

From Peircean Metaphor to Mystical Symbol: A Different Model in the Interpretation of Signs in Mystical Language

Vol. 14, No. 6, Tome 78
pp. 339-371
January & February
2024

Raziyeh Hojatizadeh* 

Abstract

This article seeks to explicate the interpretive model of symbolic expressions, termed "*the evolutionary-oriented pattern*", relying on the semiotic foundations of Charles Sanders Peirce, an American pragmatist philosopher and semiotician. Inspired by the ideas of Robert Neville (1996), who initiated the adaptation of Peirce's framework to the realm of religious language, the article adopts a descriptive-critical approach. In the first section, it delves into defining the position of metaphor among various types of signs according to Peirce's classification. Subsequently, it discusses the structure and mechanism of interpreting symbolic expressions within the framework of two semiotic processes, and finally, it elucidates the formation of the semantic network of symbols-metaphors by combining both aforementioned processes. In this article, for the first time, two distinct processes in Peircean semiosis, namely, transcendental and non-transcendental processes, have been identified. The roles of each in creating a semantic chain among signs on one hand and between a sign and its interpretant on the other hand have been elucidated. Among the other achievements of this research are the introduction of conceptual frameworks such as interpretive aspect, semantic context, and the referential scope, each playing a role in the systematic interpretation of a sign.

Keywords: Peirce, metaphor, semiosis, transcendentalism, interpretation, mystical language, creative imagination

¹ Corresponding Author, Assistant in Persian Language and Literature, Faculty of Literature & Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran; Email: r.hojatizadeh@ltr.ui.ac.ir,
ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0003-2586-668X>

Received: 2 September 2021
Received in revised form: 23 December 2021
Accepted: 17 January 2022

1. Introduction

In the mystical worldview, existence and the world are considered a "symbolic system," involving a semiotic function, as words serve as signs to unfold the beauty and divine grace. Mystical teachings guide us to understand the signs and metaphysical manifestations. Language acts as an intermediary to reveal the truth of the existence and being of things and as Umberto Eco puts it, "truth is nothing but the disclosure of existence through the intermediary of language" (Eco, 2018, p.168). The notion that "language is the voice of existence" leads us from the theories of semiotic conventions to the rules of interpretation or hermeneutics. Mystics, through intuitive insights, discover symbols in their inner visions, manifesting in their imagination. Through these symbols, they find their "profound unity with things" and discover the truth of existence. In this context, language becomes an "unconscious metaphor" that makes us aware of the inner essence of things.

Research Questions

1. What is Peirce's definition of metaphor?
2. Is Peircean semiotics equipped with a transcendental function besides its non-transcendental function? if yes;
3. What is the role of both transcendental and non-transcendental processes in the Interpretation?

2. Literature Review

Anderson (1984) is the first study that compiles Pierce's definition of metaphor through his scattered and ambiguous notes. Furthermore, it elucidates the distinction between metaphor and metonymy to better explain this concept. Colapietro and Olshewsky (1996), in the fifth chapter of their

book, have gathered four significant articles on this subject. Among them is Houseman's article, which compares Pierce's perspective on metaphor with the interactive approach of Richards and Max Black's theory. Neville (1996) endeavors to adapt Peirce's semiotic model in the realm of religious signs, aiming to present a conceptual framework for how meaning and interpretation occur. Oehler (1987) explores the possibility of a transcendental interpretation of Peircean semiotics. By referring to the concept of transcendentalism in Kantian philosophy and highlighting the differences between Peirce's pragmatic and experiential philosophy, fundamentally, he does not accept such a possibility.

3. Metaphor and Semantic Networks

Now on, our discussion centers on the interpretive mechanism of metaphor as a crucial component of the language of mysticism. To achieve this, we must first highlight the distinction between two types of sign processes: the non-transcendental process and the transcendental one. Hwan Lee (2018, p.57) refers to non-transcendental sign processes as a horizontal process involving the pursuit of an "ultimate rational interpretation." This is achieved by following a probable interpretive path and relying on a guiding principle or rule, although reaching this final interpretation is consistently delayed.

4. Conclusion

Peircean semiotics provides us the opportunity to overcome many of the issues that have arisen from linguistic analysis within traditional structural or deconstructive semiotics. By defining metaphor from Peirce's perspective and his interpreters, and by identifying two distinct and complementary sign processes, namely non-transcendental and transcendental ones, it becomes evident that interpretations are always ready to return to the dynamics of interpretation and transform into another sign's interpretant. This is because,

as Peirce states, a sign represents its interpretation from certain aspects.

However, the interpretive hermeneutics of metaphor and its "*evolutionary-oriented pattern*", through the aggregation and completion of sequential (temporal and simultaneous) interpretations, attempts to compensate for these semantic shortcomings, bringing the direct interpretant as close or aligned as possible to the dynamic and ultimate referent of the metaphor (the meaning of which is Allah). Yet, complete alignment with the meaning implies the cessation of the evolutionary process of the metaphor and the end of the interpretive journey, which is only possible with the conclusion of the ascending path to God (sufi's self-enrichment process). Therefore, each interpretation itself serves as another metaphorical sign, and one must navigate through it with the help of interpretation. In this context, paying attention to the interpretive aspect, the semantic context, and the interpretive scope are of crucial importance in delineating the systematic pattern of the cyclical process of accumulative-transcendental and reinterpreted-non-transcendental interpretations of the symbol.



دوماهنامه بین‌المللی

۱۴د، ش ۶ (پیاپی ۷۸)، بهمن و اسفند ۱۴۰۲، صص ۳۳۹ - ۳۷۱

مقاله پژوهشی

<http://dorl.net/dor/20.1001.1.23223081.1401.0.0.130.2>

کاش تا هستی زبانی داشتی

تا ز هستان پرده‌ها برداشتی

از استعاره پیرسی تا نماد عرفانی:

الگوی متفاوت در تفسیر نشانه‌های زبان عرفان

راضیه حجتی‌زاده*

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۱

چکیده

این مقاله درصدد است با تکیه بر مبانی نشانه‌شناسی چارلز سندرس پیرس، فیلسوف پراگماتیست و نشانه‌شناس آمریکایی، و با الهام از آرای رابرت نوئل (۱۹۹۶)، که به مناسب‌سازی الگوی پیرس در ساحت زبان دین مبادرت کرده است، با رویکردی توصیفی - انتقادی الگوی تفسیری نمادهای عرفانی را، که در این نوشتار «الگوی عاطف به تکامل» نامیده شده است، تبیین کند. به این منظور، در بخش اول، به تعریف جایگاه استعاره در میان انواع نشانه‌ها در طبقه‌بندی پیرس می‌پردازد. سپس، درباره سازوکار تفسیر نمادهای عرفانی در قالب دو فرایند نشانه‌پردازی گفت‌وگو می‌کند و در پایان، نحوه شکل‌گیری شبکه معنایی نماد - استعاره‌ها را با تلفیق هر دو فرایند یادشده توضیح می‌دهد. در این مقاله، برای نخستین بار، دو فرایند متمایز در نشانه‌پردازی (سمیوزیس) پیرسی شامل: استعلایی و غیراستعلایی شناسایی و تعریف و نقش هریک در ایجاد زنجیره معنایی میان نشانه‌ها از یک سو؛ و میان نشانه با مصداق یا مدلول آن از دیگر سوی، تبیین شده است. از دیگر دستاوردهای این پژوهش، طرح مفاهیمی چون حیث تفسیری، بافت معنایی و دامنه ارجاعی و نقش هریک در تفسیر نظام‌مند یک نشانه است.

واژه‌های کلیدی: پیرس، استعاره، نشانه‌پردازی، استعلا، تفسیر، زبان عرفان، خیال خلاق.

E-mail: r.hojatizadeh@ltr.ui.ac.ir

* نویسنده مسئول مقاله:

۱. مقدمه

در جهان‌نگری عرفانی، هستی و جهان به عنوان «سامانه‌ای نمادین» از ادراک‌هایی مطرح شده است که کارکرد نشانه‌شناسانه دارد، زیرا کلمات جهان نشانه‌هایی است برای بسط زیبایی و جمال الهی. آموزه‌های عرفانی ما را متوجه نشانه‌ها و مصداق متافیزیک آنها می‌کند. زبان میانجی‌ای است تا حقیقت وجود و هستی چیزها خود را بر ما آشکار کند و «حقیقت چیزی نیست جز افشای وجود به میانجی زبان» (اکو، ۱۳۹۷: ۱۶۸). این مسئله که «زبان صدای وجود است»، ما را از نظریه‌های قراردادی نشانه به قواعد تفسیر یا تأویل می‌کشاند، زیرا باید صدایی را بشنویم که مقدم بر خود انسان است. عارف شناسا از طریق شهود باطنی، خود را کاشف نمادهایی می‌بیند که در خیال او نمایان می‌شوند و از طریق آنها «وحدت ژرف خود را با چیزها» و با حقیقت وجود درمی‌یابد. زبان در این مجلا «استعاره‌ای ناخودآگاه» است که ما را به جوهر درونی چیزها آگاه می‌سازد.

تاکنون الگوهای نظری متعددی در تحلیل زبان عرفان به‌کار گرفته شده است. اما تنها عدد محدودی با ماهیت و ساختار آن و بستری که این زبان از آن برآمده است، مناسبت داشته‌اند. الگوی نشانه‌شناسی مطلوب باید بتواند میان مصداق ربّانی و مفهومی که بر آن دلالت می‌کند و نشانه‌ای که واسطه میان این دو قرار می‌گیرد و نیز تجربه‌ای که به این دلالت‌ها شکل می‌دهد، ارتباط کارآمدی برقرار کند. این مقاله درصدد است با مروری بر اندیشه‌های پیرس و شارحان او در موضوع نشانه‌شناسی و استعاره، و با شناسایی انواع فرایندهای نشانه‌پردازی موثر در ایجاد معنا اعم از استعلایی و غیراستعلایی، کارایی و روایی آن را در ارائه الگویی نشانه‌شناختی در زبان عرفان بررسی و نقد کند و با روش تحلیل محتوا و با رویکرد توصیفی - انتقادی به سؤالات زیر پاسخ دهد:

- پیرس استعاره را چگونه تعریف می‌کند؟
- آیا نشانه‌شناسی پیرس علاوه بر کارکرد غیراستعلایی خود، واجد کارکردی استعلایی نیز هست؟ اگر آری؛
- نقش هر دو فرایند استعلایی و غیراستعلایی در تأویل و تفسیر نشانه‌های عرفانی

چيست؟

- و در آخر، شبکه‌های معنایی استعاره را برپایه قاعده تفسیر نمادین پیرس و با ارجاع به الگوی رابرت نیول در کتاب «حقیقت نشانه‌های شکسته» که به مناسب‌سازی الگوی پیرس در تفسیر معنای نمادهای دینی اختصاص دارد، چگونه می‌توان ترسیم کرد.

۲. پیشینه تحقیق

اندرسون (۱۹۸۴) اولین پژوهشی است که هم تعریف پیرس را از استعاره از خلال یادداشت‌های پراکنده و مبهم وی گرد آورده و هم به تفاوت میان استعاره با تمثیل برای تبیین بهتر این مفهوم اشاره کرده است. کولاپیترو و اولشفسکی (۱۹۹۶) در فصل پنجم کتاب خود چهار مقاله مهم در این موضوع گرد آورده‌اند. از جمله، مقاله هوسمن که دیدگاه پیرس را با نگاه تعاملی به استعاره در نظریه ریچاردز و ماکس بلک قابل مقایسه می‌داند. فئودورف (۲۰۱۸) از دو ایده پیرس با عنوان «ماده به‌مثابه ذهن فرسایش‌یافته» و «بازی آزاد فکر» برای تبیین متفاوتی از استعاره پیرسی یاری می‌گیرد و با استمداد از فلسفه تکامل‌گرای پیرس استعاره را همچون فرایندی دائمی میان اولیت و ثانویت معرفی می‌کند هیلی (۱۹۸۸) با تمرکز بر روی استعاره ادبی، درصدد پاسخ به این پرسش‌هاست که چگونه می‌توان از نشانه‌شناسی پیرسی برای تبیین و توسیع شرایط تعیین‌کننده استعاره و دامنه تفسیرهای آن استفاده کرد؛ نیز چگونه می‌توان با فهم نشانه‌پردازی ادبی، به‌ویژه در پرتو متافیزیک پیرس، درک خود را از کارکردهای مضمونی و زیبایی‌شناختی ویژه استعاره شاعرانه در معنا و هنر یک اثر ادبی افزایش داد. نیول (۱۹۹۶) با مناسب‌سازی الگوی نشانه‌شناسی پیرس در حوزه نشانه‌های دینی می‌کوشد الگویی برای چگونگی معنا و تفسیر آن‌ها ارائه دهد. اوهرل (۱۹۸۷) به امکان استعلایی خواندن نشانه‌شناسی پیرس می‌پردازد و با رجوع به معنای استعلا در فلسفه کانت و اختلاف آن با فلسفه پراگماتیستی و تجربه‌گرایانه پیرس اساساً چنین امکانی را نمی‌پذیرد. هوان لی (۲۰۱۸) با تکیه بر علوم عصب‌شناختی، استعلایی بودن فرایند نشانه‌پردازی را در معنایی متفاوت با آنچه نزد فلسفه‌های استعلایی دارد، اثبات می‌کند. درخصوص رابطه استعاره پیرسی با نظام نشانه‌شناختی زبان عرفان و تجربه‌های عرفانی پژوهشی در زبان فارسی نیافتیم. از این‌رو،

نوشتار حاضر اولین گام در تبیین و تفسیر نظام نشانه‌شناسی تجربه‌های عرفانی بر اساس الگوی نشانه‌شناختی سه‌گانه و فرایندی پیرس است.

۳. مباحث نظری

۳-۱. ویژگی‌های الگوی نشانه‌ای پیرس

نشانه از دیدگاه پیرس شامل سه عنصر: بازنمون، تفسیر (تعبیر) و مصداق (مرجع) است. «نشانه... [در شکل بازنمون] چیزی است که از دید کسی، از جهتی یا ظرفیتی به جای چیز دیگری می‌نشیند. نشانه کسی را خطاب می‌کند؛ یعنی در ذهن او نشانه‌ای برابر یا شاید بسط‌یافته‌تر می‌آفریند» (سجودی، ۱۳۹۰، ص. ۲۱). این نشانه بسط‌یافته‌تر را پیرس «تفسیر» یا «اثر معنا» در ذهن می‌نامد. از تعامل میان سه عنصر فوق، فرایندی به نام نشانگی خلق می‌شود که به دلیل تفسیرهای متوالی بالقوه نامحدود «نشانگی نامحدود» نامیده می‌شود. تفسیر به مفهوم پیرسی آن، خود نشانه‌ای است نزد تفسیرگر؛ «یعنی یک تفسیر اولیه بار دیگر در چرخه تفسیر می‌افتد» (همان، ص. ۲۳). در این چرخه، نشانه‌ای به نشانه دیگر زندگی می‌بخشد و اندیشه‌ای اندیشه دیگر را موجب می‌شود. از این رو، برخلاف الگوی ساختارگرای سوسور که رابطه میان صورت و محتوا و میان نشانه‌ها در یک نظام نشانه‌ای را تنها بر قرارداد استوار می‌داند و یک نشانه تنها در صورت پیروی از قواعد نظام زبان می‌تواند کارکرد نشانه‌ای خود را حفظ کند و در نتیجه، ساختارهای نشانه و معنا در قالب نظام‌های ایستا تعریف می‌شود؛ پیرس با تعریف نشانه‌شناسی به‌عنوان منطق عام تفکر، آن را فرایندی می‌داند که انسان‌ها از طریق آن به جهان معنا می‌دهند و با کمک نشانه‌ها با آن تعامل می‌کنند» (Colapietro & Olshewsky, 1996, p.341).

پیرس به دو نوع ابژه یا مرجع در نشانه اشاره می‌کند: ابژه پویا و ابژه مستقیم. اولی مستقل از نشانه است و بر آن اثر می‌گذارد اما از نشانه متأثر نمی‌شود. سوژه‌ها نمی‌توانند به این ابژه دسترسی مستقیم داشته باشند بلکه تنها از طریق انگاره‌های مفهومی^۱ امکان شناخت آن را دارند (ibid, p341). این انگاره مفهومی از یک سو برآیند عمل ابژه پویاست و از دیگر سو، از

سوژه شناسا و تفسیرهای ماتقدم او تأثیر گرفته است. این انگاره مفهومی را پیرس ابژه مستقیم می‌نامد، زیرا تنها تصویری از واقعیت است که به آن دسترسی داریم (ibid). ابژه مستقیم به همراه بازنمون مادی خود نشانه را پدید می‌آورد و آن را می‌توان با مدلول سوسور و صورت محتوای یلمسلف مقایسه کرد. پیرس سهم سوژه را در مفهوم‌سازی از واقعیت به رسمیت می‌شناسد، اما به سبب غلبه نگاه رئالیستی، تأثیر ابژه پویا را نیز برخلاف سوسور انکار نمی‌کند و این، یکی دیگر از موارد اختلاف او با سوسور است که در الگوی دوگانه خود برای مرجع سهمی قائل نبود.^۲ از آنجا که نشانه در تعامل دیالکتیکی میان سوژه و ابژه ساخته می‌شود، سه احتمال وجود دارد:

الف) ابژه پویا تأثیر مستقیمی بر تولید نشانه داشته باشد. در نتیجه، معنا تنها می‌تواند برپایه رابطه‌ای فیزیکی - علی با واقعیت عمل کند (نشانه نمایه‌ای)؛

ب) تنها سوژه بر تولید معنا تأثیر می‌گذارد و ساخت نشانه‌ها بستگی کامل به قواعد بیناسوبژکتیو دارد (نشانه نمادین)؛

ج) سوژه و ابژه پویا به یکسان در تولید معنا و مفهوم‌سازی از واقعیت در قالب ابژه مستقیم دخالت دارند (نشانه آیکونیک یا تصویری) (ibid, p.343). از این میان، نشانه‌های نمایه‌ای و آیکونیک انگیخته‌ترند، یعنی بیشتر توسط مدلول ارجاعی خود تحمیل می‌شوند؛ در حالی که در نشانه‌های نمادین که قراردادی‌ترند، وسعت تعیین مدلول توسط دال بیشتر است (چندلر، ۱۳۸۷، ص. ۶۷).

۲-۳. استعاره از نگاه پیرس

پیرس استعاره را در کنار تصویر و نمودار (قیاس)^۳ هاپیوآیکونی می‌داند که رابطه بازنمون با ابژه در آن، از طریق «توازی آیکونیک» (Colapietro & Olshewsky, 1995, p.232) برقرار است. اندرسون (Anderson, 1984, p. 453) نشان می‌دهد که رابطه توازی موجود در استعاره با رابطه «هم‌ریختی»^۴ موجود در قیاس و تشبیه تفاوت دارد، زیرا در «هم‌ریختی» یک رابطه دوطرفه میان ابژه و بازنمون وجود دارد، اما در استعاره با رابطه «هم‌حسی»^۵ مواجه‌ایم. چراکه دو طرف استعاره به دو رسانه مختلف و غیرهم‌ریخت تعلق دارند.

از آنجا که پیرس استعاره را یک آیکون می‌داند و هر آیکونی مبتنی بر شباهت است، پس میان استعاره و ابژه آن نیز شباهتی هست. اما چگونه شباهتی؟ پیرس تنها به این بسنده می‌کند که بگوید شباهت فوق برخلاف آنچه در تشبیه و قیاس می‌بینیم، مبتنی بر هم‌ریختی نیست. در هر استعاره‌ای هم‌زمان با بازنمایی خود و دیگری روبه‌رویم. در عکس، نقشه یا نمودار دلالت‌های مادی ابژه بازنمون‌شده روشن است. آن‌ها به‌عنوان یک نشانه آیکونیک آنچه را بازنمایی می‌کنند، در خود دارند (ibid, p.458). اما مادیت استعاره روشن نیست. مثلاً در استعاره «لبخند زمین» خنده به یک کیفیت مادی قابل تجسم بر نمی‌گردد. نمی‌توان «لبخند زدن» را ویژگی‌ای دانست که در «زمین» قابل مشاهده است یا پیش از استعاره در «زمین» وجود داشته است. پس دال «لبخند» کیفیتی را در زمین به‌عنوان مرجع خود نشان نمی‌دهد. اندرسون، سپس، نتیجه می‌گیرد که مادیت استعاره، یک احساس، امر اولی (کیفیات ذهنی آگاهی مستقیم) یا آیکون نابی^۱ است که خالق استعاره آن را ادراک کرده است. تصویرگونگی استعاره نیز نه در «زمین» و نه در «لبخند» بلکه در اتحاد میان آن‌هاست. یعنی در مفهومی است که از اجتماع میان آن دو متولد می‌شود. با این وصف، زمینه استعاره را «هم‌حسی» پدید می‌آورد (ibid). ژیلبر دوران در تفاوت میان تصویر و استعاره می‌نویسد: «تصویر نسبت به احساس مرکزگرایست ولی نماد مرکزگراست. نماد احساس را به مسیر دیگری می‌اندازد و از موضوع به مدلول عطف می‌دهد و از این نظر مثل تمثیل است، ولی چون مدلول آن دور از دسترس است، حالت تجلی^۲ دارد؛ یعنی جلوه‌ای از امر ناگفتنی که از طریق دال و در درون آن جلوه‌گری می‌کند» (دوران، ۱۳۹۸، ص. ۱۷). پس، برخلاف روابط قیاسی، شباهت‌های استعاری نه به پیوندهای از پیش‌موجود بلکه به پیوندهای خودجوش و بدون سابقه اشاره دارد.

پیرس استعاره را به دو نوع خلاق و منجمد^۳ تقسیم می‌کند. استعاره‌های خلاق برخلاف قیاس‌ها و تمثیل‌ها که پیوند میان دال و مدلول در آن با هدف رسیدن به وضوح و روشنی صورت می‌پذیرد، نمادهایی مبهم می‌آفرینند. استعاره «لبخند زمین» شبیه معنای قراردادی «زمین» و «لبخند» نیست، زیرا در این صورت، استعاره به‌کل، بی‌معنا و تنها یک قیاس ساده بود (Anderson, 1984, p.461). هرچه استعاره‌ها بدیع‌تر باشند، بیشتر ما را وادار به تلاشی

ذهنی برای رفع عنصر خلاف انتظار، عبور از خوانش قراردادی و رسیدن به تفسیر آیکونیک سرکوب‌شده خود می‌کند (Colapietro & Olshewsky, 1995, p. 232) با وجود این، دو طرف استعاره معنای قراردادی خود را نیز کاملاً از دست نمی‌دهد. هنوز هاله‌ای از «نمادگونی»^۹ با استعاره باقی است. لیکن افزوده شدن دو طرف استعاره به یکدیگر، برخلاف آنچه در نمادهای متعارف زبان رخ می‌دهد، به دقت معنایی دو طرف نمی‌افزاید. در عوض، احساس کامل‌تری را بیان می‌کند. اندرسون (p.465) در توضیح علت ابهام استعاره، پاسخ را در ناپایداری دو بعد غیرتصویری (نمایه‌ای و نمادین) آن می‌جوید.

در خصوص نمایه‌گونی، نماد جدید باید بتواند مرجع و مصداق خود را بیافریند. اما مصداقی که استعاره پدید می‌آورد، بسته نیست بلکه «گشوده»^{۱۰} است. مرجع گشوده در عین حال که به سوی تکامل (یعنی جذب مرجع‌های) بیشتر حرکت می‌کند، همزمان، بنا به عرف‌ها و عادات تفسیری، در جهات خاصی هم محدود می‌شود. بنابراین، استعاره دارای نمایه‌گونی ناپایدار است.

درست همانند این، نمادگونی استعاره نیز ثباتی ندارد. به باور پیرس، عمق معنایی یک نماد از طریق مرجع یا دامنه نماد کنترل می‌شود. هرچقدر دامنه G مرجع‌ها بیشتر باشد، عمق معنایی نماد هم بیشتر است. از آنجا که این دامنه در استعاره ثابت نیست، استعاره عمق معنایی ناپایدار و متعاقباً ابهام دارد.^{۱۱} در این صورت، ما به تدریج، بخش‌هایی از مرجع گشوده را انتخاب و سپس، آن را قرارداد می‌کنیم. در این مرحله، استعاره، به یک نماد «منجمد» بدل می‌شود. اما پیرس معتقد است که استعاره یکسره منجمد نمی‌شود، بلکه مانند هر نماد دیگری می‌تواند در میانه تصویرگونی و ابهام از یک‌سو، و نمادگونی و وضوح از دیگرسو در تردد باشد. در این فرایند، نه تنها خود استعاره تغییر می‌کند، بلکه دو طرف استعاره نیز در پیوند با استعاره و دامنه ارجاعی آن، قراردادهای معنایی خود را تغییر می‌دهند.

امکانات وجودی استعاره به عارف این امکان را می‌دهد که هستی را شبکه پیچیده‌ای از رمزها و نمادها بداند که برای درک معنای آن‌ها باید از آن با کمک تفسیر عبور کرد.

مردم در زندگی روزمره با ساختار خاصی از زندگی انس و به تعبیر این‌عربی اعتیاد دارند و براساس همین ساختار خاص همه جوانب حیات خود را برنامه‌ریزی و مطالعه می‌کنند. همین ساختار اعتیادی آدمی را از جایگاه خود در هستی تنزل می‌دهد. درحالی که تأکید بر قدرت خلاق خیال و آفرینش هنری به ساختار شکنی‌های عظیم منتهی می‌شود (حکمت، ۱۳۸۹، ص. ۸۹)

و زمینه‌ای را فراهم می‌کند که آگاهی آدمی همواره به روی «خلق‌های جدید» گشوده باشد و هر لحظه به رنگی این بت عیار درآید.

نظر به اینکه عارف صورت حق را به نحوی که برای «خیال خلاق» و به وسیله تخیل نمادین او شکل گرفته است، رؤیت می‌کند؛ یعنی به همان‌گونه که منطبق با وجود مبنایی اوست، در نتیجه، باید دید نمادهای عرفانی، به‌ویژه استعاره^{۱۲}، در پیوند با آگاهی عارف چه نقشی در واسطه‌گری میان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خیالی وی ایفا می‌کند. به این منظور، تنها بر سازوکار تفسیری استعاره به‌عنوان حلقه واسط در فرایند نشانگی تأکید می‌کنیم.

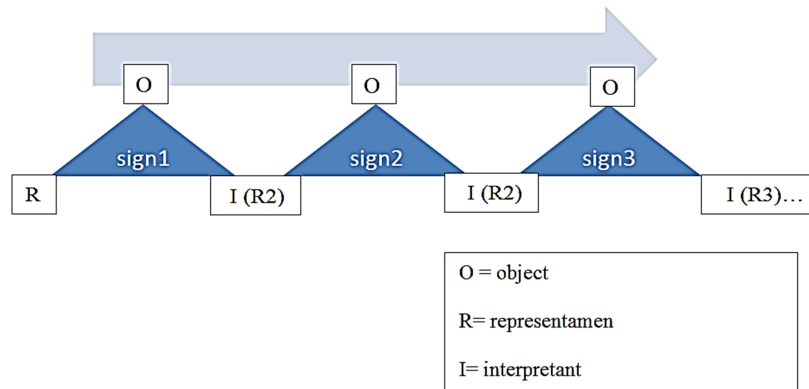
۳-۳. استعاره و شبکه‌های معنایی

در این بخش، بحث ما بر سازوکار تفسیری استعاره به عنوان رکن مهمی از زبان-آگاهی عرفان تمرکز دارد. به این منظور، نخست باید به تفاوت میان دو نوع فرایند نشانه‌پردازی اشاره کنیم؛ نخست فرایند غیراستعلایی و دوم فرایند استعلایی. هوان لی (2018, p.57) فرایندهای نشانه‌پردازی غیراستعلایی را فرایندی افقی می‌نامد که شامل تلاش برای رسیدن به «تفسیر منطقی نهایی» از طریق دنبال کردن یک مسیر تفسیری احتمالی و با اتکا به یک اصل یا قاعده راهنما است که البته رسیدن به این تفسیر نهایی پیوسته به تعویق می‌افتد (نک. شکل شماره ۲). درحالی‌که در فرایند نشانه‌پردازی استعلایی می‌کوشیم دو نشانه یا دو فرایند نشانه‌پردازی^{۱۳} مختلف را با پرکردن یا نادیده انگاشتن شکاف مفهومی‌شان با هم ادغام و به «مناسب‌ترین تفسیر ممکن» از آنها دست پیدا کنیم. ابتدا به تعریف و تفکیک این دو فرایند مکمل می‌پردازیم و سپس، می‌کوشیم چگونگی شکل‌گیری شبکه‌های تفسیری را در فرایند نشانه‌پردازی عرفانی با تکیه بر این مبانی تبیین کنیم.

۳-۳-۱. استعاره و نشانه‌پردازی غیراستعلایی

مطابق ایده پیرس درباره نشانگی نامحدود، جایی که هر تفسیر (تعبیر) «چیزی نیست جز یک بازنمود دیگر که مشعل حقیقت را به او واگذار می‌کنیم و به عنوان بازنمود، به نوبه خود یک تفسیر دارد، به گونه‌ای که مجموعه جدید پایان‌ناپذیری آغاز می‌شود» (اکو، ۱۳۹۷، ص. ۲۲۷).

زنجیره‌ها و لایه‌های تفسیری پایدار و به هم پیوسته‌ای شکل می‌گیرد:



شکل ۱. چرخه نامحدود تفسیر در فرایند غیراستعلایی نشانی

Figure 1
The Infinite Cycle of Interpretation in the Non-Transcendental Process

دلیل این نشانی نامحدود را باید در ماهیت نشانه‌های عرفانی جست‌وجو کرد که نویل (۱۹۹۶) با اقتباس از آرای الیاده آن را شکستگی نمادین و نمادهای دینی (و به تبع آن، عرفانی و مقدس) را «نمادهای شکسته»^{۱۴} می‌نامد. ^{۱۵} نمادها (=استعاره‌ها) در مرز میان متناهی/نامتناهی شکسته می‌شوند. هر نمادی به شکسته‌خرده‌های زیادی تقسیم می‌شود که لبه‌های ناهموار آن شکل نیمه یا اجزای مکمل غائب را نشان می‌دهد که هریک از آن‌ها در حکم نمادی دیگر است. از چشم‌انداز پست‌مدرن، هر نمادی تنها به نمادهای شکسته دیگر ارجاع می‌دهد و مجموعه آن‌ها یک کل یکپارچه^{۱۶} را تشکیل می‌دهند که هیچ «حاشیه ارجاعی‌ای» باقی نمی‌گذارد. از این‌رو، معنا نمی‌تواند با ارجاع معادل باشد. اما نویل به پیروی از پیرس که وجود مرجع (ابژه) را انکار نمی‌کرد، به مرجع غائبی^{۱۷} نماد باور داشت و نمی‌پذیرفت که نمادهای شکسته تنها به یکدیگر دلالت کنند.^{۱۸} برای نویل، تفسیر عبارت است از «خواندن شکاف‌ها و تفسیر معنا در امتداد آن» (Frankenberry, 1999, p.94). یعنی او به دنبال این است که نیمه گمشده را از ویژگی‌های

پدیدارشناختی نیمه در دست بیاید. او چند ادعای اصلی را درباب تفسیر نمادهای دینی مطرح می‌کند. از جمله:

الف) اکثر - اگر نه همه نمادهای مقدس استعاری‌اند و به مرجع یا ابژه مقدس (دینی یا عرفانی) تنها می‌توان از طریق نمادها اشاره کرد.

ب) «مرجع اولیه»^{۱۹} (اصلی) نمادهای مقدس تضاد منتهای / نامتناهی است، یعنی چیزی که از تعیین فراتر می‌رود و «مرجع ثانویه»^{۲۰} آن، تجربه مفسران از نماد به شکل فردی و جمعی است که مستلزم آن است که مرجع مساوی معنا باشد.

ابتدا لازم است صحت این دو ادعا را از منظر آموزه‌های عرفانی قدری بررسی کنیم. بنا به ادعای اول، زبان در حوزه امر مقدس لزوماً استعاری است و هر تفسیری از یک استعاره ما را به استعاره دیگری می‌رساند و ما امکان بیان مستقیم و غیراستعاری از ابژه مطلق را خواهیم داشت. در نتیجه، صدق یا حقیقت این نمادهای شکسته نیز نه از طریق مطابقت آن‌ها با مرجع متعالی خود بلکه از نظر تجربیات انسانی مورد قضاوت قرار می‌گیرد. پیرس نیز خدا را از وجه ثالثیت (نسبت وی با عالم) می‌نگرد. به همین دلیل، خدای او نه تنزیهی بلکه تشبیهی (شناخت‌پذیر) است. او با ردّ قاعده "creation exnihilo" که مستلزم جدایی حق از خلق است، شناخت‌پذیری^{۲۱} و وجود را لازم و ملزوم هم می‌داند (Shook, 2016, p.14). ابن عربی نیز فلاسفه را اهل تنزیه محض و علم ایشان را به خداوند صرفاً سلبی می‌داند و معتقد است ایشان از حلاوت علم ایجابی و ذوقی بی‌بهره‌اند و با عقل نمی‌توانند نفس حقیقت و تجلیات آن را روایت کنند (نک. رحیمیان، ۱۳۸۸، ص. ۱۷۷). ظهور حقیقت (عالم اول) به شکل تنزل و تمثیل است و صور این تمثیل نامتناهی است (نک. حکمت، ۱۳۸۹، ص. ۲۰۲). اگر تنزل وجود با تمثیل ملازم است، تعالی انسان نیز با تمثیل همراه است (همان، ص. ۲۲۵). تمام سالکانی که به سوی معنای وجود در حرکتند، در سلوک معرفتی برای وصول به حقیقت هستی راهی جز تخیل نمادین ندارند. استعاره نیز به عنوان سازوکار تخیل نمادین، «به واقعیت مدلولی که به هیچ عنوان قابل بازنمایی نیست، تنها با اشاره به معنای آن واقعیت و نه شیء ملموس اشاره می‌کند» (دوران، ۱۳۹۸، ص. ۱۶). شبستری هم زبان را در حوزه تفسیر و بیان معنی لزوماً استعاری می‌داند:

چو اهل دل کند تفسیر معنی به «مانندی» کند تعبیر معنی

(گلشن راز، ۱۳۷۶، ص. ۷۹)

مولوی در مثنوی به دشواری تعبیر غیراستعاری از معنی اشاره می‌کند (گفتم ار عریان شود او در عیان/ نه تو مانی نه کنارت نه میان) و هرچند آن را به کل ممتنع ندانسته، اما «سرّ دلبران» را در «حدیث دیگران» خوش‌تر می‌داند. او «نارسایی لفظ در معنی» را علت این امر ذکر می‌کند (لفظ در معنی همیشه نارسان). به همین دلیل، خود نیز در تفسیر حقیقت ناگزیر از استعاره‌ای به استعاره دیگر می‌رود:

لفظ چون و کرسست و معنی طایرست جسم جوی و روح آب سایر است

هست خاشاک تو صورت‌های فکر نوبه نو در می‌رسد اشکال بکر

روی آب و جوی فکر اندر روش نیست بی‌خاشاک محبوب و وحش

(مولوی، ۱۳۸۶، ص. ۲/۳۱۴)

این مثال آمد رکیک و بی‌ورود لیک در محسوس از آن بهتر نبود

(همان، ص. ۶/۱۱۰۹)

با وجود آنکه مدعای اول نویل را می‌توان تا حدودی پذیرفت، اما باید گفت میان دو سویه متناهی / نامتناهی (مجاز و حقیقت) رابطه وجودی برقرار است و نمی‌توان همچون نویل و الیاده آن‌ها را دارای انفصال مطلق دانست، زیرا در آن صورت، انتخاب یک صورت به جای صورتی دیگر هیچ توجیهی نداشت. (cf. Frankenberry, 1999, p. 97)^{۲۲}

برای ادعای دوم که معنی را با مرجع یکی می‌داند، هرچند به لحاظ معنی‌شناختی محل بحث است، در متون عرفانی نیز شواهدی هست، زیرا در آنجا و مثلاً در زبان مولوی، عموماً با دوگانگی معنی (و نه تفسیر) و صورت مواجه‌ایم:

صورت معشوق زو شد در نهفت رفت و شد با معنی معشوق جفت

(مولوی، ۱۳۸۶، ص. ۶/۱۱۰۸)

و آن سوم کاهل‌ترین هر سه بود صورت و معنی به کلی او ربود

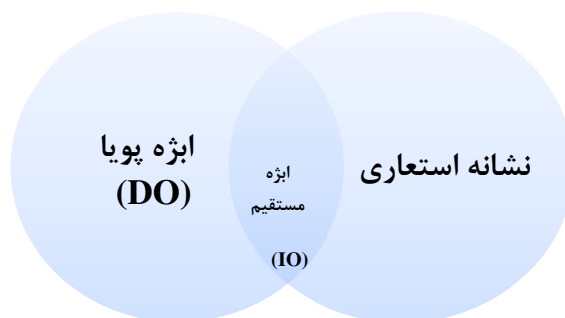
(همان، ص. ص. ۱۱۱۹)

آنجا که مولوی به «بحر معنی‌های رب‌العالمین» اشاره می‌کند، او را مرجع معنی می‌داند.^{۲۳} با

وجود این، چنین ادعایی تنها از حیث متافیزیکی و با فرض وجود مرجع اولیه و تفسیر غایی پذیرفتنی است. اما در جریان فرایند مادی تفسیرها (و ضمن تمایز معنی از تفسیر) همانطور که در ادامه می‌آید، انطباق این دو پذیرفتنی نیست. حال با تصور این دو ادعا، به الگوی تفسیری استعاره می‌پردازیم.

۳-۲. الگوی تفسیری نمادهای عرفانی در فرایند غیراستعلایی نشانه‌پردازی

در قسمت ۳-۲ بیان شد که استعاره به معنی تجلی یک راز یا کشف حقیقت است و به دلیل نارسایی (شکستگی) که دارد نسبت به دیگر انواع نشانه انگیزه‌تر است. «بازنمایی نمادین هیچ‌گاه نمایش محض و ساده موضوع دلالت خود نیست» (دوران، ۱۳۹۸، ص. ۱۸). از این رو، هر دو سوی نماد تا بی‌نهایت باز هستند و دال (بازنمون) که شناخت ملموس ما فقط به آن تعلق می‌گیرد، به هر «کیفیت» صورت‌ناپذیری تسری می‌یابد و حتی می‌تواند معانی معکوس تولید کند. سلطه دوگانه و هم‌زمان دال و مدلول، که در تخیل نمادین رخ می‌دهد، باعث انعطاف نماد می‌شود. دال مسلط که با تکرار، کیفیات متضاد را کنار هم می‌گذارد (مانند: شجره طیبه/ شجره خبیثه؛ آتش عشق/ آتش شهوت) و مدلول مسلط که با تکرار در تمام جهان محسوس تجلی می‌کند، هر دو خود را تکرار می‌کنند و تکرار خاصیت مشترک آن‌هاست، زیرا نماد با تکرار می‌تواند از ابهام و نارسایی بنیادینی که به آن مبتلاست عبور کند. اما این تکرار «این همانگویی» نیست بلکه با هر بار تکرار، جمع و تکمیل معنایی رخ می‌دهد (نک. دوران، ۱۳۹۸، صص. ۲۰-۲۱). بر این اساس، می‌توان الگوی استعاره و نمادهای عرفانی را «تکرار عاطف به تکامل» نامید، زیرا نماد با هر بار تکرار، مانند مسیر مارپیچ به سمت مرکز می‌گراید و دامنه دیدش دقیق‌تر می‌شود. برای درک بهتر این الگو، لازم است ابتدا به روابط میان اجزاء استعاره پیرس نگاهی بیندازیم:



شکل ۲. اجزای استعاره پیرسی

Figure 2
Components of Peirce's Metaphor
(Cited in: Jungk, 2020, p. 971)

در قسمت ۱-۳ به تعریف ابژه مستقیم و پویا پرداختیم. ابژه پویا همان ابژه بماهو ابژه است (Peirce, p.183). آنچه موجب نارسایی و ابهام استعاره می‌شود، ماهیت انتزاعی و دور از دسترس ابژه یا مرجع آن است که با تفکر مستقیم قابل درک نیست و خارج از فرایند نمادین به دست نمی‌آید. درحالی‌که نشانه استعاری همان شکل بازنمایی (رسانشی) ابژه از طریق نشانه است. پیوند میان دو طرف نیز ابژه مستقیم را به وجود می‌آورد که همواره محصور در نشانه است (Jungk, 2020, p. 971). با این وصف، ابژه پویا واقعیت استعاره است، اما آنچه ما درک می‌کنیم و محرک تفسیرهای پایدار استعاره است، واقعیتی است که از پیش رسانش یافته و با واسطه بوده است.

بنابراین، یک ریتم سه‌تایی در نشانه‌پردازی هست که حرکتش از واقعیت شروع می‌شود (حرکتی که همواره به واسطه نشانه‌ها، شناخت‌ها و تفسیرهای قبلی است) و با نشانه - بازنمون‌ها ادامه می‌یابد تا تفسیرهای تازه‌ای که موقتی تثبیت شده‌اند؛ و سرانجام، به ابژه‌های مستقیم برای مثلث‌های نشانه‌شناختی دیگر تبدیل می‌گردد (لاروسو، ۱۳۹۸، ص. ۱۶۶).

۳-۳-۳. استعاره و نشانه‌پردازی استعلایی

نشانه‌پردازی غیراستعلایی به شکل افقی و خطی و در یک زنجیره بالقوه بی‌پایان تکامل

می‌یابد. اما نشانه‌پردازی استعلایی، به‌مثابه فرایند مکمل، به شکاف مفهومی میان نشانه استعاری و مرجع (چه به دلیل گشودگی مرجع نماد عرفانی یا مظاهر تکرارناپذیر تجلی و چه به دلیل خلاقیت خیال عارف) دلالت دارد که به همان طریق که دامنه امکانات تفسیری آن را باز می‌گذارد و امکان استعلا و فراروی به سوی ابژه‌ها و تفسیرهای دیگر را فراهم می‌کند، در عین حال، می‌تواند بالضروره مسیر شناسایی ما را تا حدودی تعیین کند؛ البته نه به آن معنایی که فلسفه استعلایی کانت از «ضرورت» و «استعلا» اراده می‌کند. پس، ابتدا باید ماهیت و تعریف استعلا را در نشانه‌شناسی پیرس معین کنیم.

وقتی از استعلا سخن می‌گوییم، منظورمان استعلای کانتی نیست. مفهوم استعلایی کانت در چرخه فرایند نشانه‌پردازی پیرس جایی ندارد، زیرا مخاطب (تفسیرگر) را از دایره بسته عین و ذهن بیرون می‌گذارد. به‌علاوه، با وجود شباهت‌های میان دیدگاه دریدا و نشانه‌شناسی پیرس و باور به لزوم ساخت‌شکنی از مدلول استعلایی نزد هر دو، اما باز هم نگاه استعلایی پیرس با دریدا متفاوت است.

دریدا اذعان دارد که: «پیرس عدم قطعیت مرجع نشانه را معیاری می‌داند که به ما امکان می‌دهد تا بدانیم که که به‌راستی با نظامی نشانه‌شناختی روبه‌رویم» (Colapietro & Olshewsky, 1995, p. 397). در واقع، مادامی‌که ماهیت نشانه اقتضای بریدن از شیئی را دارد، یک عدم قطعیت ارجاعی (تعویق) رخ می‌دهد. عدم قطعیتی که به باور دریدا، آشتی‌ناپذیر و بیشتر شبیه بازی بی‌پایان دال‌هاست. برای پیرس، هیچ معنایی بی‌واسطه نشانه‌ها و فرایند نشانه‌پردازی (سمیوزین) وجود ندارد. طرح مثلث نشانه‌شناسی نیز گویای آن است که نشانه هیچ دسترسی مستقیمی به شیء یا مرجع خود (ابژه پویا) به ما نمی‌دهد، زیرا طبق تعریف پیرس از نشانه، نشانه‌ها ابژه خود را نه از هر حیث بلکه با ارجاع به تصویری خاص بازنمایی می‌کنند.

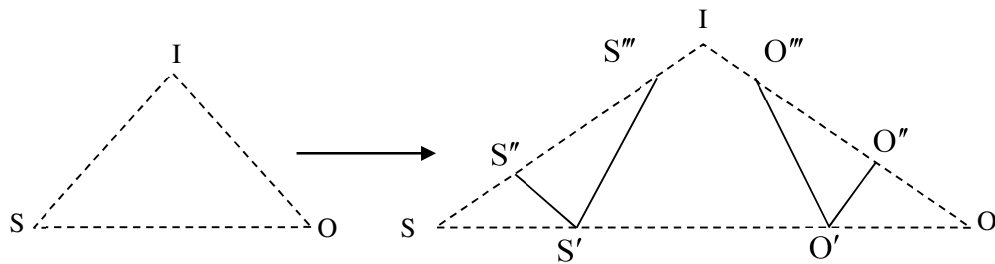
این مسئله در عرفان در قالب تنزیهی بودن خداوند یا وجود مطلق که اقتضای نفی و سلب هر نسبت یا صفتی را دارد، بیان می‌شود. مرجع یا مبدا اولیه (مقام احدیت یا توحید مطلق الهی) دور از دسترس شأن روحانی هر صورت خیالی است. اما می‌توان آن را تنها از یک وجه از طریق مظاهرش شهود کرد. از این روی است که هر تجلی لزوماً مقید است. ابن‌عربی این قرب و بعد هم‌زمان از مبدا را در قالب یک معبد با پنج ستون رویت کرده است. سقفی بر روی این

پنج ستون قرار گرفته که دیوارهای معبد را می‌پوشاند و هیچ راه ورودی در دیوارها وجود ندارد. در خارج از معبد ستونی وجود دارد که از معبد بیرون زده اما ملصق به دیوار بیرونی آن است. عارفان اهل شهود، این ستون را مسح می‌کنند همانطور که حجرالاسود را. این ستون بخشی از دیواری است که معبد را محصور می‌کند. ما فقط یک وجه آن را درک می‌کنیم مابقی آن تماماً در دیوار نهان است (نک. کربن، ۱۳۹۹، ص. ۳۶۹). با این‌همه، قلب عارف مستعد قبول همه مظاهر حق است و خدا را در صورت‌های اعتقادی متعددی شهود می‌کند، اما غیرعارف فقط مستعد دریافت مظهر واحد است و خداوند را تنها در صورت اعتقادی خود می‌شناسد.

حال باید دید با وجود عدم قطعیت مرجع، تکلیف پیرس با مدلول استعلایی چیست؟ اصل محوری در کار پیرس این است که نشانه‌ها همراه با تجربه‌های تازه و تغییر عادت‌های فکری (باورها) ما تغییر و تحول می‌یابند. اما این فرایند یک ایستگاه پایانی دارد که آن را «مناسب‌ترین خروجی معنایی (یا همان تفسیر) نشانه»^{۲۴} می‌نامد. با وجود این، همین مناسب‌ترین تفسیر نیز یک پایانه یا یک مدلول استعلایی نیست، زیرا طبیعت نشانه‌ها اقتضای رشد و تکامل دارد که در نتیجه آن، مناسب‌ترین تفسیرها نیز به نسبت با مفهوم کلی نشانه، دستخوش دگرگونی می‌شوند (Colapietro & Olshewsky, 1995, p.368). پس، ارزش پنهان یک نشانه در تفاوت و تغییر، یا به قول دریدا، در «فرسایش» آن است. اما این امر به معنای آن نیست که معنی دسترس‌ناپذیر باشد بلکه می‌خواهد بگوید همواره عنصری از یک احتمال معنایی حذف ناشدنی با آن هست که آن را مستعد تغییر نگه می‌دارد.^{۲۵}

هرچه میان نشانه و مبدأ آن تباین بیشتری باشد، زمان فرایند نشانه‌پردازی با تولید تفسیرهای متعدد و تلاش برای همگرا کردن تفسیرهای واگرا بیش از حد طولانی می‌شود؛ به طوری که با رسیدن به یک آستانه معین، ذهن تفسیرگر از روی تفسیرها و معانی متکثر به یک باور یا تفسیر دلخواه و ثابت پرش می‌کند و به تفسیری استعلایی دست می‌یابد تا از این طریق، شکاف مفهومی میان دو نشانه را [هرچند موقتاً] پر کند (Hwan Lee, 2018, p. 57).

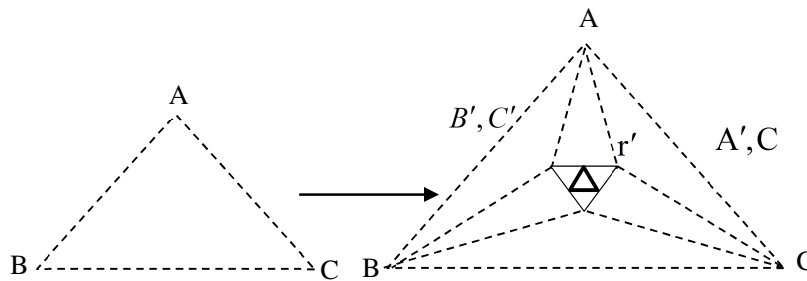
شکل زیر مثلث نشانه‌شناسی استعلایی را نشان می‌دهد که چگونه تفسیرهای مختلف را تا رسیدن به تفسیر نهایی (استعلایی) به هم متصل می‌کند.



شکل ۳. فرایند نشانه‌پردازی استعلایی

Figure 3
Transcendental Semiosis Process
(In. Huwan Lee:66)

(S) یک نشانه است؛ (O) ابژه و S^2 و O^2 تفسیرهایی هستند که میان S و O قرار گرفته‌اند. O^1 و S^1 به نسبت S و O به یکدیگر نزدیک‌تر و شبیه‌ترند. نهایتاً زنجیره تفسیرهای O^1 و O^2 و S^2 و S^1 و S^3 و S^2 ... باید به یک «تفسیر نهایی» منتهی شود. وقتی این فرایند به نقطه نهایی خود نزدیک می‌شود، تفسیرها همگرا می‌شوند؛ یعنی نشانه و ابژه از طریق تفسیر نهایی در یک نقطه مشترک با هم تقارن می‌یابند. طی پیشرفت این فرایند، تعداد تفسیرها در هر مرحله به تدریج کاهش می‌یابد و همین امر، موجب می‌شود فرایند شتاب بیشتری بگیرد. به تدریج که تولید مثلث‌های نشانگی کاهش می‌یابد، در مرکز به یک مثلث به عنوان خروجی معنایی یا تفسیر غائی می‌رسیم.



شکل ۴. مثلث فرایند ایجاد تفسیر استعلایی

Figure 4
The Triangle of the Transcendental Interpretation Process
(In. Huwan Lee, p. 67)

عارف از این مثلث نهایی که رمز را به باور یا خدای خلق شده در اعتقادات تبدیل می‌کند، برای ادراک‌پذیر و آگاهانه‌تر کردن و همچنین، برای عینیت‌بخشی به ابژه شهود و خیال خود استفاده می‌کند و دیگران، از آن برای کشف اینکه کدام اندیشه الهی شکوفا شده در عالم ارواح، در این صورت کوه و دریا و گل و معبد و خورشید و غیره متجلی شده است. تا هرکس، به تعبیر مولوی، «از ظن خود یار گوینده شود». با این‌همه، این احتمالات معنایی که نادیده گرفته می‌شوند، زمینه را برای اعاده فرایند نشانه‌پردازی و بازتفسیر نمادها باز می‌گذارند. نماد (در معنای رمز) به دلیل حمایت از یک ایده - معنای ثابت پیش از متن، ضرورتاً شناخت ما را از معنا و تفسیر متن از دلخواهی یا گزافه بودن بازداشته، به سمت تفسیر یا تفسیرهای معینی هدایت می‌کند. و از این رو، ساختاری تک‌طرفیتی دارد؛ برخلاف نشانه که چندطرفیتی است. بنابراین، مثلث مرکزی یک نماد است اما مثلث‌های پیرامونی آن، نشانه‌اند گویی زنجیره بی‌پایان نشانه‌های متباین و از هم‌گسسته، درنهایت به یک نماد تبدیل می‌شود که دارای معنایی غیردلخواهی است. در نماد، ساختار دوری وجود دارد و به شکل عمودی با ایده خود در ارتباط است. ایده‌ای که پیش از نماد هم وجود دارد و عارف آن را هنگام مکاشفه با قلب و خیال خلاق خود به اندازه استعداد درونی و ظرفیت آگاهی‌اش ظاهر می‌کند. اما در نشانه رابطه عمودی به رابطه افقی میان نشانه‌ها با هم تبدیل می‌شود.

آنچه در فرایند غیراستعلایی نشانه‌پردازی دیدیم، رابطه افقی میان نشانه‌هاست و آنچه در فرایند استعلایی مشاهده می‌کنیم، رابطه قطری میان خوشه‌های تفسیری و اگر با ایده مرکزی یا تفسیر غائی است. این تفسیر غائی از طریق همگرا کردن تفسیرها و کنار گذاشتن تفسیرهای واگرا و متباین، رابطه میان S-O را تسهیل می‌کند و از این طریق، موجب «نمادینه»^{۳۶} یا غیردلخواهی شدن نشانه‌ها می‌شود. در نتیجه، آن مدلول استعلایی که در نشانه‌ها به تعویق می‌افتاد، در قالب نمادی که واجد یک تفسیر عرفی است و دستخوش تحولات تاریخی نیز می‌شود، خود را از یک وجه، از طریق تفسیر استعلایی نشان می‌دهد. مثلاً اگر با وجود تباین میان قربانی کردن (S) و بلاگردانی (O) باز هم به آن باور داریم، به دلیل نمادینه و عرفی‌شدگی این معنا در طول تاریخ است. اما شکاف مفهومی میان آن‌ها همچنان احتمال تفسیرهای دیگری را نیز برای ما باز می‌گذارد. به طوری که می‌توان قربانی

کردن را نشانه‌ای برای مرجع‌های دیگری همچون وفای به‌عهد، عبودیت، جهاد با نفس، باروری زمین، باریدن باران و نظایر آن هم دانست.

وقتی یک تفسیر استعلایی به یک باور تبدیل می‌شود، چرخه نشانه‌پردازی متوقف می‌شود. پیرس درباره باور می‌گوید:

بیزاری از یک وضعیت ذهنی بلا تکلیف که به ترس مبهم از شک هم دامن می‌زند، باعث می‌شود که انسان‌ها به دیدگاه‌های قبلی خود بچسبند... اما نمی‌توان انکار کرد که یک اعتقاد جزمی و متعصابه آرامش روحی به ارمغان نمی‌آورد (CP 5. 377).

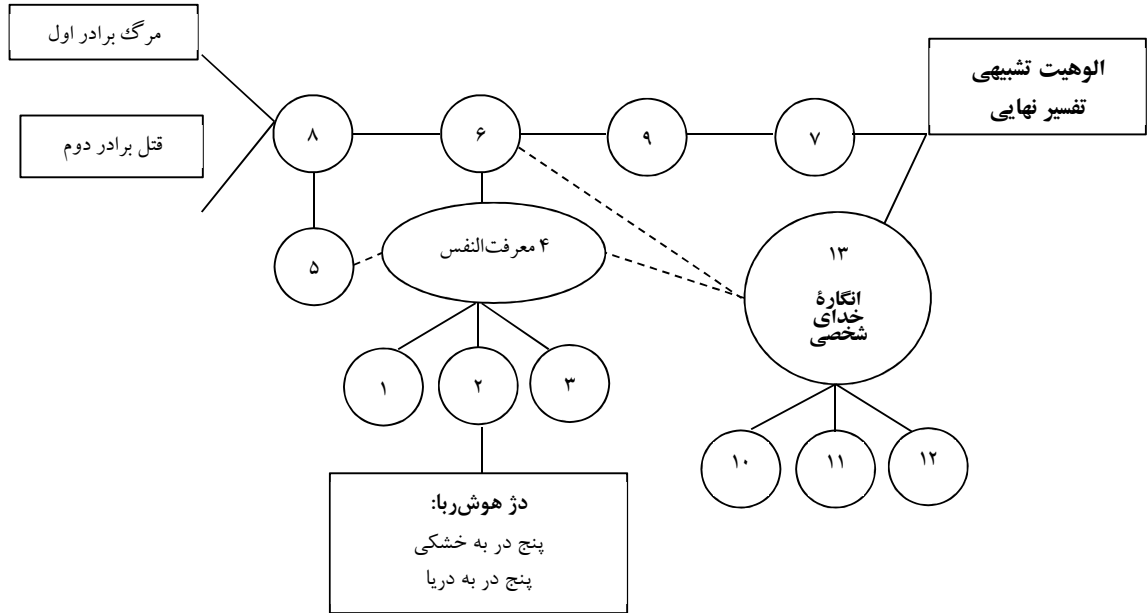
این باورها ابتدا مبهم، خاص و ناچیز هستند اما رفته‌رفته صریح‌تر، عام‌تر و کامل‌تر می‌شوند و از این طریق اندیشه پدید می‌آید (cf. CP3:160). اما هیچ اندیشه‌ای نمی‌تواند کاملاً متعین شود بلکه می‌تواند متعین‌تر گردد. پس هر نشانه‌ای به سوی تعین بیشتر گشوده است. به این ترتیب، نشانه‌شناسی فرایند تبدیل باورهای مبهم به باورهای کلی‌تر و شفاف‌تر است. با این حال، در نشانه‌شناسی عرفانی، باور به عنوان تفسیر غائی یا مناسب‌ترین خروجی معنایی دچار تثبیت‌شدگی معنایی نمی‌شوند، زیرا «برخلاف صورت‌های مقیدشده از طریق اجماع جمعی، هاله یا زمینه‌ای را پدید می‌آورد که همیشه به روی خلق‌ها [و در نتیجه، تفسیرهای] جدید گشوده است» (کربن، ۱۳۹۹، ص. ۳۶۷). برای عارف، همه اعتقادات، شهودهایی تجلی‌گونه‌اند که عارف از طریق آنها حق را مشاهده می‌کند. او می‌داند که این قبیل شهودها هرگز نه یک تعریف بلکه فقط یک «رمز» برای حضرت اویند.

در این حال، به موازات استعلای شهودی عارف در سیر استکمالی خود، زبان نیز به مثابه آینه‌ای می‌شود که هرکس معنی خود را در آن می‌بیند. چه اینکه مراتب وجود و ساخت‌های زبان به هم پیوسته‌اند. «اگر قلب آینه‌ای است که صورت تجلی‌یافته حق، در هر دم، در مقیاس عالم صغیر در آن منعکس می‌شود» (کربن، ۱۳۹۹، ص. ۳۲۱)، پس میان دال‌ها و مدلول‌های زبان عارف نیز رابطه‌ای تثبیت شده یا منطقی برقرار نیست. معنا و صورت در عرفان از قبل اندیشیده و قابل پیش‌بینی نیست و در جریان فعالیت ذهنی عارف به تدریج برحسب امکانات بالقوه ذهن و زبان او فعلیت پیدا می‌کند (نک. همان، ص. ۱۷۴). این نوع استعلا را می‌توان، به یک تعبیر، «استعلای استعدادی» نامید.

۳-۴. دامنه ارجاعی و حیث تفسیری نشانه

اکنون بر مبنای نحوه عملکرد فرایندهای استعلایی / غیراستعلایی در تولید معنای نشانه‌های عرفانی، به تبیین نحوه تشکیل شبکه معنایی نماد می‌پردازیم.

نویل (1996, p.97) شبکه معنایی^{۲۷} یک نماد را مجموعه نمادهای دیگری می‌داند که معنای آن نماد به آنها به مثابه تفسیر خود مشروعیت می‌دهد،^{۲۸} زیرا با زمینه و حیث‌های تفسیری^{۲۹} آن هماهنگی دارد. به دیگر سخن، شبکه معنایی نماد ارتباطی است که یک نماد با نمادهایی در لایه‌ها یا نظام‌های معنایی دیگر برقرار می‌کند. نمادهایی که در حکم معنای نماد قبل از خود تلقی می‌شوند، اغلب به نظام‌های معنایی متفاوتی تعلق دارند.^{۳۰} شکستگی نمادهای عرفانی موجب می‌شود لایه‌های معنایی نماد برهم اثر بگذارد و قاب نماد پیوسته تغییر کند (Neville, 1996, p. 193). نیویل شبکه معنایی نمادهای دینی را به نوعی انباشتی^{۳۱} می‌داند، اما به نظر می‌رسد استعاره‌ها و رمزهای عرفانی، علاوه بر تفسیر انباشتی، متضمن تفسیر دیگری هم باشند که به نقل از سونسون (2008, p.83) بتوان آن را «بازتفسیر»^{۳۲} نامید. در نوع اول، ترکیب بافت‌های مختلف به ایجاد معناهای همگن می‌انجامد. در نوع دوم، اضافه شدن بافت معنایی تازه به خوانشی متفاوت از / یا متضاد با خوانش متن پیش از آن بافت منتهی می‌شود. تفسیر انباشتی برآمده از فرایند غیراستعلایی و بازتفسیر متضمن فرایندی استعلایی است. برای نمونه، فرایند انباشتی - بازتفسیری در چرخه تفسیر نشانه‌های داستان دژ هوش‌ربای مثنوی، به شکل زیر قابل ترسیم است.



شکل ۵. نمودار فرایند تفسیر داستان دژ هوشربا

Figure 5
The Process of Interpretation of Dej Hoshraba

در شکل بالا، هر عدد بیانگر یک چرخه تفسیری در متن است که با نشانه‌های دیگر در همان متن ارتباط (غیر)مستقیم دارد (توضیح هر عدد در پی‌نوشت آمده است).^{۳۳} در این حال، الوهیت تشبیهی (در برابر تنزیهی) نمودار باور ثابت یا نماد است که در حکم مثلث مرکزی و جامع همه فرایندهای نشانگی است که سایر تفسیرها، در نهایت، برای رسیدن به آن، به هم نزدیک می‌شوند. دایره‌های دورتر از نماد مرکزی، بیانگر نشانه‌های متباین‌تری هستند که برای نزدیک شدن به آن، به تولید تفسیرهای بیشتری نیازمندند. به گونه‌ای که، برای مثال، میان شماره ۱۰ (الوهیت زنانه) و نماد مرکزی، به دلیل عمیق‌تر بودن شکاف مفهومی، امکان ایجاد زنجیره‌ای

بالقوه از تفسیرهای احتمالی دیگر وجود دارد. همچنین، همزمانی تقابل‌ها یا شکستگی نماد میان دو سویه متناهی/نامتناهی که شرط ضروری فرایند غیراستعلایی بود، در این چرخه میان شماره‌های ۱ و ۲ و ۳ و نیز ۱۰ و ۱۲ و ۱۳ قابل مشاهده است.

همچون نماد مرکزی داستان فوق، مرجع و ابژه غایی نمادهای دینی امر الوهی است. اما از چه حیثی این مرجع را افشا می‌کنند؟ می‌توان این سوال را این‌گونه پرسید که الفاظ مستعار را در یک بافت عرفانی چگونه باید تفسیر کرد؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست باید بدانیم تفسیر یک نماد عرفانی اساساً چیست؟ و ثانیاً حیث‌تفسیری چه نقشی در این میان دارد؟

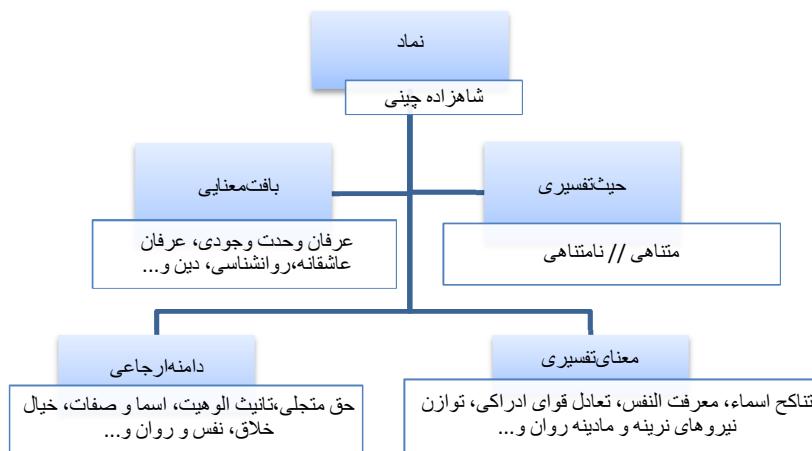
به گفته نویل، در تفسیر یک ابژه قدسی، از نماد برای نشان دادن آن ابژه در یک «جهت» یا «حیث» خاص استفاده می‌شود. نمادها دارای حیث‌های معنایی متفاوتند؛ و در نتیجه، بنابر تجربه تفسیرگر، تفسیرهای مختلفی از ابژه خود ایجاد می‌کنند (cf. Neville, 1996, p.42). حیث‌تفسیری در ایجاد تفسیرها و لایه‌های معنایی نمادهای قدسی نقش مهمی دارد. گاهی این حیث‌تفسیری را باید با ارجاع به نظام فکری نویسنده تأویل کرد. «مثلاً کسی که با فلسفه لایب نیتس آشنا نیست، ممکن است آنجا که او نفس را به ماشین تشبیه کرده است، تصور کند که منظورش اشاره به جبر بوده است. ... اما منظور وی شرایط نفس و ماشین است که منبع حرکت هر دو در خودشان است و این حسن آن‌هاست» (سوندی، ۱۳۹۷، ص. ۱۶۴) و گاهی با ارجاع به گونه متن یا به «قطعه‌های موازی»، یعنی «آن قطعه‌هایی که موضوع آن‌ها یک رویداد واحد است و می‌توان تأکید استعاره‌ها را از طریق مقایسه آن‌ها با قطعه‌های موازی‌شان کشف کرد» یا تصورات خواننده که «کدام مفهوم کلی را به استعاره ربط دهد» (همان). مسئله حیث‌تفسیری بالأخص در نمادهای عرفانی پیچیده است. وقتی عارفی خدا را آسمان می‌نامد یا در تمثال شاهزاده خانمی مکاشفه‌اش می‌کند یا او را نور می‌بیند، از چه حیث یا جهاتی است؟

در تفسیر نمادهای عرفانی نیز باید حیث یا حیث‌هایی را بیابیم که نماد از طریق آن به ابژه خود اشاره می‌کند. به این منظور، باید اول تعیین کنیم که نماد موردنظر به چه مقوله‌ای تعلق دارد؟ مثلاً اگر تمثال شاهزاده چین را در داستان قلعه‌ذات‌الصور مثنوی از مقوله نامتناهی و در بافت معنایی عرفان وحدت وجودی بدانیم، قلعه دست‌کم از دو حیث‌تفسیری قابل خوانش است:

الف) از حیث خیال متصل (نفس‌شناسی)

(ب) از حیث خیال منفصل (وجودشناسی)

این دو حیث، خود به‌عنوان بافت معنایی^{۲۴} برای تفسیر تمثال شاهزاده چینی عمل می‌کند. چنانکه با تغییر این بافت، دامنه ارجاعی و زنجیره تفسیرهای آن نیز عوض می‌شود.



شکل ۶. شبکه معنایی نمادهای عرفانی

Figure 6
Meaning Network of Mystical Symbols

نمادهای قدسی در مرز میان متناهی/نامتناهی می‌شکنند و تا بی‌نهایت به نمادهای دیگر تجزیه می‌شوند. از همین رو، حیث تفسیری آن‌ها متناسب با یکی از این دو ساحت تغییر می‌کند. فی‌المثل، اگر قلعه ذات‌الصور را از مقوله متناهی بدانیم، قلعه تبدیل به مکانی دنیوی و نه برزخی می‌شود که صورت‌آفرینی آن برخلاف مقوله قدسی و نامتناهی، جنبه مثبتی ندارد و راهزن است. همچنین، در هر دو مقوله، بافت‌های معنایی متعددی وجود دارد که نمادها در درون آن به نمادهای خرد دیگری تجزیه می‌شوند. از قبیل: بافت تاریخی، روان‌شناختی، جامعه‌شناختی، فلسفی، کلامی (در مقوله متناهی) و بافت تصوف عاشقانه، وحدت شهودی، وحدت وجودی،

دینی و تا حدودی هنری (در مقوله نامتناهی). نمادها در هریک از بافت‌های فوق، از حیث‌های متفاوتی قابلیت تفسیر می‌یابد. به‌علاوه، هریک از این بافت‌ها، به‌همراه نمادها و تفسیرهای مرتبط با آن‌ها می‌تواند در حکم قطعه‌های موازی با هم عمل کند و شبکه‌های معنایی پیچیده‌تری را پدید آورد (مانند: روان‌شناسی ناخودآگاه و عرفان). در این میان، آنچه به تفسیرها جهت می‌دهد و آن‌ها را کنترل می‌کند، بافت تفسیری نمادهاست. نماد نور در بافت عرفان اسلامی و در آگاهی یک موحد مسلمان با آگاهی یک مرتاض بودایی غیرموحد معنای یکسانی ندارد. این موضوع را می‌توان با فرمول زیر نشان داد:

$$p = \frac{x(m)(G)}{X}$$

شکل ۷. فرمول تفسیری نماد

Figure 7
Interpretive Formula of the Symbol
(cf. Neville, 1996, p.115)

نماد x با ارجاع به دامنه ارجاعی m از حیث G به معنای p در بافت تفسیری X است و به معنای q در بافت y . یعنی با تغییر بافت تفسیری، حیث تفسیری و در نتیجه، معنای نماد نیز تغییر می‌کند. بافت تفسیری از طریق مؤلفه‌های متعددی که پیرس آن‌ها را تجربه‌های جانبی^{۳۰} گوینده می‌نامد، در تشکیل عادت‌واره‌های تفسیری اثرگذار است. «به‌منظور فهم یکدیگر، مدیریت حیات نشانه‌شناختی خود و کسب دانش بیشتر مجبوریم مجموعه‌ای از معانی و تفسیرهای قاعده‌مند شده را مفروض بگیریم که پیرس از آن به عادت‌واره تفسیری یاد می‌کند (لاروسو، ۱۳۹۸، ص. ۲۳۳). لیکن با کوچک‌ترین تغییری در معادله فوق، در عادت‌واره‌های قبلی تردید می‌شود تا زنجیره تفسیرها از طریق خودساختاربخشی مستمر نمادها ادامه بیابد.

۴. نتیجه

بدون آنکه این نوشتار مدعی بررسی همه جوانب استعاره در نگاه پیرس بوده باشد، تنها به مطالعه در کارایی و روایی آن از بُعد تفسیری برای ارائه الگویی در نظام معنایی نشانه‌های

عرفانی پرداخته‌است. نشانه‌شناسی پیرس به ما این امکان را می‌دهد که از بسیاری از مشکلاتی که از تجزیه و تحلیل زبان درون سنت نشانه‌شناسی سوسوری یا دریدایی به وجود آمده است، عبور کنیم. ضمن تعریف استعاره از نگاه پیرس و شارحان او، با شناسایی دو فرایند نشانه‌پردازی متفاوت و مکمل، اعم از: نشانه‌پردازی غیراستعلایی و استعلایی، معلوم شد که تفسیرها همواره آماده بازگشت به دینامیک تفسیر و تبدیل به ابژه نشانه‌های دیگرند، زیرا همان‌طور که پیرس می‌گوید، نشانه ابژه خود را از برخی وجوه بازنمایی می‌کند. لیکن هرمنوتیک تفسیری استعاره و الگوی «عاطف به تکامل» آن از طریق تجمیع و تکمیل تفسیرهای متوالی (در-زمانی و هم‌زمانی) درصدد جبران این نقصان معنایی برمی‌آید تا ابژه مستقیم را تا حد امکان به ابژه پویا و مرجع حقیقی استعاره (المعنی هو الله) نزدیک یا منطبق سازد. اما انطباق کامل به معنی توقف سیر تکاملی استعاره و پایان فرایند نشانگی جز با پایان قوس صعود (سیر استکمالی عارف) ممکن نیست. بنابراین، هر تفسیر خود در حکم استعاره‌ای دیگر است که باید به مدد تفسیر از آن عبور کرد. در این میان، توجه به حیث تفسیری، بافت‌معنایی و دامنه تفسیری در ترسیم الگوی نظام‌مند چرخه تفسیرهای انباشتی - استعلایی و بازتفسیری - غیراستعلایی نماد اهمیت بسزایی دارد.

ضمن پذیرش امکانات موجود در الگوی پیرس، باز هم نمی‌توان بدون نقد و تصحیح، آن را در زبان عرفان به کار بست، زیرا اولاً نشانه‌شناسی دارای ابعاد متعددی است که پیرس به آنها اشاره نمی‌کند (از جمله استعلای شناختی)، و ثانیاً زبان عرفان اقتضائاتی دارد (همچون: شهودی بودن، استعلای استعدادی، خلاقیت خیال، تجربه برآمده از رخداد آگاهی محض) که بدون در نظر گرفتن آن، به‌کاربردن هیچ الگویی به تنهایی کارآمد و معتبر نیست که در این نوشتار، به برخی از این مقتضیات اشاره و الگوی موردنظر با تکیه بر آن، نقد شده است.

۵. پی‌نوشت‌ها

1. conceptual images
۲. «الگوی پیرس امکانی برای یک واقعیت عینی اختصاص می‌دهد که الگوی سوسور فاقد آن است. با وجود این، پیرس یک واقع‌گرای خام نیست و به اینکه همه تجربیات به‌واسطه نشانه‌ها هستند، اذعان

دارد» (چندلر، ۱۳۸۷، ص. ۶۳).

3. analogy
4. isomorphism
5. isosensism
6. pure icon
7. epiphanie
8. creative/ frozen (dormant)
9. symbolicity
10. open individual

۱۱. منظور از عمق و دامنه در نظریه پیرس، به ترتیب همان دلالت ضمنی و دلالت صریح است.

۱۲. در این نوشتار، استعاره در معنای رمز و نماد (در مفهوم بلاغی کلمه) نیز توسعاً به کار رفته است.

13. semiosis
14. Broken symbol

۱۵. نماد در زبان یونانی مشتق از symbolon به معنی سفالینه شکسته است و به این رسم اشاره دارد که ظرف سفالینی را می شکستند و نیمی از آن را مسافر به عنوان علامت هویت خود نگه می داشت و نیمی دیگر را بستگان وی. کلمه symbol نیز به معنی عمل کنار هم نهادن دو نیمه شکسته به منظور کامل کردن آنهاست. هر نمادی یک تکه شکسته است و علامتهایی از نیمه مفقود و غایب را با خود دارد و ذهن را پیوسته به یافتن آن فرامی خواند (Frankenberry, 1999, p.93).

16. seamless holistic
17. ultimate reference

۱۸. او مرجع غایی را به جزیره‌ای تشبیه می کند که ادیسه پس از عبور از دریاها و گذر از خطرهای بسیار دوباره به آن برمی گردد و آن را گویی که اول بار دیده باشد، می شناسد. بنابراین، مرجع لنگرهای معناهای نشانه است.

19. primary
20. secondary
21. cognizability

۲۲. با وجود اعتقاد به انفصال میان دو سویه نماد، اما نویل در فصل سوم کتاب خود (1996, pp.86-) 95 که به پیچیدگی‌های معنایی نماد اختصاص دارد، از اصطلاح طرح‌واره‌های تصویری در نمادها یاد می کند و وجود آنها را مقدم بر طرح‌واره‌های مفهومی می داند. بدین معنی که اگر مثلاً نماد «درخت» (شجره طیبه و خبیثه) طرح‌واره تصویری مفهوم کفر، اسلام، حیات، خلقت و دانایی نزد ادیان مختلف قرار گرفته است، چون با تجربه‌های وجودی انسان‌ها ارتباط دارد. چنانکه تغییر این

طرح‌واره‌ها برای اطلاق به مفهومی واحد، بر اتصال وجودی میان دو سویه نماد دلالت دارد.
 ۲۲. برای آشنایی با شروح این بیت، نک. عمادی حائری، ۱۳۹۹.

24. Most proper significante of the sign

۲۵. دریدا معتقد است آنچه عرفاً به عنوان معنی مجسم در یک کوگیتوی ماهوی می‌شناسیم، در واقع، آشکار شدن ردّ پاک‌کن‌ها یا سمباده‌هایی است که از معانی اولیه نشانه به جا مانده است. گویی هرکس با سمباده خود معنای فعلی نشانه را پاک می‌کند تا معنای دیگری بر روی آن حک کند. از این جهت، معنا به «مغاک اثبات‌پذیر» (veritable abyss) کانت شباهت دارد (Colapietro, Olshewsky, 1995, p. 372).

26. symbolized

27. Network meaning

۲۸. به نظر می‌رسد به جای معنای نماد باید از جامعه یا نظام تفسیری سخن گفت، زیرا تنها مرجعی که مشروعیت یک تفسیر را نسبت به تفسیرهای دیگر توجیه می‌کند، جامعه تفسیری یا تفسیرکنندگان است. موضوعی که در مفهوم «تجربه جانبی» پیرس نیز بیش از پیش نمود می‌یابد (لاروسو، ۱۳۹۸، صص. ۲۳۱-۲۳۳).

29. Respects of interpretation

۳۰. همانند وقتی که یک گیاه بر مبنای مشابهتش با عنصر دیگری در عالم تعریف شود. مثلاً اگر شباهت مبهمی با بخشی از بدن داشته باشد، آنگاه معنا دارد چون به بدن ارجاع می‌دهد. اما آن عضو از بدن نیز معنا دارد چون به ستاره ارجاع می‌دهد و این به نوبه خود معنا دارد چون به یک گام موسیقی ارجاع می‌دهد و این آخری معنا دارد چون به سلسله‌مراتب فرشتگان ارجاع می‌دهد الی غیرالنهاییه (اکو، رورتی و کالر، ۱۳۹۷، ص. ۳۶).

31. additive

32. revisionary interpretation

۳۳. عددها در نمودار فرایند تفسیرهای انباشتی-بازتفسیری داستان دژ هوش‌ریا به قرار زیر است:
 تعادل نیروهای نرینه و مادینه روان (آنیما و آنیموس): تقارن پادشاه و شاهزاده خانم چینی؛
 قوای ادراکی انسان: پنج در به خشکی (حواس پنجگانه بیرونی) و پنج در به دریا (حواس باطنی)؛
 تناظر نفس (قوه خیال متصل) و عالم خیال (عالم خیال منفصل): واسط بودن دژ هوش‌ریا میان خشکی

(عالم حس و ماده) و دریا (عالم روح و عقول):

معرفت‌النفس: سفر به چین؛

رخداد آگاهی محض: دژ هوش‌ربا (حیرت)؛

تصوف عاشقانه: عاشق شدن بر تمثال شاهزاده خانم چینی (در برابر تصوف زاهدانه و مبتنی بر خوف)؛

رابطه انسان با خدا (عشق آگاپه)؛

فناي نفس (مرگ برادر اول و قتل برادر دوم)؛

34. context of meaning

۶. منابع

- اکو، ا. (۱۳۹۷). *نشانه: تاریخ و تحلیل یک مفهوم*. ترجمه م. مهربانی. تهران: علمی - فرهنگی.
- اکو، ا.، روروتی، ر.، و کالر، ج. (۱۳۹۷). *تفسیر و بیش‌تفسیر*. ترجمه ف. سجودی. تهران: علمی - فرهنگی.
- چندلر، د. (۱۳۸۷). *مبانی نشانه‌شناسی*. ترجمه م. پارسا. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر معاصر.
- چیتیک، و. (۱۳۸۹). *عوامل خیال (ابن‌عربی و مسئله اختلاف ادیان)*. ترجمه ق. کاکائی. تهران: هرمس.
- حکمت، ن. (۱۳۸۹). *متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری*. تهران: مؤسسه تألیف، ترجمه و نشر آثار هنری.
- دوران، ژ. (۱۳۹۸). *تخیل نمادین*. ترجمه ر. نعمت‌اللهی. تهران: حکمت کلمه.
- رحیمیان، س. (۱۳۸۸). *مبانی عرفان نظری*. تهران: سمت.
- سجودی، ف. (۱۳۹۰). *نشانه‌شناسی کاربردی*. تهران: علم.
- سوندی، پ. (۱۳۹۷). *درآمدی بر تأویل‌شناسی ادبی*. ترجمه علی محمدی آسیابادی. تهران: سوره مهر.
- شبستری، ش.م. (۱۳۷۶). *گلشن راز*. تصحیح ع. داکانی. تهران: الهام.
- عمادی‌حائری، س.م. (۱۳۹۹). *معنا، حضور و خدای زنده در جست‌وجوی تفسیر «المعنی هو الله» آئینه پژوهش*، ۱۸۵، ۷۵-۹۳.

- کرین، ه. (۱۳۹۹). تخیل خلاق در عرفان ابن عربی. ترجمه ا. رحمتی. تهران: سوفیا.
- لاروسو، آ. (۱۳۹۸). نشانه‌شناسی فرهنگی. ترجمه ح. سرافراز. تهران: علمی - فرهنگی.
- مولوی، ج.م. (۱۳۸۶). مثنوی معنوی. تصحیح ر. نیکلسون. تهران: هرمس.

References

- Anderson, D. (1984). Peirce on metaphor. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 20 (4), 453–468.
- Chandler, D. (2008). *Foundations of semiotics*. Translated by M. Parsa. Institute for Cultural and Contemporary Arts Research.
- Colapietro, V., & Olszewsky, Th. (editors). (1995). *Peirce's doctrine of signs*. Mouton de Gruyter.
- Corbin, H. (2019). *Creative imagination in the mysticism of Ibn Arabi*. Translated by A. Rahmati. Sofia.
- Durand, G. (2019). *Symbolic imagination*. Translated by R. Nematollahi. Hekmat.
- Eco, U. (2018). *Sign: History and analysis of a concept*. Translated by M. Mehrabi. Elmi-Farhangi.
- Eco, U., Rorty, R., & Culler, J. (2018). *Interpretation and overinterpretation*. Translated by F. Sojoodi. Elmi-Farhangi.
- Emadi-Haeri, S. M. (2020). Meaning, presence, and the living God in the quest for the interpretation of "Al-Ma'na Huwa Allah" (Meaning is Allah). *Ayeneh Pazhohesh*, 31(185), 75–93. [in Persian]
- Feodorov, A. (2018). Peirce's garden of forking metaphors. *Sign Systems Studies*, 46 (2/3). 188–215.
- Frankenberry, N. (1999). On the very idea of symbolic meaning. *Interpreting Neville*, 93–110.
- Haley, M. C. (1998). The semeiosis of poetic metaphor Peirce studies. Indiana

- University Press.
- Hekmat, N. (2010). *Metaphysics of imagination in Shabestari's the garden of secrets*. Institute for Compilation, Translation, and Publication of Artistic Works. [in Persian]
 - Hwan L. J. (2018). Integration mechanism & transcendental semiosis. *Semiotica*, 225. 57–76.
 - Jungk, I. (2020). Metaphoric semiosis: a Peircean perspective. *Estud Ling., Belo Horizonte*, 28(2). 957–980.
 - Larusso, A. M. (2019). *Cultural semiotics*. Translated by H. Sarafraz. Elmi-Farhangi
 - Neville, R. C. (1996). *The truth of broken symbols*. State University of New York Press.
 - Oehler, K. (1987). Is a transcendental semiotics possible? A Peircian consideration. *Transactoins of the Charles S. Peirce Society*, 23(1), 45–63.
 - Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected papers*. Harvard University Press.
 - Pournamdarian, T. (2009). *In the shadow of the sun*. Sokhan. [in Persian]
 - Rahimian, S. (2009). *Theoretical foundations of mysticism*. Samt. [in Persian]
 - Rumi, J. (2007). *Mathnawi Ma'nawi*. Edited by R. Nicholson. Hermes. [in Persian]
 - Shabestari, Sh. M. (1997). *Gulshan-e-Raz (The Garden of Secrets)*. Edited by A. Dakani. E. [in Persian]
 - Shook, J.R. (2016). Panentheism & Peirce's God. *Philosophy Theology and the Sciences*, 3(1), 8–31.
 - Sojoodi, F. (2011). *Applied semiotics*. Elm. [in Persian]
 - Sonesson, G. (2008). The varieties of interpretation: A view from semiotics. *Galaxia (Sao Paulo)*, 2(4), 67–99.
 - Szondi, P. (2018). *An introduction to literary hermeneutics*. Translated by A. M. Asiabadi. Soreh Mehr.