

بررسی نشانه - معناشناسی آیات مربوط به قیامت و معاد از سوره قیامت بر پایه مطالعات نشانه‌شناختی گریماس

فریده حقی‌بین*

فهیمة بیدادیان قمی**

چکیده

در این مقاله، به تحلیل و بررسی آیات قیامت و معاد از سوره «قیامت» بر اساس مطالعات نشانه‌شناختی گریماس پرداخته شده است. هدف نگارندگان مقاله تفسیر آیات قرآن نیست، بلکه در این جستار سعی بر آن است تا لایه‌های متعدد متن، شامل ساختار زیربنایی گفتمان، نظام گفتمان روایی و نیز پدیدارشناسی زیبایی‌شناختی آن، در تحلیل آیاتی از سوره قیامت معرفی شود؛ تأثیر نشانه‌شناسی در نظام معنایی قرآن بررسی شود؛ و نیز نظم و ترتیب خاص میان مجموعه معانی آیات نشان داده شود. روش پژوهش توصیفی - تحلیلی است، بدین صورت که داده‌های متنی موجود تحلیل می‌شوند و مبانی نظری با نتایج محک زده می‌شوند، یعنی از مبانی نظری برای تحلیل داده‌های موجود استفاده می‌شود. گفتنی است که داده‌های این پژوهش از میان آیاتی چند از سوره قیامت با تفسیر آن‌ها انتخاب شده‌اند. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که بررسی نشانه - معناشناسی آیات قیامت و معاد با مطالعات نشانه‌شناختی گریماس، به‌ویژه با مربع نشانه‌شناختی او همگرایی دارد و نیز می‌توان مراتب نفس را، که در آیات سوره قیامت به آن‌ها اشاره شده است، با نظام گفتمانی روایی گریماس تطبیق داد و نیز زیبایی‌شناختی آیات قیامت و معاد را با توجه به پدیدارشناسی زیبایی‌شناختی توصیف کرد.

کلیدواژه‌ها: قیامت، معاد، مربع نشانه‌شناختی، ساختار زیربنایی گفتمان، نظام گفتمان روایی، پدیدارشناسی زیبایی‌شناختی.

* دانشیار گروه زبان‌شناسی، دانشگاه الزهرا (س) faridehaghbin@yahoo.com

** کارشناس ارشد زبان‌شناسی همگانی، دانشگاه الزهرا (س) f.bidadian@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۹/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۲۹

۱. مقدمه

فردینان دوسوسور (F.D.Saussure)، زبان‌شناس سویسی، و چارلز ساندرس پیرس (C.S.Peirce)، فیلسوف امریکایی، که تقریباً هم‌عصر بودند، هر دو به عنوان بنیان‌گذاران آنچه امروزه به نشانه‌شناسی معروف است شناخته می‌شوند. سوسور و پیرس الگوهای از مفهوم نشانه به دست داده‌اند. سوسور الگویی دوجهی یا دو قسمتی از نشانه ارائه می‌کند و نشانه را کلیتی ناشی از پیوند بین دال یا همان تصور صوتی و مدلول یا همان تصور مفهومی می‌داند و رابطه بین این دو را دلالت می‌نامد. نشانه از دید سوسور مفهومی است مبتنی بر دیالکتیک سلب و ایجاب. اما پیرس، به خلاف سوسور، الگویی سه‌وجهی از نشانه شامل بازنمون (صورتی که نشانه به خود می‌گیرد)، تفسیر (معنایی که از نشانه حاصل می‌شود) و موضوع (که نشانه به آن ارجاع می‌دهد) ارائه می‌دهد و نیز از سه نوع نشانه یاد می‌کند: نخست، مشابهات یا شمایل‌ها، که تصوراتی از چیزهایی را که می‌نمایند صرفاً از طریق تقلید تصویری آن‌ها به دست می‌دهند؛ دوم، شاخص‌ها یا نمایه‌ها، که از طریق ارتباط فیزیکی با چیزها به آن‌ها دلالت می‌کنند؛ سوم، نمادها یا نشانه‌های عام، که از طریق کاربرد با معناهایشان پیوند یافته‌اند. هر چند که، پس از این دو بنیان‌گذار نشانه‌شناسی، مباحث نشانه‌شناسی تحولات گسترده‌ای پیدا کرد، اما مبانی فکری آنان و الگویی که از مفهوم «نشانه» ارائه داده بودند کماکان ارزش و اعتبار خود را حفظ کرد و مبنایی برای تحولات بعدی قرار گرفت. مکاتب گوناگونی، از جمله: ساخت‌گرایی و پساساخت‌گرایی فرانسوی و نشانه‌شناسی مکتب پاریس، مکاتب کپنهاگ، پراگ، مسکو و تارتو، و نشانه‌شناسی ایتالیایی و امریکایی، در تداوم بنیادهایی که سوسور و پیرس نهادند، شکل گرفتند و، در پی آن، نظریات متعددی در زمینه نشانه‌شناسی مطرح شد. از جمله کسانی که در مورد نشانه‌شناسی نظریه‌پردازی کرده است، آلژیرداس ژولین گریماس (A. J. Greimas) (۱۹۱۷-۱۹۹۲)، اهل لیتوانی و بنیان‌گذار شاخه فرانسوی نشانه‌شناسی است که به نام «مکتب پاریس» شناخته می‌شود.

گریماس، که از پایه‌گذاران معناشناسی ساختارگراست، روشی ساختارمند به نام «نشانه‌شناسی زایا»، از نشانه‌شناسی گسترش داد. او در مقاله خود (۱۹۵۶) به اهمیت نقش سوسور اشاره کرده است و توجه را به مفهوم نشانه و معنای تقابلی جلب می‌کند. در واقع، نظریه اصلی سوسور، مبنی بر نبود معنا در کلمات منفرد و تولید معنا در نظامی پیچیده از روابط یا ساختارها، اساس تحلیل نشانه‌شناسی گریماس و چگونگی استفاده

از مفاهیم زبان‌شناسی در تحلیل متون از سوی اوست. پس می‌کوشد تا تمرکز را از نشانه به معنا بگرداند.

شعیری (۱۳۹۰: ۷) از این اثر گریماس به عنوان منشأ و مبنای تحولات نشانه‌شناسی یاد می‌کند و معتقد است گریماس در این اثر برای رسیدن به آن چیزی که وی آن را «نشانه - معناشناسی سیال» نام‌گذاری کرده است زمینه را آماده می‌کند؛ وی در این اثر سنگ اولیه یک تحول را گذاشته و آن عبور از نشانه - معناشناسی ساخت‌گرا، قالبی، و چهارچوبی با معناهای تقابلی از پیش تعیین شده است.

شعیری اصطلاح «نشانه - معناشناسی» را پیشنهاد کرده است تا پاسخگوی حوزه‌ای باشد که نشانه‌شناسی امروز آن را دربر می‌گیرد، چون او بر این باور است که نظریه‌های نشانه‌شناختی (semiotic) قبل از هر چیز به بررسی و مطالعه معنا می‌پردازند (ساسانی، ۱۳۸۹: ۹۳).

شعیری (۱۳۸۹: ۶، ۷) به طور کلی از سه سطح در مطالعات نشانه - معناشناختی گریماس و نیز در فرایند تولید و دریافت معنا یاد می‌کند: سطح اول معنا شامل صورت‌های متعدد و نامحدودی از نمایه‌های قابل مشاهده است که عملیات گفتمانی متنوع به این صورت‌های نامحدود و متعدد نظم خاصی بخشیده و آن‌ها را ارائه می‌دهد؛ سطح بعدی که در آن شکل‌گیری دستور زبان روایی با کارکردهای کنشی، تقابلی، القایی، ارجاعی و غیره رخ می‌دهد، و همان روساخت گفتمانی است. در واقع، در این سطح است که ساختارهای گفتمانی تحت کنترل کامل گفته‌پرداز قرار می‌گیرند؛ و بالاخره سطح سوم، که ژرف ساخت گفتمانی را تشکیل می‌دهد، سطحی انتزاعی است که آن را ساختارهای اولیه معنا نیز نامیده‌اند.

در ادامه این نوشتار، در بخش دوم، پیشینه‌ای از موضوع این پژوهش به دست داده می‌شود. در بخش سوم، تعاریفی از سیر زایشی معنا، ساختار زیربنایی گفتمان، نظام گفتمان روایی و پدیدارشناسی زیبایی‌شناختی ارائه می‌شود و نیز، با توجه به مربع نشانه‌شناختی گریماس، تقابل‌های انکار و پذیرش معاد توصیف می‌شود. در بخش آخر نیز نتیجه تحقیق بیان می‌شود.

۲. پیشینه پژوهش

در زمینه مطالعات نشانه - معناشناختی گریماس، نظریه‌هایی مطرح شده و مطالعات

گونگونگی صورت گرفته است. گریماس معتقد است که، در نحو سستی، «کارکردها» همان عملکرد و نقشی هستند که کلمات برعهده دارند. فاعل انجام‌دهنده کنش و مفعول پذیرنده آن است (Jamson, 1972: 124).

مربع نشانه‌شناختی گریماس را می‌توان به منظور برجسته‌ساختن مواضع پنهان در یک متن یا فرایند به کار گرفت. مثلاً، فردریک جیمسون چنین کاری را در مورد رمان چارلز دیکنز به نام «روزهای سخت» انجام داده است. جیمسون، در مقدمه‌ای که بر ترجمه انگلیسی یکی از کتاب‌های گریماس نوشته، روش خود را در کاربرد این چهارچوب توضیح داده است. او پیشنهاد می‌کند که تحلیل‌گر باید با فهرست کردن موقت همه مفاهیم شروع کند و حتی مفاهیم حاشیه‌ای را نیز در فهرست اصلی قرار دهد. او تأکید می‌کند که ترتیب وجه در تقابل اولیه بسیار مهم است.

پورشهرام (۱۳۸۹) در مقاله خود با عنوان «خوانشی ساختارگرایانه از داستان کلاغ‌های نادر ابراهیمی»، با استفاده از شیوه‌های جدید تحلیل داستانی، نقد روایتی و نیز به‌کارگیری الگوی کنش‌گر گریماس، این داستان را بررسی و تحلیل می‌کند و، به یاری روایت‌شناسی، ساختار و مناسبات درونی و نشانه‌های متن و، با کاربرد نشانه‌شناسی، ارتباط میان شخصیت‌های داستان را تبیین می‌نماید.

غلامحسین زاده و دیگران (۱۳۸۹) روایت‌شناسی نشانه‌ها در «افسانه»ی نیما را بررسی کرده‌اند. آن‌ها بر این باورند که، در نشانه‌شناسی، نشانه‌ها و رمزگان در چهارچوب‌هایی مشخص و متمایز طبقه‌بندی می‌شوند و این طبقه‌بندی ماده خام اولیه برای نقد ساختاری متون ادبی خواهد بود. «افسانه»ی نیما در واقع یکی از نخستین شعرهای روایی نیما است که از دو روایت کامل و تعدادی پاره‌روایت تشکیل شده است. در این تحقیق جنبه‌های روایی این منظومه بررسی شده است. بدین صورت که ابتدا دو روایت اصلی نشانه‌شناسی شده؛ یعنی نوع نشانه‌ها و رمزگان موجود در آن دو روایت مورد شناسایی و تحلیل قرار گرفته و سپس، با استناد به این تفکیک، میزان فراوانی و نوع عملکرد آن‌ها و وضعیت روایی شعر تحلیل شده است.

فضیلت و نارویی (۱۳۹۰)، در مقاله خود با عنوان «تحلیل ساختاری داستان جولاهه با مار بر پایه نظریه گریماس»، به تحلیل ساختارگرایانه این داستان پرداخته‌اند. داستان جولاهه با مار از داستان‌های فرعی باب هشتم کتاب *مرزبان‌نامه* است که به سبب ویژگی‌هایش در مقایسه با دیگر داستان‌های این کتاب برای تحلیل ساختارگرایانه انتخاب

شده است. در این مقاله، ابتدا به بررسی مؤلفه‌های داستانی و ساختاری *مرزبان‌نامه* پرداخته شده و سپس دیدگاه گریماس بر روی این داستان به صورت عینی و ملموس پیاده شده است. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که عمل دلالت در ذهن بر تقابل استوار است و بر روایت و نحوه روایت‌گری تأثیر می‌گذارد. همین ویژگی خواننده را با عنصر تقابل روبه‌رو می‌کند. به گونه‌ای که این امر در زنجیره روایت با متن عجین شده است و قابل تفکیک نیست.

۳. سیر زایشی معنا

از آن‌جا که موضوع اصلی معناشناسی معناست و معناشناسی زبان را مجموعه‌ای از نشانه‌ها نمی‌داند بلکه آن را مجموعه‌ای از ساختارهای معنایی به حساب می‌آورد، موضوع اصلی نشانه نیست، بلکه روابط ساختاری پنهان و نهفته‌ای است که معنا را تولید می‌کند. معین (۱۳۸۳: ۱۱۶) بر این باور است که معناشناسی می‌تواند ابزاری برای تجزیه و تحلیل و دستیابی به معنای ابتدایی گفتمان، متن یا کلام باشد. معناشناسی، به عنوان ابزار این تجزیه و تحلیل، به تقطیع کلام یا متن می‌پردازد که، پس از بررسی معناشناسی سطوح مختلف حاصل از این تقطیع و ربط آن‌ها با یکدیگر، همان کلیت معنایی حاصل می‌شود.

در نتیجه این تقطیع، ساختارهای مختلف، مانند ساختار کنشگر، روایی، حسی و ادراکی و ... پدید می‌آیند. این ساختارها را می‌توان به ساختارهای انتزاعی و عینی تقسیم کرد و می‌توان برای تجزیه و تحلیل متن از ژرف ساخت، که جایگاه داده‌های انتزاعی است، به سوی روساخت، که جایگاه داده‌های عینی است و معنا در آن‌جا ظاهر می‌شود، پیش رفت. گریماس منبع این حرکت از لایه‌های ژرف و انتزاعی به سوی لایه‌های رویی و عینی را «سیر زایشی معنا» می‌نامد. سیر زایشی معنا دارای سه لایه ژرف ساخت، لایه میانی و لایه روساخت است. لایه ژرف ساخت همان ساختار زیربنایی گفتمان است.

۱.۳ ساختار زیربنایی گفتمان

گریماس الگویی اساسی با عنوان «ساختار ابتدایی معنا» به دست می‌دهد که در سطوح زیرین متن قرار دارد. این الگو بر پایه ساختار تقابل‌های دوتایی شکل می‌گیرد. گریماس در معناشناسی بنیادی یا ساختار زیربنایی گفتمان به بنیادی‌ترین مقوله‌های معنایی اشاره دارد. او درک تقابل‌ها را زیربنای آن چیزی می‌داند که «ساختار بنیادی دلالت» نامیده است

(سجودی، ۱۳۸۷: ۱۱۵). گریماس می‌نویسد: «ما قادریم تمایزها را درک کنیم و به خاطر همین قدرت درک تمایزهاست که جهان در برابر ما و در راستای مقاصد ما شکل می‌گیرد» (1983: 19). ساخت‌گرایان در مطالعه ساختارها رویکردی جهانی‌نگر و در نتیجه انسان‌گرا دارند؛ به این معنا که سطح بسیار ژرف انتزاع در ساختارها باعث می‌شود که آن‌ها در جست‌وجوی دستورهایی باشند که قواعدی عام و جهانی دارد و از سوی دیگر با عملکرد ذهن چیزی به نام انسان همسو باشد (سجودی، ۱۳۸۷: ۱۱۶). گریماس بر این باور است که معنا به واسطه تقابل‌هایی که میان دو واحد معنایی کمینه قائل می‌شویم تولید می‌شود. در دهه ۱۹۶۰ این الگو گسترش بیشتری پیدا می‌کند تا یک بازنمایی بصری با عنوان «مربع مستطیل نشانه‌شناختی» (carre semiotique) به دست دهد. مربع نشانه‌شناختی در انطباق با مربع منطقی فلاسفه مدرسی است. این مربع احتمالات دلالت در یک نظام نشانه‌شناختی را غنی‌تر از منطق دوتایی این یا آن نشان می‌دهد. گریماس در معناشناسی بنیادی مقوله‌ها را با سه نوع ارتباط نشان می‌دهد. ارتباط اول، ارتباط تضادی آن‌ها با یکدیگر است، مثل مقوله مرگ و زندگی، زشت و زیبا. مقوله‌هایی متضاد تلقی می‌شوند که اعتقاد به حضور یکی بر قبول دیگری استوار باشد، چنان‌که بی مفهوم زندگی، اعتقاد به مرگ غیر ممکن است. به غیر از این ارتباط تضادی، ارتباط دیگری وجود دارد که ارتباط تناقضی نام دارد؛ یعنی ارتباط یک مقوله با نفی آن، مانند ارتباط «زندگی» با «نه زندگی» و «مرگ» با «نه مرگ». ارتباط سوم، ارتباط از نوع ایجابی است که مثلاً بین «زندگی» و «نه مرگ» وجود دارد؛ یعنی آن‌چه نفی مرگ باشد، ایجاب می‌کند که به زندگی اشاره کند. در معناشناسی بنیادی، این مقوله‌ها مطرح می‌شوند، و در نحو بنیادی به ارتباط آن‌ها با یکدیگر پرداخته می‌شود؛ مثلاً، برای رفتن از یک متضاد به متضاد دیگر، نمی‌توان مسیری مستقیم را طی کرد، بلکه ابتدا باید مقوله‌ای نقض شود و سپس به متضاد دیگر رسید. بدین ترتیب، لازمه مرگ نقض زندگی است و لازمه زندگی نقض مرگ است (معین، ۱۳۸۳: ۱۱۸).


۱.۱.۳ بازنگری متن از طریق مربع معناشناسی و ساختار زیربنایی گفتمان


مربع معناشناسی با ژرف‌ساخت گفتمان مرتبط است و می‌توان گفت که تمام ساختار روبنایی گفتمان بر این ژرف‌ساخت، که همان نقطه مرکزی گفتمان محسوب می‌شود، استوار است (شعیری، ۱۳۸۱: ۱۲۷).

شعیری (همان: ۱۲۹) معتقد است مربع معناشناسی از چهار واژه تشکیل شده است که

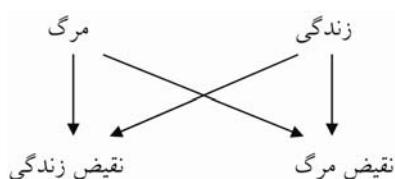
می‌توان آن‌ها را به چهار موقعیت بر روی مربع تشبیه کرد. یعنی هر نشانه با اشغال یکی از موقعیت‌ها در چهارچوب فوق معنادار می‌شود، و، همان‌گونه که پیش‌تر ذکر شد، از مجموع این چهار موقعیت، سه نوع ارتباط حاصل می‌شود:

الف) ارتباط تقابلی تضادی (relation de contrariete) که بر روی محور متضادها یعنی بین دو واژه بالایی مربع (مرگ و زندگی) وجود دارد.

ب) ارتباط تقابلی تناقضی (relation de contradiction) که بین یک متضاد و نفی آن ایجاد می‌شود (مرگ و نقیض مرگ؛ خطوط  در طرح‌واره زیر).

ج) ارتباط تقابلی تکمیلی (relation de complementarite) که بین یک نفی متضاد و واژه مثبت برقرار می‌شود (نقیض مرگ و زندگی؛ خطوط  در طرح‌واره زیر).

بر اساس این سه ارتباط، سه محور متضادها، متناقض‌ها و مکمل‌ها شکل می‌گیرد که می‌توان آن را در طرح‌واره زیر نشان داد:



اکنون می‌توان با استفاده از این مربع معناشناسی بخش‌هایی از آیات سوره قیامت را به لحاظ معنایی بررسی کرد. همان‌گونه که از نام سوره پیداست، مباحث آن بر محور مسائل مربوط به معاد و روز قیامت دور می‌زند. قبل از تحلیل نشانه — معناشناختی آیات، لازم است تعریفی از معاد ارائه شود. موسوی نوری معاد را این‌چنین توصیف می‌کند: معاد به معنی بازگشت است و مراد بازگشت همه افراد بشر است، از مؤمن و کافر، از آغاز خلقت تا پایان عمر جهان، برای حسابرسی. به تعبیر دیگر، معاد یعنی تجدید حیات عموم مردگان پس از دوران برزخ و اجتماع همه در عرصه محشر به منظور رسیدگی به حساب‌ها و جداشدن نیکان از بدان تا خوبان وارد بهشت شوند و کافران و ستمگران راهی دوزخ شوند (موسوی نوری، ۱۳۸۳: ۲ / ۱۳۹).

اکنون با توجه به تعریف معاد و با در نظر گرفتن زمینه کلی سوره قیامت و نیز توضیح تبیین در مورد مراتب نفس که در ادامه آورده خواهد شد، بر اساس مربع نشانه‌شناختی، معاد و دو مرتبه نفس: نفس اماره و نفس لوازمه، تحلیل و بررسی می‌شوند و، در ادامه، ساختار نحوی و معنایی سوره قیامت تحلیل می‌شود.

۲.۱.۳ زمینه کلی سوره قیامت

قرآن، در ابتدای سوره، ما را از دو حقیقت آگاه می‌سازد که یکی از آن‌ها قیامت است و دیگری نفس نکوهش‌گر و لوامه و آنچه این دو را به یکدیگر پیوستگی می‌دهد آن است که هر دو آشکارکننده مسئولیت است: به همان‌گونه که ایمان داشتن به قیامت، انسان را به تحمل کردن آن برمی‌انگیزد، نفس لوامه نیز عامل دیگری است که همین نقش را از بعدی دیگر اجرا می‌کند چه در برابر بازگشت‌های آن می‌ایستد و آدمی را از کوتاهی ورزیدن در انجام آن‌چه بر وی واجب است و از پرداختن به خطا و گناه بازمی‌دارد (مدرسی، تفسیر هدایت، آیات ۱-۲).

سیاق آیات زشتی و نادرستی این پندار را که آدمی بار دیگر، پس از آن‌که اندام‌هایش از یکدیگر جدا و پوسیده شد، هرگز رستاخیز پیدا نمی‌کند و به زندگی بازمی‌گردد، به‌خوبی آشکار می‌سازد. آیا چنان می‌پندارد که قدرت خدا، همچون قدرت او محدود به حدودی است؟ هرگز چنین نیست ... (همان: آیات ۳-۶). هنگامی که قیامت برپا می‌شود، آدمی خود را با حقیقت امر خویش روبه‌رو می‌بیند و آن‌چه در زندگی کرده است در برابر خود می‌یابد و مشاهده می‌کند (همان: آیات ۱۳-۱۷).

خداوند، از راه یادآوری یک حقیقت وجدانی مسلم، احساس نقادی را در ما برمی‌انگیزد و این حقیقت وجدانی همان بصیرت و بینایی انسان نسبت به نفس خویش است. قرآن کریم از آن روی در این‌باره تأکید می‌کند که مراقبت شخصی اثری بزرگ دارد و بهتر از هر عامل دیگر مایهٔ رسوخ پرهیزگاری و تقوا در شخصیت فرد می‌شود (همان: آیات ۱۴-۱۵). و در ادامه، آیات (۱۶-۱۹) ما را به یکی از عوامل انحراف و نپذیرفتن مسئولیت در نزد انسان رهبری می‌کند و، اگر شخص بتواند بر این عوامل پیروز شود، راه رسیدن به حق را می‌یابد و حجاب موجود میان او و جهان دیگر فرو می‌افتد و در آن هنگام که انسان از موازنه میان حال و آینده، و میان دنیا و آخرت، ناتوان می‌ماند، هر دو لحظهٔ فعلی و نیز لحظهٔ تفکر به آینده را از دست می‌دهد (همان: آیات ۲۰-۲۱) و راه حل درست برای حل این مشکل آدمی از طریق بازگرداندن توازن میان آن‌ها در نفس او میسر می‌شود. پس قرآن صفات دو گروه از مردمان را آشکار می‌سازد (همان: آیات ۲۲-۲۵). سپس سیاق قرآن از لحظه‌های هولناک مرگ با ما سخن می‌گوید و به همان‌گونه که تکذیب آخرت نیز به اندازهٔ ذره‌ای در آن لحظه‌های هولناک تغییر پدید نمی‌آورد، بدان جهت که حقیقتی واقع‌شونده و قیام‌کننده است (همان: آیات ۲۶-۲۹). بیان قرآن حاکی از آن است که مسیر

انسان در زندگی به مرگ پایان نمی‌پذیرد و مرگ همچون پلی برای راه یافتن به یک جهان ابدی گسترده‌تر، یعنی عالم لقای خدا، و رسیدگی به حساب و کیفر دیدن در برابر او است و این چیزی است که احساس مسئولیت را در نفس انسان ژرف‌تر می‌سازد (همان: آیه ۳۰). پنهان ماندن این حقیقت از احساس و فهم انسان سبب ایمان نیابردن او به خدا و نماز نگزاردن برای اوست و کسی که چنین باشد، مرگ برای او شایسته‌تر از زندگی و عذاب بایسته‌تر از رحمت است (همان: آیات ۳۱-۳۵).

آیات ۱۶ تا ۴۰ این سوره صفت روز قیامت و نیز احوال مردم را در آن روز بیان می‌دارد و این که مردم در آن روز دو طایفه‌اند: یکی طایفه‌ای که چهره‌ای شکفته و دلی شاد دارد و طایفه‌ای دیگر چهره‌ای درهم‌کشیده و دلی ناامید از نجات دارد و اشاره می‌کند به این که آغاز این تقسیم از حین نزول مرگ شروع می‌شود. این سوره با دو سوگند پرمعنی آغاز شده است. در آیه ۱ می‌فرماید: «لَا أُقْسِمُ بِیَوْمِ الْقِیَمَةِ» (سوگند به روز قیامت).

و نیز در آیه ۲ می‌فرماید: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ» (و سوگند به نفس لوامه (= وجدان بیدار و ملامت‌گر)) (که رستاخیز حق است و همه شما در قیامت برانگیخته می‌شوید و به سزای اعمالتان می‌رسید).

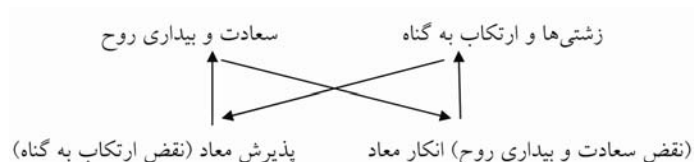
یکی از دلایل وجود «معاد» وجود «محکمۀ وجدان» در درون جان انسان است که به هنگام انجام کار نیک روح آدمی را مملو از شادی و نشاط می‌کند و از این طریق به او پاداش می‌دهد و، به هنگام انجام کار زشت یا ارتکاب گناه، روح او را سخت در فشار قرار داده مجازات و شکنجه‌اش می‌کند.

۳.۱.۳ ارتکاب گناه و انکار معاد

ارتکاب گناه غالباً معلول علل و عواملی است که می‌توان از آن با عنوان «زمینه‌های گناه» نام برد. یکی از زمینه‌های گناه فریفته‌شدن به زندگی دنیا و نعمت‌های زودگذر آن است. کسانی که به زندگی دنیا عشق می‌ورزند آن را اختیار می‌کنند و آخرت را رها می‌سازند؛ زرق و برق دنیا آن‌ها را می‌فریبد و ماورای این ظواهر را نمی‌بینند و از آن غافل می‌مانند؛ در قرآن کریم آیاتی همچون آیات ذیل به این مطلب اشاره دارد:

«مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَ زِينَتَهَا...» (هود: ۱۱) (کسانی که زندگی دنیا و زیور آن را بخواهند...).

«مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ...» (اسراء: ۱۷) (هرکس خواهان [دنیای] زودگذر است ...). از دیگر زمینه‌های گناه از دیدگاه قرآن غفلت و فراموشی از روز حساب و انکار معاد است. البته بدیهی است که چنانچه انسان در تمام لحظات زندگی از یاد روز قیامت و معاد غافل نباشد، نه تنها مرتکب گناه نمی‌شود بلکه فکر گناه نیز در ذهنش خطور نمی‌کند و، در نتیجه، پیوسته برای آباد کردن چنین روزی تلاش خواهد کرد. در آیه ۵ همین سوره خداوند می‌فرماید: «بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ» (بلکه او می‌خواهد در تمام عمر گناه کند). کلمه «فجر» به معنای انفجار و شکاف وسیع برداشتن است. گناه را هم بدان جهت «فجور» نامیدند که باعث شکافته شدن و دریده شدن حرمت دیانت است. در آیه شریفه، کلمه «انسان» آورده شده تا در توبیخ و سرکوبی او مبالغه شده باشد. پس آنچه از آیه برمی‌آید چنین است که انسان در معاد شک ندارد بلکه می‌خواهد، از طریق انکار معاد، کسب آزادی برای هرگونه ظلم و بیدادگری و گناه بنماید و، در برابر خلق خدا، از این طریق برای خود مسئولیتی قائل نباشد. پس، شخص، از زمانی که معاد و قیامت را انکار می‌کند، به آن «نه» گفته و آن را نقض کرده و، در واقع، سعادت و بیداری روح را نقض کرده است و به سوی زشتی‌ها و ارتکاب گناه پیش می‌رود. در حالی که، اگر پذیرش معاد را به نقض ارتکاب گناه تشبیه کنیم، فرد با پذیرش معاد می‌تواند به سوی سعادت و بیداری روح گام بردارد (همان‌گونه که در طرح‌واره زیر مشهود است).



۴.۱.۳ مراتب نفس از دیدگاه قرآن

قرآن کریم برای نفس، مراتبی قائل است که انسان بعد از طی آن مراتب و رسیدن به مرتبه والا به کمال نهایی خویش، که همانا قرب الهی و رسیدن به مقام وصل است، نایل خواهد شد.

۱.۴.۱.۳ نفس اماره

مرتبه‌ای از نفس است که پیوسته انسان را به ارضا و اشباع نیازهای مادی و خواسته‌های شهوانی خود امر می‌کند. این مرتبه از نفس سرچشمه بسیاری از گناهان و جنایت‌هاست و

هر کژی و انحرافی که از انسان سر بزند از این مبدأ سرچشمه می‌گیرد تا جایی که انسان از زیرپا گذاشتن حدود و ضوابط ابایی ندارد.

نفس اماره حالتی از نفس است که، در آن حالت، هواها بر انسان حاکم و غالب می‌شود و انسان صددرصد محکوم خواهش‌های نفسانی خویش است و، به عبارت دیگر، تابع نفس فرمان‌دهنده به بدی و شرارت است (مطهری، ۱۳۸۲: ۱/ ۱۸۱).

پس نفس اماره در وجود همه انسان‌هاست، ... نفس پیوسته در انسان هست و همه انسان‌ها تا آخر عمر واجد آن هستند. تا انسان هست، میل و غریزه هم دارد و تا کشش‌های غریزی است اماره بالسوء نیز هست. نه آن‌که به روشنی او را به بدی از آن جهت که بدی است امر می‌کند، بلکه نفس خواسته‌هایی دارد که احیاناً متعلق آن، مصادیق سوء هستند. فی‌المثل نفسی که ما را وادار به خوردن غذا می‌کند همان است که میل به غذا را در ما زنده می‌کند که این میل غریزه سوء نیست و باید اشباع شود، اما گاهی از راه صحیح اشباع می‌شود و گاهی از راه غلط و، هنگامی که از راه غلط اشباع شود، گفته می‌شود نفس به بدی فرمان داده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۱/ ۲۰۵).

۲.۴.۱.۳ نفس لوامه

مرتبه‌ای از نفس است که، بعد از ارتکاب هرگونه خطا و لغزش، انسان را ملامت و سرزنش می‌کند و با ضربات پیگیر خود آرامش روحی را از انسان سلب می‌کند، قرآن کریم از آن به نفس لوامه و دانشمندان از آن به وجدان اخلاقی یاد می‌کنند.

این نفس انسان را از گناه و ناپاکی بازمی‌دارد، تمایلات را تعدیل و بر نفس اماره مهیب می‌زند. اسلام برای وجدان اخلاقی اهمیت زیادی قائل است و شاهد آن همین بس که قرآن کریم به آن قسم خورده است و می‌فرماید: «وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ...» (سوره قیامت: آیات ۱ و ۲).

از حسن بصری نقل شده است:

به خدا قسم تو هیچ مؤمنی را در روز قیامت نمی‌بینی مگر این که خود را ملامت می‌کند که من از گفتن این کلمه چه اراده کرده بودم؟ ... من از این حدیث نفسم چه منظوری داشتم؟ و آن انسان فاجر هر قدمی که برمی‌دارد خود را مورد سرزنش و عتاب قرار می‌دهد (السیوطی، ۱۴۰۴: ۶/ ۲۸۷).

این نفس همان نفس ملامت‌گر بیدار است که به حسابرسی خود می‌پردازد و

محتاطانه پیرامون خود را زیر نظر دارد و حقیقت هوا و هوس خود را بررسی می‌کند و از فریب خوردن خود برحذر است و این همان نفس کریم است که در پیشگاه خدا دارای کرامت و عزت است تا آنجا کریم است که خداوند آن را هم‌دوش با قیامت یاد می‌کند (قطب، ۱۴۲۵: ۳/۳۷۶۸).

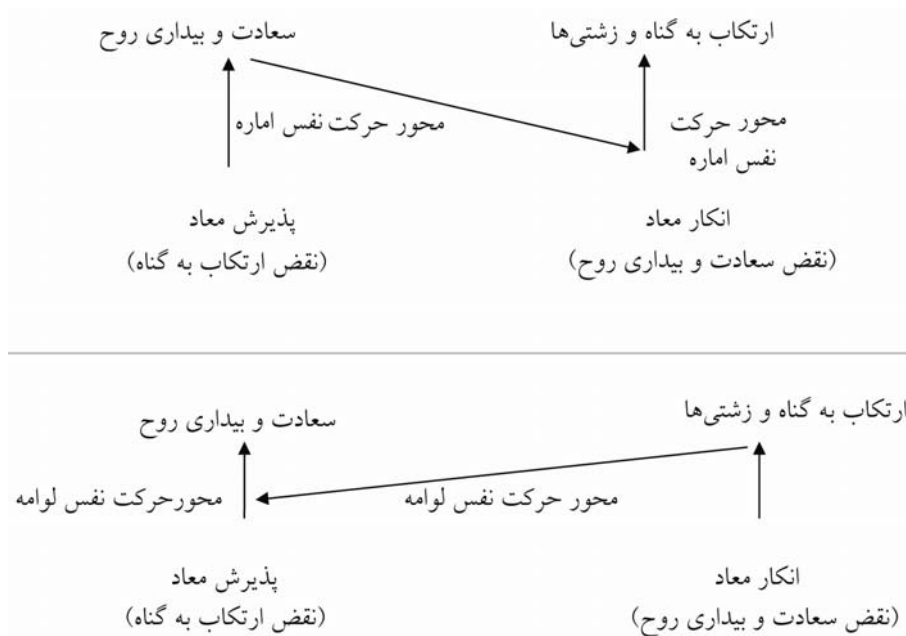
۳.۴.۱.۳ نفس مطمئنه

آخرین سیر تکاملی نفس از دیدگاه قرآن رسیدن به جایی است که تنها با یاد خدا آرام می‌گیرد. مرحله‌ای که غرایز سرکش در برابر انسان رام می‌شوند و توانایی چندانی در برابر عقل و ایمان ندارند. در چنین مرتبه‌ای است که نفس از صفات ذمیمه پاک می‌شود و آرامش عمیقی در نفس انسان پدید می‌آید که با ظهور چنین آرامش و اطمینانی، صفت «مطمئنه» زینده آن می‌شود.

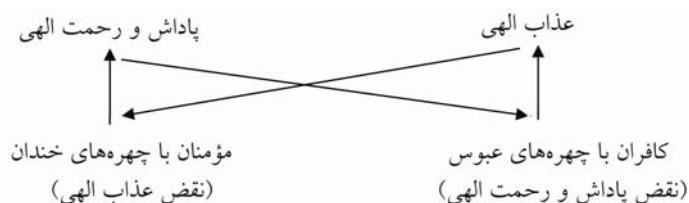
در این مرحله، نفس با رهنمودهای الهی انس گرفته و از وادی حیران و سرگشتگی گذشته با اطمینان به وعده‌های الهی به مقام حق‌الیقینی می‌رسد و آن وقت است که مخاطب ندای الهی «یا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ» می‌گردد. علامه طباطبائی در ذیل آیه می‌گوید: «نفس مطمئنه نفسی است که با علاقه‌مندی و یاد پروردگارش سکونت یافته، بدانچه او را راضی است رضایت می‌دهد و در نتیجه خود را بنده‌ای می‌بیند که مالک هیچ خیر و شر و نفع و ضرری برای خود نیست و نیز دنیا را یک زندگی مجازی و غنا و فقر و نفع و ضرر آن را آزمایش و امتحان الهی می‌داند» (علامه طباطبائی، ۱۴۱۱: ۲۰/۴۱۳).

چنین بنده‌ای با چنان اوصاف و با رسیدن به مقام رضا و خشنودی و احساس عنایت الهی در سلک معبودان واقعی خداوند گام نهاده و به مقام وصال الهی راه یافته، پس بهشت شایسته مقام والای چنین معبودی خواهد بود.

حال، با توجه به تعاریف ارائه‌شده از نفس اماره و نفس لواّمه، می‌توان مربع مستطیل‌های معناشناختی زیر را برای نشان دادن فرایند حرکت نفس اماره و حرکت نفس لواّمه نشان داد. همان‌گونه که در طرح‌واره‌ها مشخص شده، محور حرکت نفس اماره از سوی سعادت و بیداری روح به سوی انکار معاد و نیز از آن به سوی ارتکاب گناه و زشتی‌هاست؛ و نفس لواّمه حرکتی عکس حرکت نفس اماره دارد، یعنی این‌که شخص با انجام ندادن زشتی‌ها و مرتکب نشدن گناه (و یقیناً انجام کارهای نیک) حرکتی به سوی پذیرش معاد خواهد داشت که در نهایت به سعادت و بیداری روح او منجر خواهد شد.



و، در ادامه، خداوند، در آیات ۲۲-۲۵ سوره قیامت به بیان حال مؤمنان نیکوکار و کافران بدکار در آن روز پرداخته است و دو گروه: مؤمنان را با چهره‌های خندان و کافران را با چهره‌های عبوس با یکدیگر مقایسه می‌کند. مؤمنانی که معاد و قیامت را پذیرفته و مرتکب اعمال زشت و گناه نشده‌اند، در واقع، عذاب الهی را نقض کرده و با چهره‌های خندان به سوی دریافت پاداش و رحمت الهی پیش می‌روند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ» (آیه ۲۲) (در آن روز صورت‌هایی شاداب و مسرور است) و «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (آیه ۲۳) (و به پروردگارش می‌نگرد). «ناصره» از ماده «نَصْرَةٌ» به معنای «خوشحالی و درخشندگی» است. «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» یعنی «با چشم دل و آنان هر نعمت بهشتی که می‌بینند مثل این است که خدا را دیده‌اند». درست عکس آن‌ها، کافرانی که معاد و قیامت را انکار کرده و علاقه و میل شدید آن‌ها به دنیا سبب سرکشی و گمراهی آنان شده، پاداش و رحمت الهی را نقض کرده و با چهره‌های عبوس، عذاب الهی را در پیش خواهند داشت: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ» (آیه ۲۴) (صورت‌هایی عبوس و درهم‌کشیده است) و «تَنْظُرُونَ أَن يُفْعَلَٰ بِهَا فَاقرَةٌ» (آیه ۲۵) (زیرا می‌داند عذابی در پیش دارد که پشت را در هم می‌شکنند). «باسره» از ماده «بُسور» به معنای «زشتی و گرفتگی» است. «فاقره» اسم فاعل از «فقر» به معنای «شکستن استخوان» است، کنایه از این‌که عذاب جهنم کمرشکن و بسیار صعب است.



پس از تعاریف ارائه شده از مراتب نفس و تطبیق آن‌ها با مربع مستطیل نشانه‌شناختی، می‌توان به تحلیل ساختار نحوی و ساختار معنایی سوره قیامت پرداخت و، در تحلیل روایی این سوره، از مجموعه الگوی روایی در معنی‌شناسی و نیز از الگوی کنش‌گران، که گریماس آن را ارائه داده است، بهره برد.

۵.۱.۳ ساختار نحوی و ساختار معنایی

محتوا برای شکل‌گیری نیازمند دو ساختار است: «ساختار نحوی» و «ساختار معنایی». نحو و معنا در ارتباط تنگاتنگ با یکدیگرند. هر کجا پای ارتباط همنشینی (رابطه «و ... و») در میان باشد، ما با ساختار نحوی سروکار داریم. در صورتی که ساختار معنایی بر رابطه جانشینی (ارتباط «یا ... یا») تکیه دارد (شعیری، ۱۳۸۱: ۱۴۲). مثلاً، در سوره مبارکه قیامت، تضاد بین سعادت و بیداری روح و ارتکاب گناه، پاداش و عذاب و پذیرش معاد و انکار معاد رابطه‌ای جهت‌دار نیست یعنی نوعی ارتباط تقارنی یا جانشینی بین این واژه‌ها برقرار است. پس این واژه‌ها شکل‌دهنده ساختار معنایی این سوره می‌باشند و می‌توان مدعی شد که امکان استنباط معنایی پذیرش معاد و انکار معاد از این سوره وجود دارد.

اما از دیدگاه نحوی، هر یک از این دو واژه از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. هر گاه سخن از فرایندی است که گذر از انکار معاد به سوی پذیرش معاد را برای انسان میسر می‌سازد، با ارتباط همنشینی مواجه می‌شویم و در این جاست که رابطه بین این دو واژه جهت‌دار می‌شود. انسان با پذیرش معاد یا رد انکار معاد از ارتکاب گناه و زشتی دوری می‌کند و به سوی سعادت و بیداری روح گام برمی‌دارد.

۲.۳ نظام گفتمانی روایی

سطح معنایی - روایی، که سطح میانی سیر زایشی معنا یعنی گذر از لایه‌های ژرف و انتزاعی را به سوی لایه‌های رویی و عینی تشکیل می‌دهد، شامل معناشناسی روایتی و نحو روایتی است.

مهم‌ترین نقش گریماس در گسترش نشانه‌شناسی، ارائه مجموعه الگوی روایی در معنی‌شناسی ساخت‌گراست که در ارتباط با انواع مختلف گفتمان به کار گرفته می‌شود. این نشانه‌شناس ساخت‌گرا دستوری برای روایت ارائه کرد که می‌تواند تمام ساختارهای روایی شناخته‌شده را باز تولید کند. او در نتیجه ساده‌کردن هفت نقش «ولادیمیر پروپ» در طرح‌واره روایی کنش، شش نقش روایی را در سه جفت متقابل به دست می‌دهد. این نقش‌ها عبارت‌اند از: نقش عامل مسبب، نقش عامل فاعلی، موضوع ارزشی، گیرنده، عامل یاری‌دهنده، و عامل بازدارنده. این شش نقش، در کنار هم و بنا به ترکیب‌بندی‌های مختلف، تمام روابط ممکن در داستان و کنش‌های انسان را به طور کلی پوشش می‌دهند. در نحو روایتی، ارتباط این نقش‌ها با یکدیگر مطرح می‌شود (معین، ۱۳۸۳: ۱۱۸). ارتباط عامل مسبب با عامل فاعل از نوع ترغیبی است، یعنی عامل مسبب عامل فاعلی را وامی‌دارد که مثلاً به ارزش موضوع ارزشی واقف شود و برای رسیدن به آن عمل بکند. در این سیر روایتی، عامل یاری‌دهنده او را برای دستیابی به موضوعات ارزشی یاری می‌دهد، عامل بازدارنده، مانع پیوستگی عامل فاعلی با موضوع ارزشی می‌شود و عامل گیرنده از این پیوستگی بهره می‌گیرد.

در نظریه گریماس، کل روایت اساساً شامل انتقال یک ابژه (مفعول) با ارزش از یک کنش‌گر به کنش‌گر دیگر است. هر کنش‌گر در داستان کارکردی معین دارد که ممکن است به فاعل و مفعول یعنی همان سوژه و ابژه یا فرستنده و گیرنده و یا یاری‌دهنده و بازدارنده تقسیم شود و اعمالی شامل یکی از دسته‌بندی‌های زیر انجام دهد:

- اجرایی (امتحان، جنگیدن و ...)

- قراردادی / هدفمند / پیمانی (عقد قرارداد و بر هم زدن آن)؛

- انفعالی / متمایزکننده (خروج و برگشت‌ها).

این کارکردها را نمی‌توان به‌سادگی از روساخت متن روایت بازشناخت. مثلاً، ممکن است اشخاص متعدد نقش یک کنش‌گر را ایفا کنند یا ممکن است یک شخصیت کارکردهای دو کنش‌گر را با هم انجام دهد.

۱.۲.۳ عامل بازدارنده

پیروی از تمایلات نفسانی از خطرناک‌ترین آفت‌ها برای گام نهادن در راه شناخت است که همواره به صورت عاملی نیرومند و کوبنده ظاهر می‌شود و انسان را از شناخت صحیح

بازمی‌دارد. بسیاری کسانانی که حقایق و واقعیت‌ها را می‌بینند اما چون هواهای نفسانی بر آنان چیره شده است کوری خودخواسته را قبول کرده‌اند و در مسیر گمراهی گام برمی‌دارند. بدین ترتیب، کسانانی که خواهش‌های نفسانی غلط همه همتشان را فراگرفته و تمام سرمایه‌های وجود خویش را برای آن بسیج کرده‌اند نه می‌توانند حقایق را بشنوند و نه می‌توانند آن‌ها را بفهمند، چراکه این افراد خود چشم و دل را به روی حقایق بسته و آگاهانه راه ضلالت و طریق گمراهی را برگزیده‌اند. امیرالمؤمنان علی (ع) در وصف چنین کسانانی می‌فرماید: «فَهُوَ عَبْدٌ وَ مِنْ عَشِيقٍ شَيْئًا أَعَشَى بَصَرَهُ وَ أَمْرَضَ قَلْبَهُ فَهُوَ يَنْظُرُ بَعَيْنٍ غَيْرِ صَاحِحَةٍ وَ يَسْمَعُ بِأُذُنٍ غَيْرِ سَمِيعَةٍ قَدْ خَرَقَتْ الشَّهَوَاتُ عَقْلَهُ وَ أَمَاتَتْ الدُّنْيَا قَلْبَهُ وَ وَلِهَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ لَهَا...» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۹).

هرکه عاشق چیزی شود، دیده‌اش را کور سازد و دلش را رنجور سازد؛ پس به دیده بیمار بنگرد و به گوش بیمار بشنود. خواهش‌های جسمانی پرده خردش را دریده، دوستی دنیا دلش را می‌راند، جان او شیفته دنیاست و او بنده آن است.

۲.۲.۳ عامل ترغیب‌کننده

هوای نفس اغواکننده و سوق‌دهنده به سوی انواع گناه و انحراف است، مهم‌ترین وسیله هدایت را که درک صحیح حقایق است از انسان می‌گیرد، پرده بر چشم و عقل آدمی می‌افکند و انسان را از راه خدا و طریق حق باز می‌دارد. پس انسانی که در راه خواهش‌ها و تمایلات نفسانی خویش گرفتار است مانند بازیچه‌ای بی‌اراده به دنبال فرامین نفس حرکت می‌کند و هرگز نمی‌تواند بر اساس عقل و اندیشه خود عمل کند؛ زیرا تمایلات و خواسته‌های نفسانی زمام اختیار و اراده او را به دست گرفته است و او را به دنبال خود به هر سویی که بخواهد می‌کشاند. بنابراین هوای نفس یکی از بزرگ‌ترین موانع سعادت و کامیابی بشریت به شمار می‌رود و تمام بدبختی‌های انسان‌ها به این دلیل است که مطیع هوا و هوس خویش‌اند.

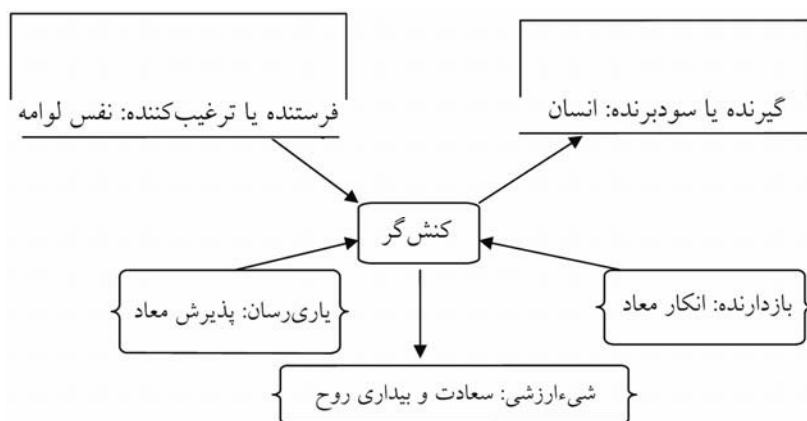
حال با توجه به نظام گفتمان روایی گریماس و نقش‌های مطرح‌شده از سوی او، به تحلیل برخی روابط معنایی در آیات سوره قیامت باز می‌گردیم. از دیدگاه ساختار روایی، عامل مسبب یا ترغیب‌کننده می‌تواند نفس لوامه باشد که عامل فاعلی یعنی انسان را به سوی موضوع ارزشی که همانا سعادت و بیداری روح است سوق دهد. در این سیر روایتی، عامل یاری‌دهنده عامل فاعلی پذیرش معاد است که او را در رسیدن به سعادت و بیداری روح کمک می‌کند و عامل بازدارنده انکار معاد است که مانع رسیدن عامل

فاعلی به موضوع ارزشی می‌شود و، در نهایت، عاملی که از رسیدن عامل فاعلی یعنی انسان به موضوع ارزشی سعادت و بیداری روح بهره می‌برد، یعنی عامل گیرنده همان انسان است. شایان ذکر است که، اگر، به جای نفس لوامه، نفس اماره نقش عامل مسبب یا ترغیب‌کننده را برای عامل فاعلی (انسان) داشته باشد، نفس لوامه دیگر نقش مسبب فعال را نخواهد داشت و به مسبب منفعل تبدیل می‌شود و این بدان معناست که عامل فاعلی به سوی ارتکاب گناه و زشتی‌ها پیش می‌رود و یاری‌دهنده این عامل فاعلی انکار معاد است که او را در ارتکاب گناه یاری می‌دهد و باز دریافت‌کننده و عامل گیرنده خود انسان است.

عباسی زیر چهار عنوان «شخصیت‌شناسی»، «طرح‌شناسی»، «روایت‌شناسی»، و «نشانه‌شناسی» به تحلیل ساختارهای داستان‌های صمد بهرنگی پرداخته است (۱۳۸۰: ۱۱۱-۳۱۹).

در این اثر او از «الگوی کنش‌گران» گریماس بهره می‌گیرد. الگویی که در آن شش عامل کنشی بنیادی برای هر کنش معرفی می‌شود و مناسبات بین این عوامل کنشی ساختاری ژرف را برای تبیین روابط موجود در بین شخصیت‌های هر روایت به دست می‌دهد. بدیهی است که عوامل کنشی نقش‌هایی ساختاری هستند که متمایز از شخصیت‌های روایات و هر شخصیت دیگر ممکن است نقش یک یا چند عامل کنش را به عهده داشته باشند (سجودی، ۱۳۸۷: ۱۱۷).

نمودار زیر نمایشگر الگوی عوامل کنشی در تحلیل معناشناختی آیات سوره قیامت است:



۳.۳ پدیدارشناسی زیبایی شناختی

گریماس در دهه ۱۹۸۰ به بحث معنا در سیال‌ترین حالت‌های آن که روابطی حسی - ادراکی هستند می‌پردازد. او با نوشتن کتاب *تقصان معنا*، در این دوره، نه معناشناس علم‌گرا است و نه نشانه - معناشناس روایی، بلکه پدیدارشناسی زیبایی شناختی است (شعیری، ۱۳۸۹: ۶-۸). گریماس بار دیگر به معناشناسی ساختاری بازمی‌گردد، اما این بار با نگاهی پدیدارشناختی و زیبایی شناختی. چون او در *تقصان معنا* تأکید می‌کند که انسان در مرکز معنا قرار دارد. در روابط حسی - ادراکی، معنا دیگر تابع ساختارهای اولیه و ازپیش موجود، مثل مرگ/ زندگی، نیست بلکه پویا، زنده و سیال است که در رابطه بین صورت‌های موجود در دنیا، قابلیت شکل‌پذیری آن‌ها، و تأثیر زیبایی شناختی‌شان شکل می‌گیرد. معنا، در عین حال که ثابت نیست، اثرگذار هم هست. سیالیت معنا امری است که به دلیل پدیداری بودن معنا شکل می‌گیرد و پدیداری بودن معنا به دلیل فاصله بین بروز نشانه، آن‌گونه که هست، و دریافت آن، آن‌گونه که می‌تواند باشد، رخ می‌دهد. در نظام پدیداری، نشانه، همان‌گونه که ما آن را شناخته‌ایم، یعنی به شکل عینی، روزمره و قراردادی تجلی نمی‌یابد بلکه آن‌گونه که ما آن را در ارتباطی حسی - ادراکی دریافت می‌کنیم تجلی می‌یابد (شعیری، ۱۳۸۶: ۱۳).

معنا در تلاقی سوژه و ابژه با یکدیگر شکل می‌گیرد. سیر و گذر معنا از طبیعت تا فراطبیعت است. مثل این‌که سوژه برای رسیدن به معنا در فراطبیعت، پس از تجربه عمیق زیبایی شناختی، دوباره به حالت طبیعی خود بازمی‌گردد؛ اما این بار با تجربه عمیق زیبایی شناختی خود به موجودی متفاوت‌تر تبدیل شده است. موجودی که با چشیدن معنایی از هستی به دریافت جدیدی از هستی رسیده است. در نظام‌های ساخت‌گرا و کلاسیک، معنا زمانی حاصل می‌شود که سوژه از وضعیتی اولیه به وضعیتی ثانویه دست یابد و بدین منظور اقدام به کنش‌هایی برنامه‌ریزی شده می‌کند. به همین دلیل، در کنش روایی، سوژه از نداشتن به داشتن سوق داده می‌شود. اما در نشانه - معناشناسی پساساخت‌گرا و پساکلاسیک، سوژه، بدون تغییر وضعیت، خود را در مقابل دنیایی می‌یابد که همه حواس او را درگیر می‌کند و معنا نتیجه کنش نیست بلکه نتیجه تعامل حسی - ادراکی سوژه و ابژه است.

در نظریه‌های گریماس، حضور جسمانه‌ای و پدیداری در نظامی زیبایی شناختی تجلی می‌یابد که به دو گونه قابل توصیف است: ۱. در بررسی گفتمان‌ها، در جست‌وجوی لحظاتی زیباساز هستیم که در آن‌ها امکان دریافت معنا از طریق جلوه شهودی، که از هستی معنا سرچشمه می‌گیرند، وجود دارد؛ ۲. جلوه شهودی خود مبتنی بر فاصله و جدایی بین

وجود و ظاهر یا هستی و تجلی آن است. چنین فاصله‌ای را گریماس «نقصان معنا» یا «نقصان هستی» می‌خواند. به دیگر سخن، در برخورد با هر نشانه‌ای ما فقط قادر به دریافت جلوه‌ظاهری آن هستیم و این در حالی است که قادر به دریافت هستی و جوهر آن نشانه نیستیم. همین عدم توانایی سبب نقصان هستی معنایی در دریافت می‌شود که منشأ اصلی نظام زیبایی‌شناختی و مقدم بر هر رابطه‌حساس نشانه - معنایی است و آنچه این دو اصل را محقق می‌سازد همان حضور جسمانه‌ای است، یعنی حضور احساس‌مدار و شهودی کنش‌گری که راه نفوذ دنیا بر او و او بر دنیا همواره گشوده است (همان: ۹-۱۰).

گریماس تجربه‌زیبایی را با لحظه‌کمال ارتباط می‌دهد؛ زمانی که فاعل و مفعول یا سوژه و ابژه در حالتی از بی‌اعتنایی خلسه‌وار در هم ادغام می‌شوند و نمونه‌آن را می‌توان پاداش روحانی، علاوه بر پاداش مادی، و چهره‌خندان مؤمنان دانست که خداوند به آن‌ها اعطا می‌نماید. ویژگی‌های زیبایی‌شناختی در آیات سوره‌قیامت بدین‌گونه است که خداوند در آیه ۲۳ این سوره می‌فرماید: «الِی رِبِّهَا نَظَرَهُ» (و به [سوی پاداش و رحمت] پروردگارش می‌نگرد). نگاهی با چشم دل و از طریق شهود باطن، نگاهی که آن‌ها را مجذوب آن ذات بی‌مثال و آن کمال و جمال مطلق می‌کند و نیز پیامبر اکرم (ص) فرمود: «هنگامی که اهل بهشت وارد بهشت می‌شوند، خداوند می‌فرماید: چیز دیگری می‌خواهید بر شما بیفزایم؟ آن‌ها می‌گویند: پروردگارا، همه‌چیز به ما داده‌ای. آیا روی ما را سفید نکردی؟ آیا ما را وارد بهشت نمودی؟ و رهایی از آتش نبخشیدی؟».

در این هنگام حجاب‌ها کنار می‌رود و خداوند را با چشم دل مشاهده می‌کنند و، در آن حال، چیزی محبوب‌تر و زیبایی‌شناختی‌تر در نزد آنان از نگاه به پروردگارش نیست و در آن وضعیت است که سوژه به نهایت کمال زیبایی‌شناختی رسیده و همه‌حواس او درگیر ابژه می‌گردد و تعاملی کاملاً حسی - ادراکی بین سوژه و ابژه ایجاد می‌شود.

بر اثر این تعامل، بین جلوه‌سطحی (جلوه‌ای که، قبل از تعامل با ابژه، کنش‌گر یا همان سوژه دارای آن بوده) و جلوه‌شهودی، که نتیجه‌تلاقی سوژه با ابژه است، فاصله ایجاد می‌گردد؛ در نتیجه، به شکل‌گیری سازه‌زیبایی‌شناختی منجر شده و احساس نقصان معنا وجود دارد، چراکه نظام‌های پدیداری به علت ویژگی شهودی همواره در معرض تهدید و نابودی قرار دارند. بدین معنا که، در این نظام پدیداری معنای مطرح‌شده در آیات سوره‌قیامت، همیشه امکان لغزش و تغییر مسیر حرکت از سوی پاداش و رحمت الهی به سوی ارتکاب گناه برای انسان وجود دارد. پس انسانی که مسیر نفس لواّمه و سپس نفس مطمئنّه

خود را طی می‌کند می‌کوشد به ارزشی که در این رابطه شهودی به دست آمده، یعنی همانا شامل حال پاداش و رحمت الهی شدن، پایبند باشد و برای حفظ آن بکوشد. نمونه دیگر زیبایی شناختی قرآن را می‌توان در آیات ۲۲-۲۵ سوره قیامت مشاهده کرد. آیاتی که در آن‌ها تلاقی آرایه‌های بدیعی نشانگر زیبایی شناختی آن‌هاست. در بدیع، نوعی تصور ادبی وجود دارد که بر پایه اسناد خیال‌انگیز قرار گرفته است. اگر دو یا چند مورد را در صفتی گرد آوریم اصطلاحاً صنعت «جمع» نامیده می‌شود. در تقابل و تعارض با جمع، صنعت تفریق قرار دارد (آهنی، ۱۳۶۰: ۱۹۸).

خاستگاه زیبایی تفریق در نفی یکسانی معنوی دو امر ظاهراً همگون را می‌توان در توجه قرآن کریم به ژرفاندیشی و درک آفاق معنایی دانست. درکی که بی‌گمان با لذت زیبایی شناختی نیز همراه است.

گاهی جمع و تفریق با هم به کار می‌روند. یعنی تشابه و نفی آن در کنار هم قرار می‌گیرند مانند این آیه‌ها از سوره قیامت:

«إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ» (آن روز قرارگاه نهایی تنها به سوی پروردگار تو است) (آیه ۱۲).
«وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (در آن روز صورت‌هایی شاداب و مسرور است، به پروردگارش می‌نگرد) (آیات ۲۱-۲۲).

«وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ بِاسِرَةٍ، تَطْنُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ» (و در آن روز صورت‌هایی عبوس و درهم‌کشیده است، زیرا می‌داند عذابی در پیش دارد که پشت را در هم می‌شکند) (آیات ۲۳-۲۴).

در این آیات، ویژگی جمع و تفریق آن، مبتنی بر همگونی انفس از نظر درک مرگ و بازگشت به سوی خداوند است و اشتراک مردمان در روز رستاخیز مبتنی بر اصل یکسانی و تشابه است. با این فرق که، در روز قیامت، گروهی با چهره‌های شاداب و مسرور و گروهی دیگر با صورت‌هایی عبوس و درهم‌کشیده هستند که پاداش گروه اول رحمت الهی است که شامل حالشان می‌شود و نیز جزای گروه دوم عذاب دردناکی است که پشت آن‌ها را در هم می‌شکند. پس آرایه مذکور مبتنی بر اصل زیبایی‌شناسانه همسانی از یک سو و ناهمسانی از دیگر سو است.

۴. نتیجه‌گیری

در این پژوهش، سعی شد تا به بررسی نشانه - معناشناسی آیات مربوط به قیامت و معاد از

سوره «قیامت» بر پایه مطالعات نشانه‌شناختی گریماس پرداخته شود و تلاش بر این بود که لایه‌های متعدد متن شامل ساختار زیربنایی گفتمان، نظام گفتمان روایی و نیز پدیدارشناسی زیبایی‌شناختی آن در تحلیل آیاتی از سوره قیامت معرفی شود، تأثیر نشانه‌شناسی در نظام معنایی قرآن بررسی شود و نیز نظم و ترتیب خاص میان معانی آیات نشان داده شود و این بررسی‌های نشانه‌شناسی بر مبنای آرای گریماس و سه دوره مطالعات نشانه‌شناسی معناشناسی او انجام شود.

نتایج پژوهش مورد نظر و تحلیل آیات قیامت و معاد از سوره قیامت به شرح ذیل است:

۱. تقابل پذیرش معاد و انکار معاد با توجه به مربع نشانه‌شناختی گریماس توجیه‌پذیر نشان داده شد؛ بدین معنا که پذیرش معاد که با نقض ارتکاب گناه همراه است به سعادت و بیداری روح می‌انجامد و نیز انسان با انکار معاد و نقض سعادت و بیداری روح به زشتی‌ها و ارتکاب گناه روی می‌آورد؛

۲. با توجه به تعاریف ارائه‌شده از نفس اماره و نفس لواّمه، مربع نشانه‌شناختی برای نشان دادن فرایند حرکت نفس اماره و نفس لواّمه به کار گرفته شد. بدین‌گونه که محور حرکت نفس اماره از سوی سعادت و بیداری روح به سوی انکار معاد و نیز از آن به سوی ارتکاب گناه و زشتی‌هاست و نفس لواّمه حرکتی عکس حرکت نفس اماره دارد یعنی این‌که شخص با انجام ندادن زشتی‌ها و یقیناً انجام کارهای نیک، حرکتی به سوی پذیرش معاد خواهد داشت که در نهایت به سعادت و بیداری روح او منجر خواهد شد؛

۳. ساختار نحوی و ساختار معنایی سوره قیامت مطالعه و بررسی شد و، از آن‌جایی که در این سوره تضاد بین سعادت و بیداری روح و ارتکاب گناه، پاداش و عذاب و پذیرش معاد و انکار معاد رابطه‌ای جهت‌دار نیست، یعنی نوعی ارتباط تقارنی یا جانشینی بین این واژه‌ها برقرار است؛ پس این واژه‌ها شکل‌دهنده ساختار معنایی این سوره هستند و می‌توان مدعی شد که امکان استنباط معنایی پذیرش معاد و انکار معاد از این سوره وجود دارد. اما، از دیدگاه نحوی، هر یک از این دو واژه از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. هرگاه سخن از فرایندی است که گذر از انکار معاد به سوی پذیرش معاد را برای انسان میسر می‌سازد، با ارتباط همنشینی مواجه می‌شویم و در این جاست که رابطه بین این دو واژه جهت‌دار می‌شود؛

۴. با توجه به نظام گفتمان روایی گریماس و نقش‌های مطرح‌شده از سوی او، به تحلیل برخی روابط معنایی در آیات سوره قیامت پرداخته شد. از دیدگاه ساختار روایی، عامل

مسبب یا ترغیب‌کننده نفس لواّمه است که عامل فاعلی، یعنی انسان، را به سوی موضوع ارزشی، که همانا سعادت و بیداری روح است، سوق می‌دهد. در این سیر روایتی، عامل یاری‌دهنده عامل فاعلی، پذیرش معاد است که او را در رسیدن به سعادت و بیداری روح کمک می‌کند و عامل بازدارنده انکار معاد است که مانع رسیدن عامل فاعلی به موضوع ارزشی می‌شود و درنهایت عاملی که از رسیدن عامل فاعل یعنی انسان به موضوع ارزشی سعادت و بیداری روح بهره می‌برد، یعنی عامل گیرنده، همان انسان است. حال اگر، به جای نفس لواّمه، نفس اماره نقش عامل مسبب یا ترغیب‌کننده را برای عامل فاعلی (انسان) داشته باشد، عامل فاعلی به سوی ارتکاب گناه و زشتی‌ها پیش می‌رود و یاری‌دهنده او انکار معاد است و باز هم عامل گیرنده خود انسان است؛

۵. نمونه‌هایی از ویژگی‌های زیبایی‌شناختی قرآن در آیات ۲۳ و ۲۲-۲۵ سوره قیامت نشان داده شد. در آیه ۲۳ مؤمنان با چشم دل و از طریق شهود باطن به پروردگارشان می‌نگرند. نگاهی که آن‌ها را مجذوب آن ذات بی‌مثال می‌کند و این زمانی است که فاعل و مفعول یا سوژه و ابژه در حالتی از بی‌اعتنایی خلسه‌وار در هم ادغام می‌شوند و تعاملی کاملاً حسی - ادراکی بین سوژه و ابژه ایجاد می‌شود. نمونه دیگر زیبایی‌شناختی قرآن را می‌توان در آیات ۲۲-۲۵ سوره قیامت مشاهده کرد. در این آیات، ویژگی جمع و تفریق آن مبتنی بر همگونی انفس از نظر درک مرگ و بازگشت به سوی خداوند است و اشتراک مردمان در روز رستاخیز مبتنی بر اصل یکسانی و تشابه است. با این فرق که، در روز قیامت، گروهی با چهره‌های شاداب و مسرور و گروهی با صورتهایی عبوس و درهم‌کشیده هستند که پاداش گروه اول رحمت الهی؛ و جزای گروه دوم عذاب دردناکی است که پشت آن‌ها را در هم می‌شکند. پس آرایه مذکور مبتنی بر اصل زیبایی‌شناسانه هم‌سانی از یک سو و ناهم‌سانی از دیگر سو است.

منابع

- پورشهرام، سوسن (۱۳۸۹). *خوانشی ساختارگرایانه از داستان کلاغ‌ها نادر ابراهیمی*، دانشگاه شیراز: مطالعات ادبیات کودک.
- توسلی‌پور، ندا (۱۳۸۶). «زمینه‌ها و پیامدهای گناه در زندگی دنیوی انسان از منظر قرآن»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا (س).
- چندلر، دانیل (۱۳۸۷). *مبانی نشانه‌شناسی*، ترجمه مهدی پارسا، تهران: انتشارات سوره مهر، پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.

- ساسانی، فرهاد (۱۳۸۹). *معناکاوی: به سوی نشانه‌شناسی اجتماعی*، تهران: نشر علم.
- سجودی، فرزاد (۱۳۸۷). *نشانه‌شناسی کاربردی* (مجموعه نشانه‌شناسی و زبان‌شناسی ۱)، تهران: نشر علم.
- السیوطی، عبدالرحمن (۱۴۰۴ ق). *الدر المثور فی تفسیر المأثور*، ج ۶، قم: مکتبه آیه ... المرعشی النجفی.
- شعیری، حمیدرضا (۱۳۸۱). *مبانی معناشناسی نوین*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- شعیری، حمیدرضا (۱۳۸۶). «رابطه نشانه‌شناسی با پدیدارشناسی با نمونه‌ای تحلیلی از گفتمان ادبی - هنری»، *مجله ادب پژوهی دانشگاه تربیت مدرس*.
- شعیری، حمیدرضا (زمستان ۱۳۸۵ و بهار ۱۳۸۶). «بررسی سطوح شناختی گفتمان»، *فصل‌نامه علمی - پژوهشی علوم انسانی دانشگاه الزهرا (س)* (ویژه‌نامه زبان‌شناسی).
- شهیدی، سیدجعفر (۱۳۷۷). *نهج‌البلاغه*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۶۳). *تفسیر المیزان*، ج ۲۰، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء و انتشارات امیرکبیر.
- غلام‌حسین‌زاده، غلامحسین، قدرت ... طاهری، و فرزاد کریمی (۱۳۸۹). *روایت‌شناسی نشانه‌ها در افسانه نیما*، دانشگاه اصفهان: پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی.
- فضیلت، محمود (۱۳۸۶). *زیبایی‌شناسی قرآن*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- فضیلت، محمود و صدیقه نارویی (۱۳۹۱). «تحلیل ساختاری داستان جولاهه با مار بر پایه نظریه گریماس»، تهران: *فصل‌نامه سبک‌شناسی نظم و نشر فارسی* (بهار ادب).
- قائم‌نیا، علیرضا. *دانش نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن*، دانشگاه باقرالعلوم.
- قطب، سید (۱۴۲۵ ق). *فی ظلال القرآن*، ج ۳، قاهره: دارالشروق.
- گریماس، آلزیرداس ژولین (۱۳۸۹). *تقصان معنا*، ترجمه و شرح حمیدرضا شعیری، تهران: نشر علم.
- محمدزاده، فاطمه (۱۳۸۸). «واکاوی زمینه‌های انحطاط شخصیت انسان و راه‌های مقابله با آن از منظر نهج‌البلاغه»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا (س).
- مدرسی، سیدمحمدتقی (۱۳۷۸). *تفسیر هدایت*، ج ۱۷، ترجمه احمد آرام، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷). *اخلاق در قرآن*، ج ۱، تحقیق محمدحسین اسکندری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). *آشنایی با قرآن*، ج ۱، تهران: صدرا.
- معین، بابک (۱۳۸۳). *سیر زایشی معنا*، مقالات اولین هم‌اندیشی نشانه‌شناسی هنر، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۰). *برگزیده تفسیر نمونه*، تنظیم و تحقیق احمدعلی بابائی، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.
- موسوی نوری، محمد (۱۳۸۳). *اندیشه‌های استوار در شناخت باورهای اعتقادی*، ج ۲، تهران: نشر آفاق.

۷۴ بررسی نشانه - معنائشناسی آیات مربوط به قیامت و معاد ...

میرزایی بدرآبادی، شهناز (۱۳۸۷). «عوامل عمده انحطاط از نگاه قرآن کریم»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد قرآن و حدیث دانشگاه الزهرا.

میرمحمد زرندی، سیدابوالفضل (۱۳۸۹). *تفسیر بلاغ*، ج ۴، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

«دانش نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن»، تاریخ دانلود: ۱۳۹۱/۲/۲۷

Quran-Journal.com/science/index.php?option=com ... id ...

«درآمدی بر دستور زبان داستان»، تاریخ دانلود: ۱۳۹۱/۳/۱۶

Soreie Mehr_Magazines_www.iricap.com

«تحلیل ساختاری داستان جولاهه با مار بر پایه نظریه گریماس»، *فصل‌نامه سبک‌شناسی نظم و نشر فارسی*

(بهار ادب)، تاریخ دانلود: ۱۳۹۲/۳/۶: www.bahareadab.com

Jamson, Feredric (1972). *Prison House of Language*, University Press, Princeton-Langer.