

Explaining the Relationship between Human and Universe Based on Paradigmatic Relations in the Symbolic Language of the Qur'an

Mahdi Motia¹, Mohammadreza Hajiesmaeili², Mahdieh Khorsandi³

Department of Quran and Hadith, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Department of Quran and Hadith, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Department of Quran and Hadith, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Abstract

As a literary book, Qur'an is a text that consists of many contiguous layers of meaning which donate unity of meaning, while abounding with words. So it is substantial to reach this domain of meaning unity, yet deep meaning layers. Symbol as an indicator of celestial matter descended to man from higher worlds, is represented in words to conjoin man with the celestial meanings. Accordingly, semantic paradigmatic in the sense of conceptual replacement on another concept under similar conditions can be the first key to the discovery of symbols in the text, which is the same as the metaphor in the next stage. The Holy Qur'an, by establishing the correspondence between the existence of man and the components of the universe, accompanies his audience with the changes, features, and states of the components of the universe and depicts his path to growth and excellence in harmony with the components of the universe. In this research we analyze the relationship between man and the universe. This correspondence results from the creation of a substitute relationship between man and the universe and, in some cases, other components of the universe.

Keywords: Qur'an, symbol, paradigmatic relations, universe, human

بررسی نسبت انسان و عالم هستی براساس روابط جانشینی در زبان نمادین قرآن

مهدی مطیع^{۱*}، محمدرضا حاجی اسماعیلی^۲، مهدیه خورسندی^۳

۱- دانشیار، دانشکده ادبیات، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

mahdimotia@gmail.com

۲- استاد، دانشکده ادبیات، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

m.hajis1@yahoo.com

۳- دانش آموخته کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

khorsandi_iu89@yahoo.com

چکیده

قرآن به عنوان متنی ادبی دارای گونه‌های زیبایی‌شناختی است که لایه‌های معنایی به هم پیوسته آن در عین یکپارچگی معنایی در چینش واژگان «تفصیل» یافته است؛ بنابراین نیازمند ابزاری است که مخاطب را تا عمیق‌ترین این لایه‌ها رهنمون شود و او را به فضای این یکپارچگی معنایی نزدیک کند. نماد، نشانه امری قدسی و فرودآمده از عوالمی فراتر از انسان است که خود را در بستر واژگان می‌نمایاند تا رشته پیوند میان انسان و این معانی قدسی باشد. جایگزینی مفهومی بر مفهوم دیگر نخستین کلید کشف نماد در متن است که همان تشبیه و استعاره است. در این پژوهش تلاش شده است میان آیات قرآن رابطه میان انسان و عالم هستی با توجه به ویژگی‌هایی متناظر یکدیگر بررسی شود. نتیجه اینکه قرآن کریم با ایجاد تناظر میان وجود انسان با اجزای هستی، مخاطب خود را با تغییرات، ویژگی‌ها و حالات اجزای هستی همراه کرده و مسیر او به سمت رشد و تعالی را هماهنگ با اجزای عالم هستی به تصویر کشیده است. این تناظر در نتیجه ایجاد رابطه جانشینی میان انسان و عالم هستی و در مواردی سایر اجزای عالم رخ داده است.

واژه‌های کلیدی

قرآن، نماد، روابط جانشینی، السماوات والارض، انسان.

۱. طرح مسئله

قرآن حقیقتی فرودآمده از خزائن الهی است که «بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) نازل شده است و فضایی چند لایه دارد؛ زیرا دارای نزولی پیوسته و متصل به منبع اصلی بوده است؛ به همین دلیل در زبان روایی فضایی چندبطنی برای قرآن ترسیم می‌شود «إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَلِلْبَطْنِ بَطْنٌ..» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸۹، ص ۹۵). طبعاً وجود لایه‌های معنایی، متن را از معنای ظاهری فراتر می‌برد و مخاطب را از ورای واژگان و لایه‌های معنایی به معنای حقیقی سوق می‌دهد. حقیقت قرآن، بسیط و واحد است که هرچه به لایه‌های پایین آمده، دچار کثرت شده است و در نهایت در قالب لفظ جای می‌گیرد. چنین اوصافی روند شکل‌گیری متن قرآن را به متنی دارای مراتب معنایی تبدیل کرده است که هر مرتبه از آن لایه‌های متن نامگذاری می‌شود. از اینجا است که متون لایه‌ای و چندبطنی مستلزم به کارگیری زبان نمادین است؛ زیرا زبان نمادین برخاسته از فرایندی از دلالت‌های معنایی است که میان لفظ و معنای فراتر از قالب خطی واژه‌ها معناآفرینی می‌کنند (تودوروف، ۱۳۷۹ش، ص ۳۶) و چنین فرایندی نتیجه اتصال معانی است که به تولید نمادها منجر می‌شوند. پس نماد، سیری است عروجی در عمق و ارتفاع و متناسب با لایه‌های معنایی متن که وظیفه اتصال و پیوند میان «لفظ» و «معنای عالی نزول یافته» را نیز بر عهده دارد (ستاری، ۱۳۷۶ش (ب)، ص ۵۷) و ابزاری کارآمد برای فهم آیات قرآن در درک لایه‌های مختلف معنایی آن است.

قرآن کریم کتابی است نازل شده از سوی خداوند و ماهیت فرابشری دارد. همین امر به لایه‌ای شدن ابعاد معنایی آن منجر می‌شود که متحمل معنای نمادین نیز

است. برای یافتن این معانی در متن قرآن، صرف دانستن ماهیت متن کافی نیست و لازم است در جهت مخالف شکل‌گیری آن، نمادها کشف و بررسی شوند؛ اما آنچه شایان توجه است روش بازیابی نمادها در متن و سپس فهم معنای مدنظر در پس نمادهای به‌کاررفته در متن است. هرچند نماد نیز همچون دیگر مؤلفه‌های ادبی متن، کاملاً در ساختارهای روشمند منطقی قرار نمی‌گیرد و نیازمند برقراری ارتباط خواننده با متن و به‌کارگیری ذوق و فهم نیز هست، با بهره‌گیری از روش‌های جدید فهم معنا در حوزه زبان‌شناسی، دستیابی به نمادها میسر می‌شود.

یکی از ابزارهای فهم معنا در زبان‌شناسی محورهای جانشینی^۱ است که به دنبال جایگزینی نشانه‌های زبانی در متن رخ می‌دهد. این جانشینی بر مبنای شباهت میان دو مفهوم است و در نهایت به شکل‌گیری استعاره‌های زبانی منجر شود. با توجه به اینکه استعاره و تمثیل زیربنای نمادها هستند، کشف محورهای جانشینی و به دنبال آن شباهت‌های به‌کاررفته در متن میان مفاهیم مختلف راهگشای شناخت و فهم نمادهای موجود در متن قرآن است؛ بنابراین با استفاده از روابط جانشینی نخستین مرحله از کشف نماد به صورت روشمند ارائه می‌شود. این پژوهش تلاش می‌کند رابطه‌ای را ارائه دهد که قرآن میان انسان و عالم هستی (السموات و الارض) ترسیم می‌کند و پس از کشف روابط جانشینی میان انسان و عالم هستی - به‌خصوص در رابطه او با مفهوم ارض - نمادهای به‌کاررفته در این حوزه را

^۱ «paradigmatic relations»

تفسیر و زبان نمادین قرآن را در این موضوع واکاوی کند.

۲. پیشینه پژوهش

پیشینه برداشت‌های نمادین از آیات قرآن را می‌توان در آثار علمای اسلامی جستجو کرد. مفسران قرآن همواره به دنبال کشف و اثبات ویژگی‌های فرابشری و فراتر از توان انسان در قرآن بوده‌اند و وجوه زیبایی‌شناختی متن را گواه مفاهیم والای آن دانسته‌اند. ایشان کاربرد مجاز، استعاره و تمثیلات در زبان قرآن را نشان‌دهنده معانی ضمنی و فراتر از ظاهر الفاظ دانسته‌اند و به‌خصوص در قالب تفاسیر ادبی به جنبه‌های مختلف آن در متن قرآن پرداخته‌اند. برداشت‌های فراتر از ظاهر کلمات قرآن با تفسیر مقاتل بن سلیمان به‌عنوان نخستین تفسیر کامل از قرآن، با نام «وجوه»، وارد عرصه تفسیرنویسی شده است که به‌نوعی توسعه معنایی محسوب می‌شود. همچنین ابو عبیده با تألیف کتاب «مجاز القرآن» به مباحث بلاغی و ادبی قرآن می‌پردازد. برداشت او از واژه مجاز، همان واژه تأویل است و برای نخستین بار صنایع ادبی همچون استعاره، کنایه، تشبیه و ... را در آیات قرآن پی‌جویی می‌کند (پاکتچی، ۱۳۹۰ش، ص ۷۰). پس از او فرآء و اخفش هر کدام قرآن را در «معانی القرآن»، صنایع ادبی و بلاغی به بحث می‌گذارند. جلوه‌های ادبی و صنایع بلاغی قرآن در اوج فصاحت و بلاغت متن آن، آنچنان توجه اندیشمندان اسلامی را به خود معطوف می‌کند که در قرن سوم هجری این بلاغت و فصاحت تا حد اعجازی فوق بشری بالا می‌رود (باغبانی، پروینی، خلیفه شوشتری، و متقی‌زاده، ۱۳۹۱ش، ص ۴۹-۵۱).

تأثیر نهایی زبان قرآن در طرح نظریه «صرفه» از نظام معتزلی مشاهده می‌شود که دست هر انسانی را از رسیدن به بلندای سخن و زبان قرآن به جبر کوتاه می‌کند. هرچند نظریه صرفه، واکنش‌هایی نه‌چندان مثبت را در جامعه علمی اسلامی به همراه دارد، مقدمه‌ایست برای ایجاد این تفکر که زبان قرآن اگرچه الفاظی غنی و ادبی دارد، عاملی فراتر از لفظ است که آن را از متون بشری متمایز می‌کند. پس از نظام، جاحظ نظریه «نظم» را پایه‌گذاری می‌کند. او معتقد است نوعی از چینش و نظم در الفاظ، مختص به قرآن است که آن را از سایر متون مجزا می‌کند و با طرح این نظریه، مباحث مربوط به اعجاز قرآن را به سوی مبانی ادبی و زبانی معطوف می‌کند. شاخص بررسی‌های صورت‌گرفته بر زبان ادبی قرآن در تکمله عبدالقاهر جرجانی بر نظریه نظم القرآن آشکار می‌شود. در نظر جرجانی اگرچه زبان ادبی قرآن منحصر به فرد و دارای ابعاد زیبایی فراوان است، آنچه این متن را از سایر متون متمایز ساخته، اسراری است که در کلام قرآن نهفته است و از خردی متعال سرچشمه می‌گیرد. در واقع آنچه این سخن را متعال می‌کند و به اوج زیبایی می‌رساند، اسرار معانی آن است که از دسترس آفرینشی بشری خارج است (جرجانی، ۲۰۰۳م، ص ۶۷).

نظرات عرفا و متصوفه نیز که همواره با فهم قرآن گره خورده‌اند، با دیدگاه نمادین نسبت به متن قرآن بیگانه نیست؛ چنانچه آغاز تصوف، تلاش برای به مفهوم بردن و باطنی‌کردن و رمزگشایی از الفاظ و اصطلاحات قرآنی است (مطیع، ۱۳۸۲ش). تفاسیر صوفیه، در گذر از مرحله وجوه و اصطلاحات، با «رساله مقامات القلوب» اثر شیخ ابوالحسن نوری وارد

حیطه تمثیل می‌شود. نوری در رساله‌اش حقایق تجربه روحانی را با بیان تمثیلی و با استفاده از آیات قرآن بیان می‌کند؛ اما از آنجا که این رساله بیشتر جنبه تعلیمی دارد، تمثیل‌های آن تا حد نمادین بودن بالا نمی‌رود؛ بلکه درنهایت می‌توان تفسیرهای او را صورتی از استعاره دانست. پول نویا معتقد است آیه نور (نور: ۳۵) سهم مهمی در ایجاد زبان نمادین اسلام داشته است. او نخستین کاربرد زبان نمادین در تفسیر قرآن را - پس از تفسیر منسوب به امام صادق(ع) - به نوری در کتاب مقامات نسبت می‌دهد که ابن عربی در فتوحات مکیه بسیار از او یاد کرده است (نویا، ۱۳۷۳ش، ص ۲۹۹).

پس از او ابوحامد محمد غزالی در «مشکاه الانوار» بر مبنای مطابقت و تناظر میان عالم ملکوت و شهادت، آیه نور را به صورت نمادین تأویل می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۳). روزبهان بقلی شیرازی نیز در «شرح شطحیات»، زبان صدیقان را به سه دسته «صحو»، «تمکین» و «سکر» تقسیم می‌کند که منظور او از «سکر» زبان رمز، اشاره و شطح است (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴ش، ص ۵۵-۵۶). همچنین با نام‌گذاری تفسیر خود با نام «عرائس البیان فی حقایق القرآن»، حقایق معانی قرآن را از ورای زبان نمادین جستجو می‌کند. پس از او علاءالدوله سمنانی نیز قرآن را به لطائف هفت‌گانه تقسیم می‌کند و در هر سطح، تلاشی برای تفسیر انجام می‌دهد.

اما می‌توان اوج ظهور نماد و نمادگرایی در بیان حقایق دینی را در آثار محی‌الدین ابن عربی جستجو کرد. ابن عربی برای زبان نمادین خود نام «اشاره» و گاه «حکمت» را به کار می‌برد و تطابق عالم صغیر و کبیر را قاعده‌ای در تشخیص نماد می‌داند (مدکور و

دیگران، ۱۳۸۸ش، ص ۱۰۷). او معتقد است انسان به عنوان عالم صغیر، همه ویژگی‌ها و صفات عالم کبیر (جهان هستی) را در خود دارد؛ بنابراین در برخورد با زبان نماد، معنایی را انتخاب می‌کند که با حال او همخوانی و تناسب داشته باشد و به میزانی که خصوصیات عالم کبیر را در وجود خود یافته باشد، نمادهای آن را بر خود تطبیق می‌دهد و فهم می‌کند. پس قابلیت انسان در فهم نمادها مؤثر است (ابن عربی، ۲۰۰۵م، ص ۱۰۵). در همین راستا، فهم قرآن را دارای مراتبی رو به رشد می‌داند که طی این مراتب معنایی، همگام با طی مراتب قلب برای انسان است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲۸-۱۲۹). ابن عربی همچنین در توضیح زبان نمادین خود به آیات و روایات استناد می‌کند و معتقد است این زبان را از قرآن وام گرفته است (مدکور و دیگران، ۱۳۸۸ش، ص ۶۳-۶۴). دیدگاه‌های نمادین ابن عربی در فهم آیات قرآن، با نام زبان اشاره در تفسیر «رحمه من الرحمان فی تفسیر و اشارات القرآن» قابل جستجو است.

به دنبال سیطره ابن عربی بر عرفان اسلامی، عبدالرزاق کاشانی نظرهای نمادین او را در تفسیر آیات پی می‌گیرد؛ به طوری که تفسیر او به اشتباه به ابن عربی منتسب می‌شود. همچنین عارفان دیگر به ویژه در سایه نظریه وحدت وجود به اینگونه تأویلات می‌پردازند. سیدحیدر آملی، عارف شیعی، در کتاب تفسیرش موسوم به «المحیط الاعظم» به نمونه‌های بسیاری از تأویلات نمادین اشاره می‌کند و چنانچه آیه ابتدای سوره نجم را وجود نبی اکرم(ص) می‌داند که از عالم وحدت به عالم کثرت آمده است (آملی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۹۰). پس از او نیز سلطان

- مداری محدث، محبوبه (بی تا): شناسایی نمادها در قرآن (طرح پژوهشی)، تهران، دانشگاه الزهراء؛ واژه‌هایی چون قلب و درخت در این طرح شایان توجه قرار گرفته و نمادها برای استفاده در هنر گرافیک شناسایی شده‌اند.

- نجف‌پور، رضا (۱۳۸۸ش): نماد در قرآن، تهران، دانشگاه تهران؛ این پژوهش با پذیرش مبنای نمادین در فهم آیات قرآن، بدون تعیین گستره‌ای خاص در بررسی‌ها، سعی در به تصویر کشیدن برخی نمادهای قرآن داشته است.

- محسنی، مرضیه (۱۳۹۰ش): بررسی نشانه‌های نمادین در برخی آیات قرآن، تهران، دانشگاه الزهراء؛ در این پایان‌نامه بیشتر به کاربرد نشانه در قرآن پرداخته شده و به نماد توجه زیادی نشده است؛ زیرا نام «نشانه‌های نمادین» را - چنان که توضیح آن خواهد آمد - با نمادشناسی خلط کرده است.

- رهدار، مریم (۱۳۹۱ش): بررسی نمادهای عرفانی در سوره کهف، مشهد، دانشگاه فردوسی؛ داستان‌های این سوره (اصحاب کهف، موسی و خضر(ع)، ذوالقرنین) در این پایان‌نامه از بُعد نمادین بررسی شده است - حسنی اسحق آبادی، ابوالقاسم (۱۳۹۲ش): بررسی انواع قصه‌های قرآن (با تکیه بر بازشناسی جنبه‌های واقع‌نما، نمادین، اسطوره‌ای)، دانشکده علوم حدیث؛ در فصل چهارم این پایان‌نامه به وجه نمادین داستان‌های قرآنی پرداخته شده است. همچنین نظرهای متفکران مسلمان را درباره نماد بررسی کرده است.

پژوهش حاضر نیز در ادامه همین روند به بررسی ابعاد نمادین قرآن در محدوده رابطه انسان و عالم هستی خواهد پرداخت و وجه تمایز این پژوهش از

علی‌شاه گنابادی در تفسیر «بیان السعاده» از جمله کسانی است که به زبان رمز و اشاره می‌پردازد و تأویلات نمادین دارد.

در میان فلاسفه نیز شاخص‌ترین چهره در خلق آثار نمادین، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مؤسس مکتب فلسفی - عرفانی اشراق است. او در تفسیر «مونس العشاق» خویش با تکیه بر داستان‌های قرآن، رمزگونه‌بودن و چندلایه‌بودن آنها را ریشه ایجاد تصوف می‌داند (مطیع، ۱۳۸۲ش). ملاصدرا در «تفسیر القرآن الکریم» با گرایش نمادین، آیات مربوط به بهشت را تأویل کرده است. ابن سینا نیز با خلق آثاری چون «حی بن یقظان» و «سلامان و ابسال» به نمادگرایی روی نشان می‌دهد. در دیدگاه فلاسفه عالم مثال، عالمی میانی است که میان دنیای حواس ظاهری و عالم ملکوت قرار دارد و محل رؤیت تجلیات قدسی و الهی است. در همین عالم است که رویدادهای نمادین به وقوع می‌پیوندند و پیوستگی وجود و دست‌یافتن به مراتب وجودی برتر در این عالم میسر می‌شود؛ بنابراین جهان مثالی، بستر پیوند مناسبی برای زبان نمادین است که به‌نوعی کشف باطن را به همراه دارد (شایگان، ۱۳۷۳ش، ص ۸۵؛ ستاری، ۱۳۷۶ش (ب)، ص ۱۱۱). چنانچه سهروردی در آثار نمادین خود معتقد است آنچه برای او رخ داده تجربه‌ای حقیقی است که در عالم وسیط یا مثال واقع شده است (پورنامداریان، ۱۳۷۵ش، ص ۲۷۱).

در پژوهش‌های معاصر نیز رویکرد نمادین به آیات قرآن پیگیری شده و در قالب مقالات و پایان‌نامه‌ها به رشته تحریر درآمده است. مجموع پژوهش‌هایی که از نظر نگارندگان این نوشتار گذشته و شایان توجه قرار گرفته است به شرح زیرند:

را وارد عوالمی فراتر یا حتی فروتر می‌کند (ستاری، ۱۳۷۶ش (الف)، ص ۷ و ۱۹).

پس در فرایند نمادپردازی، همواره یک پایه مشابهت میان مفهوم عالی و نماد وجود دارد که این مشابهت نیز مغلوب فضایی است که مفهوم در آن دریافت می‌شود و انسان دریافت‌کننده، چیزی را نماد فرض می‌کند که در آن نقطه شباهتی با مفهوم مدنظرش در عالم فراتر احساس کند.

بنابراین سه مؤلفه اصلی برای نماد متصور است:

۱. تعلق مدلول به مفاهیم فراتر از زبان و

دریافت‌های بشری؛

۲. شکل‌گیری صورت نماد متناسب با فضای

دریافت آن و مبتنی بر مشابهت و تمثیل؛

۳. ایجاد پیوند، تناظر و اتصال میان نماد و

لایه‌های معنا تا رسیدن به مفهوم اصلی.

۳-۱. نشانه‌شناسی و نشانه‌های نمادین

نشانه‌شناسی دانشی است برخاسته از زبان‌شناسی که نخستین بار فردینان دو سوسور^۱، زبان‌شناس سوئیس، شکل‌گیری آن را پیش‌بینی می‌کند. همزمان با او چارلز ساندرز پیرس^۲، فیلسوف آمریکایی نیز با ارائه نظراتی درباره این موضوع، دانش نشانه‌شناسی را پایه‌ریزی می‌کند (سجودی، ۱۳۹۳ش، ص ۱۲). بررسی رابطه میان دال و مدلول و کشف مدلول‌ها، وجه اشتراک دو علم نمادشناسی و نشانه‌شناسی است؛ با این تفاوت که در نشانه، مدلول همواره امری است دردسترس، حال چه شیء خارجی باشد یا طبق نظر سوسور، امری انتزاعی و رؤیت‌ناپذیر. نشانه، از دو نظر گاه با نماد خلط می‌شود: نخست در نشانه‌شناسی

سایرین تفاوت در مبانی و روش بازیابی نمادها خواهد بود.

۳. چستی نماد

نماد معادل واژه «symbol» و برگرفته از واژه یونانی «symbolon» به معنای اتصال و به هم پیوستگی است. این واژه در یونان باستان در اصل نشانی برای شناسایی به کار می‌رفته است که به صورت شیء‌ای دونیمه، هر نیمه از آن در اختیار شخصی قرار می‌گرفته است و با جفت شدن این دو نیمه، صاحبان آن بدون آشنایی قبلی، برادر محسوب می‌شدند (ربیعیان، ۱۳۸۱ش، ج ۲، ص ۱۳۸۳). این معنا با آنچه امروز از معنای نماد برداشت می‌شود هماهنگی کامل دارد. نماد، نماینده و نمایشگر مفهومی است که در عوالم فوق توان انسانی رخ می‌دهد. این مفهوم فراتر، با قرارگرفتن در قالب شیء یا لفظ به ناچار به صورت محدودتر نمایان می‌شود؛ زیرا همان‌طور که عواطف و احساسات انسان - که مربوط به درون اوست - به صورت کامل در قالب لفظ به بیان نمی‌آیند، به‌طور قطع نمی‌توان مفهومی که مربوط به عالمی فراتر از زبان و تکلم بشری و رویدادهای روزمره انسان است در قالب شیء یا لفظی بشری به صورت کامل نمایان ساخت؛ بنابراین قالب در نظر گرفته شده برای اینگونه مفاهیم باید بتواند انسان را به مفهوم اصلی و اولیه پیوند دهد و این از ویژگی‌های نمادپردازی است. درواقع آنچه در معنای نمادین مهم است پیوندی است که میان نماد و آنچه بر آن دلالت دارد، ایجاد می‌کند و باعث جابه‌جایی ذهن از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر می‌شود و همچون سیری صعودی، انسان

^۱ Ferdinand de Saussure

^۲ Charles Sanders Peirce

حقیقت به دلیل کاربردش در فهم قرآن بیشتر صبغه کلامی به خود گرفته، واقعیت این است که مجاز، صنعت بلاغی و ادبی است که فارغ از مجادلات کلامی، متکلم را در بیان مقصود خویش به مخاطب یاری می‌کند (صفوی، ۱۳۹۳ش، ص ۱۴۹). معنای مجازی به علت فراگیری در برداشت‌های ناملموس از الفاظ با نماد اشتراکاتی دارد؛ هرچند این اشتراک نیز صرفاً بر مبنای علاقه مشابهت و درباره آن صدق می‌کند که با نام استعاره مطرح می‌شود.

۳-۱-۲. گذر از معنای انتزاعی به معنای ملموس در

استعاره

استعمال معنای مجازی در مقابل حقیقت، به علت علاقه‌ای است که میان لفظ و معنای مدنظر برقرار می‌شود و قرینه‌ای برای فهم مخاطب محسوب می‌شود. از جمله این قرائن، علاقه مشابهت است که بر مبنای آن معنایی غیرمستعمل از لفظ به دلیل شباهت با آن معنا به کار گرفته می‌شود. هرچند استعاره بابتی از مجاز است؛ صنعتی مستقل و فارغ از صورت اولیه مجازی خود به کار می‌رود (سجودی، ۱۳۹۳ش، ص ۶۶-۶۷). استعاره را می‌توان از نظر ابتناء بر شباهت، مشترک با نماد دانست؛ اما در عین حال دو هویت متفاوت‌اند. این تفاوت‌ها عبارت‌اند از:

۱. نماد را اصطلاحاً «استعاره بالابری» می‌نامند؛

به این معنا که متضمن معانی غیرانتزاعی، فرابشری و دور از دسترس انسان است (ستاری، ۱۳۷۶ش (ب)، ص ۴۹)؛ اما در استعاره، مفاهیم خطی و افقی‌اند و در نهایت مبتنی بر مفاهیم انتزاعی‌اند. چنانچه در تعاریف ارسطو، لیکاف و جانسون، از نظریه‌پردازان

سوسور است که مدلول نشانه را انتزاعی و رؤیت ناپذیر دانسته و برای آن تصویری مفهومی قائل است؛ و دوم درباره نشانه‌های نمادین در مکتب پیرسی نشانه‌شناسی است که نشانه را به صورت کلی به نشانه‌های «شمایلی»، «نمایه‌ای» و «نمادین» تقسیم کرده است (چندلر، ۱۳۷۸ش، ص ۶۰-۷۲).

۳-۱-۱. تفاوت نماد و نشانه در مکتب‌های

نشانه‌شناسی

آنچه نماد را از نشانه‌های انتزاعی سوسور متمایز می‌کند، واژه انتزاع است؛ زیرا نماد اگرچه مدلولی فیزیکی و رؤیت‌پذیر ندارد، هیچگاه نمی‌تواند از ذهن بشر سرچشمه گرفته باشد؛ بلکه مربوط به عالمی است که در اذهان بشری گنجایش تصویرگری ندارد و صرف آمدنش به ذهن آن را تبدیل به نماد می‌کند. بنابراین محصورشدن صورت نماد در قالبی انتزاعی، صرفاً مرحله‌ای از شکل‌گیری صورت نمادین است نه مدلول نماد. همچنین در دیدگاه پیرس، مدلول یا مورد ارجاعی نشانه همواره یک شیء است و از حوزه انتزاع خارج می‌شود. نشانه‌های نمادین او نیز از این قاعده مستثنی نیست؛ همچنین صرفاً نشانه‌هایی قراردادی‌اند و هیچگونه عامل ناخودآگاه در شکل‌گیری آنها دخالت ندارد.

۳-۲. نماد و صنایع ادبی مجاز و استعاره

مجاز در اصطلاح علم بلاغت عبارت است از انتقال از معنای اصلی و مستعمل عموم به معنای غیررایج، اما متناسب با معنای اصلی (جرجانی، ۱۹۹۱م، ص ۲۷۲؛ صفوی، ۱۳۹۳ش، ص ۱۴۹). هرچند در طول تاریخ اسلامی مباحث مجاز و

غربی این حوزه و عبدالقاهر جرجانی از نظریه پردازان اسلامی، مشهود است (صفوی، ۱۳۹۳ش، ص ۱۸۰-۱۹۰).

۲. نماد به اعتبار گستردگی مدلولش متضمن تأویلات بی شمار است و به عبارتی بی کرانه است؛ در صورتی که استعاره دلالت بر معنای جزئی و محدود دارد.

۳. میان نماد و مدلولش پیوند و وحدت ذاتی برقرار است که آن را مستلزم لایه‌های معنایی به هم پیوسته کرده است؛ در حالی که استعاره صرفاً بیان‌کننده شباهتی پنهان میان دو شیء یا مفهوم است.

۴. قالب نمادین اگرچه مبتنی بر شباهت با مدلول است، قالبی ناگزیر است که گوینده آن به صورت ناخودآگاه، با درک شباهتی که با مفهوم مدنظر دارد آن را به کار می‌گیرد. درمقابل، استعاره صنعتی ادبی است که به صورت آگاهانه در متن به کار می‌رود و وجود رابطه شباهت میان دو مفهوم را به تصویر می‌کشد.

آئینی است که سلوکی قدسی را برای انسان فراهم می‌آورد و او را با عوالم ماوراء و غیر بشری مرتبط می‌سازد (ستاری، ۱۳۷۶ش (ب)، ص ۳۰-۲۷). آئین‌های اسطوره‌ای، به دنبال معنادارکردن جهان برای انسان، از آشفتگی‌ها و پریشانی‌های او - که ناشی از سرگشتگی و حیرانی او در عالم است - کاسته است و رسالت و تکلیفی آرمانی برای او نمایان می‌سازد؛ به طوری که جهان و انسان در جهانبینی اسطوره‌ای، از یکدیگر جدا و بیگانه نیستند. یک روی انسان جهان است و یک روی جهان انسان. این یگانگی در باورهای باستانی تا جایی است که گاه جهان و پدیده‌هایش بر پایه تشبیه با انسان و اندام‌هایش سنجیده می‌شوند که پایه و اساس نمادگرایی است (ستاری، ۱۳۷۶ش (ج)، ص ۷۱؛ کزازی، ۱۳۷۲ش، ص ۲۱-۲۲)؛ بنابراین منظور از اسطوره، صرفاً نوع جهان‌بینی خاصی است که انسان را با ماورای خود در طبیعت پیوند می‌دهد و او را با عوامل خلقت جهان که در قالب اسطوره نمایان می‌شوند، متصل می‌سازد.

۳-۳-۱. قداست جهان و نمادهای شمایی

نگاه فرابشری به پدیده‌های اطراف، موقعیت انسان را در برخورد با آنها دگرگون می‌سازد و به گونه‌ای تغییر می‌دهد که تفسیر او را از جهان به منزله محیطی صرف برای زندگی روزمره، به وسیله‌ای فراتر تبدیل می‌کند و شکلی نمادین به پدیده‌های اطراف آن می‌بخشد. دیدگاه نمادین، خاص انسانی است که خود را در کیهانی سراسر مقدس ساکن می‌بیند و به دنبال دریافت‌هایی فراتر از عوامل طبیعی است. این نوع برخورد با جهان پیرامون، ناشی از دیدگاه و رفتارهای مذهبی بشر است. نمادها به

۳-۳-۲. پیشینه نماد و نمادگرایی

ارتباط با عوالم ماورا همواره درخور توجه بشر بوده است و آیین‌های اسطوره‌ای و نمادها، گواه این توجه و کشش از سوی انسان است. هرچند اینگونه نیست که نماد تنها در عالم قداست و مابعدالطبیعه یافت شود، به دلیل دلالتش بر معنایی فراتر از ذهن، زبان و قوای انسانی، با اسطوره و آیین‌های دینی و مذهبی پیوند ذاتی و وجودی برقرار می‌کند. در تمدن‌های بدوی، نماد در اصل بیان‌کننده مناسباتی

فروآمدن در قالب لفظی محدود که به ناچار به صورت نماد، نمایانگر می‌شود و از سوی دیگر، اعمالی که قرار است انسان را به عالم دیگر پیوند دهد نیز ناگزیر، نمادین است تا رشته اتصال و پیوند - که کارویژه نماد است - را برقرار سازد؛ بنابراین متون مقدس از دو زاویه شکل‌گیری و به فعلیت درآمدن از انسان، دارای ماهیتی نمادین‌اند. این ویژگی باعث شده است این دسته متون همواره متونی چندلایه‌ای و دارای مراتب معنایی باشند. به طور کلی و عام، برای این نوشته‌های نمادین سه سطح معنایی تصورپذیر است: مرتبه ظاهر یا معنای تحت‌اللفظی متن، جان یا معنای تمثیلی مبتنی بر شباهت که پایه و زیربنای شکل‌گیری نماد در لفظ است، مرتبه روح یا نمادین متن. تمامی این مراتب لایه‌ها به هم متصل‌اند و فهم هر کدام وابسته به دیگری است. بعلاوه، آنچه متن مقدس را از سایر متون متمایز می‌کند، تأثیر درجه تکامل روحانی و اخلاقی مخاطب در فهم و درک او از آن است و به میزانی که خواننده متن بتواند با عالم متن مقدس ارتباط برقرار کند، فهم و درک بیشتری را دریافت می‌کند (ستاری، ۱۳۷۶ش (ب)، ص ۴۸-۴۹). این خصیصه پابرجاست، حتی زمانی که نویسنده این متون انسان باشد نه صرفاً موجودی فرابشری؛ زیرا آنچه مهم است مفاهیمی است که حکایت از عالمی فراتر دارد و در قالب لفظ قرار گرفته است. حال این مفاهیم چه بر زبان انسانی متصل به این عوالم و چه بر زبان خداوند جاری شوند، تأثیری در این ویژگی متون مقدس ندارد. هرچند متون مقدس تأثیر زیادی در تغییر فرایند نمادگرایی از تصویر به متن‌اند، با حاکمیت نمادها بر زبان و متون به‌ویژه متون ادبی و عرفانی، زبان نمادین از سیطره متون مقدس خارج می‌شود.

تناسب شرایط زندگی در ابتدا به صورت شمایل نمود یافته‌اند؛ چنانچه اقوام ابتدایی با بهره‌گیری از نقاب‌ها و شمایل خاص در مراسم‌های دینی خود، به دنبال اینگونه تمایلات در کیهان بوده‌اند. کاربرد آئینی نقاب از دیدگاه اندیشمندان در اقوام بدوی، چیزی به مراتب بیش از تصویرسازی و نقش‌پردازی ساده است؛ به طوری که شخص با استفاده از این نقاب‌ها به دنبال نفی وجود خود و درآمیختن با این ابزار به‌عنوان وسیله‌ای برای حضور ذاتی در ماورا و مافوق خویش است (بورکهارت، ۱۳۷۰ش، ص ۱۲). اینگونه رفتارهای مذهبی در میان اقوام ابتدایی، ناشی از کشش و علاقه انسان به عوالم فراتر است که در قالب نمادها نمایان می‌شوند؛ زیرا خاصیت نماد این است که نه تنها عوالم فوق بشری را به فعلیت درمی‌آورد و دستیافتنی می‌کند، این جهان غیرانسانی را برای بشر حاضر می‌کند (ستاری، ۱۳۷۶ش (ب)، ص ۳۰)؛ بنابراین نماد، صرفاً تصویرگر از حقیقتی نیست که به زبان نمی‌آید؛ بلکه وسیله‌ای برای پیوند با این حقیقت است.

۳-۲-۳. گذر از تصویر به زبان در متون مقدس

در مسیر رشد فرهنگی و تمدن بشری، نمادهای شمایی رو به کلام و زبان آوردند و در قالب نوشتار نمایان شدند. متون مقدس که شامل آموزه‌های دینی و آئینی‌اند، نمونه بارز این دست متون نمادگونه محسوب می‌شوند. متن مقدس ناگزیر از نماد است؛ زیرا مرتبط با عالمی است فراتر از انسان و شامل توصیف وقایع این عالم یا دستور به انجام اعمالی است که انسان را به فراتر از خودش پیوند می‌دهد؛ بنابراین از یک سو، وصف وقایع عالم فراتر به زبان بشری همراه است با

۴. کاربرد نمادپردازی در فهم قرآن

قرآن، متن است؛ به این معنا که از ارزش‌ها و باورهای زمان خود فراتر می‌رود و مخاطب را با خود همراه می‌کند (بارت، ۱۳۷۳، ص ۵۸-۶۰)؛ بنابراین با وجود شکل‌گیری در قالب‌های بشری زمان خود، در هیچ‌یک از این قالب‌های ادبی جای نمی‌گیرد. این مسئله بر پیچیدگی فهم قرآن می‌افزاید و کاربرد روش در فهم آن را ضروری می‌کند؛ اما تعیین روش برای فهم چنین متنی نیازمند شناخت ماهیت متن و متناسب‌سازی روش‌ها به فراخور ویژگی‌های آن است. نمادپردازی به منزله ابزاری برای فهم لایه‌های عمیق‌تر متون و ایجاد پیوند میان این لایه‌ها تا رسیدن به معنای اولیه، آنچه را در فهم چنین متونی پیچیده به نظر می‌رسد، در دسترس مخاطب قرار می‌دهد و نمایان می‌سازد. هرچند نمادپردازی به معنای نفی ظاهر الفاظ نیست، آن را دروازه ورود به لایه‌های باطنی می‌داند (شایگان، ۱۳۷۳، ص ۳۷۱)؛ اما برای اطمینان از پاس‌خگوبودن چنین نگرشی، لازم است ابتدا ماهیت ساختار قرآن در دو مرحله پیشینی (شامل شکل‌گیری متن) و پسینی (شامل بررسی ساختار معنایی الفاظ متن) بررسی می‌شوند. همچنین دانستن پیشینه فهم و تفسیر قرآن در میان قدما و متقدمان از مفسران، ملاکی بر صحت فهم همگانی از متن مورد نیاز خواهد بود.

۴-۱. فرایند شکل‌گیری متن قرآن

جهان هستی (کتاب تکوین) دارای پیوستگی، نظم و انسجام است «مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ» (ملک: ۳) و قرآن کریم نیز به‌عنوان کتاب تدوین، با این نظم و انسجام همگام است «وَلَوْ كَانَ

مِن عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲)؛ بنابراین میان قرآن و جهان هستی، تناظر و هماهنگی وجود دارد و در آیات قرآن میان این دو با الفاظی مشترک، هماهنگی ایجاد شده است؛ بنابراین کثرت و پراکندگی ظاهری میان آیات قرآن، در فضایی واحد شکل می‌گیرد و قرآن از آن تعبیر به احکام می‌کند «كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ» (هود: ۱). مقام جمع و اتحادی که در نزول دفعی قرآن به‌صورت معنایی صرف، بدون لفظ و عبارتی به قلب پیامبر(ص) نازل شده است. در مقابل این احکام، «تفصیل» یا فرق است که شامل ورود این معنای واحد در بستر زبانی با همه پیچیدگی‌های آن، طی ۲۳ سال نزول تدریجی است «ثُمَّ فَصَّلْتُم مِّن لَّدُنَّ حَكِيمٌ خَبِيرٌ» (هود: ۱)؛ بنابراین فهم و درک معنای قرآن میسر نیست، مگر با رجوع به فضای وحدت و یکدست‌بودن معنا، پیش از قرارگرفتن آن در قالب لفظ قرآن «نزول» یافته است (مطیع، ۱۳۸۹، ص ۷۵-۷۶). نزول باعث ایجاد قدر و اندازه می‌شود و حقیقتی هرچند وسیع در صورت تنزل، قدر و اندازه‌ای مشخص پیدا خواهد کرد «وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (حجر: ۲۱)؛ بنابراین قرآن نیز که حقیقتی است واحد و بسیط، در فرایند نزول به قدر معلوم تقلیل و تقدیر یافته است. تقدیر منجر به ایجاد لایه‌های مختلف معنایی از منبع نزول تا لفظ می‌شود؛ زیرا قرآن از سنخ نزول بی‌تجافی همچون نور است که اتصال و پیوستگی میان آنچه نازل شده است را با مبدأ حفظ می‌کند (مطیع، ۱۳۸۹، ص ۱۰۷-۱۱۳؛ همان، ۱۳۹۰، ص ۷۶ و ۲۸۹)؛ بنابراین لفظی که مقدر شده نمی‌تواند

^۱ برای نمونه رک: انبیاء: ۲۲، طه: ۱۰۷ (کتاب تکوین)؛ کهف: ۱، زمر: ۲۸ (کتاب تدوین).

گویای کلیت و حقیقت معنا به تنهایی باشد، مگر اینکه ویژگی اتصال و پیوستگی میان لایه‌های معنایی را به خود به همراه داشته باشد و تثبیت این ویژگی در متن قرآن، مخاطب را با لایه‌های معنا در متن همراه می‌کند. تقدیر، درآمدن لفظ در قالب است که با وجود ویژگی پیوستگی و اتصال تا معنای اصلی، نیازمند روش‌هایی منسجم در فهم معنا از آن است. با توجه به مطالب طرح‌شده سه ویژگی زیر در فرایند شکل‌گیری متن قرآن در نظر گرفته شد:

- وجود معنایی عالی، بسیط و واحد فراتر از الفاظ در فضای «احکام»؛
- نزول این معنا همراه با پیوستگی و تقدیر؛
- «تفصیل» معنای نزول‌یافته در قالب الفاظ و در نتیجه، ایجاد پراکندگی ظاهری در معنا.

۲-۴. ساختار معنایی واژه‌ها و عبارات قرآن

با توجه به ویژگی متن قرآن در فرایند شکل‌گیری آن، واژگان و عبارات قرآنی باید به گونه‌ای باشند که استعداد تحمل این معنی در لایه‌های مختلف را در عین پیوستگی و اتصال داشته باشند. همچنین از آنجا که قرآن متنی فراتر از زمان و مکان نزول خود است، ایجاد سازوکارهایی برای خارج‌ساختن آن از محدوده شکل‌گیری اش ضروری است؛ بنابراین، متناسب با این زیرساخت‌ها سه کارآمدی زیر انتظار می‌رود:

۱-۲-۴. توسعه معنایی

عبارت است از ایجاد مصادیق بیشتر برای معنای صریح و تحت‌اللفظی یک واژه؛ برای مثال مفهوم جهاد به تدریج از معنای خاص جنگ با اسلحه به کار

برای خانواده، صبر بر مصیبت و ... به کار گرفته شد. همچنین است «هجرت» که از سفر به منطقه‌ای امن برای حفظ دین، به مصادیقی همچون سفر برای کسب علم توسعه معنایی یافته است. توسعه معنایی یکی از ابزارهایی است که متن قرآن را از زمان و مکانی خاص خارج می‌کند و توسعه می‌دهد (مطیع، ۱۳۸۹، ص ۷۷).

۲-۲-۴. تعمیق معنایی

تعمیق معنایی به معنای ورود در لایه‌های عمیق‌تر معنایی واژه‌هاست که به تناسب میزان ورود به لایه‌های عمیق‌تر، در دو بخش بررسی می‌شوند:

۱-۲-۲-۴. دلالت‌های ضمنی

معنای ضمنی، معنایی فراتر از معنای تحت‌اللفظی و صریح است که به صورت محدود حلقه‌های معنایی آن گسترش می‌یابد (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷، ص ۷-۸). فهم معنای ضمنی در یک متن از بافت کلام و متناسب با همنشین‌های آن تأثیر می‌گیرد و این نظر کسانی را که هر نوع برداشت فردی را معنای ضمنی صحیح تلقی می‌کنند، رد می‌کند (سجودی، ۱۳۹۳، ص ۷۱-۷۴). مثال این نوع معنا، تغییر مفهوم «جهاد در راه خدا» است که در آیات بسیار به آن اشاره شده است که از هر گونه مصداق معنایی وسیع آن به معنایی عمیق‌تر با نام «جهاد اکبر» است که مفهومی درونی‌تر یافته است (مطیع، ۱۳۹۰، ص ۷۷) و در سوره عنکبوت به آن اشاره می‌شود: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت: ۶۹). استناد جهاد به خداوند در واژه «فینا» نشان‌دهنده معنای عمیق‌تر برای آن است که شامل جهاد در راستای

ایمان و عقیده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، ص ۱۵۱). همچنین توجه به موقعیت و بافت کلام، چنین برداشتی از این آیه را تأیید می‌کند که شامل تغییر نگرش دنیاطلبی به آخرت طلبی در انسان است و در آیات پیشین این سوره به آن اشاره شده است «وَ مَا هَذِهِ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّا لَدَارُ الْآخِرَةِ لَهِيَ الْحَيَوةُ» (عنکبوت: ۶۴)؛ بنابراین در این مثال، جهاد اکبر، دلالت ضمنی از واژه جهاد است که با توجه به بافت و موقعیت کلام توجیه می‌شود.

۴-۲-۲-۲. کاربرد نمادین

متنی که در لایه‌های مختلف معنایی شکل گرفته یا به خود شکل داده است - در حالی که از معنای واحد، تفصیل و گسترش می‌یابد و در بستر متکثر الفاظ، خود می‌نماید - و در عین حال سعی دارد معانی فرازمانی و فرامکانی را بیان کند، گریزی ندارد جز اینکه زبانی استعاری، رمزدار و تأویل‌دار داشته باشد (مطیع، ۱۳۹۰، ص ۷۸)؛ زیرا نماد و رمز، سیری است عروجی در عمق و ارتفاع و متناسب با لایه‌های معنایی متن. بعلاوه اینکه وظیفه اتصال و پیوند میان «لفظ» و «معنای عالی نزول یافته» را نیز بر عهده دارد (ستاری، ۱۳۷۶، ص ۵۷). بنابراین، گذر از معنای صریح لفظ که در بستر زمانی و مکانی خاص خود شکل گرفته و دستیابی به معنای واحد و بسیط اولیه که حقیقت نزول یافته است، نتیجه‌ای جز خروج کامل متن از محدوده زمان و مکان و ازلی شدن آن ندارد. هرچند توسعه معنایی و دلالت‌های ضمنی نیز تا حدی متن را از این محدوده خارج می‌کنند، همچنان متن، معنا و مصادیقی را به خود می‌پذیرد که هر خواننده در زمان و مکان خود از آن انتظار دارد. در

صورتی که ورود به اطلاق و معنای واحد متن از نماد، به همراه ویژگی پیوند و اتصال لایه‌ها، جایگاهی است که مخاطب را با آفریننده متن، متصل و یکی می‌کند؛ چنانکه گویا خود او، همان شخصی است که متن را به نگارش درآورده است. با توجه به فرایند شکل‌گیری متن قرآن و وجود لایه‌های معنا، به نظر می‌رسد فهم نمادین دست‌کم در برخی موضوعات و مفاهیم قرآنی دور از انتظار نخواهد بود. این مهم به ویژه با در نظر گرفتن پیشینه دیدگاه‌ها تفسیری نسبت به قرآن به‌مثابه متنی ادبی و دارای مفاهیم فراتر از الفاظ، شایان پی‌جویی است؛ چنانچه صنایع ادبی چون تشبیه، استعاره و مجاز به‌منزله نمایندگان این سطح از فهم، مقدمه بر درک نمادها هستند.

چنین برداشتها و نگرش‌هایی نسبت به متن قرآن در تاریخ تفسیر، همچنین قابلیت متن قرآن در تحمل معانی عمیق و پیوندخورده با معنایی والا و واحد، امکان بروز نمادها را در این متن فراهم کرده است. وجود نمادها در متن نه تنها منکر معنای ظاهر نیست، با تثبیت ظاهر الفاظ، مخاطب را با معنای عمق و ژرف الفاظ مواجه می‌کند. تکیه بر روابط جانشینی یا «paradigmatic relations» برای یافتن معنا، یکی از ابزارهای مهم در دسترسی به معانی عمیق‌تر متن است که در دسته آیات مربوط به عالم هستی و به‌طور خاص مفهوم ارض به‌عنوان یکی از واژگان کلیدی در این حوزه، پی‌جویی می‌شود. آنچه در ادامه بررسی خواهد شد ارائه زبان نمادین به‌صورت روشمند است که با تکیه بر ویژگی‌ها و امکانات متن و به‌ویژه با کمک گرفتن از ابزارهای فهم معنای متن همچون روابط جانشینی امکان‌پذیر می‌شود.

۵. بیان نمادین در جانشینی انسان و عالم هستی

همانطور که گفته شد نماد بر سه پایه «تشابه، فرابشری بودن و پیوند میان لایه‌های معنایی» استوار است؛ اما برای یافتن این معانی در متن قرآن، صرف دانستن فرایند شکل‌گیری متن کافی نیست و لازم است با تکیه بر متن، نمادهای آن بررسی شوند. به این ترتیب آغاز بررسی‌ها از حوزه الفاظ و با تکیه بر تحلیل متن خواهد بود تا لایه‌های معنا بازمی‌یابند. یکی دیگر از ویژگی‌های نماد، وجود مبنای مشابهت است که منجر به ایجاد رابطه تناظر میان معنا و نماد به‌کاررفته در متن می‌شود. از ابزارهای کاربردی در شناسایی چنین روابطی در متن، تکیه بر جانشینی معنایی است که بیان‌کننده جایگزینی مفاهیم متناظر در متن، با ویژگی‌های یکسان است و شامل جابه‌جایی نشانه‌های متن با یکدیگر می‌شود. این جابه‌جایی و جانشینی نشانه‌ها مبتنی بر شباهتی است که با یکدیگر دارند و به این ترتیب استعاره یکی از مصادیق بارز جانشینی در متن است؛ زیرا بر مبنای تشبیه، دو مفهوم آنقدر شبیه دانسته می‌شوند که می‌توانند به جای یکدیگر به کار روند (صفوی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۴-۲۶۵). با توجه به آنچه درباره اشتراکات میان نماد و استعاره و نیز تفاوت آن دو بیان شد، به دست آوردن مبنای شباهت با به دست آوردن روابط جانشینی موجود در متن، دروازه‌ای به سوی کشف نمادهای به‌کاررفته در متن است.

بر مبنای رابطه جانشینی، نسبتی از انسان با عالم هستی در نظام معنایی آیات قرآن به دست می‌آید که او را متناظر با کل عالم قرار می‌دهد و مبنای تفسیر نمادین از سایر پدیده‌های هستی در آیات قرآن است. کاربرد ویژگی‌های انسانی برای اجزای کیهان و به‌طور

خاص ارض در آیات قرآن، نتیجه سلسله روابطی از محورهای جانشینی است که مقدمه ایجاد تناظر میان انسان و کیهان و در نتیجه، آشکارسازی زبان نمادین در بیان مفاهیم این حوزه است؛ هرچند بر مبنای چندلایه بودن معانی بلند قرآنی، اینگونه برداشت‌ها نه تنها منافی ظاهر آیات نیست، با معنای ظاهر آیه در یک راستا قرار می‌گیرد. به این ترتیب آنچه در این بخش پی‌جویی می‌شود، یافتن جانشین‌های معنایی در متن قرآن است که میان انسان و عالم هستی به کار رفته است.

۵-۱. تناظر انسان با عالم هستی بر مبنای روابط

جانشینی

«السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» دایره‌ایست به وسعت که همه آنچه هستی یافته را شامل می‌شود و غایت و هدف آن حق است «خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» (عنکبوت: ۴۴). از سویی در بیان قرآن، همه عالم هستی برای انسان خلق شده است «وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (جاثیه: ۱۳)؛ بنابراین غایت حق بودن هستی و برای انسان بودن آن یکی است و انسان جایگاهی رفیع‌تر از هستی دارد و همان‌طور که همه هستی برای انسان و در تسخیر اوست، برای حق نیز هست و انسان و حق بر مبنای این دو آیه در یک نقطه قرار می‌گیرند (مطیع، ۱۳۸۹، ص ۲۰۱). به همین علت است که جایگاه آسمان‌ها و زمین برای انسان صرفاً یک آیه و نشانه است «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ» (عنکبوت: ۴۴). آمدن لفظ مفرد «آیه» تأکید بر این دارد که همه هستی یک آیه است با آن همه تنوع و آن آیه اینست که آسمان و زمین بیت نیست، بلکه جایی است برای گذر و عبور به

می‌کنند؛ اما آنچه مهم است قرار گرفتن انسان با تمام ظلم و جهلش در برابر مجموعه آسمان‌ها و زمین است، گویی تمام هستی در یک طرف قرار گرفته است و انسان در طرفی دیگر. متناسب با چنین تصویری از جایگاه انسان و عالم هستی، محورهای جانشینی در آیات مربوط به این حوزه نیز شامل جانشینی انسان و «السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» در دو ویژگی فطرت و دریافت نور است:

خانه حق (مطبع، ۱۳۸۹، ص ۲۰۱). همچنین در عرضه امانت بر آسمان‌ها و زمین، انسان است که با وجود اعراض هستی از این پذیرش، به‌راحتی آن را می‌پذیرد و با خود حمل می‌کند إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا (احزاب: ۷۲). مفسران درباره مفهوم امانت در این آیه مباحث زیادی را برای تعیین مصادیق آن مطرح

جدول ۱: جانشینی انسان و عالم هستی

ردیف	محور جانشینی	عالم هستی	انسان
۱	فطرت	قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَآنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ (انبیاء: ۵۶)	يَا قَوْمِ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَىٰ الَّذِي فَطَرَنِي أَلَا تَعْقِلُونَ (هود: ۵۱) إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ (زخرف: ۲۷)
۲	دریافت نور	الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ... (فاطر، ۱) اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ... (نور: ۳۵)	وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (یس: ۲۲) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ ... (حدید: ۲۸)

شکوفایی می‌رود و خداوند به اسم فاطر آن را تکمیل می‌کند (موسوی، ۱۳۹۴، ص ۸)؛ بنابراین انسان نیز همچون عالم هستی این رشد و تکامل را دریافت می‌کند و پیامبران در قرآن نمونه این دریافت معرفی شده‌اند. همچنین در دریافت نور نیز همان‌طور که عالم هستی، ظرف دریافت نور خداوند است، انسان نیز از نور الهی به‌رمنند می‌شود «أَوْ مَنْ كَانَ مِثْنًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهُ» (انعام: ۱۲۲). بنابراین مطابق جدول، انسان و عالم هستی در دریافت نور نیز

مطابق آیات ذکر شده در جدول، رسولان الهی که نمایندگان انسان‌هایی ره‌یافته و رشدیافته‌اند، همچون فطرت آسمان‌ها و زمین، خود نیز فطرت و شکوفایی را دریافت می‌کنند. فطرت، ویژگی عالم هستی در خلقت آن است و خداوند فاطر آسمان‌ها و زمین است «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فاطر: ۱). فاطر کسی است که اولین دست را به آفرینش باز می‌کند و آن را پس از قبض، بسط می‌دهد (مطبع، ۱۳۸۹، ص ۲۱۷) و فطرت عبارت از تکمیل خلقت است که در شش روز انجام گرفته است و رو به

چنان مشابه‌اند که هر دو هم‌نشین‌های واژه نور به کار رفته‌اند و جانشین یکدیگرند.

بر این اساس، انسان در برابر مجموعه آسمان‌ها و زمین می‌تواند همان سیر و حرکتی را در درون خود دریافت کند که عالم هستی در بیرون طی می‌کند و هماهنگ با هستی به سوی حق حرکت کند. قرآن کریم در آیات مختلف اجزای این هستی پهناور را برای انسان به گونه‌ای توصیف می‌کند و به تصویر می‌کشد که در راستای همین مسیر قرار گیرد و به‌عنوان متناظر وجود انسان در عالم خارج او را متوجه آیات و سرمایه‌های الهی در درون خود کند؛ همان‌طور که قرآن علاوه بر سیر در آفاق، سیر در نفس انسان را نیز مقدمه دریافت حق می‌داند «سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳). این تناظر و هماهنگی به‌ویژه در ارتباط میان انسان و ارض در قرآن مطرح است و توصیفات انسانی از ارض در آیات، مقدمه برقراری این رابطه است.

۲-۵. تبیین جایگاه انسان نسبت به زمین

در جهان‌بینی قرآنی، ابتدای خلقت از زمین آغاز می‌شود «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (بقره: ۲۹)؛ زیرا زمین محل تنزل وجود انسان است که تعبیر به اسفل سافلین می‌شود. جایگاه زمین پایین‌ترین رتبه هستی است؛ زیرا سفلی است در مقابل آسمان‌ها که عالی و بالاست «تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَ السَّمَاءَاتِ الْعُلَىٰ» (طه: ۴). بنابراین زمین جایگاه ملائکه نیست «قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَّمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا

رَسُولًا» (اسراء: ۹۵). اگر ملائکه بر روی زمین با اطمینان قدم می‌زدند، قطعاً رسول خدا نیز از ملائکه بود؛ اما انسان زمینی است و جایگاه او زمین است و رسولی که برای مبعوث می‌شود نیز اهل زمین است. حضور انسان در زمین برای رشد اوست، در مقایسه با ملائکه که توان چنین رشدی را ندارند (موسوی، ۱۳۹۴، ص ۴۱). بنابراین در مسیر تبیین دیدگاه قرآن در نسبت انسان و عالم هستی، لازم است بررسی مفهوم ارض در اولویت قرار گیرد؛ زیرا نه‌تنها در فرایند خلقت تقدم دارد، در نسبت با انسان نیز جایگاه ویژه و اختصاصی دارد؛ چنانچه ارض در دیدگاه قرآنی جایگاه هم‌بسط حقیقت انسانی و استقرار مدت‌دار اوست «وَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَ مَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» (بقره: ۳۶) و علاوه بر این نشان و آیه‌ای برای انسان است «وَ فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُؤْمِنِينَ» (ذاریات: ۲۰).

آنچه در بررسی آیات مجموعه ارض با استفاده از روابط جانشینی به نظر می‌رسد، بیان نسبتی است میان انسان و زمین که فراتر از صرفاً جایگاهی برای زندگی مادی و دنیوی اوست. به‌کارگیری اوصاف انسانی برای زمین و بالعکس و در نتیجه، جانشینی ارض و انسان، این دو مفهوم را بر مبنای رابطه شباهت، در تناظر با یکدیگر قرار می‌دهد که اصل و پایه نماد است. نمونه این تشابه، جانشینی ارض و انسان در ویژگی انسانی «خشوع» است و نیز در نمایی دیگر، تزلزل و زلزله ارض است که با تغییرات درونی مؤمن همسان دانسته شده است.

۲-۵-۱. خشوع انسانی و قابلیت رویش

اصل در معنای خشوع، پایین آوردن سر و تذلل است و خاشع کسی است که اظهار ذلت می‌کند (ابن

ویژگی‌های نمازگزار حقیقی است (موسوی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۹۴-۹۵)، آیات قرآن این ویژگی انسانی را با تشبیه انسان به زمین و با توجه به قابلیت رویش در زمین بیان کرده است و در نتیجه، چنین تشبیهی، انسان و ارض در آیات جانشین یکدیگر قرار گرفته‌اند:

فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۸۲). خشوع اگرچه صفتی انسان‌وار است و زمانی معنا خواهد داشت که فرد مقصدی در پیش داشته باشد مانند کسی که امید به ملاقات خدا داشته باشد «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ أَنَّهُمْ مَلَاقُوا رَبَّهُمْ وَ أَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۴۶) و این از

جدول ۲: جانشینی انسان با ارض

محور جانشینی	انسان	ارض
خشوع	وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ (بقره: ۴۵) إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَ كَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ (انبیاء: ۹۰) أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ (حدید: ۱۶)	وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ إِنْ أَلْدَىٰ أَحْيَاهَا لَمْخِيَ الْمَوْتَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (فصلت: ۳۹)

پیشروی می‌کند. بیان این رابطه میان انسان و زمین و در واقع جانشینی این دو مفهوم علاوه بر اینکه این دو را متناظر یکدیگر قرار داده است، با معرفی ارض به عنوان متناظر انسان در ویژگی خشوع، متضمن پویایی و حرکت انسان به سوی مقصد خود نیز هست. به این ترتیب انسان در برخورد با مفهوم ارض در این آیه متوجه درون خود می‌شود و مفاهیم عمیق درون خویش را در بیانی نمادین دریافت می‌کند. ارض در این آیه علاوه بر اینکه گویای ویژگی‌های ظاهری و انکارناپذیر زمین است، می‌تواند بیان‌کننده مفاهیم درونی‌تر وجود انسان نیز باشد که در مسیر حرکتش به سوی میعادگاه ملاقات با خدا دریافت خواهد کرد.

وسعت زمین برای ایجاد رویش است (حجر: ۱۹) و زمین در نهایت این استعداد قرار دارد «وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ» (طارق: ۱۲). آب، مقدمه رویش است و خشوع زمین است که باعث دریافت آب می‌شود. «اهْتَزَّتْ» از اهتزاز و به معنای حرکت شدید است و «رَبَّتْ» به معنای ارتفاع و علو است (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۲۰، ص ۱۲۳). بیان این آیه درباره زمین، نوعی تشبیه به انسان است، مانند انسانی خاشع و ذلیل که ناگهان شور و جنبشی و او ایجاد می‌شود (ابن‌عاشور، بی‌تا، ج ۲۵، ص ۶۶) و این جنبش و حرکت منجر به علو و رشد او می‌شود. علت نشانه‌بودن زمین در این حالت هم همین است که این ویژگی انسانی را وصف می‌کند؛ همان‌طور که انسان در صورت داشتن خشوع، شوق به ملاقات خدا برایش ایجاد می‌شود و شروع به حرکت و

۵-۲-۲. لرزش به هنگام ابتلا و خروج اثقال

لرزش و تزلزل از جمله ویژگی های ارض است که قرآن کریم با بیان «إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا» (زلزله: ۱) به آن اشاره دارد؛ در حالی که خداوند به دست رحمتش این ماهیت سیال و ناآرام را می پوشاند، ارض در هر بار لرزش، باطن ناآرام خود را نمایان می کند (موسوی، ۱۳۹۴، ص ۴۰).

آشکارساختن درون و ظهور ماهیت و باطن زمین، نتیجه ایست که از این تزلزل حاصل می شود؛ بنابراین آیات قرآن در بیان نحوه آشکارشدن باطن انسان ها به هنگام ابتلای آنان از این ویژگی ارض استفاده کرده و در آیات درباره این موضوع در سوره احزاب، این رابطه جانشینی میان ارض و انسان برقرار کرده است:

جدول ۳: جانشینی ارض با انسان

محور جانشینی	ارض	انسان
تزلزل	إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا؛ وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا؛ وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا؛ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا (زلزله: ۱-۴)	هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا (احزاب: ۱۱)

لرزش زمین منجر به خروج ثقل ها و اخبار می شود «وَأُخْرِجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا؛ وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا؛ يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا» (زلزله: ۲-۴). ثقل به معنای سنگینی است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۱، ص ۸۶) و به طور کلی، آن چیزی است که در زمین پنهان شده باشد، حال هرچند مصداقی که داشته باشد (فضل الله، ۱۴۱۹، ج ۲۴، ص ۳۶۹)؛ بنابراین لرزش زمین نوعی آشکارشدن باطن آن است که هم می تواند باطنی ناآرام و مواج داشته باشد و هم ثقل ها و سنگینی ها را آشکار کند و سخن به بیان اخبار بگشاید؛ همان طور که به هنگام ابتلا و امتحان مؤمنین به لرزش خواهند افتاد «هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا» (احزاب: ۱۱). سنت الهی بر این زلزله است تا آنان که به کفر و نفاق ترک پیمان کرده اند یا آنان که سست ایمان و عهدند، بازشناخته شوند؛ چنانچه منافقان خود را معرفی می کنند که «مَا وَعَدْنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَّا غُرُورًا» (احزاب: ۱۲) و در

برابر اینان مؤمنینی اند که بر عهد خود پایدارند «مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ» (احزاب: ۲۳) (مطیع، ۱۳۸۹، ص ۲۲۸). در این آیات نیز همچون آیات مربوط به خشوع، یک ویژگی مشترک میان انسان و زمین باعث شده است که این دو مفهوم جانشین یکدیگر شوند؛ بنابراین تزلزل ارض در این آیات علاوه بر اینکه نشان دهنده حالتی طبیعی در زمین است، بیان کننده حالات انسان به هنگام زلزله درونی او نیز هست که باطن خویش را آشکار می کند و اسرار خود را بیان می کند.

نتیجه گیری

۱- نمادشناسی ابزاری است کارآمد برای دسترسی به معانی برتر از حیات دنیایی و طبیعی انسان که در عالم فراتر از او شکل گرفته است؛ بنابراین به ویژه در بازیابی مفاهیم متون مقدس به کار می رود که نشان دهنده ارتباط انسان با عالم فراتر از خویش است.

باشد که با خشوع در برابر خداوند، رزق و رویش دورنی را دریافت می‌کند و به سوی لقاء او پیش می‌رود. همچنین اقبال می‌تواند نماد باطن و درونیات انسانی باشد که به هنگام آزمایش آشکار شده و ا جایگاه حقیقی او را نمایان می‌سازد.

کتابنامه

1. A'mūly, said ḥiydar. (1422). Al-Muḥīṭ al-a'zam. tīhrān: Organization of Publications and Publications of the Ministry of Islamic Guidance.
2. ibn Ashūr, muḥammad ibn-ṭahīr. (n.d). Al-tahrīr wal-tanwīr. n.d.
3. Ibn Arabī, muḥyiddīn. (2005). Dīvāni tarjumān al ashvāq. Biyrūt: dār al-ma'rifah.
4. Ibn Arabī, muḥyiddīn. (n.d). al-futuḥāt al-makiyyah. Biyrūt: dār al-sādir.
5. Ibn fāris, Aḥmad. (1404). Mu'jam maqayīs al-luqah. Qom: maktab al-a'lām al-islāmī.
6. Ibn manzur, muḥammad ibn Mukram. (1404). Lisan al-arab. Biyrūt: dār al-sādir.
7. Bāghbānī, riḍvān and others (1391). I'jaz adabī qur'an karim va siyri tatavuri An: Faslnāmi lisāni mubīn (pizhūhish adab arabī), N7.
8. Barthes, Roland. (1373) From Work to Text. Translation by murād farhād pūr: arghanūn, N4.
9. Baghlī shīrāzī, rūzbahān. (1344). sharḥi shataḥiāt. Tīhrān: antitū īrān va farānsi.
10. Burckhardt, Titus. (1370). symbolism (research papers). translation by jalāl satārī, Tīhrān: sorūsh.
11. Pākatchī, aḥmad. (1390). Tārīkhi tafsīrī qur'an karīm. Tīhrān: imam sadiq university.
12. Pūrnamdārān, taqī. (1375). Ramz va dāstānhā-yi ramzī dar adab-i Fārsī. Tīhrān: Shirkat-i Intishārāt-i 'Ilmī va Farhangī.
13. Todorov, Tzvetan. (1379). Poetique. translation by mūhammad nabavī, Tīhrān: āgāh.
14. Jurjānī, abd al-qāhīr. (1991). Asrār al-Balāghah. Biyrūt: Dar al-jail.
15. Jurjānī, abd al-qāhīr. (2003). Dalāil al-I'jāz. Biyrūt: maktaba al-'aṣriya.

۲- قرآن کریم متنی است فرابشری با مفاهیمی عمیق و روحانی که در قالب الفاظ ساده بشر قرار گرفته است و عمیق‌ترین این معانی را به شکلی آسان و فهم‌پذیر برای مخاطب خویش بیان می‌کند تا اسباب ذکر و یادآوری او باشد «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ» (قمر: ۱۷). ظهور چنین ویژگی‌هایی متن قرآن را ناگزیر از فهم نمادین برای کشف معانی در لایه‌های مختلف می‌کند.

۳- تحلیل نمادین، مبتنی است بر مشابهت و تناظر میان مفاهیم اصلی و الفاظ به‌کاررفته در متن که اتصال میان این دو معنا را برای مخاطب برقرار می‌سازد. بر همین اساس، دریافت این مشابهت در متن، قدم نخست در فهم و تحلیل نمادهاست و مهم‌ترین ابزار در کشف این مشابهت در متن، بهره‌گیری از روابط جانشینی است؛ زیرا جانشینی بیان‌کننده جایگزینی مفاهیم متناظر در متن، با ویژگی‌های یکسان است که می‌تواند مبتنی بر شباهتی باشد که با یکدیگر دارند.

۴- در آیات مربوط به عالم هستی این شباهت میان انسان و مجموعه «السموات والارض» برقرار شده است و انسان به‌عنوان متناظر عالم هستی در برابر السموات و الارض قرار می‌گیرد و بنابراین امکان تحلیل نمادین اجزای هستی بر پایه این تناظر، با وجود انسان برقرار می‌شود. چنین برداشتی از آیات در تاریخ عرفان اسلامی همواره در قالب مشابهت عالم صغیر (انسان) و عالم کبیر (عالم هستی) مطرح شده است.

۵- ارض پایین‌ترین رتبه هستی است که متناظر ویژگی‌های انسانی از قبیل خشوع و تزلزل درونی قرار گرفته است. پس امکان دارد ارض نماد وجود انسان

27. Kazāzī, mīrjalālidīn (1372), ruyā, ḥamāsi, ustūri, tīhrān: nashri markaz.
28. Majlisī, Muḥammad bāqir (1403), bihārulanwār aljāmi'I lidurar al akhbār al a'imi al athār, biyrūt: dāru ihyā turās al arabī.
29. Madkūr, ibrahīm va dīgarān (1388), namādgārāyī dar andīshiyi ibn 'arabī, dāvūd vafāyī, tīhrān: nashri markaz.
30. Mutī', mahdī (1389), piyvastigīyi ma'nāyī dar suvari qur'an karīm va rāh hāyi mutali'iyi ān (barisi muridi chāhārdah suri az qur'an karīm, dānishgāhi imam sādigh).
31. Mutī', mahdī (1382), qur'an va mīrāsī 'irfānī, majmū'I maqalāti hamāyishi qur'an va tusi'iyi farhangi dar tīhrān.
32. Mutī', mahdī (1390), ma'nāyī zībāyī dar qur'āni karīm, tīhrān: intishārāti dānishgāhi imam sādigh.
33. Mūsavī, alīrizā (1394), chilyi vaṣl dar asrāri arba'in , isfahān: zikrā al qulūb.
34. Mūsavī, alīrizā (1395), shīvi pārsāyī (tafsīri ma'rifatī sūri bagari), isfahān: zikrā al qulūb.
35. Naṣīr al dīn ṭūsī, muḥammad ibn Muḥammad (1367), asās al iqtibās, tīhrān: mu'asisi intishārāt va chāpi dānishgāhi tīhrān.
36. Noya, paul (1373), tafsīr quranī va zabāni 'irfānī, isma'īl saādat, tīhrān: markazi nash I dānishgāhī.
16. Chandler, Daniel. (1387). The basics semiotics. translation by mahdī pārsā, Tīhrān: sūri mihr.
17. Rabī'iyān, hasan (1381), makhali nimād dar farhangnāmiyi adabī fārsī: guzidiyi istilāhāt, mazāmīn va muzu'āti adabi fārsī (dānishnāmiyi adabi fārsī), hasan anūshi (pp 1381-1385), tīhrān: vizārati farhang va irshādi islāmī sāzmāni chāp va intishārāt.
18. Satārī, jalāl (1376A), ramzandīshī va hunari qudsī, tīhrān: markaz.
19. Satārī, jalāl (1376b), madkhalībar amzpardāzī 'irfānī, tīhrān: markaz.
20. Satārī, jalāl (1376j), ustūri dar jahāni imrūz, tīhrān: markaz.
21. Sujūdī, farzān (1393), nishāni shināsī kārburdī, tīhrān: ilm.
22. Shāyigān, dāryūsh (1373), Henry Corbin; āfāqi tafakuri manavī dar islāmī īrānī, bāqir parhām, tīhrān: nashri āgah.
23. Safavī, kūrush (1393), āshnāyī bā nishāni shināsī adabīyāt, tīhrān: nashri 'ilmī.
24. Safavī, kūrush (1379), darāmadī bar ma'nāshināsī, tīhrān: pizhūhishgāhi farhang va hunari islāmī.
25. ṭabāṭabāyī, siyyid Muḥammad ḥusiyn (1417), almīzān fī tafsīr al qur'an, qum, daftari intishārāti islāmī huziyi 'ilmīyi qum.
26. Fazlullah, siyyid Muḥammad ḥusiyn (1419), tafsīri min vahy al qur'an, biyrūt: dāru lilṭibā'ah wal nashr.

