

## تحلیل نشانه‌شناختی رابطه انسان و خدا در روح‌الارواح سمعانی

حامد شمس\* - محمود براتی خوانساری\*\*

دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان - استاد زبان و ادبیات فارسی  
دانشگاه اصفهان

### چکیده

روح‌الارواح از آثار مهم قرن ششم هجری است که به شرح اسماء‌الله اختصاص دارد. ارتباط انسان و خدا از موضوعات محوری کتاب است. در این مقاله بر اساس روش تحلیلی - توصیفی نشانه‌شناسی ساختارگرا، به بررسی رابطه انسان و خدا در متن روح‌الارواح سمعانی پرداخته شده است. در بررسی متن، به دنبال یافتن آن دسته از عناصر ژرف‌ساختی بودیم که در موضوع ارتباط انسان و خدا، نظام‌های نشانه‌ای متن را پدید آورده است. این عناصر کلیدی در ساختار تقابل‌های متن، به عنوان عوامل اصلی نظام‌ساز شناخته می‌شوند. برای رسیدن به این هدف، از روش لوی استروس بهره بردیم که بر اساس تحلیل تقابل‌های دوگانه به بررسی روابط نشانه‌ها می‌پردازد. با بررسی روابط نشانه‌های متن، نشان دادیم که در دایره نشانه‌های قطب خدا، تقابل جلال و جمال؛ قهر و لطف، شبکه‌ای از تقابل‌ها را به وجود آورده است که با تقابل مثبت و منفی شأن و قدر و مرتبه آدمی در نشانه‌های قطب انسان، مرتبط است. متن از راه ترکیب عناصر متضاد و تلفیق ویژه خود به حل تضادها و تقابل‌ها می‌پردازد. در نهایت راهی که متن برای حل تضادهای رابطه انسان و خدا ارائه می‌دهد، نفی یک طرف رابطه (قطب انسان) است که با شبکه‌های جلالی و نظام کلامی متن روح‌الارواح ارتباط پیدا می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** نشانه‌شناسی، ساختارگرایی، لوی استروس، رابطه انسان و خدا، روح‌الارواح.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۰۸/۱۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۱۲/۲۰

\*Email: Pazira1367@gmail.com

\*\*Email: mbk@ltr.ui.ac.ir (نویسنده مسئول)

## مقدمه

ساختارگرایی<sup>۱</sup> به مفهوم وسیع آن، روش جست‌وجوی واقعیت در روابط اشیاست. (اسکولز<sup>۲</sup> ۱۳۹۳: ۱۸) نشانه‌شناسی ساختارگرا<sup>۳</sup> با بررسی ارتباط نشانه‌های متن، راهی برای دست‌یافتن به نوعی نظام نشانه‌ای است که در پس مفردات متن، ساختار آن را شکل می‌دهد. (کالر ۱۳۹۰: ۷۰) در این مقاله از روش نشانه‌شناسی ساختارگرا در تحلیل زبان عرفانی روح‌الارواح سمعانی بهره می‌بریم. موضوع اصلی ما رابطه انسان و خداست که نظام‌های نشانه‌ای خاص و تضادها و تقابل‌های بسیاری پدید آورده است. رابطه انسان و خدا به عنوان یکی از اصلی‌ترین موضوعات محوری متون عرفانی، از مهم‌ترین عوامل شکل‌دهنده به زبان و اندیشه عرفانی است. این مسئله به خصوص در متن روح‌الارواح، جایگاه ویژه و نقش محوری دارد و بخش چشمگیری از نشانه‌های متن به این حوزه مربوط می‌شود.

اهمیت مسئله رابطه انسان و خدا در عرفان اسلامی به حدی است که برخی پژوهشگران، آن را با اهداف اصلی معرفت‌شناسی عرفانی مرتبط دانسته‌اند. (ر.ک. میرباقری فرد ۱۳۹۱: ۷۴) با توجه به موضوع متن مورد پژوهش، که شرح اسماء‌الله و طریق رسیدن سالکان به معرفت خداست، بررسی رابطه انسان و خدا اهمیت و ضرورت ویژه‌ای دارد. همچنین با توجه به اینکه راه رسیدن به اندیشه‌های اصلی مسلط بر متن، تحلیل و واکاوی زبان و دلالت‌های زبانی متن است، بررسی نشانه‌شناختی متن از این نظر برای شناختن اندیشه‌های اصلی حاکم بر متن ضروری است.

1. Structuralism

2. Scholes

3. Structuralist semiotics

## سؤال پژوهش

پرسش اصلی این مقاله آن است که چه عوامل و ژرف‌ساخت‌هایی در ارتباط با رابطه انسان و خدا، نظام‌های نشانه‌ای متن *روح‌الارواح* را به وجود آورده و در ساختار تقابل‌های این متن، به عنوان عوامل نظام‌بخش قابل شناسایی است؟ به بیان دیگر، ما در پی آنیم که در موضوع رابطه انسان و خدا، ژرف‌ساخت‌ها و عوامل اصلی تضادها و تقابل‌های متن را پیدا کنیم. در این راه، بیش از همه، از روش ساختارگرایی لوی استروس بهره می‌بریم که بر تقابل‌های دوگانه استوار است. در واقع، دوگانه اصلی انسان و خدا و تقابل صفات و افعال این دو، بهترین زمینه برای بررسی دوگانه‌های متقابل در این متن است؛ چنان‌که در باب عموم متون دینی این تقابل‌ها اهمیت دارد.

فرضیه اصلی مقاله این است که در متن *روح‌الارواح*، اولاً انسان به دلیل رابطه خاصی که با خدا دارد واجد ارزش شناخته می‌شود؛ ثانیاً این رابطه تا حد زیادی بر پایه نظام کلامی و اعتقادی حاکم بر متن و نیز با توجه به عدم هم‌سطحی و تجانس دو طرف رابطه شکل می‌گیرد.

## پیشینه پژوهش

به طور کلی، در حوزه نشانه‌شناسی متون عرفانی، آثاری به صورت کتاب و مقاله منتشر شده است:

مشرّف (۱۳۸۴)، در *نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی*، از روش تقابل‌های دوگانه در تحلیل نشانه‌های ذاتی و صفاتی انسان و خدا بهره برده است. در این پژوهش به تحلیل تقابل کفر و ایمان و سنتز توحید در متون عرفانی توجه شده است که نمونه موفق‌ی از تحلیل دیالکتیکی تقابل‌هاست.

ایزوتسو<sup>۱</sup> (۱۳۹۵)، در *خدا و انسان در قرآن*، به نشانه‌شناسی و رابطه انسان و خدا پرداخته است. ایزوتسو نخستین و مهم‌ترین تقابل تصویری اساسی قرآن را، تقابل برآمده از ارتباط میان خدا و انسان می‌داند.

پورنامداریان (۱۳۹۴)، در بخشی از *داستان پیامبران در کلیات شمس*، قطب‌های مثبت و منفی و شبکه‌های هم‌تراز واژگان را تحلیل و بررسی کرده است. وی، اصل مذکر و مؤنث بودن و نسبت میان آن‌ها را در شکل‌گیری شبکه‌ای از تقابلهای مثبت و منفی در فرهنگ اسلامی پیگیری می‌کند.

درباره نشانه‌شناسی متون عرفانی مقالاتی نیز به چاپ رسیده است. مال میر و دهقانی یزدلی (۱۳۹۳)، در مقاله‌ای با عنوان «بررسی نشانه‌های زمانی و مکانی در کشف‌المحجوب و رساله قشیریه و تذکرة‌الاولیاء»، علاوه بر اینکه در آن نشانه‌شناسی و نمادشناسی یکی گرفته شده است، نمادهای عرفانی را نیز بررسی کرده‌اند.

نجفی (۱۳۹۴)، در مقاله‌ای با عنوان «شیوه‌های گوناگون دلالت‌پردازی آفتاب در زبان مولانا»، به دلالت‌پردازی آفتاب به عنوان یک نماد مهم در آثار مولانا پرداخته است. در این مقاله نیز نشانه‌شناسی بیشتر جنبه نمادشناسی دارد.

حاتمی و نصر اصفهانی (۱۳۸۹)، در مقاله‌ای با عنوان «زبان نشانه‌ها»، به نمادشناسی تطبیقی رمان کیمیاگر اثر پائولو کوئیلو پرداخته‌اند و نمادهای این رمان را با آثار عرفان اسلامی همچون *مثنوی معنوی* و *مرصادالعباد* مقایسه کرده‌اند. (نمادهایی چون، باز و شاهین، سفر و مصر)

بتلاب اکبرآبادی و رضی (۱۳۹۲)، در مقاله «کاربرد روایی نشانه‌ها در حکایت رابعه از الهی‌نامه عطار»، به تحلیل نشانه‌شناختی حکایت «دختر کعب و عشق او

---

1. Izutsu

و شعر او» پرداخته‌اند و ارتباط آن را با ساختار و معنای روایت جامع الهی‌نامه نشان داده‌اند.

شمس و براتی خوانساری (۱۳۹۷)، در مقاله «گونه‌های دلالت زبانی در *روح‌الارواح* سمعانی»، به بحث انگیزختگی و قراردادی بودن دلالت نشانه‌ها در این متن پرداخته‌اند. از همین نویسندگان (۱۳۹۶)، در مقاله «روش تمثیلی در تفسیر قرآنی و تکامل زبان عرفانی»، همانندریختی نشانه‌ها و تفسیرهای مبتنی بر شباهت صوری و ساختاری در متن *روح‌الارواح* را بررسی کرده‌اند. در این دو مقاله، به موضوع تقابل‌های دوگانه توجه نشده است و هیچ‌گونه هم‌پوشانی با مطالب مقاله حاضر ندارند.

مقالاتی نیز از روش بررسی تقابل‌های دوگانه در متون عرفانی استفاده کرده‌اند که به موضوع کار ما نزدیک‌تر است. از جمله این مقالات، روحانی و عنایتی‌قادیکلایی (۱۳۹۵)، در مقاله «تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار»، و همچنین عبیدی‌نیا و دلایی‌میلان (۱۳۸۸)، در مقاله «بررسی تقابل‌های دوگانه در ساختار حدیقه سنایی»، به تقابل‌های دوگانه در متن حدیقه سنایی و غزلیات عطار پرداخته‌اند.

مسعود آگونه‌جونقانی (۱۳۹۳)، در مقاله «رویکرد سنایی به تقابل‌های دوگانی»، روش دوگانی‌های استروس را با توجه به قطب‌های مثبت و منفی و شبکه‌های هم‌تراز بررسی کرده است و صرفاً به استخراج دوگانی‌ها اکتفا نکرده است.

با وجود برخی کتاب‌ها و مقالات مربوط به نشانه‌شناسی عرفانی، هیچ پژوهش مستقلی درباره نقش تقابل‌های دوگانه در نظام نشانه‌های متن *روح‌الارواح* سمعانی و ویژگی‌های خاص آن صورت نگرفته است؛ در حالی که این متن ویژگی‌های زبانی و فکری ویژه خود را دارد. ما در این جستار به این موضوع می‌پردازیم.

## روش پژوهش و جامعه آماری

روش پژوهش این مقاله روش اسنادی و توصیفی است که به صورت کتابخانه‌ای، بر اساس جمع‌آوری داده‌ها از متن نوشتاری و تحلیل آن‌ها صورت می‌گیرد. الگوی نظری این پژوهش، نشانه‌شناسی ساختارگرایی لویی استروس است که بر اساس تحلیل تقابل‌های دوگانه است.

برای آنکه بتوانیم از روش‌های آماری و احصاء واژگان سود ببریم و نیز در جمع‌آوری داده‌ها دقت نظر لازم حفظ شود، بیست باب اول کتاب روح الارواح را به عنوان متن مورد مطالعه و جامعه آماری خود برگزیدیم. این بخش از صفحه ۲ تا ۱۲۴ متن مصحح نجیب مایل هروی (۱۳۸۴) را شامل می‌شود که از نظر حجم مواد متنی، داده‌های کافی در اختیار ما قرار می‌دهد. در ادامه به مبانی نظری این مقاله می‌پردازیم.

## از زبان‌شناسی سوسوری<sup>۱</sup> تا نشانه‌شناسی ساختارگرا

در تعریف نشانه<sup>۲</sup> گفته‌اند: «نشانه محرک یا جوهر محسوسی است که تصویر ذهنی آن در ذهن ما با تصویر ذهنی محرکی دیگر تداعی می‌شود. کارکرد محرک نخست برانگیختن محرک دوم با هدف برقراری ارتباط است.» (گیرو<sup>۳</sup> ۱۳۹۲: ۳۹)

فردینان دو سوسور ارتباط بین مفهوم (مدلول)<sup>۴</sup> و تصویر صوتی دلالت‌گر بر آن (دال)<sup>۵</sup> را بر اساس وضع قراردادی می‌داند. (۱۳۹۲: ۹۸) که بر مبنای ارزش افتراقی در رابطه با دیگر واحدهای نظام زبان معنی‌دار می‌شود. در واقع، تمایز «ساز» از «راز» دلیل معنی‌داری این دو واژه است و معیار ارزش هر واژه روابط آن با دیگر واژه‌هاست. (همان: ۱۷۳)

1. Saussurei  
3. Giru  
5. Signifier

2. Sign  
4. Signified

همین اصل محوریت روابط اشیا، ستون اندیشه ساختارگرایی است. نظام نشانه‌شناسی ساختارگرا به مطالعه منفرد نشانه نمی‌پردازد و نشانه زبانی را بخشی از نظام نشانه‌ها می‌داند. بنابراین، نشانه‌شناسی ساختارگرا، علم مطالعه نظام نشانه‌هاست. (چندلر<sup>۱</sup> ۱۳۹۴: ۲۰-۲۱) اصل تمایز در روابط بین واژه‌ها، مبنای اهمیت تقابل‌های واجی می‌شود که دوگانه‌ها را پدید می‌آورد.

قیاس تقابل‌های واجی با تقابل‌های معنایی که به قلمرو مدلول‌ها تعلق دارند، سوسور را به دوگانه‌هایی بنیادینی چون «پدر» و «مادر» می‌رساند. (۱۳۹۲: ۱۷۴) تقابل‌های زبانی بیش از همه در نشانه‌شناسی استروس، مبنای تحلیل تقابل‌های دوگانه و رسیدن به راه حل و سنتزهایی در این تقابل‌ها قرار گرفت که ما در بخش بعد آن را توضیح خواهیم داد.

آنجا که در متون مختلف، نقش نشانه‌ها در محور جانشینی<sup>۲</sup> مقایسه و بررسی می‌شود، نشانه‌شناسی ساختارگرا جنبه بینامتنی دارد، اما برخی ساختارگرایان چون تزوتان تودوروف<sup>۳</sup> به روشی در مطالعه متون ادبی پرداخته‌اند که یک اثر را مبنای مطالعه ساختاری قرار می‌دهد. تودوروف این رویکرد انتقادی را «قرائت»<sup>۴</sup> می‌نامد.

«قرائت با اثر ادبی به عنوان یک نظام روبه‌رو می‌شود و درصدد ایضاح روابط میان اجزای گوناگون آن برمی‌آید. قرائت تفسیر نظام‌مند شده است، اما کسی که هدفش تشخیص نظام یک اثر است باید امید به وفادار بودن مویه‌مو به متن را کنار بگذارد. باید به برخی ویژگی‌ها به بهای از دست‌رفتن بقیه تکیه کند.» (اسکولز ۱۳۹۳: ۲۰۴-۲۰۳)

قرائت تودوروف به دنبال یافتن نقاط اصلی و مهمی است که ساختار متن را شکل می‌دهند. این روش یک الگوی کاربردی را در تحلیل نظام‌مند اثر ادبی دنبال می‌کند:

1. Chandler

2. Paradigmatic axis

3. Tzvetan Todorov

4. Reading

«در متن نقطه‌های کانونی و گره‌هایی وجود دارند که به صورت سوق‌الجیشی بر بقیه آن مسلط هستند، ولی برای کشف این گره‌ها، نمی‌توان رویه‌ای را به کار بست که بر معیارهایی بیرون از متن تکیه دارند این گره‌ها با توجه به نقش‌شان در اثر ادبی انتخاب می‌شوند؛ نه بنا بر جایگاهشان در روان مؤلف.» (تودوروف ۱۳۸۳: ۱۵۶)

در این شیوه باید عناصر مرکزی یا صنعت هنری اصلی متن را پیدا کرد و نقش آن را در شکل دادن به نظام متن نشان داد. به نظر می‌رسد تودوروف در طرح روش قرائت خود از آرای فرمالیست‌های روسی تأثیر گرفته است. در نظریه فرمالیسم، همکاری عناصر ادبی مختلف متن، به صورت مساوی و با نقش برابر نیست؛ بلکه برخی ویژگی‌ها و صنایع زبانی و ادبی نقش عنصر مسلط یا عنصر غالب<sup>۲</sup> بلاغی را دارند. منتقد ادبی و زبان‌شناس باید به این عناصر توجه کند؛ زیرا از یک سو، عناصر دیگر متن در رابطه با عنصر اصلی شکل می‌گیرند و از سوی دیگر، عناصر اصلی در تعیین نوع ادبی آثار و تحول انواع ادبی، نقشی مهم و تعیین‌کننده دارند. (ر.ک. تینانوف<sup>۳</sup> ۱۳۸۵: ۱۴۵)

روشی که تودوروف به کار گرفته است، راه بررسی‌هایی را به ما نشان می‌دهد که می‌تواند با تکیه بر نظام‌های نشانه‌ای یک متن واحد انجام گیرد؛ بی‌آنکه به تأثیرات متون دیگر و چرخه متداعی نشانه‌های آن‌ها به طور جدی توجه کنیم. این روش، در جستار حاضر به کار گرفته می‌شود، اما اساس روش ساختارگرای این مقاله، تحلیل دوگانه‌های متقابل است.

### تقابل‌های دوگانه در نشانه‌شناسی ساختارگرایی لوی استروس

لویی استروس الگوی تقابل‌های زبانی سوسور را در مردم‌شناسی و اسطوره به کار بست و این شیوه را به یکی از مهم‌ترین شیوه‌های تحلیل ساختارگرا تبدیل کرد.

1. Role  
3. Tynyanov

2. Dominant



به نظر استروس مردان و زنان پیش از تاریخ، تجربه‌هایشان را حول تقابل (دوگانه) + / - سامان می‌داده‌اند. این نظریه، اصل تفاوت سوسور را به کار می‌گیرد. بر اساس این اصل، کوچک‌ترین واحدهای صوتی در هر زبان (واک‌ها) به صورت تقابل‌های دوگانه شکل گرفته‌اند. استروس معتقد است این تقابل‌های دوگانه زیربنای فرهنگ را می‌سازند. (ر.ک. برتنس ۱۳۹۱: ۷۷) و آن‌ها را به صورت قیاسی برای تحلیل نظام‌های خویشاوندی به کار می‌برد. او به راحتی تمایزهای توتمی و قبیله‌ای را همچون تمایزهای آوایی سوسور قرار می‌دهد. (ر.ک. استروس ۱۹۶۳: ۳۵)

در هر فرهنگی مجموعه‌ عظیمی از این تقابل‌ها را می‌توان شناخت. تقابل خیر و شر، تقابل مرد و زن و... در واقع، کنش‌های فرهنگ ما از این تقابل‌ها نشأت می‌گیرد. نشانه‌های فرهنگی به این تقابل‌ها بار معنایی مثبت و منفی می‌دهند. در هر جفت متقابل، عنصری معیار تقابل قرار می‌گیرد که حضور او در یک طرف تقابل آن را مثبت می‌کند و غیاب او در طرف دیگر آن را منفی می‌سازد. (همانجا) برای نمونه، در تقابل مرد/زن، عناصری که نشان‌دهنده برتری مرد هستند، از نوع ارزش‌های جهان مذکر، در یک طرف تقابل حاضر است و در طرف دیگر که همان زن است، با فقدان و غیاب عناصر ارزشی مذکر مواجه می‌شویم که به زنان جنبه منفی می‌دهد. بنابراین، «در هر فرایند ارتباطی، در هر لحظه و حتی در موارد جانشینی‌های پیچیده، با گزینش میان حضور و غیاب، آری و نه، + و - مواجه هستیم.» (اکو ۱۳۹۷: ۷۹)

نکته مهم آن است که در هر جامعه‌ای، «این‌گونه جفت‌های طبیعی همیشه معنای فرهنگی دارند؛ یعنی نمودگارهای اصلی خوب و بد و روا و ناروا به شمار می‌روند.» (لیچ ۱۳۵۸: ۶۹) بنا بر مطالب فوق، یکی از اصول تحلیلی تقابل‌های

دوگانه، توجه به سویه مثبت و منفی و جنبه ارزشی یکی از طرفین زوج متقابل است که نمود حضور عنصر مثبت است.

تقابل‌ها و تضادها باید به شکلی حل شود یا به بیان دیگر، سنتزی برای آن‌ها وجود داشته باشد؛ وگرنه با شکاف‌های پُرنشدنی روبه‌رو خواهیم بود که ما را به راه حلی نمی‌رساند. لوی استروس، در توتمیسم از اصل «وحدت عناصر متضاد» سخن می‌گوید. (ر.ک. ۱۳۶۱: ۱۷۷) به اعتقاد او سرانجام دو اصلی که در سراسر اسطوره در ستیز و آویز بودند، به هم می‌پیوندند. «این گشایش یا راه حلّ اسطوره... همانا اتصال یا آمیزش دو اصل متعارض است.» (۱۳۸۱: ۲۰۸) به این ترتیب، تضادهای اسطوره‌ای منجر به ترکیب می‌شوند. (ر.ک. استروس ۱۳۶۱: ۱۷۸)

جاناتان کالر<sup>۱</sup> در تبیین این دیدگاه از تحلیل دیالکتیک یک تقابل دوگانه سخن می‌گوید که به مثابه تز و آنتی‌تز و سنتز عمل می‌کند. الگویی که یک تقابل حل نشده را با جایگزینی یک عامل ثالث که به مثابه سنتزی عمل می‌کند، به نوعی حلّ می‌کند. (ر.ک. ۱۳۸۸: ۲۴۳) آنچه کالر می‌گوید به این معنی است که به جای تقابل اساسی راه سومی بیابیم. مثلاً به جای تقابل نگاه زمینی و نگاه آسمانی عرفانی، «امید به بخشایش الهی» را همچون سنتزی مطرح کنیم.

تا اینجا به دو الگوی مهم در تحلیل تقابل‌های دوگانه اشاره کردیم: الگوی اول ارزش‌های مثبت و منفی و جنبه فرهنگی این ارزش‌ها که یک سوی تقابل‌ها را با حضور، و سوی دیگر را با غیاب عامل ارزشی مرتبط می‌داند؛ دوم مسأله حل دیالکتیکی تقابل‌ها از طریق ترکیب و وحدت عناصر متضاد با عامل سوم که نقش سنتز را ایفا می‌کند. در کنار این دو الگوی مهم، روش ساختاری دیگری نیز در تحلیل تقابل‌های دوگانه وجود دارد که از آن با عنوان «شبکه‌های هم‌تراز» یا «هم‌ارز» یاد می‌کنیم.

1. Jonathan Culler

هر فرهنگ مشترکی، مجموعه‌ای از تقابل‌ها را برای تناظر میان شرایط طبیعی و اندیشه اجتماعی و فرهنگی می‌پذیرد. سپس به نوعی شباهت ساختاری می‌رسد که بر مبنای آن، این تقابل‌ها از این نظر که احساس می‌شود، تفاوت‌هایشان مشابه هم است به گونه‌ای قیاسی با یکدیگر در پیوندند. (ر.ک. هاوکس ۱۳۹۴: ۷۷-۷۶) برای مثال، در فرهنگ‌های بدوی، تقابل «خوردنی - ناخوردنی» به شیوه‌ای قیاسی با تقابل «خودی - بیگانه» پیوند می‌خورد. بدین صورت، میان مجموعه‌ای از تفاوت‌های مشابه، نوعی گشتار امکان‌پذیر می‌شود: «آنچه خوردنی نیست» به شکلی «بیگانه» است. (ر.ک. همان: ۷۷)

آلگونه ضمن طرح جنبه ارزشی و فرهنگی قطب‌های مثبت و منفی، در باب شبکه‌های هم‌تراز می‌نویسد: «وقتی مجموعه‌ای از تقابل‌های دوگانه در کنار هم قرار می‌گیرند، قطب‌های هم‌نام، شبکه‌ای هم‌تراز می‌سازند که همه اعضای آن بار ارزشی یکسانی دارند.» (۱۳۹۳: ۳۰)

بر مبنای آنچه گفتیم، ارزش عناصر متقابل متن در ارتباطشان با تقابل‌های دیگر مشخص می‌شود و در این ارتباط است که شبکه‌های هم‌تراز یا هم‌ارز به وجود می‌آید. این شبکه‌ها به نوعی حاکمیت ساختار زبانی و نظام مفاهیم را بر جهان اندیشه بشری نشان می‌دهند و بر اساس این‌گونه ساختارهاست که دانسته‌ایم زبان بشری بر جهان اندیشه او سیطره دارد.

در مطالعه نشانه‌شناختی رابطه انسان و خدا در *روح‌الارواح*، کوشش می‌کنیم، متناسب با اقتضات متن مورد مطالعه، از روش‌های فوق بهره ببریم.

### نشانه‌شناسی رابطه انسان و خدا در *روح‌الارواح* بر مبنای بیست باب اول

در مطالعه متن *روح‌الارواح*، از همان ابتدا فراوانی تقابل‌های دوگانه و زوج‌های متضاد قابل توجه است. در بیست باب اول متن که شامل صفحات ۲ تا ۱۲۴

می‌شود، در ۹۲ صفحه این اثر، تقابل‌ها و تضادها وجود دارد. تقابل‌هایی که گاه ریشه در تقابل‌های مفاهیم عرفانی دارد؛ همچون تقابل فنا و هیبت/ بقا و قربت ۱۰ و قرب/ بُعد ۷۴، ۵۰.

گاهی به صفات مثبت و منفی انسان، به‌ویژه در سلوک و رابطه با خدا ارتباط دارد: آشنایان/ بیگانگان ۳۶؛ راه طلب/ جاه طلب ۴۳؛ دوست/ دشمن ۵۶.

گاهی به صفات خدا و رابطه خدا با انسان مربوط است: تعزّز حق/ تفضل حقّ ۹۹؛ قبول/ ردّ ۴۳؛ رحمت/ عقوبت ۷۱.

و گاهی به صورت عناصر مجازی و عینی، در زبان متن دیده می‌شود: گل خوش‌بوی/ خار جگرخوار ۵؛ گوهر شب‌افروز/ دود چراغ مختصر ۱۴؛ ذره/ آفتاب ۱۱۹.

در این جستار، از میان این تقابل‌های پرشمار، به تقابل‌های انسان و خدا و رابطه آن‌ها می‌پردازیم و بر مبنای ابزارهای تحلیل ساختگرایانه، داده‌های متن را بررسی می‌کنیم.

### تقابل‌های دوگانه در دایره نشانه‌های قطب خدا

از مجموعه نشانه‌هایی که در ارتباط با خدا و صفات و اعمال اوست، چند نشانه، نقش کلیدی و اصلی دارند و انبوهی از نشانه‌های دیگر را پیرامون هسته اصلی خود هم‌تراز می‌سازند:

دوگانی جلال و جمال، اگرچه به صورت زوج متصل تنها شش بار ذکر شده است: ۵۸، ۵۳، ۲۶، ۲۲، ۱۶؛ ولی به صورت پراکنده در بیست باب اول، واژه جلال ۵۷ بار (در کل متن ۱۹۱ بار) و واژه جمال ۴۰ بار (در کل متن ۱۳۴ بار)

تکرار شده است.<sup>(۱)</sup> این واژه‌ها با چند دوگانیِ پربسامدِ دیگر هم‌تراز می‌شوند که شبکه‌ای عظیم از تقابلهای دوگانه را به وجود می‌آورند.

دوگانی قهر و لطف که با جلال و جمال هم‌تراز است، همانند آن، بسیار پربسامد است. در بیست باب اول: قهر ۴۴ بار (در کل متن ۱۷۳ بار) و لطف ۵۰ بار (در کل متن ۲۵۹ بار) تکرار شده است. به طور کلی در این متن جلال و قهر و جمال و لطف به هم گره خورده‌اند:

«ای درویش لطفی و قهری داشت بر کمال، و جلالی و جمالی داشت بر کمال، خواست که این گنج‌ها را نثار کند، یکی را در باغ فضل تاج لطف بر سر نهد، و یکی را در زندان عدل داغ قهر بر جگر نهد. یکی را در نار جلال بگذارد و یکی را در نور جمال بنوازد.» (سمعانی ۱۳۸۴: ۱۷)

بر اساس گفته‌ها فوق، جلال با قهر و گداختن و نفی و درهم شکستن و جمال با نواخت و لطف و اکرام ارتباط دارد.

عزّ و جلال سه‌بار به صورت زوج متصل تکرار شده است: صص ۵۸، ۳۶، ۱۶ و در واقع، دو واژه هم‌تراز هستند. در صفحه ۴۸ می‌گوید جلال از عزّت می‌آید. عزّ و عزّت و متعزّز و معزّ، به طور کل ۶۰ بار (در کل متن ۱۹۸ بار) آمده است.<sup>(۲)</sup> در برابر عزّت خدا که جان‌های طالبان را به باد می‌دهد، (همان: ۳۲) واژه کرم که جنبه لطف و جمال دارد، ۲۳ بار (در کل متن ۱۰۱ بار) تکرار شده است. پس تقابلهای جلال و جمال، قهر و لطف، عزّ و کرم بسامد بالایی دارند و هم‌ترازند.

شبکه تضادهایی که با این زوج‌ها هم‌ترازند، در جای‌جای متن مورد مطالعه ما پراکنده‌اند. در سطور زیر هر واژه را با صفحاتی که در متن آمده است، مشخص کرده‌ایم.

واژه‌های جلالی: قدرت ۷۶، ۷۱، ۴ // جبار ۳۱، ۸، ۵ // متجبر ۳۳ // متکبر ۳۳ //

قهار ۱۰۴، ۵ // منع (در مقابل عطا) ۱۱۲ // هیبت ۱۱، ۱۰، ۷ // غیرت ۵۸، ۴۱، ۷

(غیور)، ۹۵ // کشتن غیر ۱۳، ۷ // فنا [کردن]: ۱۳، ۱۰ // آتش (عزّ و قهر) ۴۸ //  
نهنگ (در اشاره به تیغ قهر جلال بی‌نیازی) ۴۹ // مار (در اشاره به تیغ قهر جلال  
بی‌نیازی) ۴۹ // دوزخ (نشانه بی‌نیازی) ۲۳ // بطش ۵۷ // گردنکش ۵۸ // عاشق‌کش  
۵۸ // خون‌خواره ۵۸ // عقوبت ۷۰ // عظمت ۱۰۱ و ۷۶، ۷۵ // جبروت ۷۶ //  
صمدیت ۱۶ // ردّ و ردّت ۱۰۵، ۵۴، ۴۳، ۳۳، ۳۲، ۳۱، ۳۰، ۷، ۵ // معدوم کردن  
۷۶، ۷۵، ۱۱ // بی‌نیازی ۷۶، ۵۴، ۴۸، ۳۲، ۲۳، ۱۷، ۱۶، ۱۳ // هباء منثور کردن ۵۷،  
۵۵، ۵۴، ۵۱، ۱۴، ۱۳ // کبریا ۷۶، ۶۰، ۳۵.

با توجه به دوگانه جلالی - جمالی، برخی از اسماء و صفات و واژگان دینی، به  
طور خاص، در این متن جنبه جلالی پیدا می‌کند:

وحدانیت: اعدام همه چیز ۷۷ و ۴ // رفتن به دریای وحدانیت: فناء خود ۸۹ // لا  
اله: نفی خلق ۸ و ۷ // احدیت: منزّه از توحید موحد و شرک مشرک ۱۶ (در پیوند  
با بی‌نیازی).

در طرف دیگر تقابل، واژگان جمالی متن وجود دارد که با نواخت و لطف و  
اکرام ارتباط دارند:

الرّحمن ۱۱، ۱۰ // الرّحیم ۶۸، ۱۱، ۱۰ // تغذیت و تربیت و تقویت ۱۱ // نصرت  
۱۰ // بقا دادن ۱۱، ۱۰ // قبول ۱۲۲، ۱۱۵، ۸۸، ۸۲، ۸۱، ۵۴، ۴۳، ۴۲، ۳۳، ۳۰، ۲۱،  
۵، ۲ // قربت ۶۳، ۱۰ // رحمت ۹۲، ۸۲، ۷۶، ۷۱، ۶۰، ۱۲، ۱۱ // نعمت ۱۱ //  
اصطناع ۸۴، ۶۳ // رزاق ۱۰۸، ۶۸ // وهّاب ۱۰۰، ۶۸ // نواخت ۸۲ // احسان قدیم  
۸۴ // ستر کرم ۸۸ // فیض ۱۲۳ // فضل ۱۲۳، ۱۰۱، ۸۲، ۷۱، ۶۴، ۱۷، ۱۶ // تفضّل  
۹۹ // عنایت ۸۴، ۸۳، ۷۹، ۶۴، ۳۲ // نظر الهی ۸۱، ۶۴ // اقبال ۱۰۵، ۹۲، ۸۹، ۲۱،  
۱۸، ۵ // کرامت ۱۰۸، ۹۱ // مغفرت ۹۲، ۸۲، ۱۲ // عفو ۸۲، ۵۳ // غفران ۹۸، ۵۳ //  
جود ۱۱۹، ۱۱۷، ۶۴، ۲۴ // عطا ۱۱۲، ۷۵، ۶۴ // هدایت و هدی ۱۲۳، ۸۴، ۱۱۷ //  
توفیق ۹۷، ۸۴.

در بررسی نشانه‌شناختی متن، لازم است راهی برای حلّ تضادها و تقابل‌های آن پیدا کنیم. در بخش‌های قبل گفتیم که دو راه حل برای رها شدن از شکاف تقابل دوگانه و حلّ تضادهای متن وجود دارد: ۱. ترکیب عناصر متضاد؛ ۲. روش دیالکتیکی که به وسیلهٔ عامل سوم (سنتز دو عنصر متضاد)، تقابل را حل می‌کند. در موضوع تضادهای جلالی و جمالی، هر دو شیوه در متن به کار بسته شده است:

روش ترکیب عناصر متضادّ برای ایجاد وحدت در آن‌ها به صورت پیوند جمال و جلال حقّ است. در اینجا تأکید بر جلال الهی است: «کمال جمال سلطانان هم جلال سلطانان است.» (غلبه با جلال) (سمعانی ۱۳۸۴: ۷۷) «ولیکن چون سلطان جمال آتش تیغ قهر جلال بی‌نیازی برکشد جان صد هزار پروانه به جوی.» (همان: ۴۸)

همنشینی نشانه‌ها، جنبهٔ جلالی را برجسته می‌کند. واژه‌های سلطان، آتش، تیغ، قهر، بی‌نیازی و فعل تیغ کشیدن همه در جهت تقویت شبکهٔ جلالی است. ورود سنترها به دوگانه‌های جلالی و جمالی، راه دیگری است که در متن *روح‌الارواح*، سبب خروج از شکاف تقابل دوگانه می‌شود. در نمونهٔ زیر سنتز «امر» صفات جلالی و جمالی خدا را با عامل سوم همراه می‌کند:

«حکمی است و امری و حقّی، هرچه به نقّاد حکم بری سره آید، و هرچه به نقّاد حقّ بری نفايه آید، و هرچه به نقّاد امر بری بعضی سره آید و بعضی نفايه... از حکم همه قبول خیزد و از حقّ همه ردّ، و از امر بعضی قبول و بعضی ردّ. حکم فضل محض است و حقّ عدل محض، و امر از یک طرف به فضل و از یک طرف به عدل.» (همان: ۵۴)

در این نمونه حکم، جمالی است و با قبول و فضل ارتباط دارد و حقّ، جلالی است که با نفی و ردّ و قهر ارتباط دارد؛ چنان‌که «خرمن‌های تقدیس و تسبیح را

بر باد بی‌نیازی» می‌دهد. (سمعانی ۱۳۸۴: ۵۴) اما «امر» به مثابه سنتزی عمل می‌کند که شکاف تقابل‌های جلالی و جمالی را با حد سوّمی پر می‌کند. به غیر از وجود تقابل‌های دوگانه و یافتن سنتزهای آن، در الگوی دوگانه استروس، همواره یک طرف جنبه مثبت دارد و طرف دیگر منفی است. در عناصر جمالی و جلالی، به ظاهر هر دو سو مثبت است و طرف منفی وجود ندارد، اما یکی از قطب‌ها برتری دارد. این مسأله با حضور انسان و تقابل‌های دوگانه مرتبط با انسان مشخص می‌شود.

### تقابل‌های دوگانه در دایره نشانه‌های قطب انسان

در این متن، تقابل‌های بسیاری در مورد آدم (ع) وجود دارد. تقابل‌هایی که به ابعاد وجودی انسان توجه دارد؛ مانند روح و نفس ۹۲ // دل و جوارح ۷، یا تقابل‌هایی که به اخلاق و افعال انسانی مربوط می‌شود؛ مانند صلحا و فسّاق ۵۴ // طاعات و معاصی ۸، اما مهم‌ترین تقابل‌های قطب انسان در رابطه با صفات جمالی و جلالی خدا، تضادها و تقابل‌هایی است که به ارزش شأنی و مرتبه‌ای انسان مربوط می‌شود. این تقابل‌ها به طوری که در ادامه خواهیم دید، در تقابل با صفات جلالی خدا قرار می‌گیرند و به شکلی منفی با صفات جمالی پیوند می‌خورد. ابتدا تقابل‌های مربوط به ارزش شأنی و مرتبه‌ای انسان را بررسی می‌کنیم.

در بیست باب اول کتاب، اغلب این تقابل‌ها به سویه منفی دوگانه؛ یعنی بی‌قدری و نبودن ارزش منزلت و قدر در انسان تعلق دارد. اکثر واژگان مثبت این تقابل به مقام آدم (ع) صفی تعلق دارد که چون در این متن عمومیت پیدا کرده است، ما آن را برای نوع انسان آورده‌ایم.



تقابل‌های شأنی مرتبه‌ای انسان شامل دو قطب: گران‌قدر و بلندمرتبه // بی‌ارزش و بی‌قدر:

قطب مثبت: اقبال //۵ // جلال حال //۵ // مائده اصلی (انسان در مقابل خلق که سرکه و تره وجودند) //۵ // کمال اقبال //۵ // آدم ابوالبشر (ع): فص خاتم عالم //۵۶ // آدم ابوالبشر (ع): دره تاج قدرت //۵۶ // لباس سر فطرت //۵۶ // منشور سلطنت آدم (ع) //۶۳ // تخت [آدم (ع)] //۸۰ // دولت //۸۰ // مقدم جلال و جمال //۸۰ // دولتی با خدا هر روز، روزافزون //۸۳ // در خاتم محبت نگین ۸۳

قطب منفی: مستی خاک //۱۲۰، ۱۰۵، ۹۰، ۸۳، ۸۰، ۷۹، ۷۵، ۶۴، ۶۳، ۲۴، //۵ // قبضه خاک //۶۳ // مستی خاک خاکباش فلاشان //۱۷ // بنده خاکسار //۱۳ // ذره خاک ناپاک //۱۷ // خاک //۶۰ // خاک و گل: ۸۹، ۸۳ // خاک مجوف //۶۳ (۲۷ بار انسان را با صفت خاک معرفی کرده در //۱۲۰، ۱۱۹، ۱۰۵، ۹۰، ۸۹، ۸۳، ۸۰، ۷۹، ۶۴، ۶۳، ۶۲، //۶۰، ۵۶، ۲۴، ۱۷، ۱۱، ۵ // آب و گل //۸۰، ۶۴، //۵۵ // تراب من تراب //۴۸ // حماء مسنون ۸۳ //۱۸ // فخار صلصال //۸۳ // ماء مهین //۴۸ // نطفه مهین //۸۳ // غژن‌گنده //۸۳ // نهاد مؤلف //۶۳ // ضعیف من ضعیف //۴۸ // متحیر من متحیر من متحیر //۴۸ // عاجز من عاجز من عاجز //۴۸ // مفلس من مفلس من مفلس //۴۸ // صغیر الجرم //۲۳ // صعوه ضعیف //۱۸ // زاغ سیاه //۱۸ // سیاه گلیم //۱۷ // گدا //۶۳، ۶۲، //۱۸ // بی‌نوا //۱۸ // مختصر //۲۴ // بیچاره //۵۴، //۴۸ // ذره‌ای عز ندارد //۵۶ // بی‌سرمایه //۵۷ // ذل //۸۹ //۵۵ // ذلیل //۱۲۰، //۸۱ // بندگی //۵۵ // مفلس و افلاس //۵۴، ۴۴، //۱۸ // افتقار ۹۰، //۱۴ // فقر //۱۱۹، //۲۹ // فاقه //۱۱۹ // نیاز //۹۰ // ظلوم جهول //۱۸ // نقصان

.۱۱

متن از دو طریق، تضاد نشانه‌های انسان را حل می‌کند:

۱. با مثبت کردن عناصر منفی؛ مانند واژه‌های افتقار و فقر و نیاز:

«سرش معدن سرّ ذوالجلال بود؛ بر پیشانیش نشان اقبال بود... در دستش دسته  
ریحان باغ محبت بود؛ در پایش نعلین صفوت و دولت بود؛ بر سرش تاج وقار  
بود؛ در برش حله افتقار بود.» (سمعانی ۱۳۸۴: ۱۴)

«در دارالقرار اقرار، به وحدانیت حقّ تعالی مقرر گردد؛ در میان صفای صفوت و  
مروه مروّت سعی کند؛ قرطه فقر در نقطه دل پوشاند؛ گل توکل به مشام  
استسلام دارد.» (همان: ۲۹)

«به راه ابلیس نگر تا همه دعوی بینی. به راه آدم فرونگر تا همه نیاز بینی... همه  
موجودات از کمّ عدم در فضای قضا آورد از هیچ چیز نبات نیاز نرست؛ جز از  
خاک... همه چیزها داشت نیازمندی دریاست بود که پیوسته بر درگاه زاری می‌کند.  
نهاد آدم (ع) را از نیاز سرشتند و مدد از نیاز فرستادند مسجود ملایکش گردانیدند و  
بر تخت پادشاهی و خلافت بنشانند و مقرران را پیش وی برپای کردند و از نیاز او  
ذره‌ای کم نشد.» (همان: ۹۰)

این عامل را می‌توان به نوعی ترکیب دو قطب متقابل در صفات مثبت و منفی  
خود دانست که نوعی تناقض ایجاد می‌کند: «در عین فقر (ناچیزی)، عزیز است.»  
همچنان‌که در صفحه ۱۲۰، صفت آدم (ع) را «ذلیل، ولی مردانه» می‌گوید که  
نشان‌دهنده ترکیب عناصر متضاد است؛

۲. عامل دیگر، دخالت قطب دیگر رابطه انسان و خداست؛ یعنی خداوند که  
عامل اول حلّ تضادها هم به نوعی وابسته به رابطه با اوست. انسان از یک‌سو  
برترین موجود است و بیشترین استعداد را دارد و از سوی دیگر مشتت خاک  
است، اما در واقع، آنچه باعث ارزش انسان بی‌ارزش می‌شود، نظر خدا به او و  
برگزیدگی اوست. تعبیر عزیزکرده که در صفحه ۸۳ درباره انسان به کار برده  
است، آدمی را در قدر و ارزش و عزّت، پذیرنده فعل خدا قرار می‌دهد. عزّت در  
انسان نیست؛ بلکه خداوند به او عزّت داده است. «خاک آدم (ع) فروبیختند  
ذره‌ای از عزّ بر سر نیامد.» (همان: ۵۶)

به بیان متن، «خدا همه چیز داشت؛ فقط نیازمندی می‌خواست که بر درگاه زاری کند.» (سمعانی ۱۳۸۴: ۹۰)

در مورد این عامل، یعنی نظر خدا و عنایت او به انسان، در محور جانشینی رابطه انسان و خدا، جانشینی «استحقاق» و «کرم» نقش مهمی دارد.

«آدمی مشتی خاک است و ورای آن، دیگر همه لطف خداوند است. او ترا عطا به کرم داد نه به استحقاق، به جود داد نه به سجود، به فضل داد نه به عقل، به خدایی خود داد نه به کدخدایی تو.» (همان: ۶۴)

در اینجا جانشینی «کرم» با «استحقاق»، «جود» با «سجود»، «فضل» با «عقل»، «خدایی خدا» با «کدخدایی انسان»، در شبکه هم‌تراز در جانشینی «کرم» و «استحقاق» قرار می‌گیرد که تمام زوج‌های سمت راست تقابل، مثبت و زوج‌های سمت چپ تقابل، منفی است.

استحقاق انسان در شبکه هم‌تراز، با عدل خدا مرتبط است که همه چیز او از طاعت و معصیت، در برابر آن نیست و بی‌ارزش است و عطا به انسان بر اساس حکم است.

«از حکم، همه قبول خیزد و از حق، همه رد، و از امر بعضی قبول و بعضی رد. حکم فضل محض است و حق عدل محض، و امر از یک طرف به فضل و از یک طرف به عدل... اگر اعمال صدهزار و بیست‌واندهزار جوهر عصمت را به نقاد حق فرستی، نفایه آید، و اگر اعمال خراباتیان به نقاد حکم فرستی، بر ضد آن می‌دان.» (همان: ۵۴)

در اتصال شبکه‌های هم‌تراز متن، حکم با جمال، و حق و عدل، با جلال خدا در پیوند است. به بیان دیگر، حق و عدل مانند وحدانیت که اعدام همه چیز (صص ۷۷ و ۴) و فنای همه چیز است (صص ۸۹) در ارتباط با جلال الهی است که فناکننده و درهم‌شکننده است.

بنابراین، وجود عنایت و توجه خدا که از صفات جمالی اوست، ستز مهم تضادهای انسان است که مبنای آن، حضور و غیاب قدر و شأن و مرتبه آدمی

است. این مسئله به آرای کلامی متن ارتباط پیدا می‌کند که انسان را در عالم حکم مقبول قرار می‌دهد و در عالم حق و عدل همه اعمال او را هیچ می‌بیند. در ارتباط با رابطه انسان و خدا، در شبکه‌ای دیگر، تقابل شانی انسان در رابطه با جلال و قهر خدا، شبکه‌ای از تقابل‌ها ایجاد می‌کند که جلال و شأن معدوم‌کننده خدا را در مقابل فنای بشر قرار می‌دهد:

فَرَأْسَ لَإِلَهٍ أَلَّا اللَّهُ ← «خس و خاشاک بشریت و آدمیت و شیطانیت و انسانیت را نیست کند.» (سمعانی ۱۳۸۴: ۷)

نهنگ لاله (که همه چیز را فرو می‌بلعد) ← «نفی جمله صفات آدمی از معاصی و طاعات.» (همان: ۸)

در برابر مالک مطلق ← «انسان باید قید اضافت بشکند و سودای انانیت و منیت از سر بیرون کند.» (همان: ۱۳)

جلال حق ≠ اذلال خلق. (همان: ۱۴)

پادشاهی خدا (با قهر) ← «درگاه جلال به جان و جگر انبیاء و صدیقان می‌آراید.» (همان: ۳۵)

یا خدا یا انسان (اما انا و اما انت) ← «کشتی باید شکسته شود و مرد غرق شده!» (همان: ۴۱)

درگاه الهی ← «وجود انسان در آن وحشت است و باید با جاروی تجرید و تفرید رفته شود.» (همان: ۴۲)

قهر خدا ← «سرمایه آدمیان را هباء منثور کند.» (همان: ۵۷)

راه طلب خدا ← «ارواح عزیزان، پست داشته شده.» (همان: ۷۵)

بساط عزت ربوبیت ← «فروریختن همه سرمایه‌های آدمیان.» (همان: ۷۵)

سلطان جلال خدا در عالم بی‌نیازی ← «این ندا به اسماع خاص و عام رسانیده است که وجود شما در عظمت ما چون عدم است.» (همان: ۷۵)

این‌گونه تضادها ریشه در اختلاف سطح میان انسان و خدا دارد که در برابر هستی خدا و جلال او، انسان بی‌قدر و بی‌منزلت و فانی است. این خود یکی از موانع رابطه انسان و خداست که دو طرف آن، اختلاف سطح بسیار زیادی دارند. ایزوتسو در *اثر خدا و انسان در قرآن* از این مانع سخن می‌گوید و آن را «اختلاف اساسی وجودشناختی» می‌داند؛ اختلافی که در رابطه میان دو تراز و سطح هستی وجود دارد که جهان‌های جدا از یکدیگرند و میان آن‌ها فاصله بی‌نهایتی از جدایی اساسی وجود دارد. (ر.ک. ۱۳۹۵: ۱۹۸) راه حل این تقابل مهم که به شکل «جلال و وحدانیت معدوم‌کننده» و «هستی بی‌مقدار آدمی» بروز یافته است در چیست؟ راهی که متن *روح‌الارواح* نشان می‌دهد، نفی یک طرف رابطه و باقی ماندن طرف دیگر است.

در این متن واژه‌های نصیب و حظّ که نماینده بهره و خواست انسان و خودی اوست در تقابل با فنای بنده و خواست او قرار می‌گیرد و با تقابل جمال و جلال و لطف و قهر خدا هم‌ارز می‌شود. صفات جمالی در جهت نصیب انسان است و نصیب و حظّ در پیوند با دیدن خود و خواست خود و در تقابل با فنای خواست و اراده خود است. هرچه با نصیب در پیوند باشد جنبه منفی پیدا می‌کند و برعکس:

«در این عالم صد هزار عبدالرزاق و عبدالوهاب و عبدالرحیم است، اما یک عبدالله نبینی! نه مقصود آن است که عبدالله به نام نبینی، که عبدالله به نام بسیار است، اما به حقیقت بنده او آن است که از نصیب‌ها پاک است، و آنکه او را به نصیب پرستد، بنده نصیب است؛ نه بنده خدای!» (سمعانی ۱۳۸۴: ۶۹-۶۸)

در *روح‌الارواح*، بنده خدا در مقابل بنده نصیب است و نماز را دوست دارد چون در نماز، حق خداست و بنده نصیب خدا را برای نصیب می‌پرستد (از صفات جمالی متمتع است)؛ از این رو بهشت را دوست دارد؛ چون در بهشت نصیب خلق است اما این راه، راه پر مکر و غائله است. (همان: ۶۹) نزدیک به

همین مضمون در نکوهش نصیب، نیز آمده است. بنابراین، به دلیل ارتباط با نصیب، بهشت در مقابل نماز و در قطب منفی قرار می‌گیرد! (سمعانی ۱۳۸۴: ۱۲۱-۱۱۷)

عیش خواص را در عزّ خدا و عیش عوام را در فضل خدا می‌داند:

«نازش مصطفی - علیه‌السلام - به هجرت مدینه و رای نازش او بود به هجرت به آسمان؛ زیرا که در آن هجرت، تعزّز حقّ بود و در این هجرت تفضّل حقّ. و عیش خواص در عزّ او لذیذتر است از عیش عوام به فضل او.» (همان: ۹۹)

عزّ از صفات جلالی است و فضل از صفات جمالی است. همچنان‌که بهشت نیز با جنبه جمالی صفات خدا در پیوند است. بنابراین، در دو قطب جلال و جمال، آنچه با جلال در پیوند است، مطلوب‌تر است و آنچه با جمال در پیوند است، رنگ نصیب دارد؛ پس دوگانه جلال و جمال هم قطب مثبت و منفی دارد. منفی بودن قطب جمالی در رابطه انسان و خداست؛ نه آنکه درباره خدا صفات یا اعمالی را منفی قلمداد کنیم. در رابطه انسان و خدا، فنا و نفی خود مطلوب‌تر است و آن در سویه جلالی خداست که محقق می‌شود؛ بر همین اساس، نام الله که بندگی آن را در مقابل رزاق و وهاب و رحیم قرار می‌دهد، از نام‌های جلالی متن است و در نگاه متن بر نام‌های دیگر خدا برتری دارد:

«هر که در سماع الله است در کشف جلال مدهوش است، و هر که در سماع

الرّحمن الرّحیم است در بسط جمال بی‌هوش است.» (همان: ۱۰)

«ای جوامر! اگر نه غفلت و غیبت و قصور و نقصان حالت خاک و گل بودی از

کلمه الله دل‌ها را به حدیث رحمت بازنیاموردی، و لکن آدمی - الّا من شاء الله - جز

به نصیب خود نجنبند. حدیث رحمت پیوند طلب تو بود نه پیوند جلال بر کمال

حقّ.» (همان: ۱۱)

و می‌گوید:

«قومی‌اند که عیش ایشان در لطف اوست و قومی‌اند که حیات ایشان در قهر اوست.

گروهی‌اند که حیات ایشان به مراد ایشان است و گروهی‌اند که حیات ایشان به مراد

اوست. و طایفه‌ای‌اند که به حظّ آسایند و طایفه‌ای‌اند که به حقّ آسایند.» (سمعانی ۱۳۸۴: ۱۰۵)

در اینجا تقابل حقّ و حظّ که همان نصیب است با لطف و قهر گره خورده است و جالب آنکه قهر مطلوب‌تر است!

در جایی دیگر همین عناصر هم‌تراز را در دو صفت جلالی و جمالی منع و عطا می‌بینیم. سمعانی می‌گوید از آنجا که مراد حقّ در منع است، عارف منع را بیشتر دوست دارد و از آنجا که مراد بنده در عطاست، عطا مطلوبیت کمتری دارد. (همان: ۱۱۲)

بر اساس آنچه گفته شد، سویه جلالی خدا با بی‌قدری انسان هم‌ارزی دارد و همین مسئله به مطلوبیت نفی یک طرف رابطه برای حلّ تضادهای این رابطه عجیب منجر می‌شود. علاقه به مرگ و بیماری و فقر که به ظاهر نوعی لذت از آزار خود می‌نماید، در ارتباطات شبکه جلالی حقّ ریشه دارد:

«بوذر - رضی‌الله عنه - گفت: یا حبذا المكروهات الثلاث المرض و الفقر و الموت. چه خوش است آن سه شربت مکروه: مرض و فقر و موت! ایشان چون دانستند که مراد حقّ در بی‌مردی ایشان است مراد خویش در مراد او بباختند و گفتند همه آن بادا که او خواهد و هیچ آن مبادا که ما خواهیم!» (همان: ۱۱۳)

انسان متن *روح‌الارواح*، فی‌نفسه فقر و ذلّت و نیستی محض است که بارزترین نشانه آن خاک است، اما به دلیل رابطه با خدا و عزیزکردن او که از شبکه صفات جمالی خدا نشأت می‌گیرد، قدر و قیمتی می‌یابد که همین قدر و قیمت عاریتی را نیز باید در راه جلال خدا وانهد تا تضاد و تقابل خاک و منبع کمال، با نفی یک طرف رابطه حلّ شود. تقابل عیش عوام و عیش خواص که در صفحه ۹۹ متن آمده و ما در سطور فوق به نقل آن پرداختیم، پلی می‌شود برای گذر از شبکه جمالی به شبکه جلالی که مطلوب‌ترین حالت را برای انسان رقم می‌زند: حالت فنا و نیستی و نفی یک طرف رابطه تا تنها خدا باقی بماند.

بدون شک، این نگرش خاص، ریشه در باورها و عقایدی دارد که زیربنای نظام نشانه‌های متن است. در بخشی از مطالب فوق به جنبه کلامی تقابلیها در دوگانه حکم، و حق و عدل اشاره کردیم. این دوگانه هم با جلال و جمال و هم با عنصر ارزشی نصیب، ارتباط پیدا می‌کند. در ادامه به جنبه‌های کلامی ژرف‌ساختی متن می‌پردازیم.

### جنبه‌های کلامی رابطه انسان و خدا در متن روح‌الارواح

یکی از پرسش‌های بنیادین رابطه انسان و خدا، آن است که چرا با وجود آنکه انسان استحقاق و ارزش ذاتی ندارد، باز هم خداوند به انسان توجه و عنایت دارد؟ به خصوص که در برابر صفات جلالی او همه عالم عدم می‌گردند:

«هزارهزار جان طالب را در عالم ارادت خرمن کرد و به پنج انگشت عزت به باد بی‌نیازی برداد؛ و هزارهزار عاشق سوخته را حریق آتش دل و غریق آب دیده گردانید و از سر زلف مقصود مویی به ایشان ننمود... هزارهزار عالم خراب کرد و از عالم عزت این ندا می‌آید که: وجود شما چون عدم است و عدم چون وجود، إِنَّ يَشَأُ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ.» (سمعی ۱۳۸۴: ۳۲)

پس علت برگزیدگی آدم (ع) در عین فقر و بی‌قدری او چیست؟ بر اساس نگرش کلامی متن نمی‌توان پاسخی کامل به این پرسش داد؛ بلکه این امر با بی‌چونی فعل خدا مرتبط است. در این متن شبکه‌ای هم‌تراز از تقابلیهای مثبت و منفی وجود دارد که بر اساس آن، هر چیزی که با علت گره می‌خورد، دچار نوعی نقصان و واسطه است و جنبه منفی پیدا می‌کند و در مقابل بی‌علتی، مثبت قلمداد می‌شود. عنصر مفهومی بی‌چونی و بی‌علتی عاملی است که بر شبکه تقابلیهای مفهومی رابطه انسان و خدا تأثیر می‌گذارد:

«طلب این مردان نه به علت بود تا به علت برخیزد. اگر به مشاهده، طلب و شوق و محبت برخاستی، معلول بودی و گر معلول بودی، محجوب بودی و گر محجوب



بودی، مردود بودی. طلبی است اوّل نهاده او، و به آخر داده او، و تو در سفر میان نهاده او و داده او... در اوّل بی‌علت نهاده او، و در آخر بی‌سبب داده او.» (سمعانی ۱۳۸۴: ۷۸)

پس علت حجاب است که منفی است و با نوعی نقصان و واسطه گره خورده است. بر همین اساس، لطف خدا به انسان هم بی‌علت است: «لطفی است او را بی‌علت، و قهری است بی‌علت. آن لطف آلوده‌ای طلبد تا به صوب عنایتش بشوید تا پاکی لطف او از علل پیدا آید.» (همان: ۳۲)

در بیست باب نخست متن، علت به صورت سلبی (بی‌علت، به علت نه، نه به علت، به علت نیست، به علت نباشد) هشت بار و در پنج صفحه آمده است: ۱۰۲، ۷۸، ۴۱، ۳۲، ۴؛ و در همه موارد، کاربرد آن سلبی است. همچنین در صفحه ۲۵ تعبیر بی‌چون و بی‌چگونه و در صفحه ۷۸ تعبیر بی‌سبب درباره طلب آمده است که داده خداست. و نیز در صفحات ۳۳ و ۸۳ از محبت بی‌کیفیت خدا و در صفحه ۵۵ از صفات بی‌کیف خدا سخن گفته است.

مفهوم بی‌علتی و بی‌چونی با برداشت خاصی از عدل خدا در پیوند است که در شبکه تقابل‌های جلالی و جمالی نشانه‌های متن، اثر گذاشته و صبغه اشعری خاصی به آن داده است:

«کسی را که کار با جبّاری افتد که اگر بهشت را عین دوزخ گرداند و دوزخ را عین بهشت گرداند و از میان کعبه آب سیاه برآرد، و از بتکده کعبه سازد، و ملایکه ملکوت را لباس ملکی از سر برکشد، و شیاطین را لباس ملکی در پوشد... و محمد (ص) را که در بحر رسالت بود، و عیسی (ع) را که سر جریده طهارت و امانت بود، و یحیی (ع) را که پیامبر و پیامبرزاده بود، هرگز گناه ناکرده و ناندیشیده در یک سلسله بندد و خالدا مخلّدا در دوزخ بدارد، یک ذره گرد ظلم بر دامن عدل او ننشیند، این کس را چه جای قرار بود؟.» (همان: ۳۲-۳۱)

هر یک از زوج‌های متقابل نمونه فوق، یک سویه جلالی و یک سویه جمالی دارد. عدل در اینجا در ارتباط با بی‌علتی فعل خدا که تناقض آفرین شده است،

نشان‌دهنده نگرش کلامی متن است و جنبه جلالی دارد. عدل در عین حال، با نفی و قهر ماسوی‌الله مربوط می‌شود. در برابر این عدل هم نیستی و فنای طرف دیگر رابطه که انسان است، قرار می‌گیرد:

«حکم فضل محض است و حقّ عدل محض، و امر از یک طرف به فضل و از یک طرف به عدل. اگر اعمال صد هزار و بیست‌واند هزار جوهر عصمت را به نقاد حقّ فرستی، نغایه آید... امروز چون کسی در آینه امر نگیرد، سودا در سرش افتد که از جایی می‌آیم و لیکن فردا چون در آینه حقّ نگیرد عجز و بیچارگی و افلاس خود ببیند.» (سمعانی ۱۳۸۴: ۵۴)

عنصر بی‌علتی بر تقابل خوف و رجا نیز اثر می‌گذارد. خوف و رجا در اینجا از ردّ و قبول الهی است:

«خوف آن است که لحظه به لحظه می‌ترسی و می‌لرزی که نباید که دستی از ردّ، بی‌علت، از پرده غیب آشکارا گردد و به پیشانی وی باز نهد و مهجوروار وی را بیرون کشد.» (همان: ۳۲)

در اینجا تقابل ردّ و قبول که ما آن را در شبکه جلالی و جمالی متن آوردیم و از نشانه‌های کلامی متن است با دوگانه خوف و رجا در اصطلاحات عرفانی متن مرتبط می‌شود. از همین جهت است که در صفحه ۳۰ خوف از سلب ایمان است.

از آنجا که عدل نفی همه چیز است، طاعت و عبادت نباید منجر به توقع قبول باشد. همین مسئله است که عمل انسان و سرمایه او را بی‌قدر می‌کند و او را به سمت نفی خود می‌کشاند. نفی که در برابر جلال خدا مطلوب است:

«یکی گوید: به نزدیک خلق من جاه نخواهم؛ جاه بر درگاه خواهم. طالب جاه خود مباش؛ نه اینجا و نه آنجا...! مردوار جارویی از تفرید و تجرید به دست آر و هر روز هزار بار این درگاه از وحشت وجود خود بروب. و اگر چنان باشد که هزار سال بر این درگاه بباشی و پس از آن تو را گویند: رو که ما را نشایی، داد تو تمام داده باشند...! مردی بود سال‌ها در طاعت و عبادت... به پیغامبر روزگار وحی آمد که آن

مرد را بگوی که بسیار خود را رنجه مدار که از اهل دوزخی! آن پیغامبر آن وحی بگزارد به آن مرد عابد. مرد در طاعت بیفزود... گفتند: این چه حالت است؟! به نبی روزگار وحی آمد که تو اهل دوزخی، و هر روز در طاعت جدّ و جهد تو بیش است! گفت: من پنداشتم که در مملکت او کاه‌برگی نسنجم و هیچ کاری را نشایم. اکنون که دوزخ را که افروخته صفت غضب اوست می‌بشایم، دولتی باشد و رای این؟!» (سمعانی ۱۳۸۴: ۴۲)

این نمونه یکی از گویاترین نمونه‌های متن است که در آن مفهوم کلامی عدل با نفی وجود انسان، گره خورده است. دوزخ با غضب که از شبکه جلالی است در پیوند است و ردّ و نفی بنده مطلوب دانسته شده است. بر این اساس، زنجیره نشانه‌های متن و شبکه‌های هم‌تراز آن، برآمده از نگرش کلامی خاص متن است.

### نتیجه

در این مقاله کوشش کردیم به کشف نظام نشانه‌های روح‌الارواح در موضوع رابطه انسان و خدا نائل شویم. بر اساس بررسی‌های کمی و تحلیلی مقاله، تقابل‌های مرکزی رابطه انسان و خدا در متن *روح‌الارواح*، نشانه‌های دوگانه کلیدی جلال و جمال و لطف و قهر خداست و این عناصر کلیدی، شبکه‌ای از نشانه‌ها را در ذیل تقابل‌های مرکزی خود گنجانیده است. این شبکه‌ها به صورتی هم‌تراز، رشته‌ای از نشانه‌های مرتبط را پدید آورده‌اند.

تضاد و تقابل نشانه‌های مربوط به انسان، در مهم‌ترین کاربرد خود در ارتباط با تقابل‌های جلالی و جمالی خدا، به تضاد قدر و منزلت انسان و بی‌قدری و بی‌ارزشی او باز می‌گردد. این تضاد مبتنی بر حضور و غیاب است. این زوج متقابل، شبکه‌ای از تضادها را پدید می‌آورد که به طور بارز در قطب منفی آن

سنگین‌تر است. انسان با وجود همه قابلیت‌هایش، فی‌نفسه مشت‌ی خاک است و آنچه باعث ارزش انسان بی‌ارزش می‌شود، نظر خدا به او و برگزیدگی اوست. نشانه‌های این بخش در طرف منفی خود با جلال و شأن قهرآمیز خدا در تقابل قرار می‌گیرد. در اینجا است که سنتز محوری متن، راه حل تضاد بنیادین رابطه انسان و خدا را که از تقابل شأنی آن دو نشأت می‌گیرد، در نفی یک طرف رابطه قرار می‌دهد. با منفی دانستن نصیب و حظ و مثبت کردن بار ارزشی فقر و مرگ، نیستی در برابر جلال خدا ارزشمند دانسته می‌شود.

پیوند صفات جلالی با نفی وجود انسان، در اندیشه‌های کلامی متن ریشه دارد. در روح‌لارواح مفهوم جلالی عدل با نفی عاملیت انسانی در ردّ و قبول و بی‌چونی و بی‌علتی قهر و لطف خدا گره خورده است. در برابر عدل خدا عمل انسان هیچ ارزش و قدری ندارد و انسان چیزی جز فقر مطلق و نیستی به شمار نمی‌آید. بدین‌گونه، عناصر کلامی در ژرف‌ساخت متن بر تقابل‌های جلالی و جمالی نقش مؤثر دارند.

### پی‌نوشت‌ها

- (۱) جلّ جلاله که پس از نام خدا یا الله آمده است، در این شمارش لحاظ نشده است.
- (۲) عزّ و جلّ که پس از نام خدا یا الله آمده است، در این شمارش لحاظ نشده است.

### کتابنامه

آلگونه جونفانی، مسعود. ۱۳۹۳. «رویکرد سنایی به تقابل‌های دوگانی». مطالعات عرفانی. ش ۱۹. صص ۲۹-۵۴.

استروس، کلود لوی. ۱۳۶۱. توت‌میس‌م. ترجمه مسعود راد. تهران: توس.

\_\_\_\_\_ . ۱۳۸۱. «اسطوره و موسیقی». ترجمه جلال ستاری. جهان اسطوره‌شناسی.

ج ۱. چ ۲. تهران: مرکز. صص ۲۱۲-۲۰۳.

اسکولز، رابرت. ۱۳۹۳. *در آمدی بر ساختارگرایی در ادبیات*. ترجمه فرزانه طاهری. چ ۳. تهران: آگاه.

اکو، اومبرتو. ۱۳۹۷. *نشانه؛ تاریخ و تحلیل یک مفهوم*. ترجمه مرضیه مهرابی. چ ۱. تهران: علمی و فرهنگی.

ایزوتسو، توشیهیکو. ۱۳۹۵. *خدا و انسان در قرآن*. ترجمه احمد آرام. چ ۱۰. تهران: شرکت سهامی انتشار.

بتلاب اکبرآبادی، محسن و احمد رضی. ۱۳۹۲. «کارکرد روایی نشانه‌ها در حکایت رابعه از *الهی‌نامه عطار*»، *متن‌شناسی ادب فارسی*. س ۴۹ (دوره جدید: س ۵). ش ۱ (پیاپی ۱۷). صص ۱۳-۲۸.

برتنس، هانس. ۱۳۹۱. *مبانی نظریه ادبی*. ترجمه محمدرضا ابوالقاسمی. چ ۳. تهران: ماهی. پورنامداریان، تقی. ۱۳۹۴. *داستان پیامبران در کلیات شمس*. چ ۱. (ویرایش جدید). تهران: سخن.

تودوروف، تزوتان. ۱۳۸۳. «چگونه بخوانیم؟». ترجمه هاشم محمود. *اشراق*. س ۱. ش ۱. صص ۱۵۶-۱۵۰.

تینیانوف، یوری. ۱۳۸۵. *درباره تحول ادبی، در نظریه ادبیات (متن‌هایی از فرمالیست‌های روسی)*. گردآوری و ترجمه به فرانسه: تزوتان تودوروف. ترجمه فارسی: عاطفه طاهایی. چ ۱. تهران: اختران.

چندلر، دانیل. ۱۳۹۴. *مبانی نشانه‌شناسی*. ترجمه مهدی پارسا. چ ۵. تهران: پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی با همکاری سوره مهر.

حاتمی، حافظ و محمدرضا نصر اصفهانی. ۱۳۸۹. «زبان نشانه‌ها». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی و واحد تهران جنوب*. س ۶. ش ۱۸. صص ۳۹-۱۶.

روحانی، مسعود و محمد عنایتی قادیکلایی. ۱۳۹۵. «تقابل‌های دوگانه در غزلیات عطار نیشابوری». *زبان و ادبیات فارسی*. س ۲۴. ش ۸۱. صص ۲۲۱-۲۰۱.

سمعانی، احمد. ۱۳۸۴. *روح‌الارواح فی شرح اسماء الملك الفتحاح*. تصحیح نجیب مایل هروی. چ ۲. تهران: علمی و فرهنگی.

سوسور، فردینان دو. ۱۳۹۲. *دوره زبان‌شناسی عمومی*. ترجمه کورش صفوی. چ ۴. تهران: هرمس.

شمس، حامد و محمود براتی خوانساری. ۱۳۹۶. «روش تمثیلی در تفسیر قرآنی و تکامل زبان عرفانی: نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی در روح‌الارواح سمعانی». *مطالعات عرفانی*. ش ۲۶. صص ۱۹۹-۱۷۱.

\_\_\_\_\_ . ۱۳۹۷. «گونه‌های دلالت زبانی در روح‌الارواح

سمعانی». *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*. س ۱۳. ش ۳ (پیاپی ۳۸). صص ۲۸-۱. عبیدی‌نیا، محمدمیر و علی دلائی میلان. ۱۳۸۸. «بررسی تقابل‌های دوگانه در ساختار حدیقه سنایی». *پژوهش زبان و ادبیات فارسی*. ش ۱۳. صص ۴۲-۲۵.

کالر، جانان‌تان. ۱۳۸۸. *بوطیقای ساخت گرا: ساخت گرایبی، زبان‌شناسی و مطالعه ادبیات*. ترجمه کورش صفوی. چ ۱. تهران: مینوی خرد.

\_\_\_\_\_ . ۱۳۹۰. *در جست‌وجوی نشانه‌ها: نشانه‌شناسی، ادبیات، و اسازی*. ترجمه لیلا

صادقی و تینا امرالهی. چ ۲. تهران: علم.

گیرو، بی‌یر. ۱۳۹۲. *نشانه‌شناسی*. ترجمه محمد نبوی. چ ۴. تهران: آگاه.

لیچ، ادموند. ۱۳۵۸. *لوی استروس*. ترجمه حمید عنایت. چ ۲. تهران: خوارزمی.

مالمیر، تیمور و هادی دهقانی یزدلی. ۱۳۹۳. «بررسی نشانه‌های زمانی و مکانی در کشف‌المحجوب، رساله قشیریه و تذکرة‌الاولیاء». *متن پژوهی ادبی*. س ۱۸. ش ۶۲. صص ۱۴۶-۱۲۵.

مشرّف، مریم. ۱۳۸۴. *نشانه‌شناسی تفسیر عرفانی*. چ ۱. تهران: ثالث.

میرباقری فرد، سیدعلی‌اصغر. ۱۳۹۱. «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟».

*پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*. س ۶. ش ۲ (پیاپی ۲۲). صص ۸۸-۶۵.

نجفی، زهره. ۱۳۹۴. «شیوه‌های گوناگون دلالت‌پردازی آفتاب در زبان مولانا». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب*. س ۱۱. ش ۳۹. صص

۳۲۷-۳۰۳.

هاوکس، ترنس. ۱۳۹۴. *ساخت‌گرایی و نشانه‌شناسی*. ترجمه مجتبی پردل. چ ۱. مشهد: ترانه.

## English Source

Strauss, Claude Levi (1963): *Structural Anthropology*, Translated from the French by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, New York, Basic Books.

## References

- Ālgūneh Jonaqānī, Mas'ūd. (2014/1393SH). "Rūykard-e Sanāyi be taqābol-hā-ye dogāni". *Motāle'āt-e erfānī*. No 19. Pp. 29-54.
- Abīdī-niya. Mohammad Amīr va Alī Dalāeī Mīlān. (2009/1388SH). "Barasī-ye Taqābol-hā-ye dou-gāne dar Sāxtār-e Hadīqe-ye sanāeī". *Pažūheš-e Zabān Va Adabīyāt-e Fārsī*. NO.13. Pp. 25-42.
- Betlāb Akbar-ābādī, Mohsen & Ahmad Razī (2013/1392SH). "Kār-kerd-e ravāi-ye nešānehā dar hekāyat-e Rābe'e az Elāhī-nāme-ye 'Attār'. *Matn-šenāsī-ye adab-e fārsī*. Year 49. No.1 (17). Pp. 13-28.
- Bertens, Hāns (2012/1391SH). *Mabānī-ye nazariye-ye adabī (Literary Theory: The Basics)*. Tr. by Mohammad-rezā Abol-qāsemī. 3<sup>th</sup> ed. Tehrān: Māhī.
- Caller, Jonathan (2009/1388SH). *Būtīqā-ye sāxt-garā: Sāxt-garāyī. zabān-šenāsī va motāle'e-ye adabīyāt (Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics and the Study of Literature)*. Tr. by kūroš safavī. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: mīnū-ye xerad.
- \_\_\_\_\_ (2011/1390SH). *Dar jost-o-jū-ye nešānehā: Nešāne-šenāsī adabīyāt, vāsāzī. (The pursuit of signs: semiotics, literature, deconstruction)*. Tr. by Leylā Sādeqī and Tīnā Amr-alāhī. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: 'Elm.
- Chandler, Daniel. (2015/1394SH) *Mabānī-ye Nešāne-šenāsī*. Tr. By Mahdī Pārsā. 5<sup>th</sup> ed. Tehran: Pažūheš-kade-ye Farhang va Honar-e Eslāmī bā Hamkārī-ye soure-ye mehr.
- Eco, Umberto (2018/1397SH). *Nešāne; tārīx va tahlil-e yek mafhoum*, Tr. by Marzīye Mehrābī. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: 'Elmī va farhangī.
- Gīro, Pīyer (2013/1392SH). *Nešāne-šenāsī (Sémiologie)*. Tr. by Mohammad Nabavī. 4<sup>th</sup> ed. Tehrān: Āgāh.
- Hātāmī, Hāfez & Mohammad Rezā Nasr Esfahānī (2010/1389SH). "Zabān-e Nešānehā". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch*. Year 6. No. 18. Pp. 16-39.
- Hāwks, Trans (2015/1394SH) *Sāxt-garāyī va nešāne-šenāsī (Structuralism and Semiotics)*. Tr. by Mojtabā Pordel. 1<sup>st</sup> ed. Mašhad: Tarāne.
- Izutsu, Toshihiko (2016/1395SH). *Xodā va ensān dar qorān (God and man in the Koran)*. Tr. by Ahmad Ārām. 10<sup>th</sup> ed. Tehrān: Šerkate Sahāmī-ye Entesār.
- Leanch, Edmund (1979/1358SH). *Claude levi Strauss*. Tr. by hamid Enāyat. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: xārazmī.
- Mālmīr, Teymūr & Hādī Dehqānī Yazdlī (2014/1393SH). "Barrasī-ye nešānehā-ye zamānī va makānī dar Kašf al-mahjūb, Resāli-ye Qošayrī-ye va Tazkerat auliyā". *Matn pašuhī-ye adabī*. Year. 18. No. 62. Pp 125-146.

- Mīr-bāqerī fard, Alī-Asqar. (2012/1391SH). "Erfān-e amalī va nazārī yā sonāt-e avval va dovvom-e erfānī". *Pažuhešhā-ye adabe erfānī* (Gowhare gūyā). Year 6. No. 2(22). Pp. 65-88.
- Mošarrāf, Maryam (2005/1384). *Nešāne-šenāsī-ye tafsīre erfānī*. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Sāles.
- Najafī, Zohre (2015/1394SH). "Šīvehā-ye gūn-ā-gūn-e delālat-pardāzī-ye āftāb dar zabān-e Mowlānā". *Quarterly Journal of Mytho-Mystic Literature. Islamic Azad University- South Tehrān Branch*. Year 11. No. 39. Pp. 303-327.
- 'Obiydīniyā, Mohammad Amīr and Alī Dalāyī mīlān (2009/1388SH). "*Barrasī-ye taqābolhā-ye do-gāne dar sāxtār-e Hadiq-e Sanāyī*". *Pažuheš-e zabān va adabīyāt-e fārsī*. No. 13. Pp 25-42.
- Poūr-nāmdārī-yān, Taqī (2015/1394SH). *Dāstān-e peyāmbar-ān dar kolīyāt-e šams*. 1<sup>st</sup> ed (from new edition). Tehrān: soxan.
- Rowhānī, Mas'ud & Mohammad 'Enāyatī Qādīklāyī (2016/1395SH). "Taqābolhā-ye do-gāne dar qazalīyat-e 'Attār-e Nīyšābūrī". *Zabān va adabīyāt-e fārsī*. Year 24. No. 81. Pp. 201-221.
- Sam'ānī, Ahmad (2005/1384SH). *Rauh al-arwāh fi šarh-e asmā'-e malek al-fattāh*. Ed. by Najīb Māyel Heravī. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: 'Elmī va Farhangī.
- Šams, Hāmed & Mahmūd Barātī Xānsārī (2018/1397SH). "Gūnehā-ye delālat-e zabānī dar Rauh al-arwāh-e Sam'ānī". *Pažūhešhā-ye Adabe 'erfānī* (Gowhar-e Gūyā). Year 13. No. 3 (38). Pp 1-28.
- . (2017/1396SH). "Raveš-e tamsīlī dar tafsīr-e Qorānī va takāmol-e zabān-e erfānī: Nešāne-šenāsī-ye tafsīr-e 'erfānī dar Rauh al-arwāh-e Sam'ānī". *Motāle'āt-e erfānī*. No. 26. Pp. 171-199.
- Saussour, Ferdīnānd de (2013/1392SH). *Dowre-ye zabān-šenāsī-ye 'omūmī* (Course in General Linguistics). Tr. by kūroš safavī. 4<sup>th</sup> ed. Tehrān: Hermes.
- Scholes, Rābert (2014/1393SH). *Darāmadī bar sāxtār-garāyī* (Structuralism in Literature An Introduction). Tr. by Farzāne Tāherī. 3<sup>th</sup> ed. Tehrān: Āgāh.
- Strauss, Claude Levi (1982/1361SH). *Tūtemīsm* (Totemism). Tr. by Mas'ūd rād. Tehrān: Tūs.
- . (2002/1381SH). "*Ostoūre va mūsīqī*" (Myth and music). Tr. by Jalāl sattārī. From the book *Jahān-e ostūre-šenāsī*. Vol vol. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Markaz. Pp. 203-212.
- . (1997/1376SH) "*Ostoūre va Ma'nā*". Tr. By Šahrām Xowsravī. 1ed. Tehrān: Markaz.
- Tatyānov, Yury (2006/1385SH). "*Darbāre-ye tahavvol-e adabī. dar Nazariye-ye adabīyāt* (Matnhāyī az formālīsthā-ye rūsi)". Tr. to French by Tzuatan Todorov. Tr to Persian by 'Ātefe Tāhāei. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Axtarān.
- Todorov, Tezutān (2004/1383SH). "Čegūne bexānīm?" (How to Read). Tr. by Hāšem Mahmūd. *Ešrāq*. Year 1. No. 1. Pp. 150-156.