Linguistic Research in the Holy Quran.
Vol. 10, No. 2, 2021
Research Paper

Analyzing the effect of balance schema on the conceptualization of Satan /Iblis in the Holy Quran: A cognitive approach

Fatemeh Abadi, Fathiyeh Fattahizadeh, Azita Afrashi

Department of Quranic studies and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Alzahra University, Tehran, Iran
Department of Quranic studies and Hadith, Faculty of Theology and Islamic Studies, Alzahra University, Tehran, Iran
Department of Theoretical Linguistics, Institute of Linguistics, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran

Abstract

Based on cognitive studies, human beings understand abstract concepts based on experiential concepts. The Holy Qur'an, as a linguistic text, has conceptualized abstract concepts, using ideas and modes of reasoning grounds in the sensory-motor system. Using cognitive linguistics, this study seeks to examine the pattern of conceptualization of Satan in the Qur'an based on the balance schema as a schema that plays an important role in integrating various aspects of human understanding and is seen in the conceptualization of Satan in the Qur'an. There are two models of conceptualization in the Qur'an based on the balance scheme: 1- Satan introduces himself as the agent of creating balance and complementing the balance that God has created for human beings and in this way man is led to follow him. 2- By attributing concepts such as "Fitna", "Rijz", "Rijs", "Nazgh", "Murid", "Khabt", and "Istifzaz", God introduces Satan as a disturbing factor of balance in various aspects of individual and social life, including human relations with God and the relationship between family members and members of society. Thus, by taking advantage of man's unfavorable experience of the imbalance he has experienced through sensory powers, God depicts the concept of Satan and following him in a very tangible way in human mind.

Keywords: Quran, Satan, Cognitive Linguistics, Balance Schema.

This is an open access article under the CC- BY 4.0 License (Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License).

https://doi.org/10.22108/nrgs.2022.128795.1654

دوفصلنامه علمی پژوهش‌های زبانشناختی قرآن
سال دهم، شماره دوم، شماره پیاپی (۲۰) پاییز و زمستان ۱۴۰۰
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۱
صص: ۱۲۸– ۱۱۱

مقاله پژوهشی

تحلیل تأثیر طرح‌وارهٔ تعادل در مفهوم‌سازی شیطان/ابلیس در قرآن کریم: رویکرد شناختی

فاطمه آبادی [۱]، فتحیه فتاحی زاده [۲*]، آزیتا افراشی [۳]

۱- دانشجوی دکتری گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهرا(س)، تهران، ایران
f.abadi@alzahra.ac.ir
۲- استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه الزهرا(س)، تهران، ایران
f_fattahizadeh@alzahra.ac.ir
۳- دانشیار گروه زبان‌شناسی حوزه نظری، پژوهشکده زبان‌شناسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران
a.afrashi@ihcs.ac.ir

چکیده

بر مبنای مطالعات شناختی، انسان مفاهیم انتزاعی را بر مبنای مفاهیم تجربه‌پذیر درک می‌کند. قرآن کریم در قالب متنی زبانی مفاهیم انتزاعی و خارج از محدودهٔ ادراک حسی انسان را بر مبنای مفاهیم حسی و ملموس مفهوم‌سازی کرده است. در این پژوهش تلاش شده است با بهره‌گیری از زبان‌شناسی شناختی، الگوی مفهوم‌سازی شیطان در قرآن بر مبنای طرح‌وارهٔ تعادل بررسی شود؛ این طرح‌واره نقش مهمی در انسجام‌بخشی جنبه‌های مختلف فهم انسان دارد و در مفهوم‌سازی شیطان در قرآن دیده می‌شود. در قرآن دو الگوی مفهوم‌سازی بر مبنای طرح‌وارهٔ تعادل وجود دارد: ۱- شیطان، خود را عامل ایجاد تعادل و ثبات ابدی و مکمل تعادلی معرفی می‌کند که خدا برای انسان ایجاد کرده است و انسان را با تکیه بر تجربهٔ مطلوب وی از حالت تعادل به پیروی از خود سوق می‌دهد؛ ۲- خداوند با نسبت‌دادن مفاهیمی همچون فتنه، رجز، رجس، نزغ، مرید، خبط و استفزاز، شیطان را عامل برهم‌زنندهٔ تعادل در جنبه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی ازجمله روابط انسان با خدا، رابطهٔ افراد خانواده و افراد جامعه، معرفی و او را برهم‌زنندهٔ تعادل اقتصادی جامعه، عامل ایجاد آشوب اجتماعی و ایجاد اضطراب و بی‌تعادلی ذهنی در افراد می‌داند و به این ترتیب، با بهره‌گیری از تجربهٔ نامطلوب انسان از بی‌تعادلی که آن را ازطریق قوای ادراک حسی دریافت کرده است، مفهوم شیطان و پیروی از او را به‌صورت کاملاً ملموس در ذهن انسان به تصویر می‌کشد.

واژه‌های کلیدی

قرآن، شیطان، زبان‌شناسی شناختی، طرح‌وارهٔ تعادل

۱- طرح مسئله

براساس یافته‌های علوم‌شناختی، برخی مفاهیم باید مستقیماً و بی‌واسطه ادراک شوند تا پایه‌ای برای درک مفاهیم دیگر قرار گیرند. این مفاهیم پایه، حاصل تعامل حسی ـ حرکتی با محیط و تجربهٔ جسمانی انسان است و به او کمک می‌کنند تا مفاهیم انتزاعی را

*نویسنده مسئول

مفهوم‌سازی کند (لیکاف و نونز، ۱۳۹۶ش، ص۲۵). ساختار شناختی ذهن به‌صورت مفهوم‌سازی مفاهیم انتزاعی و با بهره‌گیری از طرح‌واره‌های تصوری[1]، استعاره[2] و مجاز مفهومی[3] در زبان بازنمود می‌یابد.

این قاعده‌شناختی که برگرفته از ساختار ادراکی ذهن انسان است، در قرآن کریم به‌عنوان متنی دیده می شود که برای بشر نازل شده است؛ ازاین‌رو، در مفهوم‌سازی «شیطان» به‌عنوان مفهومی انتزاعی و خارج از محدودهٔ ادراک حسیِ انسان نیز جریان دارد.

نگاهی به مفهوم‌سازی شیطان در قرآن نشان می‌دهد طرح‌واره‌های تصوری و استعاره‌های مفهومی نقش مهمی در این مفهوم‌سازی دارند.

با توجه به اینکه طرح‌وارهٔ تعادل نقش مهمی در انسجام‌بخشی به جنبه‌های مختلف فهم ما دارد (جانسون، ۱۳۹۸ش، ص۱۴۵) و با بسامد تکرار ۲۱ مورد، طرح‌واره‌ای مؤثر در مفهوم‌سازی قرآن از شیطان به‌شمار می‌آید، پژوهش حاضر در تلاش است مفهوم‌سازی ابلیس/شیطان را بر مبنای طرح‌وارهٔ تعادل در قرآن کریم تحلیل کند و به سؤالات زیر پاسخ دهد:

۱- طرح‌وارهٔ تعادل چگونه بر ارائهٔ تصویر مثبتی که شیطان از خود ترسیم می‌کند، اثرگذار است؟

۲- تأثیر طرح‌وارهٔ تعادل بر ارائهٔ تصویری نامطلوب از شیطان در قرآن کریم چگونه است؟

با توجه به اینکه در مفهوم‌سازی شیطان بر مبنای طرح‌وارهٔ تعادل، تکیه اصلی مفهوم‌سازی بر مفردات است، دستیابی به مفهوم دقیق مفردات، مستلزم مطالعات ریشه‌شناسی مربوط به واژه و بررسی کاربردهای قرآنی است.

۲- پیشینهٔ پژوهش

مطالعات متعددی در سال‌های اخیر از منظر زبان‌شناسی شناختی بر مفاهیم قرآنی انجام شده است؛ برای نمونه، هوشنگی و سیفی و قائمی‌نیا نمونه‌هایی از استعاره‌های مفهومی را در قرآن بررسی کرده‌اند (هوشنگی و سیفی، ۱۳۸۸ش؛ قائمی‌نیا، ۱۳۹۰ش)، پورابراهیم و همکاران مفهوم بصیرت (پورابراهیم، گلفام، آقاگل‌زاده و کردزعفرانلو کامبوزیا، ۱۳۹۰ش)، پورابراهیم مفهوم زندگی (پورابراهیم، ۱۳۹۳ش)، حجازی آیه نور (حجازی، ۱۳۹۵ش)، حبیبی و همکاران واژه لسان (حبیبی، فتاحی‌زاده و حق‌بین، ۱۳۹۶ش) و امینی و همکاران مفهوم‌سازی «اعمال نیک» در قرآن (امینی، فتاحی‌زاده و افراشی، ۱۳۹۷ش) را با تکیه بر رویکرد شناختی بررسی کرده‌اند. همچنین، فتاحی‌زاده و همکاران (فتاحی‌زاده، آبادی و افراشی، ۱۳۹۹ش) تأثیر شیطان در نظام هدایت/ضلالت را بر مبنای مقولهٔ حرکت در قرآن بررسی کرده‌اند. علاوه بر آن، از دیرباز مطالعات متعددی از جنبه‌های گوناگون تفسیری، کلام و لغت‌شناسی در ارتباط با شیطان و ابلیس انجام شده است؛ ولی پژوهش حاضر ازنظر بررسی طرح‌وارهٔ تعادل در مفهوم‌سازی خدا از شیطان و شیطان از خود بدیع است.

۳- مبانی نظری

یافته‌های علوم‌شناختی[4] نشان می‌دهند ذهن برای درک مفاهیمی خارج از توانش نظام مفهومی، با توجه به اینکه هیچ سازوکار شناختی برای درک آن وجود ندارد، از قابلیت عملکرد حسی ـ حرکتی جسم انسان بهره می‌گیرد تا مفاهیم انتزاعی را بر مبنای مفاهیم

عینی درک کند (ر.ک: لیکاف و نونز، ۱۳۹۶ش، ص۲۵).

اصطلاح طرح‌واره تصوری در کتاب *بدن در ذهن* نوشتهٔ جانسون برای نخستین‌بار در سال ۱۹۸۷ به کار برده شد (افراشی، ۱۳۹۵ش، ص۵۱). جانسون علت ابداع این اصطلاح را تأکید بر ماهیت بدن‌مند و حسی ـ حرکتی ساختارهای مختلف مفهوم‌سازی و استدلال بیان می‌کند. او معتقد است آنچه «ذهن» و «بدن» نامیده می‌شود، جدا از یکدیگر نیستند؛ بلکه از این اصطلاحات استفاده می‌شود تا از جنبه‌های مختلفِ جریان تجربهٔ خود دریافتی به دست آید (Johnson, 2005, pa.18).

جانسون طرح‌واره تصوری را این‌طور تعریف می‌کند: الگویی پویا و تکرارشونده از تعامل ادراکی و حسی ـ حرکتی ما در محیط که به تجربه، انسجام و ساختار می‌بخشد (جانسون، ۱۳۹۸ش، ص۱۷). مقصود از تکرارشوندگی تجربیاتی که به شکل‌گیری طرح‌واره‌ها می‌انجامد، اعمالی چون حرکت‌کردن و حرکت‌دادن اشیا، فشاردادن، کشیدن و ... است که هم به شکل تکراری انجام می‌شود و هم دیگران آن را تکرار می‌کنند. مقصود از پویایی طرح‌واره‌ها این است که الگوهای طرح‌واره‌ای با شناخت انواع جدید تجربه بسط پیدا می‌کنند. مراد از انسجام و ساخت‌بخشیدن به تجربه این است که طرح‌واره‌ها تجربیات ما را مقوله‌بندی[۵] می‌کنند؛ به این ترتیب ما را قادر می‌سازند برای مثال، مکان‌های متفاوت با اندازه و حجم مختلف را **حجم** در نظر بگیریم (ر.ک: افراشی، ۱۳۹۵ش، صص۵۲-۵۳).

جانسون معتقد است طرح‌واره تصویر نیست، بلکه وسیلهٔ ساختاربندی تجربه‌های خاص است. او طرح‌واره‌هایی را که مستقیماً با تجربیات فیزیکی در ارتباط‌اند، طرح‌وارهٔ مبنا معرفی می‌کند که عبارت‌اند از: **جزء/کل**[۶]، **مرکز/حاشیه**[۷]، **تماس**[۸]، **مجاورت**[۹]، **حمایت**[۱۰]، **تعادل**[۱۱] و **حجم**[۱۲] (جانسون، ۱۳۹۸ش، ص۱۴۷؛ افراشی، ۱۳۹۵ش، ص۵۴).

بخش عمده‌ای از نظام مفهومی ما با طرح‌واره‌های تصوری که فضای فیزیکی را ساختار می‌بخشد، شکل می‌گیرد و ما ازطریق عادی‌ترین عملکردهای خود در جهان فیزیکی یاد می‌گیریم و ادراک می‌کنیم (کووچش، ۱۳۹۵ش، ص۳۴۹).

۳-۱- طرح‌وارهٔ تعادل

تجربهٔ تعادل به قدری وسیع و فراگیر است که ما به‌ندرت از وجود آن آگاه می‌شویم. تعادل یکی از الگوهای کلیدی است که تجربهٔ فیزیکی ما را به‌صورت یک کل با معنی و منسجم در می‌آورد؛ فعالیتی که انسان با بدن خود آن را در می‌یابد نه با مجموعه‌ای از قواعد و مفاهیم؛ کودک سرپا می‌ایستد، تلوتلو می‌خورد و زمین می‌افتد، بارها این کار را از سر می‌گیرد تا درنهایت به حالت ایستاده و متوازن در می‌آید؛ ازاین‌رو، تعادل فعالیتی بدنی و پیش‌مفهومی است که براساس قواعد و به‌صورت گزاره‌ای توصیف‌شدنی نیست (جانسون، ۱۳۹۸ش، ص۱۴۵).

همچنین، انسان مفهوم تعادل را با تجربه‌های نزدیک به تعادل بدنی و حرکتی ادراک می‌کند؛ برای نمونه، احساس گرسنگی، خشکی دهان در اثر تشنگی یا سردشدن دست‌ها در سرمای شدید به‌صورت ناکافی‌بودن یا بیش از حد لازم بودن نیروها احساس می‌شود؛ به گونه‌ای که نظام عادی و سالم نیروها برهم‌خورده است. این وضعیت بی‌تعادلی با برطرف‌کردن گرسنگی و تشنگی و گرم‌کردن دست‌ها

به حالت تعادل باز می‌گردد (ر.ک: جانسون، ۱۳۹۸ش، ص۱٤٦).

دو نوع مذکور از تجربهٔ تعادل که با بر هم خوردن تعادل حرکتی و بر هم خوردن توازن نیروها در تجربه جسمانی انسان درک‌پذیر است، در ادراک مفاهیم انتزاعی به کار می‌آید، از حوزه بدن آغاز می‌شود و به حوزه‌های ذهنی، شناختی و منطقی پیش می‌رود. تجربهٔ تعادل بدنی به فهم شخصیت‌های متعادل، نظام‌های متعادل، توازن قوا و ... منجر می‌شود (ر.ک: جانسون، ۱۳۹۸ش، ص۱٦۱).

یکی از ویژگی‌های مشترک در تمام طرح‌واره‌های تصوری، ویژگی مثبت ـ منفی است؛ به این معنا که همه طرح‌واره‌ها دربردارندهٔ یک مؤلفه ارزش‌گذاری[۱۳] هستند؛ برای نمونه، در ارتباط با طرح‌واره جزء/کل، کل مثبت و جزء منفی است و در ارتباط با طرح‌وارهٔ تعادل، حالت‌ها و اقدامات مثبت با حفظ یا بازیابی تعادل و حالت‌ها و اقدامات منفی با بی‌تعادلی یا از دست دادن آن ادراک می‌شوند (ر.ک: Forceville, 2016, 6; Oakley, 2007, 230).

در قرآن کریم مفاهیمی همچون ازلال، فتنه، رجز و رجس، مَرید، خبط و استفزاز در مفهوم‌سازی شیطان دیده می‌شوند. تمامی مفاهیم مذکور به‌صورت بی‌تعادلی حرکتی یا بی‌توازنی نیروها، با تکیه بر تجربهٔ حسی‌حرکتی انسان از تعامل با محیط ادراک می‌شود و شیطان را به‌عنوان مفهومی انتزاعی بر مبنای طرح‌وارهٔ تعادل مفهوم‌سازی می‌کند. در ادامه، تأثیر هریک از این مفاهیم در ارائهٔ تصویری روشن از شیطان در ذهن انسان، به‌تفصیل بررسی خواهد شد.

۳-۲- استعارهٔ مفهومی

مایکل ردی[۱٤] نخستین بار در سال ۱۹۷۹ در مقاله «استعاره مجرا» تعریف جدیدی از استعاره ارائه داد و پیشنهاد کرد سطح تعریف استعاره‌ها ذهن است نه زبان. لیکاف و جانسون در سال ۱۹۸۰ در کتاب *استعاره، چیزی که با آن زندگی می‌کنیم* استعاره مفهومی را معرفی کردند. لیکاف در دیگر آثار خود به استعاره به‌مثابهٔ ابزار تفکر و نه صرفاً یک آرایه ادبی و زبانی پرداخت (افراشی، ۱۳۹۷ش، ص۷).

از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی، استعاره عبارت است از درک یک حوزه مفهومی به کمک یک حوزه مفهومی دیگر. حوزه مفهومی که به کمک آن حوزه مفهومی دیگری درک می‌شود، حوزه مبدأ[۱۵] و آن حوزه مفهومی که به این روش درک می‌شود، حوزه مقصد[۱٦] نامیده می‌شود (کووچش، ۱۳۹۳ش، صص۱٤-۱۵). حوزه مبدأ نوعاً فیزیکی‌تر، تجربه آن مستقیم‌تر و شناخته‌شده‌تر است. درمقابل، حوزه مقصد انتزاعی‌تر، تجربه آن غیر مستقیم‌تر و کمتر شناخته شده است (کووچش، ۱۳۹٦ش، ص۱٤). استعاره مفهومی به شکل [حوزه مقصد حوزه مبدأ است] صورت‌بندی می‌شود.

٤- طرح‌وارهٔ تعادل در مفهوم‌سازی شیطان

بررسی آیات مرتبط با مفاهیم شیطان/ ابلیس نشان می‌دهد طرح‌وارهٔ تعادل در مفهوم‌سازی آن نقش مؤثری دارد؛ به گونه‌ای که در برخی موارد، شیطان در تلاش است با بهره‌گیری از مفهوم تعادل، تصویری مثبت ـ به‌صورت عامل ایجاد تعادل ـ از خود در اذهان ایجاد کند. درمقابل، خداوند بر مبنای همین طرح‌واره، شیطان را عامل برهم‌زنندهٔ تعادل، معرفی و تصویری منفی از او در اذهان ایجاد می‌کند؛ موجودی که در عرصه‌های مختلف زندگی انسان وارد می‌شود و

تلاش می‌کند در زمینه روابط اجتماعی، خانوادگی، اقتصادی و ... تعادل فرد/جامعه را برهم زند.

با توجه به اینکه بر مبنای تجربهٔ جسمانی انسان، تعادل وضعیت مطلوب است، شیطان سعی دارد با معرفی خود به‌عنوان عامل ایجاد این وضعیت، انسان را به پیروی از خویش سوق دهد. درمقابل، الگوی مفهوم‌سازی ارائه‌شدهٔ خداوند، شیطان را عنصری نامطلوب، معرفی و افراد را از پیروی او دور می‌کند.

این طرح‌واره در مفهوم‌سازی مربوط به نخستین رویارویی آدم(ع) و ابلیس دیده می‌شود و در گام‌های بعد نیز تأثیر شیطان و دشمنان فرد/جامعه دینی همچون کفار و منافقان که می‌توان تعبیر کلی شیاطین یا جنود شیطان را برای آنها به کار برد، با کمک طرح‌وارهٔ تعادل مفهوم‌سازی شده است.

٤-١- نخستین رویارویی انسان و شیطان

داستان نخستین رویارویی انسان و شیطان، تصویری جامع از مفهوم‌سازی شیطان بر مبنای طرح‌وارهٔ تعادل ارائه می‌دهد. در ماجرای خلقت آدم(ع) آمده است: ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾ (بقره: ۳۵). اصل مشترک در «سکن» را استقرار مادی به معنای بی‌تحرکی یا معنوی به معنای آرامش و رفع اضطراب و تشویش دانسته‌اند (مصطفوی، ١٤٣٠ق، ج۵، صص۹۷-۱۹۸). بر مبنای این آیه، خداوند آدم(ع) و حوا را در وضعیت تعادل و ثبات قرار داده است. به نظر می‌رسد ماده «سکن» در آیه مذکور بیشتر ناظر به بعد معنوی مفهوم سکون است که همان آرامش و رفع اضطراب و تشویش است؛ تاکیدی بر این مدعا توصیف مکان مدنظر به‌صورت ﴿إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ* وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَضْحَىٰ﴾ (طه:۱۱۸-۱۱۹) است و به این ترتیب، محل سکونت آدم از عواملی همچون گرسنگی، تشنگی و عریان‌شدن خالی است. با توجه به بخش مبانی نظری، عوامل مذکور از عناصر برهم‌زنندهٔ تعادل و دارای ارزش‌گذاری منفی‌اند.

در ادامه، عملکرد شیطان در گمراه‌کردن آدم(ع) به‌صورت ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ (بقره: ۳٦) بیان شده است. بررسی ماده «زلل» در عربی و دیگر زبان‌های سامی نشان می‌دهد این ماده به معنای لغزیدن، تکان‌خوردن، نوسان و آشفتگی است (ر.ک: مصطفوی، ١٤٣٠ق، ج٤، ص۳۵۸؛ مشکور، بی‌تا، ج۱، ص۳۳۵؛ Zammit, 2002, pa.209; Gesenius, 1939, pa.272;). به این ترتیب، بر مبنای نام‌نگاشت [وسوسهٔ شیطان، لغزاندن است] وسوسهٔ شیطان به‌صورت بر هم زدن تعادلِ منتهی به سقوط (ر.ک: بقره:۳٦؛ اعراف:٢٤)، مفهوم‌سازی شده است. در پی نافرمانی، آدم(ع) و حوا از جایگاه‌شان اخراج می‌شوند؛ اما خداوند ثبات دیگری در زمین برای انسان ایجاد می‌کند: ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ﴾ (بقره: ۳٦؛ اعراف: ٢٤).

وضعیت تعادل و توازن در تجربهٔ جسمانی انسان، مطلوب و دارای ارزش مثبت است؛ شیطان با متهم‌کردن خداوند به اینکه می‌خواهد مانع از بهره‌مندی انسان از تعادل و ثبات ابدی شود: ﴿وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ﴾ (اعراف: ۲۰) و نیز با وعده جاودانگی و فرمانروایی زوال‌ناپذیر که به معنای ثباتی پایدارتر از آنچه خداوند با برطرف‌کردن شرایط گرسنگی و تشنگی و ... به آدم(ع) داده بود ﴿هَلْ أَدُلُّكَ

عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى﴾ (طه: ۱۲۰)، توانست او را به سوی نافرمانی سوق دهد.

در این بخش دو نوع مفهوم‌سازی در ارتباط با شیطان دیده می‌شود: ۱- مفهوم‌سازی خداوند از شیطان و ۲- مفهوم‌سازی شیطان از خود. شیطان با ارائهٔ تصویری از خود به‌صورت موجودی که در تلاش است انسان را به سوی وضعیت ثبات ابدی راهنمایی کند، او را به نافرمانی خدا می‌کشاند. این در حالی است که خداوند، شیطان ـ به‌عنوان مفهومی انتزاعی و خارج از محدوده ادراک بشر ـ را به‌صورت برهم‌زنندهٔ تعادل معرفی می‌کند و با تکیه بر تجربه نامطلوب انسان نسبت به وضعیتی که در آن دچار لغزش، لرزش یا سقوط شده است، نتیجه پیروی از شیطان را به تصویر می‌کشد. درمقابل، خود را عامل ایجاد تعادل و ثبات در محل سکونت اولیه آدم معرفی می‌کند. در مرحله بعد نیز پس از آنکه ابلیس موجب شد این وضعیت ثبات و تعادل اولیه از بین رود، خداوند دوباره انسان را در زمین به تعادل می‌رساند.

٤-۲- فتنه شیطان

از مفاهیم به‌کاررفته در قرآن که شیطان را بر مبنای طرح‌وارهٔ تعادل، به‌صورت عامل برهم‌زنندهٔ توازن نیروها مفهوم‌سازی می‌کند، مفهوم «فتنه» است. خداوند بشر را از فتنه شیطان برحذر می‌دارد: ﴿يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَيطَانُ كَمَا أخرَجَ أبَوَيكُم مِنَ الجنَّةِ﴾ (اعراف: ۲۷). معانی مختلفی در کتب لغت عربی کلاسیک[۱۷] برای ماده «فتن» ذکر شده است؛ ازجمله: ۱- سوزاندن؛ ۲- امتحان، ابتلا و آزمایش کردن؛ ۳- عذاب‌کردن؛ ٤- سوزاندن و در آتش قراردادن با هدف آزمایش‌کردن؛ ۵- سوزاندن و در آتش قرار دادن با هدف عذاب‌کردن؛ ٦- از راه منحرف کردن و گمراه‌کردن؛ ۷- جنون و ۸- جنگ و اختلاف‌نظر بین مردم (فراهیدی، ۱٤۰۹ق، ج۸، ص۱۲۷؛ شیبانی، ۱۹۷۵م، ج۳، ص۲٤؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج۱، ص٤۰٦؛ ازهری، ۱٤۲۱ق، ج۱٤، صص۲۱۱-۲۱۳؛ صاحب، ۱٤۱٤ق، ج۹، ص٤٤۵؛ جوهری، ۱۳۷٦ق، ج٦، ص۲۱۷۵؛ ابن‌فارس، ۱٤۰٤ق، ج٤، ص٤۷۲؛ راغب، ۱٤۱۲ق، صص٦۲۳-٦۲٤؛ زمخشری، ۱۹۷۹م، ص٤٦۳؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج٦، صص۲۹۰-۲۹۱؛ زبیدی، ۱٤۱٤ق، ج۱۸، صص٤۲٤-٤۲٦؛ موسی، ۱٤۱۰ق، ج۲، ص۱۰۳۹). مصطفوی اصل مشترک در این ماده را آن‌چیزی می‌داند که موجب اختلال و اضطراب می‌شود (مصطفوی، ۱٤۳۰ق، ج۹، ص۲۳).

با توجه به اینکه لغت‌شناسان کلاسیک گونه‌های معنایی مختلفی برای این ماده ذکر کرده‌اند و با توجه به اهمیت ماده مذکور در مفهوم‌سازی شیطان، برای دستیابی به درکی جامع، لازم است این ماده در زبان‌های هم‌خانواده عربی نیز پیگیری شود.

در زبان اکدی، قدیمی‌ترین زبان سامی که از آن آثار مکتوب برجای مانده، patānu و petēnu به معنای مقاومت‌کردن و استحکام آمده است (Black, 2000, pa.270). در گعزی ፈተነ (fatana) به معنای امتحان‌کردن، آزمایش‌کردن، وسوسه‌کردن و فریب‌دادن دیده می‌شود (Leslau, 1991, pa170; Dillmann, 1367, 269). در مندایی pitna و PTN به معنای وسوسه‌کردن، ایجاد آشوب و اختلاف، تکان‌دادن، تحریک‌کردن و به هیجان آوردن (Drower & Macuch, 1963, pa.372,385) و در سریانی ܦܬܢ و ܚܠܦ به معنای شورش، آشوب، قیام، آشوب بر علیه حکومت مستقر و جنگ و آشوب

شهری آمده است (Costaz, 2002, 296; Brun, 1895, 540; Brockelmann, 1928, 618; Margoliouth, 1927, 281). در این ماده انتقال معنا در طول زمان از مقاومت‌کردن به ایجاد آشوب و اختلاف دیده می‌شود.

مفهوم فتنه وجوه معنایی مختلفی در قرآن دارد؛ برای نمونه، وقتی به خدا اسناد داده می‌شود، در معنای تعذیب وابسته به معنای سوزاندن (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج۳، ص۳۰۲) یا معنای آزمایش‌کردن (ر.ک: طباطبائی، ۱٤۱۷ق، ج۷، ص۱۰٤؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج٤، ص٤٧٤؛ طوسی، بی‌تا، ج٤، ص١٤٦) آمده است. در آیاتی همچون ﴿إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (نساء: ۱۰۱) که مفهوم فتنه به‌صورت عملکرد کفار و مشرکان در رویارویی با مؤمنان به کار رفته، به معنای تعذیب و آزار بیان شده است (طباطبائی، ۱٤۱۷ق، ج٥، ص٦١). این مفهوم در آیه‌ای مانند ﴿وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ ما أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ (مائده: ٤٩) با توجه به وجوه معنایی ذکرشده برای این ماده و با استناد به آیاتی چون ﴿يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (انعام: ١١٦) به معنای منحرف‌کردن و گمراه‌کردن آمده است. در سیاق مربوط به جنگ و رویارویی با دشمن – مرتبط با مفهوم شیطان به‌عنوان دشمن – مفهوم «فتنه» به معنای ایجاد آشوب در عرصه زندگی فردی و اجتماعی به کار رفته است؛ برای نمونه، ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ (بقره: ۱۹۳) و ﴿إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ﴾ (انفال: ۷۳).

در آیه مدنظر فتنهٔ شیطان به اخراج آدم از بهشت، تشبیه ﴿كَمَا أَخرَجَ أَبَوَيكُم مِنَ الجَنَّة﴾ (اعراف: ۲۷)و در ادامهٔ آیه به عریان‌شدن آدم و همسرش پس از خروج از بهشت اشاره شده که از نمودهای بر هم خوردن تعادل است ﴿يَنْزِعُ عَنْهُما لِباسَهُما لِيُرِيَهُما سَوْآتِهِما﴾(اعراف: ۲۷). همان‌طور که گفته شد این اخراج با لغزش و بر هم زدن تعادل حرکتی مفهوم‌سازی شده است (ر.ک: بخش ٤-١). همچنین، آمده است: ﴿لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ (حج: ۵۳) و در ادامه، در تقابل معنایی با فتنه شیطان در قلب آمده است: ﴿فَيُؤْمِنُواْ بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُم﴾ (حج: ٥٤). «خبت» در لغت به معنای زمین آرام و گسترده، «اخبات» به معنای آرامش و سکون‌یافتن و «مُخبت» به معنای کسی است که ایمانش به او آرامش و طمأنینه داده است (فراهیدی، ١٤٠٩ق، ج١، ص ٢٤١؛ ازهری، ١٤٢١ق، ج٧، ص ١٣٦؛ عسکری، ١٤٠٠ق، ج١، ص ٢٤٥). طباطبائی اخبات را به معنای طمأنینه می‌داند؛ به گونه‌ای که ایمان این افراد همچون زمینی استوار دچار تزلزل نمی‌شود (طباطبائی، ١٤١٧ق، ج١٠، ص١٩٣).

ازاین‌رو، مفهوم فتنه در ارتباط با شیطان برگرفته از مفهوم ایجاد آشوب و اضطراب است؛ به گونه‌ای که در عرصه ارتباط انسان با خدا، شیطان به‌صورت موجودی مفهوم‌سازی شده است که موجب بر هم خوردن ثبات قلبی افراد در پذیرش دین الهی و ایجاد شک در دل‌های آنان است و در سطح زندگی فردی/اجتماعی به‌صورت عامل برهم زننده تعادل و ثبات است.

٤-٣- رجز و رجس شیطان

دو مفهوم «رجز» و «رجس» هرکدام یک مرتبه به‌صورت ﴿وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ﴾ (انفال: ۱۱) و

﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ﴾ (مائده: ۹۰) به شیطان نسبت داده شده‌اند.

لغویان کلاسیک برای ماده «رجز» به معانی مختلفی همچون عذاب، شرک، عبادت بت‌ها، وسوسه شیطان و آلودگی اشاره کرده‌اند (ر.ک: فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۶، ص۶۶؛ جوهری، ۱۳۷۶ق، ج۳، ص۸۷۸؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵ق، ج۲، ص۲۸۲)؛ اما ازهری اصل معنای این ماده را حرکت پی‌درپی و راغب اصل معنای آن را اضطراب می‌داند و به نمونه‌هایی از زبان عربی اشاره کرده‌اند؛ همچون «ناقهٔ رجزاء» به معنای شتری که هنگام برخواستن پاهایش می‌لرزد (ر.ک: ازهری، ۱۴۲۱ق، ج۱۰، ص۳۲۲؛ راغب، ۱۴۱۲ق، ص۳۴۱ و نیز ر.ک: زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۸، ص۶۷؛ قرشی، ۱۳۷۱ش، ج۳، ص۵۴).

همچنین، برای ماده «رجس» غالباً با تأکید بر معنای آلودگی، معانی دیگری همچون عذاب، وسوسه شیطان، آشفتگی، دَوَران، اضطراب، حرکتی که صدا ایجاد می‌کند و صدای شدید رعد و غضب را بیان و به هم‌معنا بودن رجس و رجز اشاره کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج۶، ص۵۲؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج۱، ص۴۵۷؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج۱۰، ص۳۰۷؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۸، ص۳۰۴). ابن‌فارس معنای اصلی این ماده را آشفتگی می‌داند (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲، ص۴۹۰).

برای دستیابی به معنای کانونی دو ماده مذکور، این دو ماده در زبان‌های سامی نیز بررسی می‌شوند. بررسی این دو ماده در زبان‌های سامی نشان می‌دهد ماده «رجز» در عبری به معنای آشفتگی، لرزش، هیجان و خشم (Gesenius, 1939, pa.919)، در آرامی ترگوم ܪܓܙ‌ا‌ܪܓܙ به معنای ناپایداربودن، اضطراب، پریشانی و خشم (Jastrow, 1903, v 2, pa.1447)، در مندایی به معنای خشم و هیجان (Drower & Macuch, 1963, pa.424) و در سریانی به معنای خشم (Costaz, 2002, pa.337; Brun, 1895, pa.630) آمده است. همچنین، ماده «رجس» در عبری به‌صورت רָגַשׁ و רָגַשׁ به معنای مضطرب‌بودن و صدای شدید تولید کردن (Gesenius, 1939, pa.921)، در آرامی ترگوم به معنای لرزش، حرکت، ازدحام، نالیدن و سروصدا (Jastrow, 1903, v 2, pp.1450-1451)، در مندایی به معنای سروصدا ایجاد کردن، اضطراب ایجاد کردن، لرزاندن و برانگیختن (Drower & Macuch, 1963, pa.425) و در سریانی به‌صورت ܪ‌ܓ‌ܙ به معنای صدای بلند، سروصدا کردن، تکان‌دادن و اضطراب (Costaz, 2002, 338; Brun, 1895, pa.632) آمده است. به نظر می‌رسد دو مفهوم رجس و رجز با ماده ثنائی بازسازی‌شده در آفروآسیایی به‌صورت rag/rug به معنای لرزش مرتبط باشند (ر.ک: Orel & Stolbova,1995, pa.444).

برای تبیین بیشتر، اشاره به کاربردهای قرآنی این دو ماده و آرای مفسران لازم است. مفسران غالباً در تبیین معنای ماده «رجز» در قرآن، آن را به معنای عذاب دانسته‌اند (برای نمونه ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج۱، ص۲۴۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج۳، ص۵۲۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۱، ص۱۴۳؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج۱، ص۱۹۰). با وجود این، به دلیل کاربرد این ماده به‌صورت ﴿عَذابٌ مِنْ رِجْزٍ أَلِيمٌ﴾ (سبأ: ۵؛ جاثیه: ۱۱) به نظر می‌رسد رجز نه مطلق عذاب بلکه نوعی خاص از عذاب است. جوادی آملی نیز به این نکته اشاره دارد و معتقد است «به عذابی رجز گفته می‌شود که

اضطراب و لرزه و تشویشی را به وجود بیاورد؛ نظیر زلزله یا مرض طاعون که گفته می‌شود مبتلایان به آن دچار اضطراب و بی‌تابی‌اند» (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ش، ج٤، ص٥٥٦).

در قرآن رجز بر عذاب قوم لوط و عذاب نازل‌شده بر فرعونیان اطلاق شده است. در ارتباط با قوم لوط آمده است: ﴿إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلى أَهْلِ هذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزاً مِنَ السَّماءِ﴾ (عنکبوت: ٣٤)؛ این عذاب در جای دیگر به‌صورت زیرورو شدن زمین و بارش سنگ از آسمان بیان شده که در آن لرزش، پریشانی و اضطراب مشهود است: ﴿فَجَعَلْنَا عالیها سَافِلَهَا وَ أَمْطَرْنَا عَلَيهِمْ حِجَارَةً﴾ (حجر: ٧٤). همچنین، در ارتباط با فرعونیان آمده است: ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُواْ يَامُوسىَ ادْعُ لَنَا رَبَّکَ بِمَا عَهِدَ عِندَکَ لَئن كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَنّ لَکَ﴾ (اعراف: ١٣٤). برخی مفسران در تبیین کیفیت عذابی که بر فرعونیان نازل شد و آنان را دچار استیصال کرد، به طاعون اشاره کرده‌اند (ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج٤، ص٥٢٢؛ طبری، ١٤١٢ق، ج٩، ص٢٨؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج٨، ص٢٥٦) که متخصصان پزشکی از علائم آن به بی‌قراری شدید، هذیان‌گویی و گیجی ـ مرتبط با بی‌تعادلی ـ اشاره کرده‌اند (Bush &Vazquez-Pertejo, 2011,pa.1392).

اما رجز شیطان در قرآن به‌صورت ﴿وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطانِ وَلِيَرْبِطَ عَلى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدامَ﴾ (انفال: ١١) در تقابل معنایی با قوت قلب و ثبات‌قدم آمده است. با توجه به معنای لغوی و نتایج حاصل از بررسی کاربردهای قرآنی این ماده به نظر می‌رسد مراد از آن حالت اضطراب، ترس و آشفتگی مؤمنان در میدان جنگ است که خدا آن را از جانب شیطان دانسته و از مؤمنان دور کرده است. در اینجا نیز خداوند با تکیه بر تجربه حسی ـ حرکتی انسان از تعادل به‌عنوان وضعیت مطلوب، شیطان را برهم زننده تعادل، معرفی و تصویری نامطلوب و ادراک‌پذیر حسی از وی در اذهان ایجاد می‌کند.

بررسی کاربردهای قرآنی ماده «رجس» نشان می‌دهد شراب و قمار، رجسی از جانب شیطان ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصابُ وَالْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ﴾ (مائده: ٩٠) و وسیله‌ای معرفی شده‌اند که شیطان برای ایجاد اختلاف و دشمنی بین افراد جامعه از آن بهره می‌گیرد ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ (مائده: ٩١). ایجاد اختلاف در جامعه و برانگیختن آتش دشمنی بین افراد از مصادیق بر هم زدن تعادل و استقرار در یک جامعه به‌شمار می‌آید که به شیطان نسبت داده شده است. یکی از مفسران در تبیین مفهوم این آیه علاوه بر اختلاف‌افکنی در جامعه و بین افراد، به ایجاد اضطراب در مؤمنان نیز اشاره کرده است (ر.ک: جوادی آملی، ١٣٩٠ش، ص١٨٤). همچنین، کافر مبتلا به رجس ﴿وَأَمَّا الَّذينَ فی قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَتْهُمْ رِجْساً إِلَى رِجْسِهِمْ وَماتُوا وَهُمْ كافِرُون﴾ (توبه: ١٢٥) و منافقان، خود رجس ﴿إِنَّهُمْ رِجْسٌ﴾ (توبه: ٩٥) توصیف شده‌اند.

بررسی معنای لغوی ماده «رجس» در کنار مطالعهٔ کاربردهای قرآنی نشان می‌دهد اطلاق رجس بر شیطان، کفار و منافقان به این معنا است که شیطان به‌عنوان دشمن بشر با گسترش شراب و قمار که بر هم زنندهٔ تعادل ذهنی و اقتصادی در دو سطح فرد و جامعه است، بین افراد دشمنی ایجاد می‌کند. همچنین، منافقان به‌عنوان دشمنانی در دل جامعه و کفار به‌عنوان دشمنان خارجی جامعه دینی، نه‌تنها در وضعیت تعادل

و ثبات قرار ندارند، در تلاش‌انـد ثبـات و تعـادل را از فرد/جامعه سـلب کننـد. توصـیف منافقـان بـا صـفت مذبذب (ر.ک: نساء: ۱٤۳) که بر مبنای طرح‌وارهٔ تعادل درک‌پذیر است و اشاره به این نکته دارد که شیاطین و منافقان امر به منکر و نهی از معروف ـ کـه دعـوت بـه رفتار برخلاف جریان طبیعی جامعـه اسـلامی اسـت ـ می‌کنند (ر.ک: نور:۲۱؛ توبه:٦۷)، این دیـدگاه را تأییـد می‌کند (ر.ک: فتاحی‌زاده و آبادی، ۱۳۹۸ش، ص۳۹).

٤-٤- نزغ شیطان

ماده «نزغ» ٦ مرتبـه در قـرآن بـه کـار رفتـه (ر.ک: اعراف: ۲۰۰؛ یوسف: ۱۰۰؛ اسراء: ۵۳؛ فصـلت: ۳٦) و در تمامی موارد به شیطان نسبت داده شده است؛ بـرای نمونه، آمده است: ﴿إِنَّ الشَّيْطانَ يَنْزَغُ بَيْنَهُمْ إِنَّ الشَّـيْطانَ كانَ لِلْإِنْسانِ عَدُوًّا مُبيناً﴾ (اسراء: ۵۳).

لغت‌شناسان دوره عربی کلاسیک بـرای ایـن مـاده معانی اختلاف‌افکنی، اختلاف‌افکنی ازطریـق بـدگویی، تحریک و تشویق به گناهان و القـای شـر و فسـاد بـر قلب را بیان کرده‌اند (فراهیدی، ۱٤۰۹ق، ج٤، ص۳۸٤؛ ابـن‌دریـد، ۱۹۸۸م، ج۲، ص۸۲۰؛ طریحـی، ۱۳۷۵ش، ج۵، ص۱۷؛ مصطفوی، ۱٤۳۰ق، ج۱۲، ص۸۹).

زامیـت بـرای ایـن مـاده معـانی اخـتلاف‌افکنـی و تحریک به شرارت را بیان می‌کنـد و معـادلی بـرای آن در دیگـر زبـان‌هـای سـامی ذکـر نمـی‌کنـد (Zammit,2002, pa.398)؛ ولـی بـرخلاف نظـر او، ردپایی از این ماده در زبان گعزی دیـده مـی‌شـود؛ در این زبان (nsḥ)ʜ ʃ ʃ ʜ مرتبط با نزغ در زبان عربی و به معنای ناسـزاگفتن و سـرزنش، تـوهین و تعـدی آمـده است (Dillmann, 1865, pa.640; Leslau, 1991, pa.402).

با توجه به معنای لغوی و کاربردهای قرآنی، عمـل «نزغ» نیز شیطان را بر مبنای طرح‌وارهٔ تعادل به‌صورت موجودی مفهوم‌سازی کرده است کـه از روی دشـمنی بین افراد جامعـه (بـرادران دینـی) (ر.ک: اسـراء:۵۳) و اعضـای یـک خـانواده (بـرادران نسـبی) (ر.ک: یوسف:۱۰۰) اختلاف ایجاد می‌کند و آنها را بـه سـوی نافرمانی خدا سوق می‌دهد و به این ترتیـب، وضـعیت مطلوب تعادل در جامعه، یعنـی بـرادری بـین افـراد و ثبات در عرصهٔ روابط اجتماعی و خـانوادگی را بـرهم می‌زند. همچنین، این مفهـوم بـه‌صـورت ﴿إِنَّمَـا يُرِيـدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِـعَ بَيْـنَكُمُ الْعَـدَاوَةَ وَالْبَغْضَـاءَ فِـي الْخَمْـرِ وَالْمَيْسِـرِ﴾ (مائـده: ۹۱) ﴿إِنَّ الشَّـياطينَ لَيُوحُـونَ إِلـى أَوْلِيائِهِمْ لِيُجادِلُوكُمْ﴾ (انعام: ۱۲۱) نیز آمده است.

٤-۵- شیطان مرید

شیطان با صـفت «مریـد» (نسـاء: ۱۱۷؛ حـج: ۳) و «مارد» (صافات: ۷) سه مرتبه در قـرآن توصـیف شـده است. لغت‌شناسـان دوره عربـی کلاسـیک و مفسـران معانی مختلفی همچون ۱- عصیان (فراهیدی، ۱٤۰۹ق، ج۸، ص۳۷؛ صـــــــاحب، ۱٤۱٤ق، ج۹، ص۳۰٦؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج٤، ص۲۵٦)، ۲- خباثت و شـرارت (ازهری، ۱٤۲۱ق، ج۱٤، ص۸۵؛ ابـن‌منظـور، ۱٤۱٤ق، ج۳، ص٤۰۰) و ۳- عاری و خـالی بـودن و درنتیجـه، دربارهٔ شیطان عاری از خیر بودن (مصطفوی، ۱٤۳۰ق، ج۱۱، ص۷٦؛ قرشـــــــی، ۱۳۷۱ش، ج٦، ص۲٤۹؛ طباطبائی، ۱٤۱۷ق، ج۵، ص۸٤) را برای این ماده، ذکر یا بین هـر سـه معنـا جمـع کـرده‌انـد (ر.ک: طبرسـی، ۱۳۷۲ش، ج۳، ص۱۷۲ و ج۸، ص٦۸٤).

برای تبیین بهتر معنای «مرد» این ماده در زبان‌هـای سامی بررسـی مـی‌شـود. در گعـزی ʃ ʜ ʃ در مفهـوم

اصلی دویدن و پریدن و به دنبال آن معانی سرکش‌بودن، انسان جسوری که آزادانه می‌دود، حمله‌کردن و آزاردادن وجود دارد (Leslau, 1991, pa.357; Dillmann, 1367, pa.169). در زبان مندایی marda از ریشه MRD به معنای کنترل‌ناپذیر، سرکش، یاغی و شورشی و mirda به معنای شورش، گستاخی و تمرد دیده می‌شود (Drower & Macuch, 1963, pa.253&270). در آرامی ترگوم מָרַד به معنای طغیان‌کردن، نافرمانی، اعتراض و دویدن، הִמְרִיד به معنای عصیان و تحریک‌کردن، מְרַד ومְרִיד به معنای طغیان‌کردن و فرارکردن (Jastrow, 1903, v 2, pa.836) و در عبری מָרַד به معنای جسوربودن در سرکشی و طغیان یا نافرمانی و מֶרֶד به معنای شورش، طغیان و مخالفت (Gesenius, 1939, pa.597) و در سریانی ܡܪܕ به معنای عصیان، شورش، انقلاب، مبارزه و نافرمانی آمده است (Costaz, 2002, pa.191; Payne-Smith, 1957, pa.299). به نظر می‌رسد این ماده در زبان‌های سامی، با ماده بازسازی‌شده rad/rid به معنای رفتن و دویدن در زبان آفروآسایی مرتبط باشد (ر.ک: Orel & Stolbova,1995, pa.443).

به این ترتیب، انتقال معنایی از دویدن و فرارکردن به سرکشی و ایجاد آشوب در این ماده رخ داده است. با توجه به وجود معانی سرکشی، ایجاد آشوب، تحریک به شورش، تمرد، مبارزه و نافرمانی در غالب شاخه‌های زبان سامی، به نظر می‌رسد این معانی، معنای غالب در این ماده را تشکیل می‌دهد و بر مبنای طرح‌واره تعادل ادراک‌شدنی است. به این ترتیب، توصیف شیطان با صفت مرید و مارد ـ برای نمونه، ﴿وَإِنْ يَدْعُونَ إِلاَّ شَيْطاناً مَرِيداً﴾ (نساء: ۱۱۷)ـ شیطان را تحت نام‌نگاشت استعاری [شیطان آشوب‌گر و برهم‌زنندهٔ نظم و تعادل جامعه است] به‌صورت عنصری مفهوم‌سازی کرده که از فرمان الهی سرپیچی کرده است و تلاش می‌کند با تحریک به شورش و عصیان و به آشوب کشاندن جامعه مؤمنان، تعادل فرد/جامعه را برهم زند.

٤-٦- «خبط» شیطان

مفهوم «خبط» از دیگر مفاهیمی است که شیطان را بر مبنای طرح‌وارهٔ تعادل، مفهوم‌سازی می‌کند و به دنبال مس شیطان به وقوع می‌پیوندد: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (بقره: ۲۷۵).

لغت‌شناسان کلاسیک اصل معنای «مس» را لمس‌کردن دانسته‌اند (فراهیدی، ۱٤۰۹ق، ج۷، ص۲۰۸؛ ازهری، ۱٤۲۱ق، ج۱۲، ص۲۲٦؛ راغب، ۱٤۱۲ق، ص۷٦٦؛ مصطفوی، ۱٤۳۰ق، ج۱۱، ص۱۱٤)؛ این معنا در دیگر زبان‌های سامی همچون عبری، سریانی و گعزی نیز دیده می‌شود (Gesenius, 1939, pa.606; Brun, 1895, pa.326; Leslau, 1991, pa.360). در کنار معنای مذکور لغت‌شناسان و مفسران به معنای جنون نیز اشاره کرده‌اند (برای نمونه، ر.ک: ازهری، ۱٤۲۱ق، ج۱۲، ص۲۲٦؛ زمخشری، ۱٤۰۷ق، ج۱، ص۳۲۰).

بررسی کاربردهای قرآنی این ماده نشان می‌دهد این ماده بیشتر در ارتباط با مفاهیم منفی به کار رفته است؛ به گونه‌ای که از ٥٤ نمونه کاربرد این ماده در قرآن ـ با حذف کاربرد این ماده در معنای نکاح ـ ٤۹ نمونه از باهم‌آیی «مس» با مفاهیمی مثل ضرّ وضرّاء، عذاب، سوء، نار، شرّ و ... دیده می‌شود؛ ازاین‌رو،

معنای مجازی این ماده، رسیدن آزار و سختی به انسان است.

جوادی‌آملی مس را چیزی می‌داند که به انسان آسیب می‌رساند و در این آیه کنایه از جنون می‌داند (ر.ک: جوادی‌آملی، ۱۳۸۹ش، ج۱۲، ص۵۲۲). به نظر می‌رسد این معنای کنایی برای ماده «مس» که لغویان و دیگر مفسران نیز به آن اشاره کرده‌اند، برگرفته از تصور اعراب در تأثیر مس شیطان در ابتلای انسان به جنون است (ر.ک: جوادعلی، ۱٤۱۳ق، ج۸، ص٤۱۰)؛ دلیلی بر این مدعا کاربرد این ماده در ارتباط با ایوب(ع) به‌صورت ﴿مَسَّنِيَ الشَّيْطانُ بِنُصْبٍ وَعَذابٍ﴾ (ص: ٤۱) است؛ به گونه‌ای که مس در معنای رسیدن سختی و آزار و نه جنون به کار رفته است.

لغت‌شناسان کلاسیک برای ماده «خبط» معانی زدن برای انداختن، زدن و خراب‌کردن، زدن و مخلوط‌کردن، زدن با شدت و به شدت با پا کوبیدن را بیان کرده‌اند (فراهیدی، ۱٤۰۹ق، ج٤، ص۲۲۳؛ صاحب، ۱٤۱٤ق، ج٤، ص۲۹٤؛ جوهری، ۱۳۷٦ق، ج۳، ص۱۱۲۱؛ ابن‌منظور، ۱٤۱٤ق، ج۷، ص۲۸۰). راغب اصل معنای این ماده را زدن با نااعتدالی دانسته است (راغب، ۱٤۱۲ق، ج۲۷۳)

همچون «مس»، لغت‌شناسان در بین معانی ماده «خبط» به جنون نیز اشاره کرده‌اند (برای نمونه، ر.ک: ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج۱، ص۲۹۱) و جوادعلی در ذکر بیماری‌های شناخته‌شده در دوره قبل از اسلام «خبط» را بیماری ذهنی نام می‌برد (جوادعلی، ۱٤۱۳ق، ج۸، ص٤۰۵). همان‌طور که در ارتباط با مس ذکر شد، به نظر می‌رسد معنای جنون برای «خبط» کنایی و برگرفته از تصور عرب در تأثیر شیطان بر جنون انسان است.

ḫibiltu در زبان اکدی به معنای آسیب‌زدن، اشتباه‌کردن و خسارت وارد کردن آمده است (Black, 2000, pa.115). در گعزی 𐩣𐩱𐩬 معادل با خبط در عربی به معنای به شدت ضربه زدن و لرزاندن (Dillmann, 1865, pa.628)، در منادایی ماده HBṬ به معنای زدن، ضربه‌زدن، با چماق زدن، هجوم‌بردن و با پا کوبیدن (Drower & Macuch, 1963, pa.129)، در آرامی ترکوم ḥḇyṭ و ḥḇaṭ به معنای ضربه‌زدن، مجازات‌کردن و از بالا به پایین انداختن (Jastrow, 1903, v 1, pa.417)، در عبری ḥāḇaṭ به معنای ضربه‌زدن و شکست‌دادن (Gesenius, 1939, pa.286) و در سریانی ܚܒܛ به معنای زدن، تکان‌دادن، بریدن، شکستن و انداختن (Costaz, 2002, 94; Brun, 1895, pa.139) آمده است.

با توجه به معنای لغوی دو ماده «خبط» و «مس» در آیه مورد بحث، شیطان بر مبنای طرح‌وارهٔ تعادل و به‌صورت موجودی مفهوم‌سازی شده که به انسان ضربه شدیدی وارد کرده و باعث ایجاد حالت جنون، اضطراب و بی‌تعادلی در او شده است.

٤-۷- استفزاز

از دیگر مفاهیم نسبت داده شده به شیطان، مفهوم «استفزاز» است: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُم بِصَوْتِكَ﴾ (اسراء: ٦٤).

لغت‌شناسان کلاسیک معنای این ماده را ترس، عدم طمأنینه و اضطراب دانسته‌اند (فراهیدی، ۱٤۰۹ق، ج۷، ص۳۵۲؛ جوهری، ۱۳۷٦ق، ج۳، ص۸۹۰؛ مصطفوی، ۱٤۳۰ق، ج۹، ص۸٦). در منابع ریشه‌شناسی نیز برای این ماده معانی ترس، هیجان، اضطراب، شتاب‌زدگی و پریدن ذکر شده است (مشکور، بی‌تا، ج۲، ص٦٤٤؛

Zammit, 2002, pa.321; Gesenius, 1939, pa.808; Jastrow, 1903, v 2, pa.1150). این مفهوم نیز شیطان را بر مبنای طرح‌وارهٔ تعادل، عامل برهم‌زنندهٔ تعادل روحی مفهوم‌سازی می‌کند.

نتیجه‌گیری

۱- با تکیه بر یافته‌های علوم شناختی، ذهن برای درک مفاهیم انتزاعی و خارج از محدودهٔ ادراک حسی از قابلیت عملکرد حسی ــ حرکتی و تجربیات جسمانی بهره می‌گیرد.

۲- قرآن به‌عنوان متنی نازل‌شده برای بشر، از این قاعده مستثنی نبوده و مبتنی بر نظام ادراکی بشر است؛ به این ترتیب که مفاهیم انتزاعی در قرآن با بهره‌گیری از مفاهیم حسی و ملموس مفهوم‌سازی شده‌اند.

۳- طرح‌واره تصوری الگویی پویا و تکرارشونده از تعامل ادراکی و حسی حرکتی انسان در محیط است که به تجربه او انسجام می‌بخشد. همه طرح‌واره‌ها شامل یک مؤلفهٔ ارزش‌گذاری هستند.

٤- در الگوی مفهوم‌سازی قرآن، طرح‌وارهٔ تعادل یکی از طرح‌واره‌هایی است که با بسامد تکرار ۲۱ مورد، مفاهیم شیطان/ابلیس با کمک آن مفهوم‌سازی شده است. تعادل وضعیتی است که انسان آن را مستقیماً از تجربهٔ جسمانی خود به‌صورت تعادل حرکتی و تعادل و توازن نیروها ادراک می‌کند. حالات و وضعیت‌های مثبت با حفظ یا بازیابی تعادل و مفاهیم منفی با بی‌تعادلی مفهوم‌سازی می‌شوند.

۵- دو الگوی مفهوم‌سازی در ارتباط با مفهوم ابلیس/شیطان در قرآن وجود دارد؛۱- تصویری که خدا از شیطان به‌عنوان برهم‌زنندهٔ تعادل در جنبه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی انسان ارائه می‌دهد و ۲- تصویری که شیطان از خود به‌عنوان عامل تعادل و ثبات ابدی ارائه می‌دهد.

٦- در نخستین رویارویی شیطان و انسان، ابلیس با متهم‌کردن خداوند به‌عنوان مانع دستیابی آدم(ع) به تعادلی پایدار و ابدی، خود را عامل تعادل و ثبات ابدی و تکمیل‌کنندهٔ وضعیت تعادلی معرفی می‌کند که خدا ایجاد کرده بود و آدم(ع) را به پیروی از خود سوق می‌دهد؛ اما خداوند نتیجه پیروی از ابلیس را به‌صورت لغزش، مفهوم‌سازی و در مقابل ادعای ابلیس، خود را عامل ایجاد وضعیت مطلوبِ تعادل در بهشت و پس از هبوط، در زمین معرفی می‌کند (ر.ک: بقره: ۳٦).

۷- قرآن با تکیه بر مفاهیمی همچون فتنه، رجز، رجس، نزغ، مرید، خبط و استفزاز که همه بر مبنای طرح‌وارهٔ تعادل ادراک می‌شوند، شیطان را برهم‌زنندهٔ تعادل در جنبه‌های مختلف زندگی فردی و اجتماعی معرفی می‌کند؛ به گونه‌ای که شیطان عامل ایجاد شک و اضطراب در رابطه انسان با خدا، برهم‌زنندهٔ تعادل ذهنی و جسمی ازطریق شراب و مسّ، عامل ایجاد اختلاف بین اعضای یک خانواده و افراد جامعه ازطریق نزغ، برهم‌زنندهٔ تعادل اقتصادی با ترویج قمار، عامل ایجاد آشوب اجتماعی با فتنه و ... معرفی می‌شود.

۸- استفاده از طرح‌وارهٔ تعادل در مفهوم‌سازی شیطان به‌عنوان مفهومی انتزاعی و خارج از محدودهٔ ادراک بشر نشان می‌دهد قرآن با تکیه بر تجربهٔ جسمانی و نامطلوب انسان از بی‌تعادلی که آن را به‌صورت تلوتلوخوردن، زمین‌خوردن، تجربه زلزله، گرما و سرمای شدید و ... ازطریق قوای ادراک حسی خود دریافت کرده است، تصویری روشن و ملموس

از این مفهوم انتزاعی ارائه می‌دهد. این الگوی مفهوم‌سازی به انسان کمک می‌کند تا با بهره‌گیری از تجربهٔ حسی ـ حرکتی خود از بر هم خوردن تعادل حرکتی و توازن نیروهای جسمانی، ادراکی دقیق و ملموس از مفهوم شیطان و پیامدهای پیروی از او به دست آورد.

۹- قرآن با تکیه بر الگوی مفهوم‌سازی و مؤلفهٔ ارزش‌گذاری منفی موجود در بی‌تعادلی، مفهوم شیطان و پیروی از شیطان را به‌صورت کاملاً ملموس به‌عنوان مفاهیمی نامطلوب و منفی در اذهان فرد/جامعه به تصویر می‌کشد.

کتابنامه

قرآن کریم

ابن‌درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸م). *جمهرة اللغة*. بیروت: دار العلم للملایین.

ابن‌عاشور، محمد بن طاهر. (بی‌تا). *التحریر والتنویر*. بیروت: مؤسسهٔ التاریخ.

ابن‌فارس، احمد. (۱٤۰٤ق). *معجم مقاییس اللغة*. محقق عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

ابن‌منظور، محمد بن مکرم. (۱٤۱٤ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.

ازهری، محمد بن احمد. (۱٤۲۱ق). *تهذیب اللغة*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

افراشی، آزیتا. (۱۳۹۵ش). *مبانی معناشناسی شناختی*. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

جانسون، مارک. (۱۳۹۸). *بدن در ذهن: مبانی جسمانی معنا. تخیل و استدلال*. ترجمهٔ جهانشاه میرزابیگی. تهران: آگاه.

جوادعلی. (۱٤۱۳ق). *المفصل فی تاریخ العرب قبل الاسلام*. بغداد: جامعهٔ بغداد.

جوادی‌آملی، عبداله. (۱۳۸۹ش). *تسنیم*. محقق احمد قدسی. قم: اسراء.

..... (۱۳۹۰ش). *ادب قضا در اسلام*. محقق مصطفی خلیلی. قم: اسراء.

جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۷٦ق). *الصحاح*. به کوشش احمد عبد الغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱٤۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. بیروت: دارالقلم.

زبیدی، محمد بن محمد. (۱٤۱٤ق). *تاج العروس*. محقق علی شیری. بیروت: دار الفکر.

زمخشری، محمود. (۱٤۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتب العربی.

شیبانی، اسحاق بن مرار. (۱۹۷۵م). *کتاب الجیم*. به کوشش ابراهیم ابیاری. قاهره: الهیئه العامه لشئون المطابع الامیریه.

صاحب، اسماعیل بن عباد. (۱٤۱٤ق). *المحیط فی اللغة*. محقق محمد حسن آل یاسین. بیروت: عالم الکتب

طباطبایی، محمد حسین. (۱٤۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. محقق محمد جواد بلاغی. تهران: ناصر خسرو.

طبری، ابوجعفر. (١٤١٢ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دارالمعرفهٔ.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵ش). *مجمع البحرین*. محقق احمد حسینی اشکوری. تهران: نشر مرتضوی.

طوسی، محمد بن حسن. (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. محقق احمد قصیر عاملی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

عسکری، حسن بن عبدالله. (١٤٠٠ق). *الفروق فی اللغهٔ*. بیروت: دار الآفاق الجدیدهٔ.

فتاحی‌زاده، فتحیه. و آبادی، فاطمه. (۱۳۹۸ش). کاربست زبان‌شناسی تاریخی و شناختی در تحلیل ساختار مفهومی «عرف» در قرآن. *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، ۲۲ (٦٦)، ۲۳– ٤٤.

فخررازی، محمد بن عمر. (١٤٢٠ق). *مفاتیح الغیب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (١٤٠٩ق). *العین*. قم: نشر هجرت.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (١٤١٥ق). *القاموس المحیط*. بیروت: دار الکتب العلمیهٔ.

قرشی، علی‌اکبر. (۱۳۷۱ش). *قاموس قرآن*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.

کووچش، زولتان. (۱۳۹٦ش). *استعاره‌ها از کجا می‌آیند؟: شناخت بافت در استعاره*. ترجمهٔ جهانشاه میرزابیگی. تهران: آگاه.

کووچش، زولتان. (۱۳۹۵ش). *زبان. ذهن و فرهنگ: مقدمه‌ای مفید و کاربردی*. ترجمهٔ جهانشاه میرزابیگی. تهران: آگاه.

کووچش، زولتان. (۱۳۹۳ش). *مقدمه‌ای کاربردی بر استعاره*. ترجمهٔ شیرین پورابراهیم. تهران: سمت.

لیکاف، جورج. و نونز، رافائل. (۱۳۹٦ش). *ریاضیات از کجا می‌آیند؟*. ترجمهٔ جهانشاه میرزا بیگی. تهران: آگاه.

مشکور، محمد جواد. (بی‌تا). *فرهنگ تطبیقی زبان عربی با زبان‌های سامی و ایرانی*. بی‌جا: بنیاد فرهنگ ایران.

مصطفوی، حسن. (١٤٣٠ق). *التحقیق فی کلمات القرآن*. بیروت: دار الکتب العلمیهٔ.

Black, J. (2000). *A Concise Dictionary of Akkadian*. Wiesbaden, Harrassowitz.

Brockelmann, C. (1928). *Lexicon Syriacum*. Halis Saxonum: Max Niemeyer.

Brun, S.J. (1895). *Dictionarium Syriaco-Latnum*, Typo. PP. Soc. Jesu, Beryti Phoeniciorum.

Bush, L. m. & Vazquez-Pertejo, M. T. (2011). "*Plague and Other Yersinia Infections*", In The Merck Manual of Diagnnosis and Therapy, Edited by Robert s., Merck sharp & Dohme crop.: USA.

Costaz, L. (2002). *Dictionarie Syriaque-Francais/ Syriac-English Dictionary*, Dar El-Machreq, Beirut.

Dillmann, A. (1865). *Lexicon Linguae Aethiopicae*, T. O. Weigel, Lipsiae

Drower E. S. & Macuch, R. (1963). *A Mandaic Dictionary*. Oxford university press, London.

Forceville, Charles. (2016). "The FORCE and BALANCE schemas in JOURNEY metaphor animations." *Carla Fernandes (ed.), Multimodality and Performance (8-22)*. Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars.

Gesenius, W. (1939). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testsmen*. Oxford university press, New York.

Jastrow, M. (1903). *A Dictionary of the Targumin, The Talmod babli and Yerushalmi and the Midrashic literature*, Luzac.

Johnson, Mark. (2005). "The philosophical significance of image schemas". In *From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics*. Edited by B.Hampe. Mouton de Gruyter, Berlin.

Imagination and reasoning. Translated by Jahanshah Mirzabeigi. Tehran: Agah.

Ali, Jawad. (1413AH). *The detailed history of Arabs before Islam*. Baghdad: Baghdad University.

Javadi Amoli, Abdullah. (2010). *Tasnim*. Investigated by Ahmad Ghodsi. Qom: Isra.

..... (2011). *Judicial literature in Islam.* Investigated by Mustafa Khalili. Qom: Isra.

Johari, Ismail bin Hamad. (1376 AH). *Al-Sihah Taj al-Lughah wa Sihah al-Arabia*. Investigated by Ahmad Abdul Ghafoor Attar. Beirut: Dar Al-Ilm lilmalaeen

Ragheb Isfahani, Hussein bin Mohammad. (1412 AH*). Vocabulary of the Quran.* Beirut: Dar al-Qalam.

Zabidi, Muhammad ibn Muhammad. (1414 AH). *Taj al-Arous*. Investigated by Ali Shiri. Beirut: Dar al-Fikr.

Zamakhshari, Mahmoud. (1407 AH). *Al-Kashaaf An Haqayiq al-Tanzil*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Arabi.

Sheibani, Ishaq bin Marar. (1975) *kitab al-Jim*. Investigated by Ibrahim Abyari. Cairo: The General Authority for Amiri Press Affairs.

Sahib, Ismail Ibn Ibad. (1414 AH). *Al-Muhit fi al-Lugha*. Investigated by Mohammad Hassan Al Yassin. Beirut: Alam al-Kutub.

Tabatabai, Mohammad Hossein (1417 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Qom: Qom Seminary Teachers Association.

Tabarsi, Fadl Ibn Hassan. (1993). *Majma al-Bayan*. Investigated by Mohammad Javad Balaghi. Tehran: Naser Khosrow.

Tabari, Abu Ja'far. (1412 AH). Jami *al-*

Leslau, W. (1991). *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden, Harrassowitz.

Margoliouth, J. P. (1927). *Supplement to the Thesaurus Syriacus*. Oxford: Clarendon Press.

Oakley, Todd. (2007). "Image Schemas" In: *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics.* Edited by Dirk Geeraerts & Hubert Cuyckens. New York: Oxford University press.

Orel, V. & Stolbova, O. (1995). *Hamito-Semitic Ethymological Dictionary*. Leiden, New York.

Payne-Smith, R. (1957). *A Compendios Syriac Dictionary*. Edited by Payne-Smith, J., Clarendon Press, Oxford.

Prochazka, S. (2009). "Arabic" in *Concise Encyclopedia of Languages of the World,* Edited by Brown, K. & Ogilvie, S., Elsevier, Amsterdam.

Zammit, M. (2002). *A Comprative Lexical Study of Qur'anic Arabic*, Brill, Boston.

Bibliography

The Holy Quran

Ibn Duraid, Muhammad Ibn Hasan. (1988*). Jamharat al-lughah*. Beirut: Dar Al-Ilm lilmalaeen.

Ibn Ashour, Muhammad ibn Tahir. (n.d). *al-Tahrir wa'l-Tanwir*. Beirut: History Institute.

Ibn Faris, Ahmad. (1404AH). *Maqāyīs al-lugha*. Investigated by Abdul Salam Mohammad Haroon. Qom: Islamic Propagation Office.

Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram. (1414AH). *Lisān al-ʿArab*. Beirut: Dar Sader.

Azhari, Muhammad ibn Ahmad. (1421 AH). *Tahdhīb al-lughah*. Beirut: Dar Al-ihya Al-Turath Al-Arabi.

Afrashi, Azita. (2016). *Fundamentals of Cognitive Semantics*. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies.

Johnson, Mark. (2019). *Body in Mind: The Physical Basics of Meaning.*

Lakoff, George and Nunes, Raphael. (2017). *Where does mathematics come from?*. Translated by Jahanshah Mirzabeigi. Tehran: Agah.

Mashkoor, Mohammad Javad. (n.d). *Comparative dictionary of Arabic with Semitic and Iranian languages*. n.p: Iranian Culture Foundation.

Mustafavi, Hassan. (1430 AH). *Taḥqīq fi kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-ilamiah.

Black, J. (2000). *A Concise Dictionary of Akkadian.* Wiesbaden, Harrassowitz.

Brockelmann, C. (1928). *Lexicon Syriacum*. Halis Saxonum: Max Niemeyer.

Brun, S.J. (1895). *Dictionarium Syriaco-Latnum*, Typo. PP. Soc. Jesu, Beryti Phoeniciorum.

Bush, L. m. & Vazquez-Pertejo, M. T. (2011). "*Plague and Other Yersinia Infections*", In The Merck Manual of Diagnnosis and Therapy, Edited by Robert s., Merck sharp & Dohme crop.: USA.

Costaz, L. (2002). *Dictionarie Syriaque-Francais/ Syriac-English Dictionary*, Dar El-Machreq, Beirut.

Dillmann, A. (1865). *Lexicon Linguae Aethiopicae*, T. O. Weigel, Lipsiae

Drower E. S. & Macuch, R. (1963). *A Mandaic Dictionary*. Oxford university press, London.

Forceville, Charles. (2016). "The FORCE and BALANCE schemas in JOURNEY metaphor animations." *Carla Fernandes (ed.), Multimodality and Performance (8-22).* Newcastle-upon-Tyne: Cambridge Scholars.

Gesenius, W. (1939). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testsmen.* Oxford university press, New York.

Bayan fi tafsir al-Quran. Beirut: Dar Al-Ma'rifah.

Turayhi, fakhr al-Din bin muhamad. (1996). *Majma al-Bayan*. Investigated by Ahmad Hosseini Eshkavari. Tehran: Mortazavi Press.

Tusi, Muhammad ibn Hassan. (n.d). *Al-Tibyan Fi Tafsir al-Quran*. Investigated by Ahmad Qasir Ameli. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.

Askari, Hassan bin Abdullah. (1400 AH). *Al-Furuq fi al-lugha*. Beirut: Dar Al-Afaq Al-Jadidah.

Fatahi zadeh, fatahiah and Abadi, Fatemeh. (2019). Application of historical and cognitive linguistics in analyzing the conceptual structure of "custom" in the Qur'an. *Historical Studies of Quran and Hadith*, 22 (66), 23-44.

Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar. (1420 AH). *Mafatih al-Ghayb*. Beirut: Dar Al-Ihya Al-Turath Al-Arabi.

Farahidi, Khalil bin Ahmad. (1409 AH) al-Ayn. Qom: Hijrat Press.

Firoozabadi, Mohammad Ibn Yaqub. (1415 AH). *Al-Qamus al-Muhit*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-ilmiah.

Qurashi, Aliakbar. (1992). *Quran Dictionary*. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiah.

Kuchsh, Zoltan. (2017). *Where do metaphors come from?: Knowing the texture in metaphor*. Translated by Jahanshah Mirzabeigi. Tehran: Agah.

Kuchsh, Zoltan. (2016). *Language, Mind and Culture: A Useful and Practical Introduction.* Translated by Jahanshah Mirzabeigi. Tehran: Agah.

Kuchsh, Zoltan. (2014). *A practical introduction to metaphor*. Translated by Shirin Poorebrahim. Tehran: Samt.

Cognitive Linguistics. Edited by Dirk Geeraerts & Hubert Cuyckens. New York: Oxford University press.

Orel, V. & Stolbova, O. (1995). *Hamito-Semitic Ethymological Dictionary*. Leiden, New York.

Payne-Smith, R. (1957). *A Compendios Syriac Dictionary*. Edited by Payne-Smith, J., Clarendon Press, Oxford.

Prochazka, S. (2009). "Arabic" in *Concise Encyclopedia of Languages of the World*, Edited by Brown, K. & Ogilvie, S., Elsevier, Amsterdam.

Zammit, M. (2002). *A Comprative Lexical Study of Qur'anic Arabic*, Brill, Boston.

Jastrow, M. (1903*). A Dictionary of the Targumin, The Talmod babli and Yerushalmi and the Midrashic literature*, Luzac.

Johnson, Mark. (2005). "The philosophical significance of image schemas". In *From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics*. Edited by B.Hampe. Mouton de Gruyter, Berlin.

Leslau, W. (1991). *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden, Harrassowitz.

Margoliouth, J. P. (1927). *Supplement to the Thesaurus Syriacus*. Oxford: Clarendon Press.

Oakley, Todd. (2007). "Image Schemas" In: *The Oxford Handbook of*

پی‌نوشت

[1] Image Schema
[2] Conceptual Metaphor
[3] Conceptual metonymy
[4] Cognitive Science
[5] Categorization
[6] PART-WHOLE
[7] CENTER-PERIPHERY
[8] CONTACT
[9] ADJACENCY
[10] SUPPORT
[11] BALANCE
[12] CONTAINER
[13] Axiological parameter
[14] M. Reddy
[15] Source domain
[16] Target domain

[۱۷]. عربی کلاسیک به زبان عربی در قرن ۸-۱۰ میلادی (۲-٤ هجری) تقریباً هم‌زمان با نگارش نخستین لغتنامه‌های عربی اطلاق می‌شود. همچنین، به‌صورت کلی، عربی فصحی را عربی کلاسیک و زبانی که امروزه عرب‌زبانان با آن تکلم می‌کنند (لهجه‌های عربی) را عربی مدرن می‌نامند (ر.ک: Prochazka, 2009, 43).