ماجرای مؤمنان در قیامت) و نیز با آیات قبلی تفاوت دارد:

۱. در هر دو آیه شکل حرکت اشخاص (حضرت لوط یا مؤمنان) هستند که نسبت به زمینه خاصی حرکت خیالی دارند. در آیات قبلی رحمت در حرکت خیالی بود و نسبت به زمینه‌ای در حرکت لحاظ می‌شد. اما در این دو آیه رحمت مانند ظرفی است که آنها به سوی آن در حرکتند.

۲. در سوره انبیاء (ماجرای حضرت لوط) به بخش آغازین () اشاره شده است. اما در آیه ۳۰ سوره جاثیه به بخش آغازین اشاره نشده است و ما با توجه به سیاق آن را می‌فهمیم. در ماجرای قوم لوط هلاک آنها به خاطر گناهانشان اهمیت دارد، ولی در قیامت وضعیت نهایی مؤمنان چشمگیر است و اهمیت دارد. به همین خاطر، پنجره توجه در سوره انبیاء به روی بخش آغازین و در سوره جاثیه به روی بخش نهایی باز شده است.

جدول زیر تفاوت‌های شناختی آیات فوق را نشان می‌دهد.

پنجره‌های توجه	زمینه	شکل	حرکت خیالی در مورد رحمت
آغازین + پایانی (ضمنی)	بت‌پرستی و شرک قوم	رحمت	کهف آیه ۱۶
_____	فضل خداوند و نزول باران	رحمت	شوری آیه ۲۸
آغازین + پایانی	وضعیت قوم لوط	لوط	انبیاء آیه ۷۴-۷۵
پایانی (رحمت)	وضعیت کافران	مؤمنان	جاثیه آیه ۳۰

تسخیر خورشید و ماه (زنجیره‌های علی)

یکی از مواردی که زنجیره علی در قرآن به نحو جالبی پردازش شده در تعبیر «تسخیر خورشید و ماه» است. نخست به آیه‌ای از سوره لقمان توجه کنید:

* *

آیا ندیده‌ای که خدا شب را در روز درمی‌آورد، و روز را [نیز] در شب درمی‌آورد، و آفتاب و ماه

را تسخیر کرده است [که] هر یک تا وقت معلومی روانند و [نیز] خدا به آنچه می‌کنید آگاه است؟

چهار فراز در این آیه قابل توجه است:

۱. ایلاج شب در روز و عکس آن.

۲. تسخیر خورشید و ماه.

۳. جریان هر یک از آنها به سوی اجلی معین.

۴. خبیر بودن خداوند نسبت به آنچه آدمیان انجام می‌دهند.

در فراز اول و دوم به خود حادثه علی اشاره شده است. از این گذشته، ذکر این دو

فراز نوعی توازن و مشابهت میان آنها را هم لحاظ کرده است؛ بدین معنا که خورشید و ماه

مانند شب و روز هستند و همان طوری که شب و روز تعاقب دارند و مدام به دنبال هم

می‌آیند، خورشید و ماه هم به دنبال هم می‌آیند. از این رو، آنها در برخی موارد در قرآن با

هم به کار می‌روند. در فراز سوم، قرآن تعبیر جریان را در مورد آنها به کار می‌برد. پی در

پی آمدن بی‌وقفه آنها نوعی جریان است. این جریان در جهت خاصی ادامه می‌یابد و به

سوی چیزی انجام می‌شود.

در آیه‌ای از سوره فاطر فراز سوم با اندکی تفاوت آمده است:

* *

شب را به روز درمی آورد و روز را به شب درمی آورد، و آفتاب و ماه را تسخیر کرده

است [که] هر یک تا هنگامی معین روانند؛ این است خدا پروردگار شما؛ فرمانروایی از آن

اوست. و کسانی را که بجز او می‌خوانید، مالک پوست هسته خرمایی [هم] نیستند.

در این آیه تعبیر «لاجل مسمی» آمده است، ولی در آیه قبل تعبیر «الی اجل مسمی» بود.

تفاوت این دو تعبیر روشن است؛ حرف «الی» منتهای حرکت را نشان می‌دهد و در زنجیره

علی مقصود اصلی و حادثه نهایی را بیان می‌کند. اما حرف لام در این مورد (لاجل مسمی)

قصد عامل حرکت را نشان می‌دهد.

زمخشری در بیان تفاوت دو آیه سخت به کسانی که هر دو تعبیر را یکی دانسته‌اند

تاخته و هر یک از آنها را به معنایی خاص دانسته است. حرف لام بر اختصاص و حرف

«الی» بر انتها دلالت دارد. هر یک از این دو معنا با غرض خداوند مناسب است؛ زیرا

«یجری الی اجل مسمی» بدین معنا است که در پایان به آن اجل خواهد رسید و «یجری

لاجل مسمی» بدین معنا است که به خاطر ادراک این اجل جریان دارد. (الزمخشری،

۱۴۰۷ق، ج ۳: ۵۰۲)

زمخشری علت اختلاف دو تعبیر را بیان نکرده و فقط به اختلاف آنها توجه کرده است.

می‌توانیم علت این نکته را با توجه به فضای دو آیه تعیین کنیم. فضای آیه نخست به

مسئله حشر مربوط می‌شود. در آیه قبل در باره خلق و بعث آدمیان مانند یک نفس سخن

به میان آمده: «* * و در چند آیه

بعد هم از ترس از قیامت سخن به میان آمده است: »

«... * * بنا بر این،

فضای آیه با مسئله حشر و بعث ارتباط دارد و مناسب با این فضا توجه به پایان حرکت

خورشید و ماه؛ یعنی قیامت است. به همین دلیل، در این آیه پنجره توجه به روی مقصود

اصلی از جریان خورشید و ماه باز شده است و حرف «الی» برای نشان دادن این نکته به کار رفته است.

اما فضای آیه دوم (آیه سوره فاطر) به ابتدای خلق و بیان نعمت‌های الهی اختصاص دارد. در آیات قبل به خلق بشر از خاک و قرار دادن آدمیان به صورت ازواج: «...» *فاطر ۱۱* و نعمت‌های الهی و شکر در برابر آنها:

»

* * «

اشاره شده است. در آیات بعد هم به اجتناب از شرک ورزیدن و ناشنوا بودن بت‌ها نسبت به دعاهای آدمیان و فقیر بودن همه نسبت به خداوند سخن به میان آمده است. همه این امور هم با مرحله نخست از زنجیره علّی تناسب دارد؛ چرا که بیان خلقت آدمیان و نعمت‌ها و فقیر بودن آنها نسبت به خداوند با قصد الهی با به جریان در آوردن روز و شب و خورشید و ماه ارتباط دارد. این جریان برای این است که آدمیان به دنیا آیند و از نعمت‌های الهی بهره‌مند شدند و از شرک اجتناب ورزند و دریابند که نسبت به خداوند متعال فقیرند.

اسکافی در مقایسه آیه نحست (لقمان، ۲۹) با آیه‌ای از سوره زمر به همین نکته توجه کرده است. خداوند در این سوره فرموده است:

* *

آسمانها و زمین را به حق آفرید. شب را به روز درمی پیچد، و روز را به شب درمی پیچد و آفتاب و ماه را تسخیر کرد. هر کدام تا مدتی معین روانند. آگاه باش که او همان شکست ناپذیر آمرزنده است.

او در بیان تفاوت آیات فوق به این نکته اشاره کرده که هر جا در قرآن با لام آمده (یجری لاجل مسمی) در موردی است که از ابتدای خلقت و آفرینش آسمان‌ها و زمین و بیان نعمت‌ها و آغاز حرکت ستارگان است و هر جا که از حشر و بعث سخن به میان آمده با «الی» بوده است. (الاسکافی، ۱۴۱۶هـ: ۲۰۹)

اکنون به آیه دیگری توجه کنید که با آیات قبلی تفاوت دارد:

* *

و خورشید و ماه را -که پیوسته روانند- برای شما رام گردانید و شب و روز را [نیز] مسخر شما ساخت.
این آیه ویژگی مهمی دارد و از این جهت آیه‌ای منحصر به فرد است. راغب «دأب» را به معنای ادامه سیر دانسته و «دائبین» هم در آیه به همین معنا است.
فیروزآبادی هم «دأب» را به معنای تلاش و زحمت در عمل دانسته است.
(الغیروزآبادی، ۱۴۲۴هـ: ۹۰)

نظام نیشابوری در تفسیرش «دائبین» را از «دؤب» به معنای «

«سیر شیء در عمل بر طبق سیره‌ای پیوسته» دانسته است. بنابراین، آیه بدین معنا است که خورشید و ماه در مسیرشان و روشنایی بخشی و دیگر منافع بر طبق منوالی پیوسته حرکت می‌کنند. (النیشابوری، ۱۴۰۰هـ، ج ۱۳: ۱۳۷)

این آیه به مرحله دوم؛ یعنی مرحله پس از آفرینش مربوط می‌شود. در آیه قبل هم به خلقت آسمان‌ها و زمین و فروفرستادن باران و غیره اشاره شده است. پس از آنها که آسمان‌ها و زمین، و خورشید و ماه را آفرید، نوبت به تسخیر آنها به صورت پیوسته و برطبق سیره‌ای مستمر (دائبین) فرارسید. اگر خداوند خورشید و ماه را آفرید و آنها را برای رسیدن به اجلی معین به حرکت در آورد و همه این امور برای پرورش و رشد آدمیان بوده است، این امر تنها با این کار امکان‌پذیر می‌شد که خورشید و ماه بر اساس سیره‌ای مستمر به کار خودشان ادامه می‌دادند و منافع مورد نیاز را به آدمیان می‌رساندند. به عبارت دیگر، باید در دنیا سنت الهی خاصی در این زمینه در کار باشد. خداوند خورشید و ماه را برای انجام کارهایی به نفع بشر و بقای حیات او گماشته است. آنها هم همچنان به این کار ادامه خواهند داد تا آن وقت معین (اجل مسمی) فرابرسد. در فضای آیه هم به نعمت‌های الهی اشاره شده است. خداوند در آیه بعد به این نکته پرداخته که هر نعمتی را از او خواستید به شما داد و اگر نعمت‌های او را بشمارید نمی‌توانید تعداد آنها را تعیین کنید، ولی انسان ظلم و ناسپاسی را پیشه می‌کند. این نکته با این فضا تناسب دارد که پنجره علی به روی بخشی از زنجیره علی باز شود که با ادامه زندگی بشر در این دنیا ارتباط دارد.

با توجه به سخن بالا معلوم می‌شود که آیه فوق با آیه‌ای مشابه از سوره انبیاء هم

تفاوت دارد:

* *

و اوست آن کسی که شب و روز و خورشید و ماه را پدید آورده است. هر کدام از این دو در مداری [معین] شناورند.

این آیه به مرحله متقدم (قبل از تسخیر) مربوط می شود؛ بدین معنا که خداوند نخست خورشید و ماه را آفرید و آنها را در فلکی (مداری) قرار داد تا به حرکت ادامه دهند و سپس آنها را برای انجام کاری به تسخیر درآورد. با توجه به آیاتی که در آنها سخن از تسخیر خورشید و ماه به میان آمده زنجیره علی زیر را به دست می آوریم.

پنجره‌های توجه نسبت به تسخیر خورشید و ماه
<p>تک پنجره: a: مرحله آغازین <i>وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِي إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى</i> *لقمان ۲۹*</p> <p>b: مرحله میانی <i>وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ</i> *ابراهیم ۲۳*</p> <p>c: مرحله پایانی <i>وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلًّا يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى</i> *الزمر ۵*</p>
<p>ترکیب پنجره‌ها:</p> <ul style="list-style-type: none"> - a+b (مرحله آغازین و میانی) - a+c (مرحله آغازین و پایانی) - b+c (مرحله میانی و پایانی) - a+b+c (همه مراحل)

پایان سخن

ما به کمک تعدادی از مفاهیم زبان‌شناسی شناختی برخی از وجوه و ابعاد اعجاز شناختی قرآن را نشان دادیم. باز هم تأکید بر این نکته را ضروری می‌دانم که پی‌بردن به این جنبه از اعجاز قرآن مسلزم آگاهی از مباحث و اصول این گرایش زبان‌شناختی است. برای پی‌بردن به معجزه بودن پردازش اطلاعات در قرآن باید با اصول و مبانی نحوه این پردازش آشنا

بود. همه آدمیان تا حدی اطلاعات خود را به هنگام ارتباط زبانی پردازش می‌کنند، ولی این فعالیت در بالاترین و مناسب‌ترین وجه در کلام خدا به چشم می‌خورد. کشف تمام ابعاد این نوع اعجاز برنامه‌ای بسیار گسترده است.

منابع

- قرآن کریم
الرمخشری، ابی‌القاسم محمود بن عمر. الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
- الفیومی، احمد بن محمد بن علی المقرئ. مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، بیروت، المکتبه العلمیه، بی‌تا.
- الفیروزآبادی، مجدبن محمدبن یعقوب. القاموس المحیط، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۴/۲۰۰۳م.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم. غریب القرآن، بی‌مکا، بی‌تا.
- اسکافی، ابی‌عبدالله محمد بن عبدالله. درة التنزیل و غرة التأویل، بروایة ابن‌ابی‌الفرج الاردستانی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶/۱۹۹۵م.
- الطباطبایی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
- النیسابوری، نظام‌الدین الحسن بن محمدبن حسین القمی. غرائب القرآن و رغائب الفرقان، (علی هامش تفسیر جامع البیان فی تفسیر القرآن للطبری)، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۰/۱۹۸۰م.
- Langacker, Ronald W. *Foundation of Cognitive Grammer*, California, Stanford University Press, 1991.
- Talmy, Leonard. *Toward A Cognitive Semantics*, London, Massachusetts Institue of Technology, 2000.
- Evans, Vyvyan & Green, Melanie. *Cognitive Linguistics; An Introduction*, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 2006.
- Geraerts, Dirk. *Diachronic Prototype Semantics*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- Ungerer, F.& Schmid, H. J. *An Introduction to Cognitive Linguistics*, London & NewYork, Longman, 1996.

پی‌نوشت‌ها

^۱ برخی از اصطلاحات مورد نیاز؛ از قبیل «مسیرپیما» و «مرزما» و «پایه» و «شکل» را در مقاله «زبان‌شناسی شناختی و مطالعات قرآنی» (مجله ذهن، شماره ۳۰) توضیح داده‌ایم.