اسماء و صفات الهی در قران کریم در پرتو استعاره مفهومی

محمد شعبانپور[1]
حسین کلباسی اشتری[2]
رضا سلیمان حشمت[3]
حمیدرضا مناقبی[4]

چکیده

از جمله مباحث کلامی در میان مفسران، تفسیر آیاتی از قرآن کریم است که از طریق بیان اسماء و صفات الهی به معرفی خداوند می‌پردازد. قرآن‌کریم از یک‌سو با بی‌مانند دانستن خداوند، او را برتر از وهم و گمان دانسته و از سوی دیگر برخی از آیات موهم صفات انسان گونه برای خداوند است. در سالهای اخیر الهیات سلبی با تکیه بر ناتوانی عقل در شناخت خداوند، و همچنین عدم امکان سخن گفتن توجه متالهین بسیاری را جلب نموده است. در حالیکه رسالت اصلی انبیاء الهی معرفی پروردگار به افراد بشر است و این معرفی باید از طریق ساز و کارهای متداول ذهن بشری و تکلم او صورت گیرد.

مرحوم علامه طباطبایی با اتخاذ دیدگاه سلب در عین ایجاب، که دربرگیرنده راه اعتدال میان ایجاب محض و غلتیدن در ورطه شرک و تشبیه، سلب محض، تعطیل عقل از شناخت خداوند، و لاادری‌گری است به تفسیر آیاتی پرداخته که در برگیرنده اسماء و صفات الهی است. این دیدگاه تطابق زیادی با استعاره مفهومی دارد که در دو دهه گذشته اقبال زیادی در میان زبانشناسان شناختی پیدا کرده است. این مقاله پس از تبیین استعاره در دیدگاه ادبی و دیدگاه زبان شناختی به بررسی نظر علامه طباطبایی، مفسر بزرگ معاصر امامیه در خصوص تنزیه خداوند از صفات انسان گونه پرداخته و آن را با دیدگاه معاصر استعاره مفهومی مقایسه نموده و نشان می‌دهد که چگونه می‌توان در پرتو این دیدگاه قائل به شناخت نسبی نسبت به پروردگار بود.

کلید واژه‌ها: *اسماء و صفات الهی، علامه طباطبایی، زبان قرآن، استعاره مفهومی، زبان‌شناسی‌شناختی*

---

۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علامه طباطبائی، (نویسنده مسئول).
۲. استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی.
۳. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی.
۴. دانشجوی دکتری علوم قرآنی دانشگاه علامه طباطبائی؛ managhebi@gmail.com

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]
[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

مقدمه

شناخت مبداء هستی به عنوان بخش مهمی از همه نظام‌های فلسفی دنیا مورد توجه بوده و در حیات دینی بشر نیز بی‌شک مهمترین مساله شمرده می‌شود. در ادیان توحیدی، مسائلی همچون شناختن خداوند، سخن گفتن درباره او و نحوه فهم اسما و صفات او، و نیز لوازم و فروعات این مسائل، نظیر دسترس‌ناپذیری و تعالی وجودی خدا، امتناع شناخت خداوند و تعالی معرفتی او، و بیان‌ناپذیری خدا در بین الهی‌دانان یهودی، مسیحی و مسلمان همواره مطرح و مورد بحث و گفتگو بوده است. این در حالی‌ست که مدعای اصلی ادیان ابراهیمی، شناساندن پروردگار متعال و صفات او به مردم بوده است.

فهم معنای اوصافی نظیر علم، حیات و قدرت، هنگامی که درباره انسان‌ها و محسوسات به‌کار می‌روند، آسان است؛ ولی اگر همین اوصاف درباره موجودی متعالی، نامحدود و غیرمادی به کار روند، آن هم در کتاب آسمانی قرآن و از سوی خود خداوند متعال، فهم معنای دقیق آنها دشوار است.

علامه سیدمحمدحسین طباطبایی بر این باور است که نمی‌توان و نباید تمامی مفاهیم زبان عادی را در مرتبه واحدی قرار داده، برای همه آنها حکم یکسانی صادر نماییم؛ زیرا هرچند برخی از این مفاهیم از مصادیق محدود و ممکنی انتزاع می‌شوند و در کاربردهای اولیه خود نیز در مورد همان مصادیق به کار می‌روند، خصوصیات مصداق، ذات و اصل معنا را محدود نمی‌سازد و آن معنا می‌تواند از حیثیت و ویژگی عام و شاملی حکایت کند که مصادیق متنوع و مراتب متعددی را دربر گیرد. (علیزمانی، ۵۱۴)

از نظر علامه، هر چند ذهن ما انسان‌ها به دلیل انس و عادتی که با زندگی مادی و دنیوی دارد، با شنیدن الفاظی همچون حیات، علم، قدرت و... نخست متوجه مصادیق مادی این الفاظ می‌شود، باید دانست این الفاظ، تنها برای مصادیق مادی و طبیعی وضع نشده‌اند؛ بلکه انسان با توجه به نیازمندی خود به تفهیم و تفاهم در زندگی اجتماعی و

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

برای رفع نیازهای خود در این زندگی، الفاظ را به عنوان نشانه‌هایی برای مسماهای آنها وضع نموده است و در واقع غرض و غایت اصلی انسان در وضع الفاظ، رفع این نیازها و توجه به کارکرد و فایده‌ای است که این الفاظ در زندگی او دارند. لذا معنای این الفاظ، منحصر در خصوصیات مصادیق مادی و منشأ انتزاع اولیه آنها نیست؛ هم چنانکه مثلاً الفاظ «چراغ»، «ترازو» و «سلاح» هم برای چراغ‌ها، ترازوها و سلاح‌های ساده و ابتدایی و هم برای نمونه‌های پیچیده و پیشرفته امروزی آنها به کار می‌رود؛ زیرا با تمامی تفاوتی که میان این مصادیق هست، فایده و کارکرد واحد و مشترکی دارند. (طباطبایی، ۱۳/۱)

دیدگاه فوق شباهت زیادی با استعاره مفهومی نزد زبان‌شناسان شناختی معاصر دارد. معناشناسی شناختی نیز معتقد است امور انتزاعی به واسطه مفاهیم عینی که در تجربه جسمانی و فرهنگی بشر موجود است قابل درک شده است. آیات قرآن مشتمل بر امور معنوی و انتزاعی بسیار است از این‌رو شیوه تبیین این امور برای مخاطب در خور توجه است. چگونه این مفاهیم به مخاطب منتقل شده است این مفاهیم به‌طور مستقیم برای انسان قابل درک نیست. چارچوب استعاره در رویکرد شناختی قابلیت تبیین این امر را دارد. در نظام معناشناسی شناختی، انسان مفاهیم انتزاعی را به کمک مفاهیم عینی و ملموس درک می‌کند.

این مقاله در پی تبیین دیدگاه علامه از دیدگاه زبان‌شناسی شناختی است و نشان خواهد داد که نظریه استعاره مفهومی چگونه روشن‌گر صفات انسان گونه خداوند در قرآن‌کریم خواهد بود.

استعاره

استعاره از ریشه «ع و ر» و معنای لغوی آن به عاریت و قرض گرفتنِ چیزی است (الرازی، ۲۹۷؛ معلوف، ۵۳۷؛ آذرنوش، ۴۶۹)، اما در اصطلاح، مجازی است که علاقه‌اش مشابهت باشد (جرجانی، ۴۷؛ قدامه بن جعفر، ۱۰۴ و فاضلی، ۲۰۴) و در تعریف آن چنین گفته شده است: «به کاربردن لفظ در غیر از آن‌چه برای آن وضع شده، آن هم با علاقه

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

مشابهت میان معنای اصلی و فرعی به همراه قرین‌های که مانع از اراده معنای حقیقی شود.» بنابه تعریف دیگر استعاره مصدر باب استفعال و به معنی عاریه‌گرفتن و عاریه‌خواستن چیزی از کسی است و اصطلاحاً به معنی عاریه‌گرفتن لفظ از معنای حقیقی و کاربرد آن در معنای مجازی است، به شرطی که وابستگی میان معنی حقیقی و مجازی براساس مشابهت باشد (نصیریان، ۱۴۱). استعاره در گذشته یکی از مهم‌ترین صورت‌های کاربرد زبان مجازی[1] محسوب می‌شد و در زبان ادبیات و شعر به کار می‌رفت. استعاره در واقع نوعی تشبیه[2] بود (سعید، ۳۰۴). ارسطو استعاره را شگردی برای هنرآفرینی می‌دانست و این همان دیدگاه کلاسیک به استعاره است (صفوی، ۳۶۹).

البته گروهی نیز استعاره را تشبیهی دانسته‌اند که یکی از دو طرف آن حذف شده باشد (الجارم، ۶۴) به هرحال، مجاز اعم از استعاره است و هر استعاره‌ای مجاز است، اما هر مجازی استعاره نیست. از نگاه دانشمندان بلاغت، استعاره برتر از مجاز است و فوایدی چونان زنده بودن، وضوح، اختصار، تعظیم، تزئین، تصغیر و پرهیز از سخن ناشایست دارد، در حالی که مجاز الزاماً دربردارنده چنین مواردی نیست. (جرجانی، ۴۷؛ ابوالعدوس، ۲۰۶ و صباغ، ۲۵) در اهمیّت استعاره همین بس که عبدالقاهر جرجانی می‌گوید: «به وسیله استعاره بی‌جان را جاندار، گنگ را زبان‌آور و معانی پنهان را آشکار می‌بینی.» (جرجانی، ۴۷) و ادیبی دیگر معتقد است که استعاره حرکتی در واژگان بی‌معنا یا بازی با کلمات نیست، بلکه احساس عاطفی عمیق و نگرش قلبی به مشبه‌هایی است که در کلماتِ به عاریت گرفته شده، شکل گرفته است. (کواز، ۳۷۴)

استعاره مفهومی و اصول آن

موضوع استعاره در زبان، در طول قرن های متمادی، مورد توجه دانشمندان علوم مختلفی همچون ادبیات، فلسفه و زبان‌شناسی بوده است. دیدگاه سنتی که اکثر مطالعات

1. Figurative
2. Simile

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

پیشینیان را تحت تاثیر قرار داده بود، استعاره را چیزی بالاتر از یک آرایه ادبی محض قلمداد نمی‌کرد. (استاجی و اخلاقی، ۳) اما مطالعات زبان‌شناسان شناختی طی سه دهه اخیر، ماهیت جدیدی برای استعاره تعریف کرده است.

معنی‌شناسان شناختی در آثار خود تعدادی از ساخت‌ها و فرایندهای مفهومی را بررسی کرده‌اند که جالب‌ترین پژوهش آنان استعاره مفهومی است. استعاره از نگاه آنان عنصری بنیادین در مقوله‌بندی ما از جهان خارج و فرایندهای اندیشیدن ماست و به ساخت‌های بنیادین دیگری از قبیل طرح‌واره‌های تصویری[1] یا فضاهای ذهنی[2] و مانند آن مربوط می‌شود. (صفوی، ۳۶۶ـ۳۶۷)

براساس برداشت‌های جدید شناختی، استعاره دیگر یک آرایه ادبی یا تنها یکی از صور کلام نیست، بلکه فرایندی در نظام‌شناختی بشر محسوب می‌شود. استعاره در رویکرد سنتی استعاره از دیدگاه کلاسیک که از زمان ارسطو مطرح شده، موضوعی زیبایی شناختی و مربوط به صناعات ادبی است (شفیعی کدکنی، ۱۱۱) و بخش ثانویه و غیرحقیقی زبان را شامل می‌شود. در نظریه سنتی زبان، استعاره، موضوعی ادبی محسوب می‌شود. در این رویکرد زبان روزمره و عادی را جدا از زبان شاعرانه و بدیع می‌دانستند و استعاره شیوه بیانی برای شعر بود. ولی رویکرد نوین در علوم شناختی، آن را رد می‌کند. نظریه معاصر مبتنی بر آن است که استعاره در اصل، جنبه مفهومی دارد. رویکرد شناختی زبان‌شناسی، ساختار زبان را نتیجه مستقیم شناخت ذهن می‌داند. (قائمی‌نیا، ۴۷)

در رویکرد نوین، نظریه سنتی استعاره مورد انتقاد قرار گرفته و ادعاهای زیر رد شده است، از دیدگاه سنتی:

۱. استعاره به واژه‌ها مربوط می‌شود و نه به مفاهیم.

۲. استعاره بیان شباهت بین دو چیز است.

۳. همه مفاهیم لفظی و حقیقی هستند و استعاری و مجازی نیستند.

---

1. Image schema
2. Mental space

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

۴. اندیشه و فکر با مغز و بدن ارتباط ندارد.

ولی رویکرد جدید معتقد است:

۱. استعاره‌ها مبتنی بر مفاهیم هستند و نه واژه‌ها، به بیان دیگر استعاره‌ها واحدهای مفهومی هستند و نه واژگانی.

۲. استعاره‌ها با شباهت شکل نمی‌گیرد بلکه براساس روابط بین دو قلمرو مفهومی است.

۳. حتی عمیق‌ترین مفاهیم ما از قبیل زمان علیت، اخلاق و غیره از طریق استعاره‌های چندگانه استدلال فهمیده می‌شوند.

۴. استعاره‌های مفهومی براساس تناظرهای موجود بین دو قلمرو است و از تجربیات جسمانی ما نشأت گرفته است (داوری اردکانی و دیگران، ۲۲).

استعاره مفهومی، نخستین بار توسط لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) در محیط آن آکادمیک مطرح شد. این دو معتقد بودند دانش زبانی از اندیشیدن و شناخت جدا نیست و استعاره‌های مفهومی ریشه در همبستگی‌ها و رابطه‌های تجربی دارند. این دیدگاه، دو نوع رابطه را میان مفاهیم، مفروض می‌داند که سبب شکل‌گیری رابطه استعاری میان آنها در ذهن می‌شود: یکی وقوع هم‌زمان دو تجربه و دیگری شباهت آنها. مثلاً استعاره بیشتر بالاتر است، نمونه‌ای از وقوع هم‌زمان دو تجربه بیشتر شدن و بالا آمدن است؛ زیرا هر دو تجربه با هم رخ می‌دهند؛ یعنی وقتی به ماده‌ای می‌افزاییم سطح آن ماده بالا می‌رود. اینجا هیچ شباهت تجربی میان بیشتر بودن و بالاآمدن در کار نیست؛ اما در جمله رستم شیر است، شباهت ادراک شده‌ای میان رستم و شیر وجود دارد و آن شباهت در داشتن شجاعت است. استعاره مفهومی دارای ویژگی‌هایی است که با نام اصول استعاره مفهومی در ادبیات تحقیق، همواره به کار می‌رود. انسان‌انگاری نیز همچون یک استعاره مفهومی از این اصول تبعیت می‌کند:

براساس اصل استعاره فراگیر[1] استعاره زبانی نمونه‌ای استثنائی از خلاقیت شعری نیست و در زبان کاملاً عادی (و نیز در گفتمان بسیار تخصصی)، استعاره‌های قراردادی یا عام

1. Ubiquity

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

فراوان یافت می‌شوند. براساس اصل حوزه استعاره‌های مفهومی، پیوند نظام‌مند دو حوزه و گستره تصوری متفاوت‌اند که یکی با نام حوزه مقصد و دیگری با نام حوزه مبدأ شناخته می‌شود و مقصد به صورت مبدأ در ذهن انگیخته و درک می‌شود؛ یعنی حوزه مفهومی مقصد با توسل به حوزه مفهومی مبدأ درک می‌شود.

این درک طبق اصل یک‌سویگی[1] از مبدأ عینی به مقصد مجرد و انتزاعی صورت می‌گیرد؛ مثلاً در استعاره «زندگی سفر است»، زندگی همچون مفهومی مجرد به صورت سفر درک می‌شود و عکس آن در اکثر مواقع امکان‌پذیر نیست. انطباق (نگاشت) از مفهوم سفر به مفهوم زندگی، ساختار طرح‌واره‌ای حوزه مبدأ، مبنای الگوبرداری واقع شده است و در واقع طرح‌واره تصویری یک حوزه به حوزه دیگر منتقل می‌شود.

از این‌رو استعاره در رویکرد جدید نوعی فرایند ذهنی است که طی آن امور ناشناخته و انتزاعی را، به وسیله تجربیات حسی و شناخته شده می‌فهمیم و استعاره مفهومی نامیده و از مبانی تعقل است. (حسینی و فقهی‌زاده، ۱۱)

در این میان اصل تغییرناپذیری[2] مانند نوعی صافی، فرایند الگوبرداری را که در اصل مبنای تصویری دارد کنترل می‌کند. طبق این اصل در الگوبرداری استعاری، طرح‌واره تصوری حوزه مبدأ به حوزه مقصد انتقال می‌یابد، به شرط آنکه از طرح‌واره تصوری حوزه مقصد فراتر نرود (مشعشعی، ۲۰). البته ترنر (۲۵۲) به این نکته اشاره می‌کند که می‌توان از این اصل فراتر رفت و تخطی از آن، استعاره را دارای معنای خاص می‌کند که تنها در استعاره‌های بدیع و تازه یافت می‌شود (یو، ۲۸).

اصل مهم دیگر مرتبط با این بحث، اصل ضرورت[3] است. به این معنی که استعاره ضروری است؛ چرا که کارکرد آن تبیین مفاهیم مجرد و انتزاعی است. مفاهیم خاصی وجود دارند که بدون مراجعه به استعاره تصوری، به‌ندرت درک یا متصور می‌شوند. حوزه‌های مفهومی انتزاعی، به‌ویژه ساخت‌های نظری، ایده‌های مجرد و مابعدالطبیعی تنها با استفاده از

1. Unidirectionality
2. Invariance
3. Necessity

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

استعاره برای ما به دست می‌آید و درک می‌شود. استعاره‌های مفهومی با ارتباط‌دادن انتزاعی‌ترین تفکرات به ادراک حسی اساس بدنی، زیستی ـ جسمانی برای شناخت، فراهم و تجربه ما را یکدست و منسجم می‌کنند. همچنین هنگام انطباق استعاره از حوزه مبدأ بر حوزه مقصد، لزومی ندارد که همه مؤلّفه‌های معنایی موجود در مبدأ بر مقصد منطبق شوند. براساس اصل تمرکز[1] استعاره‌ها تنها بخشی از توصیف یا توضیح حوزه مقصد مدّنظر را فراهم می‌کنند و جنبه‌های خاصی را برجسته و روشن و جنبه‌های دیگر را پنهان می‌دارند. براساس اصل خلاقیت[2]، استعاره‌های مفهومی خلاق و هنرمندانه‌اند؛ بنابراین نمی‌توان آنها را با عباراتی مشابه ولی غیراستعاری جایگزین کرد (جاکل، ۲۱).

استعاره‌های مفهومی در قرآن کریم

استعاره‌های مفهومی در واقع نگاشت بین قلمروها در نظام مفهومی است (بارسلونا، ۱۰) و قلمرویی را که از حس و تجربه انسان دور است به وسیله قلمرویی حسی قابل درک می‌کند؛ مانند استعاره مفهومی «زندگی سفر است» که پیش‌تر از آن گفتگو شد، مفهوم زندگی، با مفهوم حسی و ملموس سفر، درک می‌شود. در زندگی، افراد همچون مسافرانی هستند که در یک سفر با هم، هم مسیر و همراهند و اهداف مشترک در زندگی، مقصد سفر آنهاست و رابطه بین آنان این امکان را می‌دهد که اهداف مشترک خود را با هم پیگیری کنند. ممکن است موانعی هم سر راه باشد یا به دو راهی برسند و باید در مورد آنها تصمیم بگیرند. بین این دو قلمرو، تناظرهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی وجود دارد (قائمی‌نیا، ۳۴)

مثال‌های زیر نمونه‌هایی از کابرد استعاره زندگی همچون سیر و سفر را در قرآن نشان می‌دهد:

«وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (انعام، ۳۵۱).

و این است راه راست من، از آن پیروی کنید و از راههای دیگر که موجب تفرقه شما از راه اوست متابعت نکنید. این است سفارش خدا به شما، شاید پرهیزکار شوید.

1. Focusing
2. Creativity

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

«وَ مَنْ يَعْتَصِمْ بِاللّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (آل‌عمران، ۱۰۱) و هر کس به دین خدا متمسّک شود محققاً به راه مستقیم هدایت یافته است.

«وَضَرَبَ اللّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَ هُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَ مَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ هُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (النحل،۶۷) و خدا مثلی زده (بشنوید): دو نفر مرد یکی بنده‌ای باشد گنگ و از هر جهت عاجز و تحمیل بر مولای خود که از هیچ راه، خیری به مالک خویش نرساند و دیگری مردی (آزاد و مقتدر) که به عدالت و احسان فرمان دهد و خود هم به راه مستقیم باشد، آیا این دو نفر یکسانند؟ (هرگز یکسان نیستند) مثل کافر و مؤمن بدین مثال ماند.

«وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَ هُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ» (الحج، ۴۲) و به گفتار خوش و طریق خدای ستوده هدایت شوند.

«وَ أَنْ لَوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَاهُمْ مَاءً غَدَقًا» (الجن، ۶۱) و اگر بر طریقه (اسلام و ایمان) پایدار بودند آب (علم و رحمت و رزق) فراوان نصیبشان البته می‌گردانیدیم.

آیات دیگر نیز، به طرق مختلف، از استعاره استفاده کرده‌اند. مثلا آیاتی که از آخرت به عنوان خانه آرامش یا ثبات یاد کرده‌اند.

«وَ اِنَّ الاخِرَةَ هِيَ دارُ القَرارِ» (غافر، ۹۳) و بدرستی که جهان آخرت خانه قرار و آرامش است.

متضمن معنای پایان راه زندگی در آخرت هستند. از سوی دیگر، آیاتی زندگی نباتی را ـ که دارای ویژگی‌های مبدأ، مسیر و مقصد است ـ استعاره از زندگی انسان گرفته‌اند.

انواع استعاره مفهومی

لیکاف و جانسون (۱۹۸۰) با توجه به تحقیقات بر روی نمونه‌های بدست آمده از شواهد زبانی، استعاره‌های مفهومی را به سه دستی استعاره‌های جهتی، استعاره‌های هستی‌شناختی (یا هستی‌شناسائه) و استعاره‌های ساختاری (یا ساختی) تقسیم کردند که در ادامه با ذکر شواهدی در قرآن کریم آورده می‌شود:

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

استعاره‌های مفهومی جهتی

این استعاره‌ها بر مبنای تجربه‌های فیزیکی انسان در زندگی شکل گرفته و با ایجاد تصاویر فضایی هندسی‌ای که در ذهن بوجود می‌آورند مفهومی جدید و در نتیجه درکی جدید خلق می‌کنند.

«کار کرد استعاری این جهت‌گیری‌های فضایی از آن‌جا سرچشمه می‌گیرد که بدن انسان مکان‌مند و فضایی است و شکل عملکرد جسم وی با کارکردهایش در محیط بیرون یکسان است» (همان، ۱۴).

به عنوان نمونه قرآن در معرفی خداوند می‌فرماید: «**وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ**» (الانعام، ۱۸) و اوست قاهری بالاتر از همه بندگان خویش و دانا و آگاه است.

«فوق» به معنای بالا بودن مکانی است اما در نظریه استعاره‌شناختی ادعا این است که براساس تجربه انسان از عملکرد جسمی خود در محیط که تجربیات ملموس خود را به حوزه غیرحسی انتقال می‌دهد، بالا بودن را به معنای احاطه داشتن و توانایی و تسلط به کار می‌برد؛ یعنی بالا بودن را با مفهوم ناملموس قدرت پیوند می‌دهد و استعاره مفهومی «قدرتمند بالاست» پدید می‌آید.

در جای دیگر قرآن‌کریم می‌فرماید: «**إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ وَ النُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**» (یونس، ۳) پروردگار شما آن خدایی است که آسمانها و زمین را در شش روز خلق کرد، آن‌گاه بر عرش (فرمانروایی) قرار گرفت، روز را به پرده شب (و به عکس) در پوشاند که با شتاب در پی آن پوید، و نیز خورشید و ماه و ستارگان را مسخّر فرمان خود آفرید. آگاه باشید که ملک آفرینش خاص خداست و حکم نافذ فرمان اوست، بس منزه و بلند مرتبه است خدای یکتا که پروردگار عالمیان است.

در این معنا عرش کنایه از کل نظام هستی است (مطهری، ۷۴/۵) و استوای خداوند بر آن به عنوان استیلا و چیرگی حق بر کل نظام مخلوقات عنوان شده است. علامه طباطبایی(ره) در تفسیر این آیه می‌فرماید:

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

«ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ» کنایه از استیلاء و تسلط خداوند بر ملک خود و قیام به تـدبیر امور آن، به‌طوری که هیچ موجود کوچک و بزرگی از قلمرو تدبیرش ساقط نمی‌شود، و در تحت نظامی دقیق، هر موجودی را به کمال واقعیش رسانیده حاجت هر صاحب حاجتی را می‌دهد، و لذا در سوره یونس آیه ۳ پس از ذکر اسـتواء، تـدبیر خـود را ذکـر مـی‌کنـد و می‌فرماید: «یُدَبِّرُ الْأَمْرَ» (طباطبایی، ۱۸۷/۸).

استعاره‌های ساختاری

این نوع از استعاره، سامان‌دهی یک مفهوم در چارچوب مفهومی دیگر اسـت. در ایـن زمینـه می‌گوید: «نقش شناختی استعاره‌های ساختی این است که امکان درک حوزه‌ی مقصد را از طریق ساختار حوزه‌ی مبدأ برای سخن‌گویان یک جامعه زبانی فراهم می‌کند». (کووچش، ۱۲۸)

او همچنین بیان می‌کند در استعاره‌ی ساختاری، حوزه‌ی مبداء ساختاری را بر حـوزه‌ی مقصد تحمیل می‌کند. استعراتی نظیر «زندگی به منزله سفر» یا «نظریه به منزله‌ی سـاختمان» از این‌گونه‌اند. کریپندوف (۱۹۹۳) نیز نظر خود را این‌گونه بیان می‌کند:

«استعاره ساختاری با انواع دیگر استعاره‌ها تفـاوت دارد و بـیش از آنکـه یـک ابـزار آشکار زبانی باشد، فرضی بنیادین و اغلب ناخودآگاه است... به کارگیری این اسـتعاره‌هـا تبعاتی برای حوزه‌ی مفهومی مقصد دارد و میل دارد که تمام ویژگی‌های معانی حوزه مبداء را بر حوزه‌ی مقصد تحمیل کند.» (کریپندورف، ۲۵ـــ۳) بـرای مثـال، در اسـتعاره مفهـومی «وقت طلاست» شاهد شکل‌گیری یک نظام منسجم در ذهن افراد هستیم کـه در آن، زمـان یک شی مادی و باارزش فرض شده است.

استعاره هستی‌شناختی نیز در قرآن کریم مکررا به کار رفته است: در آیه ۳۹ سوره طه، محبت به صورت شیء مادی در نظر گرفته شده کـه بـر روی شـخص انداختـه مـی‌شـود. خداوند خطاب به موسی علیه‌السلام می‌فرماید: محبتی از خودم بر تو انداختم.

«أَنِ اقْذِفِیهِ فِی التَّابُوتِ فَاقْذِفِیهِ فِی الْیَمِّ فَلْیُلْقِهِ الْیَمُّ بِالسَّاحِلِ یَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِـی وَعَـدُوٌّ لَـهُ ۚ وَأَلْقَیْتُ عَلَیْکَ مَحَبَّةً مِنِّی وَلِتُصْنَعَ عَلَی عَیْنِی» (طه، ۳۹).

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

در تفسیر این آیه، علامه طباطبایی آورده است که لازم بود خداوند سپر حفاظتی برای موسی علیه‌السلام قرار دهد پس محبوبیتی از خود بر او افکند طوری که از کشتنش صرف نظر کردند. پرتویی از محبت خداوند بر وجود حضرت موسی علیه‌السلام منتقل شده است (طباطبایی، ۱۵۱/۱۴). محبت پوششی بر روی اوست. بین چیزی که پوشش است و محبت، شباهت‌های هستی‌شناختی وجود دارد که هر دو، انسان را دربرمی‌گیرند و همچنان که پوشش مانع آسیب آلودگی و گرما و سرما می‌شود محبت نیز از آسیب دشمنان حفظ می‌کند. همچنین در آیه ۱۰۵ سوره کهف می‌فرماید: «**فحبطت أعمالهم فلا نقیم لهم یوم القیامة و زنا**» (الکهف، ۱۰۵) «درست همانند خاکستری در برابر یک طوفان عظیم و چون آنها عملی که قابل سنجش و ارزش باشد ندارند، لذا روز قیامت وزن و میزانی برای آنان برپا نخواهیم کرد» که شباهت هستی‌شناختی بین آنها وجود دارد. اجسام سنگین پابرجا و استوارند ولی اجسام سبک پایداری و ثبوت ندارد و با وارد کردن نیرو به آن، به راحتی جابجا می‌شود و از بین می‌رود: «**فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ**» (القارعة، ۶ـ۷). این آیه اشاره دارد به اینکه اعمال دارای وزن است و بعضی اعمال در ترازو سنگین است، یعنی نزد خدای تعالی قدر و منزلت دارد. اثر اعمال مختلف است و آن اعمالی که در ترازو سنگین باشد سعادت را دنبال دارد. (طباطبایی، ۵۰۶/۲۰)

و در سوره انسان آیه ۲۰ برای روز قیامت شیء سنگین تعبیر شده است و اگر روز را ثقیل خوانده، استعاره است، گویا شدت آن روز بار بسیار سنگینی است که نمی‌توان به دوشش کشید. (طباطبایی، ۱۴۲/۲۰)

و در سوره انشراح رسالت پیامبر بار سنگین بیان شده که نشانگر عظمت و بزرگی است (مکارم، ۱۲۵/۲۷) وزن داشتن و قابل توزین بودن نیز از ایشان احاطه دارد، پس چه حالی خواهند داشت وقتی که خدا بیش از این را به ایشان بچشاند. (طباطبایی، ۳۱۳/۱۵) وزن از خصوصیات اشیاء مادی است که برای اعمال به کار رفته است.

نمونه دیگری از استعاره‌های ساختاری در سوره نبا آمده است: «**أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ**

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

مِهَادًا» آیا ما زمین را بستری نساختیم؟ مهاد به طوری که راغب در مفردات می‌گوید: به معنی مکان آماده و صاف و مرتب است، و در اصل از مهد به معنی محلی که برای استراحت کودک آماده می‌کنند (اعم از گاهواره و یا بستر) گرفته شده و جمعی از ارباب لغت و مفسران، آن را به فراش یعنی بستر تفسیر کرده‌اند که هم صاف و نرم است و هم راحت. (مکارم، ۱۲/۲۶)

انتخاب این تعبیر برای زمین، بسیار پرمعنی است، چرا که از یک‌سو قسمتهای زیادی از زمین آن چنان نرم و صاف و مرتب است که انسان به خوبی می‌تواند در آن خانه‌سازی کند، زراعت و باغ احداث نماید. از سوی دیگر همه نیازمندی‌های او بر سطح زمین یا در اعماق آن به صورت مواد اولیه و معادن گران‌بها نهفته است. و از سوی سوم مواد زائد او را به خود جذب می‌کند، و اجساد مردگان با دفن در آن به زودی تجزیه و متلاشی می‌شوند، و انواع میکروب‌ها به واسطه اثر مرموزی که دست آفرینش در خاک نهاده است نابود می‌گردد.

و از سوی چهارم با حرکت نرم و سریع خودبه دور آفتاب، و به دور خود گردش می‌کند، شب و روز و فصول چهارگانه را که نقش عمده‌ای در حیات انسان دارند می‌آفریند.

از سوی پنجم قسمت زیادی از آب‌هایی که بر سطح آن می‌بارد در درون خود ذخیره می‌کندو به صورت چشمه‌ها و قناتها بیرون می‌فرستد. خلاصه در این بستر آرام همه وسائل آسایش و آرامش فرزندان این زمین آماده و مهیا است، و هنگامی اهمیت این نعمت آشکارتر می‌گردد که مختصر تزلزل و دگرگونی در آن رخ دهد.

و از آنجا که ممکن است در برابر نرمی زمین‌های مسطح، اهمیت کوهها و نقش حیاتی آنها، فراموش شود و در آیه بعد می‌فرماید: «**والجبال اوتادا**» (النباء، ۷) و کوه‌ها را (میخ‌هایی) برای استواری آن (قرار دادیم). تجربه کوبیدن میخ برای استوار ساختن اشیاء برای انسانها آشناست، از این‌رو قرآن می‌فرماید: آیا میخ‌هایی برای زمین قرار ندادیم؟

قرآن‌کریم کوه را به میخ تشبیه کرده چرا که کار میخ محکم کردن است، و در این آیه می‌فرماید: آیا ما میخ کوهها زمین را استحکام بخشیدیم تا از زلزله‌های دائمی و ناامنی و اضطراب در امان باشند.

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

از نظر علمی خیلی حرفها در اینجا هست، ولی سخن همه فهم این است کـه زمـین در روی خود دارای پوسته است و داخل زمین مواد مذاب آتشفـشانی اسـت و پوسـته زمـین شکافها و گسلهایی دارد که زیرش مایع است، و به صورت طبیعی آن اضـطراب و هیجـان مواد آتشفشانی داخل زمین پوسته زمین را ناآرام می‌کند و حرکت می‌دهد، یعنی اگـر نبـود این گسل‌ها یک نحوی جوش خورده باشند، استحکامی روی زمین نمی‌بود.

از شکاف‌های میان گسل‌ها مواد مذاب آتشفشانی خارج شده‌اند و رشته کوهها سـامان پیدا کرده و مانند جوشکاری زمین را مستحکم نگه داشته‌اند.

این یکی از خواص کوهها است و گذشته از این وجود کوهها اصطکاک بین زمین و هوا را از بین برده که اگر آنها نبودند، بادهای سوزانی روی زمین شکل می‌گرفت و زمـین را از قابل سکونت بودن در می‌آورد. نقش کوهها برای آماده‌سازی بستر زمین برای زندگی نقش بسیار مهم و غیرقابل انکاری است.

مرحوم علامه در تفسیر المیزان ذیل این آیه می‌آورد: «کلمه (اوتـاد) جمـع وتـد اسـت، و (وتد) به معنای میخ است، البته بنا به گفته صاحب مجمع میخ بزرگ را (وتد) گوینـد (نـه میخ‌های معمولی را). و اگر کوهها را میخ خوانده شاید از این جهت بوده که پیدایش عمـده کوههایی که در روی زمین است از عمل آتشفشان‌های تحت‌الارضی است، که یک نقطه از زمین را می‌شکافد و مواد مذاب زمینی از آن فوران می‌کند، و به اطراف آن نقطه می‌ریزد، و به تدریج اطراف آن نقطه بالا می‌آید و می‌آید تا به صورت میخی کـه روی زمـین کوبیـده باشند، در آید، و باعث سکون و آرامش فوران آتشفشان زیر زمـین گـردد، و اضـطراب و نوسان زمین از بین برود.

و از بعضی از مفسرین حکایت شده که گفته است: مراد از میخ بودن کوهها این است که معاش اهل زمین به وسیله این کوهها و منافعی که خدا در آنها بـه ودیعـت سـپرده تـأمین می‌شود، چون اگر کوهها نبودند زمین دائما در زیر پای اهلش در حال نوسان بود، نه کشت و زرعی می‌گذاشت، و نه خانه‌ای. ولی این سخن در حقیقت لفظ را بدون جهت از ظاهرش برگرداندن است.» (طباطبایی، ۲۶۱/۲۰)

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

استعاره‌های هستی شناسانه (یا هستی‌شناختی)

تجربیات انسان در مورداشیاء و اجسام پیرامونش می‌تواند پایه‌های بیشتری برای درک آنچه ورایجهان است فراهم کرده و پایه و اساس استعاره‌های هستی‌شناسانه را شکل دهد.

استعاره‌های هستی‌شناختی، شیوه‌هایی از دیدن مفاهیم نامحسوس مانند احساسات، فعالیت‌ها و عقاید را به مثابه یک هستی یا جوهر فراهم می‌سازند. برای مثال وقتی تورم را که امری انتزاعی است به صورت یک موجود واقعی در نظر می‌گیریم جنبه‌ای مشخص از آن را برگزیده و همچون یک علت محسوبش می‌کنیم با احتیاط با آن برخورد می‌کنیم و شاید حتی باور داشته باشیم که آن را درک می‌کنیم: «تورم استانداردهای زندگی ما را پایین آورده است.»

قرآن کریم در سوره واقعه لمس و دسترسی را استعاره از درک و فهم معانی آیات قرآن به‌کار گرفته است چنانچه می‌فرماید: «**لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**» (الواقعه، ۷۹) که جز دست پاکان (و فهم خاصّان) بدان نرسد.

دسترسی داشتن که تجربه لامسه و رسیدن به چیزی را به ذهن متبادر می‌سازد، در این آیه به شکل استعاره هستی‌شناختی به منظور شفاف‌سازی معنای «درک و فهم آیات قرآن» به کار رفته است. چنانچه اگر کسی به موضوعی دسترسی داشته باشد گویا آن‌را درک نموده است. مرحوم علامه طباطبایی در ذیل این آیه می‌آورد: «مراد از مس و مطهرون در آیه «**لا یسمه الا المطهرون**» از او به هر تقدیر کلام در سیاق بزرگداشت امر قرآن است، می‌خواهد قرآن را تجلیل کند، و از همین‌جا می‌فهمیم که منظور از مس قرآن دست کشیدن به خطوط آن نیست، بلکه علم به معارف آن است، که جز پاکان خلق کسی به معارف آن عالم نمی‌شود، چون فرموده: قرآن در کتابی مکنون و پنهان است، و آیه شریفه «**انا جعلناه قرانا عربیا لعلکم تعقلون و انه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم**» نیز به آن اشاره می‌کند.

و کلمه (مطهرون) اسم مفعول از باب تفعیل تطهیر است، و منظور از (مطهرون) کسانی هستند که خدای تعالی دلهایشان را از هر رجس و پلیدی یعنی از رجس گناهان و پلیدی

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

ذنوب پاک کرده، و یا از چیزی که از گناهان هم پلیدتر و عظیم‌تر و دقیق‌تر است، و آن عبارت است از تعلق به غیر خدای تعالی، و این معنای از تطهیر با کلمه (مس) گفتیم معنای علم است مناسب‌تر از طهارت به معنای پاکی از حدث و یا خبث است، و خیلی روشن است.

پس مطهرون عبارتند از کسانی خدای تعالی دلهایشان را پاک کرده، مانند ملائکه گرامی و برگزیدگانی از بشر که درباره آنان فرموده: «انما یریداللّه لیذه بعنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا» ولی بعضی از مفسرین که متاسفانه بیشتر ایشان می‌باشند بدون هیچ دلیلی آیه را مختص ملائکه کرده‌اند.» (طباطبایی، ۳۹۸/۱۹)

معنی‌شناسان شناختی به کمک استعاره‌ی هستی شناختی مفاهیم و یا چیزهای غیرمادی، ناملموس و انتزاعی را به مثابه ماده، شی فیزیکی و ظرف تلقی می‌کنند. چیزهایی که در مورد ماهیتشان اطلاعات اندک و ناکافی داریم و یا حتی هیچ شناخت قابل درکی از آنها نداریم، به کمک استعاره هستی‌شناختی در قالب یک پدیده یا رخداد ملموس می‌پذیریم.

لیکاف و جانسون در این باره می‌گوید: «تجربیات انسان در مورد اشیاء و اجسام پیرامونش می‌تواند پایه‌های بیشتری برای درک آنچه ورای جهات است فراهم کرده و پایه اساس استعاره‌های هستی‌شناختی را شکل دهد.» (کرافت و کروز، ۱۹۶ـ۱۹۷)

واضح‌ترین نوع استعاره‌های هستی‌شناسانه استعاره‌هایی هستند که در آنها به اشیاء و دیگر چیزها خصوصیات و ویژگی‌های انسانی داده می‌شود (لیکاف و جانسون، ۲۸) از آن‌جا که دسترسی انسان‌ها به بدن خود بی‌واسطه و بدن، ابزار اصلی کنش انسان در طبیعت است، در بسیاری از استعاره‌های مفهومی، انسان‌ها برای درک امور انتزاعی، از مفاهیم مربوط به بدن استفاده کرده‌اند. عبارات زیر نمونه‌هایی از این مطلب هستند.

ـ حب الدنیا رأس کل خطیئه (رأس در عربی به معنای سر است).

ـ دست و بالم بسته است (در اشاره به بی‌پولی).

در قرآن کریم نیز اوصاف و افعال انسانی به خداوند نسبت داده شده تا ذهن شنوندگان را از واژه‌های مالوف بشری به حقایق روحانی متوجه سازد. در آیه شریفه ۸۸ سوره مومنون می‌فرماید:

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

«قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ يُجِيرُ وَ لا يُجارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (المومنون، ۸۸)

سلفیه با توجه به ظواهر آیات، معتقدند که خداوند دو دست دارد که شایسته ذات اوست و شباهتی با دست سایر موجودات ندارد. همچنین اعتقاد به بسط ید و نیز خلقت آدم توسط خداوند با دست، نیز از دیگر لوازم اعتقاد به ید از این دیدگاه است، چرا که ظاهر آیات «بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (المائده، ۶۴) و «مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ» (ص، ۷۵) بر این امور دلالت دارند (الأشقر، ۱۷۷)، در حالی که دیگر متکلمان به دلیل غیر مرکب بودن خداوند و استغناء از اجزاء و جوارح، «ید» را بر معانی مجازی و استعاری حمل کرده‌اند (الحلی، ۳۱۷ و ۳۲۶).

آلوسی در تفسیر آیاتی که واژه «ید» درآنها به کار رفته است، معتقد است «ید» به صورت مفرد و غیرمفرد (مثنی و جمع) ـ به معنی و وجهی که شایسته باشد ـ برای خداوند ثابت است، از این‌رو باید از تأویل آن اجتناب کرد و اختصاص پاره‌ای از مخلوقات به خلقت توسط دست خدا، نشان‌دهنده مزیت آن مخلوق و التفات خاص خداوند بدان است (الآلوسی، ۲۹۰/۲۳). در تفسیر آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (الفتح، ۱۰) نیز اشاره می‌کند که چون معرفت تام صفات خداوند، جز با معرفت کامل ذات و حقیقت خداوند حاصل نمی‌شود، باید در این مجال نیز در حدود ظواهر نصوص توقف کرد که سالم‌تر و به احتیاط نزدیکتر است (همانجا، ۳۴۳/۲۶)، لازم به ذکر است که آلوسی در تفسیر عباراتی همچون: «أولی الأید» (ص، ۴۵) و غل و بسط ید در آیه ۲۹ سوره إسراء، «ید» را که برای غیر خداوند به کار رفته، بر معنای مجازی حمل نموده و آن را از باب ذکر سبب و اراده مسبب (مجاز مرسل) (همان، ۳۶۱/۱۷) و یا بیان تمثیلی (کنایه) برای اشاره به جود و بخل (همانجا، ۴۴۰/۱۰) دانسته است.

مفسران امامیه، معتزله و اشاعره، واژه «ید» را بر معانی مجازی حمل کرده و «بسط و غل ید» در سوره مائده را کنایه از قدرت و عجز (طباطبایی، ۳۳/۶)، جود و بخل (الزمخشری، ۶۸۷/۱؛ الرازی، ۴۶/۱۲)، «فوقیت ید خداوند» در سوره فتح را صیانت

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

خداونـد از عهـد (طباطبـایی، ۲۳۹/۱۷؛ الـرازی، ۸۷/۲۸) و بـه مثابـه پیمـان بـا خـدا (الزمخشری، ۳۳۷/۴) و «خلقت انسان با دست خدا» را نـشانه غایـت اهتمـام بـه خلقـت (الرازی، ۲۳۱/۲۶) یا اسناد از باب تغلیب و مجاز (الزمخشری، ۱۰۷/۴) و همچنـین تثنیـه «ید» را اشاره به کمال قدرت خداوند تفسیر کرده‌اند (طباطبایی، ۳۳/۶).

نتایج مقاله

با در نظر گرفتن داشتن روش‌ها و قواعد معهود در اسلوب عرب و تکیه بر ظهورات کـلام، حتی در معارف فراطبیعی، مستلزم آن است که اسناد اوصاف و افعال گوناگون به خدا، در آیات مختلف استعاره تلقی شود تا استعمال مورد مزبور مصححی داشته باشد، مـثلا تعـابیری چـون شنیدن، دیدن، تکلم، خبر دادن یا عناوین و اوصاف گوناگونی مانند نور، استوای عرش الهی بر آب و کرسی از این قبیل‌اند که به حسب ظاهر، بار مادی و طبیعی دارند و با مبانی مسلم دینـی مانند تجرد و نزاهت حریم الهی سازگار نیستند. در آنی موارد از یـک سـو قواعـد ظـاهری و عرفی ادبی، حقیقی بودن حمل و اسناد را پذیرا نیستند و از سوی دیگر مجاز شمردن آن را نیز (که حقایقی مسلم و دور از تسامح و تجوزند) نمی‌توان پذیرفت. از این‌رو می‌بینیم که مفـسران بزرگی مانند علامه طباطبایی و امام خمینی با مطرح کردن مسئله «وضع الفاظ برای روح معنـا» به دنبال راهکاری برای تبیین معرفتی این آیات بوده‌اند و با تحلیـل دقیـق و ارتکـاز واقعـی و نهایی عرف، استعاری (ادبی) و مجازی شمردن استعمال‌های مزبور را به انکار کرده‌اند. (اسعدی، ۴۲ـ۴۴۳؛ نکـ : فیض کاشانی، ج ۱، مقدمه ۴/ ۳۱ـ۳۲).

علامه در این زمینه می‌گوید: «انس و عادت باعث می‌شود که دهـن آدمـی در هنگـام شنیدن یک کلمه یا یک جمله، به معنای مادی آن سبقت جوید؛ مـثلا وقتـی لفـظ حیـات، قدرت، سمع و بصر، لوح، عرش، کلام و امثال آن را می‌شنویم، فورا معنای مادی اینهـا بـه ذهن ما در می‌آید. چـاره‌ای نـداریم، چـون از روز اول مـا الفـاظ را وضـع کـردیم بـرای مسماهایی که غرض ما را تأمین می‌کند. روی این جهت هر لفظی که می‌شنویم فوراً معنای

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

مادی‌اش به ذهنمان می‌رسد، لیکن باید این را هم بدانیم که اگر ما الفـاظ را وضـع کـردیم، برای آن چیز وضع کردیم که فلان فایده را به ما می‌دهد. حالا اگر آن چیز شکل و قیافه‌اش تغییر کرد، مادام که آن فایده را می‌دهد، باز لفظ نامبرده، نام آن چیز هست؛ مثلا بـا وجـود اینکه در لامپ از اجزای چراغ اولیه فیتله‌سوز، چیزی وجود ندارد، باز هـم بـه آن چـراغ می‌گوییم؛ چون از لامپ همان فایده را می‌بریم که از پیه‌سوز سابق می‌بردیم؛ بنابراین بایـد توجه داشت که ملاک در صادق بودن یک اسم و صادق نبودن آن، موجود بودن غـرض و غایت و موجود نبودن آن است و نباید نسبت به لفظ اسم، جمود به خرج داده و آن را نـام یک صورت بدانیم و تا قیامت هر وقت چراغ می‌گوییم، باز همان پیه سوز را اراده کنیم؛ اما متأسفانه این عادت نمی‌گذارد ما این توجه را داشته باشیم و همین باعث شده که مقلدین از اصحاب حدیث، همچون فرقه این جمود، جمود بر ظاهر نیست، بلکـه جمـود بـر انـس و عادت در تشخیص مصادیق است؛ چرا که در بین خود ظاهر، ظواهری هست که این جمود را تخطئه می‌کند؛ مثل «لیس کمثله شی»، «لاتدرکـه الأبـصار و هـو یـدرک الأبـصار و هـو اللطیف الخبیر» و «سبحان الله عما یعفکون»». (طباطبایی، ۱۶/۱ـ۱۷)

از این‌رو مصادیق مالوف راهگشای فهم معانی و مفاهیم بلندی است که بـدون در نظـر گرفتن این مصادیق ذهن و عقل بشر راهی برای درک آنها نـدارد. لیکـاف و جانـسون بـا عنایت به این شیوه تفکر بشر چارچوبی مفهومی برای درک استعاری ذهن ارائه کرده‌انـد و نشان می‌دهند چگونه استعاره‌های مفهومی جهتی، هستی‌شناختی و ساختاری مفاهیم ناآشنا و ناملموس را برای ذهن شنونده دست یافتنی می‌سازند.

مرحوم علامه طباطبایی نیز معتقد بود اسلام معارف عالی را در قالب ساده‌ای ریخته تـا برای فهم‌های ساده و عقول عوام قابل هضم باشد و بدین ترتیب فهم و عقل عادی مردم از پشت پرده و به صورت فشرده و در بسته این حقایق را لمس می‌کند و بدان می‌رسد و این چیزی است که به صلاح حال عموم است.

اما به اعتقاد علامه این بدان معنا نیست که حقایق برای اهلش مکتوم بماند بلکه خواص

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

بی‌پرده و روشن و با همان زیبایی دلپذیر و حسّ بدیل این حقایق را البته به اندازه‌ی درک و قابلیت خویش می‌یابند. حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم فرموده‌اند: «ما گـروه پیامبران مأمور شده‌ایم که با مردم به قدرت عقولشان سخن بگوییم» بنابراین، اسلام مردم را در شناسایی خداوند و توصیف وی مابین تـشبیه و تنزیـه قـرار داده اسـت یعنـی خـدا را این‌طور وصف کرده که حیات دارد، ولی نه مثل حیات ما، علم دارد اما نـه مثـل علـم مـا، قدرت دارد، نه مثل قدرت ما و... از نظر علامه، اسلام بدین ترتیب موفق شده است که اولاً: دین را به طور یکنواخت بر عوام و خواص عرضه دارد و ثانیاً: عقل سلیم را به کار گیرد و نگذارد که این موهبت الهی بیهوده و بی‌فایده به حـال خـود بمانـد و ثالثـاً: میـان طبقـات مختلف اجتماع انسانی یک نوع وحدت ایجاد کند. (طباطبایی، ۲۹۴/۱۰)

به بیان دیگر، علامه طباطبایی معتقد است بیان ساده‌ی قرآن به چنـد دلیـل اسـت، اوّل آنکه، عوام مردم جز حسیّات را درک نمی‌کنند و معانی کلی را جـز در قالـب جـسمانیّات نمی‌فهمند، دوم این‌که، کسانی هم که در اثر ریاضت‌ها و مجاهدات علمـی فهمـشان ترقـی یافته، به واسطه‌ی اختلاف وسایلی که هر یک به دست دارنـد، مراتبـشان در فهـم حقـایق اختلاف فاحشی دارد، سوم این‌که، این امر بدیهی است که گفتن و فهماندن معانی به فردفرد انسان، جز از راه معلومات ذهنی افراد که در خلال حیات و زندگی دنیوی تحصیل کرده‌اند ممکن نیست. یعنی اگر شخصی تنها و تنها با محسوسات انس دارد، باید معانی را بـرای او از راه همان محسوسات مجسّم کرد، مثل کودکی که لذت ازدواج را برای او با شیرینی حلوا و امثال آن مجسّم می‌کنند. اما کسی که قدمی فراتر نهاده، از غیرمحسوسات هـم ادراکـاتی دارد، رتبه‌ی فهمش بالاتر است. از این‌رو، برای درک معانی، هم مـی‌توانـد از محـسوسات استفاده کند و هم از راه ادراکات عقلی. این دیدگاه انطباق کاملی با نظریه معاصـر اسـتعاره مفهومی در زبان‌شناسی شناختی دارد که می‌تواند راهگشای درک بسیاری از آیات قرآن و سایر متون دینی باشد که حقایق علوی را در جامه ملموسات زمینی ریخته‌اند.

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

کتابشناسی

۱. قرآن کریم، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، قم، چاپخانه اعتماد، ۱۳۷۴.

۲. آذرنوش، آذرتاش، فرهنگ معاصر عربی، فارسی، تهران نشر نی، ۱۳۷۹.

۳. استاجی، اعظم و اخلاقی، الهام، بررسی استعاره و مجاز از دیدگاه شناختی در قرآن مجید، مجله زبان پژوهی، زمستان ۹۲، شماره ۲، ۱۳۹۲.

۴. الأشقر، عمر سلیمان، أصل الاعتقاد، الصنعاء، المکتبة السلفیة، الطبعة الثالثة، ۱۴۰۵ ق/۱۹۸۵م.

۵. برنجکار، رضا و حجت‌خواه، حسین، بررسی و نقد دیدگاه‌های ابن‌عربی، ملاصدرا و علامه طباطبایی در معناشناسی اوصاف الهی، تهران: حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال سوم، شماره ۱، ۱۳۹۱.

۶. پرچم، اعظم، نقش و کارکرد اشتراک معنوی و بافت در نگاه تفسیری علامه طباطبایی، قم: تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۲، ۱۴۱۷.

۷. الجارم، امین، البلاغه الواضحة، قم، سیدالشهدا، ۱۳۷۲.

۸. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، چاپ ۱، قم: اسراء، ۱۳۷۸.

۹. همو، تفسیر موضوعی قرآن مجید، تهران: اسراء و مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۳.

۱۰. حسینی، سیده مطهره و فقهی‌زاده، عبدالهادی، اثرپذیری حکمت‌های نهج‌البلاغه از قرآن کریم، دو فصلنامه علمی ـ پژوهشی پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، شماره یازدهم، پاییز و زمستان ۹۶، ۱۳۹۶.

۱۱. الحلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم، دارالکتب، ۱۳۷۱.

۱۲. داوری اردکانی، رضا، نیلی‌پور، رضا، قائمی‌نیا، علیرضا، زبان استعاری و استعاره‌های مفهومی، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۹۱.

۱۳. الراز ی، محمدبن ابی بکر، مختار الصحاح، بیروت، الیمامة، الطبعة الثانیة، ۱۹۸۷.

۱۴. الرازی، فخرالدین محمد بن عمر، التفسیر الکبیر المشتهر بـ «مفاتیح الغیب»، بیروت، دار إحیاء التراث العربی، ۱۴۰۱ق/۱۹۸۱م.

۱۵. الزمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، تحقیق و تعلیق: عبدالرزاق المهدی، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۲۱ق/ ۲۰۰۱م.

۱۶. سالاری راد، معصومه و رسولی‌پور، رسول، بررسی و تحلیل کارکرد زبان قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی، قم: اندیشه نوین دینی، شماره ۸، ۱۳۸۶.

۱۷. سبحانی، جعفر، الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، ج ۱، چاپ ۳، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.

۱۸. سعیدی روشن، محمد باقر، تمثیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، چاپ ۴، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.

۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱.

۲۰. صفوی، کوروش، *درآمدی بر معنی شناسی*، تهران: سوره مهر، ۱۳۹۰.

۲۱. طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: الاعلمی، ۱۴۱۷ق.

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]

[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]

۲۲. طباطبایی، محمدحسین، رساله الاسماء، مندرج در الرسائل التوحیدیه، چاپ ۱، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۵ق.
۲۳. علی‌زمانی، امیرعباس، زبان دین، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
۲۴. همو، خدا، زبان، معنا، قم: انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۱.
۲۵. همو، سخن گفتن از خدا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷.
۲۶. فاضلی، محمد، دراسه و نقد فی مسائل بلاغیه هامه، تهران، سمت، الطبعة الثالثة، ۱۳۸۸.
۲۷. فیض کاشانی، محمّدبن مرتضی، تفسیر الصّافی، چ ۲. تهران: انتشارات الصّدر، ۱۴۱۵.
۲۸. قائمی‌نیا، علیرضا، نقش استعاره‌های مفهومی در تفکر دینی، قبسات، زمستان ۸۸، شماره ۵۴، ۱۳۸۸.
۲۹. قدامه بن جعفر، نقدالشعر، قسطنطنیه، مکتبة اجلوائب، ۱۳۰۲ق.
۳۰. قدردان قراملکی، محمدحسن، زبان قرآن از منظر علامه طباطبایی، قبسات، شماره ۲۵، ۱۳۸۱.
۳۱. کدکنی، محمدرضا، صور خیال در شعر فارسی، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۷۰.
۳۲. گلفام، ارسلان و یوسفی راد، فاطمه، زبان‌شناسی‌شناختی و استعاره، تازه‌های علوم شناختی، سال ۴، شماره ۳، ۱۳۸۱.
۳۳. محمدرضایی، محمد، نگاهی به زبان دین، قبسات، شماره ۲۵، ۱۳۸۱.
۳۴. مشعشعی، پانته‌آ، استعاره در زبان فارسی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۰.
۳۵. مصباح، عبدالرئوف، ابتکارات و نوآوری‌های فلسفی علامه طباطبایی، کوثر معارف، سال هفتم، شماره ۱۷، ۱۳۹۰.
۳۶. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷.
۳۷. معرفت، محمدهادی، تأویل از دیدگاه علامه طباطبایی، تهران، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۹ و ۱۰، ۱۳۷۶.
۳۸. معلوف، لوئیس، المنجد فی اللغه و الاعلام، بیروت، دارالمنشور، الطبعه الثالثه و الثلاثون، ۱۹۹۲م.
۳۹. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴.
۴۰. میبدی، رشیدالدین، کشف السرار و عدة الابرار، تحقیق علی‌اصغر حکمت، تهران، توس، چاپ پنجم، ۱۳۷۱.
۴۱. نصیریان، یدالله، علوم بلاغت و اعجاز در قرآن، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۰.
۴۲. نقوی، حسین، زبان الهیات از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلستون، قم: مؤسسه امام خمینی (ره)، ۱۳۸۹.
۴۳. همایون مصباح، سیدحسین، زبان دین یکی از مبانی تحول معرفت دینی، قم: سفیر، پیش‌شماره ۲، ۱۳۸۵.
۴۴. یوسفی‌راد، فاطمه، بررسی استعاره زمان در زبان فارسی: رویکرد معناشناسی شناختی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۲.

45. Asher, R. E. The encyclopedia of language and linguistics. Oxford: Pergamon Press. 1994.
46. Blax, M. More about metaphor. In A. Ortony (Ed.), Metaphor & thought. Cambridge: Cambridge University Press. 1979.
47. Geeraerts, D. Cognitive linguistics: Handbook of pragmatics. Amsterdam: J. Benjamin Pub. Co. 1995.
48. Lakoff, G., & Johnson, M. Metaphors we live by. Chcago: Chicago University Press, 1980.
49. Lappin, S.Contemporary semantic theory. Blackwell Publishers Inc. 1996.
50. Lee, D. Cognitive linguistics: An Introduction. Oxford: Oxford University Press. 2001.
51. Ortony, A. Metaphor & thought. Cambridge: Cambridge University Press. 1979.
52. Taylor, J. R. Linguistic categorization, prototypes in linguistic theory (second ed.) Oxford: Oxford University Press. 1995.
53. Tiberghien, G. Advances in cognitive science: Theory and applications. Chichester (Ed.), UK: Horwood & Wiley. 1989.
54. Yu, N. The contemporary theory of metaphor: A perspective from Chinese. Amsterdam: J. Benjamins Pub. Co. 1998.

[Downloaded from mail.pnmag.ir on 2026-09-26]
[DOR: 20.1001.1.20080417.1397.12.23.6.4]