

معناشناسی «أنداد» در کانون گفتمانی توحید (خوانش شبکه معنایی و مرزبندی تقابلی)

نوروز امینی^{۱*}، سجاد نوربخش و بیشکائی^۲

- ۱- استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه گیلان، رشت، ایران
۲- دانشجوی کارشناسی ارشد الهیات- علوم قرآن و حدیث، دانشگاه گیلان، رشت، ایران

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۲

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۳۰

چکیده

این پژوهش به بررسی معناشناسی و گفتمانی واژه قرآنی «أنداد» در چارچوب توحید و شرک می‌پردازد و نشان می‌دهد که این واژه صرفاً معادل لغوی «شریک» نیست، بلکه مفهومی هدفمند و متمایز در نظام معنایی قرآن کریم به شمار می‌آید. مسئله اصلی مقاله، تبیین دلالت خاص «أنداد» و تمایز آن از دیگر واژگان هم‌حوزه در نقد شرک، از جمله «شُرکاء»، «کُفُو»، و «أوثان» است. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی با رویکرد معناشناسی شبکه‌ای است؛ بدین منظور، تمامی موارد کاربرد «أنداد» در قرآن استخراج شده و بر پایه تحلیل سیاق آیات، هم‌نشینی‌های واژگانی و تقابل‌های معنایی بررسی گردیده و سپس با آیات منتخب حاوی واژگان یادشده، مقایسه شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که «أنداد» بیش از آنکه ناظر به اثبات شریک واقعی در ربوبیت یا تشریح باشد، به «همتاسازی برساخته» در حوزه‌های محبت، ولایت، اطاعت و اعتماد دلالت دارد؛ این همتاسازی که محصول افعال ارادی انسان و جابه‌جایی تدریجی کانون اتکا از خداوند به غیر اوست. براین اساس، شرک در منطق قرآنی صرفاً یک گزاره اعتقادی نیست، بلکه شبکه‌ای از دل‌بستگی‌ها، پیرو‌ها و سبک‌زیست را در برمی‌گیرد و از حیث روانی، اجتماعی و تربیتی قابل تحلیل است. این نتیجه، دقت انتخاب واژگانی قرآن و لایه‌مندی مفهومی شرک را به‌روشنی آشکار می‌سازد.

واژگان کلیدی: أنداد، شرک، شبکه معنایی، معناشناسی قرآنی، توحید

۱- مقدمه

۱-۱- بیان مسأله

در مطالعه معناشناسی قرآنی، واژه‌ها به تنهایی معنا نمی‌یابند، بلکه در شبکه‌ای از روابط سیاقی، نحوی، بلاغی و گفتمانی هویت می‌یابند. بر اساس رویکرد معناشناسی، مانند ایزوتسو و نیز در خوانش‌های معاصر زبان قرآن، هر واژه در پیوند با هم‌نشین‌های خود و در چارچوب الگوهای کنشی و معنایی آیات، لایه‌های عمیق‌تری از معنا را آشکار می‌کند. بدین ترتیب، واژه‌ها فراتر از واحدهای معجمی منفرد، به کارکردهای گفتمانی تبدیل می‌شوند (Abdul-Raof, 2019, 22 ; Izutsu, 1959, 12-13).

واژه قرآنی «أنداد»، نمونه‌ای شاخص از این شبکه‌مندی است. این واژه، اگرچه کم‌رخداد است اما در سیاق‌های کلیدی مرتبط با توحید، عبودیت، ربوبیت، محبت و ولایت بکار رفته و در هر مورد، در پیوند با افعال، ساختارهای نهی و تقابل‌های وجودی و تربیتی، چهره‌ای متفاوت می‌یابد. ریشه لغوی «ند»، بر معنای «همتای معارض» دلالت دارد و ترکیبی از همسانی و تقابل را متبادر می‌سازد؛ اما کاربرد قرآنی «أنداد» نشان می‌دهد که این همتا، نه یک هم‌طراز واقعی، بلکه سازه‌ای معرفتی و عاطفی است که انسان در عرصه محبت، اطاعت و اتکا در برابر خداوند می‌نشانند.

پرسش اصلی پژوهش حاضر، این است که در آیات محدود، اما پرمعنای «أنداد»، قرآن چه شبکه‌ای از مفاهیم توحیدی و مفاهیم مقابل می‌سازد و این شبکه چه نسبتی با دیگر خانواده‌های واژگانی هم‌حوزه دارد. روش پژوهش، توصیفی-تحلیلی خواهد بود؛ ابتدا تمامی رخدادهای «أنداد» در شش آیه مشخص از قرآن استخراج و به‌عنوان پیکره اصلی جستار پیش‌رو مطالعه می‌شوند. سپس با بهره‌گیری از روش معناشناسی شبکه‌ای، روابط هم‌نشینی و جانشینی و تقابل‌های معنایی آن‌ها تحلیل می‌شوند. در مرحله بعد، با تکیه بر منابع لغوی متقدم و تفاسیر معتبر، لایه‌های ریشه‌شناختی و تفسیری هر رخداد بازخوانی و در قالب «شبکه مفهومی» ترسیم می‌شود. برای روشن‌تر شدن حدود معنایی «أنداد»،

پیکره‌ای از آیات، حاوی «شُرکاء»، «كُفُوًا» و «أوثان» نیز، گزینش و تحلیل شده و سرانجام با شبکه مذکور مقایسه خواهد شد.

۲-۱- پرسش‌های پژوهش

این پژوهش در پی دستیابی به پاسخی برای پرسش‌های زیر است:

- ۱- شبکه معنایی و کارکرد گفتمانی «أنداد» در آیات قرآن چگونه شکل می‌گیرد و چه الگوهایی از روابط مفهومی را صورت‌بندی می‌کند؟
- ۲- مفاهیم توحیدی هم‌نشین با «أنداد» و مفاهیم متقابل آن چگونه در سیاق آیات سازمان می‌یابند و چه نسبتی با یکدیگر دارند؟
- ۳- شبکه مفهومی «أنداد» چه تفاوت‌ها و اشتراک‌هایی با خانواده‌های واژگانی هم‌حوزه، به‌ویژه «شُرکاء»، «كُفُوًا» و «أوثان» دارد و این تفاوت‌ها چه افقی از دقت انتخاب‌های زبانی قرآن را آشکار می‌سازد؟

۳-۱- پیشینه پژوهش

یافته‌ها حاکی از آن است که بررسی واژه «أنداد» در ادبیات موجود، عمدتاً یا در قالب توضیحات تفسیری پراکنده آمده یا ذیل مباحث کلی شرک، طرح شده است؛ اما پژوهشی که به‌طور مستقیم «أنداد» را به‌مثابه یک کلیدواژه در شبکه مفهومی توحید و شرک، با استخراج همه رخدادهای و ترسیم نظام‌مند هم‌نشین‌ها، جانشین‌ها و محورهای تقابلی تحلیل کند، در پیشینه به‌صورت مستقل و منسجم مشاهده نشد. اما پژوهش‌های متعددی در حوزه میدان‌ها و روابط معنایی واژگان قرآنی به سرانجام رسیده که ذکر می‌شوند. مقاله «معناشناسی واژه رجاء در قرآن با تکیه بر روابط هم‌نشینی و جانشینی»، نوشته فاطمه رهبری و مرضیه رستمیان، در مجله پژوهش‌های معناشناختی متون ادبی (تابستان ۱۴۰۴، شماره ۱۰) است که با استخراج همه رخدادهای «رجاء» و بررسی هم‌نشین‌ها،

جانشین‌ها و متضادها نشان می‌دهد چگونه سیاق و شبکه واژگانی، معنای ممدوح و ناممدوح «امید» را تعیین می‌کند.

مقاله «معناشناسی فطرت در قرآن کریم»، نوشته فاطمه دسترنج، در مجله آموزه‌های قرآنی (بهار و تابستان ۱۴۰۴، شماره ۴۱) با رویکرد معناشناسی حوزه‌ای و قالبی، «قالب معنایی مرکزی»، فطرت و نسبت آن با همنشین‌ها، جانشین‌ها و متقابل‌ها را صورت‌بندی می‌کند و نشان می‌دهد شبکه روابط، لایه‌های معنایی را آشکار می‌سازد.

در گام بعد، مقاله «معناشناسی میثاق در قرآن کریم با تأکید بر روابط همنشینی و جانشینی»، نوشته فاطمه دسترنج، ابراهیم ابراهیمی و حسن احمدی (فروردین ۱۴۰۳، دوره ۱۴، شماره ۳۰)، با تعیین «هسته معنایی میثاق» و برجسته‌سازی نقش کانونی «پذیرش» در سیاق آیات، نمونه‌ای روشن از کاربست عملی محورهای همنشینی، جانشینی، تقابل در بازسازی شبکه مفهومی ارائه می‌کند.

در سال ۱۴۰۲ نیز، مقاله «واکاوی معناشناختی مفهوم عدالت اجتماعی با تکیه بر مبحث همنشین‌های معنایی»، نوشته ابوالحسن امین‌مقدسی و نفیسه افصحی، در مجله ادب عربی (JALIT) صص ۴۳-۶۰، نشان می‌دهد همنشینی می‌تواند ابزار اصلی دقیق‌سازی معنا در آیات باشد.

مقاله «معناشناسی همنشین‌های واکنشی واژه ابتلاء در قرآن (براساس نظریه میدان‌های معنایی)»، نوشته صالحه شریفی (تیر ۱۴۰۲، دوره ۵۵، شماره ۱ پیاپی ۱۱۰)، با تکیه بر نظریه میدان‌های معنایی، شبکه واکنش‌های انسانی- الهی را از راه همنشینی‌ها استخراج می‌کند. در سطح روش‌شناسی ایزوتسو، مقاله سیدمحمد اکبریان، با عنوان «بررسی و نقد شبکه معنایی مفاهیم دینی- اخلاقی قرآن از دیدگاه ایزوتسو»، در مجله اخلاق و حیانی (زمستان ۱۴۰۱، سال ۱۲، شماره ۲)، ضمن توضیح منطق شبکه‌ای، به نقدهای درون‌روشی آن نیز می‌پردازد.

همچنین مقاله «تحلیل حوزه مقابل تقوا با تأکید بر روش معناشناسی ایزوتسو»، نوشته شیرافکن، صاحبیان و قائمی‌نیا، در مجله ذهن (پاییز ۱۳۹۶، شماره ۷۱)، با تمرکز بر

«شناخت از راه اضداد»، نشان می‌دهد چگونه می‌توان از مسیر تقابل‌ها به لایه‌های دقیق‌تر یک کلیدواژه رسید.

۲- چارچوب نظری

۲-۱- تعاریف عملیاتی مفاهیم شبکه‌ای

بر اساس نظریه میدان‌های واژگانی تریر^[۱]، واژه‌ها در تنهایی معنا نمی‌شوند، بلکه در چارچوب یک میدان از واژگان هم‌حوزه، تعریف می‌شوند و هر تغییر در معنای یک واژه، جای سایر واژه‌ها را نیز جابه‌جا می‌کند (صفوی، ۱۳۹۹: ۱۹۰-۱۹۱).

این رویکرد در آثار پورزیگ^[۲] و دیگران بسط یافته و بر روابطی مانند «تقابل»^[۳]، «هم‌خانوادگی»^[۴] تأکید دارد؛ بدین ترتیب، مجموعه‌ای پویا از گره‌ها (واژگان و مفاهیم) و روابط میان آن‌ها شکل می‌گیرد که هم می‌تواند پارادایماتیک^[۵] و هم ستاگماتیک^[۶] باشد (Lyons, 1977: 261).

در این پژوهش، به‌جای تصور میدان‌های بسته^[۷]، از تعبیر روابط معنایی^[۸] استفاده شده است؛ زیرا برای تحلیل متن، اگر معنا از شبکه پیوندهای درون‌متنی به دست آید، خوانش دقیق را به همراه خواهد داشت که این امر از قراردادن واژه در یک فهرست ثابت، حاصل نمی‌شود. در نگاه لاینز، منظور از «میدان بسته» این است که از ابتدا فرض شود اعضای یک حوزه محدود، شمارش‌پذیر و تقریباً تغییرناپذیرند (همان)؛ مانند روزهای هفته یا فصول سال، یا در سطح زبان، برخی نظام‌های دستوری مثل ضمائر فارسی (من، تو، او، شما...)؛ معمولاً این نوع خوانش ناشی از تعریف لغت‌نامه‌ای و طبقه‌بندی در یک دسته از پیش تعریف شده است.

اما در سطح واژگان، مرزبندی قطعی اغلب دشوار است؛ چون واژه‌ها در کاربرد واقعی، بافت‌های متنوع می‌سازند، به حوزه‌های مجاور سرریز می‌کنند و گاهی هم‌زمان در چند محور مفهومی، مشارکت دارند.

به همین دلیل، در مدل‌سازی معناشناختی، بهتر است به جای تعهد به «بسته‌بودن میدان‌ها»، بر این تمرکز کنیم که واژه‌ها چه نسبت‌هایی با دیگر عناصر متن برقرار می‌کنند و این نسبت‌ها چگونه معنای غالب را برجسته می‌سازند (همان).

واژه، نه فقط به سبب تعریف لغوی، بلکه به سبب جایگاهش در زنجیره و نیز انتخابش در میان بدیل‌ها معنا می‌یابد. مثال روشن فارسی، واژه «دست» است: در «دستِ انسان»، «دستِ کمک»، «دستِ بالا»، معنا با هم‌نشین‌ها تغییر می‌کند و با یک فهرست محدود توضیح‌پذیر نیست. بر همین مبنا، درباره «آنداد» نیز، به جای اینکه صرفاً در یک فهرست ثابت محصور شود، روابط آن می‌تواند در سیاق آیات بازتاب پیدا کند؛ با چه افعالی بیان می‌شود؟ با چه قیودی محدود می‌شود؟ چه پیامدی می‌سازد؟ و در همان جایگاه چه بدیل‌هایی دارد؟ که بررسی این موارد و مصادیق دیگر در این پیکره نمی‌گنجد و نیازمند چند پژوهش مستقل خواهد بود؛ اما آنچه در محدوده این مقاله است، تحلیل خواهد شد. روابط زبانی، دو محور دارد:

محور افقی^[۹] (همنشینی) که واژه‌ها در آن در حضور و زنجیره خطی جمله، کنار هم می‌نشینند.

محور عمودی^[۱۰] (جانشینی) که مربوط به انتخاب‌های ممکن، در یک جایگاه است. در اینجا، همنشینی را به عنوان رابطه و افقی اجزای گزاره در خود آیه، بررسی می‌کنیم.

۲-۱-۱- روابط همنشینی (Syntagmatic)

هم‌آیی یا همنشینی واژگان، در زنجیره خطی جمله (در سطح همجواری یا پیوند نحوی) که به صورت عینی از طریق شناسایی الگوهای تکرارشونده (فعل/قید/جارو مجرور/پیامد ارزشی)، استخراج می‌شود (Saussure, 1959: 123-124؛ صفوی، ۱۳۹۹: ۱۹۷). بنابراین هر جا یک واژه در کنار هم‌نشین‌های ثابت یا پرتکرار خود ظاهر شود، آن هم‌نشین‌ها به عنوان سرنخ‌های حوزه معنایی^[۱۱] و کارکرد گفتمانی ثبت می‌گردند.

آنچه برای الگوی همنشینی اهمیت دارد، نه تفسیر تفصیلی، بلکه ثبات یک قاب نحوی و معنایی است؛ به طور مثال نمونه‌هایی از قرآن که در آن فعل ارادی «اتَّخَذُوا» در مرکز زنجیره می‌آید و بلافاصله با مفعول و قید «من دون الله» پیوند می‌خورد؛ یعنی متن، بدیل‌سازی را در سطح کنش انسانی نمایان می‌کند.

در سوره توبه، آیه ۳۱، هم‌وقوعی «اتخذوا+ أرباباً+ من دون الله»، نشان می‌دهد که بدیل‌سازی صرفاً در سطح پرستش بت نیست، بلکه می‌تواند در قالب مرجعیت یا اطاعت رخ دهد.

در سوره اعراف، آیه ۳۰، همین قاب با «أولياء» پر می‌شود و بدیل‌سازی به میدان «ولایت و سرپرستی» منتقل می‌گردد: «اتخذوا + أولياء + من دون الله».

در سوره مریم، آیه ۸۱، افزوده شدن پیامد «لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا»، یک گره تازه به شبکه می‌افزاید و نشان می‌دهد هم‌نشینی‌ها چگونه سطح گفتمانی را آشکار می‌کنند.

بنابراین با ثبت این هم‌نشینی‌ها می‌فهمیم واژه‌ها در چه شبکه‌ای معنا می‌گیرند. برای خوانش واضح‌تر، این مثال‌ها در خور توجه است:

وقتی گفته می‌شود: «او تصمیم گرفت که برود»، این عبارت در محور افقی جایگاه ثابت دارد؛ چراکه فعل هم‌نشینی مناسب کلمه «تصمیم»، «گرفتن» است؛ اما اگر گفته شود: «او تصمیم را بلعید که برود»، در اینجا رابطه هم‌نشینی سوار نشده است. برای تقریب به ذهن به نمونه‌های ذیل توجه کنید:

الف) پژوهش حاضر به بررسی موضوع می‌پردازد/ پژوهش حاضر به جویدن موضوع می‌پردازد.

ب) طرح مسئله در بخش مقدمه ارائه می‌شود/ بارش مسئله در بخش مقدمه ارائه می‌شود. بنابراین روابط همنشینی، یعنی اجزای جمله در حضور هم و در یک زنجیره خطی کنار هم می‌آیند و بعضی ترکیب‌ها «هنجارمند»^[۱۲] و بعضی «نابه‌هنجار»^[۱۳] می‌شوند.

۲-۱-۲- روابط جانیشینی / پارادایماتیک (Paradigmatic)

روابط جانیشینی، یعنی مجموعه واژگانی که در یک جایگاه معنایی و گفتمانی می‌توانستند بیایند، اما متن، واژه مشخصی را برگزیده است. این رابطه فقط جانیشینی صرف نیست؛ گاهی از جنس هم‌معنایی یا هم‌ریشه بودن است؛ به تعبیری دیگر روابط پارادایماتیک را می‌توان «محور عمودی» دانست؛ در هر جایگاه از زنجیره افقی جمله (مثلاً جایگاه مفعول یا متمم)، گوینده از میان چند گزینه ممکن، یکی را انتخاب می‌کند و گزینه‌های دیگر «غایب» می‌مانند (Saussure, 1959: 125-126). بنابراین، جانیشینی در این پژوهش، یعنی ساختن «مجموعه گزینه‌های رقیب برای یک جایگاه ثابت» و سپس توضیح اینکه انتخاب قرآنی چه حاشیه معنایی را برجسته کرده است (Saussure, 1959: 125-126؛ صفوی، ۱۳۹۹: ۱۷۰-۱۶۹).

در آیه ﴿أَمْ لَكُمْ شُرَكَاءُ﴾ (شوری/۲۱)، «شركاء» به جای بت، معنای تقسیم حق و تشریح را اراده کرده است؛ در زبان فارسی «خانه / مسکن / مأوا» یا معادل‌های انگلیسی آن‌ها “house/home/residence” جانشین کامل نیستند؛ چون هرکدام مؤلفه‌های سبکی و عاطفی متفاوت دارند و سیاق است که انتخاب واژه را کنترل می‌کند. مثال بعدی این مفهوم را واضح‌تر می‌کند:

الف) بررسی، خنثی‌تر و عمومی‌تر است.

ب) تحلیل، فنی‌تر و استدلالی‌تر است.

در اینجا بررسی، به معنای کاوش کلی یا بازبینی است و تحلیل، شکافتن روابط و سازوکارها؛ پس مهم است کدام کلمه گزینش می‌شود. یا در مثال زیر:

الف) نتایج نشان می‌دهد که ...

ب) نتایج دلالت دارد که ...

اینجا هر دو جمله می‌توانند، جانشین باشند، اما «دلالت‌داشتن» جنبه استنباطی دارد. بدین ترتیب روابط جانیشینی یعنی، در یک جایگاه ثابت از جمله، چند گزینه ممکن است بکار رود و نویسنده یکی را انتخاب می‌کند؛ این انتخاب حاشیه معنایی^[۱۴] را تعیین می‌کند.

۲-۱-۳- خطابات قرآنی به مثابه کانون‌های گفتمانی: معناشناسی شبکه‌ای و کشف جهان‌بینی قرآنی با توجه به آنچه در بخش پیشین درباره پرهیز از «میدان‌های بسته» و تکیه بر «روابط معنایی سیاق‌محور» گفته شد، رویکرد ایزوتسو در واقع یک پشتوانه روش‌شناختی دقیق برای همین تصمیم است.

ایزوتسو، میان معنای پایه^[۱۵] و معنای رابطه‌ای^[۱۶]، تمایز می‌گذارد و تصریح می‌کند که معنای رابطه‌ای از جایگاه واژه در یک میدان یا شبکه و روابط متنوع آن با دیگر کلیدواژه‌ها پدید می‌آید. در منطق او، یک مفهوم قرآنی، تنها وقتی فهم می‌شود که نخست جایگاهش در شبکه واژگان هم‌حوزه روشن شود، دوم در برابر قطب‌های متقابلش سنجیده شود و سوم اینکه، تحول معنایی‌اش نسبت به کاربردهای پیشاقرآنی یا عرف زبانی رایج، دیده شود (1954: 5-6p)؛ به همین دلیل، تحلیل او بر کلیدواژه‌ها و روابطی که پیرامون آن‌ها شکل می‌گیرد، استوار است و از این مسیر به صورت‌بندی «جهان‌بینی قرآنی»^[۱۷] می‌رسد.

وقتی به‌جای میدان بسته، روابط معنایی بکار گرفته می‌شود، یعنی همان است که ایزوتسو در مطالعه مفاهیم اخلاقی - دینی قرآن، دنبال می‌کند: معنا را از دل روابط درون‌متنی و «ساختار مفهومی پویا» استخراج می‌کند، در ادبیات پژوهشی انگلیسی نیز، بر همین نکته تأکید شده که ایزوتسو با تحلیل واژگان کلیدی، قرآن را حامل یک هستی‌شناسی^[۱۸] و جهان‌بینی پویا می‌بیند و معناشناسی را نوعی مطالعه جهان‌بینی از طریق شبکه مفاهیم فرهنگی تبلور یافته در واژگان می‌داند (همان).

در این پژوهش، علاوه بر تحلیل میدانی و سیاقی، از نظریه شبکه و مفهوم کانون گفتمانی^[۱۹] نیز، بهره گرفته شده است و شبکه حاصل با شبکه واژگان هم‌حوزه (شُرکاء، کفو و اوئان)، مقایسه می‌شود تا دقت انتخاب‌های واژگانی قرآن روشن گردد. در سطح گفتمانی، کاربست واژه، نشان می‌دهد در چه نوع گزاره‌هایی همچون اخباری، ارزشی و هنجاری ظاهر می‌شود؟ چه ارزش ایجابی یا سلبی را حمل می‌کند؟ و یا چه نوع کنش تربیتی، اعتقادی یا ارزشی را سامان می‌دهد؟ مقصود از کانون گفتمانی، واژه یا مفهومی

است که در یک سیاق مشخص، نقش مرکز سازمان‌دهنده را می‌گیرد و سایر عناصر زبانی از جمله افعال، قیود جهت‌دهنده، تقابلهای ارزشی و پیامدهای کنشی در نسبت با آن سامان می‌یابند. این مفهوم با آنچه ایزوتسو از آن یاد می‌کند، هم‌راستاست؛ واژه‌ای کانونی که میدان معنایی مربوط به خود را تعیین و تحدید می‌کند و به منزله مرکز مفهومی مجموعه‌ای از کلیدواژه‌ها عمل می‌نماید (Izutsu, 1964: 22-23p).

۲-۱-۴- حدود تقابل (Limits of Opposition)

«تقابل»^[۲۰] در معناشناسی، هر نوع تفاوت ساده میان دو واژه نیست، بلکه نوعی رابطه معنادار است که در آن دو مفهوم بر سر اشغال یک میدان معنایی با هم رقابت می‌کنند یا دو قطب یک محور ارزشی یا هنجاری را تشکیل می‌دهند (Lehrer, 1985: 397-398). بدین‌سان مراد از «حدود تقابل» در این چارچوب، تعیین دقیق دامنه و نوع این رقابت و تمایز میان تقابل مفهومی و تقابل صرفاً ارزشی یا هنجاری است؛ ممکن است دو واژه از نظر معنایی هم‌خانواده باشند، اما در نظام ارزش‌گذاری متن، در دو سوی یک طیف قرار گیرند (لیتل مور و تیلور، ۱۴۰۱: ۳۰۳ و ۳۰۴).

برای مثال، دو واژه «صرفه‌جو» و «خسیس»، هر دو به حوزه معنایی کنترل هزینه مربوط‌اند، اما در نظام ارزش‌گذاری گفتار، اولی، ستایش‌آمیز و دومی، نکوهیده است؛ و یا دو واژه «دقیق» و «وسواسی»؛ هر دو توجه به جزئیات را اراده می‌کند، اما اولی، معنایی مثبت دارد و دومی، معنای منفی و افراطی را افاده می‌کند.

از این‌رو، در تحلیل حاضر، تعیین حدود تقابل به منزله گامی برای صورت‌بندی دقیق نقش هر رخداد واژه در شبکه و جلوگیری از فروکاستن تقابل به «صرف تفاوت واژگانی» در نظر گرفته می‌شود.

بدین ترتیب در جمع‌بندی چارچوب نظری، «معناشناسی شبکه‌ای»^[۲۱] در این مقاله به‌صورت یک الگوی تلفیقی بکار می‌رود که ۴ لایه را پوشش می‌دهد:

۱- در سطح معناشناسی واژگانی (بر مبنای خوانش میدانی)، واژه‌ها در تنهایی، معنا نمی‌شوند و باید در نسبت با واژگان هم‌حوزه و جابه‌جایی‌های درون شبکه فهم شوند؛ از این رو، برای هر رخداد «أنداد»، یک شبکه از هم‌نشین‌ها و روابط تقابلی ترسیم می‌شود تا «أنداد» از سطح یک مدخل معجمی به سطح یک گره در شبکه مفهومی ارتقاء یابد.

۲- در سطح پیوندهای گزینش (با اتکا به تمایزهای هم‌نشینی و جان‌نشینی)، داده‌های هر آیه بر اساس قاب‌های نحوی- سیاقی پرتکرار (افعال حاکم، قیود جهت‌دهنده، پیامدهای ارزشی) و نیز «گزینه‌های رقیب» در همان جایگاه تحلیل می‌شود تا روشن شود، انتخاب «أنداد» نسبت به هم‌حوزه‌هایی چون «شُرکاء»، «كُفُو» و «أوثان» چه حاشیه معنایی متمایزی را برجسته کرده است.

۳- در سطح گفتمانی و جهان‌بینی، از رویکرد ایزوتسو برای خوانش «کلیدواژه‌ها در شبکه مفهومی توحید/ شرک»، استفاده می‌شود و «أنداد» در برخی سیاق‌ها به مثابه «کانون گفتمانی» دیده می‌شود؛ یعنی گره‌ای که پیرامون آن، گزاره‌های اخباری، هنجاری و ارزش‌گذاری‌های آیه، سازمان می‌یابد و جهت‌گیری داوری و کنش مخاطب را شکل می‌دهد.

۴- هم‌زمان، برای جلوگیری از فروکاستن شبکه به صرف هم‌نشینی، «حدود تقابل» نیز به عنوان معیار تکمیلی وارد تحلیل می‌شود تا معلوم گردد هر رخداد «أنداد» در کدام محورهای تقابلی، با چه شدتی و تا چه مرزی فعال می‌شود و چه کنش تربیتی و اعتقادی را سامان می‌دهد.

۳- ریشه‌شناسی و خوانش میدان معنایی «ندّ/ أنداد»

در لایه لغوی، کانون معنای «ندّ» بر «همتای معارض» می‌چرخد؛ یعنی همانندی همراه با رویارویی و تقابل، نه صرف تشابه بی‌طرف. در گزارش لغویان آمده است: «النَّدُّ ماکان مِثْلَ الشَّيْءِ يُضَادُّهُ فِي أُمُورِهِ» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۱۰)، که در آن، هم‌عنصر «مثل بودن» و هم «مضادّه و مخالفتِ فعّال»، به صراحت جمع شده است. در تعبیر دیگر، «نَدِيدُ الشَّيْءِ» مشارکة فی جَوْهَرِهِ و این را «ضربی از مماثلت» دانسته‌اند و تصریح کرده‌اند که «فکلُّ

نَدَّ مَثَلٌ و لیس کَلُّ مَثَلٍ نَدًّا» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۹۶). بدین سان، هر نَدَّ نوعی «مثل» است، اما هر «مثل»، نَدَّ نیست؛ زیرا در «نَدَّ» هم‌سنگی در حقیقت و نوعی تقابل و منازعه مفروض است. بر همین اساس، لغویان بین «مثل» عام و «نَدَّ» فرق گذاشته‌اند.

برخی اهل لغت، تصریح می‌کنند که عرب بر این معنا اجماع کرده‌اند که «نَدُّ الشَّیْءِ مِثْلُهُ وَ شِبْهُهُ وَ عَدْلُهُ» و در عین حال، اخفش، «النَّدُّ» را «الضَّدُّ وَ الشَّبْهُ» دانسته است؛ یعنی هم مشابهت و هم رویارویی (ابوحاتم سجستانی، ۱۴۳۰: ۸۲؛ ابن منظور، بی تا، ج ۳: ۲۶۴). در نقل‌های دیگر، «نَدَّ»، «نَدید» و «نَدیده»، برای کسی بکار می‌رود که در برابر دیگری، راهی خلاف جهت می‌خواهد و «مستقل» به همان اندازه‌ای است که دیگری خواهد بود (ابن منظور، بی تا، ج ۳: ۴۲۰؛ زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۵: ۲۷۵). در کاربست‌های دیگر نیز گفته‌اند: «فَلَانٌ نَدَّى وَ نَدیدِی لِلذی یریدُ خِلافَ الوجهِ الذی یریدُ؛ یعنی نَدَّ، هم مرتبه‌ای است، نه صرف هم‌ترازِ خنثی که در جهت مخالف می‌ایستد (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۴: ۵۰).

شاخه دیگر میدان معنایی این ریشه، در افعالی چون «نَدَّ البعیر» و «نَدَّتِ الإبل»، آشکار می‌شود که به معنای «شُرود (جدا شدن از گله)، نفرت (رمیدن) و رفتن بر وجه خود (راه خود را گرفتن و رفتن)» است (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۴: ۵۰؛ ابن سیده، ۱۴۲۱، ج ۹: ۲۷۴ و ۲۷۵). برآیند، آن است که «نَدَّ» در لغت، حلقه‌ای است در میانه «مثل، شبیه، عدل و ضد»؛ به نحوی که هم‌طرازی در حقیقت و رتبه را با سویه‌ای از معارضه و منازعه جمع می‌کند.

به تعبیری، نَدَّ مثلی است که جای دیگری را پر می‌کند و در عین حال در برابر آن می‌ایستد. از همین رو، هنگامی که قرآن از «أنداد» سخن می‌گوید، مقصود تنها مشابهت‌های ذهنی با خدا نیست، بلکه همتایانی است که در اعتقاد و عبادت و اطاعت، در عرض او نشانده می‌شوند.

۴- شبکه مفهومی واژه «أنداد» در قرآن؛ از ربوبیت تکوینی تا ولایت

۴-۱- تجلی ربوبیت تکوینی و بستر عبادت توحیدی

﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَ السَّمَاءَ بِنَاءً وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (بقره/۲۲)

این آیه، در امتداد خطاب «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُم» قرار دارد؛ ندای عامی که پس از توصیف متقین، کافران و منافقان، همه را، نه در ادامه خط کفر و نفاق، بلکه به عبادت ربّ واحد، فرا می‌خواند تا به صف متقین بپیوندند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۸۹). در این سیاق، نخست نمونه‌های روشن ربوبیت تکوینی خدا به صورت فشرده ترسیم می‌شود؛ زمین به صورت «فراش» و بستر سازگار با طبع انسان، آسمان همچون «بناء» محفوظ و استوار و نزول آب از آسمان و رویش ثمرات، به مثابه رزق مستقیم بشر (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۱۸-۱۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۳۹۲ و ۳۹۳). جعل در اینجا، جعل نظام‌مند و هدف‌دار است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱۹۶).

بر این توصیف، جمله نهی با فای تفریع سوار می‌شود: «فَلَا تَجْعَلُوا»؛ یعنی همین ربوبیتِ فعّال که در زمین و آسمان و رزق، حضور عینی دارد، اقتضا می‌کند هیچ همتایی برای او قرار داده نشود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۲۲ و ۱۲۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۵۷). جمله حالیه «وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ»، از پیش‌فرض بودن معرفت مخاطب به خالقیت و رازقیت الهی پرده برمی‌دارد؛ آگاهی برخاسته از تجربه، حکم عقل یا معارف پیشین و حیانی خود که انکار را تشدید می‌کند (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۱۵۵ و ۱۵۶).

توصیف زمین به «فراش»، آسمان به «بناء» و باران و ثمرات به «رزق»، در امتداد «الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ»، برهانی تکوینی از راه نعمت و ربوبیت می‌سازد. نهی «فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا» نیز، صورت سلبی «اعْبُدُوا رَبَّكُم» است؛ بدین معنا که توحید عبادی با اثبات ربوبیت، آغاز و با نفی هرگونه شریک، کامل می‌شود. «جَعَلَ» در اینجا، به نسبت‌سازی جعلی همتا دلالت دارد و شرک نظری و عملی را در محبت، طلب و توکل فرو می‌ریزد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۳۹۴ و ۳۹۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۲۳).

در نتیجه، آیه بر مدار تقابلی روشن می‌چرخد: در یک سو، ربوبیتِ فعّال الهی در جعل زمین، آسمان و رزق و در سوی دیگر، همتاسازی اعتباری در همان افق. بدین سان «اعبدوا ربکم»، وجه ایجابی توحید عبادی و «فلا تجعلوا لله أندادا»، وجه سلبی و تکمیلی همان حقیقت می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۳۹۱).

نعمت‌های یادشده نیز، زمینه شکر هستند و نسبت‌دادن آن‌ها به أنداد، کفران نعمت و تحریف منبع رزق، به شمار می‌آید؛ زیرا همتایان، نه خلق کرده‌اند و نه رزق داده‌اند و مخاطب، خود به این حقیقت واقف است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۱۲۳). از منظر سیاق، شرک در این آیه، نه زاییده جهل، بلکه نتیجه غفلت از معرفت پیشین به خالقیت و رازقیت است و «أنداد» در کانون تقابل ربوبیت و نعمت با عبادت، شکر و تقوا قرار می‌گیرد و چیزی جز برساختن همتا برای خدای از پیش شناخته‌شده، نیست.

۴-۲- شبکه محبت و ولایت در میدان شرک و ایمان؛ از «يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ» تا «أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرْوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ (بقره/۱۶۵)

در پی آیه ۱۶۳ سوره بقره که انحصار الوهیت را در الله تثبیت کرده است، این آیه نقض عملی همان انحصار را به دست گروهی از مردم نشان می‌دهد و الگوی عاطفی و ولایی آنان را برملا می‌کند. ترکیب «أنداد» با «مِن دُونِ اللَّهِ»، هم تحقیر معبودهای وهمی است و هم افشاگر شکستن آگاهانه انحصار توحیدی؛ انتخابی که از پیروی هوا و تعطیل کردن حکم عقل خود انسان برمی‌خیزد، نه لغزشی ناآگاهانه.

«يَتَّخِذُ»، بر گزینش تدریجی و ارادی دلالت دارد و از ساختن ولایت بدیل، خبر می‌دهد. «مِن دُونِ اللَّهِ»، نشان می‌دهد که این همتاها عملاً در عرض ربوبیت می‌نشینند و جای خدا را در محبت و اطاعت می‌گیرند. کانون شبکه، «يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ» است: «هم»، به همان انداد بازمی‌گردد و مصداق را از بت فراتر می‌برد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۰۶).

«يُحِبُّونَهُمْ»، به معنای دوستی صرف نیست، بلکه بندگی، تقرّب و اطاعت آنان را در بر می‌گیرد؛ از همین رو «حُبّ»، در اینجا حُبّ عبادت و تبعیت است (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۵۴). در مقابل، «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ»، قطب مثبت شبکه را می‌سازد؛ شدت محبت مؤمنان، هم به ریشه داشتن در معرفت و شناخت منبع نعمت و کمال برمی‌گردد، هم به

انحصار محبوب در خدا؛ به گونه‌ای که غیر در آن سهم نیست و همین انحصار، اطاعت را یک‌سویه می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۶۵).

از سوی دیگر، آیه دو قوس اصلی دارد:

در نیمه نخست، بدون خطاب مستقیم، میدان محبت دنیوی ترسیم می‌شود؛ گروهی همان سنخ عشقی را که باید به خدا اختصاص یابد، به وابستگان خود معطوف می‌کنند، درحالی‌که مؤمنان، محبتی شدیدتر و پایدارتر نسبت به خدا دارند؛ محبتی برخاسته از معرفت و شهود نعمت و کمال، نه تقلید و قرارداد اجتماعی و از این‌رو استوارتر از دلبستگی‌های پراکنده و ناپایدار دیگران است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۶۴ و ۵۶۵؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۱: ۴۵۵).

نیمه دوم آیه، صحنه قیامت را می‌گشاید؛ «الذین ظلموا»، همین خداگریزان‌اند؛ زیرا بزرگ‌ترین ظلم، نشانیدن غیر، در جای اوست. ساختار شرطی آیه می‌فهماند اگر اکنون عذاب را می‌دیدند، برایشان آشکار می‌شد که همه قوت، یک‌سره از آن خداست و کیفر او از هر قدرت موهوم، فراتر است و همین باور باطل، مانع پیروی حق بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱: ۴۰۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱: ۵۶۵ و ۵۶۶).

بدین ترتیب، توهمی که ممکن است از صدر آیه پدید آید که گویی تنها «سهم محبت» باید تنظیم شود، برطرف می‌گردد؛ مشکل در خود محبت نیست، در اثر آن است؛ هر جا محبت به گونه‌ای تقسیم شود که اطاعت و توکل نیز میان خدا و غیر او تقسیم گردد، شرک رخ داده است، هرچند در زبان از حب و محبت نسبت به خدا نیز سخن گفته شود.

۴-۳- سازوکارهای اجتماعی در ترویج شرک: جعل أنداد به‌مثابه ابزار رهبری و سلطه

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ﴾ (ابراهیم/۳۰)

در حقیقت، سخن از کسانی است که نعمت خدا، به‌ویژه نعمت پیامبر و هدایت را به کفر بدل کردند و قوم خود را به‌سوی «دار البوار» بردند. در پی آن، قرآن یکی از بارزترین مصادیق این کفران را نشان می‌دهد: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ﴾؛ اینان رهبران

شجره خبیثه‌اند که برای رسیدن به منافع مادی و ریاست، شرک را ابزار گمراه‌سازی قوم خود قرار دادند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۳۴۲ و ۳۴۳). این بت‌سازی و اندادسازی در حالی است که مشرکان به خالقیت خدا برای جهان و حتی بت‌ها اذعان داشتند؛ اما به عمد، برای بخشی از تدبیر عالم، اربابان دیگر را واسطه قرار دادند تا با تحریک طمع و ترس مردم، آنان را به بندگی خود بکشانند و اموالشان را برابیند. چنین شرکی، نه صرف جهلی ساده، بلکه انحرافی آگاهانه است. بدین شکل شرک در این آیه، صرف باور ذهنی نیست، بلکه فرایندهای اجتماعی شکل‌گیری شرک در جامعه است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۲: ۸۱). «لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِهِ»، جهت این شبکه را گمراه‌کردن از راهی می‌نمایاند که حامل معنای هدایت، فطرت، نبوت و شریعت است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸: ۲۷۸ و ۲۷۹).

جمله «قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ»، دو حلقه تازه به این شبکه می‌افزاید؛ اینکه شرک و اضلال، پشت‌صحنه یک سبک زندگی لذت‌محور و سلطه‌جویانه است و نیز آمره بودن «تمتعوا» در این مقام، رنگ تهدیدی دارد، نه تشریعی. سیاق آیه، به گونه‌ای است که گویی خطاب می‌فرماید، اکنون که بر متاع دنیا تکیه کرده‌اید، بهره‌تان را ببرید، اما این بهره، حسابی روشن و فرجامی آتش‌گون دارد (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳: ۱۹۹). رهبران شرک با همین شبکه انداد، متاع دنیا و نفوذ اجتماعی خود را تضمین می‌کنند؛ اما قرآن، این متاع را در پرتو فرجام «الی النار» می‌نشانند و نشان می‌دهد که این لذت، پوسته نازک راهی به سوی هلاکت است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۳۴۶).

در آیه ۳۰ سوره ابراهیم، این نسبت همتاتراشی در کانون معماری معنایی آیه، می‌نشیند؛ آیه صرف گزارش یک انحراف نیست؛ بلکه دستگاهی ارزشی ترسیم می‌کند که در آن، این نسبت ساختگی در مرکز چند تقابل هدایت و اضلال، نعمت و کفران و لذت زودگذر و فرجام هلاکت، قرار می‌گیرد.

۴-۴- مکر شبانه‌روزی مستکبران و مسئولیت دوگانه مستضعفان؛ جعل أنداد در تلافی

سیاست، روان و عقیده

﴿وَقَالَ الَّذِينَ اسْتَضَعُوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَأَوْا الْعَذَابَ وَجَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ يُجْرُونَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سبأ/۳۳)

در این آیه، مفهوم «شُرک» در متن یک رویارویی طبقاتی قیامت ترسیم می‌شود؛ جایی که پیروان فرودست و رهبران فرادست، روبه‌روی هم قرار می‌گیرند و هر دو می‌کوشند مسئولیت گمراهی را به دیگری نسبت دهند. مستضعفان، ریشه انحراف را به «مکرّ اللیل و النهار» برمی‌گردانند؛ تدبیری پیوسته از فرمان، تلقین و تهدید که هم، پیوند آنان را با ایمان می‌برد و هم، معبودها و مطاعان بدیل را در زندگی‌شان جا می‌اندازد. مفسران، این مکر مستمر را شبکه‌ای از برنامه‌ریزی فکری و تبلیغاتی دانسته‌اند که پیروان را آرام‌آرام از عبادت خدا جدا و در مدار بندگی رؤسا می‌نشانند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶: ۳۸۲).

در ادامه، مستضعفان به‌صراحت می‌گویند که شما ما را به دو کار فرمان می‌دادید؛ یکی کفر به خدا و دیگری جعل همتا برای او؛ در درون این ساخت، «أنداداً»، به‌تصریح مفسران به معنای «أمثال و أشباه» در عبادت و الوهیت است؛ یعنی معبودها و مطاعانی که در ساحت پرستش و فرمان‌بری، در رتبه‌ای موازی با خدا نشانده می‌شوند (طبری، ۱۴۲۲، ج ۱۹: ۲۹۱).

کنار این محور، دو تعبیری که در ادامه آیه آمده، تصویر را تکمیل می‌کند: «أسروا الندامة»، ندامت سوزان درونی را نشان می‌دهد که از شرم و عادت دیرینه پنهان‌کاری، بر زبان نمی‌آید و «جَعَلْنَا الْأَغْلَالَ فِي أَعْنَاقِ الَّذِينَ كَفَرُوا»، تجسّم بیرونی همان اسارت است؛ گردنی که در دنیا در برابر امرِ انداد خم شده بود، در آخرت زیر بار غل و زنجیر می‌رود (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶: ۳۸۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۰۲).

این نحو از تعبیر، چند نکته را برجسته می‌کند:

نخست آنکه، فعل «نَجعل»، به ضمیر «نحن» برمی گردد؛ مستکبران فرمان داده‌اند، اما عمل شرک را خود پیروان انجام داده‌اند و از این رو، نمی‌توانند به‌طور کامل مسئولیت را از دوش خود بردارند، همانگونه که رهبران نیز به‌خاطر مکر و امر مستمر، از گناه مبرا نیستند. دوم آنکه، کنار هم آمدن «نَكْفُرُ بِاللَّهِ» و «نَجعل له أنداداً»، نشان می‌دهد که شرک در این آیه دو حرکت هم‌زمان دارد: گسست از خدا و ساخت بدیل در برابر او؛ کفر، صورت منفی این چرخش است و جعل أنداد، صورت مثبت و ایجابی آن خواهد بود.

در لایه‌ای عمیق‌تر، جدال دوطبقه، نسبت میان «مکر سازمان‌یافته» و «مسئولیت فردی» را روشن می‌کند؛ مستضعفان همه چیز را به «مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ»، حواله می‌دهند و مستکبران در پاسخ، به «بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ» تمسک می‌کنند. تفسیرها نشان داده‌اند که حقیقت، میان این دو قطب است؛ شبکه انداد بدون مهندسی قدرت و تبلیغ شبانه‌روزی شکل نمی‌گیرد، اما بدون پذیرش و جعلِ فعْلانَه پیروان نیز، تحقق نمی‌یابد (طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۸: ۶۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۱۰۱).

سکوت سنگین ندامت و غل و زنجیر پایانی، با جمله «هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» به نتیجه می‌رسد؛ عذاب و اغلال، صورت عینی همان اعمالی است که در دنیا با مکر، امر، اطاعت و جعل بنا کرده‌اند. نهایت آیه، همتانگاری خداوند را در نقطه تلاقی سیاست، روان و عقیده می‌نشانند. «شرک» در این سیاق، نام دیگر شبکه‌ای از همتایان ساخته شده در برابر خدا برای تنظیم دل‌ها و رفتارها است؛ شبکه‌ای که تا زمانی پایدار می‌ماند که هم، اراده قدرت و هم، رضایت و تبعیت پیرو در ساخت و نگه‌داشت آن دخیل باشد (طوسی، بی تا، ج ۸: ۳۹۸ و ۳۹۹؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸: ۱۰۳).

۴-۵- ظهور فطرت توحیدی؛ فرآیند نسیان اعطای نعمت و بازگشت به شرک
 ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ﴾ (زمر/۸)

همتا قراردادن در دل یک سیر روانی ترسیم می‌شود؛ انسان گرفتار، ربّ را با انابه می‌خواند، همان‌گاه که اسباب عادی فرومی‌ریزد «دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ» و این حالت را بروز توحید فطری دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج ۱۷: ۳۶۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۳۹۰ و ۳۹۲). با رفع ضرر و عطای نعمت، تجربه توحیدی (دعا) به فراموشی سپرده می‌شود؛ «ما کان» را یا ناظر به همان صحنه تنگنا و اضطرار، یا به خود مدعو دانسته‌اند و هر دو از یاد می‌رود (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲: ۲۳۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۷: ۲۴۲). نقطه اوج این واژگونی آنجاست که نعمت، نه پلى به سوى ربّ، بلکه سکوی خودبسندگی و اعتماد بر غیر می‌شود. در همین نقطه است که آیه می‌گوید «وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِهِ»؛ این جعل را می‌بایست ادامه همان فراموشی تجربه توحیدی و بازگشت به شبکه اسباب مستقل دانست (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۵۴۶ و ۵۴۷).

«تخویلِ نعمت»، عطای همراه با عنایت و نوعی اختصاص دانسته شده؛ نعمتی که از منظر توحیدی باید حالت انابه اضطرار را تثبیت کند، اما در اینجا، خود نعمت به حجاب تبدیل می‌شود. نسیان در این سیاق، صرف فراموشی نیست، بلکه گسست عملی از حال دعا و انابه است و راه تکیه‌های رقیب در عرض خدا را می‌گشاید؛ ساختاری که به حکم لام عاقبت «لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِهِ»، به دور شدن از راه الهی می‌انجامد و در مواردی نیز جنبه تعلیل آگاهانه و استفاده ابزاری از آنداد برای گمراه کردن دیگران دارد (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۲: ۲۳۵؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۷: ۲۴۲).

«تمتع»، لذت کوتاهی است که از این وضعیت شرک‌آلود و اعتماد بر آنداد حاصل می‌شود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۹: ۳۹۲) و «أصحاب النار»، هویت‌پایداری است که در پرتو آن ارزیابی می‌گردد؛ تمتع، قلیل و گذراست، اما نسبت با آتش ثابت است (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۷: ۲۴۲ و ۲۴۳). در این قرائت، شرک، صورت تند همان فراموش کردن تجربه توحیدی اضطرار است؛ انسان یک‌بار در متن ضرر، ربوبیت خدا را با جان خود لمس کرده است، اما اگر پس از نعمت، به جای حفظ آن حال، اسباب را مستقل ببیند و بر آنها تکیه کند، «آنداد» را نه از سر جهل اولیه که بر شانه معرفتی فراموش شده، بنا می‌کند.

دلالت تربیتی آیه، همین است که حالت انابه در ضرر، در متن رفاه حفظ شود تا نعمت از «آیت رب» به «ند رب» تبدیل نگردد و شبکه اسباب، جای شبکه ربوبیت را نگیرد.

۴-۶- احتجاج تکوینی بر توحید در جهت نفی أنداد

﴿قُلْ أَنتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾
(فصلت/۹)

در ششمین مورد، «أنداد» در قالب یک استدلال مبتنی بر آفرینش نفی می‌شود؛ آیه شبکه‌ای از «خلق زمین»، «ربوبیت عام» و «جعل أنداد» می‌سازد و از دل همین هم‌نشینی، معنای شرک را صورت‌بندی می‌کند:

استفهام «أَنتُمْ لَتَكْفُرُونَ»، تعجبی است و با لام تأکید، شدت نکوهش کفر را می‌رساند. مبنای این تعجب، برهان خلقت است: همان که زمین را در دو «یوم» آفرید و سامان داد، در منطق عقل سلیم، نمی‌تواند شریکی داشته باشد. جمله «وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا»، توضیح همین کفر است؛ شرکی که فقط انکار زبانی نیست، بلکه شریک گرفتن موجودات و نظام‌ها در ربوبیت و الوهیت، در سطح اعتقاد و عبادت است. اشاره «ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ»، هم تعظیم مقام الهی و هم نفی هرگونه ندّ است؛ ربوبیتی که مجال تصور رقیب را برنمی‌تابد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۷: ۳۶۲؛ طبرسی، ۱۴۰۸، ج ۹: ۶).

هم‌نشینی «خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ» با «ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ»، لایه دیگری از معنا را روشن می‌کند. «یومین» در اینجا به تعبیر تفسیری، دو «قطعه از زمان» و دو مرحله متمایز در تحقق زمین است؛ مرحله بی‌تجربه و نیز مرحله استقرار و صلاحیت زیست است (همان: ۵۵۰). این تصویر از «خلقت تدریجی و سنجیده»، مقدمه جمله «ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ» است. همانکه زمین را در دو دوران سنجیده پدید آورد، ربّ همه جهانیان است، مالک و مدبری که هیچ گوشه‌ای از عالم از قلمرو او بیرون نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۲۲۳).

۴-۷- تحلیل و بررسی

بدین شکل با کنار هم نهادن شش رخدادهای قرآنی «أنداد»، روشن می‌شود که این واژه در قرآن به منزله یک «گره شبکه‌ساز» عمل می‌کند، نه یک هم‌معنای ساده برای «شریک».

در همه رخدادهای سه مؤلفه تکرارشونده دیده می‌شود:

۱- کنش ارادی انسان در پدیدآوردن یا تثبیت أنداد (با افعالی چون «جعل/ اتخاذ»);

۲- قیود تحدیدگر (مانند: من دون الله) که نشان می‌دهد بدیل‌سازی در مقام عمل و

اتکا رخ می‌دهد؛

۳- پیامد ارزشی و تربیتی که بدیل‌سازی را در محورهای مانند «کفران نعمت»، «تقسیم

محبت و ولایت»، یا «اضلال از سبیل‌الله» صورت‌بندی می‌کند.

بدین ترتیب، شبکه «أنداد» در آیات مختلف از سطح ربوبیت تکوینی و شکر نعمت (بقره/۲۲) تا میدان محبت و ولایت (بقره/۱۶۵) و سپس تا ساحت قدرت و اضلال سازمان‌یافته (ابراهیم/۳۰، سبأ/۳۳) و نهایتاً تا رفتار دوگانه انسان در تنگنا (زمر/۸) و استدلال مبتنی بر آفرینش جهت نفی شریک (فصلت/۹) گسترش می‌یابد؛ اما در همه این تنوع‌ها، «أنداد» به‌طور مشترک نشانه جابه‌جایی کانون اتکا و اطاعت از خدا به غیر است. با وجود این جمع‌بندی، هنوز یک پرسش روش‌شناختی باقی است: اگر «أنداد» چنین کارکرد شبکه‌ساز و سیاق‌محوری دارد، مرز دقیق آن با واژگان نزدیک در نقد شرک چیست؟ پاسخ این پرسش، تنها با تکرار تحلیل درون‌سیاقی کامل نمی‌شود، بلکه نیازمند سنجش پارادایماتیک با واژگان هم‌حوزه^[۲۲] است تا معلوم شود قرآن در هر سطح از نفی هم‌تأنگاری، کدام واژه را برمی‌گزیند و چرا؟ از این رو، بخش بعدی مقاله به‌جای افزودن نمونه‌های پراکنده، به‌صورت متمرکز بر تحلیل تمایز مفهومی^[۲۳]، میان «أنداد» و الفاظ «شركاء»، «كفو» و «أوثان» می‌شود.

۵- تمایز مفهومی هم‌حوزه قرآنی

۵-۱- «شُرکاء»: شرک در ربوبیت و تشریح

ریشه «شُرک» بر «مشارکت» دلالت دارد؛ «شُرِیک» همسانِ سهمیم، در ملک یا تدبیر است و هر جا قرآن دعوی مشارکت در ربوبیت و تشریح را نقد می‌کند، دستگاه «شُرکاء» برجسته می‌شود (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۶: ۳۴۱۵؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۰: ۱۲ و ۱۳). در مقابل، «نَدَّ» در لغت همسانِ معارض است، نه صرف مشابه بی‌طرف؛ همانطور که در بخش ریشه‌شناختی مطرح گردید. بدین ترتیب، «شُرکاء» در سطح فرض شریکِ واقعی در ربوبیت عمل می‌کند، در حالیکه «أنداد»، بیشتر رقیبانِ بر ساخته در میدان محبت و ولایت را نشان می‌دهد.

«شُرک» ناظر به سهم کردن غیر، در ربوبیت است و «شُرکاء»، صورتِ زبانیِ همین مشارکت‌انگاری تلقی می‌شود. این دو افق لغوی، وقتی کنار آیات «شُرکاء» قرار گیرد، مرزبندی کارکردی را روشن می‌کند. قرآن در مقام نقد سهم‌انگاری، ساختار احتجاجی ویژه‌ای را سامان می‌دهد: ﴿أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (رعد/۱۶)؛ اگر برای خدا شریکِ ربوبی فرض می‌شود، باید در خلق هم، سهمی داشته باشد و چون خدا «واحد قهار» است، پس چنین فرضی فرو می‌ریزد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۱: ۳۲۶).

در آیه ﴿أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ (یونس/۶۶) نیز، مالکیت مطلق و تدبیر یگانه اثبات می‌شود؛ «شُرِیک» در اینجا، مفهومی فرضی است و در واقع مصداق بیرونی ندارد (طباطبایی: ۱۳۹۳، ج ۱۰: ۹۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۸: ۳۴۲).

در آیه ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (انعام/۱۰۰) نیز، همین منطقی را از زاویه‌ای دیگر نشان می‌دهد؛ نسبت شریک‌سازی برای مخلوقی چون جن باطل است، چون مخلوق نمی‌تواند موازی با خالق در الوهیت و تدبیر قرار گیرد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۷: ۲۹۰).

۵-۲- «کفو»: نفی همتا برای خدا و تثبیت صمدیت

«کُفُو»، عنوانی برای همسانی تام است و هر جا نسبت به خداوند بکار رود، نفی مطلق هر نوع نظیر را در مرتبه ذات و کمال می‌رساند. می‌توان گفت این واژه، معادل هم‌طرزایی است؛ یعنی نظیر و برابر در منزلت و توان که هم‌زمان بر هم‌طرزایی و نیز بر نفی نظیر در جایی که گفته شود، «کفاء ندارد»، دلالت می‌کند (ابن‌منظور، بی‌تا، ج ۱: ۱۳۹) و نیز خانواده معنایی آن «کافأه، مُکافأه، کُفُو» با هسته «مساوات و مقابله در فعل»، شرح داده شده است که علاوه بر برابری، توان مقابله را نیز می‌رساند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۱۸). همچنین تصریح شده، «کُفُو/کُفُوأ» به معنای «همتای هم‌سنگ و هم‌تراز» آمده است؛ یعنی نظیری که از حیث رتبه و منزلت قابل مقایسه باشد.

از این رو، کاربرد قرآنی ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ (اخلاص/۴)، نفی مطلق هرگونه هم‌طرزایی ذاتی برای خداوند است که با نفی‌های پیشین (لم یلد/ لم یولد)، توحید ذاتی را نمایان می‌کند (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۹: ۵۸۶۰). عدم تولیدمثل، زاده نشدن و نداشتن کفو، همه بر صمدیت مبتنی‌اند؛ به تعبیری، این تعبیر مستلزم «ترکیب، نیاز و محدودیت» است. هرگونه «کفو»، در دو سطح محال است:

الف) نخست در ذات، چون همتای حقیقی، لازم‌اش حدّ و ترکیب است؛

ب) دوم در فعل، چون فرض «مدبر مستقل»، نقض صمدیت است و استقلال هر فاعل ممکن، در نهایت موهوم است.

بر این مبنا، نفی کفو، جمع‌بندی توحید ذاتی و افعالی است و از صمدیت نتیجه می‌شود (طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۲۰: ۳۸۹). مطابق آیه ۴ سوره اخلاص، خداوند از هر اوصاف زائد بر ذات و از هرگونه نقص و محدودیت منزّه است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۷: ۴۴۲ و ۴۴۳)؛ اگر هم‌تراز حقیقی برای واجب فرض شود، باید دو وجود نامحدود داشته باشیم، اما دو نامحدود قابل جمع نیست؛ چون تمایز حقیقی جز با تحدید و فقدان پاره‌ای از کمالات، ممکن نیست. پس اگر برای واجب‌الوجود، «همتا/ کفو» فرض شود، لازم‌اش این است که میان آن دو تمایز واقعی برقرار باشد و تمایز واقعی جز با داشتن حدّ و مرز (یعنی نبودن بخشی از کمال در

یکی نسبت به دیگری)، ممکن نیست. بنابراین فرض «کفو»، به معنای پذیرفتن نوعی محدودیت برای ذات واجب است و با واجب بودن، سازگار نیست. دانستیم «أنداد»، حکایت از رقیبان بر ساخته در ساحت معرفتی دارد که معمولاً مفعول افعال ارادی است. اما «کُفُو»، به حوزه کنش های انسانی وارد نمی شود؛ نه محصول جعل است و نه قابل تحقق در عمل؛ بنابراین نفی «کُفُو»، نفی هر امکان همانندی در مرتبه ذات است که با استحکام برهان یگانگی و صمدیت، منظومه توحید را کامل می کند.

۵-۳- «اوثان»: از پیکره عبادت تا کارکرد آیینی - اجتماعی

«الْوُثَان» در لغت، مفرد «الأوثان» است و به سنگ ها یا پیکره هایی اطلاق می شد که عرب جاهلی آن ها را می پرستید (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۱۱: ۷۰۶۱)؛ چنانکه آمده است: «وهو حجاره كانت تُعبد» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۵۳). در تبیین تمایز آن با «صنم» نیز، نقل شده است که «وثن» به هر پیکره دارای جُثّه از موادّ زمینی، چوب یا سنگ که ساخته و برای عبادت نصب می شود، اطلاق می گردد، در حالیکه «صنم»، به صورت بی جُثّه، گفته می شود (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۸: ۵۶۶). بدین سان، مادی بودن مصداق نخستین «وثن»، قابلیت اطلاق آن بر هر پیکره منصوب برای عبادت را، توضیح می دهد و همین امر موجب توسعه اصطلاح تا اطلاق بر هر «موضوع عبادت ناروا»، شده است.

در آیه ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (حج/۳۰)، سیاق با تأکید بر «تعظیم حرّمات»، آغاز و سپس با دو کانون آلودگی در مناسک جاهلی، یعنی «اوثان» و «قول زور»، برجسته می شود. تعبیر «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ»، صراحتاً «اوثان» را رجس می خواند و «من» در اینجا، بیانیه دانسته شده است؛ بدین معنا که نهی به سبب پلیدی ذاتی خود اوثان است و اجتناب از آن ها وجوب دارد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۴: ۳۷۲). ذکر اوثان نیز، ناظر به ابتلای عملی آن روزگار است؛ جایی که مشرکان قربانی ها را برای بت ها و به نام آن ها ذبح می کردند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۴: ۳۷۲-۳۷۳). «قول زور» نیز، تحریف های شعاری در مناسک، از جمله

در «لبیک» را، در بر می‌گیرد و معیار عامّ پرهیز از هر گفتار باطل را تثبیت می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۹۱).

در آیه ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾ (عنکبوت/۱۷)، داوری ابراهیم (ع) محور است: پرستشِ اوثان، «افک» معرفی می‌شود؛ یا به معنای دروغ‌پردازی و نسبتِ الوهیت به آن‌ها، یا کنایه از اینکه همان معبودهای قلابی به دست خود ساخته می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶: ۱۱۵-۱۱۶). سپس «برهانِ رزق» می‌آید: آنان مالکِ هیچ رزقی نیستند و طلبِ رزق باید نزد خدا باشد. جایگزینی طلبِ رزق از خدا همراه با عبادت و شکر، انگیزه پرستش را از معامله‌گری رزقی به سعادت و رجوع الهی اصلاح می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۳۳).

آیه ۲۵ سوره عنکبوت، «اوثان» را از منظر اجتماعی تحلیل می‌کند. «مودّت بینکم»، یا علتِ اتخاذ بت‌هاست یا غایت آن؛ در هر دو صورت، بت به رمز وحدت قبیله‌ای و حلقه اتصالِ سران و پیروان بدل می‌شود. آیه نشان می‌دهد که این همبستگی مبتنی بر سنت و قومیت، در آخرت به «کفر و لعن متقابل» واژگون می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۶: ۱۲۱-۱۲۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۸: ۳۳۱-۳۳۲). یادکردِ نمونه‌هایی چون «لات، عزی و منات» به‌عنوان نمادهای وحدت قبیله‌ای، مؤید این معناست و آیه ﴿الْأَخْلَاءِ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ فرجام آن را تأیید می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۴۶).

برآیند آنکه «اوثان» در هسته لغوی، پیکره‌های منصوبِ معبود و در توسعه استعاری، هر موضوعِ عبادتِ ناروا را شامل می‌شود و در سه سیاق قرآنی یادشده، سه لایه را می‌نمایاند:

پلیدی ذاتی در مناسک حج (حج/۳۰)؛

بی‌پایگی الوهیت و ابطال انگیزه رزقی پرستش (عنکبوت/۱۷)؛

نقش نمادین در همبستگی‌های قبیله‌ای فاقد حجّت (عنکبوت/۲۵).

۶- نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از پژوهش حاضر به شرح ذیل ارائه می‌گردد:

۱- تحلیل کاربردهای واژه «أنداد» نشان داد که این اصطلاح در قرآن کریم صرفاً معادل «شریک» نیست، بلکه سازه‌ای گفتمانی برای بازنمایی نوعی «همتاسازی برساخته» است؛ همتاسازی‌ای که نه به صورت طبیعی، بلکه از طریق افعال ارادی «جعل» و «اتخاذ» پدید می‌آید و از این رو، مستقیماً بر مسئولیت فاعل انسانی در شکل‌گیری «شرک» دلالت دارد. در سیاق ربوبیت تکوینی، «أنداد» در وجهی سلبی، دعوت به عبادت ربّ واحد را تکمیل می‌کند و هرگونه نسبت‌دادن نعمت، تدبیر و اثرگذاری مستقل به بدیل‌ها را نفی می‌سازد. در سیاق محبت، ولایت و اطاعت نیز، شرک نه به صورت انکار صریح خداوند، بلکه در قالب تقسیم محبت عبادت‌گونه، تبعیت و اتکا وجودی میان خدا و غیر او صورت‌بندی می‌شود.

۲- شبکه مفهومی «أنداد»، در تقابل با منظومه‌ای از مفاهیم توحیدی قرار می‌گیرد؛ از جمله ربوبیت عامّ الهی، سبیل‌الله، شکر و انابه در حالت اضطرار. در مقابل، مفاهیمی چون نسیان پس از نعمت، تمتع دنیوی، اضلال، مکر مستمر و سلطه‌گری برجسته می‌شوند. براین اساس، «اندادسازی» صرفاً پدیده‌ای اعتقادی نیست، بلکه ریشه‌های روانی دارد و واجد کارکردهای اجتماعی و تربیتی است و در نهایت، جابه‌جایی کانون اعتماد و اتکا را در حیات فردی و جمعی نشان می‌دهد.

۳- مقایسه مفهومی با واژگان هم‌حوزه نیز این تمایز را روشن‌تر می‌سازد: «شُرکاء»، عمدتاً بر مشارکت‌انگاری در ربوبیت و تشریح دلالت دارد؛ «كُفُو»، ناظر به نفی هرگونه هم‌طرزایی ذاتی است و «أوثان»، بیشتر به تجسدهای مادی و کارکردهای آیینی و عبادی ناروا اشاره دارد. در مقابل، «أنداد» اساساً رقیبان ساخته‌شده‌ای را هدف می‌گیرد که در میدان محبت، ولایت، اطاعت و اعتماد، به تدریج جایگاه رقیب برای خداوند می‌یابند.

۴- هدف اصلی پژوهش، یعنی نشان‌دادن دقت انتخاب واژگانی قرآن و تفکیک لایه‌های متنوع شرک، تأیید می‌شود؛ زیرا شرک در منطق قرآنی، صرفاً یک گزاره اعتقادی نیست، بلکه شبکه‌ای از پیروی، دلبستگی و سبک زیست را در بر می‌گیرد.

با این همه، مسئله مرزبندیِ دقیق میان محبت و تبعیتِ مشروع با «همتاسازیِ اندادگونه» در موقعیت‌های پیچیده اجتماعی و دینی همچنان نیازمند بررسی است. از این رو، پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آتی با بهره‌گیری از پیکره‌کاویِ هم‌نشینی‌های «أنداد» و مقایسه آن با واژگانی چون «اولیاء»، «ارباب» و «طاغوت» و نیز با لحاظ تفاوت‌های بافت موقعیتی نزول، به تبیین دقیق‌تر این مرزبندی بپردازند.

۷- پی‌نوشت‌ها

1. Jost Trier
2. Walther Porzig
3. opposition
4. co-hyponymy
5. Paradigmatic
6. Syntagmatic
7. Closed semantic fields
8. Semantic relations
9. Syntagmatic axis
10. Paradigmatic axis
11. Semantic field
12. acceptable
13. unacceptable
14. peripheral
15. basic
16. relational
17. weltanschauung of the Qur'an
18. Qur'anic ontology
19. focus-word
20. Opposition
21. semantic network analysis
22. field-related lexemes
23. conceptual distinction

۸- منابع

*قرآن کریم

- ۱- آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، تصحیح: علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، (۱۴۱۵ق).

- ۲- ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الأعظم، تحقیق: عبدالحمید هنداوی، بیروت، نشر دارالکتب العلمیه، (۱۴۲۱ق).
- ۳- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت، دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع، (بی تا).
- ۴- ابوحاتم سجستانی، سهل بن محمد، الأضداد، تحقیق: محمد عوده ابوجری، قاهره، مکتبه الثافیه الدینیّه، (۱۴۳۰ق).
- ۵- ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغه، تقدیم: فاطمه محمد اصلان، بیروت، داراحیاء التراث العربی، (۱۴۲۱ق).
- ۶- بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تصحیح: محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، (۱۴۱۸ق).
- ۷- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر موضوعی قرآن کریم (توحید در قرآن)، قم، مرکز بین المللی اسراء، (۱۳۸۳ش).
- ۸- -----، تفسیر تسنیم، قم، مرکز بین المللی اسراء، (۱۳۸۸ش).
- ۹- حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام، تحقیق: حسین عمری، دمشق، دارالفکر، (۱۴۲۰ق).
- ۱۰- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تصحیح: صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالشامیه، (۱۴۱۲ق).
- ۱۱- زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: علی شیری، بیروت، دارالفکر، (۱۴۱۴ق).
- ۱۲- صفوی، کورش، درآمدی بر معناشناسی، تهران، شرکت انتشارات سوره مهر، (۱۳۹۹ش).
- ۱۳- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، (۱۳۹۳ق).
- ۱۴- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان، مصحح: فضل الله یزدی طباطبایی، بیروت، نشر دارالمعرفه، (۱۴۰۸ق).
- ۱۵- طبری، محمد بن جریر، جامع البیان عن تاویل آی القرآن (تفسیر الطبری)، تحقیق: عبدالله بن عبد المحسن ترکی، قاهره، دار الهجر، (۱۴۲۲ق).

۱۶- طوسی، محمدبن حسن، *التبیان فی تفسیر القرآن*، تصحیح: احمدحبيب عاملی، بیروت، داراحیاء التراث العربی، (بی تا).

۱۷- فراهیدی، خلیل بن احمد، *العین*، قم، دارالهجره، (۱۴۰۹ق).

۱۸- لیتل مور، جنت، تیلور، جان آر، *زبان‌شناسی شناختی نظریه‌ها و کاربردها*، برگردان: پارسا بامشادی، شادی انصاریان، تهران، نشر بوی کاغذ، (۱۴۰۱ش).

۱۹- مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، *تفسیر نمونه*، تهران، دارالکتاب الاسلامیه، (۱۳۷۴ش).

20- Lehrer, A. "Markedness and antonymy". *Journal of Linguistics*, 21(2), 397-429. (1985).

21- John Lyons. (1977). *Semantics* (Vol. 1). Cambridge University Press.

22- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-religious concepts in the Qur'an. The structure of the ethical terms in the Koran*. (2002 ed. published as *Ethico-religious concepts in the Qur'an*). (1959).

23- Izutsu, Toshihiko. *God and man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies. (Reprinted/updated ed. 2002, Islamic Book Trust) (1964).

24- Abdul-Raof, H. *Text linguistics of Qur'anic discourse: An analysis*. Routledge. (2019).

25- Saussure, Ferdinand de *Course in general linguistics* (C. Bally & A. Sechehaye, Eds.; A. Riedlinger, Collaborator; W. Baskin, Trans.). *Philosophical Library*. (1959).