

The Function of Conceptual Metaphor in the Analysis of the Verbal Challenge of Verse 116 of Surah Ma'idah

Morteza Yaghobkhani*

Abstract

Introduction: One of the verses that can be examined in the knowledge of theology is verse 116 of Surah Mubarak Ma'idah. In a part of this verse, God quotes a word from Jesus (pbuh) that he said... Ta'almu ma fi nafsi wa laa a'lammu ma fi nafsik. Translation: You know what is in my soul; And I do not know what is in your soul. Pronounced phrase "Walaa A'alam Ma fi Nafsek" whichh was expressed by God's Prophet Jesus (pbuh) on the Day of Judgment proves that God has a soul, while the soul is only applied to material beings, and also for the soul, a vessel (fi) Is placed. Given. While the soul is not a simple and capable being, Muslim scientists have tried to adapt their scientific findings according to the presuppositions of their theological schools and also with a literary approach. Without referring to the meaning of self, Zamakhshari applied it to the style of Mashakala. He believes that the word "nafsek" was mentioned because of the word "nafsi" in the previous sentence. But writers such as Jurjani, Taftazani and Sialkoti Koch, whose orientation is also theological and philosophical, did not accept the use of soul for God because of the problems and considered its meaning to be essential. This meaning is consistent with the report of lexicographers. They believe that this part of the verse is one of the similar verses. Some theologians, such as Fakhrizi, believe that it is possible to apply the meaning of the self in the verse of essence and the art of the problem. Some philosophers, such as Mullah Sadra, also consider the meaning of the word soul to be essential and believe that the soul is not only applied to bodies, but it can also be applied to God. Jovini did not accept the definition of self for God because of the problem and they consider this definition to be true. His reason for saying this is the repetition of such wording in the Qur'an and hadiths reported from the Prophet (PBUH). The second challenge is related to the capacity in the letter "phi". As mentioned in

*Graduate scholar in hawze elmiyye of Qom.E-mail: mortezaqy@gmail.com

Khafaji's speech, the problem is in the letter fi. They have tried to solve the challenge in this way. But In many views, the meaning of capacity in the challenged phrase has been ignored. There is a possibility that the importance of applying self to God is the reason for this neglect. Because this application in the Qur'an means confirming the application. Based on this point of view, the interpretation "La Aalm ma fi Nafsak" is not much different from the self-made interpretation "La Aalm Nafsak".

Method: The study method in this writing is rational analysis.

Findings: The findings of this research are:Based on the foundations of cognitive linguistics, the view of Zamakhshari's problem is not acceptable. Because the problem is only a verbal literary style in which one word is mentioned in connection with another word in the sentence before it. While language is a reflection of the conceptualization of the mind. In this way, the mind first conceptualizes the external situation and then expresses the appropriate word and phrase based on knowledge. But there Is no conceptualization in the problem. In order to get rid of God's personification, Muslim scholars have chosen the meaning of essence for the word soul. This choice, as mentioned, agrees with the report of lexicographers. But one of the important problems of this choice is its incompatibility with the wisdom of choosing words in the Holy Quran. Three: In the challenged Quranic phrase, two metaphors are intertwined. Separating them is very important and a way for a more correct understanding. The first metaphor is in the word ego, which is a metaphorical part of personality, and the second metaphor is capacity.

Conclusion: The results of this research are as follows: The difference between theologians and metaphor researchers is that in order to reject embodiment, the word can be considered in its original and tangible meaning, but it does not involve the embodiment of God. In other words, the analysis of the challenged phrase is in two ways. Some traditional literary methods try to answer and analyze it. Some have also answered the challenge through conceptual metaphor. Two conceptual metaphors can be generalized to other news attributes

Keyword: Cognitive Eemantics, Conceptual metaphor, Literary Metaphor, Divine Attributes

کارکرد استعاره مفهومی در تحلیل چالش کلامی آیه ۱۱۶ سوره مائده

مرتضی یعقوبخانی*

چکیده

اطلاق نفس برای خداوند در فراز «لا اعلم ما فی نفسک» آیه ۱۱۶ سوره مائده، دانشمندان مسلمان را با دو چالش مربوط به جسمانیت خداوند مواجه کرده است. چالش نخست اطلاق نفس بر خداوند است که جسمانیت را به همراه دارد و چالش دوم ظرفیت در این اطلاق است. دانشمندان مسلمان با توجه به پیش‌فرض‌های مکاتب کلامی خود و همچنین با رویکرد ادبی سعی بر تطبیق یافته‌های علمی خود داشته‌اند. پاسخ دانشمندان مسلمان تطبیق بر اسلوب مشکله، تعیین معنای ذات برای نفس و معنای حقیقی نفس است. نگاشته حاضر ضمن بررسی پاسخ‌های یادشده با روش تحلیلی-عقلی در صدد پاسخ به این مسئله است که معناشناسی شناختی به‌ویژه استعاره مفهومی چگونه می‌تواند چالش‌های اشاره‌شده در آیه ۱۱۶ سوره مائده را پاسخ دهد. استفاده از اسلوب شخصیت‌بخشی در اطلاق واژه نفس و نیز استعاره مفهومی ظرفیت در این عبارت، یافته‌های این پژوهش است.

واژگان کلیدی: معناشناسی شناختی، استعاره مفهومی، استعاره ادبی، صفات الهی.

* دانش‌آموخته سطح چهار حوزه علمیه و کارشناسی ارشد فلسفه تفسیر. mortezaqy@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۸/۱۲ تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۲/۱۹

مقدمه

زبان‌شناسی شناختی در کنار علوم شناختی همچون روان‌شناسی، فلسفه ذهن، عصب‌شناسی، علوم رایانه و هوش مصنوعی به تحلیل ذهن و شناخت آن از جهان و تجربه بشری می‌پردازد. زبان‌شناسی شناختی با کارکرد زبان و شناخت ارتباط دارد؛ به این صورت که زبان ابزاری برای شناخت، نظم، سازمان‌بخشی، پردازش و انتقال اطلاعات است. معناشناسی یا دانش معنا به بررسی معنا با رویکرد علمی می‌پردازد. این دانش، معنا را درون زبان و با توجه به قواعد زبانی بررسی می‌کند. اصطلاح شناختی به درک و شناخت انسان در ارتباط با زبان می‌پردازد. دین‌داز در باره اصطلاح شناختی معتقد است: شناخت به تمامی جنبه‌های خودآگاه و ناخودآگاه عملکرد ذهن اشاره دارد و فرایندهای ذهنی را شامل می‌شود که در درک، تصمیم‌گیری و حل مسئله دخالت دارند (صفوی، ۱۳۹۸، ص ۹۷). با توضیح دین‌داز از شناخت می‌توان این گونه نتیجه گرفت که معناشناسی شناختی به بررسی معنا به صورت علمی از منظر شناخت به جنبه‌های خود آگاه و ناخودآگاه ذهن مرتبط است.

قواعد زبانی در ارتباط با متن‌های مقدس همچون قرآن کریم نیز قابل تحلیل و تطبیق‌اند؛ زیرا مخاطبان اولیه قرآن کریم مانند همه انسان‌ها برای انتقال مفاهیم از زبان و ویژگی‌ها و قواعد آن استفاده می‌کردند. قواعدی که کاربران عصر نزول آن را به کار برده، در گفت‌وگوهای روزمره خود بی‌آنکه متوجه قواعد نظری آن باشند، استفاده می‌کردند. بنابراین به کارگیری قواعد معناشناسی شناختی در فهم قرآن کریم از این جهت است که آیات قرآن یک متن الهی در قالب قواعد شناخته شده بشری است. تا از رهگذر این قواعد، فهم انسان از هدایت انسان که از اهداف اصلی نزول قرآن است (بقره: ۲)، کامل‌تر شود.

یکی از آیات قابل بررسی در دانش کلام، آیه ۱۱۶ سوره مبارکه مائده است: «وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَلَمْ أَنْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتَ قَلْتَهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ: و [یاد کن] هنگامی را که خدا فرمود «ای عیسی پسر مریم، آیا تو به مردم گفتی من و مادرم را همچون دو خدا به جای خداوند بپرستید» گفت «منزهی تو، مرا نزدیک که [درباره خویشتن] چیزی را که حق من نیست بگویم، اگر آن را گفته بودم، قطعاً آن را می دانستی، آنچه در نفس من است، تو می دانی و آنچه در نفس توست من نمی دانم، چرا که تو خود، دانای رازهای نهانی». منطوق عبارت «وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» که در روز قیامت، توسط پیامبر خدا حضرت عیسی علیه السلام بیان شده، اثبات می کند که خداوند نفس دارد؛ در حالی که نفس تنها بر موجودات مادی اطلاق می شود و همچنین برای نفس، ظرف (فی) قرار داده شده است. (در حالی که نفس موجودی بسیط و ظرفیت پذیر نیست)؛ از سوی دیگر نقل این سخن توسط خداوند صحیح بودن آن را نشان می دهد.

این نگاشته در صدد است از دریچه زبان شناسی شناختی و استعاره مفهومی به تحلیل و چالش این عبارت بپردازد و به این پرسش پاسخ دهد که استعاره مفهومی چه کارکردی در چالش کلامی موجود در عبارت «وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» دارد.

استعاره پژوهان در ارتباط با آیات قرآن کریم و چالش های معارفی تلاش هایی انجام داده اند که بیشتر این تلاش ها مرتبط با مفهوم شناسی و ابعاد معارف اسلامی در پرتو نظریه زبان شناسی شناختی است؛ مانند «استعاره مفهومی نور در قرآن» (۱۳۹۵) نوشته بهجت السادات حجازی؛ «استعاره مفهومی رحمت الهی در قرآن کریم» (۱۳۹۶) نوشته سیده مطهره حسینی؛ «استعاره مفهومی سمع و اذن در آیات قرآن» (۱۳۹۶) نوشته

سیدمهدی میرزابابائی؛ «ظرفیت نظریه استعاره مفهومی برای استخراج الگوهای قرآن در تبیین زیست معنوی» (۱۳۹۵) احمد شاکر نژاد. اما در بحث چالش تجسیم خداوند در آیه ۱۱۶ سوره مائده پژوهش مرتبگی در قالب مقاله، کتاب و پایان نامه یافت نشد.

الف) معرفی استعاره

استعاره از موضوعاتی است که پیشینه آن به زمان ارسطو باز می‌گردد. ارسطو استعاره را در مورد اسم به کار گرفت. او اسمی را که متعلق به چیزی است و به اسم دیگری منتقل کند، استعاره نامید (ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۲۰۲). پژوهش در ارتباط با استعاره در زمان ارسطو متوقف نشد. زبان‌شناسان بسیاری استعاره را توسعه دادند و تا قبل از استعاره شناختی، زبان‌شناسان استعاره را یک صنعت لفظی و مجازگونه‌ای که کاربرد آن در متن‌های ادبی است، تعریف می‌کردند. در ادامه به دو دیدگاه شناختی و سنتی از استعاره پرداخته می‌شود تا تفاوت‌های میان آنها روشن شود.

۱. استعاره مفهومی

استعاره مفهومی یا شناختی (Conceptual metaphor) نخستین بار توسط لیکاف و جانسون در کتاب **استعاره‌هایی که با آنها زندگی می‌کنیم** مطرح شده است (براتی، ۱۳۹۶، ص ۵۳). استعاره مورد نظر لیکاف ارتباط وثیقی با شناخت و فرایند ذهنی دارد؛ تکیه اصلی دیدگاه استعاره مفهومی بر معنا و شناخت و نه قواعد صوری الفاظ است (لیکاف، ۱۳۸۳، ص ۱۹۸ / افراشی، ۱۳۹۵، ص ۶۶). به اعتقاد طراحان این نظریه استعاره مفهومی سرتاسر زندگی بشر را در بر گرفته‌اند و دیدگاه استعاره مفهومی صرفاً مسئله زبانی نیست؛ بلکه به فکر و اندیشه انسان‌ها نیز راه دارد (لیکاف، ۱۹۹۳، ص ۵). لیکاف استعاره مفهومی را این گونه تعریف می‌کند: نگاشت نظام‌مند بین یک

حوزه از تجربه بشری که ملموس و عینی است بر حوزه دیگر که معمولاً انتزاعی تر است (Lakoff, 2003, p.35). به حوزه مفهومی نخست حوزه مبدأ و حوزه مفهومی دوم مقصد گفته می‌شود. بر اساس تعریف لیکاف جایگاه استعاره مفهومی، ذهن و شناخت است و بازتاب آن در زبان آشکار می‌شود.

نگاشت از جمله مفاهیم کلیدی دیگر در استعاره مفهومی است. نگاشت ارتباط میان مبدأ و مقصد را روشن و جهت می‌دهد. تعبیر قابل فهم از نگاشت را می‌توان در وجه شبه در تشبیه داشت. همان گونه که وجه شبه در تشبیه علت تشبیه را بازگو و به ساختار تشبیه حیات می‌دهد. نگاشت‌ها نیز در استعاره میان مبدأ و مقصد ارتباطها را بازگو و میان دو قلمرو تناظرهای نظامندی را روشن می‌کنند (قائم‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۱۵). با این تفاوت که وجه شبه در تشبیه از یک جهت است. اما در استعاره مفهومی نگاشت‌ها گوناگون و متنوع‌اند. برای روشن شدن این نگاشت و یافتن استعاره مفهومی به نمونه‌های زیر اشاره و تحلیل می‌شود:

۱- انقلاب از پیچ و خم حوادث سالم عبور کرد.

۲- معنویت در جریان زندگی تأثیرگذار است.

در نمونه (۱) مفهوم انتزاعی انقلاب را در قالب یک وسیله نقلیه توصیف می‌کند که می‌تواند از مسیرهای سخت و پیچ و خم به سلامت عبور کند. در نمونه (۲) مفهوم معنویت را که مفهومی انتزاعی و ناآشناست، به عنوان جسمی در استعاره مفهومی دیگری (جریان زندگی) توصیف می‌کند.

از مفاهیم کلیدی لیکاف و جانسون حوزه مبدأ و مقصد است. آنان معتقدند ذهن انسان برای درک مفاهیم کمتر شناخته شده از مفاهیم و تجربیات شناخته شده کمک می‌گیرد تا بتواند مفهوم خود را انتقال دهد. این به کارگیری مفاهیم و تجربیات آشنا به

صورت خودکار در ذهن انسان نقش می‌بندند و بسیاری از انسان‌ها توجهی به آن ندارند. آنان برای مفهوم آشنا واژه مبدأ را برگزیده‌اند و برای مفهوم کمتر شناخته شده مفهوم مقصد را برگزیده‌اند.

زبان‌شناسان شناختی سه گونه استعاره مفهومی را بیان کرده‌اند: ساختاری، جهتی و هستی‌شناختی. در استعاره هستی‌شناختی یا وجودی (ontological metaphor) حوادث، فعالیت‌ها، احساسات و اندیشه‌ها به عنوان هویت جواهر در نظر گرفته می‌شوند و یک درک عمومی و خام را برای مبدأ به وجود می‌آورد. در این گونه استعاره، ساخت‌سازی کمتری رخ می‌دهد و بیشتر برای وجودبخشی به تجربیات به صورت ملموس و آشناست. تجربه ما با بسیاری از پدیده‌ها با این استعاره، شکل ملموس به خود می‌گیرد (قائمی‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۷۰/عباسی، ۱۳۹۷، ص ۱۲۱).

یکی از اسلوب‌های ادبی، شخصیت‌بخشی (personification) است که در استعاره مفهومی از نوع هستی‌شناختی و وجودی است. در این اسلوب به اشیا یا مفاهیم بی‌جان، جان داده می‌شود و مانند موجود جان‌دار دارای رفتارهای هدفمند می‌شود. به کارگیری این اسلوب در متن‌های ادبی بسیار رایج است. ادیبان برای اینکه بتوانند در مفاهیم خود روح و طروات ایجاد کنند، از این اسلوب استفاده می‌کنند (قائمی‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۲۹۹).

یکی از مهم‌ترین منشأهای به کارگیری شخصیت‌بخشی در قرآن سادگی در فهم مفاهیم غیرحسی است. از آنجا که زبان‌شناسی شناختی تأکید دارد که زبان از مقولات بشری است و از سوی دیگر خدا از همین اسلوب بشری خواسته است تا نه تنها دانشمندان بلکه عموم مردم از مفاهیم آن بهره‌مند شوند. از سوی دیگر بیان علمی مفاهیم غیرحسی ممکن است مشکلاتی همچون عدم درک یا درک ناقص را همراه داشته باشد. در قرآن برای برخی مفاهیم از اسلوب شخصیت‌بخشی استفاده شده است.

۲. استعاره ادبی

ادیبان مشهور در ارتباط با استعاره سنتی و ادبی، تعاریفی بیان کرده‌اند که به مواردی از آنها اشاره می‌شود: عبدالقاهر جرجانی (۴۷۴ق) در تعریف استعاره می‌نویسد: «انتقال دادن اسم از اصل آن به غیر آن که به منظور تشبیه -ظاهری و ارتباط عقلی- آن هم در حد مبالغه است» (جرجانی، ۱۹۸۷م، ص ۳۶۸). تفتازانی (۷۹۲ق) استعاره را رابطه مشابهت میان معنای حقیقی با مجازی معرفی کرده است. با توجه به دو تعریف یادشده معنای مجازی با استعاره رابطه دارد؛ زیرا اگر رابطه میان آنها شباهت باشد، استعاره و در غیر این صورت مجاز مرسل است (تفتازانی، [بی‌تا]، ص ۲۹۰).

استعاره سنتی و استعاره شناختی تفاوت‌های اصولی با یکدیگر دارند. از این موارد می‌توان به اختصاص داشتن استعاره سنتی به متن‌های ادبی، پدیده زبانی و اسلوب هنری بودن آن و نیز داشتن ذوق سلیم در آن اشاره کرد. اما این موارد در استعاره شناختی مطرح نیست؛ زیرا زبان‌شناسان شناختی تأکید بر فراگیری استعاره مفهومی در زبان روزمره و غیرادیبانه کاربران زبان دارند و این به معنای داشتن ذوق سلیم نیست. همچنین آنان بر خلاف ادیبان سنتی، استعاره را یک فرایند ذهنی که از شباهت معرفت شناختی میان حوزه مبدأ و حوزه مقصد پدید می‌آید، می‌دانند و نه فقط برگردان معنای واژه در یک جمله (کوچش، ۱۳۹۴، ص ۵). از سوی دیگر استعاره سنتی ارتباط به واژه‌ها دارد و نه اندیشه بشری که مورد تأکید زبان‌شناسان است. زبان‌شناسان شناختی برخلاف سنتی زبان استعاره را انحرافی نمی‌دانند و آن را محصول اندیشه بشری می‌دانند.

بارقه‌های از زبان‌شناسی شناختی را می‌توان در آثار ادیبان مسلمان همچون عبدالقاهر جرجانی یافت. او در استعاره معتقد است باید مستعارمنه (مشبه‌به) مادی‌تر از مستعارله (مشبه) باشد که این مطلب از جهت مادی و غیرمادی بودن دو بخش اصلی استعاره

مورد تأیید زبان‌شناسان شناختی نیز است؛ همچنین در دیدگاه جرجانی استتساخ شدن عالم مستعارمنه (مشبه‌به) بر عالم مستعارله (مشبه) است. استتساخ همان کپی‌برداری و تطبیق‌داشتن است (صفوی، ۱۳۹۸، ص ۸۱) که در زبان‌شناسی شناختی ارتباط میان قلمرو مبدأ با قلمرو مقصد عنوان می‌شود.

ب) کاربست استعاره مفهومی در فهم قرآن

قرآن کریم تأکید دارد که ارسال پیامبران بر اساس زبان قوم هر پیامبر است (ابراهیم: ۴)؛ از این رو فهم زبان قوم نیازمند قواعد زبانی است؛ همچنین با توجه به اینکه ذهن بشری ساختار استعاره‌ای دارد و مفاهیم مجرد را در قالب و لباس مفاهیم حسی و تجربی می‌فهمد، پیامبران و کتاب‌های آسمانی بر اساس این اصل تلاش کرده‌اند مفاهیم مجرد را در لباس مفاهیم قابل لمس بیوشانند؛ برای نمونه می‌توان به مفهوم خدا اشاره کرد. این مفهوم در قرآن با اسلوب استعاره مفهومی نور که یک مسئله مادی است، به تصویر کشیده شده است. اینکه در قرآن از صورت خداوند (بقره: ۱۱۵)، دست خداوند (فتح: ۱۰)، ساق (قلم: ۴۲)، روح (حجر: ۲۹)، تکیه بر عرش (طه: ۵) و آمدن خداوند (فجر: ۲۲) سخن به میان آورده، قطعاً به معنای جسمیت‌بخشی به خداوند نیست؛ اما از آنجا که تفکر بشر خصلت استعاری دارد، به این معنا که همواره چیزی را در قالب چیزی دیگر می‌فهمد (قائم‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۵۳)، برای مفاهیم انتزاعی از قلمروهای حسی به کار گرفته شده است. استعاره مفهومی می‌تواند به عنوان نظریه‌ای در فهم و تحلیل آیات قرآن به‌ویژه مفاهیم انتزاعی نقش مهمی را ایفا کند.

ج) معرفی آیه ۱۱۶ سوره مائده

خداوند در آیه ۱۱۶ سوره مائده از الوهیت حضرت عیسی سؤال می‌کند. به‌یقین منشأ

پرسش خداوند جهل و برای فهم نیست؛ زیرا بنا بر باورهای قطعی دانش کلام هیچ چیزی برای خداوند پنهان نیست و علم او محدود به زمان یا مکان خاصی نیست (سبزواری، ۱۴۳۷ق، ج ۱، ص ۴۷۸ / سبحانی، ۱۴۲۸، ص ۹۶). پرسش خداوند مجازی و به معنای توییح مدعیان الوهیت مسیح است.

پاسخ حضرت عیسی علیه السلام در این آیه بسیار دقیق است. قاعده اولیه در پاسخ به چنین سوالاتی، نفی ادعای مطرح شده و تبری است. اما ایشان فرمودند: منزهی تو، مرا نزدیکه [درباره خویشتن] چیزی را که حق من نیست بگویم. این پاسخ هم نفی الوهیت را از خود دور کرد و هم به حق نبودن این ادعا را ثابت کرده است؛ از این رو اگر آن جناب در پاسخ، صراحتاً الوهیت را نفی می کرد، شبهه الوهیت کامل برطرف نمی گشت؛ چراکه امکان دارد الوهیت موجودی غیرخدا باشد، اما حضرت مسیح علیه السلام آن الوهیت غیرخدایی را نگفته باشد. اما او با به حق نبودن الوهیت خود، هم الوهیت را نفی و هم ناحق بودن آن را مطرح کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۵۱). ایشان در پاسخ دیگری می فرماید: «اگر آن را گفته بودم، به یقین آن را می دانستی.» این پاسخ مربوط به علم نامحدود خداوند است. مسیح علیه السلام برای صدق گفتارش ادامه می دهد که خداوند از نهان او، باخبر است و گفتارش را به نسبت نادرست الوهیت تصدیق می کند.

د) معنانشناسی واژه نفس

واژه نفس در لغت به معنای حقیقت شیء، قصد، نیت، شخص، روح و موارد دیگر به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، واژه «نفس»). برای تحلیل و فهم دقیق واژه نفس در قرآن کریم به ویژه آیه یادشده، باید این واژه را در قرآن کریم جست و جو کرد. این واژه با مشتقات آن در قرآن کریم ۲۹۸ بار به کار رفته است. این واژه در قرآن کریم دارای این معانی است: روح (زمر: ۴۲)، شخص (بقره: ۴۸)، تمایلات نفسانی (یوسف: ۵۳)، باطن

و درون (طه: ۶۷) و حضرت آدم (زمر: ۶)؛ اما واژه‌شناسان قرآنی واژه نفس را در آیه ۱۱۶ سوره مائده به معنای ذات (اصفهانی، ۱۴۲۳ق، واژه «نفس») عند و غیب (فیروزآبادی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۹۸/طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۶۰) دانسته‌اند.

همچنین فیلسوفان مسلمان در ارتباط با معنای اصطلاحی نفس می‌نویسند: «النفس هی الجوهر المجرد عن المادة ذاتا المتعلق بها البدن: نفس جوهری ذاتاً مجرد از ماده است، ولی در مقام فعل به ماده تعلق دارد» (طباطبایی، ۱۳۸۸، فصل ۳). برخی فیلسوفان معنای روح را همان معنای نفس می‌دانند که بر اساس آن تفاوتی میان نفس و روح نیست (ابن‌سینا، ۱۳۳۲، ص ۱۳۶/طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۷۰). تأکید بر این نکته ضروری است که از دیدگاه فیلسوفان، نفس موجودی مادی است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ج ۸، ص ۹). از میان معانی قابل تطبیق می‌توان به معنای فلسفی نفس و معنای ذات اشاره کرد که هر یک از این معانی با چالش‌هایی روبرویند و در بخش‌های بعدی به آنها اشاره می‌شود. به نظر می‌رسد درون و نهان انسانی، معنای نزدیک به این واژه است؛ به‌ویژه آنکه این معنا را در برخی آیات قرآنی همچون آیه ۶۷ سوره طه نیز می‌توان تطبیق داد. از سوی دیگر معنای درون و نهان با دو معنای عند و غیب نیز تقارب معنایی دارند که نشان‌دهنده نامانوس نبودن این معناست.

هـ) چالش‌های کلامی در عبارت «وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ»

عبارت «وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» در آیه ۱۱۶ مائده به این معناست که عیسی علیه السلام از آنچه در نفس خدا می‌باشد، بی‌خبر است. از جمله یادشده دو چالش کلامی قابل طرح است: چالش اول مربوط به معنای واژه نفس است. برخی معانی این واژه همچون معنای فلسفی از آن مناسب خداوند نیست؛ زیرا نفس به معنای روح و بر اساس تعریف فیلسوفان جوهر مجرد متعلق به ماده می‌باشد (فاضل مقداد، ۱۳۸۰، ص ۱۸۰). اگرچه به صورت مستقیم

خداوند تجسیم نشده است، اما نفس فقط برای موجودات مادی و مرکب است؛ در حالی که خداوند موجودی غیرمادی و بسیط می‌باشد. همچنین اگر نفس به لحاظ لغوی و به ذات معنا شود، اگرچه تجسیم خداوند رخ نمی‌دهد، اما اشکالات دیگری دارد؛ همچون ناسازگاری با پیش‌دانسته‌های زبان‌شناسی شناختی که در بخش‌های بعدی توضیح داده می‌شود. چالش دوم ظرفیت در واژه «فی» است؛ زیرا خداوند به ظرفی تجسیم شده است که عیسی علیه السلام از آن بی‌اطلاع است. اگر نفس به معنای روح باشد، چالش بسیط‌بودن نفس رخ می‌دهد که با ظرفیت منافات دارد. اگر معنای نفس ذات باشد، به صورت ضمنی برای ذات او ظرفیت تصور شده است که با باور بسیط‌بودن خدا ناهمگون است. به عبارت دیگر کلمه نفس محور چالش اول است. اما در چالش دوم محوریت با ظرفیت در نفس است.

و) پاسخ‌های دانشمندان مسلمان به چالش‌ها

دانشمندان مسلمان در ارتباط با چالش نسبت‌دادن نفس به خداوند در عبارت «وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ» پاسخ‌های گوناگونی را بیان کرده‌اند. زمخشری (۵۳۸ق) بدون اشاره به معنای نفس، آن را بر اسلوب مشکله تطبیق داده است. وی معتقد است واژه «نَفْسِكَ» به خاطر کلمه «نفسی» در عبارت قبل بیان شده است. اسلوب مشکله اصطلاحی در دانش بدیع و از محسنات کلامی شمرده می‌شود که مربوط به زیبایی‌ها معنایی جمله است. اما به خاطر ابهام در مجانست و هم‌شکلی واژگانی افاده محسنات لفظی نیز می‌کند؛ به این معنا که اگر واژه‌ای غیر از واژه نفسک به کار برود، آهنگ آیه تغییر می‌کند و با زیبایی لفظی آن در تنافی است (تفتازانی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۰۷).

سکاکی (۶۲۶ق) در توضیح مشکله می‌گوید: مشکله آن است که معنایی را با لفظ دیگری بیان کنی به دلیل اینکه همراه آن، لفظ دیگری قرار گرفته است (سکاکی،

۱۴۰۷ق، ص ۴۲۴). در این آیه ذکر «نفسک» به خاطر واژه «نفسی» است که در جمله قبل آمده است. طبق دیدگاه زمخشری ذکر واژه «نفسک» صرفاً پدیده زبانی و آرایه ادبی و به دلیل واژه نفسی در عبارت قبل است. او بدون اشاره به اینکه معنای نفسک ذات است، آن را بر مشاکله تطبیق داده است (شوگانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۰۸ / ابن عاشور، [بی تا]، ج ۱۷، ص ۵۴). اگرچه تطبیق مشاکله بر عبارت یادشده به زمخشری شهرت یافته است، اما طوسی (۴۶۰ق) از مفسران امامیه قبل از زمخشری و نیز طبرسی (۵۴۸ق) هم عصر او این تطبیق را پذیرفته و معنای روح را در آیه رد کرده‌اند (طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۶۸ / طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۴۶۰).

اما ادیبانی همچون جرجانی (۴۷۴ق)، تفتازانی (۷۹۷ق) و سیالکوتی (۱۰۶۷ق) که گرایش آنها کلامی و فلسفی نیز هست، اطلاق نفس را برای خداوند از باب مشاکله نپذیرفته و معنای آن را ذات دانسته‌اند. این معنا با گزارش لغت‌دانان نیز همخوانی دارد؛ زیرا یکی از معنای واژه نفس در لغت، ذات است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، واژه «نفس»). آنان معتقدند این بخش از آیه از موارد آیات متشابه می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۱۱۵ / سیالکوتی، [بی تا]، ج ۱، ص ۵۴۴). برخی متکلمان همچون فخر رازی (۶۰۶ق) معتقد است می‌توان هم معنای نفس در آیه ذات باشد و هم صنعت مشاکله را تطبیق کرد (فخر رازی، [بی تا]، ج ۱۲، ص ۴۶۶). برخی فیلسوفان همچون ملاصدرا (۱۰۴۵ق) نیز معنای واژه نفس را ذات دانسته و معتقد است اطلاق نفس فقط بر اجسام نیست، بلکه می‌توان آن را بر خداوند اطلاق کرد (ملاصدرا، [بی تا]، ج ۱، ص ۳۹۲ / فاضل تونی، [بی تا]، ص ۱۲۱ / احسانی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۰۸ / عارف اسفراینی، ۱۳۸۳، ص ۲۵۲).

چون (۴۷۸ق) اطلاق نفس را برای خداوند از باب مشاکله نپذیرفته، این اطلاق را حقیقی می‌داند. دلیل او برای این سخن، تکرار استعمال این گونه واژه‌پردازی در قرآن و

احادیث گزارش شده از پیامبر ﷺ می‌داند؛ همچون حدیث قدسی «إِنَّ ذِكْرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكْرَتُهُ فِي نَفْسِي». بر اساس تفکرات اشاعره، اوصاف بشری خداوند در قرآن باید همراه با سلب کیفیت باشد؛ به این معنا که دست و چشم خداوند مانند دست و چشم انسان‌ها و حیوانات نیست (اشعری، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۴۹ / ابوحنیفه، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۷؛ آشتیانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۵۵).

خفاجی (۱۰۶۹ق) در ارتباط با برخی از این دیدگاه‌ها معتقد است دو معنا برای نفس می‌توان برداشت کرد: ذات و روح که اگر معنای ذات برگزیده شود، مشاکله در آن رخ نداده است؛ اما اگر معنای روح از نفس انتخاب شود، باید مشاکله مطرح شود. او همچنین معتقد است مشاکله در واژه نفس نیست، بلکه در ظرفیت مشاکله وجود دارد. دلیل او برای این دیدگاه آن است که اساساً مشکل در ظرفیت است؛ زیرا علم خداوند که از عبارت ما فی نفسک به دست می‌آید، در ذهن کسی جای نمی‌گیرد. به تعبیر دیگر ظرفیت موجود در «فی نفسک» مشکل‌آفرین است (خفاجی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۳۰۳).

یادآوری این نکته ضروری است که مفسرانی همچون زمخشری که معتقدند واژه «نفسک» مشاکله است، مجاز بودن آن را نمی‌پذیرند؛ زیرا میان مجاز و مشاکله تفاوت وجود دارد. در مجاز میان معنای اصلی و معنای ثانویه علاقه‌ای وجود دارد؛ اما در مشاکله تعبیر بیانی است و معنا به صورت عجیب و غیر آن صورت اصلی در کلام بیان می‌شود؛ از این روست که معتقدان به دیدگاه مشاکله لزوماً معنای آیه را مجازی نمی‌دانند (تفتازانی، ۱۴۲۵ق، ص ۴۱۵).

چالش دوم در ارتباط با ظرفیت در حرف «فی» است. همان گونه که در سخن خفاجی اشاره شد، مشاکله در حرف فی است. آنان از این اسلوب سعی بر برطرف کردن

چالش داشته‌اند. اما در بسیاری از دیدگاه‌ها معنای ظرفیت در عبارت مورد چالش نادیده گرفته شده است. این احتمال وجود دارد که اهمیت اطلاق نفس بر خداوند علت این نادیده گرفتن است؛ زیرا این اطلاق در قرآن به منزله تأیید اطلاق است. بر اساس این نگاه تعبیر «لا اعلم ما فی نفسک» تفاوتی چندانی با تعبیر خودساخته «لا اعلم نفسک» ندارد. به تعبیر دیگر ظرفیت در عبارت قرآنی «لا اعلم ما فی نفسک» موضوعیت چندانی ندارد؛ از سوی دیگر معنای ذات، اشکال تجسیم ندارد، اگرچه به صورت ضمنی ظرفیت برای خداوند اثبات شده است.

دسوقی (۱۳۳۲ق) معنای فی را در آیه مجازی می‌داند (دسوقی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۳۸). این سخن اگرچه از منظر ادبیات سنتی ارائه شده و معنای آن ظرفیت حقیقی نیست، می‌توان تأییدی برای استعاره مفهومی در ظرفیت دانست که در بخش‌های بعدی به آن پرداخته خواهد شد.

اشاره به این نکته مهم است که تمامی دانشمندانی که در این نگاشته نام برده شده‌اند، اگرچه از دریچه گرایشی علمی خود پاسخی برای چالش‌ها ارائه کرده‌اند، اما در تمام این گرایش‌ها، دیدگاه اصلی مردود شمردن تجسیم خداوند است. برخی آن را با آرایه ادبی همچون مشاکله حل کرده‌اند و برخی با ارائه معنای ذات برای نفس در صدد پاسخ به آن بوده‌اند.

بررسی پاسخ‌های یادشده

بر اساس مبانی زبان‌شناسی شناختی، دیدگاه مشاکله زخمختری قابل پذیرش نیست؛ زیرا مشاکله تنها یک اسلوب ادبی لفظی است که در آن ذکر یک واژه به مناسبت واژه دیگر در عبارت قبل از آن است؛ در حالی که زبان، انعکاس مفهوم‌سازی ذهن است؛ به این صورت که ذهن ابتدا موقعیت خارجی را مفهوم‌سازی کرده و سپس واژه و عبارت

مناسب آن را بر اساس شناخت ابراز می‌کند؛ اما در مشاکله، مفهوم‌سازی وجود ندارد. از سوی دیگر قابل پذیرش نیست که خداوند متعال واژه را صرفاً به خاطر هم‌شکلی در قرآن بیان کند؛ زیرا این کار حکمت قابل توجهی ندارد و با روح اعجاز واژه‌گزینی قرآن کریم سازگار نیست. واژگان و جملات در قرآن بر اساس موقعیت‌ها بیان شده‌اند. البته این سخن به معنای انکار زیبایی‌های لفظی همچون آهنگین بودن عبارت‌ها در قرآن نیست؛ اما بیان جمله «و لا اعلم ما فی نفسک» نمی‌تواند صرفاً پدیده زبانی تلقی نمود. دانشمندان مسلمان برای رهای از تجسیم خداوند، معنای ذات را برای واژه نفس برگزیده‌اند. این انتخاب - همان گونه که اشاره شد- موافق با گزارش لغت‌دانان است؛ اما یکی از اشکالات مهم این انتخاب، ناسازگاری آن با حکمت واژه‌گزینی در قرآن کریم است: چرا خداوند از واژه ذات در آیه استفاده نکرده است؟ واژه‌گزینی در قرآن بر اساس یک حکمت است. صرف گزارش لغت‌شناسان از معنای نفس نمی‌تواند دلیل بر انتخاب این معنا باشد. اصل در معانی واژگان انتخاب معانی اصلی آنان است. در معنای آیه می‌توان معنای نفس را همان معنای نفس که در عبارت «تعلم ما فی نفسی» دانست، اما معتقد به تجسیم خداوند نبود. استعاره مفهومی در صدد اثبات این شیوه تحلیلی است. وجه تمایز میان متکلمان و استعاره‌پژوهان این است که برای مردود شمردن تجسیم می‌توان واژه را به معنای اصلی و محسوس خود در نظر گرفت، اما تجسم خداوند را در پی نداشته باشد. به تعبیر دیگر تحلیل عبارت مورد چالش به دو صورت است: برخی از روش ادبی سنتی در صدد پاسخ و تحلیل آن‌اند و عده‌ای نیز از شیوه استعاره مفهومی چالش را پاسخ داده‌اند.

معنای تحت اللفظی واژه نفس در آیه ۱۱۶ مائده درون و نهان است. معنای این واژه در آیات مشابه نیز به‌خوبی قابل تطبیق است؛ برای نمونه آیات ۶۸ و ۷۷ سوره یوسف

معنای درون و نهان را به‌خوبی روشن می‌کند: «وَلَمَّا دَخَلُوا مِنْ حَيْثُ أَمَرَهُمْ أَبُوهُمْ مَا كَانَ يُغْنِي عَنْهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا حَاجَةٌ فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَاهَا وَإِنَّهُ لَدُوُّ عَلِيمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» چون همان‌گونه که پدرشان به آنان فرمان داده بود وارد شدند، [این کار] چیزی را در برابر خدا از آنان برطرف نمی‌کرد جز اینکه یعقوب نیازی را که در دلش بود، برآورد و بی‌گمان او از [برکت] آنچه بدو آموخته بودیم، دارای دانشی [فراوان] بود، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند» (یوسف: ۶۸). یا در آیه ۷۷ همان سوره اشاره می‌کند: «قَالُوا إِن يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلِ فَأَسْرَهَا يُوسُفُ فِي نَفْسِهِ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ قَالَ أَنْتُمْ شَرُّ مَكَانًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَصِفُونَ» گفتند اگر او دزدی کرده، پیش از این [نیز] برادرش دزدی کرده است. یوسف این [سخن] را در دل خود پنهان داشت و آن را برایشان آشکار نکرد [ولی] گفت موقعیت شما بدتر [از او] است و خدا به آنچه وصف می‌کنید داناتر است (یوسف: ۷۷). در این دو آیه خداوند نفس حضرت یعقوب و فرزندش یوسف علیه السلام را ظرفی برای حاجت قرار داده است؛ به این معنا که نفس معنای درون و امری مخفی حکایت دارد و دلالت بر معنای فلسفی یا معنای ذات ندارد. از آیات دیگری که می‌تواند به معنای درون و باطن باشد، این موارد است: اعراف آیه ۲۰۵؛ احزاب آیه ۳۷؛ طه آیه ۶۷ و اسراء آیه ۲۵ (قرشی، ۱۴۱۲ق: ج ۷، ص ۹۵).

از اشکالات دیگر معنای ذات در آیه مورد چالش، انتزاعی بودن این واژه است. این واژه یک اصطلاح در دانش منطق در موضوع کلیات خمس می‌باشد که در ضمن مباحث ذاتی به آن اشاره می‌شود. معنای آن حقیقت شیء است؛ در حالی که اصل در واژگان، محسوس بودن آنهاست؛ همچنین اگر معنای واژه نفس، ذات باشد، هنوز چالش تجسیم خداوند برطرف نشده است؛ زیرا واژه نفس همراه حرف «فی» است که در این صورت ذات خداوند مظلوف قرار گرفته است. از آنجا که مظلوف بودن اختصاص به

امور محدود و ممکنات دارد، نمی‌توان این اطلاق را برای خداوند صحیح دانست. از سوی دیگر برخی متکلمان از معنای ذات صرف نظر کرده‌اند؛ برای نمونه سید مرتضی از متکلمان امامیه ضمن برشمردن معانی واژه نفس در آیه ۱۱۶ سوره مائده، معنای آن را غیب و آنچه که پنهان است، می‌داند. او معنای ذات را مقصود در آیه نمی‌داند (سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۲۸). طباطبایی از فیلسوفان معاصر در تفسیر خود هیچ اشاره‌ای به معنای ذات نکرده و در ترجمه واژه نفس در آیه ۱۱۶ سوره مائده، از واژه نزد استفاده شده است که نشان‌دهنده این نکته است که وی معنای ذات را مناسب این آیه نمی‌داند که خود گویای این نکته است که معنای نفس، ذات نیست.

ز) استعاره مفهومی در عبارت «و لا اعلم ما فی نفسک»

بر اساس استعاره مفهومی ابتدا باید دو حوزه مبدأ و مقصد را مشخص نموده و نگاشت یا نگاشت‌های موجود میان این دو حوزه را بررسی کرد؛ همچنین باید سیاق موجود در بافت آیه را بر اساس استعاره مفهومی یافت تا از این رهگذر به جایگاه این عبارت در بافت آیه پی برد. در عبارت قرآنی مورد چالش، دو استعاره در هم تنیده‌اند. جداسازی آنها بسیار مهم و برای فهم صحیح‌تر راهگشاست. استعاره نخست در واژه «نفسک» است که از شخصیت‌بخشی استعاره‌ای اتخاذ شده و استعاره دوم ظرفیت است. ابتدا به شخصیت‌بخشی موجود در آیه و سپس به استعاره دوم که در ظرفیت است، پرداخته می‌شود.

۱. شخصیت‌بخشی در آیه

در قرآن کریم شخصیت‌بخشی دست کم در مورد صفات خداوند قابل طرح است؛ زیرا این شیوه بهترین روش برای انتقال مفاهیم غیرحسی به انسان‌های مأنوس به احساسات و

مسائل تجربی است. تا از این روش به هدف اصلی قرآن که هدایت مردم است، نایل آید. قرآن شیوه انتقال از محسوس به معقول را در گفتار خود بسیار مورد توجه قرار داده است که شیوه شخصیت‌بخشی موجودی بی‌جان به موجودی جان‌دار را از این دیرپچه می‌توان نگریت. شیوه تحلیل شخصیت‌بخشی در ارتباط با مفاهیم قرآن، در میان پژوهش‌های معناشناختی وجود دارد؛ مانند: مورد امر قرارگرفتن آسمان و زمین، سکوت کردن غضب (قائمی‌نیا، ۱۳۹۹، ص ۲۹۷). این گونه نیست که جان‌بخشی به موجودات بی‌جان از منظر شخصیت‌بخشی استعاری باشد؛ بلکه باید به سیاق و بافت کلام توجه شود. این شیوه در ارتباط با مفاهیم خداوند، هرگز به معنای تجسیم خداوند نیست، بلکه انتقال معنا از شیوه‌های قابل لمس و فهم تلقی می‌شود.

در عبارت «و لا اعلم ما فی نفسک» می‌توان یک شخصیت‌بخشی در نظر گرفت؛ به این صورت که نفس خداوند به صورت نفس و درون انسانی - مانند آیه ۶۸ و ۷۷ سوره یوسف) شخصیت‌بخشی شده است. به عبارت دیگر برای فهم مفهوم انتزاعی و غیرحسی غیب خداوند که پنهان است، از شخصیت‌بخشی به درون انسان و نفس انسان این مفهوم انتقال پیدا کند.

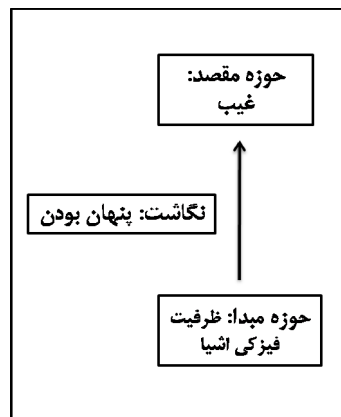
این نوع استعاره وجودی و هستی‌بخش در نظر دارد با این شیوه به مفاهیمی بالاتر و قابل دسترس‌تری را کشف کند و آن ناتوانی حضرت عیسی علیه السلام از دانستن غیبی است که فقط خدا می‌داند. قطعاً این مفهوم از مفاهیم بسیار دشواری است که با دقت روشن نمی‌شود؛ از این رو از شیوه شخصیت‌بخشی استفاده شده است. به تعبیر دیگر استعاره مفهومی بخش‌هایی از یک مفهوم انتزاعی را پررنگ می‌کند و این گونه نیست که تناظر تام میان حوزه مبدأ و حوزه مقصد ایجاد کند. در آیه مورد چالش صرفاً تناظر میان دو حوزه رخ داده است. در آیه شریفه شخصیت‌بخشی در مفهوم نفس پررنگ شده است.

۲. استعاره مفهومی ظرفیت

عبارت «و لا اعلم ما فی نفسک» در بردارنده یک استعاره مفهومی است. در این عبارت حضرت عیسی علیه السلام از بی خبری خود از آنچه در نفس خداست، خبر می‌دهد؛ در حالی که مفهوم نفس قابل تطبیق بر خداوند نیست؛ زیرا اطلاق نفس تنها برای موجودات ممکن‌الوجود است. استعاره مفهومی در این عبارت در ظرفیت نهفته است؛ به این معنا که با کمک یک قلمرو محسوس و آشنا، قلمرو دیگری را که معقول می‌باشد، توصیف می‌کند. بنا بر استعاره مفهومی ظرفیت این چالش کلامی که در آیه تصور شده است، از بین می‌رود. در آیه نفس خدا را در قالب اشیای فیزیکی که دارای حجم و عمق هستند تصور می‌کند تا از این امر حسی معنای خود را که در این آیه وجود دارد، اما به آن تصریح نشده است، اشاره کند. آن معنای غیرتصریح شده غیب است.

در عبارت «و لا اعلم ما فی نفسک» حوزه مبدأ ظرفیت اشیاست؛ از این رو انسان‌ها درون اشیایی که دارای عمق و طول‌اند، اشیای خود را به علت‌هایی همچون باارزش‌بودن، جلوگیری از فاسدشدن، ترس از آشکارشدن و موارد دیگر درون اشیا و ظروفی قرار می‌دهند. در این عبارت نفس برای امور پنهان ظرفی است.

با توجه به بافت آیه، حوزه مقصد در عبارت یادشده، مفهوم انتزاعی و غیرحسی غیب است. غیب به معنای هر آنچه آشکار نیست، اعم از اینکه ماورایی یا برای عموم مردم دسترس‌ناپذیر باشد، از مفاهیم غیرحسی و نیازمند تفکر است. امور غیبی از دیدگان عموم مردم پنهان است. برخی افراد توانای دستیابی به آن را دارند (جن: ۲۷). دلایل



پنهان بودن امور غیب، تحمل نداشتن مردم، سنجش ایمان و موارد دیگر است. با توجه به آیه ۲۶-۲۷ سوره جن، «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ...»: دانای نهران است و کسی را بر غیب خود آگاه نمی‌کند، جز پیامبری را که از او خشنود باشد...» و آیه ۱۱۶ سوره مائده این پرسش پدید می‌آید که چگونه امکان دارد عیسی علیه السلام به امور غیبی آگاه نباشد. در این ارتباط سه احتمال قابل طرح است. احتمال نخست اینکه عیسی علیه السلام در مقام نقص خود است؛ به این معنا که او غیب را نمی‌داند و خبر از این نقص می‌دهد. احتمال دوم، عیسی علیه السلام از دلیل پرسش خداوند مبنی بر پرستش وی بی‌اطلاع است. احتمال سوم، امر غیبی خاصی که خداوند آن را از عیسی علیه السلام پنهان کرده است. احتمال اول، احتمال بسیار دور و اگرچه به خودی خود صحیح است، اما با بافت آیه قرابت زیادی ندارد. اما احتمال دوم قابل طرح و بسیار نزدیک‌تر است؛ از این رو عبارت یادشده از حضرت عیسی علیه السلام به احتمال بسیار نزدیک ناظر به علت پرسش خداوند از عیسی علیه السلام است که یک امر پنهانی می‌باشد. احتمال سوم نیز همراستا با احتمال دوم است. بر اساس این دو احتمال مسئله‌ای باید باشد که عیسی علیه السلام از آن بی‌خبر است. با توجه به بافت آیه، چرایی پرسش خداوند از عیسی علیه السلام می‌تواند این ابهام را روشن کند.

هر استعاره مفهومی یک جنبه از مفهوم انتزاعی را برجسته می‌کند و جنبه‌های دیگر آن مفهوم برجسته‌سازی نمی‌شود؛ برای مثال در استعاره مفهومی «انقلاب از پیچ و خم حوادث سالم عبور کرد» جنبه‌های مشترک و قابل تطبیق میان مفهوم انتزاعی انقلاب و مفهوم تجربی همچون وسیله نقلیه برجسته شده است.

تفاوت میان استعاره شخصیت‌بخشی با استعاره ظرفیت به این صورت است که در استعاره شخصیت‌بخشی به واژه نفس، فارغ از همنشین با واژه «فی» توجه شده است.

اما در استعاره ظرفیت، به واسطه همنشینی واژه نفس با واژه فی، استعاره دیگری شکل گرفته است و آن، انتقال از مفهوم حسی و تجربی ظرفیت به مفهوم انتزاعی غیب است. وجه تمایز استعاره مفهومی با دیدگاه مشاکله و معنای ذات، در این است که در استعاره مفهومی تجسیم خداوند شکل نگرفته است؛ اما در انتخاب معنای ذات می‌تواند تجسیم خداوند با در نظر گرفتن حرف «فی» ایجاد شود. دیدگاه مشاکله صرفاً توجیه ادبی برای متن قرآن کریمی است که بر اساس حکمت چیده شده است. اما در استعاره مفهومی به متن و واژه‌ها به صورت یک آرائه نگریسته نمی‌شود. با استعاره مفهومی می‌توان مفهوم انتزاعی و غیرحسی را مانند آیات فراوان دیگر در قلمرو حسی دریافت. این به معنای تجسیم خدا نیست؛ بلکه فهم مفهوم غیرحسی در اسلوب حسی است.

نتیجه

با توجه به تحلیل شناختی از آیه ۱۱۶ سوره مائده دیدگاه استعاره مفهومی و شخصیت‌بخشی در میان دیدگاه‌های ادبی و کلامی نقش تحلیلی رساتری را ایفا کرده است. مفهوم ظرفیت در نظرات ادیبان نادیده گرفته شد و همچنین مشاکله که محور این نظرات بود نیز صرفاً یک آرائه ادبی به تصویر کشیده شد؛ از سوی دیگر مفهوم‌سازی ساختگی در دیدگاه‌های کلامی و تفسیری در آیه ارائه شد که با معناشناسی شناختی در تنافی است. بر اساس استعاره هستی‌شناسی و شخصیت‌پردازی، خداوند تجسیم نشده است؛ به این معنا که این شیوه بیانی امر رایج میان بشر است. انسان‌ها به دلیل انس داشتن با امور حسی درک کاملی از مفاهیم غیرحسی و انتزاعی ندارند؛ از این رو با استعاره شخصیت‌پردازی از امور حسی برای فهم گفتار خداوند کمک گرفته شد. با توجه به این نکته زبان‌شناختی، هیچ مخاطبی نمی‌تواند ادعا کند از این آیه، تجسیم خداوند استنباط شده و اصول اصلی کلامی نیز محفوظ است.

منابع و مآخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، شیخ‌الرئیس (۱۳۳۲). قواضی الطبيعیات. تهران: انجمن آثار ملی.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا). التحریر و التوییر. بی‌جا: بی‌نا.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار الصادر.
۴. ابن هشام، جمال‌الدین (۱۴۰۴ق). مغنی البیب عن کتب الاعراب. ج ۱، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی.
۵. ابوحنیفه، نعمان (۱۴۱۹ق). الفقه الاکبر. امارات: مکتبه الفرقان.
۶. ابوحيان الاندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق). البحر المحيط فی التفسیر. ج ۱، بیروت: دار الفکر.
۷. احسانی، احمد بن زید (۱۳۸۵). شرح المشاعر. بیروت: مؤسسه البلاغ.
۸. ارسطو (۱۳۷۱). فی خطابه. ترجمه پرخیده ملکی، تهران: اقبال.
۹. آشتیانی، مهدی (۱۳۹۰). تعلیقہ بر منظومہ حکیم سبزواری. قم: زهیر.
۱۰. اشعری، علی ابن اسماعیل (۱۴۳۰ق). الابانۃ عن اصول الدیانۃ. مصر: مکتبه الثقافۃ الدینیۃ.
۱۱. افراسی، آریتا (۱۳۹۵). مبانی معناشناسی شناختی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم. ج ۱، بیروت: دار الکتب العلمیۃ.
۱۳. براتی، مرتضی (۱۳۹۶). بررسی و ارزیابی نظریۃ استعاره مفهومی. دوفصلنامه

- مطالعات زبانی و بلاغی، ۱۶.
۱۴. تفتازانی، سعدالدین (بی تا). المطون. تهران: داوری.
۱۵. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۲۵ق). شرح مختصر المعانی علی تلخیص المفتاح. قم: اسماعیلیان.
۱۶. جانسون، مارک (۱۴۰۰). بدن در ذهن: مبنای جسمانی معنا، تخیل و استدلال. ترجمه میرزاییگی، تهران: آگاه.
۱۷. چامسکی، نوام (۱۳۷۴). ساخت‌های نحوی. ترجمه احمد سمیعی. تهران: خوارزمی.
۱۸. خفاجی، شهاب‌الدین (بی تا). حاشیه الشهاب علی تفسیر البیضاوی عنایة القاضي و کفایة الراضی. بیروت: دار الصادر.
۱۹. دسوقی، محمد (بی تا). حاشیه الدسوقی علی مختصر المعانی. بیروت: مكتبة العصرية.
۲۰. راغب اصفهانی (۱۴۲۳ق). المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. روشن، بلقیس (۱۳۹۹). مقدمه ای بر معناشناسی شناختی. تهران: نشر علم.
۲۲. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. ج ۳، بیروت: دار الکتب العلمی.
۲۳. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۲۸ق). محاضرات فی الالهیات. قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۲۴. سبزواری، ملاهادی (۱۴۳۷ق). شرح المنظومة. ج ۳، قم: منشورات بیدار.
۲۵. سکاکی، یوسف (۱۴۰۷ق). مفتاح العلوم. بیروت: دار الکتب العلمیة.

۲۶. سیالکوتی، عبدالحکیم (بی تا). حاشیة السیالکوتی علی کتاب المطول. قم: رضی.
۲۷. سید مرتضی، علم الهدی (۱۹۹۸ م). امالی. قاهره: دار الفکر.
۲۸. سیوطی، جلال الدین (۱۳۷۶). الاتقان فی علوم القرآن. تهران: شریف رضی.
۲۹. شفعی کدکنی، محمدرضا (۱۳۵۰). صور خیال در شعر فارسی. تهران: آگاه.
۳۰. شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ ق). فتح القدر. دمشق: بیروت.
۳۱. صفوی، کورش (۱۳۹۸). استعاره. چ ۲، تهران: علمی.
۳۲. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چ ۵، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۳. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). نهاية الحکمة. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).
۳۴. طبرسی، امین الاسلام (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. چ ۳، تهران: ناصر خسرو.
۳۵. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ ق). التبیان فی تفسیر القرآن. چ ۱، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳۶. عارف، اسفراینی (۱۳۸۳). انوار العرفان. قم: بوستان کتاب.
۳۷. عباسی، زهرا (۱۳۹۷). استعاره عشق و خوشه های معنای مرتبط. پژوهش های ادب عرفانی، ۲.
۳۸. فاضل مقداد (۱۳۸۰). اللوامع الالهیة فی مباحث الکلامیة. قم: دفتر تبلیغات.
۳۹. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا). بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز. قاهره: لجنة إحياء التراث الإسلامی.

۴۰. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۹). استعاره‌های مفهومی و فضاهاى قرآن. چ ۳، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۱. قائمی‌نیا، علیرضا (۱۳۹۰). معناشناسی شناختی قرآن. چ ۲، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۲. فخر رازی، محمد (بی‌تا). التفسیر الکبیر. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۴۳. کووچش، زلتان (۱۳۹۴). استعاره در فرهنگ جهانی‌ها و تنوع. ترجمه نیکتا انتظام، تهران: سیاه‌رود.
۴۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (بی‌تا). تفسیر قرآن. بی‌نا.
۴۵. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). سه رساله فلسفی. قم: دفتر تبلیغات.
۴۶. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۹). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مصطفوی.
47. Lakoff, G. & M. Johnson (2003). *mataphors we live by*. Chicago: university of Chicago press.