



<https://jpll.ui.ac.ir/?lang=en>

Research on Mystical Literature

E-ISSN: 2476-3292

Document Type: Research Paper

Vol. 17, Issue 2, No.51, Fall & Winter 2023, pp. 81-93.

Received: 04/02/2024 Accepted: 04/06/2024

A Review of the Ontological Analysis of Symbol

Masoud Algooneh Jouneghani 

Associate Professor, University of Isfahan, Iran

M.algone@ltr.ui.ac.ir

Abstract

Research on the topic of symbols generally falls under two major traditions. The first tradition considers meaning to be a priori, flowing from the context of language rooted in Platonic ontology. This perspective is referred to as the ontological tradition of symbol analysis. The second tradition views meaning as fundamentally enabled through the symbol itself. This perspective encompasses both realistic and idealistic approaches. Language dominated by symbols, such as poetic, allegorical, or mystical language, has long been a subject of discussion and investigation. The present study adopted a diachronic, historical approach to provide a concise overview of the ontological tradition of symbol analysis. It examined the dominant features of this tradition and the historical periods, in which it had been prevalent. In doing so, the research clarified the position taken by the ontological tradition regarding the concept, placement, and function of symbol.

Keywords: Symbol, Tradition of Ontological Analysis of Symbols, Symbolic and Romantic Approaches, Religious and Mystical Approaches

Introduction

Research on the topic of symbols is generally characterized by two major traditions. The first tradition perceives meaning based on a "metaphysic of presence", where meaning ultimately becomes channeled through language. In this perspective, "it is not the appearance that speaks, but the essence and the one who writes is not the form, but the meaning" (Saeed, 2006, p. 191). Consequently, the symbol - sometimes referred to as a cipher - is considered "eternal and cosmic" (Sattari, 2005, p. 16). This approach is closely linked to the concept of representation or embodiment in Gnosticism and originated

⁻ Corresponding author

Algooneh Jouneghani, M. (2023). A Review of the Ontological Analysis of Symbol. *Research on Mystical Literature*, 17 (2): 81-93.



from Platonic ontology. In this article, we categorized all such perspectives under the tradition of ontological symbol analysis. Within the ontological tradition, meaning is essentially equated with "absolute truth", which can only be conceived in the existential situation. This truth becomes accessible after passing through a process of abstraction to the level of universal matters. As the sage Termezi states, "Symbolizing is equal to speaking of the unseen based on evidence, meaning speaking of what is beyond the reach of the senses with words and apparent facts" (Nwyia, 1994, p. 297).

Based on such reasoning, occult matters in this world take on tangible forms for themselves (Chitick, 2005, p. 115). From this perspective, the potential for comprehensive representation of meaning becomes a subject of discussion and examination. In this case, a symbol or code "indicates a meaning other than the literal meaning of speech; a meaning that is considered the source of the code and that meaning, or source, is always superior to human capabilities and abilities" (Sattari, 2005, p. 27). In contrast to the ontological tradition that interprets meaning based on metaphysical presence, the second tradition views meaning as fundamentally enabled or accessible through symbols. In other words, meaning is more of a potential and conditional matter than a pre-existing one, which can be attained through metaphorical, allegorical, or symbolic relationships. This perspective consists of two general approaches: empirical realism and German idealism, particularly neo-Kantianism. The empirical realist approach believes that "anything that can be similar to other objects acts as a symbol in the instinctive mind" (Mehregan, 1997, p. 97).

This epistemological perspective on symbolism defers meaning as a belated affair that can be achieved through the incorporation of supplementary matters via the instinctual mind, which is fundamentally "realist and pragmatic" (ibid). In the second approach, influenced by thinkers like Cassirer, symbolic forms are seen as fundamentally enabling the attainment of meaning, rather than being exact equivalents for meaning. Cassirer states: "Symbolic forms not imitations of reality, but organs of reality for it is only through their mediation that every real thing is transformed into a subject of rational apprehension and comes to our understanding" (Cassirer, 1988, p. 49). In these interpretations, the focus is on the relationship between "image" and "actual reality" or "name" and "named", rather than the potential relationship between "symbol" and "meaning." This issue will be addressed in a separate study.

Materials & Methods

The term "symbol" has a broad application across the humanities, serving as a key concept in fields like anthropology, psychoanalysis, mythology, theology, hermeneutics, and aesthetics. Similarly, languages primarily characterized by the use of symbols, such as poetic, figurative, or mystical language, have long been the subject of discussion and examination with sometimes conflicting perspectives. The present discussion aimed to briefly examine the tradition of ontological symbol analysis from a historical or temporal perspective. Specifically, it investigated the historical periods and approaches, during which this ontological tradition had been dominant. In doing so, this research clarified the review of the tradition of symbolic existential analysis, revealing the position it took on the concept, position, and function of symbols.

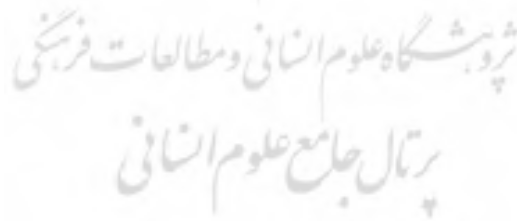
Research Findings

Across the various approaches under the ontological tradition of symbol analysis, the fundamental premise is that the material world reflects a higher, transcendent reality. All entities in the world are therefore considered symbols or representations of this transcendent realm. Just as sacred texts are believed to be filled with secrets and mysteries awaiting unveiling, the natural world is also seen as abundant with such mystical significances. In this ontological tradition, symbolism represents the worldly reality as a metaphorical reflection of a transcendent system that ultimately lies beyond direct

human experience. Symbolism thus requires representing a particular, specific matter as a general, universal issue. It is based on a hierarchical ontological perspective that implies theoretical insight into the essence of ontological levels, necessitating a distinction between the microcosm and macrocosm. From this view, the material world can only emerge ontologically through ideals or absolute realities. When these absolute or ideal truths of the comprehensive celestial or spiritual realm become apparent to the observer, they manifest as partial yet inclusive truths. Symbolism, at the linguistic level, is a special sign equivalent to this inclusive reality - one that simultaneously encompasses an absolute truth. Consequently, the world and its entities as a whole are considered a book, in which universal, immutable truths are embodied in human thought and expression. Engaging with this symbolic world is akin to confronting a transcendent reality.

Discussion of Results & Conclusion

Through the perspective of ontological tradition, symbols are generally viewed as emblematic of resemblance. As discussed, this necessitates recognizing a structural equivalence between a partial system and a more comprehensive, universal system. This interpretation of the theory of resemblance and parallel systems is evident across various schools of thought, including Platonic philosophy and Iranian mystical-philosophical traditions. Within the ontological analysis tradition, there is a prevailing belief that sacred or transcendent matters manifest through inclusive, worldly affairs. Consequently, understanding symbolic language and symbols requires acknowledging the existence of two parallel realms - one in which nature serves as the language of the divine and every natural sign is considered a symbol of a higher, transcendent reality. Overall, the approaches examined accepted two key premises: First, symbolic language has the potential to provide an imaginative and pure conception of absolute truths and the ideal world. Second, symbols facilitate the transition from material reality to the desired, idealized realm.




نشریه علمی پژوهش‌های ادب عرفانی

سال هفدهم، شماره دوم، پیاپی ۵۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صص. ۸۱-۹۳

تاریخ وصول: ۱۴۰۲/۱۱/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۳/۱۵

مقاله پژوهشی

بازخوانی مروری سنت تحلیل هستی‌شناختی نماد

مسعود آگونه جوتقانی - ، دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

M.algone@ltr.ui.ac.ir

چکیده

پژوهش‌هایی که به موضوع نماد می‌پردازند در کل ذیل دو سنت کلان قرار می‌گیرند. در سنت نخست، معنا امری پیشینی تلقی می‌شود که در نهایت در بستر زبان جاری می‌شود. چنین نگرشی با هستی‌شناسی افلاطونی آغاز شده است. به همین سبب، در این جستار تمامی این دیدگاه‌ها ذیل سنت هستی‌شناختی تحلیل نماد گنجانده می‌شوند. در سنت دوم، معنا خود اساساً از طریق نماد ممکن می‌شود. این منظر شامل دو رویکرد کلی رئالیستی و ایده‌الیستی است. به هر ترتیب، زبانی که شاخصه اصلی آن بهره‌مندی از حضور مسلط نماد است، یا به بیانی فنی‌تر، زبان شعر، زبان تمثیلی یا زبان عرفانی، همواره موضوع بحث و بررسی بوده است. بر این اساس، جستار پیش رو بر آن است که با اتخاذ رویکردی در-زمانی یا تاریخی، به بررسی اجمالی این موضوع پردازد که سنت تحلیل هستی‌شناختی نماد در چه دوره‌های تاریخی و در کدام نگرش‌ها غالب بوده است. به این ترتیب، این پژوهش ضمن بازخوانی مروری سنت تحلیل هستی‌شناختی نماد، روشن می‌سازد که این سنت چه موضعی در باب مفهوم، جایگاه و کارکرد نماد اتخاذ می‌کند.

واژه‌های کلیدی

نماد، سنت تحلیل هستی‌شناختی نماد، رویکردهای سمبولیستی و رمانتیستی، رویکردهای دینی و عرفانی

مسئول مکاتبات

آگونه، مسعود (۱۴۰۲). بازخوانی مروری سنت تحلیل هستی‌شناختی نماد. پژوهش‌های ادب عرفانی ۱۷ (۲): ۸۱-۹۳.



2476-3292 © The Author(s).

This is an open access article under the CC BY-NC 4.0 License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>)



10.22108/JPLL.2024.140619.1817

۱- درآمد سخن

بررسی‌هایی که دربارهٔ نماد انجام یافته‌اند، به‌طور کلی در دو سنت کلان جای می‌گیرند. در سنت نخست، معنا بر پایهٔ نوعی «متافیزیک حضور» امری پیشینی^۱ تلقی می‌شود که در نهایت در بستر زبان کانالیزه^۲ می‌شود. به بیانی ساده‌تر، در این چشم‌انداز «این ظاهر نیست که سخن می‌گوید، بلکه باطن است و آنکه می‌نویسد صورت نیست، بلکه معنی است» (سعید، ۱۳۸۵، ص. ۱۹۱). به همین سبب، در این طرز تلقی، نماد - که گاهی به رمز نیز برگردانده می‌شود - به‌طور همزمان «سرمدی و آفاقی» به شمار می‌آید (ر.ک. ستاری، ۱۳۸۴، ص. ۱۶). چنین نگرشی، که با مفهوم تمثیل یا تجسّد^۳ در گنوستیسیسم^۴ پیوند وثیقی دارد، با هستی‌شناسی افلاطونی آغاز شده است. از این‌رو، در این پژوهش تمامی این دیدگاه‌ها ذیل سنت هستی‌شناختی تحلیل نماد گنجانده شده است. در سنت هستی‌شناختی نماد، معنا اساساً همان «حقیقت مطلق»^۵ است که تنها در موقعیت وجودی^۶ تصورپذیر است و بنابراین صرفاً پس از اینکه طی فراشد افاضی، از مرتبهٔ انتزاع صرف^۷ به مرتبه امور انضمامی^۸ تحویل می‌یابد در دسترس قرار می‌گیرد. بنابراین، نماد یا رمز «دنبالهٔ تجلی قداست و در حکم تبلور آن است» (همان، ص. ۲۷). حکیم ترمذی در همین راستا تصریح می‌کند: «نماد سخن گفتن از غیب بر حسب شاهد است، یعنی سخن گفتن از آنچه از دسترس حواس بیرون است با کلمات و واقعیات ظاهر» (نویا، ۱۳۷۳، ص. ۲۹۷). به‌موجب چنین استدلالی، امور غیبی در این عالم صورت محسوسات را به خود می‌گیرند» (چیتیک، ۱۳۸۴، ص. ۱۱۵). بر پایهٔ چنین نگرشی، استعداد امر انضمامی برای بازنمایی معنا همواره موضوعی برای بحث و بررسی قرار می‌گیرد. در واقع نماد یا رمز در این حالت «به معنایی جز معنای کلام دلالت می‌کند؛ معنایی که مأخذ رمز محسوب می‌شود و آن معنا یا مأخذ همواره برتر از قوا و توانایی‌های آدمی است» (ستاری، ۱۳۸۴، ص. ۲۷). در سنت دوم، برخلاف سنت هستی‌شناسی که معنا را بر پایهٔ متافیزیک حضور تفسیر می‌کند، معنا خود اساساً از طریق نماد ممکن یا میسر می‌شود. به بیانی دیگر، معنا بیش از آنکه امری پیشینی باشد، اساساً امری امکانی و مشروط است که از طریق روابط استعاری، تمثیلی یا نمادین شکل می‌گیرد. این منظر مشتمل بر دو رویکرد کلی است. رویکرد نخست، ذیل رئالیسم تجربه‌گرا و رویکرد دوم، ذیل ایده‌آلیسم آلمانی به‌ویژه نئوکانتیسم قرار می‌گیرد. در رویکرد نخست، به‌واسطه ماهیت تجربه‌گرایانهٔ آن چنین تصور می‌شود که «هر شیئی تا آنجا که بتواند با اشیاء دیگر وارد نسبت شباهت شود، در ذهن غریزی به‌مثابهٔ نماد عمل می‌کند» (مهرگان، ۱۳۷۶، ص. ۹۷). این چشم‌انداز معرفت‌شناختی به نماد، اساساً معنا را امری متأخر به شمار می‌آورد که به‌واسطهٔ آرایش امور انضمامی از طریق ذهن غریزی ممکن می‌شود. ذهن غریزی از این منظر اساساً «رئالیست و واقع‌گرا است» (همان‌جا)؛ اما در رویکرد دوم به تحلیل معرفت‌شناختی نماد که آراء کاسیرر و اخلاش مانند سوزان لنگر یا ویل رایت اهمیت دارند، صورت‌های سمبولیک اساساً امکان معرفت‌شناختی حصول معنا را فراهم می‌کنند. کاسیرر در این‌باره چنین تصریح می‌کند: «صورت‌های سمبولیک، نه تقلیدهای واقعیت، بلکه اندام‌های واقعیت‌اند، زیرا تنها به وساطت آنهاست که هر چیز واقعی به یک موضوع دریافت عقلی تبدیل می‌شود و به فهم ما در می‌آید» (کاسیرر، ۱۳۶۷، ص. ۴۹). در این نوع تفسیرها به جای آنکه نماد معادلی کم‌وبیش دقیق برای معنا به شمار آید، اساساً امری «میانجی» (همان، ص. ۴۷) محسوب می‌شود که امکان شکل‌گیری معنا را فراهم می‌آورد. به بیان خود کاسیرر، در این سطح «رابطهٔ بالقوه (نماد) و (معنا) مطرح نیست؛ بلکه میان «تصویر» و «عین واقعیت»، یا «اسم» و «مسمی» یک نوع رابطهٔ این‌همانی و تطابق کامل برقرار است» (همان، ص. ۱۱۴). این موضوع در پژوهش مستقل دیگری بررسی و تبیین خواهد شد.

به هر ترتیب، اصطلاح نماد، به طور عام، کاربرد وسیعی در حوزه علوم انسانی دارد و در زمینه‌هایی مانند مردم‌شناسی، روان‌کاوی، اسطوره‌شناسی، الهیات، هرمنوتیک و زیباشناسی مفهومی کلیدی به شمار می‌آید. به همین منوال، زبانی که شاخصه اصلی آن بهره‌مندی از حضور مسلط نماد است، یا به بیانی فنی‌تر زبان شعر، زبان تمثیلی یا زبان عرفانی نیز همواره موضوع بحث و بررسی بوده و دیدگاه‌های گاه متعارضی درباره آنها مطرح شده است. بر این اساس، جستار پیش‌رو بر آن است که با اتخاذ رویکردی در-زمانی یا تاریخی نگاهی مختصر به این موضوع داشته باشد که سنت تحلیل هستی‌شناختی نماد در چه مقاطع تاریخی و در کدام نگرش‌ها مسلط بوده است. به این ترتیب، این پژوهش با بازخوانی مروری سنت تحلیل هستی‌شناختی نماد، موضع این سنت را در باب مفهوم، جایگاه و کارکرد نماد آشکار می‌کند.

۲- پیشینه پژوهش

در حوزه زبان فارسی، پژوهش‌های معتبری در باب نماد، یا به تعبیری رمز، صورت گرفته است که همگی بیان‌گر اهمیت تحلیل سازوکار نماد و بررسی عملکرد آن است. در این میان، پورنامداریان در آغاز **رمز و داستان‌های رمزی** فصل‌هایی را به بررسی جایگاه نماد در نظریه‌های گوناگون اختصاص داده و در نهایت کوشیده است تعریفی جدید از آن ارائه دهد. بر این اساس، وی صریحاً تأکید می‌کند که «رمز چیزی است از جهان شناخته‌شده و قابل دریافت و تجربه از طریق حواس که به چیزی از جهان ناشناخته و غیرمحسوس یا به مفهومی جز مفهوم مستقیم و متعارف خود اشاره کند» (۱۳۸۹، ص. ۲۳). در همین راستا، ستاری نیز پژوهش مستقلی با عنوان **مدخلی بر رمزشناسی عرفانی** انجام داده که مشتمل بر بحث نسبتاً جامعی در باب رمز و نظریه‌های تماثل است (ستاری، ۱۳۷۲، ص. ۱۹-۱۶). در این اثر، نویسنده به تحلیل دو دیدگاه کلی درباره رمز پرداخته و معتقد است که رمز را باید یا به مثابه دریچه‌ای بر عالم قداست به شمار آورد و یا اساساً آن را جایگاهی دانست که معانی متضاد در آن به هم پیوند می‌خورند. به همین دلیل، به باور وی «تأویل‌پذیری‌های گوناگون آثار رمزی ناشی از این خصیصه رمز است» (همان، ص. ۴۳). فتوحی نیز در بلاغت تصویر، بخش جامعی را به بررسی تصویر جهان جان اختصاص داده و در همین بخش موضوع سمبولیسم یا نمادگرایی را نیز کاویده است (فتوحی، ۱۳۸۵، ص. ۱۶۱-۲۰۹). تحلیل فتوحی درباره نماد عمدتاً متأثر از دیدگاه گوته و کولریج و به تبع آن اصحاب رمانتیسم است؛ البته باید دیدگاه سمبولیست‌های فرانسه را نیز به این مجموعه افزود، چراکه کوشش وی برای تعریف ماهیت نماد ادبی، کارکرد تصویر نمادین و اقسام نماد ادبی اساساً بر پایه نظریه تماثل و وحدت اندام‌وار استوار است.

پژوهش‌هایی نیز در قالب مقالات علمی - پژوهشی در باب نماد و جایگاه آن صورت گرفته است که تا حدودی چه به لحاظ روش‌شناختی و چه به لحاظ نتایج بحث با پژوهش حاضر تفاوت دارند. در این میان به دو پژوهش معتبرتر اشاره می‌شود که خواننده علاقمند بتواند به پی‌گیری مناظر گوناگون در این باب بپردازد: نخست، پژوهشی است که **دومن** (۱۳۷۳) ضمن آن به بررسی جایگاه تمثیل و نماد پرداخته است. او در این اثر مدعی است که تمثیل و نماد تا پیش از تمایز صریحی که گوته بین آن دو برقرار می‌کند در جهان غرب - یا حداقل در آلمان - دو واژه مترادف محسوب می‌شدند. به هر ترتیب، بر اساس این پژوهش، نماد زمانی بروز پیدا می‌کند که زبان شعر هر گونه تجربه فردی را مستقیماً به حقیقت کلی تبدیل می‌کند. بر این اساس، جهان شعر دیگر نوعی شکل یا صورت‌بندی از عناصر منفرد نیست؛ بلکه تشکلی از نمادهاست که نهایتاً به معنایی واحد و کلی و جهان‌شمول منجر می‌شود. **آفاحسینی و خسروی** (۱۳۸۹) نیز در

پژوهشی مشترک کوشیده‌اند جایگاه نماد را در بلاغت مشخص کنند و تعریفی مناسب با این حوزه برای آن به دست دهند. در این پژوهش، نماد به‌عنوان یکی از صورت‌های بیان که فراتر از صور خیال قرار می‌گیرد، تعریف شده و جایگاه آن در حوزه بیان به‌عنوان صورت تجلی مشخص شده است.

۳- واکاوی سنت تحلیل هستی‌شناختی نماد

لفظ سمبول که در زبان فارسی به نماد، نشانه، یا رمز ترجمه می‌شود بنا به تعریف مصطلح برگرفته از فعل یونانی «*symballein*» است که در معنای «کنار یکدیگر قرار دادن» به کار می‌رود. اسمی که از این فعل اشتقاق می‌یابد «*symbolon*» است که معادل نشان، نشانه یا علامت است و بنابر رسمی متداول، به نیمه‌ای از یک سکه اطلاق می‌شد که طرفین قرارداد به نشانه تعهد و پیمان نزد خود نگه می‌داشتند^۹ با این همه، کاربرد اصطلاح سمبول یا نماد در حوزه‌های متفاوت از آشفتگی‌های اصطلاح‌شناختی غریبی برخوردار است؛ تاجایی که بی‌دقتی در نحوه استعمال آن، موجب کژفهمی‌هایی در مباحث نظری مربوط به آن شده است. بر این اساس، همان‌طور که در مقدمه نیز بدان اشاره شد، در ادامه پژوهش حاضر به بازخوانی سنت تحلیل هستی‌شناختی نماد با تفکیک آن از سنت تحلیل معرفت‌شناسی نماد، پرداخته خواهد شد.

۳-۱- بازخوانی مروری سنت تحلیل هستی‌شناختی نماد

آنچه در این بخش در باب سنت تحلیل هستی‌شناختی نماد مطرح می‌شود، مشتمل بر فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی، نگرش‌های عرفانی یا شبه‌عرفانی، تلقی‌ات رمانتیستی، به معنای اخص آن و همچنین دیدگاه نماد‌گرایان فرانسوی است. بدیهی است علت گردآوری تمامی این دیدگاه‌ها در کنار هم، وجود مشابهت‌های عامی است که در رویکرد آنها به نماد مشهود است. در ادامه، دیدگاه رویکردهای یادشده در باب نماد و معرفت‌بخشی قضایای نمادین بررسی می‌شود.

۳-۱-۱- جایگاه نماد در فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی

بدون ورود به جزئیات نامربوط با بحث یادشده، نخست باید تأکید کرد که دیدگاه افلاطون در باب عالم مُثُل و تمایز آن از عالم اعیان، یکی از بنیادی‌ترین خاستگاه‌های نظری در باب مفهوم و جایگاه نماد به شمار می‌رود؛ البته قول به وجود جهانی فرازمینی که بسیار باشکوه‌تر و عظیم‌تر از زندگی بشری است، پیش از افلاطون نیز مسبوق به سابقه بوده است.^{۱۰} با این همه، موضوع این پژوهش، قول به وجود عالمی غیرمادی و بی‌زمان است که مقولات زمان و مکان در آن کاربردی ندارد و به نظر می‌رسد این اندیشه است که خاص افلاطون است و گرنه «در آموزه‌های فلاسفه ایلایی و پارمنیداس عقیده مشابهی وجود دارد مبتنی بر اینکه تغییر و حرکت - که حس بشری متوجه آن می‌شود - توهم صرف است و جهان، در واقع، واحد و ایستا است» (Bevan, 1938, p. 11-27). با وجود این، افلاطون در همین حد متوقف نمی‌شود و در واقع بر آن است که:

«متعلقاتی که ما در مفاهیم کلی درک می‌کنیم، متعلقاتی که علم با آنها سروکار دارد، متعلقاتی که مطابق حد‌های کلی حمل (اسناد) هستند، مُثُل عینی یا کلیات قائم به خود هستند که در یک عالم متعالی، یعنی جدا از اشیاء محسوس موجودند و مراد از «جدا از» عملاً جدایی مکانی^{۱۱} است؛ اشیاء محسوس روگرفت‌های واقعیات کلی یا بهره‌مند از واقعیات کلی هستند» (کاپلستون، ۱۳۸۰، ص. ۱۹۶).

براساس این دیدگاه،^{۱۲} جهان هستی به معنای معمول آن به مثابه سایه یا روگرفت نظامی متعالی است که دور از دسترس تجربه مستقیم بشری است و به این منوال اگر بپذیریم که نماد - همان‌طور که گوته معتقد است - «یک امر خاص است که امری کلی و عام را بازنمایی می‌کند» (Goethe, 1988, p. 314)؛ آن‌گاه ضمن قول به تفکیک عالم اصغر از عالم اکبر، باید اذعان کرد که جهان مادی در آینه ارزش‌های جهان‌شمول آسمانی یا معنوی بر مشاهده‌گر آشکار می‌شود و به این ترتیب، جهان و اعیان آن در کل به مثابه کتابی به شمار می‌رود که حقایق کلی و نامتغیر در آن «به شکل اندیشه و بیان بشری تجسد یافته است و رویارویی با آن به منزلت مواجهه با امر متعالی است» (Jaspers, 1959, p. 13). میرچا الیاده که پژوهشگری شناخته‌شده در حوزه تاریخ ادیان است در *امر لاهوتی و امر ناسوتی* به تبیین خاستگاه چنین نگرشی توجه کرده است؛ او ضمن پذیرش دیدگاه رادولف اوتو در خصوص «وجوه تجربه دینی» به بسط نظریه خود درباره اشکال تجلی امر لاهوتی پرداخته و معتقد است امر قدسی خود را اساساً از طریق امور مادی متجلی می‌کند. او در این باره می‌گوید:

«تجلی اساساً امری پارادوکسیکال به شمار می‌رود؛ چراکه وقتی امر قدسی در مؤلفه‌های مادی تجلی می‌یابد، ما از سویی با یک امر مادی روبه‌رو هستیم که به مثابه شکلی مادی در میان سایر اشکال به سر می‌برد؛ اما از سویی دیگر همین شکل مادی به‌طور هم‌زمان آکنده از امری فراسویی و آن جهانی است» (Eliade, 1956, p. 12).

بدیهی است با اتخاذ چنین نگرشی این نتیجه حاصل می‌شود که هستی در کلیت خود این قابلیت را داراست که امر قدسی را بازنمایی کند. برای مثال، مادامی که یک قطعه سنگ در میان سنگ‌ها به سر می‌برد، فی‌نفسه یک شیء مادی است؛ اما به محض اینکه همین قطعه سنگ از مفهومی قدسی آکنده می‌شود به ناگهان به نوعی رمز یا نماد مبدل می‌شود؛ نمادی که بیانگر جهانی متعالی است و به مثابه پلی عمل می‌کند که از طریق آن می‌توان به حقیقت دست یافت.

با اتخاذ چنین دیدگاهی است که در رویکرد یادشده، اصطلاح نماد عموماً از منظر تماثل مطرح می‌شود. تماثل به معنای «هم‌ارزی و همانندی ساختی میان نظامی جزئی و نظامی کلی است» (ستاری، ۱۳۷۲، ص. ۲۰-۲۱). بر این اساس، مؤلفه‌ای که نماد جایگزین آن شده و آن را منعکس می‌کند، امری است اساساً دور از دست، علوی یا معنوی که در جهانی سرمدی، لازمان و تغییرناپذیر قرار دارد و بنابراین نماد تنها سایه‌ای خرد و حقیر از این حقایق سرمدی است؛ حقایقی آرمانی که به جامه اعیان و الفاظ در نمی‌آیند و در صورتی که چنین اتفاقی روی دهد، اعیان و الفاظ یادشده تا مرتبه رمز برکشیده می‌شوند. نماد، بدین معنا، به مثابه رمز است و به این ترتیب، «نشانه‌ای پیدا از واقعیتی ناپیدا» (پورنامداریان، ۱۳۸۹، ص. ۲۳) یا به تعبیری «واسطه برقراری ارتباط با امری مجهول و ناشناخته» (ستاری، ۱۳۷۲، ص. ۱۱) به شمار می‌رود.

همین طرز تلقی در باب نماد است که با اندکی تغییر در برهه‌های متأخرتر نیز پدیدار شده است و عموماً مشتمل بر بسط نظریه تماثل و قول به وجود نظام‌های متوازی است. نمونه بارز این دیدگاه در فلسفه نوافلاطونی^{۱۳} مشاهده می‌شود که در قرن سوم میلادی پدیدار شد و عمدتاً متأثر از آرای فلوطین بود. در واقع، از منظر این فلسفه، که با آغاز قرن سوم میلادی کم‌کم جای اندیشه‌های رواقی و اپیکوری را گرفت، اعتقاد به وجود جهانی برتر که زبان قادر به سخن گفتن از آن نیست، نضح و سازمان می‌یابد. بر این اساس، چنان‌چه ذهن بشری مستقیماً به شهود معقولات متعالی نایل شود، رجوع

روح به زندگی معمول باعث می‌شود که تنها بتواند تصویری نمادین از این یافته‌های شهودی خود به دست دهد. البته فلوطین در این باب تصریح می‌کند که سخن گفتن در باب امر متعالی اصولاً مبتنی بر «رویکرد سلبی» (Bevan, 1938, p. 19) است؛ براساس این اصل، چون «نمی‌توان درباره امر متعالی سخن گفت، هرچه درباره آن بگوییم به صورت نفی در می‌آید» (فلوطین، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۶۱). در واقع، وقتی که به امر متعالی اندیشیده می‌شود، از آن جایی که نمی‌توان به حدود و ثغور آن احاطه پیدا کرد، تمام آنچه در توصیف آن می‌توان انجام داد، حمل و سپس سلب محمول‌های اسنادی بر آن است؛ به این معنا که «امر متعالی آنی است که نیست».

۳-۱-۲- جایگاه نماد در سنت‌های دینی و تفاسیر مربوط به آن

در سیر تاریخی مورد نظر این پژوهش، این عقیده که امر متعالی بیان‌ناپذیر است، به سنت افلاطونی - مسیحی نیز وارد می‌شد و به تبع آن در زمینه تفسیر متون مقدس به اشکال متنوعی در می‌آید. برای نمونه، آکوئیناس (۱۲۲۶-۱۲۷۴) با اینکه متافیزیک ارسطویی را در تبیین الهیات مسیحی به کار می‌برد، تعلقات نوافلاطونی خاصی نیز داشت؛ از جمله، بر این باور بود که اگرچه دانش ما درباره هستی به صورت و ماده محدود می‌شود؛ اما هستی به لحاظ وجودی و معرفتی اساساً چند بُعدی است. یکی از عواقب منطقی چنین نگرشی، دیدگاه خاص آکوئیناس درباره معنی و نمادگرایی است که به موجب آن «آثار مذهبی و هنری، همانند سایر اشکال واقعیّت، معانی متعددی دارند و سطوح متفاوتی از واقعیت را افشاء می‌کنند» (Townsend, 2000, p. 26/310). همین اندیشه است که نظریه هنری، زیباشناسی و نیز تفسیر را در قرون وسطی و اوایل رنسانس تحت تأثیر قرار می‌دهد. برای نمونه، در حوزه تفسیر مجازی انجیل که به شدت متأثر از اندیشه‌های افلاطونی / نوافلاطونی بود این اعتقاد رواج یافت که متون مقدس تنها در یک سطح معنایی تفسیر نمی‌شوند و از آن جایی که تعبیر امر بیان‌ناشدنی در قالب زبان منوط به تقلیل آن در ساحت زبان است، به همین منوال تفسیر متن نیز منوط به بر شدن و فراتر رفتن از سطح معانی لفظی و ورود به معانی به اصطلاح باطنی و نهفته در متن است. بنابراین، زبان در بازتاب امر قدسی دچار نوعی کژتابی می‌شود؛ این کژتابی به‌طور عام ناشی از بیان رمزگونه و نمادین حقایق ماورایی و آن‌سویی است. به همین سبب، در تحلیل زبان نمادین باید به نوعی رمزگشایی یا تفسیر خاص مجهز شد. این روش همان تفسیر مجازی است که به‌واسطه آن تفسیر متون مقدس در چهار سطح متعدد معنایی صورت می‌گرفت. این سطوح مشتمل بر سطوح لفظی، تمثیلی، اخلاقی و در نهایت سطح عرفانی می‌شد. نمونه شاخصی از این شکل تفسیر ضمن نامه‌ای آمده است که نگارش آن، به نقل از **دایرةالمعارف پرینستون**، به دانه منتسب می‌شود. در این نامه هر چهار سطح تأویل در باب خروج بنی‌اسرائیل از مصر مطرح شده است. تأویل این موضوع، در سطح لفظی نشانگر گذر موفقیت‌آمیز عبریان از نیل و در نهایت ترک مصر است. در سطح تمثیلی، این حادثه حاکی از نجات و رستگاری آباب کلیسا به‌واسطه عیسی (ع) است. در سطح اخلاقی، این موضوع بیانگر آن است که مسیحیان از مرتبه گناه‌کاری به رستگاری برگزیده‌اند، و در سطح تفسیری بیانگر گذشتن روح از قیود مادی و رفتن به سوی حیات جاودان است (Bloomfield & Greenstein, 1993, p. 619). شایان توجه است که در اندیشه ایرانی-اسلامی نیز چنین رویکردی به سطوح متعدد معنایی دیده می‌شود. برای نمونه، در تفسیر ده جلدی کشف‌الأسرار که به ابوالفضل رشیدالدین میبیدی متعلق است، تفسیر به سه نوبت یا سه مجلس تقسیم می‌شود. مجلس اول به ترجمه لفظی آیات اختصاص داده می‌شود، مجلس دوم مشتمل بر

بحث دربارهٔ وجوه معانی، قرآآت مشهوره، سبب نزول و غیره است؛ اما مجلس سوم در بردارندهٔ رموز عارفان و اشارات صوفیان است (ر.ک. خرّمشاهی، ۱۳۸۹، ص. ۲-۱۳۱).

به نظر می‌رسد گذر زمان و فاصله گرفتن از زمان وحی، به همراه تغییر نگرش بشر در باب هستی، رشد نسبی علم و در نتیجه تغییر تلقی انسان در خصوص امر قدسی، زمینه را برای نوعی کوشش عالمانه برای تفسیر نماد فراهم آورده است. این مساعی ظاهراً وجه تعلیمی و بیانگرانه داشته و بیشتر متوجه تبیین آموزه‌های دینی می‌شده است. گویی رمزهای کتاب مقدس، با گذر زمان، بداهت نخستین خود را از دست داده و درک آنها نیازمند تفسیرهایی از این دست بوده است. البته پذیرش این تصوّر مستلزم پذیرفتن این نکته است که بشر در مواجههٔ نخست با متون مقدس - بنابه هر دلیلی - قادر به فهم بی‌واسطهٔ رمزهای آن بوده و با گذر زمان، به تعبیر فروم (۱۳۶۲، ص. ۷)، درک بی‌واسطهٔ نمادها را به فراموشی سپرده است.

۳-۱-۳- جایگاه نماد یا رمز در تفکر عرفانی - فلسفی ایران

روشی که افلاطون برای تبیین نظام هستی به کار می‌بندد و به تبع آن نحوهٔ تلقی وی در باب عالم مُثُل در تفکر عرفانی - فلسفی ایران نیز کم‌وبیش حضور دارد. در این میان، شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی به وضوح تعالیم وجودشناختی افلاطون را در تبیین آرای خاص خود به کار برده است. میزان این تأثیرپذیری تا جایی است که سهروردی در حکمت الاشراف از امام حکمت، استاد افلاطون یاد کرده است؛ به همین دلیل است که هانری گُربن سهروردی را «واضع تعبیر فرشتگانی - مزدایی نظریهٔ مثل افلاطونی» (گُربن، ۱۳۸۲، ص. ۴۲) می‌داند. در واقع، سهروردی به شیوهٔ مشابهی تعبیر وجودی افلاطون را از طریق تجلیات نور اسفَهئیدی توجیه می‌کند. در همین راستا، سهروردی با اتکاء به مفهوم عالم مثال به تبیین و توجیه چگونگی ادراکات خیالی می‌پردازد. در تبیین دیدگاه سهروردی نخست به این نکته اشاره می‌شود که او معتقد است که صُور خیالیه، متعلق به عالم مثال هستند و بنابراین قائم به ذات‌اند؛ یعنی به هیچ‌وجه هویت خود را در قوهٔ خیال باز نمی‌یابند، بلکه در جهان خارج از عالم نفس موجودند و بنابراین نمی‌توانند حاصل انتزاع یا افاضه باشد؛ چراکه انتزاع یا افاضه، مستلزم وجود یک پایگاه مادی به نام خیال است و به نظر سهروردی خیال اساساً مشتمل بر وجود این پایگاه مادی نیست. بنابراین، صُور خیال حاصل انتزاع مجردات از محسوسات یا حاصل انطباع معقولات در خیال به شمار نمی‌روند. به همین دلیل، نباید انتظار داشت که صُور خیال محل و مکانی در نفس داشته باشند، بلکه در جهان مخصوص خود؛ یعنی مثال، بیرون از عالم نفس موجودند. سهروردی خود در این خصوص این‌گونه تصریح می‌کند:

«این صُور نه در عالم ذهن جای دارند و نه در عالم عین و نه در عالم عقول کلیه، زیرا نه از صُور جسمانی‌اند و نه از کلیات عقلی بهره‌مندند. بنابراین در موطن دیگری به نام عالم مثال و یا خیال منفصل موجودند؛ که عالمی است مجرد از ماده و مدّت و دارای مقدار و اندازه» (سهروردی، ۱۳۶۷، ص. ۳-۳۵۲).

اما به هر ترتیب، با پذیرش دیدگاه سهروردی، این سؤال پیش می‌آید که چگونه می‌توان به صُور خیالی که متعلق به عالم مثال‌اند دست یافت. ابن سینا در پاسخ به این پرسش خیال را در حکم واسطه‌ای می‌داند که در دو مرتبهٔ افاضی و انتزاعی در کار است تا ادراکات حصولی و شهود حضوری را سامان دهد؛^{۱۴} اما همان‌گونه که اشاره شد در اندیشهٔ سهروردی، خیال به هیچ‌وجه نقش این واسطه را ایفا نمی‌کند؛ یعنی نباید منتظر آن بود که یافت‌های شهودی و مجرد از طریق خیال به مرتبهٔ محسوسات وارد شوند. با این حساب، برداشت سهروردی از خیال و کارکرد آن چیست؟ الگوی سهروردی در این باره الگویی افلاطونی است؛ یعنی او معتقد است صُور خیالیه قائم به ذات بوده و در جهان خارج از نفس

و در عالمی مخصوص به خود موجودند. «دارای مکان و محل نیستند و تنها در برخی موارد از طریق مظاهر، مورد مشاهده اشخاص واقع می‌شوند» (همان‌جا). از این منظر، مشاهده صور خیالی توسط نور اسفهد، بی‌واسطه است و این صور از نور اسفهد پوشیده نبوده و همواره به ظهور خاص برای او ظاهرند؛ به گونه‌ای که آن امور، بدون صورت اشراقی، صور مثالی را شهود می‌کند. به این ترتیب، خیال از نظر سهروردی عامل ادراک مستقیم شناخته نمی‌شود؛ بلکه همانند آئینه به بازتاب نور اسفهد می‌پردازد و امکان ادراک باواسطه شهود را فراهم می‌آورد؛ این آینه از نظر زبان‌شناختی همان رمز یا نماد است که با آنکه تهی از معناست؛ اما تأویل‌پذیر به معنای بی‌شماری است.

براین اساس، نتیجه گرفته می‌شود که نور اسفهدی که همان اشراق شهود است، تنها از طریق آئینه‌ای به نام خیال انتقال‌پذیر است و در واقع ادراک و حکم، به ذاته، از آن نور اسفهد است و خیال و متخیله صنم آن نور هستند. پس، خیال در بازتابانند ادراکات شهودی تقریباً منفعل است و در این فرایند، تنها با دریافت مظاهر بیرونی در بازتاب معرفت شهودی دخیل است نه ادراک آن. سهروردی «همه قوا در نور مدبره به یک قوه برمی‌گردند که آن ذات نور مدبره است و همه این قوا که در کالبد انسان است سایه‌ای است از آنچه در نور اسفهد می‌باشد و کالبد انسانی طلسم نور اسفهد است تا آنجا که قوه متخیله هر صنم قوه‌ای از قوای نور اسفهد حاکمه می‌باشد» (سهروردی، ۱۳۶۷، ص. ۵-۳۵۴).

۳-۱-۴- جایگاه نماد در آموزه‌های مکتب رمانتیسم

این تصور که امر قدسی از طریق امور مادی متجلی می‌شود برخی از محققین را به اذعان این نکته واداشته است که فهم زبان نمادین و نماد منوط به پذیرش وجود دو جهان متوازی است که در آن طبیعت به مثابه زبان خدا است و بنابراین هر نشانه‌ای در طبیعت نماد یک امر متعالی به شمار می‌رود. در واقع، آنچه در نگرش رمانتیستی قرن هجدهم در باب مفهوم و جایگاه نماد پدیدار می‌شود متأثر از چنین اعتقادی است. براین اساس، مکتب رمانتیسم طبیعت را «نه به‌عنوان دستگاهی بی‌جان و بی‌تشخص، بلکه هم‌نشین و هم‌سفری زنده، کانون مهر و سرزندگی و نیرویی شفافبخش و زندگی‌بخش به حساب می‌آورد و بر آن است که شهود شاعرانه می‌تواند گیرنده و دریابنده جمال طبیعت - که تن به تجریفات بی‌روح علمی نمی‌دهد- باشد» (باربور، ۱۳۸۵، ص. ۸۳).

گرایش رمانتیک‌ها به امر متعالی و تلاش آنها در بیان امر مثالی در اثر هنری، زمینه‌ساز تمایل آنها به استفاده از نماد و نمادگرایی می‌شود. همان‌طور که برلین تصریح می‌کند، اصل بنیادین دیدگاه رمانتیست‌ها مبتنی بر پذیرش این نکته است که حقیقت جهان «به‌طور کامل بیان‌شدنی نیست» (۱۳۸۵، ص. ۱۷۴)، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که همین ویژگی بیان‌ناپذیری هستی است که باعث می‌شود دریافت حقیقت مادام به تعویق بیفتد؛ چنین دیدگاهی درباره حقیقت به این عقیده منتهی می‌شود که انسان در مواجهه با حقیقت همچون گنگ خواب‌دیده‌ای تلقی شود که می‌کوشد خواب خود را برای ناشنویان بازگو کند. به تعبیر برلین تصویر بنیادین رمانتیک‌ها از جهان مبتنی بر این است که «فرد می‌کوشد با کلام خود چیزی را به دیگران منتقل کند که بنابه فرض قادر به انتقال آن نیست» (همان‌جا). بدیهی است انتقال امر بیان‌ناشدنی از بستر زبان موجب پیدایی زبانی خاص می‌شود. این زبان بنیادین، زبان استعاره، نماد و در یک کلام زبان شعر است. به همین دلیل در نگرش رمانتیستی کسانی چون شلگل «هر ابزاری- مانند استعاره، نماد و اسطوره- که موجب دست‌یابی به زبان بنیادین گردد از وسایل مشروع شعر به شمار می‌آید» (ولک، ۱۳۷۴، ص. ۵۷). در باب اهمیت زبان نمادین و نماد نزد رمانتیست‌ها همین بس که یادآور شویم، به زعم آنان زیبایی همان امر بیان‌ناشدنی است که به صورتی بیان‌مند نمود پیدا کرده است. شلگل در این باره تأکید می‌کند که «زیبایی بازآفرینی نمادین امر بی‌کران» (همان، ص. ۵۹) است.

با همه اهمیت‌تی که زبان نمادین در دیدگاه رمانتیک‌ها داراست و آن را به‌مثابه زبانی بنیادین به شمار می‌آورند، دوره رمانتیک شاهد دو چرخش عمده نظری بود که ظاهراً ریشه در گذر زمان و فاصله‌گرفتن از ادوار نخستین بشری و نیز حضور مسلط اندیشه روشنگری و غلبه تفکر مادی داشت؛ نخست اینکه در این دوره رابطه سلسله‌مراتبی بین عالم معنا و عالم مادی ماهیت خود را کم‌وبیش از دست می‌دهد و با شکل‌گرفتن تفکر پانته‌ایسم یا همه‌خدایی این تصور حاکم می‌شود که عوالم یادشده متوازی یا توأمان هستند و دیگر اینکه، در این دوره معنای نمادها متکثرتر است و نسبت به قبل از ثبات کمتری برخوردار است و در نتیجه فضایی ابهام‌آلودتر پیرامون نمادها شکل می‌گیرد.

۳-۱-۵- جایگاه نماد در سمبولیسم فرانسوی

با گذر از رمانتیسم و پدیدارشدن نمادگرایی فرانسوی، اهمیت نماد و سازوکار آن بیشتر مشخص می‌شود. ظاهراً سمبولیست‌های فرانسوی نیز متأثر از نظریه تامل بوده‌اند؛ ستاری در این خصوص تصریح می‌کند که از نمونه‌های روشن و گویای این تأثیرپذیری در یکی از شعرهای بودلر به نام تطابقات^{۱۵} یافت می‌شود که گویی متأثر از این گفته واگنر است که «از بدو خلقت که خداوند جهان را چون کلیتی پیچیده و تقسیم‌ناپذیر آفرید، همه چیز به طریق تامل متقابل و دوسری بیان می‌شود» (۱۳۷۲، ص. ۲۱). براساس این نگرش، پذیرش تقابل عالم مثال و عالم اعیان مستلزم توجه به تامل است و همین موضوع است که از دیدگاه سمبولیست‌های فرانسوی به‌عنوان مبنای منطق نمادگرایی به شمار می‌آید. در واقع، از آنجایی که سمبولیست‌های فرانسوی در پی «رخنه در فراسوی جهان تصورات» (چدویک، ۱۳۷۵، ص. ۱۴) بودند، می‌کوشیدند از طریق به‌کارگیری نماد شرایطی را فراهم کنند که بتوان جهان برتری را که جهانی آرمانی و کامل محسوب می‌شود بازنمایی کرد. به‌این ترتیب، آنها زبان نمادین را زبان بنیادینی می‌پنداشتند که قابلیت آن را داشت که تصویری ناب از جهان آرمانی فراهم آورد. به‌این ترتیب، «گذر از واقعیت مادی و رسیدن به آرمان مطلوب» (همان، ص. ۱۲) هدف اصلی شعر سمبولیستی به شمار می‌رفت. براین اساس، شعر سمبولیک کوششی است در راستای اینکه ایده به معنای افلاطونی آن- در جامعه صورت‌های ملموس- یعنی نمادها- عرضه شود. بدیهی است چنین تصوراتی در باب زبان بنیادین، یعنی زبان نماد، به معنای آن است که سمبولیت‌ها جایگاه هستی‌شناختی ویژه‌ای برای نماد قائل بودند.

۴- فرجام سخن

براساس آنچه در این پژوهش بیان شد، در تمامی رویکردهای سنت تحلیل هستی‌شناختی نماد، این نکته بنیادین در باب نماد و نمادگرایی مشهود است که جهان مادی بازتابی از جهانی متعالی است. به این معنا که تمامی اعیان جهان هستی به‌منزله نماد یا رمز امری فراسویی محسوب می‌شوند، همان‌طور که کتاب مقدس آکنده از رمز و رازهایی است که باید گشوده شوند، جهان طبیعت نیز سرشار از چنین رمزهایی است. به‌این ترتیب، نماد به‌مثابه ابزاری برای تأویل به حقایق بیان‌نشده است که از طریق آن عینیت یافته یا متجسد شده‌اند. در واقع، در سنت تحلیل هستی‌شناختی نماد، جهان واقع به معنای معهود آن به‌مثابه روگرفت نظامی استعلائی است که خود همواره از دسترس تجربه مستقیم بشری به دور است. براین اساس، نماد مستلزم آن است که یک امر جزئی و خاص امری کلی و عام را بازنمایی کند. این بدان معناست که نماد همواره مبتنی بر نوعی نگرش هستی‌شناختی سلسله‌مراتبی است که به‌موجب آن بداهت نظری تشکیک در ذات مراتب هستی مسلّم می‌نماید. تشکیک در ذات مراتب هستی مستلزم قول به تفکیک عالم اصغر از عالم اکبر است. از این

چشم‌انداز، قیام ظهوری جهان مادی به لحاظ هستی‌شناختی، تنها به واسطه ایده‌آل‌ها یا حقایق مطلق^{۱۶} ممکن و شدنی است. این حقیقت‌های مطلق یا آرمانی جهان‌شمول آسمانی یا معنوی وقتی بر مشاهده‌گر آشکار می‌شوند، در حقیقت‌های جزئی و انضمامی متجسد می‌شوند و بنابراین نماد، در سطح زبانی، نشانه‌ای ویژه است که هم‌ارز با همان امر انضمامی است. یعنی واقعیتهای انضمامی که به‌طور همزمان در بردارنده حقیقتی مطلق است. به‌این ترتیب، جهان و اعیان آن در کل به‌مثابه کتابی به شمار می‌رود که حقایق کلی و نامتغیر در آن به‌شکل اندیشه و بیان بشری تجسد یافته است و رویارویی با آن به منزلت مواجهه با امر متعالی است.

به‌واسطه چنین دیدگاهی است که در سنت تحلیل‌هستی‌شناختی، نماد عموماً از چشم‌انداز تماثل تحلیل و بررسی می‌شود. همان‌طور که مشاهده شد، تماثل مستلزم قول به هم‌ارزی ساختی میان نظامی جزئی و نظامی کلی است. همین طرز تلقی در باب نماد با اندکی تغییر در مقاطع دیگر از نو ظاهر می‌شود. این دیدگاه نظریه تماثل را بسط می‌دهد و در تبیین خود به وجود نظام‌های متوازی متوسل می‌شود. چنان‌که ملاحظه شد، این دیدگاه در روشی که افلاطون برای تبیین نظام هستی به کار می‌بندد، شایع است و ردپای آن را می‌توان در تفکر عرفانی-فلسفی ایران نیز کم‌وبیش پی گرفت. به هر ترتیب، آشکار شد که در سنت تحلیل‌هستی‌شناختی، این تصور عمومیت دارد که امر قدسی از طریق امور انضمامی پدیدار می‌شود. به همین سبب، در رویکردهایی که ذیل سنت تحلیل‌هستی‌شناختی قرار می‌گیرند، فهم زبان نمادین و نماد مستلزم قول به وجود دو جهان متوازی است که در آن طبیعت به‌مثابه زبان خدا است و بنابراین هر نشانه‌ای در طبیعت نماد یک امر متعالی به شمار می‌رود. در عموم رویکردهای برشمرده، این فرض پذیرفته می‌شود که اولاً زبان نمادین قابلیت آن را دارد که تصویری سره و ناب از حقیقت‌های مطلق و جهان آرمانی ارائه دهد و ثانیاً نماد گذر از واقعیت مادی و رسیدن به آرمان مطلوب را امکان‌پذیر می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

- ¹ Apriori
- ² Canalized
- ³ Embodiment
- ⁴ Gnosticism
- ⁵ Absolute truth
- ⁶ Ontologic
- ⁷ Purely abstract
- ⁸ Concrete

۹. ر.ک. دایرةالمعارف پرینستون، ذیل اصطلاح سمبول:

Friedman, Norman. (1993). "Symbol", cited in *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, US: Princeton University Press.

۱۰. در گفتارهای پیندار یا گزنفون مطالبی یافت می‌شوند که با این موضوع ارتباط دارند.

۱۱. البته تفسیری که **کاپلستون** در باب جدایی مکانی عالم مثل از عالم اعیان به‌دست می‌دهد مورد اجماع همه اندیشمندان این حوزه نیست. برای مثال، **برن‌بیت** در گفت‌وگو با **برایان مگی** تأکید می‌کند که در استفاده از اصطلاحاتی از قبیل «عالم مثل» و «عالم دیگر» باید احتیاط کرد. به‌زعم برن‌بیت، تقابلی که **افلاطون** از این دو اصطلاح مد نظر دارد بین یک دسته چیزهای خاص و دسته چیزهای دیگری عیناً شبیه آنها، منتها کامل‌تر و مجردتر در جایی دیگر، مثلاً محلی در آسمان‌ها نیست. در واقع، تقابلی که افلاطون در نظر دارد، مشتمل بر تقابل جزئی و کلی است (مگی، ۱۳۷۲، ج. ۳۸/۹).

۱۲. **هاینمن (۱۳۹۲)**، ص. ۴۹۱-۵۴۱) بحث مفصلی در باب ویژگی سرمدی بودن مُثُل و لوازم و عواقب نظری آن دارد که خواننده علاقه‌مند می‌تواند بدان رجوع کند.
۱۳. محمدحسن لطفی، مترجم دوره آثار فلوطین، در مقدمه‌ای که بر این ترجمه نوشته است، اظهار می‌کند که «برای فلسفه نوافلاطونی، نه مبدا مشخصی از حیث زمان پیدایی می‌توان تعیین کرد و نه می‌توان گفت که این مکتب در کجا و کدام شهر پیدا شده است؛ زیرا چنین می‌نماید که جوانه‌های این مکتب را در همه حوزه‌های فلسفی پس از افلاطون که کم‌وبیش به فلسفه افلاطون تکیه دارند یا خود را افلاطونی می‌نامند می‌توان یافت» (فلوطین، ۱۳۸۹، ص. مقدمه، ۲۴)
۱۴. برای بحث مستوفی در این باره به منبع زیر رجوع کنید:
- ≠ **آنگونه جوتقانی، مسعود (۱۳۹۰)**. زبان عرفانی: تحلیل معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی عرفان [پایان‌نامه دکتری، دانشگاه اصفهان].

15. Correspondances
16. Absolute truth

منابع

- آقاحسینی، حسین، و خسروی، اشرف (۱۳۸۹). نماد و جایگاه آن در بلاغت فارسی. *بوستان ادب*، ۲(۲)، ۱-۳۰.
[10.22099/JBA.2012.315](https://doi.org/10.22099/JBA.2012.315)
- آنگونه جوتقانی، مسعود (۱۳۹۰). *زبان عرفانی: تحلیل معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی عرفان* [پایان‌نامه دکتری، دانشگاه اصفهان]. علم‌نت. <https://elmnet.ir/doc/10887470-70249>
- باربور، ایان (۱۳۸۵). *علم و دین (بهاء‌الدین خرمشاهی، مترجم)*. نشر مرکز دانشگاهی.
- برلین، آیزایا (۱۳۸۵). *ریشه‌های ژمانتیسیم (عبدالله کوثری، مترجم)*. نشر ماهی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۹). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی: تحلیلی از داستان‌های عرفانی*. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- چدویک، چارلز (۱۳۷۵). *سمبولیسم (مهدی سبحانی، مترجم)*. نشر مرکز.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴). *عوالم خیال: ابن‌عربی و مسئله اختلاف ادیان (قاسم کاکائی، مترجم)*. نشر هرمس.
- خرم‌شاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۹). *قرآن پژوهی (۱)*. انتشارات علمی و فرهنگی.
- دومن، پل (۱۳۷۳). *تمثیل و نماد (میترا رکنی، مترجم)*. ارغنون، ۲(۲)، ۷۹-۱۰۰.
- <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/22769>
- ستّاری، جلال (۱۳۸۴). *مدخلی بر رمزشناسی عرفانی*. نشر مرکز.
- سعید، علی احمد (۱۳۸۵). *تصوف و سوررئالیسم (حبیب‌الله عباسی، مترجم)*. نشر سخن.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی (۱۳۶۷). *حکمه‌الاشراق (سیدجعفر سجادی، مترجم و شارح)*. انتشارات دانشگاه تهران.
- فتوحی رودمعجنی، محمود (۱۳۸۵). *بلاغت تصویر*. نشر سخن.
- فروم، اریک (۱۳۶۲). *زبان از یاد رفته (ابراهیم امانت، مترجم)*. انتشارات مروارید.
- فلوطین (۱۳۸۹). *دوره آثار فلوطین: تاسوعات (محمدحسن لطفی، مترجم)*. نشر خوارزمی.

- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه: یونان و روم* (سید جلال‌الدین اعلم، مترجم). شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و نشر سروش.
- کاسیرر، ارنست (۱۳۶۷). *زیان و اسطوره* (محسن ثلاثی، مترجم). نشر نقره.
- گرین، هانری (۱۳۸۲). *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان* (ع. روح بخشان، مترجم). اساطیر.
- مگی، برایان (۱۳۷۲). *فلاسفه بزرگ* (عزت‌الله فولادوند، مترجم). انتشارات خوارزمی.
- مهرگان، آروین (۱۳۷۶). *دیالکتیک نمادها*. نشر فردا.
- نویا، پل (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زیان عرفانی* (اسماعیل سعادت، مترجم). مرکز نشر دانشگاهی.
- ولک، رنه (۱۳۷۴). *تاریخ نقد جدید* (ج. ۲؛ سعید ارباب شیرانی، مترجم). نشر نیلوفر.
- هایمن، رابرت (۱۳۹۲). *افلاطون: مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی*. در *تاریخ فلسفه غرب: از آغاز تا افلاطون* (حسن فتحی، مترجم). انتشارات حکمت.

References

- Agha Hosseini, H. & Khosravi, A. (2010). Symbol and its position in Persian rhetoric. *Bostân-e Adab*, 2(2), 1-30. [10.22099/JBA.2012.315](https://doi.org/10.22099/JBA.2012.315) [In Persian].
- Algooneh Jouneqhani, M. (2011). *Mystical Language: An Epistemological and Linguistic Analysis of Mysticism* [Doctoral Dissertation, University of Isfahan]. Elmnet. <https://elmnet.ir/doc/10887470-70249> [In Persian].
- Barbour, I. (2006). *Science and Religion* (B. Khorramshahi, Trans.). University Center Publishing. [In Persian].
- Berlin, I. (2006). *The Roots of Romanticism* (A. Kowsari, Trans.). Mahi Publishing House. [In Persian].
- Bevan, E. (1938). *Symbolism and Truth*. George Allen & Unwin Ltd.
- Bloomfield, M. W., & Edward L. G. (1993). *Four Fold Method Of Interpretation*. in *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton University Press.
- Cassirer, E. (1988). *Language and Mythology* (M. Salasi, Trans.). Agah Publishing. [In Persian].
- Chadwick, Ch. (1396). *Symbolism* (M. Sahabi, Trans.). Markaz Publishing. [In Persian].
- Chittick, W. (2005). *The Worlds of Imagination: Ibn Arabi and the Problem of Religious Differences* (Q. Kakaii, Trans.) Hermes Publishing. [In Persian].
- Copleston, F. Ch. (2001). *History of Philosophy: Greece and Rome* (S. J. A'lam, Trans.). Scientific and Cultural Publishing Company and Soroush Publishing Company. [In Persian].
- Corbin, H. (2003). *The Relationship between the Wisdom of Enlightenment and the Philosophy of Ancient Iran* (A. Rooh-Bakashan, Trans.). Asatir. [In Persian]
- Duman, P. (1994). Allegory and symbol (M. Rokni, Trans.). *Arghanon*, (2), 79-100. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/22769> [In Persian].
- Eliade, M. (1956). *The Sacred and the Profane: The Nature of the Religion* (W. R. Trask, Trans.). Harcourt, Brace & World, Inc.
- Footuhi Roud Majani, M. (2006). *Balaqat-e Tasvir*. Sokhan Publishing House. [In Persian].
- Friedman, N. (1993). Symbol. in *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton University Press.
- Fromm, E. (1983). *The Forgotten Language* (E. Amanat, Trans.). Morwarid Publications. [In Persian].
- Goethe, J. W. (1998). *Maxims and Reflections* (E. Stopp, Trans.; P. Hutchinson, ed.). Penguin Books.
- Heinemann, R. (2012). Plato: metaphysics and epistemology. In the *history of western philosophy: from the beginning to Plato* (H. Fathi, Trans.). Hekmat Publications. [In Persian].
- Jaspers, K. (1959). *Truth and Symbol* (J. T. Wilde, W. Kluback, & W. Kimmel, Trans.). Twayne Publishers.

- Khorramshahi, B. (2010). *Pazhoheshay-e Qorani* (1). Elmi-Farhangi Publications. [In Persian].
- Magee, B. (1993). *The Great Philosophers* (E. Fouladvand, Trans.). Kharazmi Publications. [In Persian].
- Mehrgan, A. (1997). *Dialectics of Symbols*. Farda Publishing House. [In Persian].
- Nwyia, P. (1994). *Quranic Interpretation and Mystical Language*. (I. Sa'adat, Trans.). University Publishing Center. [In Persian].
- Plotinus (2010). *Doore-ye Asar: Taswaat* (M. H. Lotfi, Trans.). Kharazmi Publishing House. [In Persian].
- Poornamdarian, T. (2010). *Ramz va Dâstânhây-e Ramzi*. Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian].
- Saeed, A. A. (2006). *Sufism and Surrealism* (H. Abbasi, Trans.). Sokhan Publishing House. [In Persian].
- Sattari, J. (2005). *Madxali bar Ramzšenâsi-ye Erfâni*. Nahr-e Markaz. [In Persian].
- Suhravardî, Sh. Y. (1988). *Hekmat al-Ashraq* (S. J. Sajjadi, Trans.). Tehran University Press. [In Persian].
- Townsend, D. (2006). *Historical Dictionary of Aesthetics*. The Scarecrow Press, Inc.
- Wellek, R. (1995). *New Criticism History* (S. Arbab Shirani, Trans.; V.2). Niloofar Publishing. [In Persian].

