

شبکه‌های شعاعی در معناشناسی قرآن

علیرضا قائمی‌نیا*

چکیده

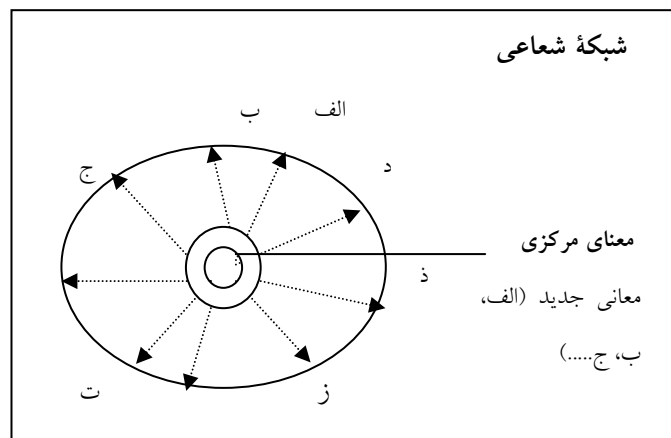
نظریه شبکه شعاعی از مهم‌ترین مباحث زبان‌شناسی شناختی است. بر طبق این نظریه، معنا یک حالت مرکزی یا پیش‌نمونه‌ای دارد که دیگر معانی - حقیقی یا مجازی - از آن توسعه یافته‌اند. این نظریه تأثیر فراوانی در معناشناسی بر جای نهاده است. در این مقاله تأثیر این نظریه در معناشناسی واژگان قرآن مورد بررسی قرار گرفته است. به نظر نگارنده، یکی از معایب عمده مطالعات دینی به طور کلی، و مطالعات قرآنی به طور خاص، فقدان نظریات روشن و دقیق معناشناختی است. در مقاله، نخست توصیفی اجمالی از شعاعیت معنا آمده و سپس دو تقریر مختلف از آن مطرح شده است. سپس نگارنده مثال‌هایی از قرآن را در این باره بررسی کرده است.

واژگان کلیدی: زبان‌شناسی شناختی، شبکه شعاعی، معنای مرکزی، رویکرد تعیین کامل، تغییرات طرح‌واره.

* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

معمولاً در زبان‌شناسی شناختی به جای معنا از شبکه شعاعی معنا سخن به میان می‌آید. این اصطلاح را برای اولین بار لکاف (George Lakoff) و بروگمان (Claudia Brugman) در زبان‌شناسی شناختی مطرح کردند. آنها مدل خاصی را در تحلیل معنا در نظر گرفتند که برای تحلیل شناختی معنا بسیار سودمند افتاد.

در این مدل برای معنا یک مورد اصلی یا مرکزی در نظر گرفته می‌شود و موارد جدید و نوظهور به عنوان شعاع‌های آن مورد مرکزی به حساب می‌آید. مورد مرکزی معمولاً «معنای مرکزی» (core meaning) نامیده می‌شود. چنان‌که گفتیم، معانی نوظهور شعاع‌های آن معنا و به یک معنا، توسعه‌های آن به حساب می‌آیند. در نتیجه، شبکه‌ای از معانی پیدا می‌شود که «شبکه شعاعی» (radial network) نام دارد. نمودار زیر این شبکه را نشان می‌دهد.



موارد جدید توسعه و بسط معنای اصلی هستند. توسعه معنایی به دو صورت امکان‌پذیر است: توسعه شمولی و توسعه مجازی.

۱. توسعه شمولی: گاهی از معنای مرکزی با تغییرات جزئی معنایی دیگری را به دست می‌آوریم. این معانی، معانی مجازی نیستند؛ بلکه در دایره معنایی حقیقی قرار می‌گیرند.

۲. توسعه مجازی: نوع دیگر توسعه معنایی در مورد معانی مجازی وجود دارد. در این صورت معنای جدید از دایره معنایی حقیقی خارج می‌شوند.

در نظریه شبکه شعاعی دو رویکرد نسبتاً متفاوت وجود دارد:

۱. رویکرد تعیین کامل

۲. رویکرد چند معنایی اصولی

هریک از این دو رویکرد را توضیح می‌دهیم.

رویکرد تعیین کامل

نخستین رویکرد در شبکه شعاعی رویکرد لکاف است که «رویکرد تعیین کامل» (full-specification approach) نسبت به معناشناسی واژگان نام گرفته است. (لکاف برای روشن ساختن دیدگاهش به ایضاح معنای حرف over در زبان انگلیسی می‌پردازد. ما در مقابل معانی متفاوت «بر/[از] بالای [/ روی]» را توضیح می‌دهیم). به نظر لکاف، معانی مختلف «بر/[از] بالای [/ روی]» (over) که در تجربه مکانی ریشه دارند، در چهارچوب طرح‌واره‌های تصویری ساخته می‌شوند. در این مثال، معانی مکانی نسبت به معانی غیرمکانی در نظر سخنگویان اصلی زبان پیش‌نمونه‌ای تر هستند. او برای معنای حرف اضافه مذکور این پیشنهاد را مطرح کرد که معنای آن ترکیبی از معنای «بالای» (above) و معنای «از عرض» (across) است. به عبارت دیگر، طرح‌واره تصویری حرف مذکور عناصری از این دو معنا را دربردارد. این طرح‌واره ساختار پیش‌نمونه‌ای مقوله را نشان می‌دهد و دیگر معانی آن هم که در ادامه پیدا می‌شوند با توجه به این طرح‌واره تصویری ساخته می‌شوند. تأکید بر این نکته هم ضروری است که طرح‌واره‌های تصویری بازنمایی کلی و نسبتاً انتزاعی هستند که از تجربه بدنی گرفته شده‌اند.

نتیجه فوق در معناشناسی لکاف اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد. از این رو، می‌توانیم به یک اصل مهم از آن سخن بگوییم. این اصل به طور کلی دو ادعا دربردارد:

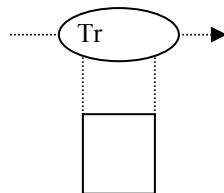
۱. معنای یک واژه با ساختار پیش‌نمونه‌ای آن ارتباط دارد؛ این معنا یا خود این ساختار را نشان می‌دهد یا از توسعه آن به دست می‌آید.

۲. مکانیسم توسعه معنا با توجه به طرح‌واره تصویری مشخص می‌شود. تغییرات مشخص و قابل پیش‌بینی که در ساختار این طرح‌واره رخ می‌دهد معانی جدید را به وجود

می آورد.

پیش از طرح دیدگاه لکاف باید به نکته‌ای از زبان‌شناسی شناختی اشاره کنیم. زبان‌شناسان شناختی در مواردی برای تحلیل معنای حروف از طرح‌واره‌های خاصی کمک می‌گیرند. در این طرح‌واره‌ها دو چیز در نظر گرفته می‌شود: مسیریما (trajector) (شیئی که در یک خط مسیر قرار دارد) و دیگر، مرزما (landmark) (حدودی معین که ممکن است مسیریما داخل آن باشد یا نباشد). مسیریما و مرزما حالت‌های گوناگونی ممکن است داشته باشند. از این گذشته، خود مسیریما هم حالت‌های گوناگونی می‌تواند داشته باشد؛ ممکن است در حال حرکت یا در حال سکون باشد. همه این حالت‌های گوناگون به معنای واژه مورد نظر در جمله بستگی دارد. مسیریما را با کوتاه‌نوشت Tr و مرزما را با کوتاه‌نوشت Lm نشان می‌دهند.

لکاف و بروگمان (۲۰۰۶) طرح‌واره تصویری اصلی «بر/از/ بالای / روی» (over) را به صورت زیر نشان داده است:



به عنوان مثال، طرح‌واره فوق جمله زیر را نشان می‌دهد:

۱. هواپیما بر روی ساختمان پرواز کرد.

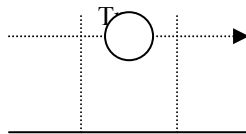
در این جمله، مسیریما (هواپیما) بر روی مرزما (ساختمان) پرواز کرده است. در طرح‌واره تصویری اصلی Lm نامعین است. بیضی مسیریما و بردار جهت مسیر آن را نشان می‌دهد. این مسیر بالای مرزما قرار دارد.

به نظر لکاف، طرح‌واره تصویری اصلی در سطح بسیار بالایی کلی است و جزئیات مربوط به مرزما و تماس یا عدم تماس میان مرزما و مسیریما را نشان نمی‌دهد. از این رو،

او تعدادی طرح‌واره تصویری با جزئیات بیشتر را ارائه می‌دهد که با طرح‌واره اصلی ارتباط دارند. این طرح‌واره‌ها با افزودن اطلاعات جدیدی به دست می‌آیند که ویژگی‌های مرزما و تماس یا عدم تماس آن را با مسیریما مشخص می‌سازند. به عنوان مثال، مرزما ممکن است به طور افقی گسترده باشد. مثال زیر چنین است:

۲. پرنده بر بالای حیاط پرواز کرد.

در این مثال مرزما (حیاط) از لحاظ افقی گسترده است. لکاف این ویژگی را با نماد X نشان می‌دهد. در مواردی که میان مرزما و مسیریما تماسی در کار نیست، مانند مثال بالا، او از نماد NC استفاده می‌کند. به همین دلیل، به نظر لکاف، مثال (۲) معنای متفاوتی از «بر[از] بالای [روی]» (*over*) را نشان می‌دهد و طرح‌واره تصویری متفاوتی دارد. این طرح‌واره در زیر آمده است.

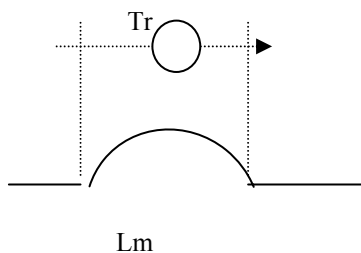


مرزما در این مثال همان حیاط است.

در برخی مثال‌ها مرزما هم‌زمان به طور افقی و عمودی گسترده است. تپه در جمله زیر چنین است:

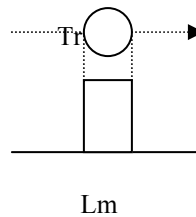
۳. هواپیما بر بالای تپه پرواز کرد.

لکاف مرزمایی را که به طور افقی گسترده است با نماد V نشان می‌دهد. بنابراین، مرزمایی که هم به طور افقی و هم به طور عمودی گسترده است با نماد VX نشان داده می‌شود. در زیر طرح‌واره این مثال هم آمده است.



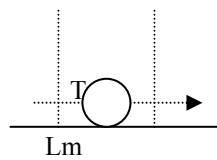
Lm

اکنون به مثال دیگری توجه کنید که مرزما در آن به طور عمودی فقط گسترده است.
۴. پرنده بر بالای دیوار پرواز کرد.
طرح‌واره تصویری لکاف برای این مورد هم به صورت زیر است:



علاوه بر موارد فوق، مثال‌های دیگری به چشم می‌خورد که در آنها مرزما با مسیرپیما تماس دارد. این موارد را هم با نماد C نشان می‌دهیم. سه نمونه از این قبیل را ارائه می‌دهیم.

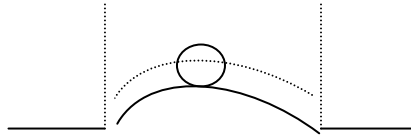
۵. سعید بر روی پل قدم زد.



سعید بر روی پل قدم زد.

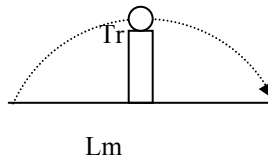
(1.X.C)

۶. سعید بر روی تپه قدم زد.

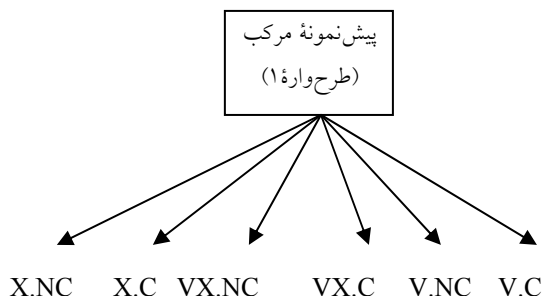


۷. سعید بر بالای دیوار رفت.

طرح‌واره تصویری این مثال به صورت زیر است.



با بررسی مثال‌های فوق درمی‌یابیم که در هریک از آنها تغییرات جزئی در طرح‌واره اصلی رخ می‌دهد. بنابراین، این تغییرات را با نمودار زیر نشان می‌دهیم.



خلاصه، به نظر لکاف، هریک از این طرح‌واره‌های تصویری معنای متفاوتی از «بر/از» [بالای / روی] (over) را نشان می‌دهد. بر طبق این مدل، طرح‌واره اصلی این واژه دست‌کم شش معنای متفاوت دارد که با یکدیگر ارتباط دارند و در حافظه معنایی ذخیره شده‌اند.

با توجه به توضیح فوق روشن می‌شود که چرا دیدگاه لکاف عنوان «رویکرد تعیین کامل» را گرفته است؛ چراکه این مدل مکانیسم تکثیر معنایی واژه‌ها را نشان می‌دهد و

روشن می‌سازد چگونه معانی متعدد برای یک واژه پیدا می‌شود. دو نکته دیگر نیز باید بر توضیح فوق افزوده شود تا تصویر نسبتاً کاملی از این مدل به دست بیاید. این دو نکته عبارت‌اند از: تغییرات طرح‌واره‌ای تصویری و توسعه‌های مجازی. هریک از آنها را جداگانه توضیح می‌دهیم.

۱. تغییرات طرح‌واره‌ای

معانی متفاوت از تأمل در طرح‌واره‌های تصویری خاص پیدا می‌شوند. آنها که در واقع جزئیات بیشتری از طرح‌واره اصلی به دست می‌دهند، در حافظه معنایی ذخیره می‌شوند. به نظر لکاف، این معانی متفاوت می‌توانند از راه «تغییرات طرح‌واره‌ای تصویری» (image schema transformations) هم به دست آیند. طرح‌واره‌های تصویری بازنمایی پویایی هستند که از تجربه تجسم‌یافته ناشی می‌شوند و یک طرح‌واره می‌تواند به طرح‌واره دیگری تغییر یابد. به عنوان مثال، وقتی رابطه یک سرچشمه و هدف را برحسب مسیر یا بالعکس می‌فهمیم چنین تغییری می‌تواند تحقق پذیرد. یک نتیجه این تغییر در کانون توجه از مسیر به هدف این است که کانون توجه ما به نقطه پایان معطوف می‌شود، یعنی پایان مسیر برای ما اهمیت خاصی پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، تغییراتی که در طرح‌واره‌ها رخ می‌دهند با تعبیری که از یک صحنه می‌آوریم از کدام چشم‌انداز صورت گرفته است. چشم‌اندازی که نسبت به یک صحنه بر می‌گزینیم در تعبیر ما تأثیر می‌گذارد و همین موجب می‌گردد که طرح‌واره خاص متناسب با آن را به کار گیریم. پیداست که با تغییر چشم‌انداز طرح‌واره هم تغییر می‌کند.

لکاف در مورد مثال قبلی این نکته را بیان می‌کند که تغییر از سرچشمه به هدف در این مورد موجب می‌گردد که دو معنای جدید پیدا شود. به مثال (۵) و (۶) که قبلاً طرح‌واره‌های آنها را آوردیم توجه کنید:

۵. سعید بر روی پل قدم زد. (1. X. C)

۶. سعید بر روی تپه قدم زد. (1. VX. C)

در نتیجه تغییر طرح‌واره و قرار گرفتن نقطه پایان در کانون توجه دو معنای دیگر پیدا می‌شود که مثال‌های زیر آنها را نشان می‌دهند.

۸. علی بر روی پل است.

۹. سعید بر بالای تپه زندگی می‌کند.

۲. توسعه‌های مجازی

استعاره مفهومی در نظریه لکاف درباره مقولات شعاعی جایگاه خاصی دارد. به مثال زیر توجه کنید:

۱۰. او نفوذ بسیار عجیبی بر روی رئیس دارد.

در این مثال «بر روی» معنایی استعاری دارد. لکاف معنای آن را «سلطه» می‌داند. به عبارت دیگر، در این مورد «بر روی» بدین معنا نیست که مسیرپیما بر روی مرزنا قرار دارد (معنای ایستا) یا از روی آن حرکت می‌کند (معنای پویا). این معنای «سلطه» معنای مرکزی و اصلی آن نیست، بلکه معنای فرعی و حاشیه‌ای آن است.

نقد دیدگاه لکاف

پیش از پرداختن به دیدگاه دیگری که در باب شعاعیت معنا مطرح شده است به دو نقد دیدگاه لکاف اشاره می‌کنیم که در پیدایش دیدگاه دیگر مؤثر بوده‌اند. (Evans & Green,

2006: 339-340)

نقد اول این است که در این رویکرد خلطی میان چند معنایی و ابهام صورت گرفته است. بسیاری از مواردی که لکاف به آنها اشاره کرده است به ابهام معنایی مربوط می‌شود، نه به پدیده چند معنایی.

نقد دومی که از رویکرد تعیین کامل شده «محدودیت‌های روش‌شناختی» آن است. لکاف هیچ ملاک اصولی برای تعیین معانی متمایز ارائه نمی‌دهد. این سخن بدین معناست که تبیین چند معنایی صرفاً از شهود و حدس پژوهشگر ناشی می‌شود، نه از بررسی دقیق

نحوه حضور مقوله‌ای خاص در ذهن کاربر زبان.

سندرا (Sandra) این نقد را به طور مفصل مطرح کرده است. به نظر سندرا، لکاف به مغالطه چند معنایی (Polysemy fallacy) دچار شده است. این مغالطه در صورتی پیش می‌آید که قائل شویم همه کاربرد مقید به سیاق نمونه‌های از چند معنایی هستند. به عبارت دیگر، اگر قائل شویم که در مواردی که معنا با سیاق‌های گوناگون ارتباط دارد چند معنایی وجود دارد، دچار این مغالطه شده‌ایم. به نظر سندرا، از این نکته که واژه‌ها می‌توانند در سیاق‌های گوناگون چند معنا داشته باشند، نتیجه نمی‌شود که در هر موردی واژه معنای متفاوتی دارد و همواره در همه کاربردها چند معنایی در کار است. مشکل اصلی لکاف این است که دیدگاهش را بر اصول روش‌شناختی روشنی مبتنی نساخته است تا به کمک آنها میان دو دسته از موارد فرق بگذارد: نخست مواردی که در سیاق‌های گوناگون با چند معنایی روبه‌رو می‌شویم، و دیگر مواردی که چند معنایی در کار نیست.

رویکرد چند معنایی اصولی

اوانز (Vyvyan Evans) و تیلر (Andrea Tyler) رویکرد دیگری از شعاعیت را با توجه به نقدهای سندرا بر لکاف مطرح کرده‌اند. (Evans & Green, 2006: 342-344) آنها برای طرح رویکردی جدید به تعیین اصولی روی آوردند که تحلیل‌های شبکه معنایی را عینی و قابل تأیید می‌سازند. این اصول دو هدف را دنبال می‌کنند:

۱. این اصول باید روشن سازند که کدامیک از معانی مستقل و جداگانه به‌شمار می‌آیند. در نتیجه، آنها باید میان معانی ذخیره شده در حافظه معانی (چند معنایی) و معانی وابسته به سیاق که به طور مباشر ساخته می‌شوند (ابهام) فرق بگذارند.
۲. این اصول باید معنای پیش‌نمونه‌ای یا مرکزی را که با مقوله شعاعی خاصی همراه است بسازند. این اصل از این جهت اهمیت دارد که زبان‌شناسان شناختی بر سر نحوه تعیین معنای مرکزی اختلاف نظر دارند.

اکنون اصول مرتبط با هر دو هدف را بررسی می‌کنیم:

تمایز نهادن میان معانی

تیلر و اوانز دو اصل برای تعیین اینکه آیا معنای خاصی را باید معنای جداگانه به حساب آورد یا نه، ارائه می‌دهند. به عبارت دیگر، چند معنایی براساس این دو اصل تعیین می‌شوند. آنها عبارت‌اند از:

۱. برای اینکه معنای مورد نظر معنای جداگانه‌ای به حساب آید، باید معنایی در بر داشته باشد که به طور محض سرشت مکانی نداشته باشند یا هیئت مکانی که میان مسیریما و مرزما در کار است از دیگر معانی که با واژه (حرف) همراهند متفاوت باشد.
۲. ممکن است که برخی از معانی از سیاق مستقل باشند؛ بدین معنا که نمی‌توانیم آنها را از معانی دیگر و از سیاق به‌دست آوریم.

اکنون به توضیح این دو اصل می‌پردازیم. به دو مثال زیر توجه کنید:

۱. مرغ مگس‌خوار بر روی گل در هوا در جا بال می‌زند.

۲. هلیکوپتر بر روی شهر در هوا مانده است.

در هر دو جمله مسیریما بر روی مرزما با فاصله اندک (مرغ مگس‌خوار) یا زیاد (هلیکوپتر) قرار دارد. در هیچ‌یک از این دو جمله، «بر روی» تفسیر غیرمکانی ندارد و هر دو مورد رابطه مکانی واحدی را کدگذاری می‌کنند. بر طبق اصل نخست در این دو مورد دو معنای متفاوت نداریم. بنابراین، نوبت به اصل دوم نمی‌رسد. در آنها «بر روی» به معنای «بالای» است. اکنون آنها را با مثال دیگری مقایسه کنید:

۳. حمید تخته‌ای را بر روی سوراخ سقف با میخ کوبید.

در این مثال، رابطه مکانی میان مسیریما و مرزما با معنای «بالای» که در دو مورد قبلی در کار بود سازگار نیست. در این مثال تخته در واقع زیر سوراخ سقف نصب شده است. از این گذشته، در این مورد جنبه غیرمکانی هم برای معنا در کار است؛ بخشی از معنای «بر روی» در این مورد «پوشاندن» است؛ تخته روی سوراخ را می‌پوشاند و آن را از دید دیگران پنهان می‌دارد. این بخش از معنا در مثال (۱) و (۲) به چشم نمی‌خورد. وجود معنای غیرمکانی در این مثال بدین معناست که اصل اول در این مورد برآورده شده است و

می‌توانیم اصل دوم را بررسی کنیم.

مثال اول: میزان

در سوره الرحمن در سه آیه متوالی سه بار کلمه «المیزان» آمده است:

«وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ * وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» (الرحمن/۹-۷).

و آسمان را برافراشت و ترازو را گذاشت، تا مبدا از اندازه درگذرید. و وزن را به انصاف برپا دارید و در سنجش مکاهید.

از نظر ادبی وقتی یک اسم برای بار دوم یا سوم می‌آید باید از ضمیر استفاده شود، مگر اینکه نکته ادبی لحاظ شده باشد. از این رو، این پرسش مطرح می‌شود که چرا «میزان» در دو آیه بعدی تکرار شده است؟ این پرسش بر این فرض مطرح می‌شود که هر سه میزان یک معنا داشته باشند. آیا این فرض صحیح است؟

برخی از مفسران در پاسخ گفته‌اند که این سه آیه با هم نازل نشده‌اند؛ چراکه اگر آنها با هم نازل شده بودند در دو آیه به جای اسم ضمیر می‌آمد. اما از آنجا در وقت واحدی نازل نشده‌اند در هریک از آنها اسم آمده است. (الاسکافی، ۱۴۱۶ق: ۲۶۵)

بی‌تردید، این فرض با اصل سیاقمندی معنا همخوان نیست.

شیخ طوسی در «التبیان» هر سه «میزان» را به یک معنا؛ یعنی «ابزار تعدیل (ترازو) در معاملات» دانسته است. به نظر وی، بدین علت خداوند در دو آیه بعدی ضمیر را به کار نبرده و از اسم استفاده کرده که آنها مستقل باشند و هریک بر نهی مستقلی دلالت کنند. (الطوسی، بی تا، ج ۹: ۴۶۵)

اسکافی در پاسخ پرسش فوق هریک از سه «میزان» را دارای معنایی متفاوت دانسته است. خلاصه دیدگاه او را در این باره می‌آوریم:

۱. در آیه نخست، «میزان» به معنای «بُنیة معتدل آدمی» است. آیه نخست بعد از رفع سماء به وضع بنية معتدل آدمی اشاره می‌کند (وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ). بنية آدمی از

عناصر مختلفی ترکیب شده است و از نظر حرارت و برودت و رطوبت و یبوست دارای اعتدال است. به همین معنا، رفع آسمان و وضع بنیه معتدل در سوره انبیاء آمده است:

«أُولَئِكَ يَرَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ» (الانبیاء/۳۰).

آیا کسانی که کفر ورزیدند ندانستند که آسمان‌ها و زمین هر دو به هم پیوسته بودند، و ما آن دو را از هم جدا ساختیم، و هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم؟ آیا [باز هم] ایمان نمی‌آورند؟

یعنی آسمان را بر بالای زمین افراشتیم و میان آن دو هوا را آفریدیم. موجود زنده به ناگزیر از هوا و نیز آب استفاده می‌کند. خداوند با ترکیب این امور مزاجی معتدل را در آدمی پدید آورده است ...

۲. در آیه دوم، «میزان» به معنای «حکم به عدل» است. در احکام (مانند احکام قصاص) به اعتدال حکم شده است. به عنوان مثال، نباید در مقابل قتل یک نفس دو نفس را کشت، یا در برابر یک گوش نباید دو گوش را قطع کرد و غیره.

۳. در آیه سوم، «میزان» به معنای «ابزار تعدیل و وزن کردن» (یعنی ترازوی متعارف) است. آدمی در خرید و فروش باید اجناسی را که به وزن کردن نیازمندند درست وزن کند تا حقوق مردم را به طور دقیق پرداخت کند. (الاسکافی، ۱۴۱۶ق: ۲۶۶-۲۶۵)

اسکافی، هر چند سه معنای متفاوت برای میزان برمی‌شمارد، این معانی را به صورت تقریبی و بدون توجه به سیاق آیات برای حل معضل مطرح می‌کند. توجه به راه حل برخی دیگر از مفسران نیز سودمند است.

علامه طباطبایی گفته است مراد از میزان هر چیزی است که با آن وزن می‌شود؛ یعنی اندازه شیئی با آن تعیین می‌شود؛ خواه آن شیئی عقیده باشد یا قول باشد یا عمل باشد. ترازو هم که با آن سنگینی اجناس مشخص می‌شود از مصادیق میزان بدین معناست. خداوند فرموده است:

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...»

(الحدید/۲۵).

به راستی [ما] پیامبران خود را با دلایل آشکار روانه کردیم و با آنها کتاب و ترازو را فرود آوردیم تا مردم به انصاف برخیزند ...

پس در ظاهر میزان مطلق چیزی است که با آن حق از باطل و صدق از کذب و عدل از ظلم و فضیلت از رذیلت جدا می‌شود. و شأن پیامبر این است که از نزد خداوند چنین میزانی را بیاورد. همچنین، در قول خداوند: «أَلَا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» ظاهر این است که مراد از میزان همان میزان معروف (ترازو) است که با آن اشیا وزن می‌شود. «أَلَا تَطْغَوْا» هم، بر فرض اینکه مراد از میزان ترازوی اجناس باشد، بیان وضع میزان است (آن تفسیریه است). بنابراین، آیه بدین معناست که میزان را در میان شما وضع کردیم و میزان این است که در کشیدن وزن اجناس عدالت پیشه کنید و در آن طغیان نکنید. بنا به این فرض هم که مراد از میزان مطلق اندازه‌گیری حق یا عدل باشد، این مورد استخراج حکم جزئی از حکم کلی است و بدین معناست که لازم آنچه که وضع کردیم از اندازه‌گیری حق و عدل میان شما این است که اجناس را درست وزن کنید (یعنی میزان به معنای دوم لازم میزان به معنای نخست است). در ادامه هم «لَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» نهی دیگری است که مبین معنای «أَلَا تَطْغَوْا» و تأکید آن است. (الطباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹: ۹۸-۹۷)

خلاصه، به نظر علامه، میزان اول معنایی عام دارد و مطلق تعیین حق از باطل و عدل از ظلم است و میزان دوم و سوم به معنای ترازوی متعارف نزد مردم است که با آن اجناس را وزن می‌کنند. ضمناً، علامه «میزان» در آیه ۲۵ سوره حدید را هم به همان معنای مطلق می‌گیرد، هرچند احتمال دیگری را هم مطرح می‌کند و این آیه را شاهی بر ادعای خود می‌گیرد که در سوره الرحمن هم در مورد اول میزان به همان معنای مطلق است.

ابن عاشور هم لفظ میزان را (مانند آیه ۲۵ سوره حدید) استعاره از عدل - از باب تشبیه معقول به محسوس - دانسته است. در «أَلَا تَطْغَوْا» هم آن تفسیریه و مفاد آن امر به عدل است. در «أَلَا تَطْغَوْا» آن تفسیریه یا مصدریه است و میزان عدل و وزن کردن اشیا را در خرید و فروش شامل می‌شود. در آیه سوم هم میزان به معنای عدل است و خداوند به خاطر

شدت عنایتی که به عدل دارد در این مورد ضمیر را به کار نبرده است. البته این احتمال را هم ذکر کرده مراد از «میزان» سوم ابزار وزن؛ یعنی ترازو باشد.

ابن عاشور به این نکته توجه کرده که در «أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ» حرف فی را به کار برده که بر ظرفیت دلالت دارد. او ظرفیت را این گونه توجیه کرده که این ظرفیت مجازی است و از کمترین میزان طغیان بر میزان نهی می‌کند. این مانند قول خداوند است که: «وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ» (النساء، ۵) یعنی آنها را از برخی روزی دهید. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷: ۲۲۳-۲۲۴)

بر همه این تفاسیر این نقد وارد می‌شود که در فهم معانی واژه «میزان» به سیاق توجه کافی نکرده‌اند. در تفسیر قرآن با قرآن هم نباید صرفاً از اینکه یک واژه در آیه‌ای دیگر به معنایی خاص به کار رفته است نباید نتیجه گرفت که آن واژه در آیه مورد نظر هم به همان معنا به کار رفته است. بلکه اصل در این گونه موارد تفاوت معنا است و باید فرض را بر این گرفت که در هر موردی معنایی خاص لحاظ شده است. از این گذشته، باید به تأثیر سیاق هم در معنای واژه‌ها توجه کرد. بنابراین، نمی‌توانیم صرفاً از اینکه در آیه ۲۵ سوره حدید میزان به معنای عدل به کار رفته، نتیجه بگیریم که در مورد اول از سه آیه فوق هم به همین معنا اراده شده است. بر طبق شعاعیت معنا، این واژه‌ها مفاهیم مختلفی را نشان می‌دهند که پیرامون یک معنای مرکزی یا پیش‌نمونه شکل می‌گیرند. معانی متفاوتی که در اثر سیاق پیدا می‌شوند شبکه‌ای از مفاهیم پیرامون معنای مرکزی را تشکیل می‌دهند. در تحلیل معنای سه میزان در سوره الرحمن با توجه به سیاق اطلاعات مهمی را به دست می‌آوریم:

۱. در این سوره نخست به تعلیم قرآن (توسط خدای رحمن به بشر) و خلق انسان و تعلیم بیان و حرکت ماه و خورشید براساس حسابی دقیق (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ) و سجده کردن گیاه و درخت بر خداوند (وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ) اشاره رفته است. از سیاق پیداست که سوره الرحمن در سه محور آغاز می‌شود: یکی رحمانیت خداوند در تعلیم بیان و قرآن، دیگر وجود حساب و دقت در حرکت ماه و خورشید، و بالاخره، سجده کردن

برخی از موجودات بر خداوند.

۲. در آیه ۷ این سوره (وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ) سخن از نحوه خلقت آسمان به میان می‌آید. پیداست که در این مورد «میزان» هم با امر آسمان و کیفیت خلق آسمان ارتباط دارد. آیه تشبیه بسیار جالبی را دربردارد. فرض کنید بنایی ساختمانی بلند را می‌سازد. او از پایین آغاز می‌کند و ساختمان را می‌سازد. تدریجاً این ساختمان بلندتر و بلندتر می‌شود. او برای اینکه با دقت آن را بسازد از چیزی مانند شاقول استفاده می‌کند و در هر مرحله‌ای با آن کار خود را می‌سنجد. در واقع، او از یک میزان متناسب برای ارزیابی کارش استفاده می‌کند. خداوند هم وقتی زمین را آفرید، گویا از زمین آغاز کرد و آسمان را مانند ساختمانی رو به طرف بالا برافراشت. خداوند در مهندسی آسمان از میزان هم استفاده کرد تا دقیق‌ترین نظام را به وجود بیاورد. این تشبیه نشان می‌دهد که خداوند کار آسمان را در نهایت دقت و نظم انجام داده است. دو فعل «رَفَعَ» و «وَضَعَ» در این مورد کاملاً متناسب به کار رفته‌اند؛ نخست آسمان برافراشته می‌شود و سپس با میزانی سنجیده می‌شود. از این گذشته، این آیه با یکی از سه محور قبلی؛ یعنی با محاسبه دقیق حرکت برخی از اجرام سماوی (خورشید و ماه) هم ارتباط می‌یابد. حرکت آنها به این علت دقیقاً محاسبه‌پذیر شده است که خود آسمان براساس میزان خلق شده است. از این رو، «میزان» در این آیه به معنای «تعديل و محاسبه آسمان» است.

۳. در آیه ۸ به این نکته اشاره شده که رفع آسمان و وضع میزان برای این است که آدمی در میزان طغیان نکند (أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ). میزان در این آیه به مثابه ظرفی مفهوم‌سازی شده است که نباید درون آن طغیان کند. از آنجاکه آسمان براساس میزان برافراشته شده است و حرکات اجرام سماوی هم محاسبه شده‌اند و برای آنها هم میزانی به کار رفته است، کل عالم به میزان تبدیل شده است. همه عالم براساس میزان آفریده شده است. ظرفیت میزان در آیه این نکته را نشان می‌دهد که میزان به کل عالم توسعه یافته و کل عالم میزان شده است. آدمی نباید در این میزان طغیان کند. عالم با توجه به سیاق آیات از دو جهت به میزان تبدیل شده است: یکی از این نظر که کاملاً براساس میزان آفریده

شده، و دیگر از این جهت که میزانی برای خود انسان شده است. موجودات در عالم برای خدا سجده می‌کنند و نسبت به او طغیان نمی‌کنند. این عالم برای انسان میزان است و او هم باید به خداوند سجده کند و در این مورد طغیان نکند. هم معنای میزان و هم معنای طغیان در این آیه با یکی دیگر از محورهای سوره؛ یعنی با «وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ» نیز ارتباط پیدا می‌کند. طغیان به معنای «عدم سجده بر خداوند» و میزان به معنای «عالم تعدیل یافته‌ای که بر خدا سجده می‌کند» است. عالم هم محل زندگی انسان است و هم ابزار تعدیل او.

۴. قرآن از میزان بودن آسمان به میزان بودن عالم منتقل می‌شود. و بالاخره، به این نکته اشاره می‌کند که انسان هم باید در مقام وزن اشیا قسط را بر پا بدارد و میزان را کم نگذارد. میزان در این مورد به همان معنای پیش‌نمونه‌ای و ترازوی معمولی به کار رفته است و قرآن در این آیه در مقام تعلیم انسان بر می‌آید و بر یک حکم مهم تأکید می‌کند. این معنا هم با محور تعلیم بیان و قرآن ارتباط دارد.

اما در سورهٔ حدید «میزان» چه معنایی دارد؟ علامه طباطبایی در ابتدا آن را به همان معنای پیش‌نمونه‌ای (ترازوی متعارف میان مردم) گرفته و سپس این نکته را افزوده که بعید نیست مراد از آن «دین» باشد و این معنا با سیاق هماهنگ است؛ چراکه دین به حال مردم از لحاظ قساوت یا خشوع دل‌های آنها متعرض می‌شود. (الطباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹: ۱۷۲) شیخ طوسی هم در «التبیین» آن را به معنای پیش‌نمونه‌ای (ترازوی متعارف گرفته و به قول برخی هم اشاره کرده است که آن را به معنای عدل گرفته‌اند. (الطوسی، بی‌تا، ج ۹: ۵۳۴) ابن‌عاشور هم آن را به معنای عدل دانسته است. (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۲۷: ۳۲۴)

از بافت آیه پیداست که این «میزان» با برپایی قسط ارتباط دارد (وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ). میزان برای این است که مردم با قسط قوام پیدا کنند. به عبارت دیگر، میزان اموری را که برای برقراری قسط مورد نیازند دربردارد. بنابراین، با توجه به سیاق از میزان نه خود عدل و نه معنای پیش‌نمونه‌ای آن اراده شده است، بلکه مراد از آن «اصول و معیارهای قسط» است. میزان هم در واقع نوعی معیار است. میزان در این آیه

برای برقراری قسط با انبیا فرستاده شده است. از آنجاکه با کتاب همراه شده است با آن ارتباط دارد. اصول و معیارهای قسط با مضمون کتاب ارتباط دارند.

مثال دوم: فوق عبادہ

«فوق» یکی از واژه‌هایی که بر رابطه مکانی دلالت می‌کند و در قرآن بسیار به کار رفته است. این واژه در اصل به معنای علو مکانی بوده است. لغویین تلاش کرده‌اند تا معانی گوناگون آن را تحلیل کنند. به عنوان نمونه، ابن فارس در «معجم مقاییس» گفته است که این واژه بر دو معنای اصلی دلالت دارد: یکی علو و دیگر رجوع. به عنوان مثال، «فوق الناقه» به رجوع شیر به پستان شتر پس از دوشیدن آن گفته می‌شود. او واژه «فوق» را هم در آیه:

«وَمَا يَنْظُرُ هُوَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَّا لَهَا مِنْ فَوْقِ» (ص ۱۵).

و اینان جز یک فریاد را انتظار نمی‌برند که هیچ [مجال] سر خاراندنی در آن نیست.

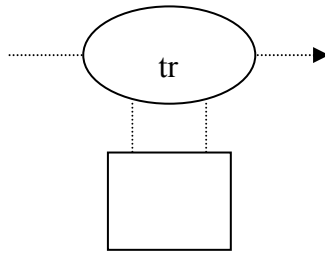
به معنای «رجوع» دانسته است. برخی هم آن را به معنای مهلت دانسته‌اند. (ابن فارس،

بی تا: ۸۳۱-۸۳۰)

در تحلیل شناختی «فوق»، چنان‌که در مثال‌ها خواهیم دید، معنای مرکزی این واژه از ترکیب معنای «بالا» و «در طول» به دست می‌آید. این معنا رابطه میان دو چیز را بیان می‌کند؛ یکی مسیریما که در بالا و دیگری مرزما که در پایین آن قرار می‌گیرد. جهت مسیریما نسبت به مرزما تعیین می‌شود.

بردار در نمودار مسیر مسیریما را در بالای مرزما نشان می‌دهد. دو خط‌چین در بالای مرزما مرزهای احتمالی آن را نشان می‌دهند. البته ممکن است، همان‌طوری که نمودار نشان می‌دهد، مسیریما با مرزما فاصله داشته باشد یا با سطح بالایی آن تماس داشته باشد. بنابراین، معنای مرکزی نسبت به تماس و عدم تماس خنتی (یا لابشرط) است؛ در برخی از مثال‌ها تماس و در برخی دیگر عدم تماس به چشم می‌خورد. در نتیجه، طرح‌واره «فوق» نمی‌تواند دقیق باشد و به همین دلیل، یک «طرح‌واره» است. به عبارت دیگر، ما طرح‌واره‌ای داریم که به طور دقیق ترسیم نمی‌شود و می‌توانیم متناسب با هر کاربردی

طرح‌واره‌ای دقیق را ترسیم کنیم. اما طرح‌واره‌ای که همه این موارد را نشان می‌دهد ساختار کلی آنها را بدون لحاظ تماس و عدم تماس نشان می‌دهد.



تحلیل شناختی معنای «فوق»

اکنون به کاربردهای عینی این واژه در آیات نظری می‌افکنیم. نخست به آیه‌ای می‌پردازیم که معنای تماس در آن لحاظ شده است:

«أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا...» (النور/۴۰).

یا [کارهایشان] مانند تاریکی‌هایی است که در دریایی ژرف است که موجی آن را می‌پوشاند [و] روی آن موجی [دیگر] است [و] بالای آن ابری است. تاریکی‌هایی است که بعضی بر روی بعضی قرار گرفته است. هرگاه [غرقه] دستش را بیرون آورد، به زحمت آن را می‌بیند ...

مراد آیه این است که موج‌ها بر روی هم سوار شده‌اند و بالاخره، در بالاترین سطح ابری بر آنها سوار شده است. در چنین موقعیتی شخص در دریا باشد و از آب دستش را بیرون بیاورد، به دشواری آن را می‌بیند. اعمال کافران مانند ظلماتی است که در چنین موقعیتی در کار است. این ظلمات همه جا را فرا گرفته و او در میان آنها گم شده است. اکنون به بررسی کاربردی از فوق می‌پردازیم که اهمیت زیادی دارد. در سوره انعام آمده است:

«وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ» (الانعام/۱۸).

و اوست که بر بندگان خویش چیره است، و اوست حکیم آگاه.

در این آیه دو عبارت «قاهر» و «فوق عباده» با هم آمده‌اند. قاهر به معنای غلبه و علو

است. (ابن فارس، بی تا: ۸۶۵) ابن عاشور در تفسیر این آیه «فوق عباده» را به «قاهر» متعلق دانسته و آن را بدین معنا گرفته که خدا از فوق بر آنها غلبه می کند. گویا مغلوب را از بالا می گیرد به نحوی که آن مغلوب هیچ راه چاره‌ای پیدا نمی کند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۶: ۴۴)

علامه طباطبایی در توجیه عبارت «فوق عباده» گفته است که قهر نوعی غلبه است که در آن چیزی بر چیز دیگری چنان جلوه و ظهور کند که آن را مجبور به قبول اثری از آثار خود نماید. این اثر بر دو قسم است: یا بالطبع یا به عنایت و فرض مخالف با اثر مقهور است، مانند ظهور آب بر آتش که آن را خاموش می سازد، و ظهور آتش بر آب که آن را تبخیر یا رطوبتش را خشک می کند. از آنجاکه تمامی اسباب عالم را، خدای تعالی ایجاد (اظهار) کرده تا وسائلی باشند برای حدوث حوادثی، و اوست که مسببات را از آثار اسباب، متأثر می سازد و این اسباب و مسببات هرچه باشند، مجبور به قبول آثاری هستند که خداوند فعل آن را از یکی، و انفعال از آن را از دیگری خواسته است، از این جهت می توان گفت: تمامی آنها مقهور خدای سبحانند و خدای سبحان قاهر بر همه آنهاست. پس لفظ «قاهر» از اسمایی است که هم بر خدای متعال و هم بر سلسله اسباب اطلاق می شود؛ با این تفاوت که بین قهر او و قهر اسباب فرق است؛ زیرا اگر غیر او برخی بر بعضی دیگر قهر و غلبه دارند درعین حال قاهر و مقهور از جهت مرتبه وجودی، و درجه هستی، با هم برابرند، به این معنا که اگر آتش مثلاً بر هیزم قهر می کند و آن را مشتعل می سازد خودش با آن هیزم، هر دو موجودی هستند طبیعی. چیزی که هست، اقتضای طبع یکی، مخالف اقتضای طبع دیگری است، و اقتضای طبع آتش در تحمیل اثر خود بر هیزم، قوی تر است از اقتضای هیزم در تحمیل اثر خود بر آتش، و از این جهت است که آتش بر هیزم غلبه و ظهور کرده و آن را از تأثیر خود متأثر می سازد.

اما قهر خداوند مانند قهر آتش بر هیزم نیست، بلکه او قاهر است به تفوق و احاطه مطلق، نه به قوی تر بودن در اقتضای طبیعی؛ به این معنا که اگر ما آتش زدن و شعله‌ور ساختن چیزی از قبیل هیزم و امثال آن را به خدای سبحان نسبت دهیم بدین معناست که

خداوند هم به وجود مخصوص و محدودی که با آن وجود هیزم را ایجاد کرده و هم به خواص و کیفیاتی که به آن داده و آن را با دست قدرت خود مجهز به آن خواص نموده و هم به ایجاد آتشی که آن را طعمه خود سازد و آن آتش نیز ذات و آثارش ملک اوست، و هم به اینکه نیروی مقاومت در برابر آتش را از آن سلب نموده بر آن قاهر است. (الطباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج: ۷، ۳۶-۳۵)

علامه از این بحث فلسفی به این نتیجه می‌رسد که قاهریت بر دو قسم است: نخست، قاهریت عرضی که در موجودات عالم نسبت به یکدیگر به چشم می‌خورد و دیگری، قاهریت طولی که در خداوند نسبت به موجودات هست. خداوند قاهر است؛ بدین معنا که فوق آنهاست و قاهریت او مانند قاهریت اشیا نسبت به یکدیگر نیست که در عرض هم هستند. این نکته روشن می‌سازد که: اولاً، چرا قاهر اسم خدا شده است و در این سوره (سوره انعام) در دو جا به عنوان اسمی از اسامی الهی به کار رفته است، و دیگر اینکه چرا عبارت «فوق عباده» پس از این اسم آمده است؛

برای بررسی تعبیر «فوق عباده» باید به سیاق‌ها و بافت‌های گوناگونی بپردازیم که این تعبیر در آنها آمده است. همان‌طوری که علامه اشاره کرده، این تعبیر همراه با اسم القاهر در دو آیه آمده است: یکی آیه ۱۸ از سوره آنها که بیان آن گذشت و دیگر، آیه ۶۱ این سوره؛ یعنی آیه:

«وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفْرَطُونَ» (الانعام/۶۱).

و اوست که بر بندگانش قاهر [و غالب] است؛ و نگهبانانی بر شما می‌فرستد، تا هنگامی که یکی از شما را مرگ فرا رسد، فرشتگان ما جانش بستانند، درحالی که کوتاهی نمی‌کنند.

ماجرای دو آیه کاملاً متفاوت است و تعبیر فوق در هریک از دو آیه در بافت خاصی آمده است. آیه نخست در این بافت آمده که خداوند مالک نفع و ضرر بندگانش است. اسم «القاهر» در این بافت به این معناست که اراده او در مسئله نفع و ضرر همواره غلبه می‌کند. اگر خدا ضرر کسی را اراده کند و او هم تلاش کند تا به نفع برسد، راه به جایی نخواهد

برد و اراده او مغلوب اراده الهی خواهد شد. در مورد نفع و خیر هم این مطلب درست است؛ اگر خدا بخواهد به کسی خیری برسد و همه به ضرر او تلاش کنند، باز آنها ناکام می‌مانند و اراده آنها مغلوب اراده او می‌شود. عبارت «فوق عباده» در این بافت به این معناست که خدا در مسئله نفع و ضرر بالای بندگانش است.

اما آیه دوم در بافت مرگ و زندگی بشر مطرح شده است. خداوند کسی است که جان آدمیان را در شب می‌گیرد و می‌داند که آنها در روز چه چیزی را به دست می‌آورند. او نگهدارنده آنها را برای آدمیان می‌فرستد و وقتی زمان مرگ آنها فرا رسد فرشتگان او جان آنها را می‌گیرند. بنابراین، در این بافت مراد از «القاهر» غلبه اراده خداوند در مسئله زندگی و مرگ بشر است. خواست و اراده آدمی در مسئله مرگ و زندگی همواره مغلوب اراده الهی است و هر قدر هم تلاش کند تا زمان مرگش را تغییر دهد راه به جایی نمی‌برد.

بی‌تردید، از فوقیت در این مورد معنای مجرد و انتزاعی اراده شده است؛ خداوند به معنای مادی بالای بندگانش قرار نگرفته است. اما در هر دو مورد «فوق عباده» معنایی غیر از «قاهریت» دارد. در آیه نخست این عبارت هم با قاهر و هم با بعدش؛ یعنی «حکیم خبیر» ارتباط دارد. در این بافت تعبیر «فوق عباده» استعاره مفهومی برای «احاطه» است؛ معمولاً برای اینکه نشان دهیم چیزی بر چیزی دیگر احاطه دارد، می‌گوییم او بالای آن قرار دارد. در این مورد شباهت‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در کار است. وقتی کسی به چیز دیگر احاطه دارد تمام جزئیات آن چیز در اختیار اوست؛ همان‌گونه اگر او از لحاظ مکانی بالاتر از آن قرار گیرد از لحاظ بصری تمام جزئیات آن را می‌بیند. فوقیت مکانی با احاطه رابطه استعاره مفهومی دارد. البته با توجه به ذیل آیه، مراد از احاطه «احاطه علمی» است. اراده خدا در خیر و شر بر اراده آدمیان غلبه دارد و در این موارد احاطه علمی دارد و از آنجاکه حکیم و خبیر است اراده این خیر و شر از جانب خدا براساس حکمت و علم صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، خدا به خیر و شر بشر احاطه و آگاهی دارد (فوق عباده) و براساس علم و حکمت یکی از آنها را برمی‌گزیند (حکیم خبیر).

در آیه دوم عبارت «فوق عباده» به «معنای احاطه در اداره و تعیین مرگ و زندگی»

است. با به تعبیر دقیق‌تر، در این مورد فوقیت نسبت به بندگان استعاره مفهومی برای بیان احاطه خدا در اداره حیات و مرگ آنهاست. برای ایضاح این نکته توجه به ذیل آیه ضروری است. می‌بینیم در ذیل آیه این نکته بیان شده که خداوند فرشتگانی را برای حفاظت از جان آدمیان می‌فرستد و اگر زمان مرگ آنها فرا برسد فرشتگانی را برای اخذ جان آنها می‌گمارد. خداوند بالای بندگانش قرار دارد؛ بدین معنا که آنها را اداره می‌کند و راجع به مرگ و زندگی آنها تصمیم می‌گیرد. از این رو، او فرشتگانی را برای حفاظت از آدمیان می‌فرستد و برای گرفتن جان آدمیان فرشتگان دیگری را می‌گمارد. فوقیت نسبت به بندگان در این بافت به معنای اداره مرگ و زندگی آنهاست و در این مورد، معنایی متفاوت با آیه قبل دارد.

شعاعیت و سیاق‌مندی هم معنای «القاهر» و هم در معنای «فوق عباده» را در دو آیه انعطاف‌پذیر می‌کند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا برداشت علامه از دو آیه درست است؟ آیا این آیات به قاهریت طولی خداوند نسبت به بندگان اشاره می‌کنند؟ در پاسخ باید چند نکته را بیان کنیم:

۱. قاهریت طولی خداوند نسبت به موجودات یک اصل مسلم فلسفی است و نمی‌توان در آن تردید کرد. بنابراین، مراد ما از بررسی برداشت علامه انکار قاهریت طولی خداوند نیست، بلکه مراد بررسی این نکته است که آیا قاهریت طولی از آیات فوق استفاده می‌شود یا نه.

۲. قاهریت طولی قالب (چهارچوب) (frame) فلسفی و ادعایی کلی و هستی‌شناختی است که بر طبق آن، خداوند بر تمام موجودات و آدمیان غلبه دارد. چنان‌که تحلیل بافت آیات فوق نشان می‌دهد، آنها درصدد بیان قاهریت طولی نیستند و مراد جدی این آیات در بافت‌های مذکور اشاره به این نوع قاهریت نیست؛ آیه نخست به قاهریت خداوند در امور خیر و شر و احاطه علمی او به این امور و آیه دوم به قاهریت او در مرگ و زندگی و اداره این امور توسط خداوند مربوط می‌شوند.

۳. قاهریت طولی با خروج از بافت آیات به دست می‌آید. به تعبیر دیگر، برای اینکه

قاهریت طولی را از راه خروج از بافت آیات و تعمیم قاهر موجود در آیه به دست می آوریم. این فرایند از راه نوعی تعمیم دلالت آیات به دست می آید. فرایند خروج از بافت و تعمیم دلالت در پاره‌ای از موارد درست و در پاره‌ای از موارد دیگر نادرست می باشد.

مثال سوم: فعل «تاب»

یکی از موارد جالب شعاعیت در قرآن را می توانیم با بررسی فعل «تاب» و دیگر مشتقات آن نشان دهیم. بسیاری از کتاب‌های لغت توبه را به معنای «رجوع از گناه» گرفته‌اند. به عنوان نمونه، راغب در مفردات گفته است توبه رجوع از ذنب (گناه) است.

در برخی از آیات هم همین معنا به چشم می خورد. مانند:

«وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِّمَن تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى» (طه/۸۲).

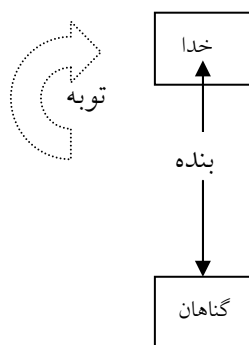
و به یقین، من آمرزنده کسی هستم که توبه کند و ایمان بیاورد و کار شایسته نماید و به راه راست راهسپار شود.

مشکل اصلی معنای فوق این است که در برخی موارد این فعل به خدا اسناد داده می شود و در مورد خدا رجوع از ذنب معنا ندارد. از این رو، در کتاب‌های لغت گفته‌اند اگر توبه به خدا اسناد داده شود به معنای پذیرش توبه است. در نشر طوبی آمده است:

«توبه از بنده بازگشت به خدا است و از خدا رضای از بنده پس از قهر و خشم. و گویند توبه پشیمان شدن از گناه است یا از هر کار که بهتر از آن می توانست و نکرد.» (شعرانی، ۱۳۹۸ق: ۱۰۸)

به نظر می رسد که «رجوع از ذنب» معنای پیش نمونه‌ای توبه است. کتاب‌های لغت از آنجا که گمان برده‌اند که این معنا باید تمام کاربردهای آن را دربرگیرد، فرض کرده‌اند که این معنا باید معنای اصلی توبه باشد. از این رو، در مواردی که با آن معنا تناسب ندارد به مشکل برخوردند. در واقع، خلط معنای پیش نمونه‌ای با معنای اصلی یکی از خلط‌های رایج در کتاب‌های لغت بوده است و به همین دلیل، کتاب‌های لغت، خصوصاً لغات قرآنی، به بازنگری نیازمند است.

این پرسش مطرح می‌شود که معنای اصلی توبه و فعل‌های مشتق از آن چیست؟ در معنای توبه تغییر جهت وجود دارد. به توبهٔ بندگان به این دلیل توبه گفته می‌شود که نوعی تغییر جهت در آن وجود دارد؛ توبه بدین معنا در مورد بازگشت از گناهان به کار می‌رود که گناهکار در واقع در جهتی غیر از جهت خدا یا در جهت خلاف آن قرار دارد و وقتی توبه می‌کند به سمت خدا بر می‌گردد؛ یعنی جهت خود را به سمت خدا تغییر می‌دهد.



معنای اصلی توبه «تغییر جهت دادن به طرف مقابل» است و به همین جهت، گاهی توبهٔ بندگان با «الی» به کار می‌رود:

«وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا» (الفرقان/۷۱).

و هرکس توبه کند و کار شایسته انجام دهد، در حقیقت به سوی خدا بازمی‌گردد.

در این آیه توبه تغییر جهت دادن به طرف مقابل؛ یعنی به سوی خداست. یکی از مواردی که چند بار فعل تاب در آن تکرار شده است دو آیه متوالی از سورهٔ توبه است. یافتن معنای آنها مشکلاتی را برای مفسران به وجود آورده است:

۱. «لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبَ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ» (التوبة/۱۱۷).

به یقین، خدا بر پیامبر و مهاجران و انصار که در آن ساعت دشوار از او پیروی کردند ببخشد، بعد از آنکه چیزی نمانده بود که دل‌های دسته‌ای از آنان منحرف شود. باز برایشان ببخشد، چراکه او نسبت به آنان مهربان و رحیم است.

۲. «وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَّبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمُ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»

(التوبة/۱۱۸).

و [نیز] بر آن سه تن که بر جای مانده بودند، [و قبول توبه آنان به تعویق افتاد] تا آنجا که زمین با همه فراخی‌اش بر آنان تنگ گردید، و از خود به تنگ آمدند و دانستند که پناهی از خدا جزء به سوی او نیست. پس [خدا] به آنان [توفیق] توبه داد، تا توبه کنند. بی‌تردید خدا همان توبه‌پذیر مهربان است.

دشواری فهم معنای دو آیه به دو نکته برمی‌گردد: یکی این که «تاب» به خدا نسبت داده شده است، و دیگر اینکه حرف «علی» در این مورد به‌کار رفته است. زمخشری در *اساس البلاغة* به این نکته اشاره کرده است که توبه به بنده اسناد داده شود با «الی» و اگر به خدا اسناد داده شود با «علی» به‌کار می‌رود:

«تاب العبد الی الله من ذنبه و تاب الله علی عبده، و الله توأب، و الی الله المتأب»

(زمخشری، ۱۴۰۲ق: ۴۰)

زمخشری در مورد این نکته توضیح نداده است و فقط با ذکر مثال دو نوع کاربرد را از هم جدا کرده است. فیومی در *مصباح المنیر* «تاب الله علیه» را بدین معنا دانسته که:

«خدا او را بخشید و از گناهان نجاتش داد» (القیومی، بی‌تا: ۷۸)

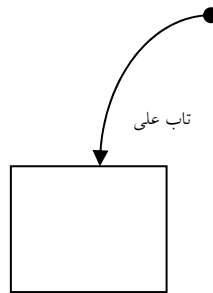
این آیات از جنگ تبوک و مطالب گوناگونی که پیرامون آن به وقوع پیوست، سخن می‌گوید. نخستین آیه به شمول رحمت بی‌پایان پروردگار نسبت به پیامبر و مهاجرین و انصار در آن لحظات حساس اشاره کرده است و از این‌رو، رحمت خدا شامل حال پیامبر(ص) و مهاجران و انصار، همان‌ها که در موقع شدت و بحرانی از او پیروی کردند، شد. شمول رحمت الهی به هنگامی بود که بر اثر شدت حوادث و فشار ناراحتی‌ها نزدیک بود گروهی از مسلمانان از جاده حق بازگردند و تصمیم به مراجعت از تبوک بگیرند.

المیزان درباره دو آیه فوق این توضیح را افزوده که هر دو آیه یکی هستند با این تفاوت که هریک به جهتی خاص مربوط می‌شوند. آیه نخست به توبه خدا بر پیامبر(ص) و مهاجرین و انصار، و آیه دوم به توبه خدا بر سه نفر اشاره می‌کند. و آنگهی، سه نفر دچار خلاف و گناه شده بودند، ولی افراد مذکور در آیه نخست (یا برخی از آنها) چنین نبودند.

خلاصه، دو آیه از نظر غرض و مدلول تفاوت دارند، ولی هر دو برای غرض واحدی ترتیب داده شده‌اند و یک کلام را تشکیل می‌دهند. چرا چند بار توبه در این دو آیه تکرار شده است؟ *المیزان* در پاسخ تفاوت توبه‌های مذکور در آنها را به اجمال و تفصیل می‌داند. خداوند نخست توبه بر آنها را اجمالاً و سپس به تفصیل ذکر کرده است. به عبارت دیگر، نخست به توبه‌اش بر همه اشاره کرده و سپس به حال دو فرقه مذکور در آیه پرداخته و توبه خاص به هریک را ذکر کرده است. توبه هم در این مورد به معنای «انعتاف و رجوع خدا به آنها با رحمت یا رجوع خدا به آنها با هدایت به خیر و توفیق» است. در نتیجه، از آیه چنین به دست می‌آید که هر توبه‌ای از عبد محفوظ به دو توبه از پروردگارش است. خدا با توفیق به سوی بنده‌اش رجوع می‌کند و این توبه نخست از جانب خداست. پس بنده را به سوی استغفار هدایت می‌کند (این توبه از جانب بنده است) و بالاخره، خداوند به سوی بنده با آمرزش گناهان او برمی‌گردد و او را مشمول آمرزشش می‌سازد. این هم توبه دوم از جانب خداست. علامه با توجه به تعدادی از قرائن این برداشت را تأیید کرده است. در آیه نخست، خداوند به گناهی از آنان اشاره نکرد که به خاطر آن استغفار کنند تا اینکه توبه خدا بر آنها، پذیرش توبه آنها باشد. بلکه تنها به این نکته اشاره کرد که انتظار می‌رفت دل‌های آنها منحرف گردد. این نکته با توبه نخست خدا بر آنها تناسب دارد. در آیه دوم هم عبارت «لِيَتُوبُوا» به معنای استغفار آنهاست و خداوند آن را غایت توبه خودش قرار داده است و این توبه خداوند بر توبه آنها تقدم دارد. (الطباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۹: ۴۰۱-۴۰۰) علامه به انعتاف‌پذیری و شعاعیت معنا تعلق خاطر ندارد و برای واژه‌ها معنای ثابت و غیرسیاق‌مندی در نظر می‌گیرد. اما تلاش می‌کند براساس همین مبنا تفاوتی میان استعمال توبه در مورد خدا و بشر قائل شود. از این گذشته، تعدد توبه خدا بر بشر را در آیات فوق به شیوه‌ای مقبول و مبتنی بر نکات معناشناختی دقیق توجیه می‌کند. بی‌تردید، رد پای انعتاف‌پذیری معنا در این گونه تحلیل‌ها به چشم می‌خورد و با پذیرش معنایی ثابت و غیرمتأثر از سیاق نمی‌توان برداشت مقبولی از این قبیل آیات ارائه داد. این پرسش مطرح می‌شود که براساس کدام توجیه معناشناختی توبه وقتی به بشر اسناد داده می‌شود به معنای

رجوع از گناهان و وقتی به خدا نسبت داده می‌شود به معنای رجوع با رحمت و توفیق به بندگان است؟ علاوه بر این، چرا در صورت تعدد توبه خدا بر بشر در هر موردی معنایی متفاوت داشته باشد؟ پیداست که این نوع فرض‌هایی معنایی باید بر پایه شعاعیت معنا مبتنی باشند. بنابراین، باید به تحلیل‌های شناختی بازگردیم و تلاش کنیم شعاعیت معنا را در این گونه موارد روشن سازیم.

در این آیه دو بار توبه به خدا نسبت داده شده است و با «علی» به کار رفته است. در این صورت، معنای «تاب علی» از ترکیب قالب معنایی «تاب» و قالب معنایی «علی» به دست می‌آید. گفتیم در توبه تغییر جهت به طرف مقابل وجود دارد. «علی» هم بر قرار گرفتن بر روی (فوق) چیزی دلالت دارد. در نتیجه، «تاب علی» به معنای تغییر جهت دادن به سوی چیزی از سمت بالای آن است.



در بسیاری از آیات (مانند دو آیه فوق)، در پاسخ توبه بندگان یا به عنوان مقدمه‌ای بر آن (مانند: تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا)، فعل توبه به خدا با «علی» نسبت داده شده است. به عنوان نمونه، در آیه زیر در پاسخ توبه بندگان مطرح شده است:

«فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ» (المائدة/۳۹).

پس هر که بعد از ستم کردنش توبه کند و به صلاح آید، خدا توبه او را می‌پذیرد، که خدا آمرزنده مهربان است.

این تعبیر در مورد خدا بازگشت به سرپرستی اشخاص است؛ به بالای سر چیزی برگشتن و به سمت چیزی تغییر جهت دادن، در حقیقت تعبیری مجازی برای نشان دادن تغییری در جهت اداره و سرپرستی و مورد توجه قرار دادن است. با توجه به کاربردهای

توبه درمی‌یابیم که این واژه به معنای «رجوع از گناهان به سوی خدا» نیست؛ چراکه در این صورت هرگز به خدا نسبت داده نمی‌شود. همچنین، معنای آن «آمرزش گناهان» نیست؛ زیرا به بنده هم نسبت داده می‌شود. بلکه معنای آن چیزی است که با تغییرات جزئی و انعطاف‌پذیری در موارد مختلف به کار می‌رود و وقتی با حروف اضافهٔ مختلف به کار می‌رود با قالب‌های معنایی آنها ترکیب می‌شود و در نتیجه، برای اینکه با آنها تناسب پیدا کند انعطاف خاصی می‌یابد.

بر طبق تحلیل شناختی فوق، معنای توبه در عبد تغییر جهت دادن به سمت خدا و توبهٔ خدا بازگشتن به بالای سر بنده و عهده‌داری امور اوست؛ بنده به محض اینکه به سوی خدا تغییر جهت می‌دهد خداوند هم به بالای سر او برمی‌گردد. در آیهٔ اخیر بعد از توبه، اصلاح آمده است (فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ)؛ چراکه بنده اگر ظلم کرد و توبه کرد باید ظلمش و آثار ظلمش را از بین ببرد تا خدا هم به بالای سر او برگردد.

در برخی آیات بعد از توبهٔ بنده جهت هم ذکر شده و در برخی (مانند آیهٔ فوق) به این جهت اشاره نشده است. اگر توبه بدون جهت ذکر شود به معنای تغییر جهت است و پنجرهٔ توجه به سمت منتهای این تغییر باز نشده است. بنابراین، آیهٔ فوق بدین معناست که اگر کسی از ظلم بازگردد و آن را اصلاح کند خدا هم به بالای سر او برمی‌گردد. با این بیان تحلیل برخی از آیات امکان‌پذیر می‌شود:

«وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَنَابًا» (الفرقان/۷۱).

و هر کس توبه کند و کار شایسته انجام دهد، در حقیقت به سوی خدا باز می‌گردد.

این آیه به اصلی کلی اشاره می‌کند؛ اگر کسی (از کارهای زشت) تغییر جهت دهد و عمل صالح انجام دهد، پس در واقع به سوی خدا تغییر جهت داده است. توبهٔ نخست به عمل صالح مقید شده و این قرینه‌ای است بر اینکه شخص از اعمال غیرصالح تغییر جهت می‌دهد.

اما تحلیل علامه از دو آیهٔ متوالی سورهٔ توبه و تکرار توبه در آنها جای بررسی دقیق‌تری می‌طلبد. دو نکتهٔ مهم در این تحلیل به چشم می‌خورد: یکی اینکه توبه در خدا به معنای

رجوع او با رحمت و توفیق به سوی بنده است، و دیگر اینکه از تکرار توبه در این آیات نتیجه می‌گیریم که هر توبه‌ای از عبد محفوف به دو توبه از خداوند است؛ خدا در ابتدا به بنده توفیق توبه می‌دهد و سپس بعد از توبه او، او را می‌آمزد. نکته نخست با تمام موارد اسناد توبه به خدا هماهنگ نیست و چنان‌که خواهیم گفت، این اسناد در هر بافتی معنای مناسب با آن پیدا می‌کند. اما نکته دوم فی‌نفسه مطلب درستی است و هر توبه‌ای از عبد محفوف به دو توبه از خداست. ولی این پرسش مطرح می‌شود که آیا در دو آیه مراد از توبه خداوند همین است؟ به عبارت دیگر، آیا توبه اول خدا همان توفیق توبه به بنده دادن و توبه دومش آمرزش گناهان اوست؟ پاسخ این پرسش، تحلیل توبه‌های گوناگون در دو آیه را می‌طلبد. از این رو، باید با توجه به بافت آنها معنای توبه را بیابیم.

در دو آیه متوالی با توجه به بافت، توبه معانی گوناگونی پیدا می‌کند و در هر موردی معنای تازه‌ای دارد. در آیه نخست خداوند به این نکته اشاره می‌کند که دل‌های گروهی از یاران پیامبر(ص) در آستانه زیغ (کجی و انحراف) بود. این امر با «ساعت عسرت» بی‌ارتباط نیست. در زمان دشواری دسته‌ای از انسان‌ها به انحراف و کجی تمایل پیدا می‌کنند و شک و تردید در دل آنها راه می‌یابد. چنین وضعیتی در میان یاران حضرت پیش آمد و در مسیری خلاف خواست الهی پا نهادند. خداوند هم به بالای سر آنها برگشت تا با آسان کردن امور زمینه انحراف آنها را مسدود کند. با توجه به بافت، توبه نخست (لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ) به معنای رجوع به بالای سر آنها برای رفع عسرت و آسان‌سازی امور پس از دشواری‌هاست. به همین دلیل این توبه مشمول پیامبر(ص) هم شده است. آن حضرت هم با سختی‌های فراوان روبه‌رو شد. در چنین وضعیتی توبه خدا بر آن حضرت و یارانش، کاهش دادن سختی‌ها و آسان نمودن امور بود. اما توبه دوم (ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُمْ بِهِمْ رءُوفٌ رَحِيمٌ) هم، به قرینه ذیل آیه، نشان دادن رأفت و رحمت در ادامه ماجراست. خداوند، پس از آنکه سختی‌های آنان را کاهش داد، با رأفت و رحمت خود به بالای سر آنان بازگشت.

آیه دوم به ماجرای سه نفری که از جهاد بازماندند اشاره می‌کند. آنها دچار سختی‌ها

شدند و زمین بر آنها تنگ شد و بالاخره متوجه شدند که خداوند تنها پناه آنان است. از این رو، خدا به بالای سر آنها برگشت تا امور را بر آنها آسان گرداند. بنابراین، عبارت «وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا» به عبارت «عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ» عطف شده و توبه در هر دو مورد به یک معناست. اما در ذیل آیه دوم (ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا) توبه به معنای بازگشت خدا به سوی آنها جهت زمینه‌سازی برای توبه آن سه نفر بوده است. توأب هم به این معناست خدا در هر موردی به بالای سر بنده‌اش بازمی‌گردد و متناسب با هر موقعیتی او را مورد عنایت قرار می‌دهد.

طریحی در مجمع‌البحرین دو معنای دیگر هم برای توبه ذکر می‌کند:

۱. رجوع از تشدید (سخت‌گیری) به تخفیف (آسان‌گیری). مانند:

«إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَتَصُفِّهُ وَتُلْتَهُ وَطَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ...» (المزمل/۲۰).

در حقیقت، پروردگارت می‌داند که تو و گروهی از کسانی که با تو، نزدیک به دو سوم از شب یا نصف آن یا یک سوم آن را به [نماز] برمی‌خیزید، و خداست که شب و روز را اندازه‌گیری می‌کند. [او] می‌داند که [شما] هرگز حساب آن را ندارید، پس بر شما بیخشود...

۲. رجوع از حظر (ممنوعیت) به اباحه (جواز). مانند:

«أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ...» (البقرة/۱۸۷).

در شب‌های روزه، هم‌خوابگی با زنان با شما حلال گردیده است. آنان برای شما لباسی هستند و شما برای آنان لباسی هستید. خدا می‌داندست که شما با خودتان ناراستی می‌کردید، پس توبه شما را پذیرفت و از شما درگذشت ...

طریحی در هر دو مورد با توجه به بافت آیه این معانی را برای توبه آورده است. خدا پیامبر(ص) را به قیام در شب امر کرد و خداوند در آیه نخست به آن حضرت خطاب می‌کند که پروردگارت می‌داند که تو و گروهی با تو هستند که نزدیک به دو سوم از شب یا نصف آن یا یک سوم آن را به نماز برمی‌خیزید و می‌داند که نمی‌توانید به اندازه ساعات

شب و قوف داشته باشید. از این رو، به بالای سر شما برگشت و بر شما آسان گرفت. در این آیه، با توجه به بافت، مراد از توبه خدا بر آنها آسان گرفتن حکم نماز شب می باشد. «تاب علیکم» به واسطه انعطاف پذیری که دارد در بافت چنین معنایی پیدا می کند.

آیه دوم هم به این نکته اشاره می کند که خداوند در ابتدا نزدیکی با زنان را در ماه رمضان تحریم نموده بود، ولی بعداً بر بندگان توبه نمود و از گناه کسانی که این حکم را شکسته بودند درگذشت و در شب های این ماه نزدیکی را حلال شمرد. «توبه بر بندگان» در این مورد بعد از حکم حلیت و برداشتن حکم قبلی آمده و بر تخفیف در حکم دلالت دارد که همان اباحه است. در آیه این نکته جالب توجه به چشم می خورد که پس از «تاب» فعل «عفا عنکم» آمده است. در نتیجه، توبه خدا بر بندگان همواره به معنای عفو گناهان آنها نیست.

منابع

- قرآن کریم.
۱. ابن عاشور، محمد الطاهر، ۱۴۲۰ق - ۲۰۰۰م، *التحریر و التنویر (تفسیر ابن عاشور)*، بیروت: مؤسسه التاریخ.
 ۲. ابن فارس، ابی الحسین احمد، بی تا، *معجم مقاییس فی اللغة*، بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر.
 ۳. اسکافی، ابی عبدالله محمد بن عبدالله، ۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م، *دره التنزیل و غره التأویل*، بروایه ابن ابی الفرج الاردستانی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
 ۴. الراغب الاصفهانی، ابی القاسم، بی تا، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
 ۵. الزمخشری، ابی القاسم محمود بن عمر، ۱۴۰۲ق/۱۹۸۲م، *اساس البلاغه*، بیروت: دارالمعرفه.
 ۶. الزمخشری، ابی القاسم محمود بن عمر، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتب العربی.
 ۷. الطباطبایی، محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
 ۸. الطبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ش، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
 ۹. الطوسی، محمد بن حسن، بی تا، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
 ۱۰. الفیومی، احمد بن محمد بن علی المقرئ، بی تا، *مصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی*،

بیروت: المكتبة العلمیه.

۱۱. المصطفوی، حسن، ۱۳۷۱ش، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، طهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.

۱۲. شعرانی، آیت الله میرزا ابوالحسن، ۱۳۹۸ق، *نثر طوبی یا دائرة المعارف لغات قرآن مجید*، تهران: کتابفروشی اسلامیة.

منابع انگلیسی

1. Brugman, Claudia & Lakoff, George. 2006. 'Radial network' in 'Cognitive Linguistics; Basic readings' ed. by Drrk Geeraerts, Berlin, Mouton de Gruyter, 109-139.
2. Croft, William & Cruse, D. Alan. 2004. *Cognitive Linguistics*, New York, Cambridge University Press.
3. Evans, Vyvyan. 2004a. 'The Structre of Time: Language, Meaning and Temporal Cognition'. Amsterdam: John Benjamins.
4. Evans, Vyvyan. 2004b. 'How we conceptualise time' *Essays in Arts and Sciences*, 33-2, 13-44.
5. Evans, Vyvyan. 2005. 'The meaning of time: polysemy, the lexion and conceptual structure', *Journal of Linguistics*, 41, 1, 33-75.
6. Evans, Vyvyan & Green, Melanie. 2006. *Cognitive Linguistics; An Introduction*, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.
7. Lee, David. 2001. *Cognitive Linguistics*, New York, Oxford University Press.