Linguistic Research in the Holy Quran.
Vol. 14, No. 1, 2025
Research Paper

Analysis of conceptual metaphors of "anthropomorphism" in the Holy Quran

Hossein Khani Kalgay*

Assistant Professor of the Arabic Department of Khoy Faculty, University of Sciences and Knowledge of the Holy Qur'an, Khoy, Iran

Abstract

The application of new theories of linguistics in the field of understanding the revelations can be a deep, scientific, and accurate look to understand the divine concepts. Metaphor is a concept of new theories in cognitive linguistics that shows that permission is a basic part of human thinking. Without metaphor, it is not possible to understand many phenomena and abstract concepts. A special type of ontological (existential) conceptual metaphor is the personification and anthropomorphism of ideas, objects, and non-human beings, which can greatly help in understanding these phenomena and high concepts in the Holy Quran. The studies conducted show that Quranic concepts such as "right" have been conceptualized as human beings and have moved from their original focus, the unseen world, and appeared before humans in this world. This anthropomorphism of the right and its description of human attributes leads us to the real and tangible existence of an abstract and spiritual concept. Among other phenomena and objects and beings that are depicted in the metaphor of "anthropomorphism" in the Holy Qur'an, we can mention the presence and nobles of death in front of a person, the movement of the night, and the breathing of the morning, the rebelliousness of water and the silence of anger.

Keywords: Holy Quran, Conceptual metaphor, Ontological metaphor, Anthropomorphism.

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.2024.139075.1904

پژوهش‌های زبانشناختی قرآن
سال چهاردهم، شماره اول، شماره پیاپی (۲۷) بهار و تابستان ۱۴۰۴
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۲
صص: ۳۵– ۵۰

مقاله پژوهشی

تحلیل نگاشت‌های استعاره‌های مفهومی «انسان‌انگاری» در قرآن کریم

حسین خانی کلقای *
استادیار گروه عربی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم دانشکده خوی، ایران
khani@quran.ac.ir

چکیده

کاربرد نظریه‌های جدید زبان‌شناسی در حوزهٔ فهم آیات وحیانی می‌تواند نگاهی عمیق، علمی و دقیق برای درک مفاهیم الهی باشد. استعارهٔ مفهومی از نظریه‌های جدید در حوزهٔ زبان‌شناسی شناختی است که نشان می‌دهد مجاز جزء اساسی تفکر بشری است و بدون استعاره امکان فهم بسیاری از پدیده‌ها و مفاهیم انتزاعی ممکن نیست. نوعی ویژه از استعارهٔ مفهومی هستی‌شناختی (وجودی) شخصیت‌بخشی و انسان‌انگاری پدیده‌ها، اشیاء و موجودات غیربشری است که می‌تواند به فهم و درک پدیده‌ها و مفاهیم الهی در قرآن کریم کمک بسیار کند. این مقاله، به روش توصیفی – تحلیلی، نمونه¬هایی از استعاره-های هستی¬شناختی قرآن کریم از نوع انسان¬انگاری را بررسی و تحلیل کرده است. نتایج حاصل نشان می‌دهد مفهوم قرآنی «حق» به مثابهٔ انسانی مفهوم‌سازی شده است که از کانون اصلی خود، یعنی جهان غیبت، حرکت کرده و در این دنیا پیش سایرانسان‌ها حاضر شده است. این انسان‌انگاری حق و وصف آن با صفات انسانی ما را به وجود واقعی و ملموس مفهومی انتزاعی و معنوی رهنمون می‌سازد. از دیگر پدیده‌ها و اشیاء و موجوداتی که به صورت استعارهٔ «انسان‌انگاری» در قرآن کریم تصویرسازی شده‌اند می‌توان به حضور و اشراف مرگ در پیش آدمی، رفت‌وآمد شب و نفس کشیدن صبح، سرکشی آب و سکوت خشم اشاره کرد.

واژگان کلیدی: قرآن کریم، استعارهٔ مفهومی، استعارهٔ هستی‌شناختی، انسان‌انگاری.

۱- طرح مسأله

مقولهٔ مجاز و استعاره از اموری است که اندیشمندان در دوره‌های زمانی مختلف آن را بررسی کرده‌اند. در زمان ارسطو، عصر نزول قرآن تا دورهٔ معاصر در مکاتب مختلف فکری مورد توجه قرار گرفته است. با وجود اعتراف به وجود مجاز در قرآن کریم، درگیری‌های فکری متعددی در طول تاریخ میان مکاتب و مذاهب اسلامی رخ داده‌اند؛ ولی پس از مدتی، شعله‌های این اختلاف در اندیشهٔ اسلامی فروکش کرده است؛ اما در غرب، به‌شدت عقل و اندیشهٔ متفکران غربی را به خود مشغول کرده است و در نهایت، به گسترش تفاسیر مختلف از این پدیدهٔ شگفت‌انگیز منجر شده است؛ به طوری که در سال ۱۹۸۰، جورج لیکاف[1] و مارک جانسون[2] نظریهٔ استعاره‌های مفهومی را در کتابی تحت عنوان *استعاره‌هایی*

[1] George Lakoff
[2] Mark Jahoson

*نویسنده مسئول

که با آن‌ها زندگی می‌کنیم ارائه کردند و این نظریه تفسیری جدید از استعاره را ارائه می‌کند که تفاوت بنیادین و اساسی با استعارهٔ سنتی و بلاغی دارد.

استعاره و مجاز از مهم‌ترین پدیده‌های زبانی هستند که در چارچوب علوم‌شناختی معنا و مفهومی جدید پیدا کرده‌اند. استعاره و مجاز در زبان‌شناسی سنتی صرفاً ابزارهایی برای زیبایی تعبیرهای زبانی بوده‌اند؛ اما در چشم‌انداز جدید این علوم، استعاره و مجاز جزء اساسی تفکر بشر و بلکه وجه و بعد بنیادی آن هستند. تفکر بشر استعاری است؛ همان‌طور که ادراک بشر وجه استعاری دارد؛ استعاره به نحوهٔ فهم و ادراک عالم واقع اشاره دارد (قائمی‌نیا، ۱۳۹٦ش، ص۱۹).

از نظر بیشتر مردم، استعاره ابزاری برای تخیل شاعرانه و آرایش بلاغی است، موضوع زبان غیرعادی است، نه زبان عادی و روزمره و فقط مشخصهٔ واژه‌ها است، نه اندیشه یا رفتار؛ به همین دلیل، بیشتر مردم فکر می‌کنند بدون استعاره می‌توانند به طور کامل روزگار بگذرانند. در مقابل، اندیشهٔ «استعارهٔ مفهومی» بر این عقیده استوار است که استعاره در زندگی روزمره ما نه فقط در زبان، بلکه در اندیشه و عمل نیز نفوذ دارد. ماهیت نظام مفهومی عادی ما که اندیشه و عملمان مبتنی بر آن است، از بنیاد استعاری است. بر اساس شواهد زبانی، ماهیت بخشی عمده از نظام مفهومی روزمرهٔ ما استعاری است و استعاره‌ها نحوهٔ ادراک و اندیشه و آنچه را انجام می‌دهیم، ساختار می‌بخشند (لیکاف و جانسون،۱٤۰۰ش، ص۹).

زبان استعاری قرآن کریم زمینه‌ای را فراهم می‌کند تا مخاطبش در فضایی استعاری زندگی کند و از این راه، تحولی در اندیشهٔ بشر ایجاد کند. ارتباط‌هایی که قرآن میان فضاهای گوناگون مادی و معنوی برقرار می‌کند مخاطب آن را بی‌وقفه درگیر این ارتباط‌ها می‌کنند تا انسان بتواند مقوله‌های معنوی و انتزاعی را در فضای مادی و حسی به طور دقیق فهم کند. قرآن کریم میان موجودات عالم و مراتب موجودات و غیره شباهت‌های معرفت شناختی و هستی‌شناختی را مورد توجه قرار می‌دهد و ذهن مخاطب را به تأمل در آن‌ها فرا می‌خواند تا از این رهگذر، به‌تدریج به جهان‌بینی قرآنی دست یابد (قائمی‌نیا،۱۳۹٦، ص۱٦۹).

مطابق دسته‌بندی جدیدی که لیکاف و جانسون از استعارهٔ مفهومی ارائه کرده‌اند، نوعی ویژه از استعارهٔ مفهومی هستی‌شناختی (وجودی) شخصیت‌بخشی و انسان‌انگاری است که در آن فعالیت‌های اشیاء و موجودات غیربشری همانند رفتارهای انسانی فرض می‌شوند و با این روش، ما می‌توانیم پدیده‌ها و موجودات غیرانسانی را بهتر بفهمیم. در قرآن کریم، آیاتی را می‌یابیم که احوالات و رفتارهای اشیاء و سایر موجودات غیرانسانی را با رفتارهای انسانی توصیف می‌کنند.

این پژوهش با استخراج و تحلیل این آیات قرآنی و با تکیه بر نظریهٔ جدید استعارهٔ مفهومی به دنبال فهم بهتر و دقیق‌تر جهان‌بینی قرآنی است و نگاشت‌ها و تناظرهای موجود در این استعاره‌های مفهومی «انسان‌انگاری» را تبیین و تحلیل می‌کند و در پی پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱- کارکرد استعاره‌های مفهومی قرآنی «انسان‌انگاری» در شناخت فعالیت‌ها و رفتارهای موجودات غیرانسانی چگونه است؟

۲- تناظرها و نگاشت‌های استعاره‌های مفهومی موجودی از نوع انسان‌انگاری در قرآن چگونه بیان شده‌اند؟

۲- پیشینهٔ پژوهش

بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهند در رابطه با موضوع استعارهٔ مفهومی هستی‌شناختی از نوع «انسان‌انگاری» در قرآن کریم پژوهشی مستقل انجام نشده است و این پژوهش بر اساس نظریهٔ جدید استعاره مفهومی نمونه‌های قرآنی از استعارهٔ مفهومی هستی شناختی را تحلیل می‌کند؛ ولی در رابطه با آرایهٔ ادبی

انسان‌انگاری در حوزهٔ علـوم بلاغـت سـنتی یـا در حـوزهٔ عمومی استعارهٔ مفهومی پژوهش‌هایی انجام شده‌اند که بـه نمونه‌هایی از آن‌ها اشاره می‌شود:

– تحلیلی بر آرایهٔ انسان انگاری در قرآن، سراج منیـر، شماره ۳۰، فروردین ۱۳۹۷. در این مقاله آرایـهٔ تشـخیص یا همان انسان انگاری از منظر بلاغت سنتی مورد بررسـی قرار گرفتـه اسـت در حالیکـه در پـژوهش حاضـر انسـان انگاری از دیـدگاه نظریـه اسـتعاره مفهـومی تحلیـل شـده است.

– استعارهٔ مفهومی آیهٔ نور در قـرآن، بهجـت السـادات حجازی، فصلنامهٔ فنون ادبـی، پـاییز ۱۳۹۵. در ایـن مقالـه فقط اسـتعاره‌هـای مفهـومی آیـهٔ ۳۵ سـورهٔ نـور بررسـی شده‌اند.

– استعاره‌های مفهومی در قرآن از منظـر زبـان‌شناسـی شناختی، دکتر حسین هوشـنگی و محمـود سـیفی پرگـو، پژوهش نامهٔ علوم و معارف قرآن کریم، ۱۳۸۸. این مقالـه، به طور کلی، استعاره‌های مفهومی قـرآن کـریم را بررسـی کرده است.

– بررسی تطبیقـی اسـتعارهٔ مفهـومی عشـق در اشـعار ابن‌فارض و سلطان‌ولد، آرزو ماندعلی، جواد غلامعلی‌زاده و فائزه عرب یوسف‌آبادی، پاییز و زمستان ۱۳۹٦. در ایـن مقاله، استعاره‌های مفهومی حوزهٔ معنایی عشـق در اشـعار دو شاعر منتخب بررسی شده‌اند.

۳- مفاهیم نظری پژوهش

استعارهٔ مفهومی از لحاظ تشابه اسمی ممکن اسـت بـا استعارهٔ سنتی و بلاغی یکی فرض شود؛ در حالی که میـان ایـن دو تفـاوت بنیـادین و اساسـی وجـود دارد؛ هرچنـد اشتراک‌هایی هم دارند؛ بنابراین، بهتر است ابتدا در تعریف اصطلاحات این نظریهٔ زبان‌شناختی اندکی درنگ کنیم.

۱-۳- نگاه اجمالی به نظریهٔ استعارهٔ مفهومی

در دهه‌های گذشته، رویکرد شناختی به استعاره تحـت عنوان نظریهٔ استعارهٔ شناختی و مفهومی توسـط لیکـاف و جانسون طرح شده است که استعاره را شکل‌دهنـدهٔ نظـام مفهومی انسان و سازوکار بنیادین شـناخت و راهـی بـرای بازاندیشی جهان می‌شناسد. از این منظر، اسـتعاره ابـزاری برای مفهوم‌پردازی است و اساس تفکـر بشـری را شـکل می‌دهد و آن را سامان‌دهی می‌کند؛ به این ترتیب که ما بـا انتقال مفاهیم انتزاعی و غیرحسی به قلمرو عینی و حسـی، آن‌ها را قابل درک و فهم می‌کنیم. ایـن مفهـوم‌پـردازی بـه واسطهٔ نگاشت از یک قلمرو مفهومی بـه قلمـرو مفهـومی دیگر امکان‌پذیر می‌شود و به مـا کمـک مـی‌کنـد تـا یـک قلمرو ذهنی را به واسطهٔ قلمرو ذهنی آشناتری درک کنیم. قلمروهای درگیـر در فراینـد نگاشـت قلمروهـای مبـدأ و مقصد نامیده می‌شوند. قلمرو مبدأ حوزهٔ مفـاهیم عینـی و قلمـرو مقصـد حـوزهٔ مفـاهیم انتزاعـی اسـت (قهرمـانی، ۱۳۹۵ش، ص۱۹۳).

جوهر استعاره فهم و تجزیهٔ یک نـوع چیـز برحسـب تجربهٔ نوع دیگر است. موضوع استعاره صرفاً واژه نیسـت، بلکه فرایندهای اندیشـهٔ انسـان عمـدتاً اسـتعاری هسـتند. استعاره‌ها به این دلیل در قالب عبـارت‌هـای زبـانی ظـاهر می‌شوند که در نظام مفهومی انسان حضور دارند (لیکـاف و جانسون، ۱٤۰۰ش، ص۱۲)؛ بنابراین، می‌تـوان اسـتعارهٔ مفهـومی را چنـین تعریـف کـرد: «فهـم بخشـی از حـوزهٔ ادراکی در چارچوب الفاظ حوزهٔ ادراکی دیگر» (نورگـارد و دیگران، ۱۳۹٤ش، ص۹۲). هر «استعارهٔ مفهومی» دارای یک حوزهٔ مبدأ و یک حوزهٔ مقصد (هدف) و یک نگاشت است که انطباق مبدأ بر مقصد اسـت (خرقـانی، ۱۳۹۸ش، ج۱، ص۱۱۹).

به رابطهٔ میان حوزهٔ مبدأ و حوزهٔ مقصد که به صورت تناظرهایی میان دو مجموعـه شـکل مـی‌گیـرد «نگاشـت» اطلاق مـی‌شـود. ذهـن مـادی انسـان بـا اسـتفاده از ایـن نگاشت‌ها و انطباق‌های میان حوزهٔ مادی و حسـی مبـدأ و حوزهٔ معنـوی و انتزاعـی مقصـد بـه ادراک دقیـق مفـاهیم معنوی دست می‌یابد.

استعاره‌های مفهومی در سه دسته تقسیم‌بندی شده‌اند:

الف) استعاره‌های ساختاری: این نوع استعاره به ما امکان می‌دهد تا مفهومی کاملاً ساختمند و خوش‌تعریف را برای ساختاربخشی به مفهوم دیگر به کار ببریم. این نوع استعاره‌ها بر اساس همبستگی نظام‌مند در تجربهٔ ما شکل می‌گیرند. برای مثال، در استعارهٔ «بحث منطقی جنگ است»، این استعاره به ما امکان می‌دهد تا بحث منطقی را برحسب چیزی که راحت آن را می‌فهمیم، نزاع فیزیکی، مفهوم‌سازی کنیم (لیکاف و جانسون، ۱٤۰۰ش، ص۸٤).

ب) استعاره‌های جهتی - فضایی: در این نوع استعاره، نه یک مفهوم برحسب دیگری، بلکه یک نظام کامل از مفاهیم نسبت به دیگری سازمان‌دهی می‌شود. این نوع استعاره را استعاره‌های حتمی - فضایی می‌نامیم؛ زیرا بیشتر با سمت‌گیری فضایی مانند بالا - پایین، داخل - خارج و ... سروکار دارند (همان، ص۲۳).

پ) استعاره‌های هستی‌شناسی (وجودی): فهم تجربه‌های ما برحسب اجسام و مواد به ما امکان می‌دهد تا بخش‌هایی از تجربهٔ خود را انتخاب و با آن‌ها به صورت هستی‌ها و مواد مجزای از یک نوع، یک‌نواخت برخورد کنیم. زمانی که بتوانیم تجربه‌های خود را به صورت هستی یا ماده شناسایی کنیم، می‌توانیم به آن‌ها اشاره کنیم، آن‌ها را مقوله‌بندی یا دسته‌بندی کنیم و به صورت کمّی درآوریم و از این راه، دربارهٔ آن‌ها استدلال کنیم (همان، ص۳۷).

در این نوع استعاره‌ها، وجود چیزی را در قالب چیز دیگر می‌فهمیم. برای مثال، چیز غیرمادی را در قالب شیء مادی می‌فهمیم یا یک شیء بی‌جان را در قالب یک گیاه یا یک انسان می‌فهمیم (خرقانی، ۱۳۹۸ش، ج۱، ص۱۲۲).

۲-۳- استعارهٔ مفهومی «انسان انگاری» در قرآن کریم

استعارهٔ وجودی ممکن است اقسامی گوناگون داشته باشد؛ البته این بدان معنا نیست که همهٔ این اقسام کاربرد دارند؛ ولی از نظر عقلی، وجود این اقسام امکان‌پذیر است. ممکن است ما وجود یک شیء غیرمادی را در قالب شیء مادی - جسم یا گیاه یا انسان - یا وجود یک شیء مادی را در قالب شیء غیرمادی پردازش کنیم. همچنین، ممکن است یک شیء مادی را در قالب شیء مادی دیگر پردازش می‌کنیم. به مثال‌هایی از زبان روزمره توجه کنید:

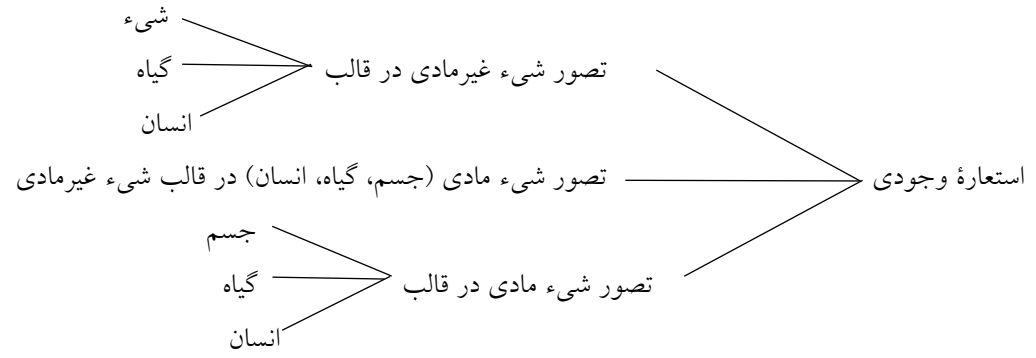
۱- هر جا می‌روم او سر راهم سبز می‌شود (تصور انسان در قالب گیاه).

۲- سعید روحی سرگردان است که جایی برای نشستن ندارد (تصور انسان در قالب شیء غیرمادی).

۳- او یکی از ملائکه است (تصور انسان در قالب شیء غیرمادی).

٤- اندیشهٔ او درختی تنومند است که میوه‌های زیادی به بار خواهد آورد (تصور شیء غیرمادی در قالب گیاه) (قائمی‌نیا، ۱۳۹٦ش، ص۳۰۲).

«نمودار اقسام کلی استعاره‌های وجودی»



نوعی ویژه از استعارهٔ وجودی شخصیت‌بخشی است. این نوع استعاره فعالیت شناختی (Cognitive) بسیار مهمی

است. در این فعالیت، اشیاء و موجودات غیربشری انسان فرض می‌شوند یا رفتارهای بشری برای آن‌ها لحاظ می‌شوند. این نوع فعالیت استعاره‌ای وجودی را پدید می‌آورد و روشی مشخص را برای فهم پدیده‌ها و اشیای عالم در اختیار ما می‌گذارد و در بسیاری از موارد، چاره‌ای جز استفاده از این روش فهم نداریم. آدمیان معمولاً برای اینکه فهمی بهتر از عالم و کارکردهای اشیاء به دست آورند، آن‌ها را در قالب وجود بشر و رفتارهایش می‌فهمند. این امر مهم، مانند دیگر استعاره‌ها، بدون توجه به شباهت‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی (نگاشت‌ها) محقق نمی‌شود (همان، ص۲۹۹).

یکی از نکات مهم در رابطه با شخصیت‌بخشی‌های قرآنی، بررسی این نکته است که شخصیت‌بخشی به معنای استعاری انجام شده است یا اینکه واقعاً، طبق جهان‌بینی قرآن، با موجودات دارای شعور مانند انسان سروکار داریم. مفسر باید در بررسی مواردی که در آن‌ها شخصیت‌بخشی در ظاهر انجام شده است، دقت کند تا دچار این مغالطه نشود. بی‌تردید، اطلاعاتی که از سیاق و تحلیل معنایی آیات مرتبط به دست می‌آید، در نتیجه‌ای که گرفته می‌شود، تأثیر دارد (همان، ص۳۰۰).

۳-۳- نمونه‌های قرآنی استعارهٔ مفهومی «انسان‌انگاری»

۱-۳-۳- «آمدن حق»

«وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا» (اسراء: ۸۱)

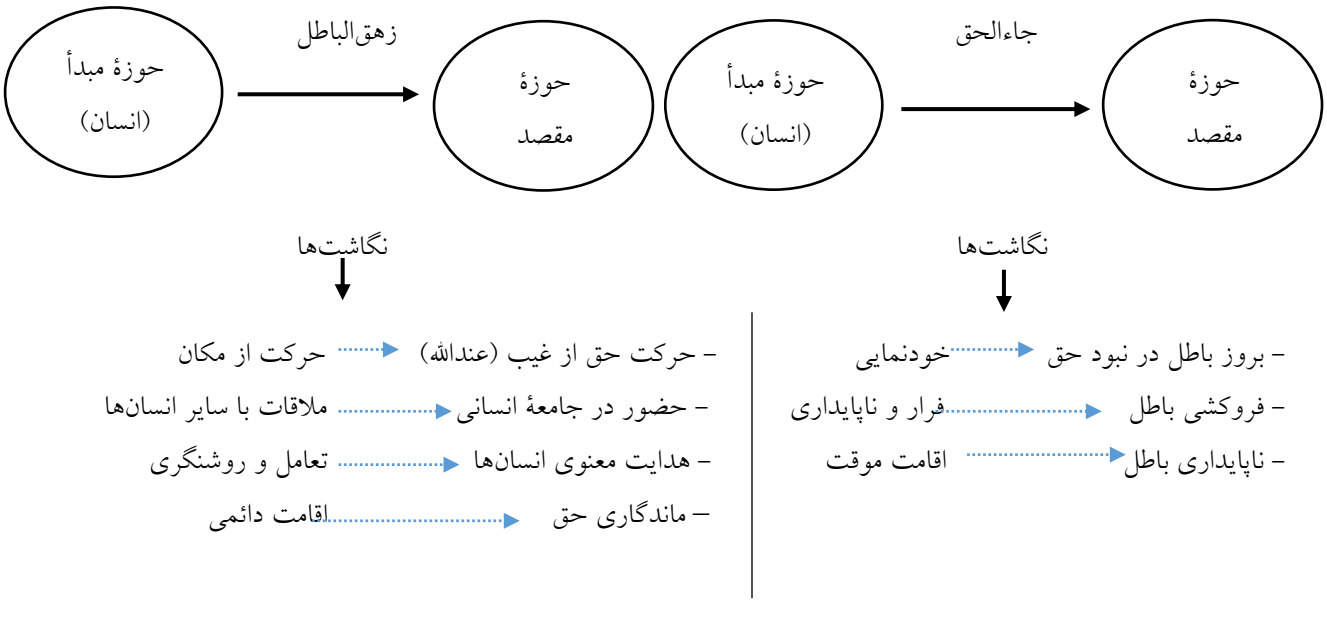
«وَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ وَإِنَّا بِهِ كَافِرُونَ» (زخرف: ۳۰)

«حَتَّى جَاءَهُمُ الْحَقُّ وَرَسُولٌ مُبِينٌ» (زخرف: ۲۹)

«فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي» (کهف: ۹۸)

«فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا ...» (قصص: ٤٨)

در این آیات شریفه، صفت انسانی «جاء» (آمدن) به حق نسبت داده شده است. به عبارت دیگر، «حق» در این آیه همانند یک انسان مفهوم‌سازی شده و با فعل «جاء» توصیف شده است. همین‌طور، «باطل» که مفهوم انتزاعی دارد، در مقابل حق، به مثابهٔ انسانی مفهوم‌سازی شده است که با ورود حق، جایگاهی برای او وجود ندارد و ناگزیر به رفتن و ازبین‌رفتنی است. در واقع، باطل در جایی اظهار وجود می‌کند که حق حاضر نباشد؛ زیرا با حضور حق، باطل همچون کف روی باطل جلوه‌گری می‌کند و سپس، از بین می‌رود و دیگر برای آن، وجودی نمی‌توان قائل شد.



اگر اندکی در کاربرد واژگان «حق» و «جاء» در قرآن کریم درنگ کنیم، می‌توانیم به حکمت هم‌نشینی این دو واژه و دلالت‌های معنایی آن‌ها پی ببریم:

واژۀ «حق» از لحاظ ساختار صرفی «اسم مصدر» است و به معنای «ثابت» و آنچه مطابق واقع باشد، به کار می‌رود (زبیدی، بی‌تا، ج۱۳، ص۷۹). در قرآن کریم، این واژه به معناهای متعدد به کار رفته است؛ ولی عمدتاً زمانی که معترف با ال شده است، با واژگانی مانند «الله»، «رسول»، «قرآن»، «دین»، «وعده»، «کتاب» و «رسول»، رابطۀ شمول معنایی برقرار کرده است (سید خراسانی و علی، ۱۳۹۸ش، ص۱۲۰). به عبارت دیگر، این واژگان زیرشمول واژۀ «حق» هستند و نوعی از حق به حساب می‌آیند و خداوند متعال با استناد به آیۀ «ذَلِکَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ» (حج: ٦، ٦٢ و لقمان: ۳۰) مصداق بارز و أتمّ حق در قرآن کریم بیان شده است.

واژۀ «جاء» با ریشۀ سه‌حرفی (جیء) ۲۷۸ بار در ٦٢ سوره و ٢٦٢ آیه به کار رفته است که پربسامدترین کاربرد آن به صورت «فعل مفرد غایب مذکر و مؤنث» با بسامد ۲۱۱ مورد است. فعل «جاء» عمدتاً برای موجودات ذی‌عقل و موجودات بااختیار اطلاق می‌شود (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج۲، ص۱٤٧).

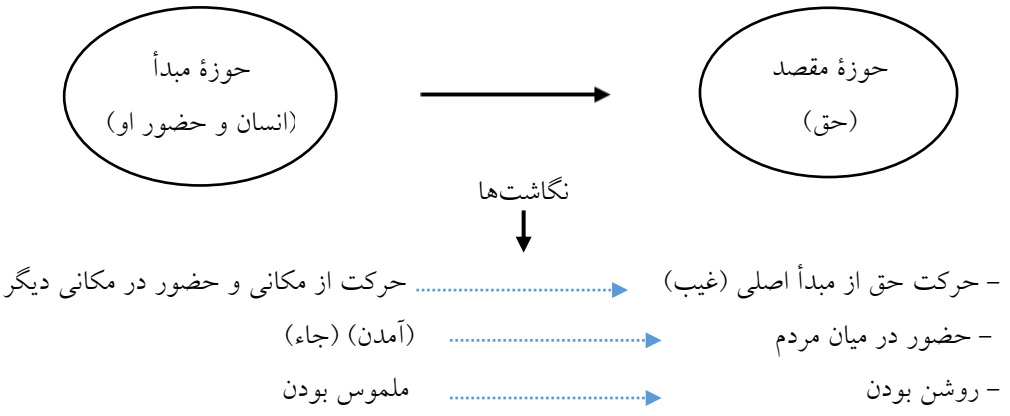
با بررسی آیات قرآنی، روشن می‌شود مسندالیه (فاعل) معمولاً انسان «واقعی» است؛ مانند:

«جَاءَ رَسُولُهُمْ ...» (یونس: ٤٧)، «وَجَاءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ ...» (یوسف: ۵۸)، «فَلَمَّا جَاءَ السِّحَرَةُ ...» (شعراء: ٤١)، «... فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ ابراهيمُ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ» (هود: ٦٩)، «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى ...» (اعراف: ١٤٣) و در برخی از آیات، این فعل به فرشتگان الهی اسناد داده شده است؛ مانند: «وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا ...» (هود: ٦٩)، «فَلَمَّا جَاءَ آلَ لُوطٍ الْمُرْسَلُونَ» (حجر: ٦١).

گروهی دیگر از آیات هستند که در آن‌ها فعل «جاء» به «الحق» اسناد داده شده است که مفهوم انتزاعی دارد؛ بنابراین، در این آیات، این کاربرد به صورت استعاره و مجاز است (ابن عاشور، بی‌تا، ج١٤، ص١٤٨) و بر اساس نظریۀ جدید استعاره‌های مفهومی، استعارۀ مفهومی و وجودی یا هستی‌شناختی به حساب می‌آید.

به عبارت دیگر، ما وجود «حق» را به کمک وجود «انسان» می‌فهمیم؛ به همین خاطر، «حق» به مثابۀ انسانی غایب مفهوم‌سازی شده است که نزد انسان‌های دیگر حاضر می‌شود و آن‌ها وجود واقعی و ملموس او را به طور کامل و بدون هیچ‌گونه شکی درک می‌کنند و با این انسان غایب به صورت «انسان حاضر» مصاحبت می‌کنند؛ بنابراین، می‌توان گفت این استعارۀ مفهومی به ما نشان می‌دهد «حق» از کانون اصلی و خانۀ حقیقی خود (عندالله) و جهان بالا و غیرمادی حرکت و نزول می‌کند و در جهان مادی همچون یک انسان حاضر می‌شود و حقایق وجودی آن را همۀ افرادی که در آن مکان حاضر هستند، به‌وضوح درک می‌کنند.

به عبارت دیگر، مصادیق و مفاهیم حق در قرآن کریم مانند الله، قرآن، پیامبر، دین خدا، کتاب الهی، وعدۀ خدا و ... حضور کاملاً روشن و ملموس و واقعی در جامعه دارند و کسانی که از سلامت روح و روان برخوردار باشند از وجود پرفیض و پربرکت و هدایت‌بخش آن‌ها نهایت بهره را می‌برند و به سعادت ابدی رهنمون می‌شوند و جز انسان‌های بیمار و مغرض، کسی منکر این «حق حقیقی» نمی‌شود.



۲-۳-۳- «آمدن، حضور و اشراف مرگ»

– «حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ» (المؤمنون: ۹۹)

– «أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ ...» (بقره: ۱۳۳)

– «أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ ...» (نساء: ۷۸)

– «... وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ» (ابراهیم: ۱۷)

«مرگ» (موت) یکی از مفاهیم کلیدی و انتزاعی است که درک عمیق آن برای انسان موجب معنادار شدن زندگی می‌شود و همچنین، انسان با مفهوم‌سازی عمیق این واژه، می‌تواند خود را از باتلاق غفلت رهایی دهد و این عمر کوتاه دنیوی خویش را با کیفیت تمام و معنای عمیق به سرانجام رساند.

قرآن کریم برای تقریب مفهوم «موت» (مرگ) به ذهن بشری، آن را با استفاده از ابزار زبانی استعاره و مجاز، به شکل بسیار زیبا و ملموس، مفهوم‌سازی کرده است. نگاهی به مثابهٔ یک غذا و نوشیدنی که همهٔ موجودات از جمله انسان ناگزیر به چشیدن این طعام و نوشیدنی هستند در «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل‌عمران: ۱۸۵) و گاه به مثابهٔ یک انسان مفهوم‌سازی شده است که به ملاقات انسان دیگر می‌رود و در کنار او استقرار می‌یابد؛ بر او اشراف پیدا می‌کند و به او نزدیک می‌شود و به عبارت دیگر، با فعل و اسناد «حفر» به «الموت» در قرآن کریم، این مفهوم در ذهن ما پردازش می‌شود؛ زیرا از مؤلفه‌های اصلی معنای واژهٔ «حفر» حالت متحصل از استقرار بعد از آمدن پیش چیزی یا کسی و قدوم و ورود قبل از استقرار متحصل است و مشاهده، اشراف و قرب از لوازم اصلی این ریشهٔ لغوی هستند (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج۲، ص۲۳۹).

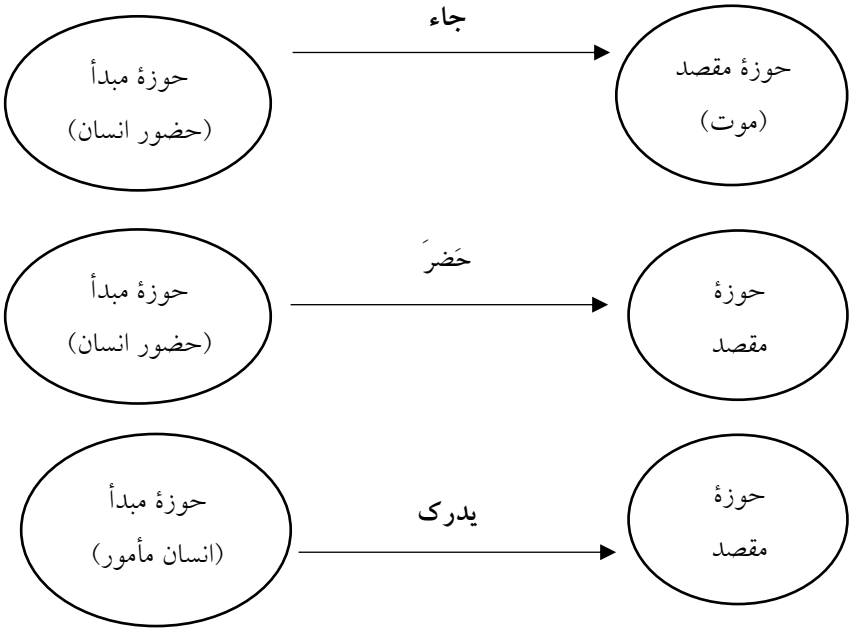
از دیگر اوصافی که در قرآن کریم به «موت» (مرگ)، اسناد داده شده است، وصف «جاء» و آمدن است که پیش‌تر در مفهوم‌سازی «حق» به آن اشاره شده است و می‌بینیم که در رابطه با «الموت» (مرگ) هم این مفهوم‌سازی انجام شده است و «مرگ» (موت) به مثابهٔ انسانی مفهوم‌سازی شده است که از جهان غیب، در کنار انسان در حال مرگ، حاضر می‌شود و این انسان به صورت یک انسان واقعی او را درک می‌کند و در برابر او و فرمانی که از طرف حق‌تعالی آورده است، سر تسلیم فرود می‌آورد.

از دیگر اوصافی که برای «مرگ» (الموت) در قرآن کریم اسناد داده شده است، فعل «یدرک» باب افعال از ریشهٔ سه‌حرفی «درک» است که از مؤلفه‌های اصلی معنایی آن می‌توان به «وصول» و «احاطه» (مصطفوی، ۱۴۳۰ق، ج۳، ص۲۰۱) و «رسیدن»، «رسیدن وقت چیزی» و «به پایان چیزی رسیدن» اشاره کرد (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴ش، ج۱، ص۶۶۹).

تفاوت ادراک و علم در این است که: «ادراک وابسته

به چیزهایی ویژه است»؛ اما علم این‌طور نیست. علم بر «معدوم» واقع می‌شود؛ ولی «ادراک» بر موجود. ادراک یکی از روش‌های علم است (عسکری، بی‌تا، ج۱، ص۸۲)؛ بنابراین، «موت» (مرگ) همچون انسان و مأموری مفهوم‌سازی شده است که در پی شخص مدنظر است و امکاناتی زیاد برای دسترسی به این «شخص» در اختیار او قرار داده شده است؛ به طوری که آن فرد کاملاً تحت اشراف و احاطهٔ او قرار دارد و هر زمان و هر جا که فرمان رسد او را در آغوش می‌گیرد و با خود می‌برد.

طرح‌وارهٔ تصویری «مرگ» (موت)



۳-۳-۳- «آسمان و زمین»

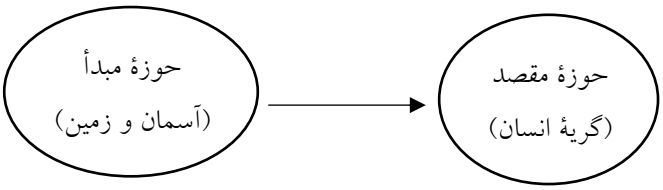
۱-۳-۳-۳- گریهٔ آسمان و زمین

«فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ» (دخان: ۲۹)

فعل «بکی» (گریه کردن) فعلی کاملاً انسانی است و به مفهوم جاری شدن اشک در اثر غم و مصیبت آمده است (راغب اصفهانی، ۱۳۷٤ش، ج۱، ص۱٤۱). این فعل در قرآن کریم ۷ بار به کار رفته است که در ۵ مورد، مسندالیه آن «انسان» است؛ مانند «وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ» (یوسف: ۱٦) که به گریه کردن برادران یوسف اشاره می‌کند. این فعل در یک مورد به خداوند اسناد داده شده است که در آن از باب إفعال به معنای «گریاندن» است و فقط در آیهٔ ۲۹ سورهٔ مبارک دخان، این فعل که از اوصاف انسان است، به آسمان (سماء) و زمین (أرض) اسناد داده شده است که به صورت استعارهٔ مفهومی وجودی به کار رفته است؛ به طوری که «آسمان» و «زمین» به مثابهٔ یک انسان مفهوم‌سازی شده‌اند که می‌توانند گریه کنند؛ ولی بر ستمگران و جباران و فرعونیان دلشان نمی‌سوزد و گریه نمی‌کنند.

گریه نکردن آسمان و زمین بر فرعونیان ممکن است کنایه از حقارت آن‌ها و عدم وجود یار و یاور و دلسوز بر آن‌ها باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷٤ش، ج۲۱، ص۱۷۹) یا اینکه زمین و آسمان از مرگ آن‌ها تحت تاثیر قرار نمی‌گیرند ممکن است کنایه از عدم اهمیت آن‌ها در این هستی باشد (طباطبایی، ۱٤۱۷ق، ج۱۱، ص۱٤۱). استعارهٔ مفهومی و وجودی (هستی‌شناختی) در استعارهٔ سنتی به صورت استعارهٔ مکنیه و تخییلیه بیان شده است و در این آیهٔ شریفه، آسمان و زمین به انسان تشبیه شده‌اند و «گریه

کردن» به آن‌ها اسناد داده شده است (صافی، ۱٤۱۸ق، ج۲۵، ص۱۲۸).



۲-۳-۳-۳- انجام مأموریت آسمان و زمین

«وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ...» (هود: ٤٤)

«ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا ...»(فصّلت: ۱۱)

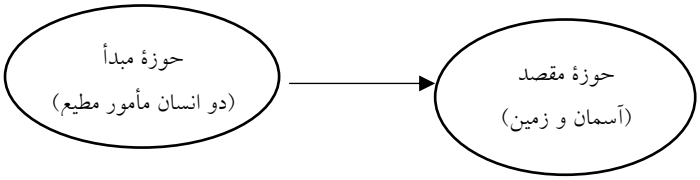
در این آیات، «آسمان» (سماء) و «زمین» (أرض) شخصیت‌بخشی شده‌اند و همچون انسان به آن‌ها امر و دستور صادر شده است که این امر مستلزم شخصیت‌بخشی به آن‌ها است؛ یعنی آسمان و زمین به مثابهٔ انسان صاحب خرد و اختیار مفهوم‌سازی شده‌اند و دستور الهی برای آن‌ها صادر می‌شود که زمین آبش را فرو برد و آسمان دست از باریدن بردارد. این یک تصویرسازی زنده و پویا است که در آن اجرام آسمانی، همچون سربازان و مأموران، تحت فرمان فرماندهٔ عالم هستی نقش ایفا می‌کنند.

در آیهٔ ٤٤ هود، خطاب به زمین وآسمان به روش استعارهٔ مکنیه است (صافی، ۱٤۱۸ق، ج۱۲، ص۲۷٦) و تعبیرات آیهٔ بالا به اندازه‌ای رسا و دلنشین است و در عین کوتاهی، گویا و زنده و با تمام زیبایی، به اندازه‌ای تکان‌دهنده و کوبنده است که به گفتهٔ جمعی از دانشمندان عرب، این آیه «فصیح‌ترین و بلیغ‌ترین» آیهٔ قرآن محسوب می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷٤ش، ج۹، ص۱۱۰).

خطاب جماد (آسمان و زمین) در این آیهٔ شریفه به صورت استعاره است (ابن عاشور، بی‌تا، ج۱۱، ص۲۲٦). صدور امر در این آیه به صورت استعاره است؛ زیرا درست نیست آسمان و زمین خطاب امر قرار گیرند؛ زیرا امر خطاب به موجود عاقل انجام می‌شود و بنابراین، مراد از این استعاره و شخصیت‌بخشی خبر دادن از قدرت عظیم خداوند متعال و سرعت اجرای اوامر و نفوذ تدبیر او است (سید رضی، بی‌تا، ص۱٦۱).

در آیهٔ ۱۸، فعل «فقلت» هم باز خطاب امر آسمان و زمین هستند که به مثابهٔ انسان مأمور مورد خطاب قرار گرفته‌اند و دستور از جناب حق‌تعالی صادر شده استکه «إئتیا» (بیایید)، آن دو هم پاسخ داده‌اند و گفته‌اند «قالنا»، اطاعت‌کنان آمدیم.

کاربرد فعل «قال» برای زمین و آسمان خود قرینه‌ای دیگر است برای وجود استعارهٔ هستی‌شناختی در این آیهٔ شریفه؛ زیرا فعل «گفتن» از افعال موجود ذی‌عقل و انسان است و در این آیه، زمین و آسمان، به مثابهٔ دو مأمور دست‌به‌سینه و مطیع و فرمان‌بر مفهوم‌سازی شده‌اند. این پرسش و جواب نمی‌تواند در این آیه حقیقی باشد، بلکه استعاره است و بر سرعت تکوین آسمان‌ها و زمین دلالت دارد (همان، ص۲۹۳).



۳-۳-۳-۳- خودنمایی زمین

«... حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَ ...» (یونس: ٢٤)

در آیهٔ ٢٤ سورهٔ یونس هم «زمین» (أرض) به مثابهٔ یک «نوعروس» مفهوم‌سازی شده است که زیبایی‌اش را برمی‌گیرد و خود را آراسته می‌کند.

اطلاق «أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا» استعارهٔ مکنیه است که در آن زمین به یک زن تشبیه شده است که زیورآلات خود را به تن می‌کند و لباس‌های فاخر و زرق‌وبرق‌دار می‌پوشد و خود را آراسته نشان می‌دهد (ابن عاشور، بی‌تا، ج۱۱، ص۵۹). خداوند متعال با این استعارهٔ مفهومی

وجودی، زرق‌وبرق مادیات و اعتباری بودن این زیبایی چندروزهٔ دنیوی را برای ما انسان‌ها به صورت بسیار زیبا تصویرسازی کرده است.

در این آیه، خدواند می‌فرماید: «زمین بهترین زیبایی خود را در پرتو آن دانه‌های زندگی‌بخش باران پیدا کرده و تزیین می‌شود» «حَتَّى إِذا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَها وَ ازَّيَّنَتْ». در این هنگام، شکوفه‌ها شاخساران را زینت می‌دهند و گل‌ها می‌خندند و گیاهان در پرتو نور آفتاب می‌درخشند و ساقه‌ها و شاخه‌ها همراه وزش باد در طرب هستند، دانه‌های غذایی و میوه‌ها کم‌کم خود را نشان می‌دهند و صحنه‌ای پرجوش را از حیات و زندگی به معنای تمام کلمه مجسم می‌کنند که دل‌ها را پر از امید و چشم‌ها را پر از شادی و سرور می‌کنند؛ آنچنان که «اهل زمین مطمئن می‌شوند که می‌توانند از مواهب این گیاهان بهره گیرند»، هم از میوه‌ها و هم از دانه‌های حیات‌بخششان «وَ ظَنَّ أَهْلُها أَنَّهُمْ قادِرُونَ عَلَيْها» «اما ناگهان فرمان ما فرا می رسد سرمای سخت یا تگرگ شدید یا طوفانی درهم‌کوبنده بر آن‌ها مسلط می‌شود و آن‌ها را چنان درو می‌کنیم که گویا هرگز نبوده‌اند»! «أَتاها أَمْرُنا لَيْلًا أَوْ نَهاراً فَجَعَلْناها حَصِيداً كَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ» (مکارم شیرازی، ۱۳۷٤ش، ج۸، ص۲٦۳).

۳-۳-۳-٤- شب و صبح

۳-۳-۳-٤-۱- عبور شب

«وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ» (فجر: ٤)

این یک استعاره است و مراد از «سری» شب گردش مدار آن و حرکت شبانهٔ آن تا رسیدن به مقصدش است (سید رضی، بی‌تا، ص۳٦۵). «سَری» و «أسری» که از مصدر «سُری» گرفته شده است به معنای سیر و حرکت شبانه است (راغب اصفهانی، ۱۳۷٤ش، ج۱، ص٤۰۸)؛ همان‌طور که خداوند خطاب به حضرت موسی (ع) می‌فرماید: «فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ» (هود: ۸۱) «شبانه خانواده‌ات را حرکت ده».

خداوند متعال در این آیهٔ شریفه «شب» را به مثابهٔ «انسان» مفهوم‌سازی کرده است که شبانه حرکت می‌کند و به مسیر خود ادامه می‌دهد تا به مقصد و منزل خود برسد؛ یعنی در تاریکی قدم برمی‌دارد و به سوی صبحی روشن حرکت می‌کند. آری قسم به آن تاریکی باشد که رو به سوی روشنایی است؛ تاریکی متحرک نه ایستا و ثابت. تاریکی آنگاه وحشتناک است که به صورت ثابت درآید؛ اما اگر در آن حرکتی باشد به سوی نور، پرارزش است (مکارم شیرازی، ۱۳۷٤ش، ج۲٦، ص٤٤٦).

۳-۳-۳-٤-۲- روی گرداندن شب

«وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ» (مدثر: ۳۳)

«أدبر» از ریشهٔ سه‌حرفی «دبر» به معنای «روی گرداند تا برود» به کار رفته است (فراهیدی، بی‌تا، ج۸، ص۳۱) و «دُبُرُالشیء» یعنی پشت هر چیز و «أدبر» به معنای «روی گرداند و پشت کرد» (راغب اصفهانی، ۱۳۷٤، ج۱، ص۳۰٦) و این واژه در تقابل معنایی با «أقبل» به معنای «روی کردن» است (ابن فارس، بی‌تا، ج۲، ص۳۲۵).

روی گرداندن و پشت کردن صفتی انسانی است که به «شب» (لیل) نسبت داده شده است و به عبارت دیگر، «شب» به مثابهٔ انسانی مفهوم‌سازی شده است که پشت می‌کند و می‌رود. شب نیز اگرچه هنگام رازونیاز عاشقان حق، آرام‌بخش است و خاموش؛ اما این شب تاریک آن زمان جالب است که پشت کند و رو به صبح روشنی پیش رود و آخر سحرگاه باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷٤ش، ج۲۵، ص۲٤۷).

۳-۳-۳-٤-۳- روی آوردن و روی گرداندن شب

«وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ» (تکویر: ۱۷)

واژهٔ «عسعس» از اضداد و به معنی «أقبل و أدبر» (روی‌آورد و روی گرداند) است (راغب اصفهانی، ۱۳۷٤، ج۲، ص۵۹۸). حرکت نامحسوس و گردش شبانه (ابن

فارس، بی‌تا، ج٤، ص٤٢) و حرکت مستمر به سوی آشکار شدن (مصطفوی، ١٤٢٠ق، ج٨، ص١٢٩) از دیگر مؤلفه‌های معنایی این واژه هستند. نظر مبّرد این است که إقبال و إدبار (آمدن و برگشتن)، توأمان درست هستند؛ زیرا این دو حالت از مظاهر قدرت خداوند متعال هستند؛ به طوری که تاریکی و نور (شب و روز) یکدیگر را دنبال می‌کنند (ابن عاشور، بی‌تا، ج٣٠، ص١٣٦).

دیدیم که آمدن و بازگشتن و شب‌گردی از صفات و ویژگی‌های انسانی است و خداوند متعال در این آیهٔ شریفه برای تبیین حرکت شب و تقریب به ذهن بشری از این استعارهٔ مفهومی وجودی استفاده کرده و شب را به مثابهٔ انسان و شبگرد که در آب و شر است، مفهوم‌سازی کرده است.

٣-٤-٣-٣-٣- تنفس صبح

«وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ» (تکویر: ١٨)

صبح به صورت آدمی مفهوم‌سازی شده است که نفس می‌کشد؛ زیرا خداوند آن را با واژهٔ «تَنَفَّسَ» وصف می‌کند که برای خارج شدن هوا از درون موجود زنده اطلاق می‌شود (فراهیدی، بی‌تا، ج٧، ص٧٠). تنفس در حقیقت به خروج نفس از موجود زنده اطلاق می‌شود و در این آیه، به صورت استعاره، صبح به جانداری تشبیه شده است که نفس می‌کشد و دم و بازدم دارد و نسیم صبح هم با نفس‌های آن تطبیق داده شده است (ابن عاشور، بی‌تا، ج٣٠، ص١٣٧).

تصویرگری و هنرنمایی قرآن کریم در مفهوم‌سازی پدیده‌ها از دیگر جلوه‌های اعجاز این کتاب بی‌نظیر است. خداوند متعال در این آیهٔ شریفه صبح را به موجودی زنده (که مصداق بارز آن انسان است) تشبیه کرده است که نخستین تنفسش با طلوع سپید آغاز می‌شود و روح حیات در همهٔ موجودات می‌دمد؛ گویی در زیر دست‌وپای لشکر زنگی شب، نفسش بریده بود و با درخشیدن اولین شعاع نور از زیر چنگال او آزاد می‌شود و نفس تازه می‌کند!

این شخصیت انسانی دادن به صبح در سورهٔ مدثر هم انجام شده است: «وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ» (مدثر: ٣٤). «سوگند به صبح، هنگامی که نقاب از چهره برگیرد». گویی ظلمت شب همچون نقابی سیاه بر صورت صبح افتاده است و به هنگام سپیده‌دم، نقاب را کنار می‌زند و چهرهٔ نورانی و پرفروغ خود را که زندگی و حیات است به جهانیان نشان دهد (مکارم شیرازی، ١٣٧٤ش، ج٢٦، ص١٩٣).

٣-٣-٣-٥-٣- سکوت خشم

«وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ» (أعراف: ١٥٤)

در آیهٔ ٨٦ سوره طه، خشم و غضب به خود حضرت موسی (ع) استناد داده شده است: «فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا ...» (موسی با خشم و تأسف نزد قوم خود بازگشت)؛ اما در آیهٔ ١٥٤ سوره اعراف، «سَكَتَ» که حالتی درونی و غریزه‌ای انسانی است به خود «خشم» (غضب) اسناد داده شده است و این غریزه به منظور مبالغه و تصویرسازی دقیق آن، به مثابهٔ یک انسان مفهوم‌سازی شده است.

در عبارت «وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ» استعارهٔ مکنیه وجود دارد؛ به طوری که «غضب» به انسان آمر و ناهی (امر و نهی‌کننده) تشبیه شده است و «سکوت» با ابزار استعارهٔ تبعیه برای سکون هیجان و غلیان آن آورده شده است (صافی، ١٤١٨ق، ج٨٩، ص٩). این تعبیر، زیبایی قرآنی و تصویرسازی هنری، خشم و غضب را همچون موجودی زنده نمایان می‌کند که گویا او بر موسی (ع) چیره شد و حضرت موسی (ع) لحظه‌ای تحت فرمان او قرار گرفت و سپس، به برکت هدایت و رحمت الهی، «خشم» از هیجان و تب‌وتاب باز ایستاد و حضرت موسی (ع) به خود آمد (سید بن قطب، ١٤١٢ق، ج٣، ص١٣٧٦).

۳-۳-۳-٦-۳- سرکشی آب

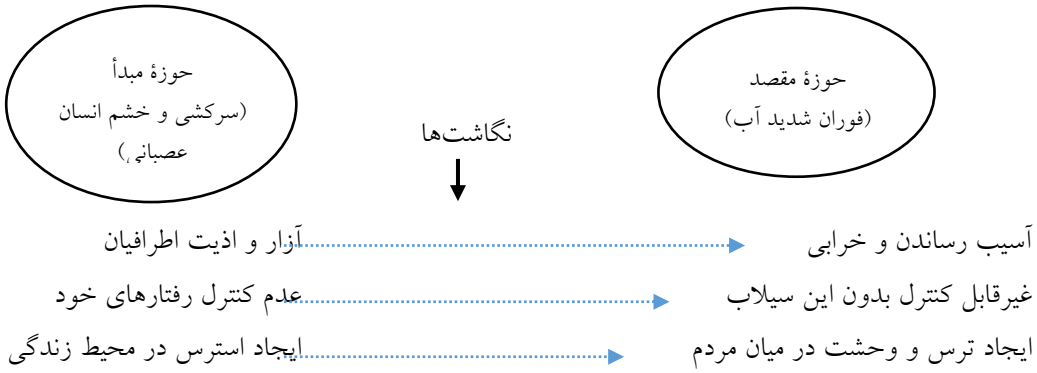
«إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ» (حاقه: ۱۱)

بالا آمدن امواج آب با طغیان و سرکشی انسان ستمگر و سرکش نگاشت شده است (سید رضی، بی‌تا، ص۳٤٤) و آب (ماء) به مثابهٔ انسان متکبر و سرکش و طاغی و پر از خشم و غضب مفهوم‌سازی شده است. هیچ‌کس جز خداوند قادر متعال نمی‌تواند در مقابل این طغیانگر و یاغی قد علم کند و آن را کنترل کند و فقط کسانی می‌توانند از شر این فرد عاصی نجات پیدا کنند که اهل ایمان باشند و به ارادهٔ الهی در کشتی نجات حق درآیند.

استعارهٔ مفهومی به‌کاررفته در این آیهٔ شریفه، هستی‌شناختی از نوع انسان‌انگاری است؛ به طوری که برای آب از ویژگی‌ها و صفات انسانی استفاده شده است تا شدت فوران آب و جاری شدن آن و ترس و استرس به‌وجودآمده از آن به طور کاملاً حسی و ملموس برای مخاطب تصویرسازی شود.

طغیان آب چنین بود که ابرهای تیره‌وتار آسمان را پوشانید و چنان بارانی نازل شد که گویی سیلاب از آسمان فرو می‌ریزد، چشمه‌ها نیز از زمین جوشیدن گرفت و این هر دو آب دست به دست هم دادند و همه چیز زیر آب فرو رفت – باغ‌ها، مزارع قصرها و خانه‌های قوم طغیانگر – تنها گروهی که نجات یافتند مؤمنانی بودند که همراه نوح سوار بر کشتی شدند.

تعبیر «حَمَلْنَاكُمْ» «شما را حمل کردیم» کنایه از حمل اسلاف و نیاکان ما است؛ زیرا اگر آن‌ها نجات نیافته بودند، ما نیز امروز وجود نداشتیم (مکارم شیرازی،۱۳۷٤ش، ج۲٤، ص٤٤۳).



۳-۷-۳-۳-۳- دست کشیدن شرّ

«وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا» (اسراء: ۸۳)

«لَا يَسْأَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ» (فصلت: ٤۹)

«وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ» (فصلت: ۵۱)

«إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا» (معارج: ۲۰)

ادراک چیزی را با حسّ لامسه مسّ گویند (راغب اصفهانی، ۱۳۷٤ش، ص۷٦٦). مسّ به لمس و دست زدن به چیزی اطلاق می‌شود (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج٦، ص۲۵۸؛ ابن منظور، بی‌تا، ج٦، ص۲۱۷).

در این آیات مبارک، «شرّ» به مثابهٔ یک انسان مفهوم‌سازی شده است که برخی انسان‌ها را با دست لمس می‌کند. دست خشن او این افراد را آزار می‌دهد؛ به طوری که این انسانی که شرّ و بدی دستی روی او کشیده است و اندکی این دست خشن او را رنج داده است، از زندگی مأیوس و ناامید می‌شود و احساس می‌کند به نقطهٔ پایانی رسیده است و این رنج و سختی‌ها دیگر پایانی ندارد و امید به رفع این سختی‌ها و مشکلات و آمدن نعمت‌ها در

وی کم‌رنگ می‌شود؛ حال آنکه عمری در میان نعمت‌های فراوان و بی‌پایان الهی بوده است و با وجود برخورداری از این نعمت‌ها، از اطاعت و فرمان‌برداری صاحب اصلی نعمت، یعنی خداوند متعال، سرباز زده است.

در این آیات، خداوند متعال به یکی از ریشه‌دارترین بیماری‌های اخلاقی در انسان‌های تربیت‌نایافته اشاره کرده است و می‌گوید: «هنگامی که به این انسان نعمت می‌بخشیم (غرور و استکبار به او دست می‌دهد)، به پروردگار خود پشت می‌کند و باحالت تکبر دور می‌شود؛ اما هنگامی که نعمت‌ها را از او سلب کنیم و حتی مختصر ناراحتی به او برسد، یأس و نومیدی سر تا پای او را فرا می‌گیرد». جملهٔ «مسّه الشرّ» به کمترین ناراحتی اشاره دارد که به انسان دست می‌دهد؛ یعنی آن‌ها به اندازه‌ای کم‌ظرفیت هستند که با مختصر گرفتاری، دست‌وپای خود را گم می‌کنند و رشتهٔ افکارشان به‌کلی در هم می‌ریزد و ظلمت یأس و نومیدی بر قلبشان سایه می‌افکند (مکارم شیرازی، ١٣٧٤ش، ج١٢، ص٢٤٤).

تصویرسازی خداوند با عبارت «وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا» بسیار زیبا و تأثیرگذار است. اولاً، واژهٔ شرّ به عنوان مسندالیه و فاعل فعل مسّ بیانگر این است که شرّ شامل بیماری، نداری، کمبود و مانند این‌ها، هنگامی که دستی بر بدن انسان می‌کشد، یعنی آسیبی کوچک و کوتاه‌مدت برای انسان کم‌ایمان ایجاد می‌کند، این انسان که یک عمر غرق نعمت الهی بوده است و شاید بیشتر اوقات ناسپاس این نعمت‌ها، زود امید خود را از دست می‌دهد و دچار یأس و ناامیدی می‌شود. اگرچه ظاهر این آیات عمومیت دارد، محتوای آن‌ها نشان می‌دهد این واکنش در مقابل بیماری‌ها و بلاها، به ویژه مردم غیرمؤمن است. علت اینکه بیماری‌ها و بلاها را شرّ نامیده‌اند این است که این‌ها از نظر کافر شرّ هستند؛ زیرا کافر در برابر آن‌ها امید پاداش ندارد و به علاوه، طبیعت انسان نیز از آن‌ها متنفر است وگرنه بیماری‌ها و بلاها در حقیقت، صلاح و حکمت و نیکو هستند (طبرسی، ١٣٦٠ش، ج١٤، ص١٩٨).

٤- نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد نوعی ویژه از اقسام استعارهٔ وجودی شخصیت‌بخشی به پدیده‌های غیرانسانی است تا بتوان این پدیده‌ها را که عمدتاً انتزاعی هستند، به وسیلهٔ ویژگی‌ها و صفات انسانی فهمید که برای همه قابل درک و لمس هستند.

در قرآن کریم، مفهوم معنوی و انتزاعی«حق» به مثابهٔ انسان مفهوم‌سازی شده است و استناد آن به «جاء» (آمدن) که برای حضور انسان و موجود دارای عقل و اختیار اطلاق می‌شود، بیانگر این است که «حق» به صورت استعارهٔ وجودی (هستی‌شناختی) از نوع انسان‌انگاری تصویرسازی شده است تا همان‌طور که ما وجود ملموس و واقعی یک فرد را نزد خود بدون هیچ‌گونه شک و تردیدی قبول می‌کنیم، «حق» را هم باید به همین صورت بپذیریم و بدانیم «حق» از کانون اصلی خود، جهان غیب، یعنی پیشگاه الهی، حرکت کرده و در محضر انسان‌ها حضور یافته است.

«مرگ» (موت) از دیگر پدیده‌هایی است در قرآن کریم به صورت استعارهٔ مفهومی انسان‌انگاری مفهوم‌سازی شده است تا انسان در این دنیای مادی، آمدن، حضور و اشراف مرگ را در زندگی خود به طور عمیق بفهمد که این امر موجب معنادار شدن و هدفمندی زندگی بشر می‌شود.

«گریه کردن زمین و آسمان» و «دست‌به‌سینه بودن آن‌ها در مقابل فرمان‌دهی حق»، «رفت‌وآمد شبانهٔ شب» و «نفس کشیدن صبح» از دیگر استعاره‌های مفهومی «انسان‌انگاری» در قرآن کریم هستند که برای تصویرسازی و توصیف زیبایی این پدیده‌ها به کار رفته‌اند.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن عاشور، محمد بن طاهر. (بی‌تا). *التحریر و التنویر*، چاپ اول. بیروت: مؤسسهٔ التاریخ.

ابن فارس، احمد بن فارس. (بی‌تا). *معجم مقاییس اللغه*، چاپ اول. قم: مکتب الأعلام الاسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم (بی‌تا). *لسان العرب*، چاپ سوم. بیروت: دار صادر.

خرقانی، حسن. (۱۳۹۸ش). *علوم بلاغی و زیبایی‌شناختی قرآن*، ج۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۴ش). *مفردات الفاظ القرآن*، چاپ دوم. تهران: مرتضوی.

زبیدی، مرتضی محمد بن محمد. (بی تا). *تاج العروس من جواهر القاموس*، چاپ اول. بیروت: دارالفکر.

سید بن قطب، بن ابراهیم شاذلی. (۱۴۱۲ق). *فی‌ظلال‌القرآن*، چاپ‌هفدهم. بیروت: دارالشروق.

سید خراسانی، راضیه سادات. و فتحی، علی. (۱۳۹۸ش). تحلیل رابطهٔ حق در قرآن مجید بر پایهٔ معناشناسی حق در قرآن و با تأکید بر معناشناسی ساختگی. *پژوهش دینی، ۳۹*.

سید رضی، محمد بن حسین. (بی‌تا). *تلخیص البیان فی مجازات القرآن*، چاپ دوم. بیروت: دارالأضواء.

صافی، محمود بن عبدالرحیم. (۱۴۱۸ق). *الجدول فی اعراب القرآن*، چاپ چهارم. دمشق: دارالرشید.

طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیرالقرآن*، چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیهٔ قم.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۶۰ش). *ترجمهٔ مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، ترجمهٔ مترجمان. تهران: فراهانی.

عسکری، حسن بن عبدالله (بی‌تا). *الفروق فی اللغه*، چاپ اول. بیروت: دارالافاق الجدیده.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (بی‌تا). *کتاب العین*، چاپ دوم. قم: نشر هجرت.

قرشی، سید علی‌اکبر. (۱۳۷۱ش). قاموس قرآن»، تهران، چاپ ششم، دارالکتب الاسلامیهٔ،

قائمی نیا، علیرضا. (۱۳۹۶ش). *استعاره های مفهومی و فضاهای قرآن*. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

قهرمانی، مریم. (۱۳۹۵ش). *در استعاره‌هاست که هستیم*. تهران، نشر نویسهٔ پارسی.

نورگارد، نینا.، بوسه، بئاتریکس. و مونتور، روسیو. (۱۳۹۴ش). *فرهنگ سبک‌شناختی*، چاپ اول. احمدرضا جمکرانی و مسعود فرهمندفر (مترجمان). تهران: مروارید.

لیکاف، جرج. و جانسون، مارک. (۱۴۰۰ش). *استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم*. جهانشاه میرزا بیگی (مترجم). تهران: انتشارات آگاه.

مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ق). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ سوم. بیروت: دارالکتب العلمیه.

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴ش). *تفسیر نمونه*، چاپ اول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

Bibliography

The Holy Quran.

Ibn Ashur, Muhammad ibn Tahir. (n.d.). *Al-Tahrir wa Al-Tanwir*, 1st edition. Beirut: Mu'assasat Al-Tarikh.

Ibn Faris, Ahmad ibn Faris. (n.d.). *Mu'jam Maqayis Al-Lugha*, 1st edition. Qom: Maktab Al-A'lam Al-Islami.

Ibn Manzur, Muhammad ibn Makram. (n.d.). *Lisan Al-Arab*, 3rd edition. Beirut: Dar Sadir.

Kharaqani, Hassan. (2019). *The Rhetorical and Aesthetic Sciences of the Quran*, Vol. 1, Qom: Islamic Seminary and University Research Institute.

Raghib Al-Isfahani, Hussein ibn Muhammad. (1995). *Mufradat Alfaz Al-Quran*, 2nd edition. Tehran: Mortezavi.

Zabidi, Murtaza Muhammad ibn Muhammad. (n.d.). *Taj Al-Arus Min Jawahir Al-Qamus*, 1st edition. Beirut: Dar Al-Fikr.

Sayyid Qutb, Sayyid Ibrahim Shazli.

Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (n.d.). *Kitab Al-'Ayn*, 2nd edition. Qom: Nashr Hijrat.

Qurashi, Sayyid Ali Akbar. (1992). *Qamus Al-Quran*, 6th edition. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyya.

Qaemiyan, Alireza. (2017). *Conceptual Metaphors and Quranic Spaces*. Tehran: Organization of Publications of the Islamic Culture and Thought Research Institute.

Ghahremani, Maryam. (2016). *It is in Metaphors That We Exist*. Tehran: Naviseh-ye Parsi Publishing.

Norgaard, Nina., Busse, Beatrix., and Montoro, Rocio. (2015). *A Stylistic Dictionary*, 1st edition. Translated by Ahmadreza Jamkarani and Masoud Farhamandfar. Tehran: Morvarid.

Lakoff, George., and Johnson, Mark. (2021). *Metaphors We Live By*. Translated by Jahanshah Mirza Beigi. Tehran: Agah Publishing.

Mostafavi, Hassan. (2009). *Al-Tahqiq Fi Kalimat Al-Quran Al-Karim*, 3rd edition. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.

Makarem Shirazi, Naser. (1995). *Tafsir Nemooneh*, 1st edition. Tehran: Dar Al-Kutub Al-Islamiyya.

(1992). *Fi Zilal Al-Quran*, 17th edition. Beirut: Dar Al-Shorouk.

Seyyed Khorasani, Razieh Sadat., and Fathi, Ali. (2019). *Analysis of the Relationship of "Haq" in the Holy Quran Based on the Semantics of "Haq" in the Quran and Emphasizing Constructed Semantics.* Religious Research, 39.

Sayyid Razi, Muhammad ibn Hussein. (n.d.). *Talkhis Al-Bayan Fi Majazat Al-Quran*, 2nd edition. Beirut: Dar Al-Adwa.

Safi, Mahmoud ibn Abdul Rahim. (1998). *Al-Jadwal Fi I'rab Al-Quran*, 4th edition. Damascus: Dar Al-Rashid.

Tabataba'I, Sayyid Muhammad Hussein. (1996). *Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran*, 5th edition. Qom: Publication Office of the Society of Seminary Teachers of Qom.

Tabarsi, Fadl ibn Hassan. (1981). *Translation of Majma' Al-Bayan Fi Tafsir Al-Quran*, 1st edition, translated by various translators. Tehran: Farahani.

Askari, Hassan ibn Abdullah. (n.d.). *Al-Furuq Fi Al-Lugha*, 1st edition. Beirut: Dar Al-Afaq Al-Jadida.