

Symbolism of the term «Tayr »in the Quran: Based on the approaches of "Jean Chevalier" and "J.C. Cooper"

Zahra Besharati

Assistant Professor, Research School of Interdisciplinary Quran Studies, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran. z_besharati@sbu.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2024.2032301.1067](https://doi.org/10.22034/iscw.2024.2032301.1067)

*Original
Research*

Received:
2024-06-14

Accepted:
2024-09-15

Keywords:

Quran,
Symbol,
Bird,
Tayr,
Chevalier,
Cooper

Abstract: The term "Tayr" appears numerous times in the Quran, generally referring to "birds." However, a closer examination of its meanings within the relevant verses, considering the context, accompanying words, and various exegetical interpretations, suggests the presence of additional meanings beyond the literal "bird" in many instances. This necessitates a more precise investigation into the implicit meanings of "Tayr" in the Quran using linguistic approaches. Symbolism, as a linguistic method, examines the apparent and unusual meanings of words that are considered "symbols." Since the Quranic usage of "Tayr," upon initial analysis, exhibits both literal and implicit meanings, it can be explored from the perspective of symbolism. Therefore, this study, relying on the approach of Jean Chevalier and J.C. Cooper, aims to answer the following question: "What are the Quranic usages of 'Tayr' in relation to the ritualistic-cultural symbols of birds?" The findings reveal a significant similarity between the Quranic applications of "Tayr" and the ritualistic-cultural symbols of "bird," encompassing general concepts such as "good or bad fortune," "connection with the higher realm," and "sacredness."

Iranian Scientific Association for Quranic Studies and Islamic Culture

Bi-quarterly
Islamic Studies and Quranic Studies in the Contemporary World

Vol.3, No.1, serial 5, Spring and Summer 2024
EISSN: 3060-6209



نماد شناسی واژه «طیر» در قرآن کریم؛ با تکیه بر رویکرد «ژان شوالیه» و «جی. سی کوپر»

زهرا بشارتی

استادیار پژوهشکده مطالعات میان رشته ای قرآن دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. z_besharati@sbu.ac.ir

DOI: [10.22034/iscw.2024.2032301.1067](https://doi.org/10.22034/iscw.2024.2032301.1067)

چکیده: «طیر» در قرآن به معنای متبادر «پرنندگان» در موارد متعدد استعمال شده است. بررسی معانی این لفظ در آیات مربوطه با عنایت به سیاق و کلمات هم‌نشین و آرای تفسیری بر وجود معانی دیگری افزون بر مفهوم «پرنده» در بسیاری از کاربردها دلالت می‌کند. این امر، بر ضرورت انجام پژوهش دقیق‌تری در خصوص معانی تلویحی «طیر» در قرآن با رویکردهای زبان‌شناختی صحه می‌گذارد. نمادشناسی از جمله روش‌های زبان‌شناختی است که به بررسی معانی ظاهری و غیرمأنوس کلماتی می‌پردازد که از آن‌ها به "نماد" تعبیر می‌شود. از آنجایی که کاربردهای قرآنی «طیر» در بررسی اولیه واجد هر دو معنای ظاهری و تلویحی است، می‌تواند از منظر دانش نمادشناسی نیز مورد واکاوی قرار گیرد. بر این اساس، پژوهش حاضر با تکیه بر رویکرد شوالیه و کوپر به این سؤال پاسخ داده است که: «کاربردهای قرآنی همسو با نمادهای آیینی - فرهنگی پرنده چیست؟» یافته‌های این پژوهش از وجود مشابهت زیاد میان کاربردهای قرآنی «طیر» و نمادهای آیینی_فرهنگی «پرنده» در قالب مفاهیم کلی «سرنوشت نیک یا بد»، «ارتباط با عالم بالا» و «قدسیت» حکایت می‌کند.

صص: ۲۸-۱

مقاله:

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳/۰۳/۲۵

پذیرش:

۱۴۰۳/۰۶/۲۵

کلیدواژه‌ها:

قرآن،

نماد،

طیر،

شوالیه،

کوپر،

پرنده

۱. مقدمه

«طیر» (پرنندگان) در مواضع گوناگونی از بافت متن قرآن در قالب شخصیت‌های یک داستان (النمل: ۲۰)، نعمت‌های بهشتی (الواقعة: ۲۱)، نشانه‌های آفرینش (الأنعام: ۳۸) و ... کاربرد داشته است. تمایز پرنندگان با سایر حیوانات درون متن قرآن، گاه در سخن گویی (النمل: ۱۶) و تسبیح (الأنبیاء: ۷۹) و گاهی نیز در مأمور بودن برای خدا یا پیامبرش (النمل: ۱۷) مشهود است. از دیگر سو، پرنده با لفظ «طائر» بر نامه اعمال انسان (الإسراء: ۱۳) و نیز اقبال نیک یا سرنوشت شوم (الأعراف: ۳۱) دلالت می‌کند. با توجه به تنوع معانی و نیز وجود معانی متفاوت از معنای شناخته شده و ظاهری برای «طیر» و «مشتقات آن» در در برخی کاربردهای قرآن، بررسی دقیق‌تر تمامی کاربردهای این کلمه درون متن ضرورت دارد. از جمله روش‌هایی که می‌تواند تنوع و گستردگی کاربردهای قرآنی «طیر» را با دقت بیشتری مورد واکاوی قرار دهد، نمادشناسی تطبیقی است. در این روش ابتدا نمادهای آیینی - فرهنگی کلمه مورد نظر از فرهنگنامه‌های تخصصی نماد استخراج می‌شود. سپس کاربردهای قرآنی آن کلمه و مشتقاتش با نظر داشت افعال و کلمات هم‌نشین و بافت کلام بررسی می‌گردد. در مرحله آخر نمادهای آیینی - فرهنگی کلمه مذکور با کاربردهای قرآنی مقایسه و تحلیل می‌شود. احتمال وجود معانی نمادین در کاربردهای قرآنی برای کلمه مورد نظر با توجه به مشابهت یا عدم مشابهت میان کاربردهای قرآنی و نمادهای آیینی - فرهنگی در نتایج کار نیز تبیین خواهد شد. این پژوهش، با تکیه بر رویکرد نمادشناسی تطبیقی، واژه «طیر» و «مشتقات آن» را در قرآن بررسی و معانی نمادین محتمل برای آن را با توجه به بافت متن مطرح نموده است.

سوالی که پژوهش حاضر با آن روبرو است، از قرار زیر است:

«با توجه به رویکرد شوالیه و کوپر، کاربردهای قرآنی همسو با نمادهای آیینی - فرهنگی پرنده چیست؟»

۲. پیشینه

نمادشناسی در ادبیات و متون مختلف بارها مورد استفاده قرار گرفته و کتب و مقالات گوناگونی در این حوزه و در موضوعات مختلف نگاشته شده است. از جمله کتب مرجع در

حوزه نمادشناسی، فرهنگ نمادها نوشته ژان شوالیه و فرهنگ نمادهای آیینی نوشته جی سی کوپر است که در بخش های پیش رو، شرحی از این آثار ارائه خواهد شد. این در حالی است که تاکنون بررسی نمادها در قرآن و در قالب پژوهشی جامع، به ندرت انجام شده است. مبانی نمادشناسی و تعاریف نماد در قالب آثاری مانند «نماد و جایگاه آن در قرآن» (۱۳۹۱) نوشته امامی و «قرآن و نمادها»^۱ (۱۳۸۱) نوشته مسلمی به چشم می خورد که در سطحی محدود مبانی نمادشناسی را تشریح نموده اند. واکاوی مصادیق نمادها در قرآن نیز عموماً شامل حوزه هایی همچون اعداد شده است؛ مانند: «انگاره های نمادین اعداد در قرآن، اسطوره ها و ادبیات»^۲ (۱۳۹۰) نوشته خزاعی و ممتحن که به تطبیق معانی مندرج در فرهنگنامه های نمادها با شمارواژه های قرآنی پرداخته است. رساله دکتری با عنوان: «روابط معنایی شمارواژه ها در آیات آفرینش» (۱۳۹۸) نوشته زهرا بشارتی در کنار ریشه شناسی و بررسی روابط معنایی اجزای آیات، در بخشی جداگانه، نمادهای اعداد را نیز بررسی کرده است. همچنین فخاری، بشارتی، صفوی و اشرفی در مقاله «بازتعریف دلالت «ثمانیه ازواج» در آیه ۶ سوره زمر با تکیه بر روابط معنایی شمارواژه ثمانیه»^۳ (۱۳۹۷) نمادهای عدد هشت را در کنار همنشین و اجزای آیه تحلیل نموده اند. در این میان برخی آثار با رویکرد نمادشناسی در قرآن نگاشته شده، اما در عنوان، اصطلاح نشانه شناسی را به کار برده اند. مانند: «رویکرد نشانه شناختی به رنگ و کاربست آن در قرآن کریم»^۴ (۱۳۹۳) نوشته محمدی حسن آبادی و «نشانه شناسی واژه نار در قرآن»^۵ (۱۳۹۶) نوشته طاهری نیا و قمری اندک آثاری نیز یافت می شود که «طیر» در قرآن را مورد واکاوی قرار داده باشد. «تطیر: فال بد زدن، بدشگون دانستن»^۶ (۱۳۸۸) نوشته جعفری و عبداللهی، تنها تطیر از ریشه طیر را بررسی نموده و به یکی از کاربردهای معنایی طیر (فال بد زدن) در قرآن توجه

۱. مسلمی، محمدرضا. مصباح. (۳۰۲)، ۸۲-۸۴.

۲. ممتحن، مهدی؛ خزاعی، مجید. مطالعات ادبیات تطبیقی. (۱۹)، ۱۶۵-۱۸۳.

۳. فخاری، علیرضا؛ بشارتی، زهرا؛ صفوی، دکتر کوروش؛ اشرفی، عباس. مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی. (۷)، ۴۱-۶۰.

۴. محمدی حسن آبادی، فیروزه. پژوهش های زبان شناختی قرآن. (۱)، ۷۷ تا ۹۲.

۵. طاهری نیا، علی باقر؛ قمری، بیان. مطالعات ادبی متون اسلامی. (۱۲)، ۹-۳۴.

۶. جعفری، ابادر و عبداللهی، حمیده. دائرة المعارف قرآن. (۷).

نموده است. مقاله‌ای با عنوان «قرآن و پیام پرندگان»^۱ (۱۳۸۲) نوشته کیان ارثی به علم منطق الطیر پرداخته است که به حضرت سلیمان (ع) داده شد. از آنجایی که هیچ یک از پژوهش‌های مذکور، به نمادشناسی «طیر» (پرنده) در قرآن و مقایسه و تطبیق آن با کتب شوالیه و کوپر نپرداخته‌اند، پژوهش حاضر نوآورانه است.

۳. چارچوب نظری

واکاوی دقیق نمادهای یک کلمه درون متن، نیازمند شناخت مفهوم «نماد» و وجوه تمایز آن با سایر اصطلاحات مانند نشانه، کنایه، کهن‌الگو و اسطوره است. از این رو، در بخش حاضر، ابتدا تعریف نماد و مفهوم شناسی آن و سپس اصطلاحاتی که معنای نزدیک با آن دارند، به طور خلاصه شرح داده می‌شود.

نماد یا سمبل، عبارت است از یک اصطلاح، نام یا تصویری که ممکن است نماینده شیئی مأنوس در زندگی روزانه باشد و با این حال، علاوه بر معنی آشکار و معمول خود، معانی تلویحی بخصوص نیز داشته باشد (یونگ، ۱۳۹۵: ص ۲۳). نماد شامل چیزی گنگ، ناشناخته یا پنهان از ماست. برای مثال بر روی بسیاری از بناهای مهم کرت نقش یک تیشه‌ی دوسر وجود دارد. اگرچه ما این شیء (برون ذهن) را می‌شناسیم، اما مفهوم نمادین آن را نمی‌دانیم. بنابراین یک کلمه، یا یک نمایه، هنگامی نمادین می‌شود که چیزی بیش از مفهوم آشکار و بدون واسطه‌ی خود داشته باشد. این کلمه یا نمایه، جنبه‌ی «ناخودآگاه» گسترده‌تری دارد که هرگز نه می‌تواند به گونه‌ای دقیق مشخص شود و نه به طور کامل توضیح داده شود و هیچ کس هم امیدی به انجام این کار ندارد (یونگ، ۱۳۹۵: ص ۱۵ و ۱۶). انسان برای انتقال آنچه در ذهن دارد، به همگونی خود، از گفتار یا نوشتار بهره می‌گیرد. اگرچه زبان انسان سرشار از نمادهاست لکن در بسیاری موارد از نشانه‌ها و نمایه‌هایی که خیلی هم‌گویا نیستند، استفاده می‌کند. به عنوان نمونه می‌توان به ONU، Unesco و Unicef که از حرف اول کلمه‌های پشت سر هم ساخته شده‌اند، یا نشانه‌های تجاری، نام داروها، نشانه‌های ثبتی و ارائه‌ها اشاره کرد. اگرچه تمامی این موارد به خودی

۱. کیان ارثی، مهرداد. مجله قرآنی کوثر. (۹). ۷۲ - ۷۳.

خود معنایی ندارند، یا به سبب کاربرد فراگیرشان در نظر ما معنا یافته‌اند و یا این که ما به ظن خود، به آن‌ها مفهوم داده‌ایم. لذا هیچ یک از موارد فوق، نماد نیستند، بلکه تنها نشانه‌ی اشیاء را تداعی می‌کنند (یونگ، ۱۳۹۵: ص ۱۵). نشانه‌ها بر خلاف نمادها قراردادی هستند و با تکیه بر خواست صاحبان زبان وضع می‌شوند. در مقابل، همان طور که پیشتر اشاره شد، نمادها از ناخودآگاه انسان نشأت می‌گیرند.

از جمله اصطلاحات همسو با نماد، می‌توان به استعاره اشاره کرد. استعاره به معنای عاریت گرفتن بوده و یکی از انواع مجاز است به معنای اضافه با علاقه مشبه‌به، به مشبه (معین، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۲۵۱)؛ بنابراین در استعاره کلمه‌ای جایگزین کلمه دیگر می‌شود با علاقه مشابَهت. برپایه این تعریف، وجه تمایز نماد از استعاره در این است که هر چند کلمه نماد با معنای نمادین خود در بسیاری موارد ارتباط معنایی دارد، اما لزوماً علاقه مشابَهت وجود ندارد به طوری که مخاطب بتواند این ارتباط را در نگاه اول کشف کند. با توجه به این که در کنایه لفظی بیان می‌شود و به طور پوشیده و غیر صریح، یکی از لوازم معنای اصلی اراده می‌شود (معین، ۱۳۶۴: ج ۳، ص ۳۰۸۳). در کنایه به جای نام بردن مستقیم از یک چیز، از چیزی نام برده می‌شود که یادآور آن باشد. به عنوان مثال دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت، رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم (دیوان حافظ: ص ۲۵۴). رخت بر بستن کنایه از سفر کردن است (ده مرده، امیری خراسانی، طالبیان، بصیری، ۱۳۸۶: ص ۱۷). بنابراین نمی‌توان کنایه را نیز با نماد مشابه انگاشت، چرا که نماد در بسیاری از کارکردهای خود، لزوماً یکی از لوازم معنای اصلی را اراده نکرده است؛ به طور ناخودآگاه از ذهن نشأت می‌گیرند و دلیل ارتباط میان معنای تلویحی و آشکار لزوماً قابل تشریح نیست. از دیگر اصطلاحات همسو با نماد، تمثیل است. تمثیل به معنای تشبیه و مانند کردن، مثال آوردن، صورت چیزی را مصور کردن، داستان یا حدیثی را به عنوان مثال بیان کردن است (معین، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۱۱۳۹). تمثیل از ریشه مثل به معنای شبیه و نظیر است و در باب تفعلیل به معنای تشبیه کردن چیزی به چیز دیگر است. فایده آن تسریع و تسهیل در فهم است و بسیاری آن را تشبیه معقول به محسوس دانسته‌اند. مثل تشبیه نور بودن خداوند به چراغدانی که در آن چراغی در شیشه است.... (النور: ۳۴) (نصیری، ۱۳۷۹: ص ۲۶). بر

این اساس تفاوت آن با نماد، در قالبی است که درون آن استفاده می‌شود. نمادها در کاربردهای روزمره و عادی به کار می‌رود، حال آن که تمثیل‌ها در قالب حکایات مطرح می‌شوند. تمثیل تشبیهی است که وجه شبه خاصی دارد و جهت تقریب به ذهن استفاده می‌شود. در حالی که نمادها را ذهن انسان به طور طبیعی می‌سازد و سپس پوشش ملی و آیینی به خود می‌گیرد. لذا با هدف تقریب به ذهن ایجاد نمی‌شوند. باید در نظر داشت بارزترین تفاوت نماد با اصطلاحاتی همچون استعاره، کنایه و تمثیل، گستردگی و تعدد معانی نمادین برای یک کلمه است. به دیگر بیان کلمه‌ای که نماد واقع می‌شود، می‌تواند چندین معنای نمادین را شامل شود حال آنکه معنای اصلی در استعاره و کنایه و تمثیل تنها با یک معنای دیگر جایگزین می‌شود و تعدد معانی وجود ندارد. نزدیک‌ترین اصطلاح به نماد، کهن‌الگو است. کهن‌الگو طرح کلی رفتارهای بشری است که منشأ آن ناخودآگاه جمعی است. انسان‌ها در تمام نسل‌ها به دلیل تشابه ساختمان مغز، ناخودآگاه جمعی یکسان و همانندی دارند (اسدی، عشقی، امیر احمدی، ۱۴۰۰: ص ۳۷۰). بروز کهن‌الگوها در اشکال هنری، ادبیات، علائم بیماری و .. می‌باشد (مادیور، ویلرایت، برکت، ۱۳۸۲: ص ۲۸۴). کهن‌الگوها مانند نمادها از ناخودآگاه انسان نشأت می‌گیرند؛ علاوه بر معنای آشکار خود در کاربردهای روزمره، معنایی تلویحی نیز دارند. از این حیث با تعریف نماد بسیار نزدیک هستند. تفاوت اصلی کهن‌الگو با نماد در این است که حقیقتی عمومی و جهان شمول است و مانند نماد پوشش ملی و آیینی نمی‌گیرد. اصطلاح اسطوره نیز که مفهومی نزدیک به نماد دارد، برای قهرمانان و افرادی استفاده می‌شود که فراتر از انسان‌های عادی عمل می‌کنند و در حقیقت آن مفهوم نمادین را به اوج می‌رسانند. اسطوره از الگویی سخن می‌گوید که محل رجوع و توجه دیگران است و فقط در آفرینش‌های مجدد تکرار می‌شود. به عنوان مثال ابراهیم اسطوره بت‌شکنی، موسی اسطوره نبرد با فرعون، عیسی اسطوره عشق و محبت هستند (امامی، ۱۳۸۷: ص ۱۵۶). بر این اساس، اسطوره محدودتر و جزئی‌تر از نماد است و فقط افراد خاصی را شامل می‌شود.

نمادگرایی، به معرفت بشر از خود ارتباط می‌یابد و از ابزارهای دانش و قدیمی‌ترین و اساسی‌ترین روش بیان است. روشی که جنبه‌های واقعیت را آشکار می‌سازد که از دیگر روش‌های بیان دور است. اگرچه جنبه کامل نمادگرایی را نمی‌توان در درون محدودیت‌های هر دائرةالمعارف یا مطالب مکتوب گنجانید، تعداد زیادی از نمادگرایی‌ها که در طی اعصار به صورت سنتی درآمده، یک دانش بین‌المللی را تشکیل می‌دهد و مافوق مرزهای ارتباطی است. استفاده نمادین که خود، واسطه کار است می‌تواند آدمی را به درک آئی و مستقیم رهنمون شود (کوپر، ۱۳۹۲ش: ص ۱۱). نمادگرایی تنها جنبه بین‌المللی ندارد، بلکه در طی قرون و اعصار به وجود آمده است. نماد را نمی‌توان به طور مصنوعی ایجاد یا برای تفسیر شخصی به میل خود ابداع کرد؛ از انسان فراتر می‌رود و به سطح جهانی می‌رسد. نماد کلیدی برای قلمروی بزرگ‌تر از خود است و عظیم‌تر از بشری است که آن را به کار می‌برد (کوپر، همان: ص ۱۱ و ۱۲) نمادها زبان مشترک انسان‌ها از دیرترین روزگار تا به امروزند که در پیچ و خم جریان‌های زندگی، با حفظ پیشینه قدرتمند خود، دچار تغییراتی شده‌اند تا با شرایط زمان و مکان منطبق شوند و کماکان به بقای خود ادامه دهند. از این روست که به روایت‌های تقریباً مشابه از معانی آن‌ها میان ملل مختلف برمی‌خوریم و چه بسا با کنکاشی عمیق‌تر به ریشه‌های یکسانشان هم برسیم (نورآقایی، ۱۳۸۷ش: ص ۱۱). لذا نمادگرایی برای فکر بشر ضرورت دارد و نادیده گرفتن آن، نقص جدی است. برای تفکر، جنبه اساسی دارد و باید هر جنبه بشر اعم از روان، هوش و احساسات او را اقناع کند (کوپر، ۱۳۹۲ش: ص ۱۳). نمادگرایی که در سایه توجه به نمادها حاصل می‌شود، زمینه‌ای برای شناخت نمادها درون متون مختلف، که می‌توان از آن به نمادشناسی تعبیر کرد. هر چند استفاده از زبان سمبلیک یا نمادین در متون دینی اسلام به ویژه قرآن، همواره اختلافی بوده لکن در سطح واژگان، شاهد دلالت‌های نمادینی هستیم که جزئی از فرهنگ و زبان عرفی مردم به شمار می‌رفته و ناشناخته و رمزآلود نبوده است (بشارتی، ۱۳۹۸ش: ص ۳۱). لذا می‌توان کلمات قرآن را نیز با تکیه بر نمادشناسی آیینی-فرهنگی مورد واکاوی قرار داد. شوالیه در فرهنگ نمادها و کوپر در فرهنگ نمادهای آیینی به جمع‌آوری و گزارش

معانی نمادین کلمات پرداختند که در ادامه رویکرد هر دو به تفکیک مورد توجه قرار گرفته است.

۴-۱. رویکرد شوالیه در فرهنگ نمادها

از جمله منابع معتبر در زمینه دانش نمادشناسی، کتاب فرهنگ نمادها نوشته ژان شوالیه است. شوالیه نویسنده و فیلسوف اهل فرانسه بود که در قرن بیستم می‌زیست. رویکرد شوالیه در نگارش این کتاب، همان رویکرد مرسوم و رایج در تدوین فرهنگنامه‌های تخصصی علوم مختلف است. او نمادهایی را که از درون کهن‌الگوهایی چون اعداد، اشکال، رنگ‌ها، حیوانات و ... احصا شده، جداگانه و با تفکیک فرهنگی و ملی مربوط به آن آورده، توضیحات مبسوط آن را جمع‌آوری و سپس گزارش کرده است (رک. به: شوالیه، ۱۳، ج ۱، ص ۸-۱۶). دقت زیاد او در جمع‌آوری گسترده نمادها نسبت به سایر کتب نمادشناسی و فرهنگنامه‌های تخصصی این حوزه قابل توجه است؛ هر چند نمی‌توان ادعا کرد که او تمامی نمادهای مطرح در سراسر جهان از گذشته‌های دور تا زمان خویش را دیده باشد، لکن مجموعه ۵ جلدی نگاشته شده توسط او از جمله کاملترین آثار عرضه شده در حوزه شناخت و معرفی نمادهاست که حجم گسترده‌ای از نمادها را در اختیار مخاطبان قرار داده است. شوالیه ذیل هر کلمه ای که از رهگذر واکاوی او و برخی همکارانش، نماد شناخته شده است، ابتدا شرحی کلی و موجز از مجموعه معانی موجود نزد ملل و فرهنگ‌های مختلف ارائه می‌کند و سپس به ذکر مفهوم نمادین کلمه مورد نظر می‌پردازد، در هر فرهنگ و ملیتی که او به آن دسترسی داشته است. گاه باورهای الهی و دینی را که آمیخته با فرهنگ باشد، مطرح نموده لکن رویکرد کلی او، ارائه نمادهای الهیاتی و دینی نیست. او حین ارائه معانی نمادین، از اقوال و گزارش‌های دیگر خبرگان این حوزه نیز استفاده کرده است. دسته‌بندی خاصی در عرضه مطالب از سوی او مشاهده نمی‌شود، لذا در مواردی خواننده را دچار سردرگمی و ابهام می‌سازد؛ مضاف آن که برخی معانی نمادین ذکر شده ذیل کلمات، آمیخته با داستان‌های اسطوره‌ای است و اشتراک چندانی با دیگر معانی موجود در ملل و فرهنگ‌های مختلف ندارد. از این رو، با عنایت به این که در پژوهش حاضر، نمادهای «پرنده» در قرآن باید استخراج و تحلیل گردد و قرآن متنی وحیانی است، نمادهایی از کتاب شوالیه

استخراج شده است که در چندین فرهنگ مشترک بوده و از درون داستان‌های شاذ حاصل نشده باشد. روش کار بدین گونه است که ابتدا نمادها از کتاب شوالیه استخراج شده است و سپس کاربردهای قرآنی «طیر» با نظر داشت چندین تفسیر معتبر، سیاق آیه و کلمات همنشین، دسته‌بندی و با رویکرد نمادشناسی بررسی شده است. آن‌گاه معانی نمادین مستخرج از شوالیه با کاربردهای نمادین واژه در قرآن مقایسه و تحلیل شده است.

۴-۲. رویکرد کوپر در فرهنگ نمادهای آیینی

جی.سی کوپر متولد شمال کشور چین و اصالت انگلیسی داشته است. او در دانشگاه سنت اندرو، فلسفه خواند و سپس به نمادگرایی در مطالعات خویش روی آورد. افزون بر نمادگرایی در زمینه‌هایی همچون تائوئیسم، کیمیاگری چینی، تمثیل‌های زندگی و ... نیز آثاری از خود برجای گذاشته است. مشهورترین اثر او کتاب *فرهنگ نمادهای آیینی* است که در قالب فرهنگنامه‌ای تخصصی تألیف شده است. رویکرد کوپر در این کتاب توجه به نمادهای آیینی تمام اقوام و ملل بوده و به سبک فرهنگنامه گردآوری شده است. سبک نگارش این دائرةالمعارف بدین سان است که هر مدخل به فرهنگ قوم‌های گوناگون چینی، آرتکی، مایایی، تبتی، وایکینگ‌ها و ... پرداخته و مثال‌هایی از تورات، انجیل، قرآن و پیروان ادیان و عقاید گوناگون نقل کرده است (کوپر، ۱۳۹۲ش: ص ۸). در میان مدخل‌های این فرهنگ، نام بسیاری از جانوران، سنگ‌ها، فلزات، گیاهان، اشیای مقدس، امور طبیعی و ... به چشم می‌خورد.

کوپر در این فرهنگنامه ابتدا یک شرح کلی از معنای نمادین کلمه می‌آورد که در این بخش، موارد فراوانی از اشتراک با فرهنگ نمادهای آیینی ژان شوالیه یافت می‌شود؛ در حقیقت خلاصه‌وار به توصیف کلی نمادهای مرتبط با فرهنگ‌های مختلف می‌پردازد. در مرحله بعد، با دسته‌بندی‌های مشخص و بسیار منظم، هر ملیت و آیین را جداگانه آورده و نمادهای آن را، گاه با شرح کوتاه و گاه کلمه‌وار ارائه کرده است. تفاوت محسوس این کتاب با کتاب شوالیه در توجه به آیین‌های مختلف و نمادهایی است که در هر آیین مورد توجه قرار می‌گرفته است و نیز دسته‌بندی‌های منظم کتاب به تفکیک هر قومیت و هر فرهنگ

که در کتاب شوالیه دیده نمی‌شد. در این کتاب، نقل قول از افراد مختلف مشاهده نمی‌شود و ارائه مطالب بسیار خلاصه‌تر از کتاب شوالیه است. با توجه به این که زادگاه نویسنده کتاب، کشور چین است، تمرکز نویسنده روی نمادهای چینی و آیین‌های مرتبط با آن بیش از سایر نواحی است که از این حیث قابل نقد است. به نظر می‌رسد نویسنده نسبت به سایر آیین‌ها، به ویژه ادیان ابراهیمی که پیروان زیادی دارد، توجه در خور و مناسبی نداشته است. بر این اساس، در پژوهش حاضر که مطالعه‌ای تطبیقی و یک پژوهش قرآنی است، سیاق آیات و کلمات هم‌نشین است که مفهوم نمادین کلمه در قرآن را مشخص می‌کند. نمادهای مختلف به قرآن عرضه می‌شود و موارد اشتراک تحلیل می‌گردد.

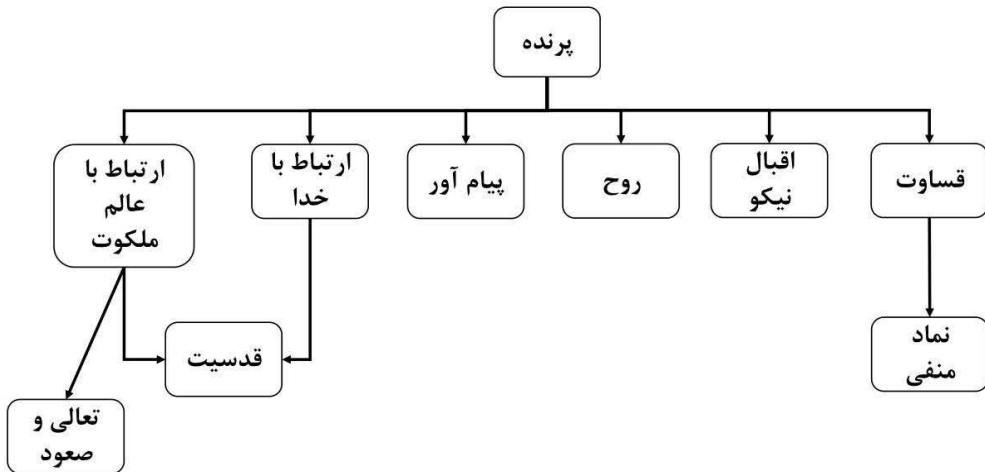
• بحث و بررسی

«طیر» در قرآن بر «پرنده» یا «پرنندگان» دلالت می‌کند که با توجه به انواع معانی و کاربردهایی که در آیات مربوطه داشته و نیز آرای تفسیری (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ۵۸۶؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق: ج ۳، ص ۳۱۱؛ مراغی، بی تا: ج ۱۹، ص ۱۴۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ج ۱۷، ص ۲۱۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۵، ص ۳۷۴)، در بسیاری از موارد، معانی گسترده‌تری را نیز شامل می‌شود که جنبه نمادین دارد. از این رو بررسی نمادهای «پرنده» در فرهنگنامه‌های تخصصی نماد از حیث یافتن معانی نمادین مشترک برای این کلمه ضروری است. سپس این معانی در کنار کاربردهای قرآنی قرار می‌گیرند و با بررسی مقایسه‌ای و تطبیقی و بر پایه کاربردهای قرآنی تحلیل می‌شوند. در این بخش، ابتدا نمادهای پرنده که مرتبط با پرواز نیست، با رویکرد شوالیه در فرهنگ نمادها ارائه شده است و سپس نمادهای این کلمه با رویکرد کوپر در فرهنگ نمادهای آیینی شرح داده شده است.

۴-۳. نمادهای فرهنگی «پرنده»

در نمادشناسی فرهنگ‌های مختلف، توانایی روح برای ترک جسم با «پرنده» نشان داده می‌شد؛ چرا که پرنندگان با روح انسان مرتبطاند (شپرد، ۱۳۹۳ش: ص ۱۹۹). از آنجایی که عمل پرواز به پرنده نسبت داده می‌شود، پرنده خود یکی از نمادهای پرواز به شمار می‌رود. سنت‌های شرق دور، شمنی، شرق یا غرب، چه مسلمان باشند، چه یهودی - مسیحی، همگی

در مورد این مفهوم اتفاق دارند که پرواز روح به طور ضمنی آزاد شدن از ثقل زمین را در بردارد (شوالیه، گربران، ۱۳۷۸ش: ج ۲، ص ۵۷-۶۰). پرواز، مضاف بر آزادی از قید ماده، بیانگر آزادی و جولان ذهن (تفکر) نیز هست. در ریگ ودا آمده است که «خیرد»، ریزبین‌ترین پرندگان است (همانجا). توانایی پرواز پرندگان عمدتاً به دلیل ارتباط آن‌ها با خدایان است. عقاب نماد اودین اسکاندیناوی و زئوس یونان باستان بود و خدایان مصری گوناگون با سری همچون پرندگان نشان داده شده‌اند. بسیاری از خدایان جزایر اقیانوس آرام جنوبی به شکل انسان - پرنده هستند. خدایان مائوری نیز در حکاک‌ها به شکل انسانی انتزاعی با ویژگی‌های پرندگان تصویر شده‌اند. در کیمیاگری غربی پرندگان نماد ارتباط ملکوت با دنیای مادی بوده‌اند. قمری، فرستاده نوح، پس از سیل با شاخه‌ای زیتون به نشانه پیام صلح خداوند و پایین آمدن سطح آب‌ها بازگشت. در مسیحیت، کبوتر نشانه روح القدس است. در فرهنگ چینی و ژاپنی، پرندگان را پیام‌آور می‌دانستند و کسانی که زبان آن‌ها را می‌فهمیدند، خوش‌اقبال تلقی می‌کردند (شپرد، ۱۳۹۳ش: ص ۱۹۹؛ شوالیه، گربران، ۱۳۷۸ش: ج ۲، ص ۵۷-۶۰). در اسطوره‌ها، پرندگان در ارتباط با خدایان یا نیروهای ماورایی دیده می‌شوند. اغلب، روی شاخه‌های درخت حیات که ماری در پای آن است، در جستجوی کشتن مار با قهرمانان همکاری می‌کنند. دسته‌ای پرندگان نیروهای جادویی یا فوق طبیعی‌اند که با ایزدان یا قهرمانان در ارتباط‌اند (فورد، ۱۳۸۸ش: ص ۷۱ و ۷۲). برخی اسطوره‌های یونانی - رومی، پرندگان را نماد قساوت دانسته‌اند. پرندگان استومفالوس هیولاهایی بودند که در دریاچه استومفالوس زندگی می‌کردند و سرانجام از هر اکس شکست خوردند. آن‌ها انسان‌ها را می‌خوردند و وقتی به صورت جمعی پرواز می‌کردند، جلوی روشنایی خورشید را می‌گرفتند. این پرندگان بال، پنجه و منقار آهنی داشتند (شپرد، ۱۳۹۳ش: ص ۱۹۹). برای اساس، «پرنده» در فرهنگ‌های مختلف، نماد ارتباط با خدا و عالم ملکوت، روح، پیام‌آور بودن، اقبال نیکو و قساوت است. «پرنده» با مفهوم «پرواز» رابطه‌ای همیشگی و ناگسستنی دارد و «پرواز» نیز نماد «پرنده»، «سبکی»، «آزادی از قید ماده» و «آزادی ذهن (تفکر)»، «پویایی» و «سبکی» است.

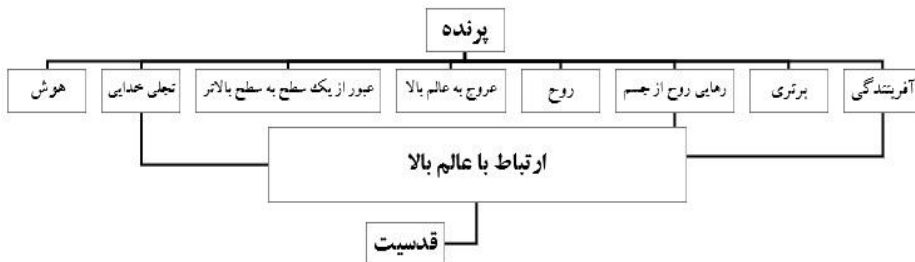


نمودار ۱- نمادهای فرهنگی پرنده

۴-۴. نمادهای آیینی «پرنده»

پرنده در نمادشناسی آیینی به معانی پرواز، روح، تجلی خدایی، ارواح هوا، ارواح مردگان، اندیشه، تصور، ورود به یک حالت برتر، عروج به آسمان و توانایی در ارتباط با خدایان است (کوپر، ۱۳۹۲ش: ص ۷۲). در اسکاندیناویایی، پرنده نماد روح آزاد شده از بدن و دانایی است. در فرهنگ اسلامی، ارواح مومنان بر فراز درخت حیات زندگی می‌کنند و ارواح کافران وارد جسم پرنده‌ها می‌شوند. در بودایی، پرنده نماد بودا و نیز به مفهوم فرخندگی است. در تائویی، کلاغ قرمز سه پا، به منزله اصل خورشیدی و یانگ است، در خورشید زندگی می‌کند و می‌تواند مظهر تثلیث بزرگ (سه نیروی کیهانی: آسمان، زمین و انسان) باشد. در چینی بیشتر پرنده‌ها به ویژه خروس و طاووس، نماد طول عمر و خوشبختی به شمار می‌روند. در ژاپنی (شینتو)، پرنده نماد اصل آفریننده است. در شمنی پرنده نماد روح و عروج به آسمان است؛ از این رو شمن‌ها حین مراسم مذهبی، جامه‌هایی از پر پرنده‌ها بر تن می‌کنند. در عیسوی، پرنده نماد ارواح بالدار، معنوی و روان‌های بهشتی است. در هندویی، پرنده تیزبال نماد هوش است. پرنده حیات و آسمان و پیروزی، آفریننده و

نابودسازنده همه چیز است (کوپر، ۱۳۹۲ش: ص ۷۳). پرواز نیز در نمادشناسی آیینی، نماد برتری، رهایی روح از محدودیت‌های جسم، رهایی روح مردگان، عبور از یک سطح هستی‌شناسی به سطحی دیگر و دسترسی به حالتی فوق بشری است. توانایی حکما برای پرواز یا سفر بر روی باد به عنوان رهایی و توانایی همه‌جانبه دانسته می‌شود (همان: ص ۷۴). بر این اساس، نمادهای آیینی پرنده نیز بر روح، عروج به عالم بالا، تجلی خدایی، هوش، اندیشه، عبور از یک سطح به سطح بالاتر، برتری، رهایی روح از جسم و آفرینندگی است که همگی مثبت هستند و اکثر آن‌ها در دسته نمادهای ارتباط با عالم بالا قرار می‌گیرند. ضمن این که بر نوعی تقدس (قدسیت) نیز دلالت می‌کنند. برخلاف شوالیه که در برخی موارد پرندگان را مردارخور و نماد قساوت قلب دانسته است. تنها در فرهنگ اسلامی است که پرنده هم نماد مثبت است (ارواح مؤمنانی که بر روی درخت حیات زندگی می‌کنند) و هم نماد منفی (ارواح کافرانی که وارد جسم پرندگان شکاری می‌شوند). این تمایز در بخش پیش رو که به واکاوی «طیر» در قرآن پرداخته، مورد ارزیابی قرار گرفته است.



نمودار ۲- نمادهای آیینی پرنده

۵. طیر (پرندگان) در قرآن

ریشه «طیر» در قرآن ۲۸ بار به کار رفته که از این تعداد ۴ بار در قالب فعلی استعمال شده است. «طیر» در آیات « قَالُوا أَطِیرْنَا بِكَ وَ بَمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ»^۱ (النمل: ۴۷) و «فَإِذَا جَاءَهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»^۲ (الأعراف: ۱۳۱) با افعال «أَطِیرْنَا» و «يَطَّيَّرُوا» کاربرد داشته است. بسیاری از مفسران، ذیل آیه اول به این موضوع اشاره کرده اند که صالح (ع) قوم خویش را به خدا فراخواند و آنان از دعوت او روی برتافتند و سپس به بیماری و خشکسالی گرفتار شدند. از این رو، دعوت آن حضرت و کسانی را که به او ایمان آورده بودند، به فال بد گرفته و شوم دانستند (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ص ۵۸۶؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق: ج ۳، ص ۳۱۱؛ شوکانی صنعانی، ۱۴۱۴ق: ج ۴، ص ۱۶۵؛ مراغی، بی تا: ج ۱۹، ص ۱۴۷؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق: ج ۱۷، ص ۲۱۵) و در شرح آیه دوم نیز بر این نکته تاکید کرده اند که هرگاه خوبی و خوشی به سراغشان می آمد، می گفتند: این از جانب ماست، ولی اگر تلخی و بدی به آنان می رسید، به موسی و پیروانش فال بد می زدند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق: ج ۲، ص ۵۷؛ فراء، ۱۹۸۰م: ج ۱، ص ۳۹۲؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ج ۹، ص ۲۰؛ طوسی، ۱۴۳۱ق: ج ۴، ص ۵۱۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۱۴۵؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۸، ص ۲۲۷). لذا برای هر دو آیه به مفهوم «شوم بودن» و «فال بد» برای «طیر» یعنی «تطیر» اشاره کرده اند. برخی از ایشان دلیل نسبت دادن فال بد به «طیر» را این امر می دانستند که عرب جاهلی حرکت پرنده ای را که از طرف راست به چپ می رفت، به فال نیک می گرفت و دلیل بر پیروزی می دانست و اگر از طرف چپ به راست حرکت می کرد، به فال بد می گرفت و دلیل بر شکست می انگاشت (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۳، ص ۳۷۱؛ شوکانی صنعانی، ۱۴۱۴ق: ج ۴، ص ۱۶۵؛ حسینی، ۱۳۶۳ش: ج ۱۰، ص ۵۵).

۱. گفتند: ما به تو و همراهانت فال بد زده ایم [و شما را سبب بروز این همه مشکلات و بدبختی خود می دانیم]. گفت: سبب بروز مشکلات و بدبختی شما [طغیان و گناهان شماست که عکس العملش] نزد خداست، [ربطی به ما ندارد] بلکه شما گروهی هستید که [به مشکلات و مصائب] امتحان می شوید [شاید به این سبب توبه کنید و مؤمن شوید (انصاریان، ۱۳۸۳ش: ج ۱، ص ۳۸۱)].

۲. پس هنگامی که رفاه و نعمت به آنان روی می کرد، می گفتند: این به سبب [شایستگی] خود ماست، و چون گزند و آسیبی به آنان می رسید، به موسی و همراهانش فال بد می زدند؛ آگاه باشید که [سررشته و] علت شومی و نحوست فرعونیان [که عکس العمل زشتی های خود آنان است] نزد خداست، ولی بیشترشان نمی دانند. (انصاریان، ۱۳۸۳ش: ج ۱، ص ۱۶۶).

با تکیه بر کاربرد «طیر» به مفهوم فال بد زدن و شوم بودن در صدر آیه، ذیل آن یعنی: «طائر ایشان نزد خداست» نیز مورد توجه مفسران قرار گرفته است. برخی از ایشان طائر را بخت و طالع دانسته و تعبیر مذکور را این گونه معنی کرده‌اند که پیروزی و شکست و موفقیت و ناکامی شما همه نزد خدا است (سمرقندی، ۱۴۱۶ق: ج ۲، ص ۵۸۶؛ طوسی، ۱۴۳۱ق: ج ۴، ص ۵۱۹؛ زمخسری، ۱۴۰۷ق: ج ۲، ص ۱۴۵؛ مراغی، بی تا: ج ۱۹، ص ۱۴۷). دیگر از مفسران «طائر» را به شومی و فال بد و بلایی تفسیر کرده‌اند که به اراده خداوند تحقق یافته است. لذا عذاب و شومی سرنوشت ایشان را تقدیری مکتوب از جانب خداوند دانسته‌اند که به سبب کفر ایشان در قالب بلایا ظهور یافته است (مغنیه، ۱۴۲۴ق: ج ۶، ص ۲۶). تفاوت این رأی با نظر پیشین در این است که طائر نزد پروردگار در اینجا فقط تقدیر شوم و بد ایشان است، اما مطابق نظر اول، طائر هم طالع نیک و هم فال بد را شامل می‌شود و تنها بر شومی دلالت ندارد. دیدگاهی نیز وجود دارد که بهره هر کسی از شریعی اعمالش را «طائر» او می‌داند (فضل‌الله، ۱۴۱۹ق: ج ۱۷، ص ۲۱۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۵، ص ۳۷۴). این تفسیر مفهوم طائر را به نامه اعمال نزدیک‌تر می‌داند تا به کتاب مقدرات (همانجا). براین اساس، دیدگاه مذکور فال بد و شوم بودن را به عمل خود انسان‌ها نسبت می‌دهد که نزد پروردگار ثبت شده است و نه تقدیر و سرنوشتی که در کتاب مقدرات پروردگار نوشته شده باشد. دلیلی که صاحب این دیدگاه در اثبات مدعای خود می‌آورد، این است که در ذیل آیه: «وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا»^۱ (الإسراء: ۱۳) آمده که مراد از طائر، نامه اعمال است، نه کتاب مقدرات، هم چنان که آیه بعدش می‌فرماید: «اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا»^۲ (الإسراء: ۱۵) (همان). لذا به نظر می‌رسد میان اعمال انسان و کاربرد «طائر» در این آیات، رابطه معنایی وثیقی وجود داشته باشد. «طیر» جمع «طائر» در آیه «... وَ سَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ

۱. و عمل هر انسانی را برای همیشه ملازم او نموده‌ایم، و روز قیامت نوشته‌ای را [که کتاب عمل اوست] برای او بیرون می‌آوریم که آن را پیش رویش گشوده می‌بیند.

۲. [به او می‌گویند]: کتاب خود را بخوان، کافی است که امروز خودت بر خود حسابگر باشی.

الْجِبَالِ يَسْبَحْنَ وَالطَّيْرُ^۱...» (انبیاء: ۷۹) و «وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ مِنَّا فَضْلًا يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ وَالَّتَا لَهُ الْوَحْيُ الْحَدِيدُ»^۲ (سبا: ۱۰) همنشین با افعال «یسبحن» و «اوب» به کار رفته است. ریشه «ا-و-ب» به معنای بازگشت و رجوع است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۴۱۷؛ زمخشری، ۱۹۷۹م، ص ۲۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۱۸). بسیاری از مفسران در این سیاق، بازگشت به خدا را به قرینه آیه ۷۹ سوره انبیا و نیز آیه «وَالطَّيْرُ مَحْشُورَةٌ كُلُّ لَهَا أُوَابٌ»^۳ (ص: ۱۹) همان تسبیح پروردگار دانسته اند (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۴۲۶؛ ابن ابی زینین، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۱۷۶؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۲، ص ۴۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۸، ص ۵۹۷؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۶۷۱؛ ثعالبی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۳۶۴؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۳۶۱). در این آیات، خداوند از تسخیر کوه‌ها و پرندگان توسط حضرت داوود (ع) سخن می‌گوید و این که کوه‌ها و پرندگان همراه با داوود، پروردگار را تسبیح می‌کردند. برخی مفسران، همراهی داوود با کوه و پرندگان را حرکتی فیزیکی دانسته و بر این باورند که کوه و پرندگان همراه با آن حضرت به حرکت در می‌آمدند و به تسبیح پروردگار می‌پرداختند (طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۲۹۸؛ طوسی، ۱۴۳۱ق، ج ۷، ص ۲۶۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۷، ص ۹۲). دیدگاهی وجود دارد که دلیل این حرکت را صدای خوش حضرت داوود (ع) می‌داند چرا که تجربه ثابت کرده که بیشتر حیوانات و پرندگان با شنیدن نوعی آهنگ و موسیقی به وجد می‌آیند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۵، ص ۲۹۲). با عنایت به این که بارها در قرآن به تسبیح همگانی موجودات عالم اشاره شده، این امر که صدای خوش داوود (ع) باعث ایجاد شور و هیجان در پرندگان شده و مراد از تسبیح گویی با آن حضرت این است که موجودات مذکور به وجد آمده‌اند، تفسیر دقیقی از آیه ارائه نمی‌کند، زیرا مستندی از چگونگی به وجد آمدن کوه‌ها از رهگذر صدای موسیقی و آواز ارائه نکرده و در مورد تسبیح گویی این موجودات ساکت است.

۱. و کوه‌ها و پرندگان را رام و مسخر کردیم که همواره با داود تسبیح می‌گفتند...
 ۲. همانا به داود از سوی خود فضلی بزرگ عطا کردیم، [و گفتیم:] ای کوه‌ها و ای پرندگان! [در تسبیح خدا] با او هم صدا شوید و آهن را برای او نرم کردیم.
 ۳. پرندگان را [نیز] به طور دسته‌جمعی [مسخر و رام کردیم که با او تسبیح می‌گفتند]، و همه رجوع‌کننده به سوی خدا بودند.

در این میان گروه دیگر از مفسران معتقدند منظور از همراهی کوه و پرندگان با داوود(ع) همان «تسبیح تکوینی» است که با زبان حال در همه موجودات جهان صورت می‌گیرد، لکن این روح بزرگ داوود(ع) بود که در این حالت با درون و باطن عالم هستی همراز و هماهنگ می‌شد. لذا معنای تسخیر کوه‌ها و مرغان توسط داوود(ع)، این است که کوه‌ها و مرغان که خود فی نفسه تسبیح دارند، تسبیحشان هماهنگ با تسبیح داوود(ع) باشد(ثعلبی، ۱۴۲۲ق، ج ۶، ص ۲۸۶؛ بروجردی، ۱۳۶۶ش، ج ۴، ص ۳۵۰؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۴۴۱).

تسبیح کوه و پرندگان در این آیه، چه همراه با حرکت فیزیکی ایشان باشد و چه نباشد، بیانگر نوعی همراهی و هم‌آوایی با داوود(ع) در تسبیح خداوند است. این ارتباط، از رهگذر تسبیح و نوایی خوش صورت گرفته که حاصل آن آرامش و تعالی موجود تسبیح کننده در ارتباط با عالم بالاست. کوه و پرندگان در این آیه نمادی از ارتباط با عالم بالا از رهگذر همراهی با پیامبر الهی هستند. ارتباط با عالم بالا در آیه «وَلَحْمٍ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ» (الواقعة: ۲۱) نیز که از پرندگان به عنوان طعام بهشتی یاد کرده، مشاهده می‌شود. بین همه موجودات، گوشت پرندگان یکی از خوراکی‌های بهشتی دانسته شده است و به نوعی اشعار بر مفهوم قدسیت دارد. در آیه ۱۰ سوره سبا کوه به همراه پرندگان از سوی خداوند به طور مستقیم مورد خطاب قرار گرفته است. این امور نیز نوعی رابطه معنایی با مفهوم «قدسیت» را برای «طیر» تداعی می‌نماید. آیه «...وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ...» (نور: ۴۱) بیانگر این نکته است که دعا و تسبیح پرندگان از روی علم و آگاهی است.

با عنایت به این که موضوع ادراکات توحیدی حیوانات در آیات قرآن نیازمند بحث و بررسی گسترده‌تری است، محدوده علم پرندگان و چپستی آن را بایست در مجال دیگری به طور مستقل تبیین نمود. «طیر» در آیه فوق، هم‌نشین با «صافات» استعمال شده که از باز بودن بال‌های پرندگان هنگام پرواز (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ق، ج ۳، ص ۲۰۳؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۵۱۷؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ج ۴، ص ۴۴۱؛ طوسی، ۱۴۳۱ق، ج ۷،

۱ و گوشت پرند از هر گونه‌ای که بخواهند...

۲ و پرندگان بال گشوده خدا را تسبیح می‌گویند. به یقین هر یک نماز و تسبیح خود را می‌داند.

او هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست، و نه هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند.

ص ۴۴۶) حکایت می‌کند. این حالت، وصف هیئت پرنده در حالت پرواز است که بال هایش را در آسمان می‌گشاید و صاف می‌کند. پرنده در آیه « وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ ... »^۱ (الأنعام: ۳۸) نمادی از صعود به آسمان است. موجودی است که پرواز می‌کند و صاحب بال است بر خلاف موجودات و جنبندگان زمینی. لکن این صعود و پرواز در محدوده جو زمین امکان پذیر است. دیدگاهی وجود دارد که دلیل استعمال «صافات» در آیات پیشین را اشاره به حالت پرواز پرندگان در فضای بین زمین و آسمان می‌داند چرا که در ابتدای آیه به تسبیح موجودات زمین و آسمان اشاره کرده است. آن گاه برای توجه دادن مخاطب به فضای بین زمین و آسمان، پرندگان در حال پرواز را مثال آورده است. این امر، بیانگر تسبیح گویی موجودات مابین زمین و آسمان است (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۱۷، ص ۲۰۷). از این رو می‌توان گفت میان حالت پرواز و تسبیح گویی آگاهانه و عالمانه در این آیه ارتباط معنایی برقرار شده است. همچنین پرنده مطابق این آیات، نماد صعود و تعالی است لکن این تعالی تنها تا محدوده خاصی که آن را مابین زمین و آسمان می‌دانیم، میسر است. باز و بسته کردن بال‌ها که کنایه از پرواز است، در آیه «أولم يروا إلى الطير فوقهم صافاتٍ و يقبضن ما يمسكنهنَّ إلاَّ الرحمن»^۲ (ملک: ۱۹) نیز به کار رفته است. خداوند در این آیه پس از اشاره به بال‌های باز و بسته بر این نکته تأکید می‌کند که خودش نگهدارنده ایشان است. لذا به نظر می‌رسد کاربرد باز و بسته کردن بال‌ها در این آیه جهت توجه دادن مخاطب به حفاظت و مراقبت پروردگار است. «طیر» همنشین با «نفخ روح» در آیات «أني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأنفخ فيه فيكون طيراً ياذن الله» (آل عمران: ۴۹) و «و إذ تخلق من الطين كهيئة الطير يا ذني فتنفخ فيها فتكون طيراً يا ذني»^۳ (مائده: ۱۱۰) به کار رفته است. در این آیات، میان پرنده و روح الهی رابطه معنایی وجود داشته و پرنده نماد موجودی است که روح الهی در آن دمیده شده است. از آنجایی که به واسطه این روح الهی زنده می‌گردد، سمبل و نمادی برای زنده بودن و حیات موجودات است.

۳. آیا ندانسته‌اند که پرندگان بالای سرشان را در حالی که بال می‌گشایند و می‌بندند، فقط [خدای] رحمان در فضا نگه می‌دارد. و هنگامی که به اذن من از گل، محسمه‌ای به شکل پرنده می‌ساختی، پس در آن می‌دمیدی و به فرمان من پرنده‌ای زنده می‌شد.

در برخی آیات، توانایی‌هایی متمایز از سایر حیوانات به «طیر» نسبت داده شده است. با عنایت به آیه « وَ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ... »^۱ (النمل: ۱۶) پرندگان، صاحب نطق ویژه‌ای در برقراری ارتباط با سلیمان نبی هستند و یا در آیه « وَ حَشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ وَ الطَّيْرِ... »^۲ (النمل: ۱۷) پرندگان یک لشکر هم‌ارز با لشکرهای انسانی و جنی تشکیل داده و به عنوان سرباز، ادای وظیفه می‌کنند و ماموران و کارگزاران یک پیامبر الهی محسوب می‌شوند. قرآن به موازات این که پرندگان را نمادی مثبت می‌داند، در آیاتی نیز نمادی منفی از ایشان ارائه می‌کند مانند «... وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ... »^۳ (الحج: ۳۱) و «وَ أَمَّا الْآخَرُ فَيُضَلُّ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ»^۴ (یوسف: ۴۱). در آیه اول، از مشرکان به کسانی تعبیر شده که هنگام سقوط از آسمان توسط پرندگان شکار می‌شوند. لذا در این آیه پرندگان با مفاهیم سقوط و صید کردن هم‌نشین شده‌اند. در آیه دوم نیز به پرندگانی در خواب یکی زندانیان هم‌بند یوسف (ع) اشاره شده که برپایه تعبیر آن حضرت از سر آن فرد زندانی می‌خورند. لذا در این آیه نیز خوردن مردار به پرندگان نسبت داده شده که امری مذموم شناخته می‌شود. «طیر» در قرآن، گاه بر مصادیقی خاص دلالت دارد. «ابابیل» در آیه «وَ أُرْسِلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ»^۵ (الفیل: ۳) اشاره به پرندگانی است که به سوی اصحاب فیل فرستاده شدند. «ابابیل» بر خلاف آنچه مشهور است، نام آن پرندگان نیست، بلکه به معنی «جماعات متفرقه» است؛ یعنی پرندگان مزبور «گروه، گروه» از هر طرف به سوی لشکر فیل آمدند (زیدبن علی، ۱۴۱۲ق: ج ۱، ص ۴۰۷؛ ابن قتیبه، ۱۴۱۱ق: ج ۱، ص ۴۷۱؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۲۰، ص ۳۶۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱ش: ج ۲۷، ص ۳۳۶). این پرندگان صرف نظر از هر نام یا نوع و گونه‌ای که باشند، مصادیق خاصی از «طیر» به شمار می‌روند که برای مواجهه با اصحاب فیل برگزیده شده و سرباز و مامور خداوند بوده‌اند (آل‌غازی، ۱۳۷۲ش: ج ۱، ص ۱۷۷). هرچند پرندگان مذکور مأمور عذاب

۱. ای مردم! [معرفت و آگاهی به] زبان و منطق پرندگان را به ما آموخته‌اند.

۲. و برای سلیمان، سپاهیان از پریان و آدمیان و پرندگان گردآوری شدند.

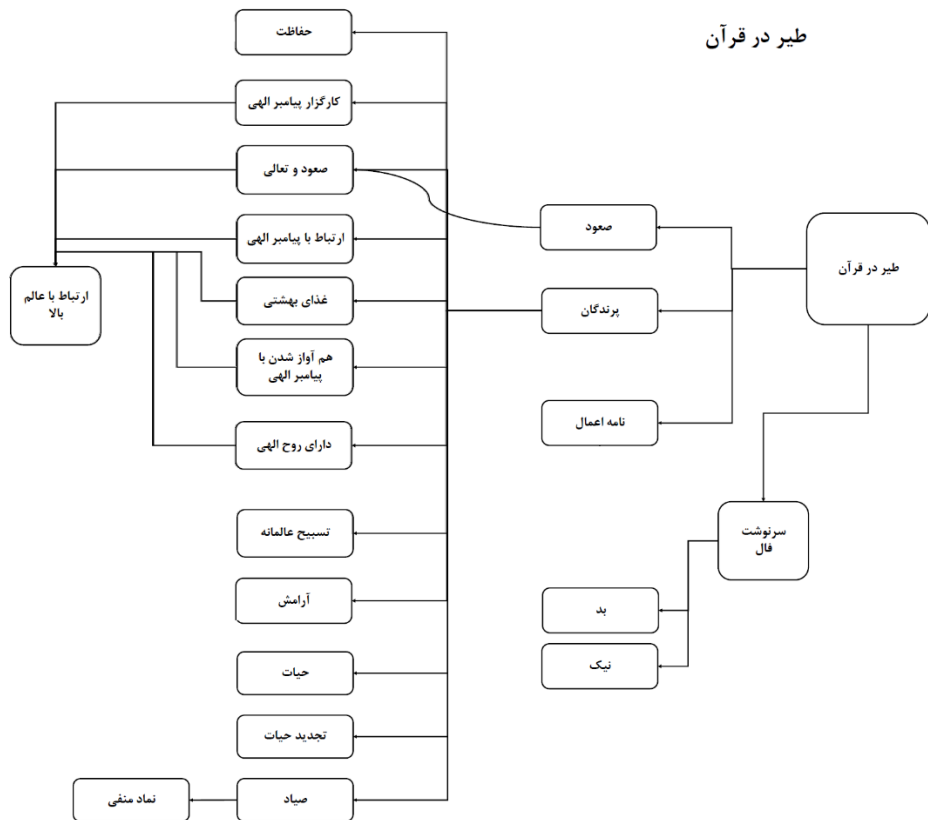
۳. و هر کس به خدا شکر ورزد، گویا چنان است که از آسمان سقوط کرده و پرندگان [شکاری] او را می‌ربایند.

۴. اما دیگری به دار آویخته می‌شود و پرندگان از سر او خواهند خورد.

۵. و بر ضد آنان گروه گروه پرندگانی فرستاد.

بوده باشند، نمی‌توان از ایشان به نمادی منفی تعبیر نمود؛ چراکه تنها مامور پروردگار بوده‌اند و آنچه انجام داده‌اند، بازخورد رفتار اصحاب فیل بوده است. لذا مفهوم نمادینی که در این آیه از پرنده ارائه شده مأمور و سرباز بودن از جانب پروردگار است. «هدهد» مصداق خاص دیگری از پرندگان است که از ماموران و سربازان حضرت سلیمان (ع) بوده است. آیه «و تَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهَدُّدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ»^۱ (النمل: ۲۰) از ناپدید شدن هدهد خبر داده است. سلیمان نبی سراغ او را می‌گیرد که حاضر است یا غایب. سیاق آیات نیز از ارائه گزارش توسط هدهد از سرزمینی دیگر حکایت می‌کند. این امور دال بر کارگزار بودن هدهد برای یک پیامبر الهی است. در آیه «قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا»^۲ (البقرة: ۲۶۰) به ماجرای درخواست حضرت ابراهیم (ع) برای زنده کردن مردگان اشاره شده است. خداوند به او دستور داد که چهارنوع پرنده را بگیرد و آنها را چند قسمت کند و هر جزء را بر روی کوهی بگذارد. بعد آنها را صدا بزند تا به سوی او بیایند و دوباره حیات یابند. بر این پایه، پرندگان مذکور را می‌توان نماد زنده شدن و تجدید حیات دانست.

۱. پس گفت: مرا چه شده که هدهد را نمی‌بینم [آیا هست و او را نمی‌بینم] یا از غایبان است؟
 ۲. پس چهار پرنده بگیر و آنها را [برای دقت در آفرینش هر یک] به خود نزدیک کن، و [بعد از کشتن، ریز ریز کردن و مخلوط کردنشان به هم] بر هر کوهی [در این منطقه] بخشی از آنها را قرار ده، سپس آنها را بخوان که شتابان به سویت می‌آیند.



نمودار ۳- کاربردهای قرآنی طیر

۶. رابطه کاربردهای قرآنی «طیر» و نمادهای «پرنده»

ریشه «طیر» در قرآن، با خدا، انسان، حیوانات و سایر موجودات چون آسمان، کوه و خوراکی‌ها رابطه معنایی دارد. «طیر» همنشین با «تسبیح» (الأنبیاء: ۷۹) و (ص: ۱۹)، همنوایی با پیامبری الهی را به تصویر کشیده که تداعی کننده آرامش در موجود تسبیح کننده است و کاربرد «علم» در کنار «تسبیح» نیز بیانگر آگاهانه بودن این امر است. از جمله نمادهای فرهنگی-آیینی «پرنده» عبور از سطحی به سطح بالاتر است. از آنجایی که تسبیح نوعی ارتباط با خداوند بوده و پیامبر پیام‌آور خداوند است، «طیر» در اینجا به واسطه همنوایی با پیامبر خدا در تسبیح او، ارتباط با سطحی بالاتر را نمود بخشیده و با عالم بالا

مرتبط می‌گردد. خدا و عالم بالا در فرهنگ اسلامی مقدس شمرده می‌شود، ارتباط با این مفاهیم را نیز می‌توان نوعی قدسیت برای «طیر» انگاشت. از این رو، رابطه میان تسبیح عالمانه و نمادهای پرندگانی مشهود است که همگی در دسته مفهومی ارتباط با عالم بالا و قدسیت قرار می‌گرفتند.

«طیر» همنشین با «لحم» (الواقعة: ۲۱)، غذایی بهشتی بوده و همراه با «نطق» (النمل: ۱۶)؛ همنشین با انسان و جن (النمل: ۱۷)، بر کارگزاری پیامبری الهی دلالت می‌کند. بهشت و ارتباط با پیام‌آور خداوند همسو با نمادهای ارتباط با عالم بالا است و عبور از سطحی به سطح بالاتر را تداعی می‌نماید که از جمله نمادهای آیینی-فرهنگی پرنده است. «طیر» آن‌گاه که با «نفخ روح» همراه می‌شود، نماد زنده شدن و حیات به واسطه روح الهی است. این در حالی است که «روح» خود یکی از نمادهای آیینی-فرهنگی پرنده است و در دسته نمادهای ارتباط با عالم بالا قرار می‌گیرد. طیر در قرآن مثالی است برای نشان دادن زنده شدن مردگان و به دیگر بیان آفرینش دوباره (البقرة: ۲۶۰) و از جمله نمادهای آیینی-فرهنگی پرنده آفرینندگی است. مفهوم آفریدن با خداوند مرتبط است و در دسته نمادهای ارتباط با عالم بالا جای می‌گیرد. با توجه به نتایج به دست آمده می‌توان ادعا کرد که ارتباط بسیار نزدیک میان کاربردهای قرآنی (در معانی مثبت) برای طیر و نمادهای آیینی-فرهنگی پرنده برقرار است.

اندک مواردی از کاربردهای قرآنی «طیر» یافت می‌شود که بیانگر معانی منفی است؛ مانند خوردن مردار و ربودن و صید کردن موجودات دیگر که به ترتیب در همنشینی با «اکل» (یوسف: ۴۱) و «خطف» (الحج: ۳۱) استعمال شده است. «طیر» در قالب فعلی و در آیات (النمل: ۴۷) و (الأعراف: ۱۴۱) به معانی فال بد زدن و شوم دانستن و در قالب اسمی «طائر» (الأعراف: ۳۱) در معانی فال بد و اعمال شر انسان کاربرد داشته است که هیچ یک از این معانی منفی در میان نمادهای فرهنگی-آیینی پرنده مشاهده نمی‌شود.

• نتیجه‌گیری

«طیر» در اکثر کاربردهای قرآنی با عنایت به سیاق آیات، کلمات و افعال همنشین، برمفاهیم مثبت دلالت می‌کند. این مفاهیم شامل سرنوشت نیک، صعود و تعالی، همنوایی با پیامبران الهی، تسبیح همراه با علم و آگاهی، غذای بهشتی، توانایی ویژه در تکلم با پیامبر الهی (متفاوت با بقیه حیوانات)، صعود و تعالی، کارگزاری و ماموریت، حفاظت و تجدید حیات (همنشین با روح) می‌شود. در مقابل، اندک کاربردهایی از «طیر» یافت شد که بر معانی سقوط مشرکان، مردارخوری و صید دیگر موجودات در همنشینی با «اکل» و «خطف» دلالت می‌کند. مضاف آن که «طیر» در برخی کاربردهای قرآنی دربردارنده معانی منفی «سرنوشت شوم» و «اعمال شر» نیز هست.

بر این اساس، کاربردهای قرآنی «طیر» با بسیاری از نمادهای فرهنگی «پرنده» همچون ارتباط با خدا و عالم ملکوت، روح، پیام‌آور بودن، اقبال نیکو و نیز نمادهای آیینی مانند عروج به عالم بالا، تجلی خدایی، هوش و اندیشه (زمینه ساز آگاهی و رفتار عالمانه) و عبور از یک سطح به سطح بالاتر که همگی مثبت هستند و اکثر آن‌ها در دسته نمادهای ارتباط با عالم بالا و قدسیت (تقدس) قرار می‌گیرند، همسو و در بسیاری موارد، مشابه می‌نماید. کاربردهای قرآنی منفی «پرنده» مانند سرنوشت شوم و مردارخوری هر چند که رویکرد غالب قرآن نیست، در نمادهای فرهنگی گوناگون نیز با عناوین مردارخوری و قساوت قلب و سرنوشت شوم مشاهده می‌شود. این در حالی است که در آیین‌های مختلف غیر از اسلام، با تکیه بر آنچه کوپر گزارش کرده، اثری از نمادهای منفی فوق به چشم نمی‌خورد. با توجه به وجود نماد منفی «پرنده» در فرهنگ‌های مختلف و کاربردهای همسو با آن در قرآن، می‌توان پیشنهاد واکاوی نمادهای آیینی منفی برای «پرنده» را در متون مقدس آیینی دیگر مطرح کرد که شاید از منظر کوپر مغفول مانده است.

منابع

• قرآن کریم

۱. آل غازی ملاحیوش، سید عبدالقادر (۱۳۷۲ش)، بیان المعانی، دمشق: مطبعة الترقی.
۲. ابن‌ابی‌زمین، محمدبن عبدالله (۱۴۲۴ق). *تفسیر ابن‌ابی‌زمین*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
۳. ابن‌قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۴۱۱ق). *غریب القرآن*. بی‌جا: بی‌نا.

۴. ابن عاشور، محمدبن طاهر (۱۴۲۰ ق). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
۵. ابن منظور، محمدبن مکرم (۱۴۱۴ ق). *لسان العرب*. تحقیق میردامادی، جمال‌الدین. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر و التوزیع دارصادر.
۶. اسدی، ابوالحسن؛ عشقی، علی؛ امیراحمدی، ابوالقاسم (۱۴۰۰). کاربرد کهن‌الگوهای رنگ در مثنوی معنوی بر پایه نظریه یونگ، *مطالعات ادبیات تطبیقی*، ۱۵ (۵۷): ۳۶۵ - ۳۸۴.
۷. امامی، صابر (۱۳۷۸ ش). نماد و جایگاه آن در قرآن. *کتاب ماه هنر*، (۱۲): ۳۲-۴۰.
۸. بروجرودی، محمدابراهیم (۱۳۶۶ ش). *تفسیر جامع*. تهران: صدر.
۹. بشارتی، زهرا (۱۳۹۸ ش). روابط معنایی اعداد در آیات آفرینش. *رساله دکتری*. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.
۱۰. بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ ق). *معالم التنزیل فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۱. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۸ ق). *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. ثعلبی، ابواسحاق احمد بن محمد (۱۴۲۲ ق). *الکشف و البیان*. تحقیق ابومحمد ابن عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. حسینی شاه عبدالعظیمی، حسین بن احمد (۱۳۶۳ ش). *تفسیر اثنا عشری*. تهران: میقات.
۱۴. دهمرده، حیدرعلی؛ امیری خراسانی، احمد؛ طالبیان، یحیی؛ بصیری، محمدصادق (۱۳۸۶). کنایه لغزان‌ترین موضوع در فن بیان. *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی (باهر کرمان)*. (۲۲).
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر (۱۹۷۹ م). *اساس البلاغة*. بیروت: دارصادر.
۱۶. زید بن علی بن الحسین (۱۴۱۲ ق). *تفسیر زید بن علی (تفسیر غریب القرآن)*. تحقیق حسن بن محمد تقی. بیروت: دارالعالمیة.
۱۷. سمرقندی، نصرین محمد بن احمد (۱۴۱۶ ق). *بحر العلوم*. تحقیق عمر بن غلام حسن عمروی. بیروت: دارالفکر.
۱۸. شپرد، رونا (۲۰۲۵ م). *هزار نماد در هنر و اسطوره به چه معناست*. ترجمه آزاده بیداریخت و نسترن لواسانی (۱۳۹۳ ش). تهران: نشرنی.
۱۹. شوکانی صنعانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ ق). *فتح القدر*. بیروت: دارالکلم الطیب.
۲۰. طباطبائی، محمدحسین (۱۴۱۷ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۲۱. طبرانی، سلیمان بن احمد (۲۰۰۸م). *التفسیر الکبیر: تفسیر القرآن العظیم*. اردن: دارالکتب الثقافی.
۲۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۲۳. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفه.
۲۴. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۳۱ق). *التبیین فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. فراء، ابوزکریا یحیی بن زیاد (۱۹۸۰م). *معانی القرآن*. مصر: دارالمصریة للتألیف و الترجمة.
۲۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق). *العین*. قم: نشر هجرت.
۲۷. فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*. بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر.
۲۸. میت فورد، میراندا بروس (۱۹۹۶م). *فرهنگ مصور نمادها و نشانه‌ها در جهان*. ترجمه ابوالقاسم دادور و زهرا تاران (۱۳۸۸ش). تهران: کلههر - دانشگاه الزهرا.
۲۹. کوپر، جی سی (۱۹۷۸م). *فرهنگ نمادهای آیینی*. ترجمه رقیه بهزادی (۱۳۹۲ش). چاپ چهارم. تهران: نشر علمی.
۳۰. مادیور، رنالدو، ب. ویلرایت، جوزف، (۱۳۸۲)، ترجمه: بهزاد برکت، نشریه ارغنون.
۳۱. مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا). *تفسیر المراغی*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. معین، محمد (۱۳۶۴). *فرهنگ فارسی*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۳۳. مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴ق). *تفسیر الکاشف*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۴. مقاتل بن سلیمان بلخی، ابوالحسن (۱۴۲۳ق). *تفسیر مقاتل بن سلیمان*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۳۵. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱ش). *تفسیر نمونه*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۶. نصیری، علی (۱۳۸۸). قرآن و زبان نمادین. *نشریه معرفت*. (۳۵). ۲۵-۵۳.
۳۷. نورآقایی، آرش (۱۳۸۷ش). *عدد، نماد، اسطوره*. تهران: نشر افکار.
۳۸. یونگ، کارل گوستاو (۱۹۶۴م). *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمه محمود سلطانیه (۱۴۰۳ش). چاپ نوزدهم. تهران: جامی (مصدق).

References

- The holy Quran.
- 1. Al-Ghazi Malahwish, S. A. (1993). *Bayan al-Ma'ani*. Damascus: Matba'at al-Taraqiy.
- 2. Ibn Abi Zaminin, M. ibn Abdullah. (2003). *Tafsir Ibn Abi Zaminin*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- 3. Ibn Qutaybah, A. ibn Muslim. (1990). *Gharib al-Quran*. n.p.
- 4. Ibn Ashur, M. ibn Tahir. (1999). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. Beirut: Mu'assasat al-Tarikh al-Arabi.
- 5. Ibn Manzur, M. ibn Makram. (1993). *Lisan al-Arab* (J. al-Din Mirdamadi, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution, Dar Sader.
- 6. Asadi, A., Eshqi, A., & AmirAhmadi, A. (1979). The application of archetypal colors in *Masnavi* based on Jung's theory. *Comparative Literary Studies*, 57.
- 7. Emami, S. (1999). Symbol and its place in the Quran. *Ketab-e-Mah-e-Honar*, 12, 32-40.
- 8. Boroujerdi, M. E. (1981). *Tafsir Jameh*. Tehran: Sadr.
- 9. Besharati, Z. (2019). Semantic relations of numbers in the creation verses (Unpublished PhD thesis). Allameh Tabataba'i University, Tehran.
- 10. Baghawi, H. ibn Mas'ud. (1999). *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- 11. Tha'alibi, A. ibn Muhammad. (1997). *Jawahir al-Hisan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- 12. Thalabi, A. (2001). *Al-Kashf wa al-Bayan* (A. M. Ibn Ashur, Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- 13. Hosseini Shah Abdol Azimi, H. ibn Ahmad. (1984). *Tafsir Asna Ashari*. Tehran: Meeqat.
- 14. Dehmordeh, H., Amiri Khorasani, A., Talebian, Y., & Basiri, M. S. (2007). Metaphor: The slipperiest subject in rhetoric. *Journal of Literature and Humanities, University of Bahonar (Kerman)*, 22.

15. Zamakhshari, M. ibn Omar. (1979). *Asas al-Balagha*. Beirut: Dar Sader.
16. Zayd ibn Ali ibn Hussain. (1991). *Tafsir Shaheed Ali ibn al-Hassan (Tafsir Gharib al-Quran)* (H. ibn Muhammad Taqi, Ed.). Beirut: Dar al-Alamiyyah.
17. Samarqandi, N. ibn M. ibn A. (1995). *Bahr al-Ulum* (O. G. H. Amrawi, Ed.). Beirut: Dar al-Fikr.
18. Shepherd, R. (2014). *A Thousand Symbols in Art and Myth* (A. Bidarbakht & N. Lavasani, Trans.). Tehran: Nashr Ney.
19. Shawkaani Sanaani, M. ibn A. (1993). *Fath al-Qadir*. Beirut: Dar al-Kalim al-Tayyib.
20. Tabataba'i, M. H. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Qom: Jamia Mudarrisin Hawza Ilmiyyah Qom.
21. Tabarani, S. ibn A. (1993). *Al-Tafsir al-Kabir: Tafsir al-Quran al-Azim*. Jordan: Dar al-Kitab al-Thaqafi.
22. Tabarsi, F. ibn H. (1993). *Majma al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Tehran: Naser Khosrow.
23. Tabari, M. ibn Jarir. (1991). *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
24. Tusi, M. ibn H. (2009). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
25. Farra, A. Z. ibn Ziyad. (1980). *Ma'ani al-Quran*. Egypt: Dar al-Masriyyah for Publishing and Translation.
26. Farahidi, K. ibn Ahmad. (1988). *Al-Ayn*. Qom: Nashr Hijrat.
27. Fazll Allah, S. M. H. (1998). *Min Wahy al-Quran*. Beirut: Dar al-Malak for Printing and Publishing.
28. Ford, M. B. (2009). *Illustrated Dictionary of Symbols and Signs* (A. Dadvar & Z. Taran, Trans.). Tehran: Kolher, Alzahra University.
29. Cooper, J. C. (2014). *Dictionary of Religious Symbols* (R. Behzadi, Trans.). Tehran: Nashr Elmi.
30. Madior, R., & Wheeler, B. J. (2003). (B. Barkat, Trans.). *Erghanoon Journal*.

31. Maraghi, A. ibn M. (n.d.). *Tafsir al-Maraghi*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
32. Mo'in, M. (1985). *Persian Dictionary*. Tehran: Amir Kabir Publishers.
33. Mughniyeh, M. J. (2003). *Tafsir al-Kashif*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
34. Muqatil ibn Suleiman al-Balkhi. (2002). *Tafsir Muqatil ibn Suleiman*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
35. Makarem Shirazi, N. (2009). *Tafsir Nemuneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
36. Nasiri, A. (2009). The Quran and Symbolic Language. *Ma'rifat Journal*, 35.
37. Noraghaei, A. (2008). *Number, Symbol, Myth*. Tehran: Afkar Publishers.
38. Jung, C. G. (2016). *Man, and His Symbols* (M. Soltanieh, Trans.). Tehran: Jami.