



The Influence of Symbolic Anthropology in Interpreting Qur'anic Concepts

Hamidreza Pourghorban¹
Mahdi Habibolahi²
Mohamadreza Hajjesmaeili³

Received: 11/1/2023

Accepted: 25/6/2023

DOI: 10.22051/TQH.2024.42568.3777

Abstract

Religion, as a social process, is a symbolic subject of investigation from an anthropological perspective. Consequently, symbolic anthropologists seek to explore religion, aiming to understand the Qur'an through the lens of anthropology. In this process, they employ an anthropological method for interpretation. Therefore, the question raises: "To what extent is the method of symbolic anthropology effective in interpreting the Qur'an?" The necessity of discussing this issue lies in the existing differences among scholars, namely, "whether the language of religion is symbolic or not?" Through examining the role of symbolic anthropology in the interpretation of the Qur'an, one can realize the extent to which symbolism is applicable in understanding Qur'anic concepts. Determining its impact then will clarify whether all aspects of religious language are symbolic or not. The conducted examination reveals that these two orientations are positioned against each other in the interpretation of the Qur'an. In both approaches, understanding the meaning of each sign requires identifying its extra-textual context. The difference lies in the fact that, according to Girtz, the extra-textual context is cultural and individual, while according to Turner, the social meaning system is considered, making signs generally devoid of individual meanings.

Keywords: Anthropology, Symbolic, Interpretation, Qur'an, Girtz, Turner, Symbol.

¹. PhD student of Qur'ani and Hadith Sciences, Isfahan (Khorasgan) Branch, Islamic Azad University, Isfahan, Iran. Email: hpg.yaali@gmail.com

². Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, Isfahan, Iran. Email: m.hajjesmaeili@ltr.ui.ac.ir

³. Assistant Professor, Department of Foreign Languages, Baqir al-Olum University, Islamic Propagation Office, Isfahan, Iran. The Corresponding Author. Email: habibolahi@gmail.com

فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء (سلام الله علیها)

سال بیستم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۲، پیاپی ۶۰

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۴۸-۲۵

تأثیر انسان‌شناسی نمادین در تفسیر مفاهیم قرآنی

حمیدرضا پورقربان^۱

مهدی حبیب‌اللهی^۲

محمد رضا حاج اسماعیلی^۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۰۴

DOI: 10.22051/TQH.2024.42568.3777

چکیده:

دین به عنوان یک فرآیند اجتماعی، از نگاه انسان‌شناسی نمادین، موضوعی برای بررسی است؛ از این رو انسان‌شناسان نمادگرا، به دنبال بررسی دین، در پی فهم قرآن نیز برمی‌آیند و در طی این فرآیند، از روش انسان‌شناسانه برای تفسیر، بهره می‌گیرند. به همین جهت، این پرسش مطرح می‌شود که روش انسان‌شناسی نمادین، در تفسیر قرآن، تا چه اندازه موثر است؟ ضرورت بحث این مسئله در این است که میان اندیشمندان اختلاف وجود دارد و آن اینکه آیا زبان دین، زبان نمادین است و یا خیر؟ با بررسی نقش انسان‌شناسی نمادین در تفسیر قرآن، می‌توان دریافت که نمادگرایی تا چه اندازه، در درک مفاهیم قرآنی کاربرد دارد. با مشخص شدن میزان تاثیر آن، مشخص می‌شود که آیا همه جنبه‌های زبان دینی نمادین است یا خیر. با بررسی انجام شده مشخص شد، این دو گرایش، در مقابل نگاه تفسیر قرآن به قرآن قرار می‌گیرد و در هر دو رویکرد، برای شناخت معنای هر نشانه، حتما باید بافت برون‌متنی آن را مشخص نمود؛ با این تفاوت که در نگاه گیرتر، بافت برون‌متنی، فرهنگ و فرد است و در نگاه ترنر، نظام معنایی اجتماعی. از این رو به صورت کلی نشانه‌ها به صورت فردی فاقد معناست.

واژه‌های کلیدی: انسان‌شناسی نمادین، تفسیر، قرآن، گیرتر، ترنر، نشانه.

۱. دانشجوی رشته علوم قرآن و حدیث واحد اصفهان (خوراسگان)، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران. hpg.yaali@gmail.com

۲. استادیار گروه زبان‌های خارجی، دانشگاه باقرالعلوم (ع)، دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، ایران. (نویسنده مسئول) habibolahi@gmail.com

۳. استاد گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان، ایران. m.hajjesmacili@tr.ui.ac.ir

۱. مقدمه

انسان‌شناسی نمادین و تفسیری، مطالعه نمادهای فرهنگی و چگونگی استفاده از آن نمادها برای به‌دست آوردن درک بهتر از یک جامعه خاص است (دز شن ۴، ۱۹۹۶: ۱۲۷۴). این شیوه از انسان‌شناسی، در برخی از تفاسیر عصر معاصر، اثر گذاشته است و می‌توان شیوه‌های فهم نمادهای فرهنگی در این گرایش را، در این تفاسیر مشاهده نمود.

در این میان دو رویکرد برای استفاده از این روش‌ها، در میان اندیشمندان وجود دارد. شریعتی، شبستری، سروش و ماکینو بر این باور هستند که همه زبان‌های دینی، سمبولیک و رمزی هستند؛ از این رو رویکرد تفسیر نمادین در قرآن را ضروری می‌دانند. در مقابل، برخی دیگر، نمادنگاری مفاهیم قرآن را نقد و آن را نافی راهنما بودن قرآن قلمداد کرده‌اند. (رضائی اصفهانی، ۱۳۸۹، ص ۱۰) از این رو این سوال مطرح می‌شود که کدامیک از این دو رویکرد در تفسیر قرآن، از نگاه اسلامی قابل قبول است؟ برای پاسخ به این پرسش، باید این مهم روشن شود که نقش انسان‌شناسی نمادین در تفسیر مفاهیم قرآنی چیست؟ آیا انسان‌شناسی نمادین می‌تواند به صورت مستقیم به عنوان نظریه‌ای برای فهم مفاهیم قرآن پذیرفتنی باشد، یا نقش آن تنها به صورت نظریه‌ای برای فهم معانی در عصر جاهلی قابل پذیرش است و به کاربرد مستقیم آن در تفسیر قرآن، در همه جوانب ممکن نیست بلکه تنها در مواردی قابل استفاده هستند که مفاهیم قرآنی به عنوان مفاهیم انسانی در فرهنگ جاهلی به کار رفته‌اند؟ یا به صورت کلی نمی‌توان از این نظریه برای فهم مفاهیم قرآنی بهره برد؟ تاکنون پژوهشی مستقیم، بر اساس بررسی تاثیر نگاه تفسیری در انسان‌شناسی بر تفسیر مفاهیم قرآن، ارائه نشده است؛ از این رو این پژوهش در نوع خود نو می‌نماید. با وجود این، پژوهش‌هایی چند، درباره زبان دین از سوی محققان ارائه شده است، از جمله: کتاب *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*، "کتاب زبان قرآن و مسائل آن"،

هر دو به قلم محمدباقر سعیدی روشن؛ کتاب مفهوم النص، نگاشته نصر حامد ابوزید؛ کتاب بیولوژی نص: نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن، نوشته علیرضا قائمی‌نیا؛ هم‌چنین مقاله نگاهی بر رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی، اثر ناصر فکوهی.

۲. تفاوت رویکردهای انسان‌شناسی نمادین در تفسیر

دو رویکرد عمده برای انسان‌شناسی نمادین وجود دارد، رویکرد تفسیری دانشگاه شیکاگو و رویکرد نمادگرا که در ادامه ویژگی‌های هر دو بیان خواهد شد:

۲-۱. رویکرد گیرتز

رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز، بیان می‌کند که انسان‌ها به نمادهایی برای جهت‌دهی به افکار خود در فرهنگ خویش نیاز دارند. دغدغه اصلی گیرتز، نحوه شکل‌گیری این نمادها توسط استفاده‌کنندگان اجتماعی آنها است (اورتنر، ۱۹۸۳: ۱۲۹)؛ از این رو گیرتز در سراسر نوشته‌های خود فرهنگ را به عنوان یک پدیده اجتماعی توصیف می‌کند.

«توصیف گسترده» اصطلاحی است که گیرتز از گیلبرت رایل^۵ برای توصیف و تعریف هدف انسان‌شناسی تفسیری، وام گرفته است. او استدلال می‌کند که انسان‌شناسی اجتماعی، مبتنی بر قوم‌نگاری با مطالعه فرهنگ است. فرهنگ شامل نمادهایی است که رفتار جامعه را هدایت می‌کند. نمادها از نقشی که در رفتار الگوی زندگی اجتماعی ایفا می‌کنند، معنا می‌یابد. فرهنگ و رفتار را نمی‌توان جدا از هم مطالعه کرد، زیرا درهم‌تنیده هستند. تجزیه و تحلیل کل فرهنگ و هم‌چنین اجزای تشکیل‌دهنده آن، توصیفی گسترده به دست می‌دهد که فرآیندهای ذهنی و استدلال بومیان هر فرهنگ را به تفصیل شرح می‌دهد. با این حال، «توصیف گسترده» تفسیری است از آنچه بومیان می‌اندیشند، اما توسط یک فرد خارجی ساخته شده است که نمی‌تواند مانند یک بومی فکر کند و توسط نظریه انسان‌شناسی هدایت می‌شود. (گیرتز، ۱۹۷۳d: ۶) ترکیب کلمات و حالات معنایی آن و رابطه میان آن‌ها "سلسله‌مراتب

5. Gilbert Ryle .

طبقه‌بندی شده‌ای از ساختارهای معنادار" را ایجاد می‌کند که در آن کلمه تولید و تفسیر می‌شوند و رمزگشایی از این سلسله مراتب مقولات فرهنگی، هدف قوم‌نگاری است (گیرتز، d: ۱۹۷۳: ۷).

گیرتز فرهنگ را به عنوان الگوی انتقال یافته تاریخی از معانی تجسم‌یافته در نمادها تعریف می‌کند که با سیستمی از مفاهیم موروثی به شکل نمادین بیان می‌شود و از طریق آن انسان‌ها دانش و نگرش خود را نسبت به زندگی منتقل می‌کنند، تداوم می‌بخشند و توسعه می‌دهند. (همان، e: ۱۹۷۳: ۸۹) جوامع از این نمادها برای بیان جهان‌بینی، ارزش‌گرایی، اخلاق و دیگر جنبه‌های فرهنگی خود استفاده می‌کنند (اورتنر^۶، ۱۹۸۳: ۱۲۹).

گیرتز فرهنگ را یک پدیده اجتماعی و یک سیستم مشترک از نمادها و معانی بین کاربران آن توصیف می‌کند (پارکر^۷، ۱۹۸۵: ۶۲-۶۷). بر اساس این نگرش به فرهنگ، برای درک فرهنگ، باید وجه اشتراک معنایی هر نماد، در میان کاربران هر فرهنگ بازشناسی شود، تا فهم جمعی از آن بازشناسی گردد. نتیجه این نگاه تکرر در فهم است، اما با این نگاه که فرهنگ برای همه افراد حاضر در آن، قابل فهم است. پس در فهم متکرر از نمادها در نگاه گیرتز، یک وجه اشتراک وجود دارد که امکان شناخت آن وجه اشتراک، منجر به امکان شناخت فرهنگ و در نتیجه امکان تفسیر صحیح از نماد می‌گردد. لازمه نکته پیشین این است که در تحلیل فرهنگ، باید یک علم تفسیری در جستجوی معنا باشد، از این رو، وی دچار نوعی تکثرگرایی در مفاهیم است؛ به عنوان نمونه، معنای بهشت و جهنم در فرهنگ اسلامی، متفاوت از بهشت و جهنم در فرهنگ مسیحی است؛ لذا در نگاه وی، فهم فردی مسیحی از بهشت و جهنم، متفاوت از فهم فردی مسلمان است و این فهم در تفسیر وی از قرآن نیز اثرگذار است.

وی گزاره‌های متافیزیکی را به صورت نمادین تفسیر می‌کند. در نتیجه اصل وجود معنا برای این گزاره‌ها را می‌پذیرد، ولی حقیقت خارجی آنها را باور ندارد و از این رو

6. Ortner

7. parker

این دسته از گزاره‌ها را به صورت مجازی تفسیر می‌کند؛ به این معنا که این گزاره‌ها به حقیقتی معنوی، به معنای انتزاعی و ذهنی اشاره دارد. این نگاه به گزاره‌های قرآنی، هرچند در مواردی مانند داستان آدم و حوا ممکن است کاربرد داشته باشد، اما به صورت کلی صادق نیست و نمی‌توان همه گزاره‌ها را به صورت نمادین تفسیر نمود، زیرا لازمه این کار پذیرش نبود عالم متافیزیک است.

گیرتر ادعا می‌کند که نمادها نباید به خودی خود مطالعه شوند، بلکه باید برای آنچه می‌توانند درباره فرهنگ آشکار کنند، مطالعه گردند، بر اساس این نگرش به نمادها، خود نماد فاقد ارزش بررسی است و از این بررسی مدلول ذاتی نمادها، مانند دلالت دود به آتش، اثر و موثر و غیره (مجاهد، ۱۳۹۶: ۲)، ضرورتی ندارد، زیرا این دسته از دلالت‌ها در اثر فرهنگ تغییرپذیر نیستند.

۲-۲. رویکرد ترنر

ویکتور ترنر در اسکاتلند به دنیا آمد و تحت تأثیر رویکرد «ساختاری کارکردگرایی» انسان‌شناسی اجتماعی انگلستان قرار گرفت (ترنر، ۱۹۸۰: ۱۴۳) رویکرد ترنر به نمادها بسیار متفاوت از رویکرد گیرتر بود. ترنر علاقه‌ای به نمادها به عنوان ابزارهای فرهنگ نداشت، بلکه در عوض نمادها را به عنوان "کنش‌گران در فرآیندهای اجتماعی" بررسی می‌کرد. وی معتقد بود که نمادها آغازگر کنش‌های اجتماعی هستند و اثر تعیین‌کننده‌ای در افراد و گروه‌ها برای تمایل به کنش‌های اجتماعی دارند. ترنر بر این باور بود که این عملکردهای اجتماعی با ترتیب و زمینه خود، تحولات اجتماعی را ایجاد می‌کنند و افراد جامعه را به هنجارهای جامعه گره می‌زنند، تعارض را حل می‌کنند و به تغییر وضعیت افراد کمک می‌نمایند (اورتر، ۱۹۸۳: ۱۳۱). در این نگرش، کلمات و اندیشه، ابزاری برای پیش‌بینی، حل مسئله و عمل است (پیرس^۸، ۱۸۷۸: ۲۸۶). بر اساس این نگرش به تفسیر نمادین، هر کنش اجتماعی یک نماد است و مفسر باید در صدد برآید تا به تفسیری از این نماد دست پیدا کند. بر اساس این نگاه به تفسیر، دین نیز یک کنش اجتماعی است و نمادی در ساز و کار اجتماعی

8. Peirce,

محسوب می‌شود و از این رو برای تفسیر دین نیز باید به تفسیر دین به عنوان یک نماد در ساز و کار اجتماعی پرداخت.

تفسیر وی تفسیری «کارکردگرا» تلقی می‌شود که در آن مفاهیم متافیزیکی تنها با معنای کارکردی صادق شمرده می‌شوند. به واقع در این نگرش، مفاهیم متافیزیکی به حقیقت عینی ارجاع نمی‌دهند، بلکه این مفاهیم در واقع، نمادی از کنش‌های اجتماعی و یا در نهلیت کنش‌های معنوی اجتماع هستند. از این رو حقیقت خارجی این مفاهیم، در نگاه کارکردگرای ترنر نیز نفی می‌شود. ویکتور ترنر مفهوم «نمایشنامه اجتماعی»^۹ را برای توصیف تعاملات اجتماعی استفاده می‌کند. بحث در این رویکرد در حقیقت آن است که شبکه‌های معنایی، چگونه در پیوند نمادها شکل می‌گیرند و چگونه با هم ارتباط برقرار می‌کنند؟ (فکوهی، ۱۳۹۰) بر اساس این نگرش، نمادها فاقد معنای فردی هستند و نظریه وضع برای نمادها بی‌معنا است؛ یعنی هر نماد چه زبانی و چه غیر زبانی، به وسیله شبکه نمادها معنا می‌یابد و در ورای این شبکه، فاقد معنا است. از این رو در جایی که شبکه معنایی، معنایی مبهم یا مجمل یا مشترک یا ناقص ارائه دهد، نمی‌توان از اصول و قواعدی مانند اصالة الظهور و مانند آن برای درک نماد بهره برد.

ترنر در صدد است تا دریابد شبکه‌های معنایی چه فرایندهایی را برای درک محیط و جهان بیرونی برای فرد و گروه ایجاد می‌کنند. (همان، ۱۳۹۰). ترنر بر اساس این رویکرد، بر این باور است که شبکه‌های معنایی در شکل‌گیری نگاه افراد جامعه به جهان بیرونی موثر است. از این رو برای شناخت فرهنگ هر جامعه نمونه، باید شبکه معنایی آن شناخته شود. بر اساس این متد تفسیری، موضوع تفسیر، شناخت معانی در خلال شبکه معنایی است و برای تفسیر متنی مانند قرآن، باید به سراغ فرهنگی رفت که نمادهای قرآنی در آن شکل گرفته است و متن قرآن برای درک مفاهیم کارآمد نخواهد بود. این نگاه ترنر نیز مانند نگاه گیرتز در مقابل نگاه تفسیر قرآن به قرآن قرار دارد و برای تفسیر قرآن باید به سراغ مولفه‌ها و بافت برون‌متنی قرآن رفت.

^۹. Social Drama

ترنر که شیوه نمایشنامه اجتماعی را مستلزم نوعی گفتگوی متضاد در جامعه میداند، پیشنهاد و اهمیت نمادها در آن را مطرح کرد. در مدل وی، پیشنهاد می‌شود که برای هر تعامل اجتماعی متضاد، چهار مرحله وجود دارد: ۱. نقض، ۲. بحران، ۳. جبران، ۴. خسارت. مشارکت مجدد هر یک از این مراحل می‌تواند توالی وقایعی را توصیف کند که در یک درام اجتماعی معین، رخ می‌دهد. (ترنر، ۲۰۱۸: ۴۱). به این ترتیب ترنر نظریه خود را برای این شیوه بررسی جامعه، به نمایش می‌گذارد و نشان می‌دهد، نگاه وی به وقایع اجتماعی نوعی نگاه خطی است. این شیوه در فرآیند تفسیر نیز نقش دارد، زیرا ترنر تغییر شبکه معنایی را نیز بر اساس همین روش خطی تحلیل می‌کند. به عبارت دیگر، اگر متن را جزئی از شبکه معنایی در جامعه و فرهنگی که در آن تولید شده است در نظر گرفت، برای فهم آن بایسته است، جایگاه این متن در مشارکت با سایر پدیده‌های فرهنگی مشخص شود و متن به عنوان پازلی در این شبکه معنایی جای خود را باز شناسد. برای شناخت این جایگاه، باید نخست در بین معانی محتمل در شبکه، معنایی قرار داد تا دچار بحران کثرت معانی نشود و سپس برای پیدا کردن جایگاه اصلی این متن در شبکه معنایی، باید به بازسازی شبکه پرداخت تا با مشارکت همه عناصر مرتبط با متن، در شبکه معنایی متن مشخص شود. به عنوان نمونه در نگاه ترنر، برای شناخت معنای نماد «اسیر» در قرآن، باید آن را در فرهنگ جاهلی بررسی نمود. به همین جهت اسیر در نگاه ترنر، نخست فاقد معنا است؛ سپس با قرار دادن «اسیر در قرآن» در میان شبکه معنایی، از مفهوم اسیری که در جاهلیت وجود داشته و رابطه آن با مفاهیم فرهنگی اسیر در جامعه جاهلی، از جمله مفاهیم متضاد، عامل، غیر عامل، مترادف، از نظر کارکردی بررسی شود؛ سپس با تخریب ساختار جاهلی، جایگاهی جدید در قرآن برای اسیر در منظومه قرآنی با مشارکت عوامل معنایی اسیر در جاهلیت، طراحی گردد.

۳. تاثیر دو رویکرد نمادین در تفسیر قرآن

با وجود این که دانشمندان اسلامی، با این نظریه سمبلی و نمادین بودن زبان دین اسلام به ویژه قرآن به صورت کلی، مخالفاند، ولی در برخی مواضع به وجود زبان

تمثیلی و نمادین در قرآن اعتراف دارند؛ از این رو می‌توان این وجه اشتراک در میان دو نظریه را برای پاسخ به پرسش این نوشتار بررسی نمود. آیاتی که می‌توان در قرآن به صورت نمادین در نظر گرفت، در چند گروه دسته‌بندی می‌شوند. هر دسته را می‌توان بر اساس هریک از دو رویکرد مشهور در تفسیر انسان‌شناسی نمادین، مورد کنکاش قرار داد:

۳-۱. صفات خبری

نقطه مبهم در حمل و انتساب صفات خبری به خداوند، این است که چگونه خداوند در قرآن خود را متصف به صفات خبری می‌کند، در حالی که لازمه حمل این صفات به خداوند تشبیه است. (سلطانی، ۱۳۹۰، ص ۷۲). از این رو یکی از مواضعی که بیان قرآن از نظر همه مفسران به صورت نمادین است، بحث از صفات خبری است. به عنوان نمونه، علامه طباطبائی در خصوص آیه «**واخذوا مِن مَّكان قَریب**» (سبأ: ۵۱) عنوان می‌دارد: «نوعی تمثیل برای نزدیکی خدای تعالی به آدمی است؛ تمثیل همان معنایی که ما از قرب فهم می‌کنیم، چون قرب و بعد ما که در زندان زمان و مکان قرار داریم، غیر از قرب و بعد در دستگاه الهی است و اگر بخواهیم از آن گفتگو کنیم، باید تمثیل بیاوریم وگرنه واقع قضیه مهم‌تر از آن است که بتوان تصورش کرد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۵۸۹).

بر اساس رویکرد گیرتز، صفات خبری باید در نگاه فردی و اجتماعی عصر جاهلی، مورد کنکاش قرار گیرد تا معنای حقیقی آن برای مخاطب روشن شود و در غیر این صورت، این معنا قابل فهم نیست، اما اشکالی که در این جا قابل بررسی است، اینکه برخی از مفاهیم و صفات خبری که برای خداوند در قرآن ذکر شده است، با سایر گزاره‌های درون‌متنی قرآن سازگاری ندارد و نمی‌توان آن‌ها را پذیرفت. با نگاه گیرتز، این دسته از آیات، مانند آیات احدیت و واحدیت از چرخه تفسیر آیات خبری خارج می‌شود و تفسیر این دسته آیات، باید تنها با نگاه به فرهنگ جاهلی فهم شود. اگر این دسته از مفاهیم با معیار عرب جاهلی ارزش‌گذاری شود که دارای شرک عقیدتی بوده است، به طور حتم با لوازمی از باور تجسیمی و تشبیهی تفسیر می‌شوند که با اهداف

قرآنی سازگار نیست؛ یا آنکه باید آن‌ها را صرفاً به صورت نمادین تفسیر نمود. چنان‌که در نمونه‌ای دیگر آلوسی در ذیل آیه: «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ لَيْدِيهِمْ» (الفتح: ۱۰) عنوان می‌کند این آیه در واقع نوعی استعاره تخیلیه است و در حقیقت معنای نمادین دارد، نه آنکه معنای حقیقی داشته باشد؛ به این صورت که بیعت با رسول، بدون هیچ‌گونه تفاوت، همان بیعت با خدا است؛ پس بیعت با نبی اکرم (ص) در واقع نماد بیعت با خداوند فرض می‌شود و دست پیامبر (ص) نیز نمادی از دست خدا فرض می‌شود که بالای دست بیعت‌کنندگان به جای دست رسول قرار می‌گیرد (آلوسی، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۹۶).

در این میان تفاوت دیدگاه ترنر و گیرتز در این است که ترنر برای این دسته از صفات، کارکرد عملی در جامعه در نظر می‌گیرد و این رویکرد تلاش می‌کند تا کارکرد این دسته از آیات را بر مخاطب جاهلی نشان دهد. هرچند به هم‌افق‌سازی دیدگاه با مخاطب جاهلی تاکید می‌کند، ولی محدوده فهم را از کارکرد خارج نمی‌کند و در واقع برای این دسته از آیات، معنای عینی قائل نیست، بلکه آن‌ها را تنها ابزاری در جهت تحریک مخاطب قلمداد می‌کند. چنان‌که در میان مفسران ما نیز، در تفسیر برخی آیات، به کارکرد آن توجه شده است. علامه طباطبائی در ذیل آیه: «أُنْبِتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ، فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ» (البقرة: ۲۶۱) عنوان می‌دارد، این یک تمثیل است که حقیقت خارجی ندارد و کارکرد آن این است که به مخاطب خود می‌فهماند که انفاق در راه خدا عبارت است از دادن یکی و گرفتن چند برابر آن، نه آنکه معنای حقیقی آیه مد نظر باشد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۵۹۲).

اشکالی که در رویکرد ترنر وجود دارد، این است که همین محدودیت معنایی، یعنی ابزاری کردن آیات، برای سایر عناصر متافیزیکی قرآن نیز قابل فرض است و این از مسلمات قرآن است که به وجود عالم متافیزیک صحه می‌گذارد. (البقرة: ۲) از این رو این رویکرد، در تفسیر آیاتی از این دست ناکارآمد خواهد بود، مگر اینکه برای سطحی، کارکردی از معنای آیات خبری مناسب می‌نماید.

۳-۲. آیات معاد

بنا به دیدگاه علامه طهرانی، از آن جهت که نسبت به عالم برزخ و یا قیامت، برای انسان هیچ آشنائی و انسی وجود ندارد، مبنائی برای شناخت پیرامون برزخ و معاد ندارد، و به همین جهت آیات قرآن کریم و روایات وارده از معصومان^(ع)، برای تفهیم این مفاهیم به مخاطبان، ناچار از باب تشبیه معقول به محسوس وارد شده و آن معانی عالیة و دقائق سنّیة را در لباس محسوسات درآورده و در قالب آن‌ها ریخته و قالب‌گیری می‌کنند (طهرانی، ۱۴۲۷، ج ۴، ص ۱۳۰). از تعبیر علامه طهرانی می‌توان دریافت، الفاظ قرآنی و روایاتی که به بحث از عوالم غیر مادی پرداخته‌اند، به صورت تمثیلی و نمادگونه هستند. روایات معراج پر است از این نوع تمثلات، مانند مجسم شدن دنیا در هیأت زنی که همه رقم زیور دنیایی به خود بسته است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۴۳). همچنین در آیه «وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً» (نور، ۳۹) اعمال کافران را يك بار به سراب تشبیه می‌کند که هیچ حقیقتی نداشته و بار دیگر به ظلمت‌های روی هم افتاده توصیف می‌کند، به طوری که هیچ راهی برای نور در آنها نیست و به کلی جلو نور را می‌گیرد (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۱۸۱). اینجا اعمال اخروی فرد که معنای حقیقی آنها برای مخاطب قابل فهم نیست، به امور محسوس تشبیه شده است؛ چرا که بیانات لفظی قرآن و روایات، مثل‌هایی برای بیان حقایق الهی است و خدای متعال برای اینکه آن معارف را بیان کند، آنها را تا سطح عموم مردم کاهش داده و راه دیگری هم جز این متصور نیست. چون عموم مردم جز حسیات را درک نمی‌کنند، ناگزیر معانی کلیه هم باید در قالب حسیات و جسمانیات به آنان فهمانده شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳ ص ۹۶).

اما بر اساس نگاه گیرتز و ترنر، این دسته از آیات باید به صورت نمادین تفسیر شوند، با این تفاوت که:

ترنر برای فهم آن‌ها نظام معنائی کارکردی را به کار می‌برد و به نظر می‌رسد این نگاه او به آیات قبل بهره‌برداری است؛ زیرا هر چند معنای آیات معادی را مشخص نمی‌کند، ولی کارکرد آن را مشخص می‌نماید و از این رو می‌توان آن را نگاهی مشابه

دیدگاه توفیقی دانست که درباره معنا بحثی نمی‌کند، اما التزام به آیات را برای ایجاد انگیزه در مخاطب واجب می‌شمارد (ذهبی، ۲۰۰۳، ج ۲، ص ۲۳۳).

اما گیرتز برای فهم آنها از روش "توصیف گسترده" بهره می‌برد که در آن به توصیف تفاوت‌های نمادها و وجه شباهت آنها پرداخته می‌شود و به دنبال رابطه معنایی این نمادها است، ولی از آن جهت که عالم معاد در هر فرهنگ، به نوعی توصیف شده است، فهم مخاطبان مختلف از این مفاهیم متفاوت خواهد بود و نتیجه نگاه گیرتز چیزی جز تکثر نگاه در مفاهیم قرآن را فراهم نمی‌آورد، مگر آنکه گفته شود قرائتی از آیات معاد صحیح است که در فرهنگ اسلامی نهادینه شود و قرائت فردی خارج از این فرهنگ، به هیچ روی پذیرفته نیست؛ اما اشکالی که مطرح می‌شود این است که کدامیک از قرائت‌های اسلامی از آیات معاد، صحیح است و قرائت اسلامی اصیل به شمار می‌رود؟ دیدگاه تاویلی شیعه یا دیدگاه توفیقی اشاعره یا دیدگاه ظاهرگرای اهل حدیث یا دیدگاه عقلگرای معتزله؟ و از آنجا که رجوع به خود متن در این شیوه پذیرفته نیست، این مشکل را نمی‌توان با متن حل نمود؛ مگر آنکه گفته شود، ترنر با استفاده از روش «نمایشنامه اجتماعی» در فرهنگ جاهلی، به بازآفرینی این دسته از معانی دست می‌زند؛ در این صورت باید دید، مفاهیمی همچون عرش، کرسی و ام الکتاب، در این فرهنگ چه جایی دارند و آیا با استفاده از آن همه مفاهیم مد نظر قرآن، به مخاطب القاء می‌شود یا نه؟ که این جای پژوهشی جدا و جزئی را می‌طلبد.

۳-۳. آیات متشابه

دسته‌ای دیگر از آیات را که در آنها نمادپردازی شده است، می‌توان آیات متشابه دانست. بر اساس آنچه خود قرآن عنوان می‌دارد، آیات قرآن به دو دسته محکم و متشابه تقسیم می‌شوند (آل عمران: ۷). آیات متشابه به گونه‌ای است که مقصود از آن برای شنونده روشن نیست و چنان نیست که شنونده به مجرد شنیدن آن، مراد از آن را درک کند؛ بلکه در این که مقصود، فلان معنا است یا آن معنای دیگر، دچار تردید است و علامه طباطبائی در تعیین مصادیق آن تا شانزده نظر را بر شمرده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۳۱) و از مصادیق آن می‌توان به آیات خلقت اشاره نمود.

چنان‌که علامه طباطبائی در مورد دو گزاره: «... فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا» و «قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ» (فصلت: ۱۱) عنوان می‌دارد: «اولی فرمان خدا و دومی پاسخ زمین و آسمان است، که صفت ایجاد و تکوین را تمثیل می‌کند، تا فهم آن برای مردم آسان شود» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۵۵۴). این نشان می‌دهد، در نظر وی اراده استعمالی این لیه، مطابق با اراده جدی این لیه نیست و اراده جدی از این لیه ایجاد و تحقق اراده تکوینی خداوند است و از این رو فهم ابتدائی این آیات برای شنونده، به سادگی ممکن نیست؛ لذا می‌توان فهمید، آیاتی که معنای چندگانه دارند، خواه همه معنا حقیقی در نظر گرفته شود و خواه برخی مجازی، در حیطه آیات متشابه قرار می‌گیرند (صفائی تخته فولادی، ۱۳۹۶، ص ۱۷۲). در بررسی سنتی این آیات و روش تفسیر قرآن به قرآن برای حل مشکل تشابه معنایی این آیات به آیات دیگر، یعنی آیات محکم توجه می‌شود (علوی مهر، ۱۳۸۴، ص ۱۵). ولی در دیدگاه ترنر و گیرتز، این عمل ممکن نیست و در روش تفسیری این دو بافت درون‌متنی، معیاری برای فهم این دسته از آیات به شمار نمی‌رود و از این رو باید برای فهم این دسته آیات، به بافت برون‌متنی رجوع کرد. آیه شریفه: «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (القیامة: ۲۳) از متشابهات است، زیرا معلوم نیست منظور از نظر کردن مردم به پروردگار خود چیست؟ اما با رجوع به آیه: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (الانعام: ۱۰۳) معنای آن معلوم می‌شود که مراد از نظر کردن و دیدن خدا از سنخ دیدن محسوسات به وسیله چشم نیست (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۶۷).

اما همان‌گونه که پیشتر گفته شد، در نگاه ترنر این دسته آیات، نمادی برای نتیجه‌ای کارکردی در اجتماع هستند؛ از این رو آیات متشابه، هر تعداد معنای مختلف داشته باشند، همگی برای آن حقیقت به شمار می‌رود و اگر برای آن کارکردی جدا در جامعه تعریف شود، معنادار فرض می‌گردد و آیه‌ای مانند آیه گذشته، اگر در مواجعات اجتماعی فاقد کارکرد باشد، آیه‌ای ب معنا تلقی می‌شود.

اما گیرتز، معنای حاصل را پدیده خطی نمی‌داند، بلکه آن را به صورت حرکتی دو سویه از تفسیر فرد از نماد و تفسیر اجتماع از نماد می‌شناسد که وجه اشتراکی برای

مخاطبین فراهم می‌آورد و به تفاهم عرفی منجر می‌شود. از این رو برای فهم آیات متشابه باید به سراغ تفسیر فرد و اجتماع از نمادها رفت. به عنوان نمونه در آیه مورد بحث، اگر در اجتماع هم بی‌معنا باشد، ولی فرد دارای تجربه شخصی از مواجهه با امر قدسی باشد، این آیه واجد معنا خواهد بود؛ ولی باز در این رویکرد، آیه به وسیله متن تبیین نمی‌شود و اگر آیه در نظام اجتماعی و فرد بدون معنا باشد، به صورت مهممل و بی‌معنا تفسیر می‌شود.

از میان این دو شیوه از نمادگرایی، از هر دو روش برای تفسیر آیات متشابه قرآن می‌توان بهره‌برد؛ اما این دو روش هیچکدام معنایی کامل را در اختیار مخاطب قرار نخواهد داد، زیرا هر دو روش مذکور درصدد شناخت اراده جدی متکلم در مورد آیات متشابه نیست، بلکه در پی شناخت تقریرات متناسب با متن از سوی ساختار فرهنگی و اجتماعی است؛ درحالی‌که هدف قرآن در آیات متشابه، بیان اراده جدی خداوند است، نه شناخت تکثر تفاهم عرفی از متن قرآن، چنان‌که در آیه هفت در سوره آل عمران تصریح می‌شود که علم به تاویل آیات متشابه به صورت ذاتی تنها از آن خداوند است: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ».

۳-۴. قصص قرآنی

برخی از اندیشمندان اسلامی بر این باور هستند که برخی از داستان‌های قرآنی به صورت سمبولیک بیان شده‌اند؛ به عنوان نمونه شهید مطهری درباره داستان آدم آورده است: «می‌بینیم قرآن داستان آدم را به صورت به اصطلاح سمبولیک طرح کرده است» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۵۱۵) اما دیدگاه این دسته از اندیشمندان به صورت مطلق‌انگاری نیست، بلکه بنا به این دیدگاه، قرآن در برخی از جنبه‌های داستانی آن را نمادین آورده است، نه آنکه مطلقاً فاقد حقیقت باشد. اما بر اساس دیدگاه گیرتر، قصص قرآنی بر اساس پیشینه تاریخی، فرهنگی و تفاهم فرد از این داستان‌ها نمادپردازی شده است و بر این اساس وجود واقعیت تاریخی برای آن از آیات قابل اثبات نیست، مگر اسنادی از خارج بر آن مهر تأیید گذارد. همچنین در نگاه ترنر نیز داستان‌های قرآنی، بدون داشتن پیشینه باستان‌شناسی، دارای هیچ نوع حقیقتی نیست و اصولاً بر

اساس هر دو رویکرد، نیازی به وجود واقعیت تاریخی برای این داستان‌ها نیست؛ چرا که در نگاه گیرتز، این داستان‌ها نمادین و برآمده از دیالکتیک فرد و اجتماع است و همین حقیقت آن را تشکیل می‌دهد و با وجود این حقیقت، وجود واقعیت تاریخی برای آن‌ها ضرورت نمی‌یابد. و بر اساس نگاه ترنر نیز کارکردهای اجتماعی، حقیقت این داستان‌ها را تشکیل می‌دهد و وجود واقعیت تاریخی ضرورت ندارد. با این نگاه، داستان‌های قرآنی تبدیل به قصص بدون نگاه تاریخی می‌شود و جریان و سنت الهی در تاریخ در این داستان‌ها غیر قابل اثبات می‌شود. از دیگر سو، با توجه به اینکه در این دو رویکرد نمی‌تواند از بافت درون‌متنی برای فهم نمادها استفاده کرد، آیاتی مانند: «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ» (آل عمران: ۴۴؛ هود: ۴۹) که تاکید بر اعجاز غیبی بودن داستان‌های قرآنی است و نیز وجود واقعیت تاریخی برای این داستان‌ها دارد، «ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَ حَصِيدٌ» (هود: ۱۰۰) غیر قابل استناد می‌گردد. و عملاً این دسته از آیات بی‌معنا می‌شوند.

۳-۵. باطن قرآنی

علامه در مقدمه کتاب خود قرآن در اسلام عنوان می‌دارد، از آنجا که تعالیم عالی قرآن ناظر به مقام والای انسانیت بوده و او را قابل سیر در مدارج کمال می‌داند و از طرفی استعداد انسان‌ها در فهم امور معنوی با یکدیگر متفاوت بوده و نمی‌توان مسائل عالی را در یک سطح ارائه داد، به همین دلیل قرآن کریم مسائل را به صورت ساده در اختیار بشریت گذاشته، اما در باطن این معانی به ظاهر ساده، معارف عمیقی نهاده است که تنها اهل معرفت قادر به درک آن‌ها می‌باشند (طباطبائی، ۱۹۷۳، ص ۳۰-۳۳). بر اساس این نگرش، همه آیات الهی دارای باطنی است که فهم آن برای همه افراد بشر ممکن نیست و در واقع زبان قرآن در این دسته از معانی به صورت رمزگونه است؛ یعنی برای فهم آن نیاز به رمزگشایی است. شاید بتوان مقوله ذوبطون بودن قرآن و فرض معانی باطنی برای قرآن را در قالب دو مفهوم زبان‌شناختی معنا یعنی معنای قاموسی و ظاهری کلمه که از آن به معنای معناشناختی یاد می‌شود و دیگری معنای

کاربردشناختی جمله که ناظر به مراد جدی گوینده یا نویسنده است، تبیین کرد (ابریشمی، ۱۴۰۰، ص ۱-۳۹). تفاوت این دیدگاه با رویکردهای نمادگرایی ترنر و گیرتز در این است که این رمزگشایی در نگاه هر دو رویکرد، توسط خود انسان ممکن است، ولی در نگاه اسلامی تمام این رموز توسط خود انسان قابل درک نیست و نیاز به رمزگشایی از طرف رمزگذار یعنی خداوند دارد. چنان که در ظاهر آیه «وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ» (النجم: ۱) چنین می‌نماید که مراد از نجم، مطلق جرم‌های روشن آسمانی است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۴۱)؛ ولی بر اساس روایات موجود، معنای باطنی مد نظر، ستاره‌های خاص بوده است که بر روی خانه امیرالمومنین علی^(ع) نورافشانی نموده و دلیلی بر ولایت ایشان است (استرآبادی، ۱۴۰۹، ص ۶۰۳). به علاوه در نگاه ترنر باید به کارکرد این معنا در اجتماع توجه داشت و در صورت نداشتن کارکرد، این گزاره فاقد معنا است و در نگاه گیرتز، معنای باطنی تنها از گفتگوی فرد و اجتماع با متن، ممکن است به دست آید و در صورتی که فهم عرفی از این باطن وجود نداشته باشد، مثل ضرب‌المثل‌های عامیلنه یا معانی مجازی عرفی، این گزاره‌ها فاقد معنا خواهد بود.

۳-۶. حروف مقطعه

ابتدای بیست و نه سوره از سور قرآن، از یک یا چند حرف تشکیل شده است که جدا جدا خولنده می‌شوند و معنی ظاهری ندارند و کلمه‌ای را تشکیل نمی‌دهند. علامه طباطبائی در این باره عنوان می‌دارد: «حروف، رموز و اشارت‌هایی باشند، میان خدا و رسول، که از دید ما پنهان است و بیش از این نحو ارتباط، چیزی از آن نمی‌دانیم؛ باشد که دیگران بیش‌تر و بهتر از آن دریابند؛ شاید به همین معنا اشارت باشد آن جا که مولا امیرمؤمنان^(ع) فرموده: «هر کتاب گزیده‌ای دارد و گزیده این کتاب (قرآن) حروف الفبایی است که در آغاز سوره‌ها واقع گردیده است» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۸). بر اساس دیدگاه گیرتز، این دسته از نمادها قابل تفسیر نیستند، زیرا فرد به خودی خود فهمی از آن‌ها ندارد و جامعه نیز از این نماد فهمی به دست نمی‌دهد. بافت درون متنی که معیاری برای فهم آیات نیست، در نتیجه این دسته از نمادها فاقد معنا است.

اما در دیدگاه ترنر، این دسته از نمادها اگر به عنوان زیبایی بخش در بافت قرآنی تاثیر کارکردی داشته باشد، معنا می‌شود، اما به صورت کارکردی نه معنای انتزاعی یا ذهنی و در نهایت کاربرد این دست از نمادها، کارکرد آن در برابر مخاطب خواهد بود. در حالی که هدف و غایت خداوند از بیان این حروف، بر اساس نگاه عرفی قابل استخراج نیست و این حروف رموزی هستند بین خدای تعالی و پیامبرش که معنای آنها از ما پنهان است و فهم عادی ما راهی به درک آنها ندارد، مگر به همین مقدار که حدس بزینم بین این حروف و مضامینی که در سوره‌های هر يك آمده ارتباط خاصی هست (همانجا).

• نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه در هر دو رویکرد انسان‌شناسی نمادین، فرهنگ به عنوان یک نظام معنایی مستقل در نظر گرفته می‌شود، این رویکردها برای رمزگشایی از این نظام مستقل معنایی، روش تفسیر نمادها و آیین‌های کلیدی را اساسی قلمداد می‌کند. رویکرد گیرتز و ترنر، با وجود اختلافاتی که دارند، اما در هر دو یک نتیجه یکسان در بحث تفسیری قابل مشاهده است و آن این که این گرایش در مقابل نگاه تفسیر قرآن به قرآن قرار می‌گیرد. زیرا در شیوه تفسیر قرآن به قرآن، به بافت درون‌متنی توجه شده است و برای تفسیر آیات قرآن به چیزی غیر از قرآن نیاز نیست؛ اما در این دو نگرش چه بر اساس رویکرد گیرتز و چه بر اساس رویکرد ترنر، آنچه معنای قرآن را روشن می‌کند، بافت برون‌متنی است، با این تفاوت که:

۱. در نگاه گیرتز، بافت برون‌متنی، فرهنگ و فرد است، از این رو نگاه گیرتز نوعی نسبیت‌گرایی است که سبب می‌شود، معنای متنی مثل قرآن، برای هر فرهنگ متفاوت باشد. از این رو قرآن دارای یک معنای واحد نیست، بلکه دارای معانی متعددی به تعداد فرهنگ‌هائی است که در آن تفسیر می‌شود. به علاوه، بخش اعظمی از قرآن، بر اساس دیدگاه وی در تفسیر، مباحث متافیزیک و فاقد عینیت خارجی است. این مفاهیم در نگاه وی با آنکه دارای معنا تلقی می‌شوند، اما در عین

حال به صورت نمادین تعریف می‌گردند که بر اساس فرهنگ معنی می‌شوند و از این رو عینیت خارجی برای آنها محقق نیست و لذا در نگاه گیرتز، متافیزیک به معنای مادی یا در نهلیت، معنویت روان‌شناختی تقلیل پیدا کرده است. با توجه به این مهم، روش گیرتز در برخورد با مفاهیم زیر از این قرار است:

الف. صفات خبری: از این صفات بافت درون‌متنی به کناری نهاده شده و معنای آن‌ها بر اساس فضای ذهنی فرد و فضای حاکم بر عرب جاهلی تعریف می‌شود و اگر این دو معنای قابل دستیابی را از دست دهد، گزاره مذکور فاقد معنا تلقی می‌شود.

ب. آیات معاد: از آن جهت که عالم معاد در هر فرهنگ به نوعی توصیف شده است، فهم مخاطبان مختلف از این مفاهیم متفاوت خواهد بود و نتیجه نگاه گیرتز چیزی جز تکثر نگاه در مفاهیم قرآن را به دست نمی‌دهد.

ج. آیات متشابه: در نگاه وی برای فهم آیات متشابه، باید به سراغ تفسیر فرد و اجتماع از نمادها رفت و در این حالت اگر یکی از این دو، معنایی برای این گزاره داشته باشد، آیه واجد معنا خواهد بود و اگر آیه در نظام اجتماعی و فرد فاقد معنا باشد، بدون معنا در نظر گرفته می‌شود.

د. قصص قرآنی: بر اساس دیدگاه گیرتز، قصص قرآنی بر اساس پیشینه‌های فرهنگی، نمادپردازی شده است و بر این اساس وجود واقعیت تاریخی از آیات برای آن، قابل اثبات نیست.

ه. باطن قرآن: بر اساس هر دو دیدگاه نمادگرایی ترنر و گیرتز، رمزگشایی باطن قرآن توسط خود انسان ممکن است، البته بر اساس نگاه گیرتز با استفاده از ساختار اجتماع.

و. حروف مقطعه: بر اساس دیدگاه گیرتز، این دسته از نمادها قابل تفسیر نیستند.

۲. در نگاه ترنر، بافت برون‌متنی نظام معنایی، اجتماعی است و در این نظام پیامدهای اجتماعی بر اساس کارکرد آن تفسیر می‌شود. اما در نگاه وی نیز، این بافت برون‌متنی است که معنا را تشکیل می‌دهد و برای شناخت معنای هر نشانه حتما

باید آن‌را در نظام معنایی اجتماعی تعریف نمود. و از این رو به صورت کلی نشانه‌ها به صورت فردی فاقد معنا است و در صورت فقدان دسترسی به بافت برون‌متنی، شناخت معانی ممکن نیست. بر این اساس مفاهیم زیر در روش تفسیری ترنر چنین توجیه می‌شوند:

الف. صفات خبری: ترنر برای این دسته از صفات، کارکرد عملی در جامعه در نظر می‌گیرد، ولی محدوده فهم را از کارکرد خارج نمی‌کند و در واقع برای این دسته از آیات، معنای عینی قائل نیست، بلکه آنها را تنها ابزاری در جهت تحریک مخاطب قلمداد می‌کند.

ب. آیات معاد: در این بخش، هرچند معنای آیات معادی را مشخص نمی‌کند، ولی کارکرد آن را مشخص می‌نماید و از این رو می‌توان آن را توقف در معنا دانست.

ج. آیات متشابه: در نگاه ترنر نیز، این دسته آیات، نمادی برای نتیجه‌ای کارکردی در اجتماع هستند و اگر در مواجهات اجتماعی فاقد کارکرد باشند، آیه‌ای بی‌معنا تلقی می‌شود و در این جا فقط اجتماع معیار است نه خود فرد.

د. قصص قرآنی: بر اساس نگاه ترنر نیز کارکردهای اجتماعی، حقیقت این داستان‌ها را تشکیل می‌دهد و وجود واقعیت تاریخی ضرورت ندارد.

ه. باطن قرآن: رمزگشایی باطن قرآن توسط خود انسان ممکن است و معنای آن تنها در حیطه کارکرد آن در اجتماع معنا می‌یابد.

و. حروف مقطعه: این نمادها تنها در سطح کارکردی معنا می‌یابد و در زیر سطح‌های معنایی فاقد معنا است.

منابع

- ۱- آلوسی، شهاب‌الدین (بی‌تا). *روح المعانی فی تفسیر القرآن الکریم*، بیروت: دار إحياء التراث.
- ۲- ابریشمی، سمانه؛ رستمی، محمدحسن؛ نقی زاده، حسن؛ اکبری، صاحبعلی (۱۴۰۰). تحلیل مقصود از معنی در معنائشناسی قرآن، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۱۸ (۲)، صص ۱-۳۹. DOI: 10.22051/TQH.2021.33093.2972
- ۳- استرآبادی، علی (۱۴۰۹). *تأویل الآيات الظاهرة في فضائل العترة الطاهرة*، قم: مؤسسه النشر الإسلامي
- ۴- حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۷). *معادشناسی*، مشهد: نورملکوت قرآن.
- ۵- ذهبی، شمس‌الدین (۲۰۰۳). *العرش*، مدینه: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية.
- ۶- سلطانی، مصطفی (۱۳۹۰). صفات خبری در اندیشه آیت الله جوادی آملی، *حکمت اسراء*، ۴ (۱) صص ۷۱-۹۱.
- ۷- صفائی تخته‌فولادی، محمدرضا (۱۳۹۶). *الزهراء فی تفسیر القرآن الکریم*، اصفهان: بی‌نا.
- ۸- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۹- طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۹۷۳). *القرآن فی الاسلام*، بیروت: دارالزهراء.
- ۱۰- علوی‌مهر، حسین (۱۳۸۴). مبانی اندیشه‌های شهید مطهری در فهم و تفسیر قرآن، *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*، ۲ (۲)، صص ۷-۲۶.
- ۱۱- فکوهی، ناصر (۱۳۹۰). *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*، چاپ هفتم، تهران: نشر نی.
- ۱۲- مجاهد، سیدمحمد (۱۲۹۶). *مفاتیح الأصول*، قم: مؤسسه آل‌البتیت^(ع) لإحياء التراث.
- ۱۳- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
- ۱۴- نصیری، علی (۱۳۸۸). قرآن و زبان نمادین، *معرفت*، شماره ۳۵.
- 15- B hler, Karl, (1934) *Sprachtheorie: die Darstellungsfunktion der Sprache*, Amsterdam: J. Benjamins Publishing Company.
- 16- Des Chene, Mary. (1996) *Symbolic Anthropology. In Encyclopedia of Cultural Anthropology*. New York: Henry Holt. Pp. 1274-1278.

- 17- Geertz, Clifford. (1974) *Myth, symbol, and culture*, New York: W. W. Norton.
- 18- Geertz, Clifford. (1973) *The Cerebral Savage: On the Work of Claude Levi-Strauss*. In *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc. Pp. 345-359.
- 19- Geertz, Clifford. (1973d) *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*. In *The Interpretation of Cultures*. Pp. 3-30. New York: Basic Books, Inc.
- 20- Geertz, Clifford. (1973e) *Religion as a Cultural System. In The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, Inc. Pp. 87-125.
- 21- Hjelmslev, Louis .1969. *Prolegomena to a Theory of Language*. University of Wisconsin Press.
- 22- Howard Mounce. (1990). *Wittgenstein's Tractatus: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.
- 23- Keesing, Roger M. (1974) *Theories of Culture. In Annual Review of Anthropology*. Bernard J. Siegal ed. Palo Alto California: Annual Reviews Inc.
- 24- Langer, Susanne K. (1953) *A Theory of Art, Developed From: Philosophy in a New Key*. New York: Charles Scribner's Sons.
- 25- Ortner, Sherry B. (1984) *Theory in anthropology since the Sixties*. *Comparative Studies in Society and History*. 26:126-166.
- 26- Leavitt, John Harold (2010) *Linguistic relativities: language diversity and modern thought*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- 27- parker, Richard. (1985) *From Symbolism to Interpretation: Reflections on the Work of Clifford Geertz*. *Anthropology and Humanism Quarterly* 10(3):62-67.
- 28- Peirce, C.S. (1878), "How to Make Our Ideas Clear", *Popular Science*

Monthly, v. 12, 286-302.

- 29- Schneider, David. (1980) *American Kinship: A Cultural Account*. 2nd edition. Chicago and London: University of Chicago Press.
- 30- Turner, Victor W. (1980) *Social Dramas and Stories about Them*. Critical Inquiry 7:141-168.
- 31- Turner Victor. (2018) *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press.
- 32- Womack, Mari. (2005) *Symbols and Meaning: A Concise Introduction*. California: AltaMira Press.

References

1. Ālousī, Shahab al-Din (nd). "Rouh al-Ma'ānī fī Tafṣīr al-Qur'an al-Karīm," Beirut: Dar 'Ihyā' al-Turāth Al-Arabī. [In Arabic] 2.
2. Abrishami, Samaneh et al. (2021). "Analysis of Intention in Qur'an Semantics," *Journal of Researches of Qur'anic and Hadith Sciences*, 18(2): pp. 1-39. [In Persian]
3. Astarābādī, Ali (1409 AH). "ta'wīl Āyāt al-Zāhira fī Fadā'il 'Itrat al-Tāhira," Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]
4. Hosseini Tehrani, Mohammad Hossein (1427 AH). "Eschatology," Mashhad: Noor Malakout Qur'an. [In Persian]
5. Dhahabī, Shams al-Din (2003). "Al-'Arsh," Medina: Scientific Research Department, the Islamic University. [In Arabic]
6. Sultani, Mustafa (2011). "Informative adjectives in the thought of Ayatollah Javadi Amoli," *Hekmat 'Isrā' Journal*, No 9: pp. 71-91. [In Persian]
7. Safa'ei Takht-e-Fouladi, Mohammad Reza (2017). *Al-Zahra fī tafṣīr al-Qur'an al-Karīm*, Isfahan: Mu'allif. [In Arabic]
8. Tabātabā'ī, Sayed Mohammad Hussein (1995). "Al-Māzān fī Tafṣīr al-Qur'an," [Persian translation: Mohammad Baqer Mousavi,] Qom: Society of Seminary Teachers of Qom. Islamic Publications Office. [In Persian]
9. Tabātabā'ī, Sayed Mohammad Hussein (1973). "The Qur'an in Islam," Beirut: Dar al-Zahra. [In Arabic]
10. Alavi-Mehr, Hossein (2005). "Foundations of Martyr Motahhari's Ideas in Understanding and Interpreting the Qur'an," *Journal of Researches of Qur'anic and Hadith Sciences*, No. 4: pp. 7-26. [In Persian]
11. Fokouhi, Naser (2011). *History of Thought and Theories of Anthropology*, Tehran: Negah Publishing, 7th edition. [In Persian].
12. Mojahed, Seyed Mohammad (1917). "Mafāṭh al-Usoul." Qom: Āl al-Bayt Institute for the Revival of Heritage. [In Arabic]

13. Motahhari, Morteza (2011). "Collected Works," Tehran: Sadra. [In Persian]
14. Nasiri, Ali (2009). "Qur'an and Symbolic Language," Ma'rifat Journal, No. 35. [In Persian]
15. Bühler, Karl (1934). Sprachtheorie: die Darstellungsfunktion der Sprache, Amsterdam: J. Benjamins Publishing Company.
16. Des Chene, Mary (1996). Symbolic Anthropology. [In Encyclopedia of Cultural Anthropology. New York: Henry Holt. Pp. 1274-].8721
17. Geertz, Clifford (1974). Myth, Symbol, and Culture, New York: W. W. Norton.
18. Geertz, Clifford (1973). The Cerebral Savage: On the Work of Claude Levi-Strauss. [In The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, Inc. Pp. 345-359.]
19. Geertz, Clifford (1973-d). Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture. [In: The Interpretation of Cultures. Pp. 3-30. New York: Basic Books, Inc.]
20. Geertz, Clifford (1973-e). Religion as a Cultural System. [In The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, Inc. Pp. 87-125.]
21. Hjelmslev, Louis (1969). Prolegomena to a Theory of Language. University of Wisconsin Press.
22. Howard Mounce (1990). Wittgenstein's Tractatus: An Introduction. Oxford: Basil Blackwell.
23. Keesing, Roger M. (1974). Theories of Culture. In Annual Review of Anthropology. Bernard J. Siegal ed. Palo Alto California: Annual Reviews Inc.
24. Langer, Susanne K. (1953). A Theory of Art, Developed From: Philosophy in a New Key. New York: Charles Scribner's Sons.
25. Ortner, Sherry B. (1984). Theory in anthropology since the Sixties. Comparative Studies in Society and History. 26:126.661
26. Leavitt, John Harold (2010). Linguistic relativities: language diversity and modern thought. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

27. parker, Richard (1985). From Symbolism to Interpretation: Reflections on the Work of Clifford Geertz. *Anthropology and Humanism Quarterly* 10(3):62-67.
28. Peirce, C.S. (1878). "How to Make Our Ideas Clear", *Popular Science Monthly*, v. 12, 286–302.
29. Schneider, David (1980) *American Kinship: A Cultural Account*. 2nd edition. Chicago and London: University of Chicago Press.
30. Turner, Victor W. (1980). *Social Dramas and Stories about Them*. *Critical Inquiry* 7:141-168.
31. Turner Victor (2018). *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press.
32. Womack, Mari (2005). *Symbols and Meaning: A Concise Introduction*. California: AltaMira Press.