



<https://ui.ac.ir/en>

**Journal of Literary Arts**

E-ISSN: 2322-3448

Document Type: Research Paper

Vol. 12, Issue 4, No.33, Winter 2020-2021, pp.175- 194

Received:26/01/2020 Accepted:22/06/2020

## **The Earth in the Quran: An Archetypal Symbol of Femininity**

**Zahra Mohagheghian**

\*Corresponding author: Assistant Professor of Quranic Studies Department, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

[z.mohaghegh@gmail.com](mailto:z.mohaghegh@gmail.com)

### **Abstract**

Earth is one of the outstanding natural objects in the Qur'an with a variety of roles. Studying the religious history of this cosmic object, researchers have found that it is of high sexual importance among several Semitic tribes and the ancient beliefs of the different regions including the Mesopotamian. Almost in all of these regions, the earth is manifested as a female being, and its gender is female.

The present study intends to examine the earth in this historical- religious context and reveal its feminine manifestations in the Quran. Finally, it discusses the earth's archetypal aspects, based on the Jungian concepts. The main questions are as following: What role does the earth play in the mythical beliefs of the Semitic tribes, and what are its main functions? What is the history of the earth's feminine roles in Semitic cultural beliefs? Can such feminine roles be traced in the Quran? If so, what are the most important manifestations of this femininity in the Quran?; and What is the message of the Qur'an in this regard?

An examination of the Qur'anic verses reveals that the Quran has taken the archetypal advantages of the earth, with its positive approach to the Anima archetype, and has found the various manifestations of the earth's femininity by notions (ideas) such as "the similarity of the woman and the tilth" (Q 2: 232).

According to the results, this archetype mainly makes humans' conscious minds to know the place of Allah in the world and distinguish His power and high position from those of the earth. In other words, such verses seek to reject the beliefs of those pagans who worshiped the earth or thought that the earth is superior to Allah.

The Quranic hint at mythological beliefs on the similarity of "the woman and the field" (farm), on the one hand, is to emphasize the sanctity of marriage, introduce it as a religious ritual and then pay attention to its spiritual purpose, and on the other hand, is to advise better communication with women, that is, a proper, pleasant and harmless sexual relationship.

**Keywords:** Mother-Earth, Archetypal Criticism, The Quranic Sexual Symbols, Woman and the tilth, The Conscious and the Unconscious Self unity.

## References

- *The Qur'an*.
- *The Bible*.
- Ackerman, P. (2008). *A survey of Persian art, from prehistoric times to the present*, Najafe Darya-bandari (trans.). Tehran: Elmi& Farhangi.
- Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam*, Fatema Sadeghi (trans.). New Haven: Yale University Press.
- Ayazi, M.A. (2008). *The Quran and modern interpretation*. Tehran: The Book of Islamic Culture Publication
- Azhari, M. (2001). *Tahzib al-luqa (Language refinement)*. Beirut: Dar al-Ehya' al-Torath al-'Arabi.
- Babaī, A., Azīzī-kīya, Q. & Rowhanī-rad, M. (1414). *The methodology of Quran Interpretation*. 2nd ed. Qom: Research center of Hoze and Academy.
- Berland, K. A. (2008). *Myths of life and death*. Roqayyeh Behzadi (trans.). Tehran: Elm.
- Burkitt. M. (1963). *The Old Stone Age*. 4th ed. London: Atheneum.
- Ebn 'Ashur, M. (1999). *Al- Tahrir & al-Tanvir (Writing and Enlightenment)*. Beirut: al- Tarikh.
- Ebne Duraid, M. (n.d.). *Jomharat al- Luqat*. Beyrut: Dar al-'elm lel-Mollaiin.
- Ebne Fares. (1982). *Mo'jame Maqayīso-lluqat*. Tahqīqe Abdol- Salam Mohammad Harun. [n.p.]: Maktabol-E'Lamel-Eslamī.
- Ebne Manzur, M. (1993). *Lesanol- 'arab*. Beyrut: Darol-fekr.
- Ebne Seyyeda al-Morsi, A. (2000). *Al-Mohkam & al-Mohit al- 'azam*. Beyrut: Dar al-Kotob al-'elmiyyah.
- Eliade, M. (1993). *Traite d'histoire des religions*. Jalal Satarī (trans.). Tehran: Soroush.
- Eliade, M. (1983). *Aspects du Mythe*. Jalal Satari (trans.). Tehran: Toos.
- Eliade, M. (1996). *Sacré et le profane*. Jalal Satari (trans.), 2nd. Tehran: Soroush.
- Eliade, M. (2014). *Symbolism, the sacred, and the arts*, Mohammad Kazem Mohajeri (trans.). Tehran: Parse.
- Emig, R. (2001). Literary criticism and psychoanalytic positions, *The Cambridge History of Literary Criticism*, Christa Knellwolf and Christopher Norris (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, V.IX.
- Fanian, Kh. (1972). Worship of the mother goddess in Iran, *Historical Surveys*, 43, 209-248.
- Farahidy, Kh. (1989). *Al-'eyn*. Qom: Hejrat.
- Ferants, M.L. F. (1973). Man and his symbol. Abutaleb Taromi (trans.). Tehran: Amir Kabir.
- Frazier, J.J. (2013). The golden bough. Kazem Firozmand (trans.), 7th ed. Tehran: Agah.
- Qaemī, F. (2010). Background and foundations of the theory of mythical critique and how it is used in reading literary texts. *Literary Criticism*, 12, 33-56.
- Qureshi. A.A. (1998). *Tafsir Ahsan al- Hadith*. Tehran: Be'that.

- Grin, V. (1998). *A handbook of critical approaches to literature*, Zahra Mihan-khah (trans.). Tehran: Etela'at.
- Girshman, R. (1976). *L'Iran des Origines al Islam*. Mohammad Mo'in. 4th ed. Tehran: Translation and Publication Company.
- Jiran, F. (2010). *The myths of Greece*, Abo-Al-Ghasem Isma'il Pur Motlagh (trans.), 4th ed. Tehran: Ghatreh.
- Jordan, M. (2004). *Encyclopedia of Gods: Dictionary of Gods and Goddesses*. 2nd ed. Kyle Cathie Limited, Printed in the United States of America.
- Kampel, J. (1998). *The Power of Myth*. Abbas Mokhber (trans.). Tehran: Markaz.
- Lahigi, Sh. (1992). *Recognizing the identity of Iranian women in history and prehistory*, 4th ed. Tehran: Roshangaran.
- Ma'refat, M.H. (2002). *Shobahat & Rodude Holule Quran*. Qom: Al-tamhid Institute.
- Madani. A. (2005). *Al-Traz al-awal*. Mashhad: Al al-Bayt le Ehya' al-Torath.
- Mostafavi. H. (1941). *Al- Tahqiq fi Kalamat al-Quran al- Karim*. Tehran: Translation and Publication Company
- Mohagheghian, Z. (2017). The divine feminine principle in the Qur'an. *Motale'at-e Quran & Hadith*, 2, 93-118.
- (2019). The archetype of the sacred marriage in the Quran. *Journal of Naqd Adabi*, 12 (45), 111- 151.
- (2020). A new Interpretation of Surah al-Zalzalah based on the Anthropological approach. *Journal of Afagh al-Hezarata al-Eslamiyyah*, 44, 1- 30.
- Namvar Motlagh, B. (2013). *An Introduction to Mythology: Theories and Applications*. Tehran: Sokhan.
- Narayan.R. K. (1972). *The Ramayana*, USA: Penguin Group
- Nyberg, B. (1931). Kind und Erde. *Helsinki*, 69, 213- 230.
- Pakatchi, A. (2017). *The Conversation*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
- (2012). *Lectures on Historical and Comparative Linguistics*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies
- Saheb Ibn 'Ebad, A. (1993). *Arabic dictionary*. Beirut: 'Alam al-Kotob.
- Sholts, D. (2002). *Theories of Personality*. Yusof Karimi. (trans.). Tehran: Arasbaran.
- Shovaliye, J. & Gerbran, A. (1999). *Dictionnaire des Symboles: Mythes, Reves, Coutumes*. Tehran: Jeyhun.
- Smith, W. R. (1894). *Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*. London: Adam & Charles Black.
- Sophocles (1982). *Oedipus Rex (Cambridge Greek & Latin Classics)*. Cambridge University Press.
- (2003). *Antigone*. Reginald Gibbons and Charles Segal (trans.). Oxford University Press.

- Tabarsi, F. (1997). *Compendium of Elucidations on the Exegesis of the Quran*. Tehran: Khosrow.
- Tabatabayi, M. H. (1996). *Interpretation of the Quran*. Qom: Jame'e Modaresine Hoze Elmīye Qom.
- Yung, C. G. (1980). *Man and his symbols*, Hasan Akbarīyane Tabari (trans.), 3rd ed. Tehran: Dayere.
- ----- (2012). *Man and his symbols*, Abu Taleb Saremi (trans.), Tehran: Amir Kabir.
- (2017). *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Farnaze Ganjīva Mohammadbaqer Isma'ilpur (trans.). Tehran: Jami.
- (2006). *Problems de l'ame Modern*. Mahmud Behforuzifard (trans.). Tehran: Jami.
- (1989). *Four Archetypes; Mother, Rebirth Spirit, Trickster*. Parvīze Faramarzī. (trans.). Mashhad: Astan-e Qods-e Razavī.
- (2011). *Mysterium Coniunctionis: an Inquiry into the Separation and Synthesis of Psychic Opposites in Alchemy*. Parvīze Faramarzi (trans.), 2nd ed. Mashhad: Beh Nashr.
- Zamakhshari, M. (1966). *Arabic-Persian Dictionary*. Tehran: Islamic Studies Institute.

فنون ادبی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دوازدهم، شماره ۴ (پیاپی ۳۳) زمستان ۱۳۹۹، ص ۱۷۵ - ۱۹۴

تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۱۱/۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۲

## زنانگی زمین و تحلیل ابعاد کهن‌الگویی آن در قرآن کریم

زهرا محقیان\*، استادیار پژوهشکده مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

z.mohaghegh@gmail.com

### چکیده

زمین، یکی از کلیدی‌ترین اجرام طبیعی در قرآن کریم است که نقش‌های مختلفی را نیز به خود گرفته است. مروری بر تاریخ مذهبی این عنصر کیهانی در میان اقوام مختلف جهان، نشان از اهمیت جنسی آن در باورهای کهن مردمان از جمله منطقه بین‌النهرین و سرزمین اقوام سامی دارد که همگی نیز در قالب مادینگی تجلی یافته‌اند. در همین زمینه، این پژوهش بر آن است که زمین را در این بافت تاریخی-مذهبی بررسی کند و تجلیات زنانه آن را در قرآن کریم براساس رویکرد نقد کهن‌الگویی بررسی کند. سؤالات اصلی این پژوهش عبارت‌اند از: دیرینه بن‌مایه اسطوره‌ای زنانگی زمین در باورهای فرهنگی اقوام سامی چگونه است؟ آیا می‌توان این گونه بن‌مایه‌ها را در لابه‌لای آیات قرآن کریم نیز پی‌جویی کرد؟ در این صورت مهم‌ترین نمودها و تجلیات آن کدامند؟ واکاوی این گونه تجلیات در فهم پیام هدایت قرآن چه تأثیری دارند؟ مدعای نوشتار آن است که قرآن کریم با رویکردی ایجابی به زنانگی زمین، از مزایای کهن‌الگویی آن بهره برده و با کارکردی تعلیمی از آن، علاوه بر اصلاح خودآگاه، ایجاد تعادل در ناخودآگاه آدمیان را نیز مدنظر داشته است. بر همین اساس از منظر قرآن کریم درک این زنانگی، پلی است برای تعالی به سمت الله و آغاز شکوفایی.

**کلید واژه‌ها:** مام زمین، نقد کهن‌الگویی، نقش‌های جنسی، زنانگی، زمین و کشتزار

### ۱- مقدمه

#### ۱-۱- درآمد

اسطوره‌شناسی تطبیقی یکی از شاخه‌های مهم در نقد اسطوره‌ای به شمار می‌آید که در آن اسطوره‌های راه‌یافته در متون ادبی به عنوان مهم‌ترین نماد و نشانه هویتی یک قوم و یا یک ملت مورد بحث قرار می‌گیرد و پژوهشگر ادبی از آنها برای مقایسه با دیگر اقوام و ملت‌ها بهره می‌برد (← نامور مطلق، ۱۳۹۲: ۱۵۸). پژوهشگران این حوزه مطالعاتی می‌کوشند با دنبال کردن مطالعات میان‌رشته‌ای و بهره‌جویی از دستاوردهای زبان‌شناسی، انسان‌شناسی فرهنگی، مطالعات پدیدارشناسی و تاریخ ادیان، نیز دانش‌های مرتبط با متن پژوهی، تاریخ، ادبیات و سایر علوم مشابه، اساطیر اقوام مختلف را بشناسند؛ معنای هریک را تفسیر کنند؛ رابطه آن‌ها را با همدیگر دریابند و سرانجام کارکردشان را برای جامعه تبیین کنند. بدین ترتیب روایات

\* مسؤل مکاتبات

مختلف و نسخه‌بدهای یک اسطوره آشکار می‌شوند و اختلافات میان اساطیر فرهنگ‌های مختلف روشن می‌شود. بازنشاسی و مطالعه این گونه شباهت‌ها و این بخش از تفاوت‌ها همچنین کمک می‌کند تا سرمایه جمعی مشترک بین‌الذہانی انسان‌ها و تحولات آنها شناخته شود (← همان: ۱۸۷-۱۳۹).

می‌توان انتظار داشت قرآن کریم نیز به‌مثابه متنی ادبی، در معرض دانش اسطوره‌شناسی تطبیقی بوده باشد. کاربست این روش در قرآن کریم از آن حیث قابل اهمیت است که این متن مقدس، خود را به لسان قوم معرفی می‌کند (ابراهیم/۴) و از آنجا در نظر گرفتن پاره‌ای از باورها و عقاید فرهنگی مخاطبان اولیه‌اش را راهکاری برای ایجاد تخاطب و برقراری ارتباط با ایشان دانسته است (← بابائی و همکاران، ۱۳۸۵: ۶۳). بر همین اساس اسطوره‌شناسی تطبیقی قرآن، رهیافتی برای واکاوی ادبی این متن به شمار می‌آید و جوانب ادبی و هنری آن را با تکیه بر جایگاه عناصر اساطیری و کهن‌الگویی راه‌یافته در آن می‌توان بررسی کرد. منتقد اسطوره‌ای قرآن، به هستی‌شناسی اسطوره‌ها و چیستی و چگونگی شکل‌گیری‌شان یا اینکه آیا با واقع مطابق هستند یا خیر و به بسیاری سؤالات و شبهات مربوط به علم‌الاساطیر یا دانش اسطوره‌شناسی نمی‌پردازد؛ او درصدد است متن قرآن را از زاویه ادبی و هنری بررسی کند؛ جنبه‌های انسانی و میراث بشری آن را آشکار سازد و درنهایت کارکرد این گونه عناصر اسطوره‌ای را در القای پیام هدایت قرآن مشخص سازد.

#### ۱-۲- طرح مسئله

اسطوره، روایتی است که از اعمال موجودات متعالی سخن می‌گوید؛ در گذشته‌های دور، به این موجودات هستی بخشیده و همچنان تا آینده‌های دور، هستی موجودات در گرو آن است (الیاده، ۱۳۶۲: ۱۶-۱۵). اسطوره‌ها، جهان را از نگاه صاحبانشان تبیین می‌کنند و اعمال خارق‌العاده و اتفاقات فراطبیعی آن را شرح می‌دهند. مایه‌های اصلی اساطیر، پدیده‌های عظیمی همانند زمین، آسمان، خورشید، کائنات، پدیده‌های طبیعی و نیروهایی از همین قبیل و در همین حد از قدرت و عظمت هستند. این حوادث و موجودات طبیعی، در اساطیر چنان بازنموده می‌شوند که گویی هریک از خود شخصیتی دارند (همان).

از میان تمامی اجرام طبیعی که در دیرینه تاریخی اقوام مختلف اساطیر زیادی دربار آن ایجاد شده است، زمین را می‌توان نام برد که به‌مثابه یک شخصیت مادینه، حاوی اسرار و حقایق بی‌شماری است و دلالت‌های معنایی مختلفی را آشکار می‌سازد. بنابر تحقیقات اندیشمندان و اسطوره‌پژوهان فرهنگ‌های مختلف، با شمار کثیری از نمادپردازی‌ها و آیین‌های مربوط به مادینگی زمین مواجه هستیم؛ چراکه زمین به یک معنا مادر هستی و مادر کیهان محسوب می‌شود و دارای گرایش‌های عدیده مذهبی است. از این رو پرستیده شده و نمادپردازی‌های بسیاری هم پیرامون آن شکل گرفته است (← الیاده، ۱۳۷۲: ۲۳۸ و نیز شوالیه و گربران، ۱۳۷۸: ۳/ ۴۶۶). در حقیقت، سنت نزد اقوام ابتدایی، از جمله در تمدن بین‌النهرین و اقوام سامی تاکنون بر این بوده که زمین مادینه است (← Smith, 1894:41-42, 52) و عموماً مدرکی درباره اینک زمین حالتی نرینه دارد؛ نزد هیچ قومی یافت نشده است (برلند، ۱۳۸۷: ۱۳۹). خاستگاه این امر، به شباهت‌های طبیعی و بسیار زمین با انسان مؤنث یعنی مادر بیولوژیک آدمیان بازمی‌گردد که این دو را به یکدیگر پیوند می‌زند. حیات از این دو سرچشمه می‌گرفت و هردو آغوش گرمی برای انسان داشتند. رویش از آنها بود و رفع نیازهای اولیه انسان با آنها.

با تأمل در آیات قرآن می‌توان ردپای این گونه نمادپردازی‌ها را در این متن مقدس نیز پیگیری کرد و از آنجا پاره‌ای از پیام‌های نهفته در قرآن را آشکار ساخت. بر همین اساس سؤالات اصلی این نوشتار عبارت‌اند از: آیا بن‌مایه اسطوره‌ای مادینگی زمین در قرآن نیز قابل مشاهده است؟ رمزپردازی‌های جنسی زمین چگونه در قرآن به تصویر کشیده شده‌اند؟ آیا می‌توان انواع این رمزپردازی‌های جنسی را از هم تفکیک کرد و در پرتو آن خویشکارهای مختلف زمین را که در اسطوره‌ها به چشم می‌خورند، در این قرآن نیز بازنشاسی کرد؟ واکاوی این‌گونه رمزپردازی‌ها در فهم آیات قرآنی چه تأثیری دارد و کارکرد آنها در القای پیام هدایت الهی چیست؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها، نخست به معرفی رویکرد نقد کهن‌الگویی به‌مثابه مهم‌ترین رویکرد در اسطوره‌شناسی تطبیقی می‌پردازیم و اهمیت آن را بررسی می‌کنیم. آن‌گاه خواهیم کوشید تا بن‌مایه اسطوره‌ای مام زمین را در فرهنگ‌های مختلف بازشناسیم و خویشکاری‌های مختلف اساطیری آن را از هم تفکیک کنیم. درنهایت انواع بازنمایی و تجلی بن‌مایه زنانگی زمین را در قرآن بررسی خواهیم کرد و کارکرد آن را در القای پیام هدایت قرآن به بحث می‌گذاریم.

## ۲- آشنایی با رویکرد نقد کهن‌الگویی

نقد کهن‌الگویی یکی از رویکردهای مهم در نقد اسطوره‌ای متون ادبی است که گاهی از آن با عنوان «نقد یونگی» نیز یاد کرده‌اند (← قائمی، ۱۳۸۹: ۳۸). این روش نقد که برپایه نظرات کارل گوستاو یونگ (۱۹۶۱-۱۸۷۵)، معاصر و شاگرد برجسته فروید بنا شده است، در میان منتقدان ادبی به‌مثابه مبنایی نظری برای مطالعه اساطیر بازتابیده در متون ادبی به شمار می‌آید. برپایه نظریه روان‌کاوی یونگ که در دهه ۱۹۳۰م عرضه شد، ذهن انسان سه بخش دارد: بخش خودآگاه ذهن، ناخودآگاه فردی<sup>۱</sup> و ناخودآگاه جمعی<sup>۲</sup>. بخش اول، شامل همه آگاهی‌ها، استدلال‌ها و آموخته‌هایی است که ما رفتار خود را نتیجه اعتقاد به آنها می‌دانیم. بخش دوم، قسمتی از ذهن است که اطلاعات فردی گذشته ما در آن انباشته شده؛ هرچند امروزه از خاطرمان رفته باشد و بخش سوم، محل ذخیره تجربیات ما به‌مثابه انسان است یعنی دانشی که با آن متولد می‌شویم و در عین حال، اغلب به آن خودآگاهی نداریم (یونگ، ۱۳۵۲: ۱۰۱).

بنابراین مطابق نظر یونگ، انسان هنگام تولد همانند لوح سفید نیست و مجهز به یک دستگاه پیچیده روانی به دنیا می‌آید که بازمانده اجداد او از دوران‌های بسیار کهن است. محتویات و رفتارهایی که کم و بیش در همه‌جا و در بین همه انسان‌ها، مثل هم بوده و مشترک هستند (یونگ، ۱۹۶۴م: ۱۰). تمام عوامل ذاتی دورترین اجداد برای نسل‌های پسین نیز ذاتی‌اند و تصادفی است اگر ابداعی به‌کلی متفاوت با پیشینیان صورت پذیرد (یونگ، ۱۳۸۵: ۱۲۲). بر همین اساس انسان، از جنبه‌های متعدد بخشی از یک روح بزرگ و یگانه است که دارای ماهیتی فوق انسانی است (همان: ۱۹۴). یونگ این فضای توده روانی موروثی را ناخودآگاه جمعی نامید (همو، ۱۳۶: ۱۳ و ۱۳۸۵: ۱۲۳) و محتویاتش را کهن‌الگو نام نهاد (همو، ۱۳۹۶: ۱۰). از نظر یونگ، کهن‌الگو، همان سمبول‌های مقدس جمعی است که بسیار هم قدیمی هستند (همان)؛ این کهن‌الگوها، حاصل عملکردهای روانی زنجیره اجداد بوده و در مجموع، یک تصویر طبیعی آمیخته و ادغام‌شده از تجربیاتی مداوم در طول هزاران سال هستند. بنابراین مخزن تمامی آن چیزهایی به شمار می‌آیند که بشریت از دورترین و تاریک‌ترین مراحل آغازین موجودیتش، مشاهده آن بوده است. یونگ معتقد است این کهن‌الگوها، عملکردی شبیه همان دارند که فروید به غرائز نسبت می‌داد (گرین، ۱۳۷۷: ۱۹۳).

یونگ برای تبیین بیشتر کهن‌الگوها مصادیق متعددی را همانند کهن‌الگوی مادر، پدر، آنیما، آنیموس و ... برشمرده است؛ او معتقد بود غفلت از این کهن‌الگوها آدمی را به موجودی نامتعادل، خشن و نامهربان تبدیل می‌کند و روان‌پریشی‌های بسیاری را برایش به دنبال دارد. بر همین اساس توجه بدان‌ها امری ضروری است و می‌بایست از آنها آگاهی یافت (← یونگ، ۱۳۵۲: ۱۱۸ و ۱۲۵).

## ۳- زمین و رمزپردازی‌های جنسی آن در اساطیر

در باورهای مذهبی فرهنگ‌های مختلف جهان ما با شمار کثیری از نمادپردازی‌های مربوط به زمین مواجه هستیم و

آیین‌های مختلفی را متعلق به آن مشاهده می‌کنیم. عمده‌ترین نقش و اساسی‌ترین کارویژه زمین، خصائص جنسی اوست که در نمادپردازی‌های سرتاسر جهان از جمله اقوام سامی رایج بوده و در قالب موجودی مؤنث تصویر پردازی شده است (← Smith, 1894:41- 42, 52). مطابق منابع و گزارش‌های باستان‌شناسان، تا قبل از شروع این دوران (یعنی آغاز تقدیس زمین)، زندگی مردمان بر پایه شکارورزی و سپس چوپانی اداره می‌شد و به همین دلیل انسان‌ها محکوم و ناگزیر بودند که برای افزایش تولید و کارایی، دائماً در حرکت و کوچ و جابه‌جایی به سر برند؛ اما از حدود ده هزار سال قبل، بسیاری از مناطق خشک شد و سرزمین‌هایی از آب بیرون آمد و قابل کشت و زرع شدند. به مناسبت این تغییرات و عوامل طبیعی، پیشرفتی در وضع زندگی مردم حاصل شد. سکونت در کنار کشتزارها و به‌طور کلی استقرار، جانشین مهاجرت و کوچ‌نشینی شد و عاملی برای افزایش تولید و کارایی شد. در این شکل جدید، مزایای گرانبهایی نصیب او شد که عبارت بود از اهلی کردن جانوران، تربیت دام‌ها و مصرف شیر آنها. در عین حال که این حوادث اتفاق می‌افتاد، زن به بزرگ‌ترین اکتشافات دست یافت و سرّ حاصل‌خیزی زمین را پیدا کرد. تا آن هنگام، مردان با طریقه‌های کهن خود به شکار اشتغال داشتند و زنان نیز، با چنگال خود زمین اطراف خیمه را می‌کاویدند تا مگر چیزی قابل خوردن به چنگ آورند. به این ترتیب، با کشف زمین به دست زنان، کم‌کم زراعت آغاز شد و قسمت اعظم ترقیات اقتصادی انسان‌ها به واسطه همین کشف زنان به وقوع پیوست.

به تدریج در طی زمان، یعنی از حدود هشت - نه هزار سال قبل، زمین به‌عنوان مجسم‌کننده مظاهر بارآوری و توالد، بیش از پیش مشخص‌تر نیز شده است (← اکرمین و آرتروپ، ۱۳۸۷: ۱/ ۵۳-۵۲)؛ یعنی نه تنها در قلمرو طبیعت و زندگی طبیعی حائز اهمیت بود که در حیطه مسائل معنوی زندگی انسان، همانند تولد و زندگی و مرگ و نیز زندگی بعد از مرگ به عنوان حمایت‌کننده و برآورنده نیازهای انسان مورد توجه قرار گرفت و همین امر، موجبات تقدیس آن را فراهم ساخت (← الیاده، ۱۳۷۵: ۱۸۳). بدین ترتیب، در مرحله کشاورزی آغازین، زمین یا مادربزرگ به عنوان خدایانوی بزرگ مورد احترام و پرستش قرار گرفت و بیش از گذشته در دیدگاه انسان عصر نوپدید کشاورزی، نماد رحمت، نعمت، خلقت، باروری و به‌طور کلی مظهر نیروهای طبیعی و مافوق طبیعی شناخته شد (همان: ۲۶۵-۲۵۸).

مطابق یافته‌های باستان‌شناسان، پرستش این مادر کبیر یا الهه مادر یا مام بزرگ، در حوزه فرهنگ‌های متعدد از جمله بین‌النهرین و نیز سایر فرهنگ‌های مختلف جهان همانند مدیترانه، ایران، آسیای مرکز، روم و یونان رواج داشته است (← Smith, 1894:41- 42, 52) و در اکتشافات باستان‌شناسی متعلق به فرهنگ‌های پیش از عصر کشاورزی در جهان، سمبول‌های خدایی از جنس زن بسیار به دست آمده که عموماً بیانگر قدمت پرستش این مادر کبیر (بانوخدا) در جوامع کهن هستند (← Burkitt, 1963: fig.4-19). اما در ادوار بعد، با رشد عقلانیت بشر، ساختار حقیقی زمین و علل فیزیولوژیک بارداری زن شناخته شد و بشر پی برد همان‌گونه که زنان برای تولید مثل، نیاز به همراهی مردان دارند، زمین نیز برای باروری و پرورش گیاهان به دیگر اجرام طبیعی همانند آسمان - مرد نیاز دارد (← الیاده، ۱۳۷۲: ۲۵۴-۲۵۳). به همین دلیل زمین، از مقام خدایان و زاینده جهان، به مقام ایزدبانو و زاینده انسان تنزل یافت. زمین در این دوران، نه مام عینی انسان، بلکه اکنون به صورت تمثیلی چون زنی است که آدمی را به دنیا آورده و از جسم خود او را تغذیه کرده و پرورش داده است. «زن، بچه را به دنیا می‌آورد؛ درست همان‌طور که زمین، گیاه را متولد می‌کند. زن به بچه غذا می‌دهد؛ یعنی همان کاری را که گیاه می‌کند، آنها با هم پیوند دارند. تجسم نیرویی که صورت‌ها را متولد و آنها را تغذیه می‌کند، به‌درستی مؤنث است» (کمپل، ۱۳۷۷: ۲۵۳).

بدین ترتیب زمین، در نظام اساطیری خدایان مناطق مختلف جهان، دو خویشکاری اصلی را به خود پذیرفته است:

اول: زمین به‌مثابه مادر

دوم: زمین به‌مثابه زن

واکاوی آیات مرتبط با دسته اول، در پژوهشی مستقل به انجام رسیده است (← محققیان، ۱۳۹۶)، اکنون در این پژوهش می‌کوشیم تا دسته دوم را بررسی و شواهد قرآنی آن را استخراج کنیم.



#### ۴- کهن‌الگوی «زن- زمین» در نظام‌های اساطیری مختلف

چنانکه رابرتسون اسمیت می‌نویسد، در فرهنگ اساطیری اقوام مختلف جهان، از جمله منطقه بین‌النهرین و حوالی دریای مدیترانه، می‌توان دوره‌ای را مشاهده کرد که زمین به عنوان عنصری زنانه ایفای نقش می‌کرده است (← Smith, 1894: 52). در این دوران «زمین»، به‌مثابه زن تلقی می‌شد و بطن او زهدان تمام رویدادی‌ها به شمار می‌آمد (← الیاده، ۱۳۷۲: ۲۵۱-۲۵۰)؛ زیرا هر دو انسان‌ها را از گرسنگی و مرگ نجات می‌دهند. شیر جاری از سینه‌های زن، انسان را تغذیه می‌کند و آب شیرین رودها و نهرها، زمین را. بنابراین از درون هر دو، زندگی جدید آغاز می‌شود که پربرکت است.

این دوران، مربوط به زمانی است که خدایان کشاورزی جایگزین خدایان کهن و باستانی زمین می‌شوند. البته این جایگزینی، الغای همه آیین‌های آغازین را در پی ندارد. به بیان ساده‌تر، در شکل الهگان بزرگ کشاورزی حضور صاحبخانه و صاحب مکان یعنی الهه مام زمین را نیز می‌توان تمیز داد.

#### ۴-۱- زنانگی زمین در فرهنگ‌های مختلف

با شروع و تکامل عصر کشاورزی که خدایان برزگری و کشاورزی جایگزین خدایان کهن و باستانی زمین می‌شوند؛ مام زمین به‌طرز نامحسوسی به مادر بذر و دانه تبدیل می‌گردد و اندام‌های زنانگی او برجسته می‌شوند. بدین ترتیب به‌جای شباهت‌های میان زمین و مادر، شباهت‌های میان زمین و زن مورد توجه واقع می‌شوند و همبستگی شناخته‌شده باروری زمین با بارگیری زن از ممیزات بارز این عصر می‌شود. شواهد این امر در اسطوره‌های اقوام مختلف قابل پیگیری است. مثلاً گریشمن<sup>۱</sup> (۱۸۹۵-۱۹۷۹) باستان‌شناس فرانسوی نوشته است:

«در بین‌النهرین معتقد بودند که حیات آفریده یک ربه‌النوع است و جهان در نظر آنان، حامله بود نه زاییده و منبع حیات به عکس آنچه مصریان می‌پنداشتند؛ مؤنث بود نه مذکر. نیز ممکن است که رسم انتساب به مادران که در نزد برخی اقوام همانند عیلامیان، اتروسکیان، مصریان و مخصوصاً لیکیه بسیار معمول بود، در اینجا نشئت یافته باشد» (گریشمن، ۱۳۵۵: ۳۰). در اساطیر آشور و بابل جدید، الهه زمین با نام گا-توم-دوگ<sup>۲</sup> در لاگاش و با نام بائو و اینی نی<sup>۳</sup> یا اینانا<sup>۴</sup> در جنوب بین‌النهرین (شهر اور)، یا به نام گولا<sup>۵</sup> و نین خورساگ<sup>۶</sup> پرستیده می‌شد. همه این ایزدان، نمایانگر ایزدانوی زمین در این منطقه بودند که در ادوار متأخر جانشین تیامت<sup>۷</sup> شده بودند. بعدها الهه ایشتار<sup>۸</sup>، به‌مثابه بزرگ‌ترین ایزدانوی سامیان، جانشین اینانا گردید و در سرتاسر قلمرو سامیان، دامنه قدرت و تقدس خویش را گسترش داد (← الیاده، ۱۳۷۲: ۲۳۷؛ ژیران، ۱۳۷۵: ۵۹، 58, 50, Smith, 1894).

یونانیان نیز، دمتر<sup>۹</sup> را به عنوان خدایانوی زمین و جایگزین «گایا»<sup>۱۰</sup>، الهه مادر می‌پرستیدند. بخش دوم نام دمتر، یعنی Meter در یونانی به‌معنای مادر بود. بر همین اساس برخی دمتر را به مادر-غله یا مادر-جو معنا کرده‌اند. ایزدانوی سیبیل<sup>۱۱</sup> نیز، ربه النوع طبیعت و الهه باروری شمرده می‌شد (← فریزر، ۱۳۷۲: ۴۶۹).

1. Roman Ghirshman
2. Ga-Tum-Dug
3. Innini
4. INANA
5. Gula
6. Ninkhursag or NINHURSAG~ A
7. Tiamat
8. Ishtar
9. Demeter
10. Gaia
11. Cybele

بعدها نقش ویژه این ایزدبانوان زمین برجسته‌تر نیز شد و هریک کارویژه اختصاصی نیز به خود گرفتند؛ از جمله نيسابا<sup>۱</sup> ایزدبانوی غله که برابر همتای بابلی خود، سرس<sup>۲</sup>، بر مراسم درو و برداشت محصول نظارت داشت (← ژیران، ۱۳۷۵: ۸۲-۸۱ و نیز ← Jordan: 61, 137, 221). یا دیونیزیوس<sup>۳</sup> به‌مثابه الهه زراعت و ساتورن<sup>۴</sup> به‌مثابه ایزدبانوی محصولات کشاورزی در روم مورد تقدیس بودند. دیگر زن ایزدان یونانی نمیسس<sup>۵</sup>، ارین یه<sup>۶</sup> و تمیس<sup>۷</sup> هستند که صفات و متعلقات اصیل مام زمین را می‌توان در آنها تشخیص داد. سرشت زاینده‌گی زمین، همچنین در تورات نیز تلویحاً اشاره شده است:

«خداوند گفت: زمین، موجود جاندار به نوع خود: چارپا، خزنده، حیوان وحشی و اهلی بیرون دهد و چنین شد» (پیدایش، ۲: ۴: ۱).

غیر از شواهد مذکور، تندیس‌های به‌دست‌آمده از این دوران در فرهنگ‌های مختلف، به‌خصوص در میان اقوام مختلف سامی، از بین‌النهرین تا حوالی دریای مدیترانه، قابل ذکر هستند. این مجسمه‌ها که نمودی از الهه‌های زمین به شمار می‌روند، تماماً در خصوصیات با هم شبیه هستند و آن مبالغه و تأکید در برجسته نشان دادن سینه‌ها و شکم و دستگاه تناسلی زن است که مبین وظایف بارداری، توالد و اعتقاد به الهه در حیطة وظایف زنانه او هستند (← Burkitt, Mellaart, 1965: 64؛ 1963: fig.2-18؛ اکرم و آرتروپ، ۱۳۸۷: ۱/۲۶۵-۲۵۸؛ فانیان، ۱۳۵۱: ۱۴-۷). در زیر، نمونه‌ای از این تندیس‌ها ارائه شده‌اند:



1. Nisaba
2. Ceres
3. Dionysus
4. Saturn
5. Nemesis
6. Erinye
7. Themis

### تصویر ۱: تندیس‌های کشف‌شده از دوران زن- زمین

از دیدگاه انسان متعلق به عصر جدید کشاورزی، اندام‌های زنانه نیرویی مافوق جنسیت را به تماشا می‌گذارند. شکل اندامی این الهه‌ها که به زمین نزدیک است و خود به خود واجد ارزش سمبولیک بر پایه کمال طبیعت است؛ چهار فصل را تمام و کمال به نمایش می‌گذارد. بر همین اساس مردمان متعلق به آن اعصار، مؤنانه ایمان آوردند که زن از این دیدگاه، نمود کوچکی است از دنیای بزرگ و شکل اندام‌های جنسی او، نیروی جسمانی و توانایی‌های او را بیشتر آشکار می‌کند. در دوران‌های بعد که جنگ قدرت زن و مرد بالا می‌گیرد و به‌خصوص در دوران‌هایی که مردان در سرکوب قدرت برتر زنان پیروز می‌شوند، با نموده‌ها و مجسمه‌هایی مواجه می‌شویم که به‌وضوح نشان می‌دهند از عهد برتری و قدرت زنانه بسیار دور افتاده‌ایم (← لاهیجی و کار، ۱۳۷۱: ۸۳-۷۹).

بدین‌گونه نقش مقدم و اولای زن در آغاز دوران کشاورزی، خاصه هنگامی که این فن، هنوز مزیت زنان و در حیطه اختیارات آنان بود، تبیین می‌شود. این همانندگری میان زمین و زن، که از ممیزات شاخص جوامع کشاورزی است، موجد شمار کلانی از معتقدات، مناسک و رسوم بوده است.

### ۴-۲- همانندی زن و زمین شخم‌خورده در فرهنگ‌های مختلف

همانندی زن با زمین که هنوز در بسیاری از تمدن‌ها مشاهده می‌شود، همبستگی شناخته‌شده باروری زمین با بارگیری زن را آشکار می‌سازد که در آن زمین و زن، به لحاظ کارکرد یکسانشان در باروری و پرورش نطفه یکسان تصور می‌شدند. این باور، استنباط شهودی کهن و بسیار متداولی است که در ترکیب آن می‌توان چند عنصر را از هم تمییز داد: اول، یکی پنداشتن زمین مزروع و زهدان زن و دوم، یگانه‌دانستن کار کشاورزی و باردارکردن زن و سوم، یکی دانستن تیغه خیش و قضیب مرد (← الیاده، ۱۳۷۲: ۲۵۱-۲۵۰؛ شوالیه و گریبان، ۱۳۸۲، ۳/ ۴۶۵-۴۶۴).

این ماندگاری در بسیاری تمدن‌ها، موجد شمار کلانی از معتقدات و مناسک بوده است. مثلاً آشیل می‌گوید ادیپ «جسارت ورزید و در شیار مقدسی که خود در آن بالیده بود، تخم افشانده و کنده ریشه‌داری که خونین بود، کاشت». به‌طور کلی در آثار سوفوکل به «شیارهای پدری»<sup>۱</sup> (Sophocles, 1982: part 1210) و «شیارهای دیگری که می‌توان شخم شان زد»<sup>۲</sup> (Sophocles, 2003: part 569)، «مردان شخم‌زن» و «شخم‌زن»، به مثابه ارباب کشتزاری که تنها یک‌بار هنگام تخم‌افشانی با آن دیدار می‌کند» اشارات فراوان رفته است (← الیاده، ۱۳۷۲: ۲۵۱).

ویلیام رابرتسون اسمیت<sup>۳</sup>، انسان‌شناس معاصر نیز گزارش می‌دهد که تصور هم‌ذاتی زن و زمین مزروع نزد همه اقوام سامی نیز اعتقادی بسیار رایج بوده است (Smith, 1894: 107). مطابق نقل او در میان سامیان، «بعل»: «شوهر کشتزار» لقب داشت که زمین مادر را بارور می‌کرد (همان: ۱۰۸).

از نظر الیاده، در مقوله مناسبات با جادوی جنسی- کشاورزی، باید رسم آب‌پاشیدن به خیش را در اولین شخم‌زنی زمین که به‌اندازه کافی متداول است، به یاد سپرد. در این مورد، آب، فقط ارزش رمزی باران را ندارد، بلکه آب پشت مرد نیز معنی می‌دهد. در نوشته‌ای هندو صریحاً آمده است که باران، همان نقش ریزش آب پشت در آمیزش جنسی زن و مرد را دارد. هندوان شیار را برابر فرج می‌دانستند و بذر و آب مردی را همانند تلقی می‌کردند. در آیین هندو اگر زن عین زمین مزروعی دانسته شده است، مرد را هم‌دست دانه‌هایی می‌پندارند که بارورکننده زمین است (← الیاده، ۱۳۷۲: ۳۱۵). بنابه قوانین مانو نیز می‌توان زن را چون کشتزار و مرد را همانند بذر دانست. الیاده در تفسیر این معنا می‌نویسد: زن کشتزار است و مرد، تخم‌افشان و در نوشته‌ای آشوری دعایی که به درگاه خدا می‌کرده‌اند که «خیشش زمین را باردار گردانیده»، هنوز به یادگار

<sup>۱</sup> Furrows' s father

<sup>۲</sup> Other furrows he can plant

<sup>۳</sup> William Robertson Smith

<sup>۴</sup> The husband of the land

مانده است (همان: ۲۵۳).

به تدریج در طی زمان، کشاورزی فی نفسه همچون آیین تلقی شد. از نظر مؤنسان بدین آیین، کار کشاورزی را آنچنان که در عمل قربانی یا در برگزاری هر رسم مذهبی دیگر معمول است؛ باید طیب و طاهر آغاز کرد. شخم کار در آغاز تخم افشانی و کاشت و نیز در آغاز برداشت، باید شستشو کند و پیراهنی نو بپوشد (الیاده، ۱۳۷۲: ۳۱۶).

از نظر الیاده، این گونه نمادها و نمادسازیها، ارزش جدید به شیء و ابزار یا به یک عمل می افزایند، آنهم بدون اینکه ارزشهای واقعی و بلافصل خود آنها را از بین ببرند. این گونه نمادها در استعمال خود برای یک شیء یا ابزار و یا یک عمل، آن را می گشایند و فهم آن را راحت تر می سازند. تفکر نمادین بدون اینکه باعث نقصان آن شود یا از ارزش آن بکاهد، واقعیت بلافصل آن را می تاباند (همان، ۱۳۹۳: ۳۷).

#### ۴-۳- زنانگی زمین، نمودی از کهن الگوی آنیما

کهن الگوی زن- زمین به مثابه نمودی از کهن الگوی آنیما یعنی عنصر مؤنث در روان مرد است که ته نشست همه تجارب از زن در میراث روانی مرد به شمار می آید. چنانکه یونگ می گوید، تصویر قومی زن در ناخودآگاه مرد وجود دارد و مرد به یاری طبیعت، آن زن را در محیط پیرامون خویش می یابد. این تصویر، یک کهن الگو به حساب می آید که نخستین تجربه و استنباط مرد را از زن به نمایش می گذارد (یونگ، ۱۳۵۲: ۳۸-۳۹). یونگ معتقد است وجود این گونه کهن الگوها در روان آدمیان، نمادی از خواستی عام و عالمگیر انسانی است که همه جا و همیشه نیز وجود دارد. یونگ بر این باور است وقتی این گونه کهن الگوها در ذهن انسانها وجود داشته باشند، آدمیان به این تمایل دارند که برایش مصداقی بیابند و به آن انگاره ذهنی خویش، تشخص و فردیت بخشند. اگر موفق شوند که مصداقی برای آن در جهان خارج بیابند؛ انگاره خود از آن کهن الگو را در قالب یک شخصیت اساطیری و داستانی در می آورند. اما گاهی که مصداقی برای آن نمی یابند، در ذهن خود مصداقی برایش می تراشند. این گونه است که شخصیت های اساطیری متولد می شوند و نماد آن کهن الگوها به شمار می آیند (← یونگ، ۱۳۹۰: ۴۳۲-۴۳۱).

مطابق نظر یونگ، به واسطه بروز کهن الگوی آنیما، جنبه های زنانه روان مرد التیام می یابد و آرامش و امنیت در نهان او برقرار می شود. اگر این نمادپردازیها به شکل تخیلات شهوانی از اندام زنانه بروز یابند، نخست جنبه خام و ابتدایی از روان زنانه مرد را نمایان می سازند و دوم، نشان می دهند مرد به اندازه کافی مناسبات عاطفی خود را پرورش نداده و وضع عاطفی او نسبت به زندگی به همان حال کودکانه باقی مانده است.

از سویی دیگر، فرافکنی این کهن الگو بر اجرام مختلف همانند زمین، می تواند به عنوان یک قدرت درونی نیز شناخته شود؛ چراکه ناخودآگاه به طور پنهانی، در حال هدایت مرد به سمت بسط خود خود است و از راه ادغام بیشتر شخصیت ناخودآگاه او با زندگی واقعی و واردکردن مرد به این ساحت از زندگی، او را به کمال بلوغ خویش هدایت می کند. بدین ترتیب است که تعادل روانی در مرد ایجاد می شود و آرامش نهاد او را فرامی گیرد. یونگ معتقد است مردان باید ابعاد زنانه روان خویش را ارتقا دهند و این کهن الگو را در چنین مراتبی ظاهر سازند. در غیراین صورت، این ویژگی های لازم به صورت غیرفعال و گسترش نیافته ای درمی آیند و به بی تعادلی شخصیت او منجر می شوند. فرد در این شرایط نمی تواند به انسان کاملی تبدیل شود؛ زیرا جنبه ای از ماهیت او واپس رانده شده است (← شولتس، ۱۳۸۱: ۱۱۶-۱۱۵ و فرانتس، ۱۳۵۲: ۲۸۶-۲۸۴).

#### ۵- زن- زمین: تجلیات زنانگی زمین در قرآن

اکنون با تطبیق آگاهی های فرهنگی مذکور بر آیات قرآن این سؤال بررسی خواهد شد که آیا مردمان شبه جزیره عربستان در عصر نزول قرآن هم به زمین، با همین منظر یعنی زنانگی می نگریند؟ پاسخ این سؤال مثبت به نظر می رسد. جامعه عربستان در عصر نزول قرآن، از جمله جوامع کهنی است که در اعصار پیش از

تاریخ، گذار از مرحله شکارورزی به سوی کشاورزی را تجربه کرده و مظاهر مختلف مادرانگی و زنانگی زمین را پشت سر گذاشته است (← Smith, 1894). شواهد این امر در لابه‌لای آیات قرآن قابل مشاهده است. با تفحص در متن قرآن، این‌طور به نظر می‌رسد عمده آیاتی که اندام‌های زنانه زمین را برجسته کرده‌اند و همانندی او را با زن، از منظر اندام جنسی مشابه بیان می‌کند، آیاتی هستند که یا در آنها واژگانی همانند فجر، فرج، صدع، شق، صدر به زمین نسبت داده شده‌اند یا آیاتی که از همانندی زن و کشتزار سخن گفته‌اند. تأمل در این‌گونه آیات، این امکان را کاملاً جدی می‌سازد که زمین در بینش مخاطبان اولیه این متن به‌مثابه زن تلقی می‌شده و به همین دلیل ارزش و قداست ویژه‌ای داشته است. به دیگر بیان مردمان آن عصر قادر بوده‌اند مؤلفه‌های معنایی مربوط به زن را در زمین بخاطر خصائص زنانه‌اش درک کنند. در درجه اول، تخیلات شهوانی از اندام زنانه (زمین) و در مرحله بعد برخی مؤلفه‌های پنهان همانند باروری و زایش را به‌واسطه این مام کبیر دنبال می‌کرده‌اند.

به‌واسطه مطالعات تطبیقی این تعابیر و اشارات، می‌توان جنبه‌های کهن‌الگویی این‌گونه آیات را بازشناخت و بصیرت خود نسبت به روان جمعی مردمان عصر نزول قرآن کریم را افزایش داد. همچنین می‌توان شناخت کامل‌تری از بستر فرهنگی آن عصر و فرهنگ جوامع مجاور آن در خاورمیانه به دست آورد. پیگیری این امر، همچنین دلالت‌های پنهان متن را آشکار می‌کند و ما را از عملکرد قرآن کریم در روان جمعی مخاطبانش آگاه می‌سازد.

### ۵-۱- فجر و فرج زمین: سویه نخست زنانگی زمین در قرآن

ازجمله آیاتی که به اندام‌وارگی زمین و زنانگی آن اشاره دارد، آیاتی هستند که در آنها واژه «تفجیر ارض» و مشتقاتش همانند شق‌الارض، صدع‌الارض و ... به کار رفته‌اند.

واژه فجر، بیست و چهار مرتبه آن‌هم در شانزده سوره از قرآن کریم به کار رفته است. در بیشتر کاربست‌های این واژه، هم‌نشینی آن در کنار واژه زمین (ارض) مؤید این معناست که فجر ازجمله واژگان جنسی‌زده است و زنانگی زمین را نمایان می‌سازد. برخی از این آیات عبارت‌اند از:

- «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّمِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّمِنَهَا لَمَا يَشْقُقُ فَيُخْرِجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّمِنَهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ حَشِيَّةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِعَاقِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ» (بقره / ۷۴).
- «أَوْ تَكُونُ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرُ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا» (اسراء / ۹۱).
- «كَلِمَاتُ الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أَكْلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهْرًا» (كهف / ۳۳).
- «وَءَايَةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ» وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنَ الْعُيُونِ» (يس / ۳۴-۳۳).

- «وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَيَّ أَمْرٌ قَدُّ قُدْرٍ» (قمر / ۱۲).

- «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا» (انسان / ۶۷).

از نظر منابع لغت عرب، واژه «فجر» که با مشتقات مختلفی در آیات فوق به کار رفته است، تنها یک معنا دارد و آن شکافتن و پاره کردن چیزی است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق: ۴/۴۹۸). صبح را از آن جهت فجر گویند که شب را می‌شکافد و می‌درد (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ۶/۱۱۱). در عبارت «فَجَّرَ الرَّجُلُ بِالْمَرْأَةِ يَفْجُرُ فُجُورًا»؛ عمل جنسی مرد، به‌معنای شکافتن و پاره کردن (پرده بکارت) زن است. «أفجر الرجل» نیز، به‌معنای «وَجَدَهُ فَاجِرًا» دانسته شده است (ابن سیده، ۱۴۲۱ق: ۷/۳۹۶). در آیه «وَقرآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قرآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا» (اسراء / ۷۸) نیز، واژه «فجر»، به‌معنی صبح است خواه به‌معنی فاعل باشد (شکافنده شب) و خواه به معنی مفعول (شکافته شده). نیز، گناه را از آن جهت فجور گویند که پرده دیانت را پاره می‌کند. بر همین اساس عامل آن فاجر است: «وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاكِراً كَفَّارًا» (نوح / ۲۷). سایر مشتقات این واژه نیز به همین معنا هستند.

تقریباً در تمامی سیاق‌های قرآنی که تعبیر «فجر زمین» به کار رفته است، مضمون چشمه‌های زمینی دیده می‌شوند که حاصل آن زایش و شکوفایی طبیعت یعنی پیدایش محصولات کشاورزی (کهف/۳۳-۳۲) و باغ‌های پرمیوه (اسراء/ ۹۱؛ کهف/۳۳؛ یس/۳۴) خواهد بود. تنها در برخی آیات همانند آیه دوازدهم سوره قمر است که جوشش این چشمه‌ها از وقوع عذاب الهی از دل زمین خبر می‌دهند.

نکته قابل توجه در غالب آیات اشاره شده آن است که فاعل این واقعه (یعنی فجر و شکافت زمین)، الله خدای یکتای اسلام است و سخن گوینده در فضای گفتمانی عصر نزول درصدد است تا با باورهای شرک‌آلود کسانی مقابله کند که این برکات را از خدایگانی جز الله، در اینجا زمین می‌شمردند.

اما همزمان با واژه «فجر»، دو واژه دیگر در قرآن نیز داریم که از نظر ریشه بسیار شبیه به «فجر» هستند و همگی از یک ریشه ثنائی اشتقاق یافته‌اند (پاکتچی: ۱۳۹۱). این دو واژه عبارت‌اند از:

### اول: فج

واژه فج، از ریشه «ف-ج-ج» است که در سه آیه از قرآن در قالب تعبیری همانند «فجاجا» و «فج» به کار رفته است:

- «وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ وَجَعَلْنَا فِيهَا فِجَاجًا سُبُلًا لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ» (انبیا/۳۱).
- «وَأُذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ» (حج/۲۷).
- «وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ بَسَاطًا (۱۹) لَتَسْلُكُوا مِنْهَا سُبُلًا فِجَاجًا» (نوح/۲۰-۱۹).

مطابق آرای اهل لغت در زبان عربی، واژه «فج»، به شکاف میان هردو چیز گفته می‌شود (ازهری، ۲۰۰۱: ۲۷۱/۱۰)؛ از جمله فاصله میان دو پای آدمی (ابن درید، ۱۹۸۸: ۹۱/۱). شکاف میان دو کوه نیز که در سوره انبیا اشاره گردیده (انبیا/۳۱)، به فج تعبیر شده است: «الطریق الواسع بین الجبلین» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۳۳۸/۲). قرآن کریم همچنین برای زمین تعبیر «فج الارض» را به کار برده است (نوح/ ۲۰-۱۹) که به معنای «أَشَقَّهَا» یعنی شکافتن آن است (صاحب بن عباد، ۱۴۱۴: ۶/۱۴). باتوجه به این توضیحات، تعبیر مذکور در آیات بالا یعنی «سُبُلًا فِجَاجًا» یا «فِجَاجًا سُبُلًا» به معنای راه‌های شکافنده هست که از آن تعبیر به راه فراخ و گسترده می‌شود (مدنی، ۱۳۸۴: ۴/۱۷۶؛ قرشی، ۱۳۷۷: ۵/۱۵۲).

### دوم: فرج

واژه «فَرَج» مترادف با «فجر» و «فج» است و اهل لغت یک معنا را برای هر سه تعریف می‌کنند: «فجر: و هو التفتیح فی الشَّيْءِ» (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/۴۷۵) و «فَرَجٌ: يَدُلُّ عَلَي تَفْتِيحٍ فِي الشَّيْءِ» (همان: ۴۹۸): یعنی شکاف یا فاصله میان دو چیز. در اصطلاح نیز، واژه «فَرَج»، به شکاف میان دو پا اطلاق شده است (ازهری، ۱۴۲۱: ۱۱/۳۲) که به‌طور کنایه، بدان عورت گویند (ابن درید، ۱۹۸۸: ۱/۶۳۳).

واژه «فَرَج»، همراه با مشتقاتش در نه آیه از قرآن کریم به کار رفته که هشت آیه، شامل اشتقاقاتی است که به معنای فرج آدمی است؛ همانند:

- «وَمَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا» (تحریم/ ۱۲).
- «وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَتَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ» (انبیا/ ۹۱).
- «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ بَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ...» (نور/ ۳۰).
- «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ بَعْضُنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ...» (نور/ ۳۱).
- «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَ... وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ...» (احزاب/ ۳۵).
- «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ» (مؤمنون/ ۵).
- «وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ» (معارج/ ۲۹).

• «وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ» (مرسلات/۹).

براساس آیات بالا، زنانی مانند حضرت مریم(س) به خاطر عفت و محافظت از فرجشان تکریم شده‌اند (تحریم/۱۲). در برخی آیات نیز واژه فرج، برای عورت مردان به کار رفته است (نور/ ۳۰ و احزاب/۳۵). می‌توان این کاربست را نوعی کاربرد کنایی و تعمیم‌یافته از معنای اولیه و اصیل فرج دانست که در گذر زمان ایجاد شده است. مؤید این امر، نخست، توجه به نادر بودن این کنایات است و دوم، برای حیوانات مذکر و نیز جنس مذکر نباتات، واژه فرج یا مشتقاتش به کار نرفته است؛ درحالی‌که در صورت اصالت این واژه برای تعمیم، می‌بایست برای ایشان نیز به کار می‌رفت (پاکتچی: ۱۳۹۷). برای نمونه می‌توان به آیه زیر اشاره کرد که در آن، واژه فرج، به صورت سلبی برای آسمان- به‌مثابه جفت زمین در باورهای اسطوره‌ای استفاده شده است:

- «أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ» (ق/۶۷).

در این آیه، وجود هرگونه فرج، سوراخ و شکافی برای آسمان- پدر نفی و طرد شده است. در سیاق آیه بعد یعنی «وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَوْبُنَّا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ» (ق/ ۷) از مدّ و گسترش زمین و شکافتن فرج آن توسط کوه، به‌مثابه احلیل سخن رفته و درنهایت نتیجه حاصل از این امر یعنی زایش و پیدایش انواع زوج‌ها و موجودات مختلف بیان شده است. بنابراین هم‌نشینی دو آیه ۶ و ۷ در کنار یکدیگر، کنایه پرمعنایی است از زوجیت آسمان و زمین که در آن، زمین فرج دارد، درحالی‌که آسمان ندارد: «ما لها مِنْ فُرُوجٍ» (ق/۶۷) (برای مطالعه بیشتر ← محقیان: ۱۳۹۸).

در کنار آیه سوره ق، می‌توان آیات دیگری را مشاهده کرد که از فرج آسمان، به‌طور ایجابی سخن گفته‌اند؛ همانند: «وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ» (مرسلات/۹). این آیه در سیاق آیات ابتدایی سوره مرسلات است که از نشانه‌ها و علائم وقوع قیامت (مرسلات/ ۱۴-۱) سخن می‌راند. مطابق این آیه، بعد از خاموشی ستارگان و از بین رفتن نور ایشان، شکاف و سوراخی در آسمان ایجاد می‌شود و آسمان همانند زمین، صاحب فرج می‌شود. با نظر به «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ» (ابراهیم/ ۴۸) می‌توان آیه سوره مرسلات را نوعی حکایت از ایجاد اختلال در نظم طبیعی امور در روز قیامت تلقی کرد (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۹/۳۹۳). به بیان ساده‌تر، آسمانی که تا آن زمان، هیچ شکاف و فرجی نداشت و دارای زیستی مردانه تلقی می‌شد، در پی وقوع حوادث شگفت قیامت، از حالت طبیعی همیشگی خویش خارج می‌شود و همانند زنان، فرج و شکاف پیدا می‌کند. این‌گونه تعبیر، البته در هم‌نشینی با آیات قبل و بعدش، از شدت و وحشت و هیبت این روز خبر می‌دهد که همه چیز از حالت طبیعی خویش خارج می‌شوند (← مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹/۴۹). بدین ترتیب تجلی نشانه‌های زنانگی در آسمان، حکایت از پایان نظام این دنیا دارد و از شروع نظامی نو با قوانینی جدید خبر می‌دهد.

باتوجه به توضیحات فوق به نظر می‌رسد تعبیری همانند «فجر، فرج و فج» زمین در قرآن کاملاً با جایگاه «زن- زمین» در اسطوره‌ها و آیین‌های بین‌النهرین و مردمان آن عصر منطبق است و ناظر به این باور اسطوره‌ای است که زمین، در منظر گروهی از مخاطبان نخستین این متن، صرفاً نام یک جرم طبیعی نیست، بلکه الهه‌ای است که مورد تقدیس و تنزیه بوده است. آن گروه از عرب نیز که مخاطب این آیات بوده‌اند، گروندگان به پرستش آن بوده‌اند؛ هرچند برای دیگران، زمین جایگاهی عادی داشته است. باوجود آنکه فاعل این واقعه، یعنی فجر یا فرج زمین، الله، خدای یکتای اسلام است، ولی سخن گوینده در فضای گفتمانی عصر نزول درصدد است تا با باورهای شرک‌آلود کسانی مقابله کند که این برکات را از خدایگانی جز الله، در اینجا زمین، می‌شمرده‌اند. بدین ترتیب، کارکرد این تلمیح اسطوره‌ای، رویکردی تعلیمی برای اصلاح خودآگاه مخاطبان است تا موقعیت فرازین الله را نسبت به موقعیت فرودین زمین دریابند (← محقیان: ۲۰۲۰). از سویی دیگر، بدیهی است که این‌گونه تصویرسازی‌ها، رایج‌ترین مظاهر آنیما (تخیلات شهوانی) را برای مخاطبان آشکار می‌سازند و روان زنانه را به عنوان یک قدرت درونی برای اصلاح مخاطبان به کار می‌گیرند (← یونگ، ۱۳۵۲: ۲۸۶-۲۸۴). بنابراین استفاده از این‌گونه باورهای اسطوره‌ای، خودآگاه و ناخودآگاه

مخاطبان را توأمان درگیر می‌سازد و بدین طریق ایشان را به مسیر کمال بلوغ خویش هدایت می‌کند.

## ۵-۲- همانندی زن و کشتزار: سویه دیگری از زنانگی زمین در قرآن

همانندی زن با زمین، همبستگی شناخته‌شده باروری زمین با بارگیری زن را آشکار می‌سازد که در آن زمین و زن، به لحاظ کارکرد یکسان‌شان در باروری و پرورش نطفه یکسان تصور می‌شدند. این باور، استنباط شهودی کهن و بسیار متداول و منتشری است که در ترکیب آن می‌توان چند عنصر را از هم تمییز داد: اول یکی پنداشتن زمین مزروع و زهدان زن و دوم: یگانه‌دانستن کار کشاورزی و باردارکردن زن (الیاده، ۱۳۷۲: ۲۵۱-۲۵۰).

با تفحص در آیات قرآن می‌توان نمودهایی از این همانندی را بازدید:

«نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ» (بقره/ ۲۲۳).

آیه بالا در سوره بقره که سوره‌ای مدنی است، واقع شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ق: ۱/ ۱۱۱). شهر مدینه در زمان نزول قرآن، یک جامعه کشاورز بود و زراعت و پرورش پاره‌ای محصولات، امری رایج و مشهور در میان مردمان آن به شمار می‌آمد (احمد، ۲۰۱۲: ۵۴). برهمن اساس، این قرینه‌سازی میان زن و زمین، عمل جنسی و شخم‌زدن زمین، در میان اعراب مدینه امری ممکن و مقبول به نظر می‌رسد و اکنون آیه بالا، از رواج این باور تا عصر نزول قرآن کریم و قوت آن در میان اعراب عصر پیامبر(ص) خبر می‌دهد.

مفصل‌بندی آیه بالا در کنار آیه قبل یعنی «وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذْيٌ فَأَعْتَزِلُوا نِسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» (بقره/ ۲۲۲) که از نحوه ارتباط جنسی با زن سخن می‌گوید، آن هم ارتباطی شایسته و بدون آزار، به‌خوبی نشان می‌دهد برای مخاطبان، مسئله اصلی ارتباط جنسی با زن است و مناقشه در این‌باره است نه مسائل دیگر. از این‌رو، آیه بررسی شده نیز که به همانندی زن با زمین (حرث) و یکی کردن عمل جنسی با کار شخم‌زدن زمین (فَأْتُوا حَرْثَكُمْ) پرداخته است؛ حکایت از آن دارد که غرض از تلمیح به باور اسطوره‌ای مذکور، ایجاد فضایی بهتر برای ارتباط با جنس زن است. به بیان ساده‌تر، همان‌گونه که زمین، منشأ حیات بخشی و برکت است، زن نیز منشأ حیات بخشی و برکت است (قَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ). بنابراین باید زن را همانند زمین کشاورزی گرامی داشت و تکریم کرد. گفتنی است که در قرآن، تعبیر حرث، علاوه بر زن، برای دنیا و آخرت نیز به کار برده شده است که ارتباط مستقیمی با برکت و حیات بخشی دارند:

«مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ» (شوری/ ۲۰).

نکته مهم دیگری که از تلمیح اسطوره‌ای بالا به دست می‌آید، قداست آیین ازدواج است که از تقدس آیین کشاورزی در ادوار باستان نشئت می‌گیرد. مطابق باورهای فرهنگی مردمان کهن، کشاورزی آیینی مذهبی است که در آن کاشت (بذرپاشی) و برداشت محصول، دو نقطه اوج و لحظات والای درام کشاورزی به شمار می‌آیند. از سویی دیگر، آیینی بودن کار کشاورزی، همانند برگزاری هر مراسم مذهبی دیگر، مستلزم طیب و طاهر بودن آغاز و انجام آن است. مطابق برخی باورها، شخم‌کار در آغاز تخم‌افشانی و کاشت و نیز در آغاز برداشت باید شستشو کند و پیراهنی نو بپوشد (الیاده، ۱۳۷۲: ۳۱۶-۳۱۵). برهمن اساس در آیه بحث‌شده نیز لقاح جنسی و تولد فرزندان دو نقطه والا و اثرگذار در ازدواج زن و مرد به شمار می‌آیند و می‌توانند غایتی معنوی و آینده‌ای نیکو را برای ایشان رقم زنند: «قَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ». همین امر قداست آیین ازدواج را رقم می‌زند. از سویی دیگر، ارتباطی شایسته و بدون آزار، چنانکه در آیه ۲۲۲ اشاره رفته است؛ این آیین، این قداست و این غایت معنوی را بیش از پیش تأکید و تثبیت می‌کند



(بقره/۲۲۳). بدین ترتیب، مطابق این آیات در خصلت آیینی ازدواج، نباید تردید کرد و غایت معنوی آن را نباید نادید انگاشت. بنابراین اگر یافته‌های فرهنگی مذکور، مبنای خوانش آیه بالا قرار گیرند، در آن صورت هرچند خوانش‌های مردسالارانه از این آیات قابل چشم‌پوشی نیستند (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۱/ ۲۶۶)، به‌رحال همانندی میان زمین و زن، حرث تلقی کردن آن همانند دنیا و آخرت (شوری/۲۰) و همچنین آیینی‌دانستن مراسم ازدواج، تاحدودی از قوت و شدت آن می‌کاهد و نگاه متعادل‌تری را در این زمینه رقم می‌زند. (برای مطالعه بیشتر رک: محققیان، جنسیت و نقش پردازی‌های جنسی در قرآن کریم، در نوبت چاپ). همچنین این تلمیح اسطوره‌ای علاوه بر اصلاح خودآگاه مخاطبان درباره زن و ارتباط جنسی با او و تأکید بر غایت معنوی این امر، روان ناخودآگاه ایشان را نیز مخاطب قرار داده و می‌کوشد با بهبود مناسبات عاطفی ایشان، آنان را به کمال بلوغ خویش رهنمون سازد.

### نتیجه

قرآن کریم، خود را به لسان قوم معرفی کرده است (ابراهیم/۴) و از آنجا در نظر گرفتن پاره‌ای از باورها و عقاید فرهنگی مخاطبان اولیه‌اش را راهکاری برای ایجاد تخاطب و برقراری ارتباط با ایشان دانسته است. بر همین اساس بازشناسی کهن‌الگوهای یونگی در متنی چون قرآن برای کشف میراث بشری این متن اهمیت بسیار دارد.

از نظر تحلیلی - تطبیقی، زمین افزون بر نقش‌ها و کارکردهای مختلف در قرآن، شاخصه‌های کهن‌الگویی نیز دارد. بخشی از این شاخصه‌ها که بر مبنای برخی تصاویر و مضامین اسطوره‌ای به دست می‌آیند؛ بر کهن‌الگوی آنیما یا ساحت زنانه روان قابل تأویلند. این کهن‌الگو نیاز آدمی را به ارتباط‌گیری با ناخودآگاه برای تقویت مناسبات عاطفی روان تأمین می‌کند و در رسیدن به فرایند فردیت و تعالی روان انسان تأثیر بسزایی دارد.

چنانکه دیدیم قرآن با رویکردی ایجابی به کهن‌الگوی آنیما از مزایای آن بهره برده و در پرتو واژگانی همانند «فجر، فرج، فجر» و نیز در قالب تعبیری همانند «همسانی زن و کشتزار» ظهورات مختلف آن را آشکار ساخته است. مطابق آیات دسته اول، کارکرد اصلی این کهن‌الگو، رویکردی تعلیمی است برای اصلاح خودآگاه مخاطبان تا به جایگاه الله در هستی راه یافته و قدرت و موقعیت او را در مقایسه با زمین بشناسند. به بیان ساده‌تر، این‌گونه آیات در فضای گفتمانی صدر اسلام درصدد هستند تا با باورهای شرک‌آلود کسانی مقابله کنند که منشأ برکات حاصل از زمین را متعلق به خدایگانی جز الله، در اینجا زمین، می‌دانستند. در مرتبه بعد، براساس روان‌شناسی تحلیلی، ظهور این کهن‌الگو در آیات مذکور، بستر مناسبی است برای نزدیکی خودآگاه و ناخودآگاه آدمیان و به‌منزله لازم‌های است برای تعالی روح و تسریع فرایند فردیت.

همچنین نشان داده شد تلمیح به باورهای اساطیری مرتبط با «همسانی زن و کشتزار»، علاوه بر آنکه قداست آیین ازدواج و توجه به غایت معنوی آن را تأکید می‌کند، به ایجاد فضایی بهتر برای ارتباط با زن نیز توصیه می‌کند؛ یعنی ارتباطی شایسته و بدون آزار. بدین ترتیب این تلمیح اسطوره‌ای نیز با بهبود مناسبات عاطفی میان زن و مرد، کمال بلوغ آدمیان را مدنظر دارد. در مجموع، برپایه آنچه تبیین شد می‌توان گفت «زمین» در قرآن کریم صرفاً نام یک جرم طبیعی نیست و مفاهیمی فراتر از جایگاه عادی دارد.

### منابع

۱. احمد، لیلا (۲۰۱۲). *زنان، جنسیت در اسلام: ریشه‌های تاریخی جدال امروزی*. ترجمه فاطمه صادقی. نسخه الکترونیک.
۲. ازهری، أبو منصور محمد بن أحمد (۲۰۰۱). *تهذیب اللغه*. تحقیق: محمد عوض مرعب. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۳. اکرم، فیلیس و آرتروپ (۱۳۸۷). *سیری در هنر ایرانیان: از دوران پیش از تاریخ تا امروز*. ترجمه نجف دریابندری و

همکاران. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۴. ایازی، محمدعلی (۱۳۷۸). *قرآن و تفسیر عصری: پژوهشی در نگرش عصری به قرآن؛ زمینه‌ها و نتایج آن*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق). *التحریر و التنویر*. بیروت، موسسه التاريخ.
۶. ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. ابن درید، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *جمهره اللغة*. بیروت: دار العلم للملایین.
۸. ابن سیده المرسی، علی بن اسماعیل (۲۰۰۰م). *المحکم والمحیط الأعظم*. تحقیق عبد الحمید هنداوی. بیروت: الناشر دار الکتب العلمیة.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر.
۱۰. الیاده، میرچا (۱۳۶۲). *چشم‌اندازهای اسطوره*. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
۱۱. ----- (۱۳۷۲). *رساله در تاریخ ادیان*. ترجمه جلال ستاری. تهران: سروش.
۱۲. ----- (۱۳۷۵). *مقدس و نامقدس*. ترجمه نصرالله زنگویی. تهران: سروش.
۱۳. ----- (۱۳۹۳). *نمادپردازی، امر قدسی و هنر*. ترجمه محمد کاظم مهاجری. تهران: بنگاه ترجمه و نشر پارسه.
۱۴. بابائی، علی اکبر و عزیز کیا، غلامعلی و روحانی راد، مجتبی (۱۳۸۵). *روش‌شناسی تفسیر قرآن*. زیر نظر محمود رجبی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. چاپ دوم.
۱۵. برلند، کاتی آرتور. (۱۳۸۷). *اسطوره‌های حیات و مرگ*. ترجمه رقیه بهزادی. تهران: علم.
۱۶. پاکتچی، احمد (۱۳۹۱). *درس‌گفتار کلیات زبان‌شناسی تاریخی و تطبیقی*. دانشگاه امام صادق (ع).
۱۷. ----- (۱۳۹۷). *مکالمه شفاهی با نویسنده*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۸. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دار الکتب العربی. چاپ: سوم.
۱۹. ژیران، ف (۱۳۷۵). *اساطیر یونان*. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق. تهران: انتشارات فکر روز.
۲۰. شوالیه، ژان و گربران، آلن (۱۳۷۸). *فرهنگ نمادها*. تهران: جیحون.
۲۱. شولتس، دوآن (۱۳۸۱). *نظریه‌های شخصیت*. ترجمه یوسف کریمی. تهران: ارسباران.
۲۲. صاحب بن عباد، اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴). *المحیط فی اللغة*. بیروت: عالم الکتب.
۲۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۴. طبرسی، فضل ابن حسن (۱۳۷۲). *مجمع البیان*. تهران: ناصر خسرو.
۲۵. عهد عتیق. انجمن پخش کتب مقدس در میان ملل.
۲۶. فرانتس، م.ل.فرانس. (۱۳۵۲). «آشنایی با ناخودآگاه». انسان و سمبل‌هایش. ویراسته کارل گوستاو یونگ. ترجمه ابوطالب طارمی. تهران: امیرکبیر.
۲۷. فراهیدی، خلیل احمد. (۱۴۱۰ق). *العین*. قم: انتشارات هجرت.
۲۸. قائمی، فرزاد. (۱۳۸۹). «پیشینه و بنیادهای نظری رویکرد نقداسطوره‌ای و زمینه و شیوه کاربرد آن در خوانش متون ادبی». *مجله پژوهشی نقد ادبی*. سال سوم. شماره ۱۱ و ۱۲. صص ۵۶-۳۳.
۲۹. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۷). *تفسیر احسن الحدیث*. تهران: بنیاد بعثت. چاپ سوم.
۳۰. کمبل، جوزف (۱۳۷۷). *قدرت اسطوره*. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
۳۱. گریشمن، ر (۱۳۵۵). *ایران از آغاز تا اسلام*. ترجمه محمد معین. تهران: بنگان نشر و ترجمه کتاب.
۳۲. گرین، ویلفرد و همکاران (۱۳۷۷). *راهنمای رویکردهای نقد ادبی*. ترجمه زهرا میهن خواه. تهران: اطلاعات.
۳۳. لاهیجی، شهلا و کار، مهرانگیز (۱۳۸۷). *شناخت هویت زن ایرانی در گستره پیش‌تاریخ و تاریخ*. تهران: روشنگران و

مطالعات زنان. چ ۴.

۳۴. محقیان، زهرا، جنسیت و نقش‌پردازی‌های جنسی در قرآن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، در نوبت چاپ.
۳۵. محقیان، زهرا (۱۳۹۶). «اصل مادینه هستی در قرآن کریم». مجله پژوهشی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی. سال اول. شماره چهارم. صص ۱۷۰-۱۴۵.
۳۶. ----- (۱۳۹۸). «کهن‌الگویی وصلت مینوی در قرآن کریم». مجله پژوهشی نقد ادبی. سال دوازدهم. ش ۴۵. صص ۱۵۱-۱۱۱.
۳۷. ----- (۲۰۲۰). «دراسة مفهوم الآیة (وأخْرَجَتْ الْأَرْضُ أَنْقَالَهَا) وفقاً لنهج الأنتروبولوجيا الثقافية، آفاق الحضارة الإسلامية». المجلد ۲۲. العدد ۴۴. صص ۳۰-۱.
۳۸. مدنی، علی خان ابن احمد (۱۳۸۴). الطراز الاول، مشهد: مؤسسه آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث.
۳۹. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۰. معرفت، محمدهادی (۱۴۲۳ق). شبهات و ردود حول القرآن. قم: مؤسسه التمهید.
۴۱. نامورمطلق، بهمن (۱۳۹۲). درآمدی بر اسطوره‌شناسی: نظریه‌ها و کاربردها. تهران: سخن.
۴۲. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۷). به سوی شناخت ناخودآگاه انسان و سمبول‌هایش. ترجمه حسن اکبریان طبری. تهران: دایره. چاپ سوم.
۴۳. ----- (۱۳۵۲). انسان و سمبول‌هایش. ترجمه ابوطالب صارمی. تهران: امیرکبیر.
۴۴. ----- (۱۳۹۶). ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگو. ترجمه فرناز گنجی و محمدباقر اسماعیل‌پور. تهران: جامی.
۴۵. ----- (۱۳۸۵). مشکلات روانی انسان مدرن. ترجمه محمود بهفروزی فرد. تهران: جامی.
۴۶. ----- (۱۳۹۰). راز پیوند: پژوهشی در تجزیه و ترکیب اضداد روانی در کیمیاگری. ترجمه پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی. مشهد: شرکت به نشر. چاپ دوم.
- Burkitt. Miles. (1963). The Old Stone Age. London: Atheneum. 4 Edition .
  - Emig. Rainer. (2001). Literary criticism and psychoanalytic positions. The Cambridge History of Literary Criticism. V. IX. Ed. Christa Knellwolf and Cgristoper Norris, Cambridge: Cambridge University Press.
  - Smith. William Robertson. (1894). Lectures on the Religion of the Semites: The fundamental institutions. London: Adam and Charles Black
  - Sophocles. (1982). Oedipus Rex. Greek Edition. Cambridge Greek and Latin Classics: Cambridge University Press.
  - Sophocles. (2003). Antigone. Translated by Reginald Gibbons and Charles Segal. Oxford: University press.

