

تأملی در شناخت مرزهای تمثیل و نماد

حسینعلی قبادی ■

استادیار گروه ادبیات فارسی دانشگاه تربیت مدرس □ □

تاریخ دریافت: ۷۷/۲/۱۹، تاریخ پذیرش: ۷۷/۷/۱۹

چکیده

این مقاله در صدد است با تعریف دقیقتر و جامع تمثیل (تمثیلهای رمزی ادبی (Allegories) و نمادهای ادبی (Symbols)) یکی از شبهات و خلط مبحثهای رایج در حوزه نقد ادبی فارسی را رفع و تبیین کند که تمثیل، امری قراردادی و قاعده‌پذیر در ادبیات است که از قدیم در ادبیات عربی شناخته شده و در فارسی نیز مداول گردیده است اما نماد علی‌رغم نوعی قاعده‌ناپذیری، به دلیل وجوه اشتراک‌هایی که با تمثیل، استعاره و نیز به دلیل شباهتهای ظاهری که با کنایه رمزی (کنایه قریب) دارد با سایر عناصر ادبی اشتباه گرفته می‌شود و حتی گاه با تلمیح و اشارات داستانی نیز تخلیط می‌شود.

با تبیین مرزهای تمثیل و نماد، در واقع به بازشناسی دقیقتر یکی از مفاهیم جدی در نقد ادبی و علوم بلاغی کمک مفیدی می‌شود و معیارهای روشنتری برای بررسی و نقد متون ادبی بویژه متون حماسی و عرفانی و تصویرشناسی ادبی به دست می‌آوریم.

کلیدواژگان: تمثیل؛ نماد؛ نقد ادبی

۱ - مقدمه

در کشور ما دریافتهای مربوط به ابعاد و گستره تمثیل و نمادشناسی متأسفانه، حتی در نظرگاه محققان بزرگ نیز با یکدیگر خلط شده است. این مقاله در صدد است تا مرزها و حدود آن دورا بازشناساند، پیوندهای هر یک را با علوم ادبی، بویژه علوم بلاغی نشان دهد و جایگاه هریک را تبیین کند.



بدیهی است از آنجا که این نوع نگاه تطبیقی به مقوله‌های علوم بلاغی، سابقه‌ای چندان در ساحت نقد ادبی ما ندارد، راهنمایی استادان خبره، دستگیر نگارنده خواهد بود.

۲- معنای لغوی تمثیل

در فرهنگ‌های کهن در معنی تمثیل آمده است: «مثل آوردن»^۱ و «تشبیه کردن چیزی به چیزی»^۲، «نقل نمونه، مانند و تقلید در آوردن و تشبیه کردن»^۳

در یکی از فرهنگ‌های معتبر فارسی که به قلم یکی از بزرگترین ادبای فارسی دوست هند نگاشته شده است، تمثیل را «نگاشتن و پیکر نمودن» معنی کرده و این بیت را شاهد آورده است:

دین و دل را می‌دهی بر یاد تا دم می‌زنی باز تمثیل کرم بر نام حاتم می‌زنی^۴

در لغت‌نامه دهخدا، «تمثیل» بیشتر به معنی «مثل آوردن» معنی شده و به عنوان شاهد، این معنی را از گلستان سعدی آورده است: «تمثیل، لقمان را گفتند ادب از که آموختی؟ گفت از بی ادبان...» و نیز دهخدا می‌نویسد: «تمثیل، داستانی یا حدیثی را به عنوان مثال بیان کردن، داستان آوردن»^۵ است.

۳- تمثیل^۶ به عنوان اصطلاحی ادبی^۷

تمثیل از غامضترین بحث‌های علم بیان به شمار می‌رود و ادبا و شعرشناسان، به بحث گسترده - و صد البته با اختلافاتی درازدامن - بدان پرداخته‌اند. این اختلافات بین علمای متقدم، ارائه تعریفی بدون معارض را مشکل کرده است^۸. اما در اینجا کوشش بر آن است که با رعایت اختصار، ضمن توجه به تعاریف و دسته‌بندی همگان، نظر تازه‌ای بیان شود.

خواجہ نصیرالدین طوسی در اساس الاقتباس، تمثیل را با نام استدلال می‌خواند و درباره آن چنین می‌گوید: «خیال بود که از حال یک تشبیه بر حال دیگر تشبیه، دلیل سازند»، ابن اثیر در المثل السائر (ج ۱۱۷/۲) و جاحظ در البیان و التبيين (ص ۲۷) به طور کلی، (بیشتر از جنبه لغوی) تشبیه و تمثیل را برابر دانسته‌اند. قدامة ابن جعفر، تمثیل را از جمله اوصاف ائتلاف لفظ و معنی قرار داده و گفته است: «و آن عبارت از این است که شاعر خواسته باشد به معنایی اشارت کند و سخنی بگوید که بر معنای دیگر دلالت کند، اما آن معنای دیگر و سخن او، مقصود و منظور اصلی او را نیز نشان دهد، (نقدالشعر قدامة بن جعفر، به نقل از بدوی طباطبائی)»^۹ صاحب المعجم می‌نویسد: «تمثیل در علم بیان از جمله استعارات است که به طریق مثال عرضه می‌شود، چون شاعر خواهد که به معنی اشاراتی کند لفظی چند

۲. اقرب الموارد به نقل از لغتنامه دهخدا
۴. ر.ک. [۱].

۱. منتهی الارب
۳. ناظم الاطیبا
۵. لغتنامه دهخدا

6. Allegory

۷. همچنین تمثیل، در علم منطق یک اصطلاح به شمار می‌رود و آن را با تمثیل ادبی یکی نباید دانست.
۸. ر.ک. [۲]، صص ۵۵ - ۵۷.
۹. در تلخیص نظریات ابن عالمان، از [۲]، صص ۵۵، ۷۷، ۷۸، ۷۹ بهره برده شد.

که دلالت بر معنی دیگر کند، بیارد و آن را مثال معنی مقصود، سازد و از معنی خویش بدان مثال، عبارت کند و این صنعت خوشتر از استعاره مجرد باشد، چنانکه گفته‌اند: «کرا خرما نسازد، خار سازد، کرا منبر نسازد، دار سازد»^{۱۱}. ابن رشیق، تمثیل را از شاخه‌های استعاره می‌داند و هر دو را از مقوله تشبیه فرض می‌کند جز اینکه ادات و ابزار تشبیه در آنها وجود ندارد و در اسلوب اصلی تشبیه قرار ندارند^{۱۱}. اما بیش از دیگران و عمیقتر از همه، عبدالقاهر جرجانی به این مسأله پرداخته است، با بحثی ممتنع درباره انواع استعاره آن را به مراتب و درجات مختلف تقسیم و شرح و نظر دیگران را در این باره نقد کرده است و در نهایت، خود نظری بدیع را عرضه می‌کند: «پس آگاه باش که تشبیه عام و تمثیل اخص از آن است پس هر تمثیلی تشبیه است و هر تشبیهی تمثیل نیست»^{۱۲} پس از آن نیز دامنه بحث را می‌گستراند و تشبیه را موشکافانه بررسی می‌کند تا بتواند جامعترین تعریف را در این باره عرضه کند^{۱۲}.

در دوره متأخر، سیدعلیخان، در انوارالربیع، تمثیل را اینگونه تعریف می‌کند: «تمثیل، تشبیه حالی است به حالی، از رهگذر کنایه، بدین گونه که خواسته باشی به معنایی اشارت کنی و الفاظی به کار ببری که بر معنایی دیگر دلالت دارد. اما آن معنا، خود، مثالی باشد برای مقصودی که داشته‌ای»^{۱۳}. مؤلف صور خیال در شعر فارسی، عقیده دارد که تمثیل شاخه‌ای از تشبیه است و دلیل کثرت وجود عنوان «تشبیه تمثیلی» در کتب بلاغی، همین است؛ بنابراین بیشتر، نظر مولف انوارالربیع را پسندیده است و می‌نویسد «تمثیل در معنی دقیق آن می‌تواند در شکل معادله دو جمله مورد بررسی قرار گیرد و تقریباً مجموعه آنچه متاخران بدان تمثیل اطلاق کرده‌اند، معادله‌ای است که به لحاظ نوعی شباهت میان دو سوی بیت (در دو مصراع) وجود دارد و شاید برای جلوگیری از اشتباه، بتوان آن را اسلوب معادله خواند تا آنچه را قدما، تمثیل یا تشبیه خوانده‌اند، از قلمرو تعریف جدا شود. همچنین کاربرد مثل (که ارسال المثل به حساب می‌آید و مایه اشتباه بعضی از اهل ادب شده است و آن را تمثیل خوانده‌اند) نیز از حوزه تعریف خارج گردد».

نکته‌ای دیگر که در باب کاربرد اصطلاح تمثیل باید بدان توجه داشت، این است که تمثیل را در بلاغت معاصر می‌توان برابر آنچه در بلاغت فرنگی آلیگوری^{۱۵} می‌خوانند، قرار داد. آنچه بیشتر در حوزه ادبیات روایی (داستان، حماسه و نمایشنامه) است و حوادثی که در هر یک از این انواع جریان دارد، می‌تواند تمثیلی از مجموعه‌ای امور عینی یا ذهنی دیگر باشد؛ به تعبیری، می‌توان گفت: «[تمثیل رمزی] آلیگوری بیان روایی گسترش یافته‌ای است که معنای دومی هم در آن سوی ظاهر آن می‌توان جست»^{۱۶} آنچه با نماد می‌تواند قابل مقایسه باشد، همین تمثیل ادبی [رمزی] است که آلیگوری خوانده می‌شود.

۱۰. تلخیص از [۳]، ص ۳۶۹. ۱۱. ر.ک. [۲]، ص ۷۹.

۱۲. ر.ک. [۴]، ص ۵۳.

۱۳. با استفاده از [۴]، صص ۱۲، ۵۰، ۵۲ و بویژه صص ۵۳، ۷۷، ۸۰، ۱۴۸، ۱۵۵.

۱۴. ر.ک. [۵]، ص ۳۴۰ به نقل از [۲]، ص ۸۲.



۴- اشارهای به تعریف نماد

«نماد» با فتح نون و سکون دال (بر وزن سواد) از «نمود» بر وزن (ودود) است؛ «نمودن» یعنی «نشان دادن»^{۱۷}: همچنین از ریشه «نمود» و «نمودن» به ضم نون، به معنی «ظاهر شدن و نمایان گردیدن» هم در برخی متون و فرهنگهای کهن^{۱۸} به چشم می‌خورد. نماد معنی فاعلی نیز دارد؛ یعنی «ظاهر شونده و نمایان گردنده»^{۱۹}. در صیغه مصدری (نماییدن)^{۲۰} و با مفهوم متعدی (نمایان گردانیدن)^{۲۱} نیز آمده است. نزدیک به همین معنی کلمات «نمایه» و «نمودن» و گاه «نمونه» و مانند آنها در برخی متون قدیمی^{۲۲} در متون علمی کهن‌تر فارسی، مترادفهایی مانند «مثل»، «مثال»، «نمودگار»، «مظهر»، «جلوه»^{۲۳} برای این واژه به چشم می‌خورد. برای نمونه در وجه دین ناصر خسرو^{۲۴}، «کیمیای سعادت غزالی»^{۲۵} و ترجمه تفسیر سوراآبادی^{۲۶}، واژگان مذکور - اگرچه در برخی صفحات با اندکی اختلاف - به معنی «نماد» به کار رفته و در بسیار جای، مطابق با معنی امروزی نماد به کار گرفته شده‌اند. اگر با تأملی بیشتر مفهوم اصطلاحی و ادبی «نماد» را در نظر داشته باشیم، بجز «رمز»^{۲۷} که

۱۸. ر.ک. [۱].

۱۷. ر.ک. [۷].

۲۰. همان.

۱۹. همان.

۲۱. شاهد برای هر یک از مفاهیم یاد شده به شرح ذیل است:

نشود آینه حسن «نمون» هرکس

«حال خود ز رویش نتوان دید

شاهد برای «نمایه» در [۱]، این واژه گاه به معنی «همراه و همنشین» آمده و شاهد از سنایی نقل شده است:

شاهد برای «وانمود» از آندراج:

غمهای تو «وانمود» خواهم کردن.

«از دست تو دل به گریه خواهد افتاد

شاهد برای «نمودار» از همان مأخذ:

«هر روز صد نقش ظفرگردون پدیدار آورد

ناشه کلامین خوش کند پیشی «نمودار» آورده

«نموداری» از نقش پرگار خویش»

و: «نمودند هر یک به گفتار خویش

این مورد اخیر را به دیوان امیر خسرو دهلوی استناد داده است.

۲۲. ر.ک. [۱] و [لغتنامه دهخدا] - که هم شواهد و هم معانی کلمات را بیشتر از [۱] نقل کرده است. [۱] شاهد برای کلمه «نمودن» را از علی خراسانی آورده است:

«حال خود ز رویش نتوان دید

شاهد برای «نمایه» در [۱]، این واژه گاه به معنی «همراه و همنشین» آمده و شاهد از سنایی نقل شده است:

«ای همه ساله «هم نمایه» دیو

بوده از بهر طمع دایه دیوم

۲۳. از جمله ر.ک. به فرهنگ فارسی برهان قاطع. «نمادن» و «نمودن» و «بنمادن» هم استعمال زیادی داشته است، عنصری آورده است:

«زان گشاید قفح که بگشادی

زان «نمایه» ترا که بنمادی»

۲۴. ر.ک. [۸]، صص ۲۱۶ - ۲۱۷.

۲۵. در کیمیای سعادت امام محمد، غزالی، نوزده بار کلمه «نمودگار» به کار رفته است؛ برای نمونه در صفحه ۲۳ «خواب» را «نمودگار مرگ» یعنی «نماد» مرگ معنی گرفته است.

۲۶. «نماد» و «نماد» اهمیت شایان تفصیل دارد. اما به عنوان پیش درآمد در همین جا اشاره می‌شود که واژه «رمز» هم به عنوان یک

مشابه دیگر با «نماد» اهمیتی شایان تفصیل دارد. اما به عنوان پیش درآمد در همین جا اشاره می‌شود که واژه «رمز» هم به عنوان یک

لغت و هم در معنای اصطلاحی خود، از زبان و ادبیات عربی وارد فارسی شده است و نه تنها مفهوم و معنی قدیمی آن هم در زبان و هم

در ادبیات عربی باقی مانده بلکه در ادبیات جدید و معاصر عرب نیز در ترجمه، کلمه symbol معادل «رمز» پذیرفته شده است. یعنی

برخلاف آنکه در این تحقیق برای symbol در برابر «نماد» قرار داده می‌شود، عربها تقریباً معادل آن را «رمز» می‌خوانند. از جمله

می‌توان به [۱۰]، صص ۳۹۸ - ۴۰۲ مراجعه کرد. برای هرچه روشنتر شدن معانی لغوی رمز در زبان عربی و سیر تطور آن، گزیده شرح

نزدیکترین معنی و بیشترین رابطه و خویشاوندی مفهومی با نماد را داراست، مابقی واژگان از جمله «نمودن»، «علامت»، «نشانه»، «مثل»، «راز» و «نماینده» را که در متون کهن فراوان به کار رفته‌اند، مترادف «نماد» و به معنی آن نمی‌توان دانست.^{۲۸}

در مجموع، نظر به تناسب و قرابت با معانی اصطلاحی رایج امروزی نماد^{۲۹} در ادبیات و هنر، مناسبترین و جامعترین تعریف لغوی را صاحب آندراج عرضه کرده است که نماد را به معنی فاعلی آن، یعنی «ظاهرکننده» و «نشان‌دهنده» و (مظهر واقع‌شدن) آورده و دهخدا در لغتنامه نیز عیناً همان معنی آندراج را پذیرفته و شاهد مثال را نیز از آندراج نقل کرده است. اما در ایران بویژه در دوران جدید^{۳۰}، این واژه عمدتاً در «غیرماوضع له» به کار رفته است.^{۳۱}

با این یادآوری که نماد (به فتح نون) را در برابر "Symbol" انگلیسی پذیرفته‌ایم، به معادلهای این واژه در برخی زبانهای دیگر نگاهی می‌افکنیم.

در زبان و ادبیات عربی با اینکه «رمز»^{۳۲} از زمان قدیم به کار می‌رفته است، امروزه آن را معادل نماد می‌کند و از سوی دیگر معادل نماد را در زبان انگلیسی symbol و در فرانسه symbole تلقی می‌کنند که هر دو از ریشه یونانی sumbullein به معنی «اتصال یافتن» و به هم پیوستن است و امروزه در یونان sumbol به معنی نشانه و علامت رواج دارد.

سمبلیسم یا نمادگرایی، حاصل تأثر از نظریه «تمائل» بوده و محصول آن به شمار می‌آید.^{۳۳} تماثل (تمثل) را در دو بخش می‌توان بررسی کرد: الف. اعتقاد به وجود نظم و نسق در جهان.^{۳۴} ب. احتمال

→
آن از لسان العرب نقل می‌شود: الرمزُ: إشارةٌ وإيماءٌ بالمتكبرين والحاجبين والشفتين. الرمزُ في اللغة: كل ما اشبرت إليه مآبياً بلفظ يائى شى اشبرت إليه، بيد و بعين، (و رمز و برمز و برمز رمز) و في التنزيل في العزيز في قصة زكريا (ع)، «ألا تكلم الناس ثلاثة أيام الا رمزا» آنچه از توضیح فوق می‌توان آموخت این است که رمز، کلامی مبهم، غیر مستقیم، معنی‌دار، عمیق، مرزناپذیر و برتر از سخن معمولی است. در همین آیه شریفه زکریا (ع) از خداوند درخواست آیت و نشان می‌کند و خداوند در پاسخ می‌فرماید «وآیتک...» نشان و آیه برای تو این است که «با مردم در سه روز جز به رمز سخن نگوئی». ۲۸. ر.ک. لغتنامه دهخدا ذیل واژه نماد. ۲۹. ر.ک. [۶]. ۳۰. ر.ک. [۱۱]، ص ۱۹.

۳۱. در غرب نیز کاربرد این قبیل واژگان مشابه، فراوان با یکدیگر خلط شده است. ژیلبرت دوران (Gilbert Durand) می‌گوید: «واژگان مزبوط به دانش نمادشناسی و رمزشناسی تمثیلی یعنی Embleme, allegory, symbolsimage با هم خلط شده‌اند». ر.ک. [۱۱]، ص ۱۹.

۳۲. چنانکه از نظر لغوی معانی گشوده شد، ضروری است که در معنی اصطلاحی نیز کمی تأمل داشته باشیم. در آغاز، یادآوری این نکته ضرورت دارد که «نماد» یا «رمز» از نظرگاه ما مفهومی کاملاً متفاوت و مختلف دارند شرح آن در جای خود به تفصیل خواهد آمد - شاید اشتباه کسانی که «نماد» را به عنوان ترجمه symbol نپذیرفته‌اند یا آن را مخفی ندانسته‌اند و «رمز» را در ترجمه symbol بر «نماد» ترجیح داده‌اند، این بود که مفهوم گسترده و دقیق «نماد» را در نظر نداشته‌اند و آن را با «نموده» که برخی مترجمین کتابهای ادبی، در سالهای اخیر به کار برده‌اند - یکی تصور کرده‌اند و از نارسایی معنای «نموده»، حکم به نارسایی معنای «نماد» کرده‌اند. ر.ک. گورین، ویلفرد، ال ولبر، ارن، جی و ویلینگهام، جان، ارولی مورگان، راهنمای رویکردهای ادبی، ترجمه زهرا میهنخواه، چاپ اول، تهران، انتشارات روزنامه اطلاعات، ۱۳۷۰، ص ۳۳۸ به بعد. داد، سیماء، پیشین، و صفاء، ذبیح‌الله؛ آیین سخن؛ چاپ دوازدهم، تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۶۶، ص ۶۲.

۳۳. ستاری، جلال؛ رمز و مثل در روانکاری؛ چاپ اول، تهران: انتشارات توس، ۱۳۶۶، ص ۹ نیز ر.م. روزیاستید، دانش اساطیر، ترجمه جلال، ستاری؛ چاپ اول، تهران، انتشارات توس، ۱۳۷۰، ص ۷۰ و همچنین ر.ک. کارل گوستاو یونگ، انسان و سمبولهایش، ترجمه ابوظالب صارمی، چاپ اول، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۲، صص ۱۴۷ - ۱۵۷.

۳۴. ستاری، جلال؛ مدخلی بر رمزشناسی عرفانی؛ صص ۲۰ - ۲۱.



وجود هم ارزی، تماثل و همانندی ساختی^{۳۵} میان نظام جزئی و نظام کلی. از آن جمله برابرکردن آفاق با انفس و تن آدمی با عالم و غیره. ابوالعلا عقیفی در تفسیر نظر غزالی در این باره می‌نویسد: «نظریه رمز او [غزالی] بر اساس فرض موازات تام و هماهنگی کامل بین عالم شهادت و عالم غیب یا عالم جسمانی و عالم روحانی است... هیچ چیز در این عالم نیست مگر آنکه نمونه‌ای [نمادی] است برای عالم ملکوت^{۳۶}».

کارلایل معتقد است: نمادکم و بیش تجسم مکاشفه‌ای است مشخص و مستقیم از جهان لایتناهی، نمادها بشر را راهبر می‌شوند. او را سعادت و نیکبختی می‌بخشند و... نه تنها جهان هستی، نماد عظیمی از ذات پروردگار است، بلکه خود انسان نیز نماد وی است. البته از دیدگاه روانپزشکی ممکن است برخی نمادها، بشر را مفلوک و بیچاره کنند^{۳۷}.

از نظرگاه ادبیات، اثر سمبلیک اصولاً باید دارای نظم متوالی باشد وظیفه نماد، وحدت بخشیدن به اجزا و عناصر پراکنده در یک فرد به نمایندگی کل است^{۳۸}. دقت کنیم: برای مثال نمادهای تصویری پراکنده‌ای، چون کبوتر سفید و برگ زیتون که به عنوان نماد صلح به کار می‌روند^{۳۹} یا شیر، به عنوان نماد شجاعت؛ ترازو، نماد عدالت؛ لاله، نماد مرگ سرخ یا شهادت؛ سرو، نماد راست قامتی؛ گل سرخ، نماد زیبایی و ایثار، روباه، نماد غدر و کرکس؛ نماد لاشخوری و پستی^{۴۰}، چنانچه این واژگان که به عنوان نماد ذکر شده‌اند، در مجموعه یک اثر بدون نظم یا متناقض و بدون در نظر داشتن وحدت کلی استعمال شوند، اثر را غیرقابل فهم می‌سازند.

آثار نمادین بازتاب تجربیات روحانی و عاطفی در زبانی زیبا و ادبی هستند، اگرچه طراحی از پیش تعیین شده نداشته باشند؛ و اصولاً هم نباید از پیش طراحی شده باشند زیرا در این صورت به تصنع و تکلف مبتلا می‌شوند و با عالم ناهشیاری فاصله می‌گیرد. به همین دلیل همه آثار نمادین را نمی‌توان با یک دستورالعمل دریافت؛ چرا که نماد به دلیل ابهام و چند بعدی بودن خود، با توجه به باور و اندیشه هنرمند شکل تازه‌ای به خود می‌گیرد، یعنی ممکن است در یک اثر - به عنوان نمونه غزلیات شمس مولوی - گاه استعاره‌ای آنقدر تکرار شود که آن واژه را از حد استعاره خارج و به نماد تبدیل کند. لذا این نمادها را «نمادهای شخصی»^{۴۱} می‌توان نام نهاد. و این امر، ویژگی پیچیده بودن نماد را نیز بیشتر روشن می‌سازد لذا میزان قوت و قدرت خلاقیت هنرمند برای آفرینش آن بیشتر آشکار می‌شود. در ادبیات غرب نیز به دلیل همین پیچیدگی، چنین تعدیلهای و تحولات به رسمیت شناخته شده و گفته‌اند: «هر تصویری نخستین بار می‌تواند اسنادی استعاری داشته باشد اما اگر تکرار و قراردادی شود، استعاره

35. Homlogie

۳۶. عقیفی معتقد است که غزالی در اینجا به نظر ابن عربی نزدیک شده است. ر.ک. غزالی، ابوحامد محمد؛ مشکاۃالانوار؛ ترجمه صادق آینه‌وند؛ (به انضمام ترجمه خلاصه تفسیر و نقد ابوالعلا عقیفی درباره این نظر غزالی) چاپ اول، تهران؛ انتشارات امیرکبیر، ۱۴۵۷، ص ۲۰. نیز ر.ک. صص ۱۳، ۱۶، ۱۷.

۳۷. همان، صص ۲۲ - ۲۳.

۳۸. ویلیام جی. گریس؛ ادبیات و بازناب آن؛ ترجمه بهروز عزب دفتری؛ انتشارات نیما، تیریز ۱۳۶۷، صص ۱۴۷ - ۱۴۸.

۳۹. ر.ک. ناظرزاده کرمانی؛ فرهاد؛ پیشین؛ ص ۳۴.

۴۰. ر.ک. ناظرزاده کرمانی، فرهاد؛ پیشین؛ ص ۳۴.

۴۱. ر.ک. رساله دکتری نگارنده؛ تهران؛ دانشگاه تربیت مدرس، خرداد ۱۳۷۵.

به نماد بدل می‌شود»^{۴۲} این حکم، هم در شعر و هم در رمان یا داستانهای رمزی صادق است.^{۴۳}

۴-۱- سابقه نماد و آثار نمادین در علوم بلاغی

نه تنها در علوم بلاغی مستقیماً نماد مورد بحث قرار نگرفته و به آثار نمادین اشاره‌ای نشده است، بلکه اگر با تساهل، کلمه «رمز» را به عنوان یک اصطلاح، در برابر نماد پذیرفته باشیم، باز این اصطلاح هم به طور مستقل در علوم بلاغی تعریف نشده و به این معنا موضوع بحث علمای بلاغت واقع نشده است.^{۴۴} همچنان که در علوم بلاغی قدیم از اسطوره‌شناسی، حماسه‌شناسی و مانند آنها سخنی به میان نیامده بود، (اگرچه در علوم بلاغی به معنای اعم آن دانشمندان ما، سرآمد جهانیان بوده‌اند).

۵- گره خوردگی یا مشابهت تمثیل با نماد

آنچه در نگاه اول اختلاف تمثیل با نماد را کمرنگ جلوه داده و مرزهای آن دو را غیر شفاف ساخته است، مبتنی بودن هر دو بر «تماثل» است. این زیرساخت مشترک یا مشابه، همانندی نمایی فراوانی را بین این دو مظاهر ساخته است، اما حقیقت آن است که تمثیل بیش از آن که با نماد اشتراک و همسانی واقعی داشته باشد، دارای ارتباطی ظاهری است؛ اما این مشابهت نمایی و ارتباط گنگ، در یک مرز معین منقطع می‌شود.

البته گاه، تمثیل می‌تواند در حکم بستری برای نمادگرایی و سمبلیسم واقع شود و شاید بتوان گفت روزنی است که ما را در شناخت دنیای نماد یاری می‌دهد.

در آغاز این سخن گفته‌ایم که نماد و تمثیل هر دو مبتنی بر «تماثل» هستند. این امر نباید موجب آن شود که آن دو را دو شاخه از یک درخت بنگاریم، بلکه برعکس، تنها نقطه همسانی آنان را در نحوه آفرینش آن دو یافته‌ایم؛ یعنی به لحاظ شکل و قالب خلق شدن، با هم اشتراک دارند و گرنه هم به لحاظ ساختار و قالب متن و هم به لحاظ خالق اثر و غیره با هم متفاوت هستند - که شرح آن در ادامه می‌آید. نکته دیگری که می‌تواند وجود اشتراک نماد و تمثیل را بیان کند، از دیدگاه علم بلاغت است که در این علم، تمثیل را از جمله استعارات ذکر کرده‌اند.^{۴۵} و نماد هم - چنانکه شرحش آمد - ممکن است از استعاره ریشه گرفته باشد (استعاره مکرری که تبدیل به یک ایده شده باشد). شاید بتوان گفت که برخی تمثیلهای، نمادهای خام یا مرتبه‌ای نازل از آنها هستند؛ مثلاً یونگ گفته است: «تمثیل نوعی محدود از سمبل است که نقش آن تا حد یک اشاره نازل یافته است و تنها یک معنی از مجموعه معانی بالقوه و

۴۲. ر.ک. [۶].

۴۳. ضرورت دارد یادآور شویم؛ میان «رمزی» که در علم بلاغت مطرح است - آنجایی که در علم «بیان» در ذیل بحث «کتابه» از آن سخن به میان می‌آید با تعریفی که برای مثال در متون ادبی عرفانی از آن سخن به میان آمده است - اختلاف فراوانی وجود دارد. ر.ک. مقاله نگارنده تحت عنوان «نظری بر نمادشناسی و اختلاف و اشتراک آن با استعاره و کتابه»، مجله دانشکده ادبیات دکتر شریعتی؛ مشهد: سال بیست و هشتم، شماره سوم و چهارم، صص ۳۵۸ - ۳۳۵.

۴۴. ر.ک. جرجانی، عبدالقاهر، اسرارالبلاغه، تصحیح السید محمد رشید رضا؛ الطبعة الاولى، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۹ ه. ق. / ۱۹۸۸ م. صص ۱۴، ۲۱، ۵۰، ۵۲.



پویای نماد را تعیین می‌کند»^{۴۶} و یا بتوان گفت تمثیل و نماد هر دو در صدر تصویرگری هستند و هر دو را می‌توان استعاره تلقی کرد با این تفاوت که تمثیل در همان حد استعاره تمثیلیه باقی می‌ماند اما نماد از فراز استعاره عبور می‌کند و کلامی است که پا بر نردبان استعاره می‌گذارد و به بام می‌رود. بامی که به آسمان و عالم ناهشیاری متصل است تمثیل هم مانند برخی نمادها ابتدا استعاره است اما در حد تصویری زیباندار - ساده، روشن، بی‌ابهام و تعلیمی متوقف می‌ماند.

نکته مهم که یادآوری آن در اینجا ضرورت دارد، احتمال اجتماع و وحدت این دو در یک اثر است اما نه با ارتباطی هماهنگ یا ملازم، بلکه ارتباطی تواردی و اتفاقی. (شاید هیچ حکم قطعی و کلی درباره رابطه نماد و تمثیل با یکدیگر نتوان صادر کرد) اگر تمثیل در یک اثر شکرگرف و عظیمی چون مثنوی و مولوی در حد خود تمثیل باقی مانده است، چون مجموعه ذهن مولوی نمادگراست - اصلاً ذهن و زبان او به نحوی است که نمی‌تواند حرف عادی و غیرنمادین بزند - در این اثر سترگ، تمثیلهای مولوی در خدمت همان نمادگرایی وی قرار گرفته است؛ یعنی تمثیلهای در مثنوی، فرع و نمادگرایی و روح رمزی و عروج گرایانه مولوی، اصل است. مولف سرنی می‌نویسد:

«مثنوی هم مثل هر حماسه دیگر بر داستانهای فرعی مشتمل است - که احياناً با کل واحد ارتباط ضروری ندارد و در وحدت حماسه هم که اینجا [حماسه مولوی] بازگشت روح به عالم ارواح و موطن جهاناست - خلل وارد نمی‌آورد. وجود این حوادث فرعی و داستانهای ضمنی، اصل و ماهیت حماسی مثنوی را که تفسیر و تصویر احوال روح در بازگشت از دنیای حس به دنیای ماورای حس است، نفی نمی‌کند و بدین گونه آن را جز حماسه روحانی نمی‌توان خواند... مثنوی فاقد طرح پیش ساخته بود. و در پرده رمز پیچیده است و... برخلاف معنی رمزی که مثنوی را یک حماسه روحانی می‌سازد، قالب و صورت ظاهری مثنوی، در شکل یک منظومه تعلیمی ظهور می‌کند. در مثنوی، هیجانهای شاعرانه... از لحاظ قالب ظاهری... حماسی رمزی است. مثنوی کشمکش‌های روح را برای رهایی از دام و بند دنیای ماده نشان می‌دهد. بقیه مثنوی که تطویل «نی‌نامه» است، از لحاظ رمزی به نوعی «اودیسه» روحانی می‌ماند و مثل آنچه در قصه هومیروس در احوال اودیسیئوس - قهرمان یونانی - آمده است خطرهایی را که روح در بازگشت به وطن خویش می‌باید از سر بگذارند، تصویر می‌نماید و در واقع خط سیر روح را در قوس صعودی از عالم حسی به عالم جانها نشان می‌دهد.^{۴۷}

خلاصه کلام در «سرنی» آن است که مثنوی اگرچه ظاهر و قالبی تمثیلی به قصد تعلیم دارد اما باطن آن رمزی و نمادین است.

این دریافت، نباید این اشتباه را پیش آورد که هر تمثیلی که خود به خود دارای نوعی رمز و پیچیدگی است؛ یعنی آلیگوری است، پس این رمز همان سمبل و نماد است. بلکه برعکس منظور ما از رمزی بودن مثنوی اولاً مربوط به مجموعه و کل مثنوی و برخی شخصیتها و چهره‌های داستانهای آن

۴۶. ر.ک. ستاری، جلال؛ مذخلی بر رمزشناسی عرفانی؛ چاپ اول، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴، صص ۲۰ - ۲۲.

۴۷. ر.ک. زرین کوب، عبدالحسین، سرنی، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی، ۱۳۷۴، صص ۱۲۱ - ۱۲۶.

است (که نمادهای ساختاری^{۴۸} را تشکیل می‌دهند)؛ است یعنی نمادین بودن و ثانیاً در بسیاری از تمثیلهای قصه‌های «مولوی نمادهای شخصی» مولوی یا «نمادهای عام» را می‌توان دریافت که در جای خود از آن به تفصیل بحث خواهیم کرد. اما اینجا در این حد بسنده می‌کنیم. همان‌گونه که «نی» در آغاز مثنوی نماد روح است تمام مثنوی بیان وجود همین نماد است؛ لذا در یک نگاه، تمام مثنوی را می‌توان نمادین تلقی کرد.

در مجموع شاید بتوان گفت، گاه ممکن است نوعی رابطه «پیمانه» و «دانه» یا رابطه اعم و اخص یا متداخل یا عموم و خصوص من وجه میان آنها برقرار باشد؛ بدون اینکه امکان آن باشد که به قاعده و قانونی درآید و گاه نیز احتمال دارد هیچ رابطه‌ای میان این دو وجود نداشته باشد. برای مثال در یک تمثیل که عموماً تعلیمی است به نحوی نماد شخصی شاعری نه به دلیل تمثیل بودن اثر یا به منظور کمک به اكمال یا اتمام تمثیل، بلکه نماد، صرفاً در ارتباط با عالم شخصی شاعر مطرح شود؛ چنانکه ممکن است در مثنوی، مطرح شدن «شیر» صرفاً به منظور تمثیل و برای تکمیل داستان تمثیلی آمده باشد و استفاده مولوی در آن داستان صرفاً یک بهره‌جویی تمثیلی باشد اما به معنای دیگر و در ارتباط با عالم شخصی افکار مولوی، شیر را می‌توان «نماد» تلقی کرد.

۶- اختلاف تمثیل با نماد

۶-۱- تمثیل نتیجه تعقل برای آفرینش یک حادثه و نمایش آن با استمداد از خیال است:

تمثیل در واقع نمایش یک حادثه و بیان داستان و واقعه‌ای است در صورتی مجزا که معمولاً دستور اخلاقی را تعلیم می‌دهد؛ یعنی برگردان یک معنای انتزاعی، در درون تصویری ملموس که یکی از چندین راههای بیان آن مفهوم، به شمار می‌آید، نه تنها ابزار آن؛ لذا می‌توان مفهوم و مقصد تمثیل‌پرداز را از راههای دیگر نیز بیان کرد. در حالی که نماد چون شمه ناهشیاری و ناخودآگاهی است فقط از همان یک راهی که جوشش کند و شکل بگیرد امکان ظهور می‌یابد و لاغیر.

پس تمثیل فرایند ایستای فکر است همانند یک معما که پس از طرح آن پیوندی با خالق و باعث خود ندارد و اندیشه به وجود آورنده نیز پس از شکل‌دادن معما ایستا و ساکت است. برعکس، سبعل و نماد بیان فرایند پویای فکر است که با عاطفه و شهود پیوند دارد. به همین دلیل، نماد قابل حل و کشف کامل نیست.

۶-۲- تمثیل بر استعاره، استوار اما نماد، والاتر و متعالی‌تر از استعاره است:

از جمله اختلافات مهم تمثیل با نماد را در نحوه ارتباط آن دو با استعاره، باید جستجو کرد. زیرا گاه تمثیل را نوعی استعاره شمرده‌اند (تمثیلیه) و شمس قیس گفته است: «استعاراتی است به طریق مثال»^{۴۹} جلال ستاری می‌نویسد: «تمثیل [رمزی]^{۵۱} بر استعاره معمولی^{۵۲} مبتنی است نه بر

۴۸. ر.ک. رساله دکتری نگارنده، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، خرداد ۱۳۷۵.

۴۹. [۳]، ص ۳۶۹.

۵۰. ر.ک. [۱۱]، ص ۲۶.



استعاره تعالی بخش^{۵۳} به بیان دیگر تمثیل، از جمله استعاره است - استعاره تمثیلیه - یعنی استعاره‌ای است به طریق مثال و فروتر از دیگر اقسام استعاره، اما نماد والاتر از استعاره و متصل و متصف به عالم ناهشیاری است^{۵۴} یعنی «اگر رابطه‌ای بین آن و استعاره قائل شویم، نماد استعاره‌ای است مکرر و تبدیل شده به یک ایده»^{۵۵} علمای بلاغت فارسی و عربی علاوه بر آنکه با مذاقه مستمر خود موفق به کشف اجزا و ابعادی شگرف از اسرار ادبیات و سخن ادیبانه شده‌اند و آوردن شواهد فراوان را از ویژگیهای آثار خود قرار داده‌اند، اما توجه به این مثالها در ادبیات سایر ملل نیز - اگرچه کم رنگتر - وجود داشته است. «دلیل، اختلاف میان تمثیل و نماد را با یک مثال روشن می‌کند. مثلاً زئوس، آذرخشی پرتاب می‌کند. این مثال یک تمثیل ساده و صریح است، این تمثیل تبدیل به نماد می‌شود؛ یعنی زئوس، نماد روح و آذرخش، رمز ظهور ناگهانی یک فکر روشنگر [مشهود] که پنداشته شود از جانب خدا آمده است»^{۵۶}. و همچنین است در بسیاری از قصه‌ها و داستانهای مثنوی.

۶-۳- تمثیل ابزار شاعر اما نماد تجلی روح وی است:

اختلاف عمده دیگر تمثیل با نماد در این است که تمثیل ارزش صرفاً ابزاری دارد و حال آنکه نماد با روح شاعر عجین است. چرا که بر مبنای آنچه در شماره پیشین گفته شد، شاعر می‌تواند مقصد خویش را بدون نمایش حادثه‌ای مصنوعی = تمثیل، به نحوی ناقص و مبهمتر بیان کند و همیشه لازم نیست از این ابزار بی‌روح بهره ببرد؛ اما برعکس این نماد است که به مثابه امواجی از تحرک روح هنرمند بر تعقل وی یورش می‌برد و با پرتاب گوهرهای خیال به ساحل سکوت آمیز عقل تصاویر خود را نقش می‌بندد. هنری کربن نیز می‌گوید: «تمثیل تلاشی عقلانی است که گذر از مرتبه عقل به مرتبه دیگر از وجود ژرفای نوینی از ذهن را ایجاد نمی‌کند که نقش‌پردازی چیزی است در مرتبه‌ای ثابت (که محتمل است به طریقی دیگر نیز نیک شناخته شود) اما نماد، فراخوان مرتبه‌ای از خود آگاهی ذهن است که با مرتبه بداهت عقلانی تفاوت دارد، و به وسیله چیزی دیگر قابل بیان نیست»^{۵۷}.

پیازه هم معتقد است: «فرق تمثیل با نماد آن است که رمز [نماد]، حاصل هیجان‌ات و ناهشیاری است و تمثیل مبین هشیاری است»^{۵۸}.

۶-۴- گستره تمثیل اختیاری و تفننی است اما گستره نماد با ازلت و ابدیت پیوند دارد:

اختلاف بنیادین دیگر از آنجا آغاز می‌شود که گستره بیکران و ازلت نماد را در نظر داشته باشیم. با عنایت به این نکته که از دیدگاه اسلامی - بویژه از دیدگاه وحدت وجودی عرفان ابن عربی که تمام عالم مادی نمادین و رمزگونه است - تفسیری نمادین از جهان عرضه می‌شود. نمادی که سخت می‌توان به حقایق آن پی برد و هر چیزی در عالم ماده، نماد و مظهری از عالم معنی است. گذشته از ابن عربی،

53. Anaphore

۵۵. ر.ک. [۶]، همان.

۵۷. ر.ک. [۱۱]، ص ۲۵ با اندکی تصرف.

۵۴. ر.ک. [۱۱] صص ۲۴، ۲۵، ۲۷، ۲۸.

۵۶. ر.ک. [۱۱]، همان، ص ۲۸.

۵۸. ر.ک. [۱۱]، ص ۲۵ با اندکی تصرف.

برخی اندیشمندان بزرگ دیگر نیز از همین زاویه نگریسته‌اند. نظریه غزالی درباره طبیعت نماد و رمز، از همه شیواتر و عمیقتر به نظر می‌رسد. زیرا وی قائل به فرض وجود موازات تام میان عالم شهادت و غیب است، یعنی هر چیزی که در عالم شهادت وجود دارد بدون نماد و مثال در عالم ملکوت نمی‌تواند باشد و هر چیز در عالم ماده، مطابق و مماثل با عالم غیب است.^{۵۹}

غزالی به طور کلی عالم ملکوت را مبدأ حرکت روح معانی برای فرود آمدن به عالم ملک - عالم کلمه و تمثیل (که وی آن عالم را محل تشکیل خمیر مایه تمثیل نامیده است) - می‌داند.

۷- نتیجه

به عنوان نتیجه می‌توان گفت که از لحاظ لفظ و قالب، تمثیل از صناعات ادبی و در زمره علم بدیع و از نظر تصویری در شمار علوم بلاغی (در بخش علم بیان) و استعاره تمثیلیه است و حال آن که نماد اگرچه ارتباط ضعیفی با یک نوع از کنایه دارد، در حیطه هیچ یک از مصادیق مطرح در علوم ادبی نمی‌گنجد. از نظر معنی می‌توان نتیجه گرفت که نماد وسیله بیان حقایق ناشناخته‌ای است که از راه تجربه روحانی مشخص، حاصل می‌شود، در حالی که در تمثیل پنهان کردن معنی یا موضوع، از روی قصد و اراده همراه با یک پردازش خاص مطرح است و خواننده پس از فهم مطلب به کشف معنای اراده شده پرداخته است نه چیز دیگر. البته تمثیل گرچه از رمز و نماد کاملاً متمایز است، عمیقاً به آن پیوسته است، همان‌گونه که در معنای ظاهری و تحت‌اللفظی خود به معنای تمثیلی متصل است: یعنی هر دو برای بیان مقصد دیگری به کار گرفته می‌شوند. شاید رابطه‌ای همانند تن و نفس یا جان و جسم را با هم داشته باشند.

۸- تکمله

برای روشنتر شدن مطلب، نظری بر تأملات دیگران می‌افکنیم. بابک احمدی در این باره می‌نویسد: «تودورف... در نمادگرایی و تاویل... ثابت کرد که «هر شکل سخن نمادین» زبانی مبهم دارد؛ یعنی معنایش چندگونه است و زبانش ناگزیر این ابهام را باز می‌تابد. رمانتیکها و اندیشه‌گران سده پیش دوگونه زمینه نمادین سخن را از یکدیگر جدا کردند: تمثیل و نماد. رمانتیستها نماد را گونه‌ای کامل می‌دیدند و تمثیل را... چیزی نمی‌شناختند جز نمادی که درست به کار نرفته است. تأثیر آن در مباحث زبانشناسی، فون هومبولت را به آنجا کشاند که اعلام کرد: «اندیشه در نماد دست نیافتنی می‌شود.» وی این را امتیاز سخن نمادین دانست و گفت: «این خصیلت دور از دست کلام، ریشه در نمادسازی دارد.» شکل این جنبه را کاملتر بیان کرد: «نگاه شاعرانه به چیزها، آنها را بیرون ادراک حسی و تعیین‌های بخردانه قرار می‌دهد. نگاه شاعرانه تاویلی مداوم است و بخشیدن منش ناممکن به هر چیز. این سه، آغاز بحث تمایز میان زبان شعر و زبان هر روزه است.» تودورف به ریشه‌یابی این درک از نماد پرداخت و از عبدالقاهر جرجانی، ادیب و نظریه‌پرداز برجسته ایرانی - که به سال ۲۷۴ هجری قمری

۵۹. در مشکاة‌الانوار از صفحه ۶۵ به بعد این معنی به تفصیل بازگشوده شده است. پیشتر در این باره سخن گفته‌ایم.



درگذشت و از مهمترین پایه‌گذاران «علم معانی و بیان» به شمار می‌آید - مثال زد. جرجانی در کتاب اسرارالبلاغه میان دو شکل بیان تمثیلی تفاوت قائل شده بود: نخست تمثیلی که از همانندی ساخته می‌شود و جرجانی آن را تمثیل فکری خوانده است (همچون مثال زدن چهره‌ای زیبا و همانند دانستن آن با گل، یا شیرنامیدن انسانی به دلیل شجاعتش)، دوم تمثیلی که همراه با شکلی از تأویل دانسته می‌شود، و جرجانی آن را تمثیل خیالی خوانده است. (اگر بگوییم این استدلالی که در آشکاری همچون خورشید است، معنای تمثیلی وابسته به این نکته پیشین است که بدانیم خورشید آشکار و آشکارکننده است) گاه «مورد تأویلی» آسان شناخته نمی‌شود و ابهام سخن، زادهٔ این دشواری است. توصیف حسین بن منصور حلاج در تذکرة الاولیای عطار «آن شیر بی‌شهی تحقیق» از تمثیلهای دسته‌ی نخست است؛ اما بیان ذیل از همان کتاب، از تمثیلهای دستهٔ دوم (مورد تأویلی) است. (با توجه به اینکه «مورد تأویلی» آن آسان دانسته نمی‌شود): «گفت به صحرا شدم عشق باریده بود، و زمین‌تر شده، چنانکه پای به برف فرو شود، به عشق فرو می‌شد...» تودورف نوشته است که در دوران جدید، فیلیپ ویلرایت در کتاب «استعاره و واقعیت» میان Diaphor (تمثیل خیالی با معنای مبهم و موضوع ناشناخته) و Epiphor (تمثیل فکری با معنای آشکار) تمایز گذاشته است.^{۶۰}

گفته به سال ۱۷۹۷ میان تمثیل و نماد تفاوت گذاشت و نوشت که تمثیل به نیروی اندیشه، و «نماد» به نیروی احساس رجوع می‌کنند. تمثیل، دلخواه و قراردادی است، اما نماد، استوار به گونه‌ای همانندی است. [نماد] آن تصویر یا انگاره‌ای طبیعی است که برای همگان درک شدنی باشد. «تمثیل پدیدار را به مفهوم و مفهوم را به تصویر تبدیل می‌کند. اما چنانکه مفهوم به تصویر پنهان شد...، نماد پدیدار را به ایده و ایده را به تصویر بدل می‌کند، بدین سان که ایده به گونه‌ای فعال در تصویر باقی بماند»^{۶۱}. وظیفه نماد، وحدت بخشیدن به اجزا و عناصر پراکنده دارای قابلیت‌ها و قوت‌های مشابه، در یک جزء به نمایندگی کل است. بعکس در آلیگوری و تمثیل، رمزها و علامتها نمایندگی یک معنی و یک شیء در چارچوب محدود و معین جدا از پیوندها و ارتباطها با سایر معانی و اشیای دیگر را برعهده دارند.

وجه دیگر اختلاف تمثیل با نماد آن است که تمثیل مسأله‌ای است قابل فهم و مشکلی است قابل گشودن که پس از گشودن مسأله پایان می‌پذیرد اما بعکس در نماد و رمز به فرض فهم مسأله، موضوع همچنان زنده است و ناگشوده و رازناک، شاید علت این ناگشودگی آن باشد که علی‌رغم این که هم تمثیل و هم نماد ممکن است در شکل ظاهری و اولیه [یعنی در اصل مماثله یا برای مثال به خدمت گرفتن نوعی از منطق مناسبت و مشابهت] و ایجاد ارتباط بین دال و مدلول همسانی داشته باشند، اما «در نسبت و نوع اتصال بین دال و مدلول مختلفند. در تمثیل نسبت برابری در مرتبه وجودی ثابتی که افقی است، واقعیت می‌یابد. زیرا در تمثیل، نسبت میان دو معنی، از مقوله ترجمانی و نقل و گزارش (در یک خط) است که دور از ذهن هم نیست... یا مفهوم امری که غایب و غیر محسوس است، شاهد و محسوس

۶۰. رک. احمدی، بابک؛ ساختار و تأویل متن؛ چاپ اول، تهران؛ نشر مرکز، ۱۳۷۰، صص ۲۹۳-۲۹۴.

۶۱. همان؛ ص ۳۶۷.

می‌شود. حال آنکه در نماد و سمبل نسبت مماثله یا تماثل که معنای اول را بز معنای دوم می‌پیوندد، عمودی (صعودی یا نزولی) است که بدرستی عینیت‌پذیر^{۶۲} هم نیست^{۶۳}».

۹- منابع

- [۱]. محمود پادشاه؛ فرهنگ آندراج؛ ج ۲، تهران: انتشارات کتابفروشی خیام، ۱۳۶۳.
- [۲]. شفیعی کدکنی، محمدرضا؛ صورخیال در شعر فارسی؛ ج ۳، تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۶.
- [۳]. شمس قیس رازی؛ المعجم فی معاییر اشعار العجم؛ تصحیح محمد قزوینی.
- [۴]. جرجانی، عبدالقاهر؛ اسرارالبلاغه؛ ترجمه جلیل تجلیل؛ ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.
- [۵]. سیدعلیخان؛ انوارالربیع؛ چاپ سنگی.
- [۶]. داد، سیما؛ فرهنگ اصطلاحات ادبی؛ ج ۱، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۶۸.
- [۷]. رامپوری، غیاث‌الدین محمدابن جلال‌الدین...؛ غیاث‌اللغات؛ با حواشی و اضافات محمد دبیرستانی؛ تهران: انتشارات کانون معرفت، [بی‌تا].
- [۸]. ناصرخسرو؛ جامع‌الحکمتین؛ تصحیح محمدمعین و هانری کرین؛ تهران: انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۳۲.
- [۹]. ابوبکر، عتیق سوراآبادی؛ قصص قرآن مجید؛ به اهتمام یحیی مهدوی؛ ج ۲، تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۵.
- [۱۰]. احمد امین؛ النقد الادبی؛ ج ۴، قاهره: ۱۹۷۲.
- [۱۱]. ستاری، جلال؛ رمزشناسی عرفانی؛ ج ۱، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲.



شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی