

تحلیل شناختی طبع قلب

با تأکید بر نمابرداری ساختاری در قرآن

علیرضا قائمی نیا*

شعبان نصرتی**

چکیده

طبع یکی از موانع کارکردهای قلب است که در آیات قرآن در کنار قلب به کار رفته است. طبع از یک سو به خدا و از سوی دیگر به رفتار انسان‌ها مرتبط است. با به‌کارگیری دستور زبان شناختی و نمابرداری شناختی جایگاه این مانع با دقت بیشتری روشن می‌شود و نسبت ارتباط آن با خدا و افعال انسان روشن می‌گردد. ضرورت این پژوهش در پرداختن به جایگاه معرفت شناختی و کلامی (مسئله اختیار و طبع الهی بر قلب) است. این پژوهش بر اساس الگوی نمابرداری شناختی از روش معناشناسی شناختی رابطه طبع قلب با پدیده‌های مرتبط را بررسی می‌کند. طبع به عنوان فعل خداست و به معنای عدم هدایت نیست؛ یعنی صرفاً جنبه عدمی ندارد، بلکه جنبه وجودی دارد و واقعاً خدا عمل طبع را انجام می‌دهد. طبع ارتباط مستقیم با اعمال کافران و منافقانه دارد و نتیجه طبع در این است که دریچه قلب در دریافت معارف و حیانی بسته می‌شود و از سوی دیگر نمی‌تواند از معارف دریافت‌شده و حیانی معرفت جدیدی تولید کند؛ اما کارکردهای دیگر قلب نقصانی نمی‌یابد و راه برای هدایت باز است. واژگان کلیدی: نمابرداری، قلب، طبع، نمابرداری ساختاری.

۵
ذهن
تحلیل شناختی
طبع قلب
با تأکید بر نمابرداری ساختاری در قرآن

* دانشیار گروه معرفت‌شناسی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. qaemia@yaho.com

** استادیار گروه کلام امامیه پژوهشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول).

nosrati546@yaho.com

تاریخ تأیید: ۹۷/۱۱/۲۳

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۳۰

مقدمه

طبع بر قلب یکی از مفاهیم به کاررفته در قرآن است که به عنوان مانع معرفتی مطرح شده است. کاربردهای متنوع نحوی مثل استفاده از صیغه معلوم و مجهول نشان از مفهوم سازی متفاوت دارد. مقاله حاضر با به کارگیری روش معناشناسی شناختی به دنبال کشف مفهوم سازی های قرآن در چگونگی ارتباط طبع با قلب است. ساختاری که گوینده برای گزارش از یک واقعه استفاده می کند، نشانگر مفهوم سازی وی است؛ زیرا یک صحنه را می توان با تعبیر گوناگون گزارش کرد (Langacker, 2008, p.41). ساختارهای معلوم و مجهول یا لازم و متعدی هر یک نمابرداری خاصی را ارائه می دهند. در جمله معلوم رابطه میان فاعل و مفعول ناماسازی می شود و تأکید جمله بر عاملیت فاعل است؛ در حالی که در جمله مجهول نتیجه نمابرداری این است که رابطه مفعول با فعل نمود پیدا کند و هیچ نمایی از فاعل نشان داده نشود. این رابطه را مسیریما (متغیر) و مرزنا (ثابت) توضیح می دهند. تغییرات جمله بر محور مسیریما (متغیر) است و نوع ساختار جمله بر اساس آن مشخص می شود. مسیریما یا متغیر واژه یا عبارت کانونی در جمله است و برای گوینده اهمیت خاصی دارد و سایر اجزای جمله برای اثبات حکم برای مسیریما یا نفی حکمی از آن آورده می شود (Ibid, pp.50-52). بنابراین مسیریما نشان دهنده نقطه کانونی هر عملی و مرزنا نشان دهنده نقطه ثابت یا ثانویه در هر صحنه ای می باشد (قائمی نیا، ۱۳۹۰، ص ۷۱-۷۴). در این مقاله تلاش شده است با استفاده از تفاوت های ساختاری به کاررفته در آیات قرآن، مفهوم سازی های قرآن در موانع قلب را نشان دهد.

با تکیه بر نمابرداری ساختاری در موضوع قلب پژوهشی به سامان نرسیده است، اگرچه از لحاظ نظری مقاله «نمابرداری شناختی در مفهوم سازی قرآنی» پایه های این مقاله را تشکیل می دهد و مقاله حاضر تطبیق الگوهی آن مقاله در موضوع خاص است.

سؤال این پژوهش آن است که با کاربست الگوی نمابرداری روابط موجود در قلب و ختم چگونه به تصویر کشیده می شود.

مفهوم‌شناسی

قلب

در متون اسلامی قلب جایگاه ویژه‌ای دارد. ۱۳۳ بار تکرار در آیات قرآن این اهمیت را نشان می‌دهد. در روایات اسلامی نیز قلب یکی از واژه‌های کلیدی است؛* اما محدثان در باب‌بندی روایات توجه خاصی به جنبه فرابدنی آن نداشته‌اند و بیشتر به ابعاد اخلاقی آن توجه کرده‌اند. تنها *فتال نیشابوری* در *روضه الواعظین* بابی را به شناخت قلب اختصاص داده و قلب را جسمی معنا کرده است (فتال، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۱۳).

قلب در ادبیات متون اسلامی در دو معنای «قلب بدنی» و «قلب فرابدنی» به کار رفته و هر دو کاربرد مورد توجه بوده است. برخی فیلسوفان طبیعی قلب را نخستین عضو آفریده‌شده در انسان می‌دانند و بعضی کبد را و بعضی روح حیوانی را (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۱۳۴). در بین متکلمان مسلمان بحث نفس و روح برجسته است؛ اما در بحث بُعد فرابدنی انسان توجهی به قلب نکرده‌اند و باب یا فصل مستقلی را به آن اختصاص نداده‌اند.**

از نظر *فتال نیشابوری* قلب همان قلب صنوبری است (فتال، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۱۳). *ابن‌راوندی* نیز قلب را قلب صنوبری می‌داند که محل نفس است؛ او معتقد است نفس همان جزء لایتجزاست (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، ص ۷۴). از نظر شیخ مفید در *اوائل المقالات* قلب محل ادراک محسوسات است؛ ولی اگر ابزار حسی مانند چشم دچار خللی باشند، مدرکات حسی در قلب پدید نمی‌آیند (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۳۲). بر اساس این کلام شیخ مفید قلب همان قوه عقل و محل ادراک است و هیچ اشاره‌ای وجود

* با جست‌وجوی دستی تا ششصد تکرار این واژه در کتاب شریف کافی را به دست آوردم. در بخش پژوهش دار الحدیث روایات قلب در چهارده فایل جمع‌آوری شده؛ اما پژوهشی درباره آنها صورت نگرفته است.

** *ابن‌میمون* متکلم یهودی در *دلالة الحائرين* فصلی را به قلب اختصاص داده و چندین معنا برای آن ذکر کرده است.

ندارد که مراد از قلب، قلب صنوبری است یا قوه فرابدنی. از میان متکلمان زیدیه / احمد بن محمد بن صلاح شرفی (۱۰۵۵ق) در مقدمه کتاب **شرح الاساس الکبیر** با عنوان «تعریف القلب» به مسئله قلب نگریسته و قلب را همان قلب صنوبری مشهور می‌داند (احمد بن محمد بن صلاح شرفی، ۱۴۱۱، ج ۱، ص ۸۴). از میان متکلمان معاصر آیت‌الله سبحانی در برخی تألیفاتش به جای روح و نفس، از واژه قلب استفاده کرده و معتقد است اگر در مجاری ادراکی و قلب انسان خللی ایجاد شود و کفر جای ایمان و جهل جای علم را بگیرد، فرد دچار مرگ قلبی شده است (سبحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴، ص ۲۲۷).

در فلسفه بیشتر از واژه نفس و روح به جای قلب استفاده می‌شود؛ ولی فیلسوفان به واژه قلب بی‌توجه نبوده‌اند و برخی قلب را جایگزین روح و نفس کرده‌اند. *ملاصدرا* در مشهد یازدهم از شرح روایات کتاب شریف **کافی** معتقد است قلب همان جوهر عقلی مجرد است و تصریح می‌کند که قلب صنوبری نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۵۷). او همچنین به جایگاه قلب در آخرت اشاره می‌کند. به نظر *ملاصدرا* سدره‌المنتهی تا قیامت کبرا قبر و قرارگاه قلوب و ارواح است. البته قلوب و ارواح نورانی اگرچه با قلوب و ارواح کدر در یک قرارگاه هستند، احوالشان متفاوت است و هر کدام به تناسب نور و ظلمت، سزاوار نعمت یا عذاب و کدورت خواهند بود (همان).

قلب در عرفان به قدری کلیدی است که برای تبیین آن از «روح، برزخ میان روح حیوانی و نفس ناطقه، جوهر مجرد بین روح و نفس، ابزار ادراک و ذوق، جامع مقامات باطنی، لطیفه مرتبط با قلب جسمانی و نفس ناطقه» (جداری، ۱۳۸۸، ص ۹۶) استفاده شده است. حکیم *سبزواری* فقط یکی از این تعابیر را گزارش کرده است. به نظر او عرفا قلب را جوهر مجردی می‌دانند که بین روح و نفس واقع شده است (ملاهادی سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۲۱۱).

قلب فرابدنی

قرآن واژه قلب را در قالب استعاره مفهومی به کار می‌برد. به‌کارگیری استعاره مفهومی

در این بخش مبتنی بر دو فرض است: ۱. برای انسان بعد فرابدنی قایل باشیم و تمایز میان بدن و فرابدن را اثبات کنیم؛* ۲. واژه قلب را متعلق به فرابدن بدانیم. اگر کسی یکی از این دو پیش فرض را نپذیرد، قلب را قلب بدنی معنا می‌کند و تمام کارکردهای منسوب به قلب را به قلب بدنی نسبت می‌دهد.

برخی آیات قرآنی مانند «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (بقره: ۷۴) بدنی بودن قلب را تأیید نمی‌کند، بلکه مقصود چیز دیگری است و باید در توجیه آن به استعاره مفهومی تمسک جست؛ زیرا قلب بدنی نه مثل سنگ می‌شود و نه سخت‌تر از سنگ. علاوه بر اینکه در برخی آیات برای قلب چشم، گوش و قلب ثابت می‌شود، در حالی که قلب بدنی این ویژگی را ندارد؛ بنابراین دو پیش فرض مطرح شده در قرآن نیز تأیید شده‌اند.

اگر با نظر به بحث جانشینی قلب و عقل روایات تفسیری را بررسی کنیم، شواهد روایی فراوانی خواهیم یافت که قلب مطرح شده در قرآن را قلب فرابدنی نمی‌دانند؛ برای نمونه روایتی تفسیری ذیل آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ» (ق: ۳۷) بیان می‌کند که مقصود از قلب همان عقل است (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۶). بنابراین به یقین قلمرو قلب، همان قلمرو عقل و غیر از قلمرو قلب صنوبری است؛ زیرا طبق روایت «إِنَّ اللَّهَ - عَزَّوَجَلَّ - خَلَقَ الْعَقْلَ وَ هُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنِ يَمِينِ الْعَرْشِ، مِنْ نُورِهِ» (همان، ص ۱۰). قلمرو عقل در میان روحانیان و غیر از قلمرو جسم است.

الف) رابطه قلب و فرابدن انسان

اگر بپذیریم که انسان دارای فرابدن است و واژگان پیش گفته هر کدام به نوعی به بخشی

* روایات فراوانی در مورد روح وجود دارد که اگرچه نمی‌توان از آنها مجرد روح را ثابت کرد، می‌توان تمایز میان روح و نفس با بدن را به اثبات رساند (ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۸، باب حقیقه النفس و الروح و احوالهما).

از این فرابدن دلالت دارند، باید به این پرسش پاسخ دهیم که «جایگاه قلب در این فرابدن چیست». برای این کار باید مفهوم‌سازی‌های قرآن را در مورد قلب کشف کنیم. سه آیه از قرآن کریم جایگاه قلب را در ساحت انسانی مشخص می‌کند.

۱. «مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمُ اللَّائِي تُظَاهِرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ» (احزاب: ۴).

۲. «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» (انفال: ۲۴).

۳. «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج: ۴۶).

در تحلیل آیه نخست سه عنصر «الرجل، جوف الرجل، قلب» وجود دارد. طبق تعبیر «الرجل» و «فی جوفه»، قلب و جوف متعلق به رجل هستند؛ یعنی از یک سو قلب از آن رجل است و از سوی دیگر با اضافه جوف به ضمیر «ه» جوف به رجل متعلق می‌شود. پس رجل دارای اعضا یا اجزائی مانند جوف و قلب است. به راحتی نمی‌توان گفت مراد از رجل در این آیه چیست و نگاشته حاضر نیز در صدد کشف مفهوم‌سازی این بُعد نیست؛ اما دو احتمال را می‌توان مطرح کرد:

- مقصود از رجل کالبد بدنی اوست. در اصطلاح عرفی و کاربران زبان «رجل» به هویت کلی و تحقق‌یافته یک فرد- شامل تمام ابعاد آن- اطلاق می‌شود؛ از این رو رجل هم بدن و هم فرابدن فرد را شامل می‌شود.

- مقصود از رجل بُعد فرابدنی انسان است. این مورد می‌تواند معنای حقیقی باشد. در هر صورت نقطه مشترک این معانی آن است که رجل یک حقیقت مستقل است، خواه فرابدنی باشد یا بدنی یا مرکب از هر دو. درحقیقت یک کل داریم که با عنوان رجل از آن تعبیر شده است و دارای اجزایی است که در این آیه دو جزء آن بیان شده است. این آیه علاوه بر بیان رجل در جایگاه یک کل، رابطه دو عضو این کل یعنی

جوف و قلب را نیز بیان کرده است. از لحاظ ساختار درونی، رجل قلب درون جوف قرار دارد؛ یعنی چنان که قلب بدنی درون کالبد بدنی انسان است، قلب فرابدنی نیز درون بُعد فرابدنی انسان است.

آیه سوم صدر را جایگاه قلب بیان کرده است. حاصل این سه آیه آن است که قلب تمام بُعد فرابدنی نیست و از لحاظ ساختار درونی انسان، قلب فرابدنی درون یک عضو فرابدنی دیگر قرار دارد.

ب) مفهوم سازی

«در معناشناسی شناختی، معنا همان مفهوم سازی است (Langacker, 2006, v.1, p.3). لنگاکر این نظریه را نیز که همه معانی مستقیماً در واژگان اصلی و ساختار دستور زبان بیان می شوند، رد می کند و مدعی است افزون بر این موارد، ساخت های معناشناختی در ارتباط با حوزه های شناختی توصیف می شوند (Ibid, pp.32-33). این سخن بدان معناست که برای تعریف برخی مفاهیم، مفهوم های دیگری وجود دارند که پیش فرض ما هستند. دستور زبان شناختی از این منظر با دستور زبان های دیگر همچون دستور زبان زایشی چامسکی تفاوت دارد؛ چراکه در آن، بر خلاف دستور زبان زایشی، وضعیت تصویری یک مفهوم نیز مورد توجه قرار می گیرد و تمرکز بر ساخت های نحوی نیست.* به عبارت دیگر در دستور زبان شناختی نحو از واژگان متمایز فرض نمی شود. زبان از تکواژ گرفته تا جمله و عبارت همه در معنا شریک اند و میان صورت و معنا ارتباط برقرار است. بنابراین واحدهایی که دستور زبان را می سازند، در معنا یا مفهوم سازی ذهن دخیل اند. حاصل اینکه با به کارگیری واحدهای زبانی - از کوچک ترین واحد تا بزرگ ترین واحد - تصویری از حوزه شناختی کاربر زبان برای ما روشن می شود. تحلیل دقیق این واحدها و کشف روابط معنایی آنها ما را به مفهوم سازی کاملی از حوزه شناختی وی نزدیک می کند.

* نوآم چامسکی ارائه کننده نظریه زبان شناسی زایشی است. وی معتقد است واحدهای زبانی مستقل از هم اند و بخش های واجی، واژگانی، نحوی و معنایی بخش هایی هستند که عملکرد جدا از هم دارند.

البته باید توجه داشت مبانی کاربست معناشناسی شناختی در متون مقدس با متون عادی اندکی متفاوت است. با معناشناسی شناختی در متون مقدسی مانند قرآن، تنها به مواردی دست خواهیم یافت که خداوند اراده کرده است تا از سخنانش برای انسان کشف شود و هرگز دامنه علم و شناخت خدا برای بشر روشن نخواهد گردید. به دیگر سخن تفاوت کاربست معناشناسی شناختی در متون مقدس با متون بشری در این است که در متون بشری، افزون بر کشف مفهوم‌سازی صاحب متن، حوزه شناخت و علم او نیز تا حدودی شناسایی می‌گردد؛ ولی این امر در مورد خداوند صادق نیست؛ زیرا متون عادی به دلیل وجود محدودیت‌های انسانی در حوزه شناختی محدود و مشترک میان انسان‌ها شکل می‌گیرند؛ در صورتی که متنی چون قرآن از مبدأ نامتناهی سرچشمه گرفته است. اما این تفاوت ما را از کاربرد قواعد شناختی در متن قرآن باز نمی‌دارد؛ چراکه خداوند متن قرآن را به زبان بشری و برای فهم بشر نازل کرده است. در واقع واحدهای زبانی متن قرآن نشانه‌هایی از مراد جدی خدا را نشان می‌دهند. بنابراین می‌توان از قواعد فهم زبان بشر برای تحلیل نشانه‌های قرآنی سود جست» (نصرتی و رکعی، ۱۳۹۲، ص ۴۱-۴۲).

در مفهوم‌سازی تمامی مفاهیم حسی، حرکتی، فیزیکی، عاطفی، اجتماعی، فرهنگی و... مورد توجه قرار می‌گیرند و حتی مفاهیم پیشین نیز لحاظ می‌گردد و مفهوم‌سازی حالت دائره‌المعارفی دارد؛ یعنی معنا مجموعه‌ای از ویژگی‌های یک مفهوم نیست، بلکه معنا در ارتباط با حوزه‌های معنایی تعریف می‌شود. به عبارت دیگر در تعریف یک مفهوم تنها نباید به بیان مؤلفه‌های آن اکتفا کرد، بلکه باید حوزه‌های معنایی مرتبط با آن را نیز لحاظ کرد. این حوزه‌ها نیز تنها حوزه‌های درون متنی نیستند، بلکه تمامی حوزه‌های شناختی انسان را در بر می‌گیرند. به طور خلاصه باید گفت زبان به طور مستقیم انعکاس‌دهنده واقع نیست، بلکه هر عبارت زبانی به صورت بی‌واسطه منعکس‌کننده مفهوم‌سازی ذهن از یک واقعیت خارجی است و از مجرای این مفهوم‌سازی آن واقعیت را نشان می‌دهد. بنابراین مفهوم‌سازی به معنای عدم ارتباط

تعابیر زبانی با واقعیت نیست، بلکه نگاه به واقعیت از زاویه‌ای است که متکلم آن را برجسته کرده است. در معناشناسی شناختی بر مفهوم‌سازی‌هایی توجه می‌شود که عبارات و جملات مبتنی بر آنها هستند نه بر موقعیت‌هایی که عبارات سعی دارند آنها را نشان دهند. مراد از موقعیت پدیده یا حادثه و یا واقعیتی است که در خارج رخ داده است و مراد از مفهوم‌سازی آن پردازش اطلاعاتی است که گوینده از آن واقعیت در ذهن خود انجام داده است و عبارت خود را بر پایه آن بیان می‌کند. از هر موقعیتی می‌توان تعابیر بی‌شماری ارائه داد. انتخاب و بیان یک عبارت نشان می‌دهد متکلم مفهوم‌سازی ویژه‌ای از آن واقعیت در ذهن پرورانده است و آن عبارت درحقیقت بیانگر مفهوم‌سازی خاص اوست. این بنیادی‌ترین اصل زبان‌شناسی شناختی است که همه رویکردهای شناختی را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. چهار اصلی که در ادامه می‌آیند، به‌نوعی توضیح‌دهنده این قاعده کلی هستند (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰، ص ۴۳-۴۴).

ج) چشم‌اندازی بودن معنا

از دیدگاه زبان‌شناسان شناختی معنا عیناً جهان خارج و واقع را بازتاب نمی‌دهد، بلکه نوعی نگرش به واقع است. به دیگر سخن معنا نوعی تفسیر از جهان است که متکلم آن را برای مخاطب به تصویر می‌کشد. متکلم با اراده بدون آنکه برداشت و نگرشی از جهان خارج داشته باشد، هیچ عبارتی را بر زبان نمی‌آورد. هر عبارت زبانی یک چشم-انداز خاص را تجسم می‌بخشد و موقعیت‌های خارجی یکسان می‌توانند با تعابیر گوناگونی بیان شوند. این تعابیر مختلف حاصل پردازش خاصی است که گوینده از واقع دارد (Ibid, p.528). برای مثال موقعیتی را تصور کنید که شما در حیات پستی خانه ایستاده‌اید و می‌خواهید جای ماشین‌تان را بیان کنید. حال می‌توانید دو جمله بگویید:

ماشین پشت خانه است.

ماشین جلوی خانه است.

این دو جمله چشم‌اندازهای متفاوتی را تجسم می‌بخشند. در جمله اول چشم‌انداز

با امتداد نگاه شما مشخص می‌شود. اگر در امتداد نگاه مانعی باشد، شیء پشت مانع است. در این مورد خانه در امتداد نگاه شما مانع است. پس ماشین پشت خانه است. در جمله دوم مرکز چشم‌انداز خانه است و هر خانه یک جهت متعارف دارد. مسیر ورودی خانه جلوی خانه به حساب می‌آید و اگر ماشین آنجا باشد، جلوی خانه قرار دارد.

آنچه واقع است، قرارگرفتن ماشین در آن مکان است؛ اما عبارت‌های گوناگون همان چشم‌اندازی را به تصویر می‌کشند که متکلم به دلیل لحاظ آن، عبارت را این گونه آورده است. بنابراین هر عبارت معنا را با لحاظ این چشم‌انداز نشان می‌دهد. این امر را می‌توان در نمونه قرآنی زیر مشاهده کرد:

«يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰).

این آیه موقعیتی را مفهوم‌سازی می‌کند که می‌توانست با تعبیر گوناگونی بیان شود که چهار نمونه زیر به آنها اشاره می‌کند:

(الف) «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ».

(ب) «ایدیه‌م تحت یدالله».

(ج) «تحت یدالله ایدیه‌م».

(د) «فَوْقَ أَيْدِيهِمْ يَدُ اللَّهِ».

در مفهوم‌سازی نمونه «الف» افزون بر واژگان، دستور نیز تصویری از مفهوم عبارت ارائه می‌کند تا بدان وسیله تفاوت آن با نمونه «د» روشن شود. آیه شریفه مانند نمونه «د» از اجزای زیر تشکیل شده است: «یدالله»، «فوق» و «ایدیه‌م». تفاوت در نقش‌ها نشان‌دهنده نوع چشم‌انداز گوینده است. تعبیر به گونه‌ای است که گوینده مفهوم‌سازی را از سمت مشخصی شروع می‌کند و منظر و چشم‌انداز به گونه‌ای است که در پردازش اطلاعات مسیر حرکت از بالا «یدالله» به پایین است. در این حرکت کانون توجه به «یدالله» است و اشراف و سلطنت که با تعبیر «فوق» بیان می‌شود، در مرحله دوم قرار دارد و در نهایت حرکت به «ایدیه‌م» می‌رسد.

د) پویایی و انعطاف‌پذیر بودن معنا

از نتایج مفهوم‌سازی این است که معانی انعطاف‌پذیرند و در مفهوم‌سازی‌های متفاوت تغییر می‌کنند؛ چراکه معنا از شکل‌دهی ما به جهان و تجربیات جدید حاصل می‌شود. پیش‌تر گذشت که در تعریف یک پدیده، مجموعه‌ای از ویژگی‌های معین و ثابت وجود ندارد که جامع و مانع باشد، بلکه یک ساختار انعطاف‌پذیر است که می‌تواند با موارد دیگری نیز ارتباط برقرار نماید و آنها را نیز در تعریف وارد کند (Ibid, p.531).

پویایی معنا البته با آنچه در هرمنوتیک فلسفی مبنی بر صامت‌بودن متن گفته شده، اختلاف ماهوی دارد. پویایی معنا در زبان‌شناسی به معنای عدم تعیین معنا در متن نیست، بلکه بر خلاف هرمنوتیک که بر گرسنگی معنا اصرار دارد و معتقد است الفاظ در انتظار معانی‌ای هستند که مخاطب باید در پرتو پیشرفت‌های علمی به آنها بدهد، زبان‌شناسی تأکید می‌ورزد که الفاظ دارای معنا هستند و منتظر معنایی که مخاطب بخواهد از جانب خود به آنها تحمیل کند، نمی‌مانند. آنچه نظریه انعطاف‌پذیر بودن معنا بر آن اشاره دارد، این است که معنای یک عبارت، در سیاق خود تعیین دارد؛ اما واژه‌ها در سیاق مربوط به خود با مفهوم‌سازی مرتبط با آن منطبق می‌باشند. البته این مخاطب نیست که به واژه معنا می‌بخشد، بلکه متکلم واژه را در مفهوم‌سازی‌های گوناگونی استعمال می‌کند و مخاطب باید آنها را کشف کند. مفهوم‌سازی‌هایی که یک واژه در آنها قرار می‌گیرد نیز با یکدیگر بی‌ارتباط نیستند و همگی در یک شبکه قرار دارند. بنابراین هیچ‌گونه ارتباطی میان پویایی معنا در زبان‌شناسی با بحث صامت‌بودن متن در هرمنوتیک فلسفی وجود ندارد. اصل پویایی معنا تغییرات معنایی را در کاربردهای گوناگون به رسمیت می‌شناسد و بر آن است معنایی که متکلم در مفهوم‌سازی‌های متنوع به کار می‌گیرد، متغیر هستند و مطابق با همان مفهوم‌سازی و چشم‌اندازی که گوینده لحاظ می‌کند، دارای مؤلفه‌های معنایی می‌باشند. بر اساس توضیحی که در نماسازی ساختاری گذشت، دو آیه زیر را می‌توان تحلیل کرد:

«اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ» (اعراف: ۳).

«اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ» (بقره: ۱۷۰ / لقمان: ۲۱).

این دو نمونه در لزوم تبعیت از کتابی که بر انسان نازل شده است، با هم مشترک‌اند و همین بخش در هر دو آیه مسیریما به شمار می‌آید؛ ولی زمانی که این دو آیه را به پاره‌جمله‌ها تجزیه کنیم، می‌توان مفهوم‌سازی متفاوتی در آنها یافت. بر این اساس بخش‌های زیر را می‌توان چنین تحلیل کرد:

الف) «أَنْزَلَ اللَّهُ».

ب) «أَنْزَلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رِبِّكُمْ».

مفعول در این دو نمونه از نظر مفهوم‌سازی به‌کاررفته متفاوت است و در کشف مراد جدی خداوند، باید به این مفهوم‌سازی توجه کرد. در نمونه «الف» از ساختار معلوم استفاده شده است. «الله» به عنوان فاعل و مسیریما نما گردیده و رابطه آن با انزال ناماسازی شده است. بنابراین در فرایند نزول «الله» از اهمیت ویژه‌ای در این آیه برخوردار است و تأکید بر آن است؛ به بیان دیگر آیه قصد دارد فاعلیت «الله» را برای مخاطب ناماسازی کند. اگر صدر و ذیل آیه را نیز بدان بیفزاییم، این ناماسازی خود را بیشتر جلوه‌گر می‌سازد: «وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا: زمانی که به کافران گفته می‌شود از آنچه الله نازل کرده است پیروی کنید، می‌گویند ما از پدرانمان پیروی می‌کنیم». همنشینی با عبارت «بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا» نشان از همین ناماسازی دارد؛ به این معنا که قرآن در صدد بیان این نکته است که مشرکان، نیاکان خود را در برابر الله قرار می‌دادند. بنابراین تأکید قرآن در این آیه بر فاعلیت خداوند در انزال کتاب است و به این معناست که چیزی را که الله نازل کرده است، باید پیروی شود؛ مانند جایی که گفته می‌شود علی گلدان را شکست که فاعل بودن علی اهمیت دارد.

در نمونه «ب» از ساختار مجهول استفاده شده و به جای فاعل، مفعول نما شده است؛ یعنی ساختار در پی بیان رابطه میان فعل و مفعول است و این ارتباط ناماسازی گردیده است؛ یعنی قرآن به دنبال آن است در فرایند نزول، تغییرات بر اساس شیء

نازل شده دیده شود و توجه گوینده در مرحله نخست بر خود آن شیء باشد نه به نازل کننده آن. البته ارتباط کتاب به خداوند با تعبیر «من ربکم» بیان شده است؛ ولی ارتباط کتاب با خدا جزء بخش فرعی ساختار جمله است و در سایه نایب فاعل- کتاب- قرار می گیرد؛ بدین معنا که آغاز و سرچشمه کتاب نیز از پروردگار است؛ در حالی که در نمونه «الف» ارتباط کتاب با خدا و فاعلیت خدا اصل است و کتاب را تحت الشعاع قرار می دهد» (نصرتی و رکعی، ۱۳۹۲، ص ۵۲).

هـ) غیر مستقل و دائرةالمعارفی بودن معنا

از آنجا که معنا از تعامل ما با جهان و تأثیر و تأثرهای ناشی از آن به دست می آید، معنا جدای از تجربیات و معارف دیگر ما نیست. طبیعت ما تحت تأثیر تجربه ما از جهان قرار دارد و ما این تجارب را در زبانی که به کار می گیریم، منعکس می سازیم. ما حتی از هویت های فرهنگی، تاریخی و اجتماعی ای برخورداریم که همگی در زبان مورد استفاده تأثیرگذار هستند. واژه هایی که برای تعریف از یک معنا به کار می بریم نیز از یک فرهنگ تا فرهنگ دیگر متفاوت هستند؛ بنابراین معانی با تجارب و معلومات دیگر ما مرتبط هستند و این همان معنای دائرةالمعارفی بودن معناست (Dirk Geeraerts p11). حوزه های معنایی که در زبان شناسی منطقی بر اساس شرایط لازم و کافی شکل می گیرند، در زبان شناسی شناختی مبتنی بر شناخت ها، باورها و نگرش های اهل یک زبان هستند؛ به عبارت دیگر اهالی یک زبان از مجموعه باورها و تصوراتی برخوردارند که مبتنی بر استدلال و برهان منطقی نیست، بلکه مجموعه ای از نگرش های فرهنگی و اجتماعی آنان است. این مجموعه ها حوزه های معنایی ای را تشکیل می دهند که در زبان شناسی شناختی به آنها حوزه های شناختی می گویند؛ برای مثال در مورد پرندگان معمولاً بیشتر پرندگان مأنوس در یک فرهنگ تا فرهنگ دیگر متفاوت می باشند. این انس و آشنایی در شناخت مردم از مفهومی چون پرندۀ تأثیرگذار است؛ مثلاً در یک فرهنگ ممکن است با شنیدن کلمه پرندۀ در ذهن مردم آن منطقه ویژگی های پرندگانی چون شتر مرغ، پنگوئن و کیوی نقش ببندد و در فرهنگ دیگری ویژگی پرندگانی چون

گنجشک، کبوتر و عقاب. این تفاوت با موارد بسیاری از جمله منطقه جغرافیایی، تاریخ، فرهنگ و معلومات دیگر انسان مرتبط است. آنچه پیش‌تر گفته شد، ناظر به ساخت معنا در مواجهه با عالم خارج است. البته دائرةالمعارفی بودن معنا وقتی که به ساحت متن کشیده می‌شود، چهره جدیدی پیدا می‌کند و تمام مسائل مربوط به کاربرد را - معنای لغوی، سیاق، بافت، استعاره، صرف و نحو...- را شامل می‌شود؛ زیرا زبان به عنوان نظام ذهنی و شناختی نمود پیدا می‌کند. توضیح بیشتر این بخش در فصل سوم، بخش مقوله‌بندی شناختی قلب می‌آید.

و) کاربردی و تجربی بودن معنا

معنای یک واژه مبتنی بر کاربرد آن در متن است و هر متنی معین‌کننده یک معناست. بنابراین برای مشخص کردن معنای یک واژه باید آن را در متن و سیاق به‌کاررفته در آن بررسی کرد. نتیجه اصل کاربردی بودن معنا این است که بر اساس نظریه شناختی، یک معنای ثابت که بتواند تمامی کاربردهای واژه را توضیح دهد، وجود ندارد، بلکه هر سیاق یا متنی معنای خاص خود را به واژه‌های به‌کاررفته در آن تحمیل می‌کند. البته کاربردی بودن و تجربی بودن به معنای این نیست که واژگان دارای معنای قراردادی نیستند، بلکه به این معناست که کاربرد در معنای واژگان تأثیر می‌گذارد و آن را تغییر می‌دهد. سلسله قابل مشاهده از لغات درحقیقت بخشی از گفتار و نوشتار هستند که با کاربرد در ارتباط‌اند. واژگانی که ما در زبان مورد استفاده قرار می‌هیم، به صورت جدای از بافت و منفرد معنا نمی‌شوند، بلکه درون یک ساختار و در ارتباط با سایر اجزای کلام معنا می‌یابند. مراد از تجربی بودن معنا در این اصل، تجربه ما از کاربردهای مختلف واژگان در سیاق‌های گوناگون و متن‌های مستعمل است. بنابراین اگر عبارتی از چند واژه تشکیل شده باشد، فهم آن عبارت نیازمند «لغت، نحو و تجربه» است. این مراحل سه‌گانه را نمی‌توان به دو مرحله لغت و نحو تقلیل داد، بلکه علاوه بر این دو برای فهم کامل نیازمند مرحله سوم (تجربه زبانی) هستیم؛ زیرا معنای عبارت‌ها با ارتباطات صرفی و نحوی مشخص نمی‌شود. بدین ترتیب می‌توان «لحاظ واژه یا عبارت در بافت

متن» را بهترین توصیف از معنای کاربردی بودن معنا در نظر گرفت (Dirk Geeraerts,) (p.17).

ز) نمابرداری

نمابرداری قرارگرفتن یک «نما» روی یک «پایه» است (راسخ مهند، ۱۳۹۰، ص ۱۲۵). بنابراین نمابرداری بر اساس دو اصطلاح «پایه» و «نما» تعریف می‌شود. پایه هر مفهوم، حوزه شناختی آن مفهوم را تشکیل می‌دهد و نمای آن عبارت است از واژه یا عبارتی که به سطح خاصی از برجستگی در پایه می‌رسد؛ یعنی مؤلفه‌ای که متن، آن را برجسته و معین می‌کند؛ بنابراین نمابرداری نیز به معنای انتخاب یک واژه یا ساختار از یک پایه شناختی و بررسی رابطه میان آن نما و پایه شناختی است (Langacker, 2008,) (p.34).

معنا مجموعه‌ای از ویژگی‌های یک مفهوم نیست، بلکه معنا در ارتباط با حوزه‌های معنایی تعریف می‌شود؛ برای نمونه برای دانستن مفهوم جمعه باید از روزهای هفته و ترتیب آنها آگاهی داشته باشیم و برای شناخت اردیبهشت، باید حوزه شناختی آن را بشناسیم. حوزه شناختی اردیبهشت شامل دوازده ماه دیگر چون فروردین، خرداد و تیر است.

نمابرداری دو بخش عمده دارد که یک بخش آن به واژه و مؤلفه‌های آن باز می‌گردد و بخش دیگر به ارتباطات آن در حوزه شناختی مربوط می‌شود. نمود بخشی از ارتباطات حوزه شناختی در ساختار نحوی روشن می‌شود. نمابرداری در دو سطح اصلی واژگانی و ساختاری تبلور می‌یابد (رک: نصرتی و رکعی، ۱۳۹۲، ص ۴۴-۴۵).

ح) نمابرداری ساختاری قلب و طبع

در نمابرداری ساختاری آیات مشابه که به‌ظاهر معنای واحدی دارند، نمابرداری می‌شوند و تفاوت‌های میان آیات روشن می‌شود. این تشابه معنایی در موارد زیر مشهود است:

همنشینی قلب و طبع؛

همنشینی قلب و ختم؛

همنشینی قلب و اکنه؛

برخی بر این باورند واژگان قرآنی «طبع، ختم، رین، کنان، غشاوه، صد» دارای یک مفهوم هستند؛ اما باید اعتراف کرد گرچه این مفاهیم در یک حوزه شناختی قرار دارند و به عنوان منبع اختلال مطرح‌اند، میان آنها تفاوت معنایی وجود دارد؛ حتی نمی‌توان گفت اشتقاق طبع در تمام وجوه به یک معنا به کار رفته‌اند.

در یک نگاه کلی مفهوم‌سازی برخاسته از ساختار حاکم بر آیات به چند روش صورت می‌گیرد:

الف) مفهوم‌سازی مبتنی بر تفاوت ساختاری میان ساختار جملیه اسمیه و فعلیه؛

ب) مفهوم‌سازی با تکیه بر جمله اسمیه؛

ج) مفهوم‌سازی با تکیه بر جملیه فعلیه معلوم مضارع و ماضی؛

د) مفهوم‌سازی بر اساس جملیه فعلیه مجهول.

نمابرداری ساختاری در تفاوت ساختار جملیه اسمیه و فعلیه

در نمونه زیر بخشی از نمابرداری به دلیل استفاده از ساختار خاصی ایجاد شده است.

(۱) «فَبِمَا نَقُضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَ كَفَرِهِمْ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ قَتْلِهِمُ الْأَنْبِيَاءَ بَغَيْرِ حَقٍّ وَ قَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا» (نسا: ۱۵۵).

در این آیه ساختار اصلی جمله ساختار اضراب است. قرآن در آغاز عبارت «قولهم قلوبنا غلف» را مطرح می‌کند و با کمک «بل» ساختار جدیدی را با محتوای جدید مطرح می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۵، ص ۱۳۲). اگرچه در اضراب همواره تکیه بر ساختار نیست، در این آیه اضراب از یک ساختار به ساختار دیگر به مفهوم‌سازی کمک می‌کند.

بر اساس ساختار اول کافران در تعلیل عدم ایمان به کارکرد قلبشان اشاره می‌کنند: «قلوبنا غلف». ساختار استفاده‌شده در این عبارت اسمیه است که در آن مبتدا مسیریما و خبر مرزناماست. مسیریما کانون و هسته جمله و مرزما بخش وابسته است. بدین

ترتیب در دیدگاه کافران قلب خودش بدون توجه به عامل دیگر ویژگی دارد که به عنوان مرزنا به آن حمل شود. در حمل خبر بر مبتدا توجه تنها به وجود انتساب بین آن دو است. به عبارت دیگر این ساختار سه عنصر مسیریما (ثابت)، مرزنا (متحرک) و حرکت را در بر می‌گیرد. در این ساختار سه عنصری قلب در جایگاه مسیریمایی قرار دارد که طبع شده است. این ساختار نقش خدا را در اختلال قلب یا پرده‌افکنی خدا بر قلب حذف می‌کند و رابطه قلب و پرده بر قلب را طوری تصویر می‌سازد که نیازی به دخالت خدا نباشد؛ به بیان دیگر در این آیه کانون توجه قلب است بدون نقش و عاملیت خدا؛ به این معنا که قلب بدون اعمال قدرت الهی در غلاف است. سیاق آیه نیز در فضایی سخن می‌گوید که کافران در مقام انکار خدا و ربوبیت الهی هستند؛ بنابراین مفهوم‌سازی به گونه‌ای شکل گرفته که نقش و وجود خدا را مطرح نکند. نکته دیگر ساختار فوق این است که در این مفهوم‌سازی علت در غلاف‌بودن قلب بیان نشده و گویا بی‌دلیل قلب در غلاف و پرده قرار گرفته است.

قرآن با تغییر ساختار، مفهوم‌سازی را تغییر می‌دهد و از ساختار جمله فعلیه استفاده می‌کند؛ لذا از تعبیر «طَبَعَ اللَّهُ عَلَيَّهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا» (نسا: ۱۵۵) استفاده شده است. در این ساختار دو کار انجام می‌شود: نخست جایگاه سه مؤلفه مسیریما (ثابت)، مرزنا (متحرک)، مسیر (حرکت) تغییر پیدا می‌کند؛ دوم در کنار این سه مؤلفه، مؤلفه-های دیگر طرح می‌شود.

اگر در ساختار پیشین قلب به عنوان مسیریما و کانون توجه بود، در این ساختار الله به عنوان فاعل نمای اصلی می‌شود و به عنوان مسیریما قرار می‌گیرد. این اولین تفاوت در دو ساختار است؛ زیرا در ساختار اول اساساً خدا و فاعلیت خدا مطرح نبود؛ یعنی حتی در حاشیه هم مطرح نشده است؛ ولی در این ساختار به کانون تبدیل می‌شود. تفاوت دوم در این است که در مرحله دوم از توجه فعل الهی قرار دارد و در نهایت زنجیره علی را مطرح می‌کند؛ یعنی خدا به عنوان عامل طبع و مسیریما، طبع به عنوان فعل و حرکتی که از عامل صادر می‌شود، قلب به عنوان مرزنا و مفعول که در

رتبه سوم قرار دارد و کفر به عنوان پنجره علی و دلیل طبع است، مطرح می‌شود. نتیجه این طبع بر قلب عدم ایمان است.

ط) نمابرداری از قلب با استفاده از ساختار جمله اسمیه

قرآن چهار ساختار پیش‌گفته را در بیان نقصان قلب به دلیل مانع بیرونی مانند کنن، غلف و طبع بیان می‌کند. در این میان زمانی که از ساختار جملیه اسمیه استفاده می‌کند، به بیان جهان‌بینی کافران می‌پردازد. البته در مانع درونی مانند «مرض قلب» دیدگاه خود را مطرح می‌کند.* در ساختار جمله اسمیه، مسیریما مبتداست که کانون و هسته معنا بر اساس آن شکل می‌گیرد و نقش اساسی را در مفهوم‌سازی ایفا می‌کند. قرآن از زبان کافران بیان می‌کند که «وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حِجَابٌ فَاَعْمَلْ إِنَّا عَامِلُونَ» (فصلت: ۵). در این ساختار دو بخش از جهان‌بینی کافران به ساحت انسانی روشن می‌شود: یکی بعد ارتباطی انسان با پیامبران که مربوط به مباحث نشانه‌شناسی و ارتباط‌شناسی است و دیگری در بعد مفهوم‌سازی قلب و ویژگی‌های آن است. حاصل اینکه در جمله اسمیه بحث از موانع نیست، بلکه طبق دیدگاه کافران و منافقان ساختار درون و هستی قلب این گونه خلق شده است که چیزی از آموزه‌های وحیانی نمی‌تواند در آن قرار گیرد.

ی) ساختار جملیه فعلیه با نمابردای طبع

قرآن در تبیین جهان‌بینی الهی در بعد قلب هر گاه روابط موانع را مفهوم‌سازی می‌کند، از ساختار جملیه فعلیه نیز بهره برده است؛ همچنین بیشتر تکیه قرآن بر ساختار جملیه فعلیه بر ساختار معلوم متمرکز است و کمتر بر جملاتی با ساختار جمله اسمیه تکیه

* تفاوت در این است که مرض یک عامل عارضی است و به خاطر عوامل خارج بر قلب عارض می‌گردد؛ بنابراین آفرینش و خلقت اولیه قلب سالم بودن آن است و بیماری بدان عارض می‌شود. پس در جایی که صحبت از عروض بیماری بر قلب است، جهان‌بینی قرآنی درحقیقت قلب را سالم و بدون مرض می‌بیند؛ در حالی که در جهان‌بینی کافران آنها قلب را در پرده تصور می‌کنند؛ یعنی خود قلب و سرشت آن قلب بدون دخالت عامل خارجی درون پرده است و چیزی بر آن عارض نشده است.

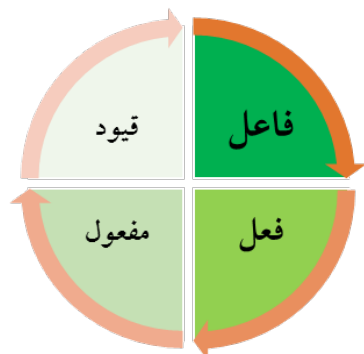
می‌کند. ساختار جمله فعلیه بیشتر با واژگان «طبع، ختم و اکنه» مورد بحث قرار گرفته است که در این نوشتار به واژه طبع پرداخته می‌شود.

طبع به عنوان مانع کارکرد قلب در سه محور اثر می‌گذارد: محور اول در جلوگیری از ورود محتوای معرفتی به قلب است. بر این اساس هر آنچه به عنوان منبع یا مقدمه معرفت قلب به شمار می‌رود و باید از خارج به قلب وارد شود، با طبع، قلب از آنها محروم می‌شود. محور دوم در جلوگیری از فعلیت‌بخشی خارجی به افعال درونی قلب است؛ یعنی طبع مانع می‌شود فعل و انفعالات درونی قلب به بیرون تسری یابد. محور سوم تأثیر بر کارکرد درونی قلب در بعد معرفتی و ایمانی است؛ یعنی قلب به دلیل طبع ممکن است نتواند از توانایی‌های بالقوه درونی خود استفاده کند؛ برای نمونه از تفقه یا تعقل باز ماند.

البته در ظاهر طبع بر محتوای درونی و منابع درونی اثر نمی‌گذارد و تنها مانع ورود اطلاعات جدید یا صدور فعل جدید می‌شود. بنابراین در برداشت اولیه چنین به نظر می‌رسد که در فرایند طبع، علم جدیدی از خارج به قلب وارد نمی‌شود و نیز ایمانی از قلب به اعضا و جوارح تسری نمی‌یابد؛ اما هر آنچه درون قلب وجود دارد، به فعلیت خود ادامه می‌دهد. اما قرائنی وجود دارد که این برداشت اولیه را تأیید نمی‌کند، بلکه نتیجه طبع را در بخش درونی قلب نیز اثبات می‌کند؛ یعنی قلب با اینکه معارفی دارد، نمی‌تواند از آن معارف استفاده کند؛ لذا پس از تکمیل فرایند طبع دچار عدم تفقه می‌شود (فهم لایفقهون). به طور خلاصه قلمرو کارکرد طبع ناظر به هر دو حوزه- بیرون و درون- قلب است؛ ولی مشخص کردن اینکه طبع در کدام منبع معرفتی تأثیر می‌گذارد یا کدام کارکرد قلب را با نقیصه مواجه می‌کند، نیازمند بررسی موردی است که در نمابرداری ساختاری مشخص خواهد گردید.

ک) ساختار جمله فعلیه معلوم

در جمله فعلیه تغییرات جمله بر محور فاعل / نایب فاعل شکل می‌گیرد و عناصر دیگر جمله و احکام آنها با محوریت آن ساختار بندی می‌شوند. پس از فاعل، کانون نمابرداری بر فعل و فرایند است و بعد از آن مفعول به عنوان مرزنا مطرح می‌شود.



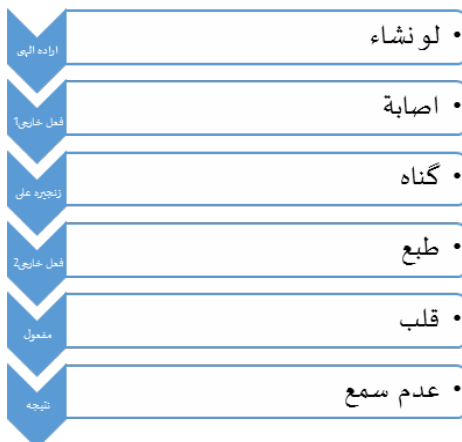
بسته به ساختار جمله، محورهای بعدی افزوده می‌شود؛ مثلاً قیودی مثل پنجره علی، زمان و مکان به تناسب افزوده می‌گردد. به بیان دیگر هسته جمله و مسیریمای آن فاعل و سایر اجزای جمله به تناسب جایگاهشان در بخش وابسته قرار می‌گیرند. این نمابرداری را شکل زیر نشان می‌دهد.

شکل ۱ (نمای ساختار جملیه فعلیه معلوم)

«أَوْ لَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرْتُونَ الْأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصْبَنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ» (اعراف: ۱۰۰).

در این آیه ترتیب ساختار به‌کاررفته دارای پیچیدگی است و ترتیب نمابرداری آن

در شکل زیر نشان داده می‌شود:



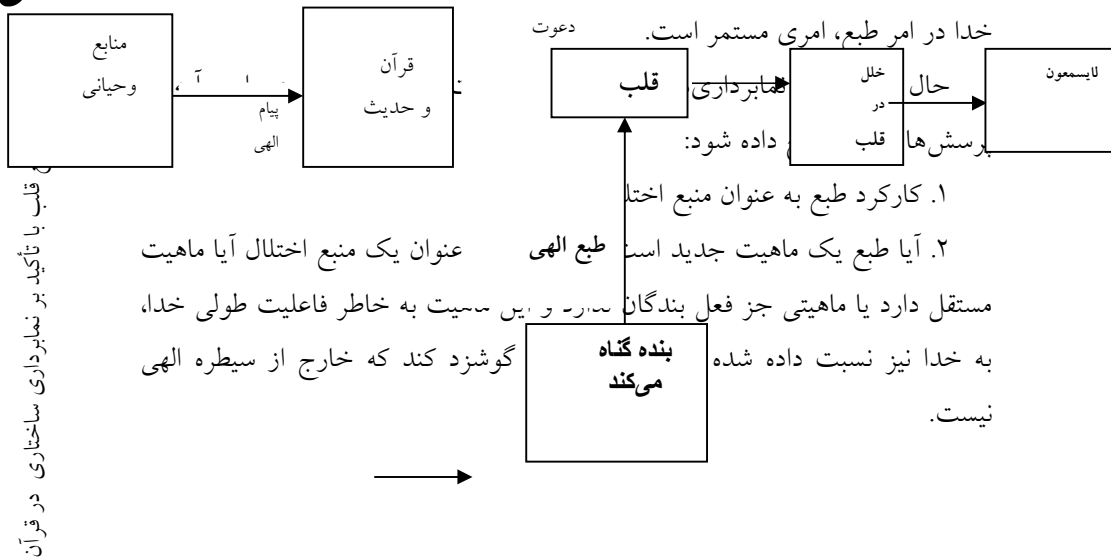
شکل ۲ (نمای ترتیب ساختار آیه)

در این آیه مشیت الهی در امر

طبع برجسته و فاعلیت خدا مطرح

شده است؛ از این رو پیش از اینکه مسئله طبع را مطرح کند، از مشیت و اراده الهی آغاز می‌کند. سپس فعل خارجی را که ثمره این مشیت است، در دو فعل «اصابه» و

«طبع» نشان می‌دهد. در بیان طبع نیز از ساختار جملیه فعلیه استفاده می‌کند تا فاعل را در این ساختار برجسته نماید. برای اینکه نمابرداری فاعل به حداکثر برسد، از شیوه روایت‌گری خاصی استفاده می‌شود و راوی، خود را فاعل فعل معرفی می‌کند. هنگامی که راوی در صحنه روایت حاضر می‌شود، بر فاعلیت خود تأکید می‌کند. در برخی آیات طبع مطرح شده است؛ اما فاعل آن غیر از راوی است. در این آیه فاعل و راوی یکی است. از دیگر ویژگی‌های این آیه استفاده از صیغه مضارع است تا سنت و استمرار این فعل را به عنوان «مسیر» برساند. بدین ترتیب با استفاده از این تعبیر طبع نیز سهم بیشتری از نمابرداری به خود اختصاص می‌دهد. سخن اصلی آیه این است که فاعلیت



شکل ۳

(نمای طبع به عنوان منبع اختلال در فرایند ارتباطی قلب)

کعبی معتقد است نسبت طبع به خدا تنها به این دلیل است که مردم به سبب امر و امتحان الهی دچار کفر شدند؛ (فخر رازی، ج ۱۴، ص ۳۲۳)؛ اما این استدلال پذیرفتنی نیست؛ به دلیل اینکه فعل با هر انتسابی معنای مستقلی دارد؛ بنابراین نمابرداری فعل

«نطع» غیر از نمابرداری «کذب کافران» است. پس طبع یک فعل مستقل از فاعل مستقیم خودش است. دومین ویژگی آن استمرار است. تعبیر «اصبناه» در این آیه فعلی را به خدا نسبت می‌دهد که بی‌ارتباط با فعل بندگان نیست؛ یعنی خدا به خاطر گناهان مردم آنها را به هلاکت می‌اندازد. بین «اصابه» و «ذنوب» این‌همانی وجود ندارد، بلکه یک رابطه علی میان دو فعل مستقل وجود دارد. همین ارتباط میان «طبع» و «ذنوب» نیز برقرار است.

جبائی اگرچه برای طبع ماهیت مستقلی قایل شده، این فعل را در حد نشانه‌گذاری تقلیل داده، می‌گوید خدا به قلوب کافران نشانه‌ها و علاماتی می‌زند تا فرشتگان بدان وسیله بدانند که دارندگان این نشانه‌ها ایمان نمی‌آورند؛ اما این نشانه‌ها تأثیری بر ایمان آوردن یا ایمان‌نیابردن ندارد و صرفاً کارکرد نشانه‌ای دارند (همان). این تحلیل نیز درست نیست؛ زیرا قرآن آثار عینی و نتیجه ملموس برای «طبع» قایل است و آن را صرفاً یک فعل برای نشاننداری قلب کافران نمی‌داند. اولین نتیجه «طبع» در این آیه با تعبیر «فهم لایسمعون» بیان شده که «فاء» تفریع از طبع است. مقصود از «لایسمعون» در این بخش مانند وقر در اذن نیست؛ یعنی مقصود این نیست که در ابزار حسی خللی پدید آمده است، بلکه مقصود این است که بعد از ایجاد خلل در قلب، کارکرد معرفتی انسان دچار خلل می‌شود؛ ولی این کارکرد معرفتی به اذن ربطی ندارد و گوش به عنوان ابزار حسی کار خود را انجام می‌دهد. فخر رازی «فهم لایسمعون» را به حوزه ایمان و کارکرد ایمانی قلب مرتبط دانسته و گفته است تفسیر آن عبارت از «لایقبلون، و لایتعظون، و لاینزجرون» است (فخر رازی، ج ۱۴، ص ۳۲۳). طبق این تفسیر کارکرد اختلالی طبع مستقیم به حوزه ایمان مرتبط می‌شود و ربطی به حوزه معرفت ندارد؛ درحالی‌که نمای اولیه و اصلی در «فهم لایسمعون» در کارکرد معرفتی است، با این ویژگی که باید این کارکرد با «سمع» نیز مرتبط باشد؛ زیرا بر اساس قاعده اصالت‌التعبیر هر واژه‌ای که در قرآن انتخاب می‌شود، حاکی از مفهوم‌سازی خاصی است. اینکه قرآن به جای تعبیر «لایؤمنون، لایقبلون، لایتعظون، لاینزجرون، لایعلمون، لایعقلون» از تعبیر

«لایسمعون» استفاده کرده، به این منظور است که از مفهوم‌سازی متناسب با این واژه نماپردازی کند. اگرچه نماپردازی «فهم لایسمعون» به حوزه ایمان مرتبط است، باید توجه داشت که ایمان‌نیابردن و قبول‌نکردن در رتبه دوم قرار دارد و خلل معرفتی در مرتبه اول. این خلل سبب عدم ایمان می‌شود.

ل) نماپردازی آیه ۱۰۱ سوره اعراف

«تَلْكَ الْقُرَىٰ نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِهَا وَ لَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ الْكَافِرِينَ» (اعراف: ۱۰۱).

این آیه نیز از ساختاری شبیه به آیه قبلی برخوردار است؛ اما تفاوت‌هایی دارد که در مفهوم‌سازی آن اثر می‌گذارد. کانون توجه در این مفهوم‌سازی بر عاملیت کافران و تأثیر فعل آنان در فرایند طبع برقرار است. استفاده از تعبیر «کذک» در ساختار آیه این مفهوم‌سازی را نشان می‌دهد که گویا فعل جدیدی در امر طبع جز افعال کافران رخ نمی‌دهد و طبع همان فعل کافران است. علامه طباطبایی^{۱۱} در این باره می‌نویسد:

مقصود از این جمله که می‌فرماید: «خداوند این‌چنین بر دل‌های کفار مهر می‌زند» این است که خداوند صفت تکذیب انبیا و لجاجت در مقابل آنها را در دل‌هایشان راسخ و جایگزین کرده، به طوری که دیگر جایی برای قبول و پذیرفتن دعوت انبیا^{۱۲} در آن نمانده، چون همه ظرفیت آن مشغول به ضد دعوت آنان است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۲۵۸).

مفهوم‌سازی صدر این آیه به فهم بهتر این بخش کمک می‌کند. در صدر آیه سخن از این مطلب است که «به‌یقین فرستادگان‌شان بر آنها دلایل روشن آوردند؛ ولی آنها بر آن نبودند که به آنچه پیش از آن تکذیب کرده بودند، ایمان بیاورند. این گونه خداوند بر دل‌های کافران مهر (قساوت و ناهمی) می‌نهد». به بیان دیگر ادله برای آنان کاملاً روشن بود، ولی کافران از اول تکذیب کرده بودند و در قبال آن موضع منفی داشتند؛ پس ایمان نمی‌آورند. این همان فرایند طبع بر قلب است.

در این آیه کانون توجه بر این استوار است که نقش کافران و اعمالشان در عدم ایمان برجسته شود؛ از این رو تفسیر فاعلیت خدا در فرایند طبع نیز به فعل آنها باز

می‌گردد. استفاده از عبارت «یطبع الله» به جای «نطبع» نیز در همین جهت است؛ یعنی خدا در صحنه روایت نیست و به این وسیله برجستگی فاعلیت خود را کم می‌کند. علاوه بر این عبارت «قلوب الکافرین» نیز سبب می‌شود نمابرداری وصف کافران به این امر کمک کند؛ یعنی به جای اینکه از ضمیر استفاده کند از وصف کافران استفاده شده است که بدین وسیله نمابرداری کافران به عنوان صاحبان قلب به عنوان مشعر بر علیت نقش آنها را در طبع نمای بیشتری می‌دهد. البته در این ساختار نمابرداری از فاعلیت خدا مهم‌تر از نمابرداری قلب است؛ یعنی قلب در نمابرداری در رتبه آخر قرار می‌گیرد.

م) نمابرداری آیه ۷۴ یونس

«ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ فَجَاؤُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ» (یونس: ۷۴).

این آیه هم از نظر سیاق و هم از نظر ساختار مشابه آیه ۱۰۱ سوره اعراف است و تنها در دو جهت با آیه قبل متفاوت است:

۱. تفاوت اول در این است که به جای «یطبع الله» از «نطبع» استفاده کرده است. این استعمال با صدر آیه سازگار است. در صدر آیه مانند آیه ۱۰۱ اعراف صحبت از ارسال پیامبران است؛ با این تفاوت که ارسال‌کننده در این آیه با ضمیر فاعلی «نا» معین شده است؛ به عبارت دیگر خدا در صحنه روایت حضور دارد و از فعل «بعثنا» استفاده کرده است، ولی در آیه ۱۰۱ سوره اعراف خدا به عنوان راوی غیر حاضر در صحنه است؛ لذا در ذیل آیه نیز همین سیاق حفظ شده است.

بنابراین در این آیه لازم بود این ویژگی حفظ شود و برجستگی فاعلیت خدا دیده شود. البته همان گونه که در آیه پیش گفتیم، این برجستگی به اندازه نقش عاملیت انسان در فرایند طبع نیست.

۲. به جای «قلوب الکافرین» از تعبیر «قلوب المعتدین» استفاده شده است. این تفاوت در نمابرداری بخش دیگری از نمابرداری در زنجیره علی را مشخص می‌کند؛ یعنی تجاوزگری در طبع نقش دارد.

در این آیه نتیجه طبع بیان نشده است و مفهوم‌سازی آیه تا آغاز کلمه را بیان می‌کند، ولی اینکه بعد از آن چه رخ می‌دهد، در متن بیان نشده است. البته مشخص است نتیجه طبع هرچه باشد، منجر به ترک ایمان می‌شود.

ن) نمابرداری آیه ۵۹ روم

«كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (روم: ۵۹).

این آیه از نظر ساختار و محتوا شباهت بیشتری به آیه ۱۰۱ سوره اعراف دارد و تنها در تعبیر «قلوب الذين لا يعلمون» با آن متفاوت است و این نیز به خاطر سیاق آیات است که در این سوره بیشتر جهت جهل و نقش آن در طبع به عنوان زنجیره علی در کانون توجه است.

س) نمابرداری آیه ۳۵ غافر

«الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبِيرٌ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ» (غافر: ۳۵).

این آیه در جهت «یطبع الله» با آیات پیشین شبیه است. تفاوت اصلی این آیه در استفاده از تعبیر «كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ» است که به جای قلوب المتكبرين و الجبارين از این تعبیر استفاده شده است؛ یعنی فعلی که سبب می‌شود خدا به خاطر آنها به قلب‌ها مهر بزند تکبر و جباریت است. در این آیه نیز نتیجه ختم مورد نظر نیست، بلکه کانون توجه به کارکرد انسان و تأثیر آن در طبع است؛ یعنی در زنجیره علی نتیجه طبع بیان نشده است.

ع) ساختار فعل ماضی معلوم در نمابرداری طبع

«إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (توبه: ۹۳).

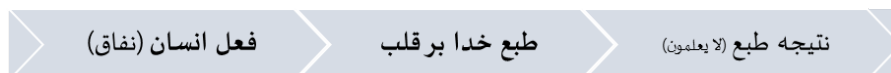
در این آیه سه بخش وجود دارد:

الف) مسیریما که الله است؛

ب) مرزما که قلب است؛

ج) زنجیره علی که در دو مرحله نمود دارد: مرحله اول فعل خارجی منافقان که مقدمه‌ای برای فاعلیت خداست. این بخش کاملاً در حاشیه است؛ البته کاملاً حذف نیز نشده است. مرحله دوم نتیجه طبع است که در بخش پایان آیه با عبارت «فهم لا یعلمون» آمده است. در مفهوم‌سازی این آیه دو ساختار نحوی و سیاقی را دخیل می‌کنیم.

جمله‌ای که با فعل ماضی ساختاربندی می‌شود، از لحاظ ساختار کلی و مسیریما و مرزما مانند فعل مضارع است و فاعل مسیریماست. در سیاق سخن از رفتار منافقانی است که از جنگ تخلف کرده‌اند. قرآن نتیجه این کار را بیان می‌کند. نتیجه این است که خدا به صورت مستقیم وارد عمل می‌شود و بر قلب آنها مهر می‌نهد. فعل خدا مستقل است و با فعل و اوصاف منافقان در ارتباط است؛ یعنی خداوند بر قلبی که وصف نفاق دارد، مهر نهاده است. اثر این فعل تمام شده و تردیدی در آن نیست. نتیجه این گونه طبع آن است که منافقان در منابع معرفتی دچار خلل می‌شوند؛ لذا قرآن از تعبیر «فهم لا یعلمون» استفاده می‌کند. این تعبیر از تعبیر «فهم لایسمعون» عام‌تر است و اگر به اصالت‌التعبیر پایبند باشیم، باید بگوییم که تمام منابع معرفتی بیرونی تحت‌الشعاع طبع الهی قرار می‌گیرد؛ یعنی نفاق سبب می‌شود طبع الهی به گونه‌ای باشد که انسان از تمام منابع معرفتی بیرونی بی‌بهره شود. استفاده از صیغه ماضی نشان از این دارد که این خصوصیت تثبیت شده است. طبع بر قلب منافقان در این حد است.



شکل ۴ طبع بر قلب منافقان

«أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ سَمِعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» (نحل: ۱۰۸). سیاق این آیه به مباحث کافران و عکس‌العمل خدا نسبت به رفتار آنها می‌پردازد. ویژگی کافران طبق آیات قبل این است که زندگی دنیا را به زندگی اخروی ترجیح داده‌اند. قرآن رابطه خدا با چنین انسان‌هایی را چنین بیان می‌کند که بر قلب، سمع و ابصار این افراد مهر می‌نهد. علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه مفهوم‌سازی این آیه و رابطه طبع بر قلب

و سمع و ابصار را به خوبی بیان می‌کند:

برای اینکه اینان به خاطر اختیار زندگی دنیا و هدف‌قراردادن آن و نومی‌دی از اهتدا به سوی زندگی آخرت یک‌باره دل از آن زندگی شستند و در نتیجه حس و شعور و عقلشان اسیر در چارچوبه مادیات شد و دیگر به ماورای ماده که همان زندگی آخرت است، توجهی ندارند و دیگر به آنچه مایه عبرتشان است، نمی‌نگرند و آنچه را مایه اندرزشان است نمی‌شنوند و به ادله و حجت‌هایی که به سوی آخرت راهنمایی‌شان می‌کند فکر و تعقل نمی‌کنند. پس اینان دل‌ها و گوش‌ها و چشمانشان مهر خورده و بسته شده و دیگر آنچه دیگران را به سوی آخرت رهنمون می‌شود، در دل و گوش و چشم آنان راه پیدا نمی‌کند و به کلی از آن ادله غافل‌اند و احتمال بودن چنین ادله‌ای را هم نمی‌دهند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۲، ص ۳۵۴-۳۵۵ و ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۵۱۱).

علامه طباطبایی رحمته‌الله‌علیه معتقد است ماهیت طبع در آیه قبل بیان شده و آن همان عدم هدایت الهی است؛ یعنی همین که خدا کافران را هدایت نمی‌کند، در واقع طبع رخ داده است و طبع فعل جدیدی نیست (همو، ج ۱۲، ص ۳۵۵). البته این برداشت با اصول

فعل انسان (کفر)

ترک هدایت: طبع خدا بر قلب و سمع و ابصار

نتیجه طبع (غفلت)

شناختی همخوان نیست و فعل کافران و دنیا‌دوستی و آخرت‌گریزی آنها دو کارکرد دارد: یکی عدم هدایت الهی و دیگری طبع بر قلب و سمع و ابصار. بر اساس این آیه خداوند علاوه بر قلب بر سمع و ابصار نیز طبع می‌زند؛ این تنوع به این جهت است که قلب هم کارکرد عقلی خود را در تولید معارف جدید از دست می‌دهد و معرفتی جدید تولید نمی‌کند و هم ابزار حسی را که مقدمه این کار است، از دست می‌دهد. این مفهوم‌سازی با روایت اسحاق بن عمار سازگار است: «عن إسحاق بن عمار قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يدعو أصحابه - فمن أراد به خيراً سمع و عرف ما يدعو إليه - و من أراد به شراً طبع على قلبه فلا يسمع و لا يعقل - و هو قوله: "أولئك الذين طبع الله على قلوبهم و سمعهم و أبصارهم و أولئك هم الغافلون" (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۷۳).

شکل ۵ طبع بر قلب کافران

شبهه همین مفهوم‌سازی در آیه ۱۶ سوره محمد ﷺ نیز دیده می‌شود، با این تفاوت که اولاً نتیجه طبع بیان نشده است؛ ثانیاً تنها طبع بر قلب در آیه آمده است و طبع بر سمع و قلب نیامده است؛ ثالثاً سیاق آیه در مورد منافقان است.

«وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنفأ أولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهواءهم» (محمد: ۱۶). در ذیل این آیه روایتی وجود دارد که با روایت قبلی مشابهت دارد.*

طبع به صورت ماضی تنها در مورد دو گروه کافران و منافقان به کار رفته و نتیجه آن غفلت است.

ف) ساختار جمله فعلیه مجهول در نما برداری طبع

ساختار جمله مجهول بر محوریت مفعول شکل می‌گیرد و مفعول در جایگاه مسیریما (متغیر) قرار می‌گیرد. بعد از مفعول مهم‌ترین عنصر فعل یا همان فرایند است و فاعل به عنوان مرز نما (ثابت) لحاظ می‌شود.

«رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ» (توبه: ۸۷).

«ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ» (منافقون: ۳).

در این آیات مفعول به با واسطه (علی قلوبهم) هسته و مسیریماست و در کانون توجه است و سپس مسیر (فرایند) و در مرتبه بعد زنجیره علی ناظر به پایان فرایند طبع در منظر قرار می‌گیرد و در نهایت بخش آغازین زنجیره مطرح می‌شود. البته این بخش در خود عبارت «طبع علی قلوبهم» نیست، بلکه از آیات قبلی این بخش افزوده می‌شود.

* قَالَ جَابِرٌ: وَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَدْعُو أَصْحَابَهُ مِنْ أَرَادَ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا سَمِعَ وَعَرَفَ مَا يَدْعُوهُ إِلَيْهِ، وَمَنْ أَرَادَ اللَّهُ بِهِ شَرًّا طُبِعَ عَلَى قَلْبِهِ، فَلَا يَسْمَعُ وَلَا يَعْقِلُ، وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ - عَزَّ وَ جَلَّ - "حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنفأ أولئك الذين طبع الله على قلوبهم" وَ قَالَ: "إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَ لَا تَسْمَعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلُوا مُدْبِرِينَ وَ مَا أَنْتَ بِهَادِي الْعُمَى عَنْ صَلَاتِهِمْ" (نمل: ۸۰ / عده ای از علماء، ۱۴۲۳ق / ۱۳۸۱ش، ص ۲۲۲).

این آیه می‌خواهد خدا به‌نوعی در فرایند فاعلیت دیده نشود؛ لذا طبع را به صورت مجهول می‌آورد. فعل مجهول در جایی به کار می‌رود که گوینده می‌خواهد فاعل در حاشیه باشد و دیده نشود یا به عبارت دیگر با به‌کارگیری فعل مجهول تلاش بر این است که به جای فاعل مفعول برجسته شود. در این آیه نیز این اتفاق رخ داده است. حاصل اینکه نفاق منجر به طبع می‌شود و نتیجه طبع در حوزه معرفتی ظاهر می‌شود و آن عدم تفقه است. تفقه یکی از کارکردهای معرفتی قلب است؛ یعنی قلب بعد از دریافت معارف، نوعی سنجش بر آن انجام می‌دهد.

شاید به نظر بیاید تعبیر «فهم لا یفقهون» نشان می‌دهد بر اثر طبع هر نوع تعقلی غیرممکن می‌شود و قلب اساساً کارکرد معرفتی خود را از دست می‌دهد و هیچ معرفت جدیدی در قلب تولید نمی‌شود و راه ایمان نیز بسته می‌شود؛ اما باید توجه داشت که طبق قاعده اصالت‌التعبیر «فقه» نمای خاصی دارد؛ لذا برای اینکه مفهوم‌سازی آیه دقیقاً مشخص شود و تعیین گردد که طبع در کارکرد درونی قلب تا چه اندازه اثر می‌گذارد، لازم است مفهوم‌شناسی اجمالی از فقه ارائه دهیم.

ض) مفهوم‌شناسی فقه

فقه در قرآن دو کاربرد اصلی دارد. در معنای عام، فقه هم شامل آیات تکوینی و آیات انفسی و هم شامل متون و کلمات می‌گردد. البته این برداشت اولیه است، ولی دقت بیشتر ما را به این نتیجه می‌رساند که باید بین منبع و محتوا فرق بگذاریم.

در برخی آیات محتوایی که تفقه بر آنها صورت می‌گیرد، امور تکوینی است؛ مثلاً «وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ» و [به مؤمنان] گفتند در این گرما [برای جهاد] بیرون نروید، بگو آتش دوزخ در حرارت و گرمی بسیار سخت‌تر است، اگر می‌فهمیدید» (توبه: ۸۱)؛ «وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ» او کسی است که شما را از یک نفس آفرید. برخی از شما پایدارید و برخی ناپایدار، ما آیات خود را برای کسانی که می‌فهمند، تفصیل دادیم» (انعام: ۹۸).

در این آیات فقه بر فهم آیات تکوینی اطلاق شده است. با توجه به این آیات مشخص می‌شود که این آیات زمینه فقه را فراهم می‌کند. خداوند این آیات را به تفصیل بیان می‌کند تا انسان‌ها آن را فهم کنند. البته در این دو مورد اگرچه موضوع تفقه امور تکوینی است، منبع دریافت معرفت سمع است، اگرچه موضوع تفقه امور تکوینی باشد. در مواردی مفهوم‌سازی قرآن به گونه‌ای است که فقه نسبت به قول یا حدیث به کار رفته است؛ برای مثال در سوره هود آمده زمانی که شعیب رضی الله عنه به قوم خود امر به استغفار و توبه کرد، قوم او در مقابل چنین گفتند: «قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ: أَي شُعَيْبُ بَسِيْرًا مِنْ هَذِهِ الْأَيَاتِ الَّتِي نَزَّلْنَا بِهَا عَلَىٰ قَوْمِكَ مَا كَانَ لِجِبْتِجَارِكَ عَلَيْهِ الْأَسْرَابُ لَئِيْلًا أَعْبَسَ» (هود: ۹۱). در این آیه فقه بر فهم قول اطلاق شده است. مانند این سخن در کلمات حضرت موسی رضی الله عنه نیز آمده است: «قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي * وَ يَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَ احْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي: [موسی] گفت: پروردگارا سینه‌ام را گشاده کن و کارم را برآیم آسان گردان و گره از زبانم بگشای تا سخنان مرا بفهمند» (طه: ۲۵-۲۸). در این آیات موسی رضی الله عنه از خداوند متعال می‌خواهد در کنار شرح صدر، امر او را آسان کند و عقده از زبان او بگشاید تا سخنش فقه و فهم شود. در موارد فوق این گونه نیست که مخاطبان این دو پیامبر ظاهر سخن آنان را ادراک نمی‌کردند، بلکه هدف بیان این مطلب است که آنان هرچه با عقل خود می‌سنجیدند، باطن سخن پیامبر را درک نمی‌کردند. از مواردی که واژه فقه بر کلام، سخن یا قول اطلاق می‌شود، نسبت به تعبیر حدیث نیز در قرآن آمده است (نساء: ۷۸).

به طور خلاصه اگرچه فقه گاهی بر آیات تکوین و آیات انفس اطلاق می‌شود، در همین موارد نیز کلام به عنوان منبع یا ابزار معرفت مدخلیت دارد. البته در همه موارد فقه قلب به معرفت دینی منجر می‌شود.

در تمامی موارد پیش‌گفته علمی که از طریق فقه حاصل می‌گردد، دو مرحله دارد: نخست مواجهه با قول و فهم ابتدایی آن و دوم به‌کارگیری عقل و عبور از ظاهر به باطن؛ برای نمونه در آیه ۹۱ هود (قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ) مراد از فقه فهم

ابتدایی قول نیست، بلکه مقصود این است که پس از تعقل، محتوای سخن را مطابق عقل نمی‌یابیم. آیاتی که فقه را کار قلب می‌دانند، مؤید این نکته‌اند.* باید توجه داشت کارکرد معرفتی قلب عمیق‌تر از سمع است. بر این اساس انسان با گوش خود سخن و قول را می‌شنود و فهم ابتدایی از آن به دست می‌آورد؛ ولی فهم عمیق و باطن قول کار قلب است که با فرایند تعقل حاصل می‌گردد؛ به عبارت دیگر فقه به عبور از فهم بسیط به فهم همراه با تعقل اطلاق می‌گردد؛ همان گونه که در روایت «عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ۞ فِي قَوْلِهِ "لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا" أَيْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا فَلَا تَعْقِلُ: امام باقر ۞ در مورد سخن خدا که "برای آنان قلب‌هایی که با آنها تفقه نمی‌کنند"، فرمود یعنی خداوند بر قلب‌های آنان مهر می‌زند، پس تعقل نمی‌کنند» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۴۹). تفقه به تعقل معنا شده است. تفاوت میان فقه و سمع و قرابت فقه به عقل در روایت زیر از امام صادق ۞ مشهود است؛ زیرا ابزار تعقل تفقه و تفهم قلب و ابزار سمع اذن شمرده شده است:

فَمِنْهَا [الجوارح] قَلْبُهُ الَّذِي بِهِ يَعْقِلُ وَيَفْقَهُ وَيَفْهَمُ وَهُوَ أَمِيرُ بَدَنِهِ الَّذِي لَا تَرُدُّ الْجَوَارِحُ وَلَا تَصْدُرُ إِلَّا عَنْ رَأْيِهِ وَ أَمْرِهِ وَ مِنْهَا عَيْنَاهُ اللَّتَانِ يُبْصِرُ بِهِمَا وَ أذُنَاهُ اللَّتَانِ يَسْمَعُ بِهِمَا: از جمله جوارح قلب اوست که به واسطه آن تعقل و تفقه و فهم می‌کند و قلب امیر بدن اوست که هیچ عضوی کاری نکند مگر به رأی و فرمان او و از جمله دو چشم اوست که با آنها می‌بیند و دو گوش او که با آنها می‌شنود (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۳).

برداشت برخی لغت‌دانان نیز این نکته را تأیید می‌کند. از جمله ابوهلال عسکری در فرق میان فقه و علم می‌گوید: «فقه علم به مقتضای کلام همراه با تأمل است» (ابوهلال عسکری، ص ۸۰). راغب نیز در مفردات فقه را رسیدن به علم غایب از طریق علم ظاهر می‌داند (راغب، ۶۴۲).

* وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَ جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا (أنعام: ۲۵)؛ وَ مَنْ أَظْلَمُ مِنْ ذِكْرِ آيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَ نَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ (كهف: ۵۷)؛ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ (منافقون: ۳) وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا (اعراف: ۱۷۹).

حاصل اینکه فقه نوعی خردورزی است که منشأ زبانی دارد؛ یعنی محتوای آن به وسیله کلام و سمع به قلب منتقل می‌شود و نتیجه طبع این است که قلب منافقان این کارکرد را از دست می‌دهد.

باید تأکید کنیم این مفهوم‌سازی تنها در صدد بیان این است که قلب بر اثر طبع نمی‌تواند روی سخنان پیامبران و آموزه‌های وحیانی تعقل کند و نافی هر گونه تعقل نیست؛ زیرا ممکن است محسوسات دیگر یا معقولات دیگری باشد که منشأ آنها سمع نباشد یا حتی منشأ فطری یا شهودی داشته باشد.



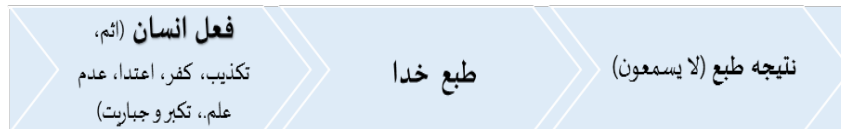
شکل ۶ طبع بر قلب منافقان

نتیجه‌گیری

در تمام مواردی که طبع بر قلب با صیغه مضارع استعمال شده است، سخن از این است که افرادی در مقابل آموزه‌های وحیانی و دعوت پیامبران مقاومت می‌کنند. قرآن این افراد را با عناوینی مثل «کافران، جاهلان - لایعلمون - معتدین، متکبرین و جبار» یاد می‌کند و در اکثر این آیات کانون توجه بر فاعلیت و دخالت انسان در فرایند طبع است؛ یعنی اگر فرایند طبع را به صورت یک زنجیره ترسیم کنیم، از فعل انسان شروع و در استمرار آن فعل خدا دیده می‌شود و در نهایت نتیجه طبع ظهور می‌یابد. در غالب این آیات تمرکز بر فاعلیت انسان در زنجیره علی است و سپس طبع خدا در درجه دوم دیده می‌شود؛ ولی نتیجه این دو فعلیت باید با هم دیده شود. هم نقش انسان و هم نقش خدا در یک سطح و در کنار هم مطرح شده است نه به بیان فلسفی دو فاعل هم عرض در کار باشد، بلکه به نگاه عرفی و زبانی. در این نگاه همان گونه که انسان در قلب خود و طبع آن مستقیماً نقش دارد، خدا نیز در این فرایند نقش مستقیم دارد و واقعاً و مباشرة فاعل است نه اینکه فاعلیت خدا به صورت فراهم کردن مقدمات باشد. البته جز در آیه ۱۰۱ سوره اعراف در سایر موارد، تأکید بر نقش انسان در فرایند طبع است تا نتیجه عمل انسان را متوجه خود او کند.

یکی دیگر از مفهوم‌سازی‌هایی که در کل افعال مضارع وجود دارد، سنت الهی در طبع است که ارتباط مستقیم با افعال انسان دارد. از این سنت الهی چنین بر می‌آید که طبع الهی به تناسب افعال بندگان شدت و ضعف دارد و ممکن است بر قلب یک نفر از جهات گوناگون مهر زده شود.

نتیجه طبع در این سنت الهی ارتباط مستقیم با آموزه‌های وحیانی دارد؛ به این معنا که طبع بر قلب سبب می‌شود دیگر انسان نتواند از منبع معرفت وحیانی استفاده کند و طبع به معنای ناکارآمدی قلب در تمام عرصه‌های معرفتی و ایمانی نیست؛ یعنی در طبع الهی تنها و تنها یک منبع از دسترس قلب خارج می‌شود؛ ولی منابع دیگر مثل فطرت، عقل، شهود، حس هنوز کارایی خود را دارند.



شکل فرایند طبع بر قلب

در صیغه مجهول طبع بر اثر کردار انسان‌ها حاصل می‌شود؛ به طوری که عاملیت اصلاً مطرح نمی‌شود؛ نتیجه آن در عدم تفقه معین می‌شود؛ یعنی قلب در جهت تفقه کارکرد خود را کامل از دست می‌دهد؛ البته تولید معرفت در جهات دیگر مانعی ندارد. در مجموع طبع بر قلب با عدم هدایت متفاوت است. طبع بر قلب به این معناست که قلب در دریافت و تولید معارف جدید در مواجهه با آموزه‌های وحیانی با نقصان و ناکارآمدی مواجه است؛ اما چون معارف دیگر و ابزارهای دیگر معرفتی هنوز در قلب هستند، قلب در تمام جنبه‌ها کارکرد خود را از دست نداده و راه هدایت باز است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابوهلال عسکری؛ الفروق اللغویة؛ تحقیق دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم و تنظیم بیت‌الله بیات؛ چ ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۲ق.
۲. احمد بن محمد بن صلاح شرفی؛ شرح الاساس الكبير؛ تحقیق دکتر احمد عارف؛ چ ۱، صنعاء: دار الحکمة الیمانية، ۱۴۱۱ق.
۳. جداری عالی محمد؛ «ماهیت و جایگاه قلب در عرفان اسلامی»، قبسات؛ س ۱۴، ش ۵۴، زمستان ۱۳۸۸.
۴. فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر؛ مفاتیح الغیب؛ چ ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۵. راسخ مهند، محمد؛ درآمدی بر زبان‌شناسی شناختی؛ تهران: سمت، ۱۳۹۰.
۶. راغب اصفهانی حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ تهران: مکتبه المرتضویة، ۱۳۶۲.
۷. زمخشری محمود؛ الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل؛ چ ۳، بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۸. سبحانی، جعفر؛ الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل؛ قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۲ق.
۹. نصرتی، شعبان و محمد رکعی؛ «نمابرداری شناختی در مفهوم‌سازی قرآنی»، ذهن؛ ش ۴۴، ۱۳۹۲.
۱۰. شیخ مفید، محمد بن محمد؛ اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات؛ قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
۱۱. صفوی، کورش؛ درآمدی بر معناشناسی؛ چ ۳، تهران: سوره مهر، ۱۳۸۷.

۱۲. طباطبایی، سیدمحمد حسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۳. — **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.
۱۴. عده ای از علماء؛ **الأصول الستة عشر**؛ ج ۱، قم: دار الحديث، ۱۴۲۳ق/ ۱۳۸۱ش.
۱۵. مجلسی، محمدباقر؛ **بحار الانوار**؛ تحقیق سیدابراهیم میانجی و محمدباقر بهبودی؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.
۱۶. عیاشی، محمد بن مسعود؛ **تفسیر العیاشی**؛ ج ۱، تهران، ۱۳۸۰ق.
۱۷. قائمی نیا علیرضا، **معناشناسی شناختی قرآن**؛ ج ۱، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۰.
۱۸. قمی علی بن ابراهیم؛ **تفسیر القمی**؛ تحقیق سید طیب موسوی جزایری؛ ج ۴، قم: دار الکتب، ۱۳۶۷.
۱۹. کلینی محمد بن یعقوب؛ **الکافی**؛ تصحیح علی‌اکبر غفاری؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
۲۰. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**؛ ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۲۱. —؛ **شرح اصول الکافی**؛ تصحیح محمد خواجوی و تحقیق علی عابدی شاهرودی؛ ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۲۲. ملاهادی سبزواری؛ **شرح الأسماء الحسنی**؛ تحقیق نجفقلی حبیبی؛ ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

23. Ronald Langacker; **Cognitive grammar: a basic introduction**; New York: Oxford University Press, 2008.

24. Ronald W. Langacker; "Cognitive Linguistics: Basic

- Reading”, Ed. Dirk Geeraerts; **Cognitive Grammar Introduction to Concept, Image, and Symbol**; Cambridge: Cambridge University press, 2006.
25. Ronald W. Langacker; **Investigations in Cognitive Grammar**; Editors Dirk Geeraerts, Rene’ Dirven, John R. Taylor; Berlin, 2009.