



The Epistemology of Aesthetics in the Quranic Argument for Resurrection: A Semiotic-Rhetorical Analysis of the "Revival of the Earth" Parables

Sajjad Mohammadian^{a*}, Salah Mahdi Al-Asafi^b

^a Associate Professor, Department of Quran and Hadith Sciences, Shahid Madani University of Azerbaijan, Iran; ac.mohammadfam@azaruniv.ac.ir

^b MA in Quran and Hadith Sciences, Shahid Madani University of Azerbaijan, Iran.

Abstract

The fundamental challenge encountered in confronting the doctrine of "bodily resurrection" (al-ma'ād al-jismānī) in the Holy Quran is seldom predicated upon "rational impossibility" (imtinā'-e 'aqlī); rather, it is chiefly rooted in "existential improbability" (esteb'ād-e voqu'i) and the psychological-cognitive impediments of the audience. To surmount this epistemic impasse and effect the transmutation of "denial" (takdhīb) into "certitude" (yaqīn), the Quran establishes a distinctive strategy designated as the "Proof of Revival" (Burhān al-Ihyā), wherein human eschatological resurrection is re-presented through the mirror of nature's processes of becoming (ṣayrūrāt). Adopting an interdisciplinary approach and employing a method of "rhetorical-apodeictic discourse analysis," the present study investigates the epistemic instrumentality (tarīqīyat) of "natural parables" (tamthīlāt) within the framework of theological argumentation. The research findings indicate that, within the logic of revelation, "aesthetics" does not serve a merely ornamental or decorative function; rather, it possesses a distinctly "demonstrative" (burhānī) and "ontological" status. A phenomenological analysis of lexicons and imagery—such as the phonic embodiment (tajsīm-e āvā'ī) in the verbs "wahtazzat wa rabat" (it quivers and swells) and the prosopopoeic metaphors (istī'ārāt-e tashkhīṣ) employed in depicting the "submissive earth"

Article history:

Received:

18/12/2025

Revised:

21/12/2025

Accepted:

24/12/2025

Published online:

07/03/2026

* corresponding author, orcid: 0000-0002-8505-9057

(al-arḍ al-khāshī'ah)—indicates that the Quran, by engaging the sensory and affective domains, initially reconstructs and "defamiliarizes" the audience's lived experience. In the subsequent phase, an analysis of linguistic structures, exemplified by the formulaic expression "kadhālika al-khurūj" (likewise is the coming forth), substantiates that these artistic images function as the premises of an "analogical syllogism" (qiyās tamthīlī). Grounded in the rational principle of "ḥukm al-amthāl" (the law of similars/analogues), this syllogism elucidates the ontological correspondence (tasānukh) between the governing laws of "plant biology" (zīst-shenāsī-ye nabātī) and the "biology of resurrection" (zīst-shenāsī-ye rastākhīz). Ultimately, this article introduces the Quranic model of persuasion as a "bio-eschatological" paradigm, in which "artistic forms" operate as epistemic instruments, effectively bridging the chasm between the "physics of nature" and the "metaphysics of the Day of Judgment," thereby transmuting psychological improbability into demonstrative certainty.

Keywords

Holy Quran, Bodily Resurrection, Proof of Revival, Epistemic Aesthetics, Semiotics, Existential Improbability, Analogical Syllogism.



دانشگاه علوم، تحقیقات و فناوری
مؤسسه آموزش عالی آل ط



معرفت‌شناسی زیبایی‌شناسی در استدلال قرآنی معاد: تحلیل نشانه‌شناختی - بلاغی تمثیلات «احیای زمین»

سجاد محمدفام^{۱*}، صلاح مهدی العسافی^۲

۱. دانشیار علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، ایران؛

ac.mohammadfam@azaruniv.ac.ir

۲. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، ایران.

چکیده فارسی

چالش بنیادین در مواجهه با دکترین «معاد جسمانی» در قرآن کریم، غالباً نه بر پایه «امتناع عقلی»، بلکه مبتنی بر «استبعاد وقوعی» و انسدادهای روان‌شناختی مخاطبان استوار بوده است. قرآن کریم برای عبور از این سد معرفتی و استحاله «تکذیب» به «یقین»، راهبردی منحصر به فرد تحت عنوان «برهان احیاء» را پی می‌افکند که در آن، رستاخیز انسان در آینده صیورته‌های طبیعت بازنمایی می‌شود. پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی میان‌رشته‌ای و با روش «تحلیل گفتمان بلاغی-حکمی»، در پی واکاوی طریقت معرفت‌شناختی «تمثیلات طبیعی» در فرایند استدلال کلامی است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در منطق و حیانی، «زیبایی‌شناسی» کارکردی صرفاً تزیینی نداشته، بلکه واجد شأنی «برهانی» و هستی‌شناختی است. تحلیل پدیدارشناختی واژگان و تصاویر (نظیر تجسیم آوایی در افعال «هتَرَت و ربت» و استعاره‌های تشخیص در توصیف زمین «خاشعه») حاکی از آن است که قرآن با درگیرسازی ساحت‌های حسی، ابتدا تجربه زیسته مخاطب را بازسازی و «آشناندایی» می‌کند. در گام بعد، تحلیل ساختارهای زبانی نظیر «كَذَٰلِكَ الْخُرُوجُ» اثبات می‌کند که این تصاویر هنری

به مثابه مقدمات یک «قیاس تمثیلی» عمل کرده و برپایه قاعده عقلی «حکم الامثال»، تسانخ هستی‌شناختی قوانین حاکم بر «زیست‌شناسی نباتی» و «زیست‌شناسی رستاخیز» را تبیین می‌نمایند. در نهایت، این مقاله الگوی اقصای قرآن را مدلی «زیست‌فرجام‌شناختی» معرفی می‌کند که در آن، «فرم‌های هنری» به مثابه ابزارهای شناخت، شکاف میان «فیزیک طبیعت» و «متافیزیک قیامت» را پر کرده و استبعاد روانی را به یقین برهانی بدل می‌سازند.

واژگان کلیدی

قرآن کریم، معاد جسمانی، برهان احیاء، زیبایی‌شناسی معرفتی، نشانه‌شناسی، استبعاد وقوعی، قیاس تمثیلی.

۱. طرح مسئله

در منظومه الهیات اسلامی و گفتمان‌های فرجام‌شناختی، آموزه «معاد جسمانی» همواره به عنوان یکی از چالش‌برانگیزترین نقاط تلاقی «ایمان» و «عقلانیت» مطرح بوده است. بررسی پدیدارشناختی آیات مکی و تحلیل واکنش‌های منکران نشان می‌دهد که موضع‌گیری غالب در عصر نزول و حتی جریان‌های ماتریالیستی در ادوار پسین، در مواجهه با ایده بازگشت حیات به کالبد پوسیده، نه برپایه یک استدلال منطقی مبنی بر «امتناع ذاتی»، بلکه برپایه نوعی «استبعاد وقوعی» و حیرت روان‌شناختی استوار بوده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۳، ۱۱۶؛ ابن‌عاشور، ۱۹۸۴ م، ج ۲۳، ۲۵). در واقع، چنان‌که فخر رازی تبیین می‌کند، منکران میان «عدم علم به وقوع» و «علم به عدم امکان» خلط کرده بودند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۳۲، ص ۳۸)؛ امری که ایزوتسو آن را ناشی از جهان‌بینی بسته «دهری‌مسلک» می‌داند که تنها در افق محسوسات محصور مانده بود (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۱۵۶).

زمانی که قرآن کریم پرسش انکاری مخالفان را بازتاب می‌دهد: «أَنذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ» (صافات، ۱۶)، کانون چالش، ناتوانی «قوه واهمه» در ترسیم فرایند بازسازی بدن است، نه ناتوانی «قوه عاقله» در پذیرش امکان آن؛ وضعیتی که فخر رازی آن را ناشی از قیاس نادرست «غایب بر شاهد» و محدودیت دیدگاه حسی می‌داند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶، ص ۲۷۲). این وضعیت را می‌توان یک «بحران تصور» نامید؛ چنان‌که صدر المتألهین نیز بر آن است که قوه خیال به سبب انس با کثافات مادی، از ادراک لطافت نشئه ثانیه ناتوان است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۹، ص ۱۶۵). در اینجا است که

شکاف هستی‌شناختی عمیقی میان «تجربه زیسته محسوس» و «وعده متافیزیکی» احساس می‌شود.

در چنین بستری، راهبرد اقناعی قرآن کریم... به‌مثابه «دال‌های نشانه‌شناختی» یا همان «آیات» برای مدلول رستاخیز به‌کار گرفته می‌شوند (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۱۳۳). این فرایند، مصداق بارز تبدیل طبیعت به «تجلی‌گاه امر قدسی» است که در آن، پدیدارها از صرافت فیزیکی خارج شده و واجد معنای غایی می‌گردند (Eliade, 1959, p. 12). مسئله اصلی این پژوهش، واکاوی چگونگی این گذار است؛ این‌که چگونه متن مقدس با استخدام «زیبایی‌شناسی» و «تصویرگری» - آن‌گونه که سیدقطب در نظریه تصویر فنی (قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۱۵۳) و نوید کرمانی در تحلیل تجربه زیباشناختی وحی (Kermani, 2015, p. 144) تبیین می‌کنند - شکاف میان «فیزیک» و «متافیزیک» را پر کرده و «استبعاد» را به «یقین» تبدیل می‌کند؟

۲. مرور انتقادی ادبیات و تبیین خلأ پژوهشی

مروری بر تطور آراء در حوزه مطالعات قرآنی و کلامی، نشان می‌دهد که تحلیل پیوند میان «معاد» و «طبیعت»، غالباً در دو مشرب مجزا و بعضاً گسسته محصور مانده است.

الف) رهیافت عقل‌گرای کلامی و حکمی: در این پارادایم که در آثار متکلمانی چون فخر رازی و حکیمان صدرایی تجلی یافته، تمرکز اصلی بر استخراج «براهین صرف» نظیر «برهان قدرت» و «برهان حکمت» از دل پدیدارهای هستی است (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۵، ص ۱۱۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۹۶). در این نگاه، پدیده‌های طبیعی تنها به‌مثابه «مُمَثَلات حسی» برای تقریب ذهن به حقایق عقلانی به‌کار می‌روند؛ برای نمونه فخر رازی در تفسیر آیات «احیا»، غالباً به دفع شکوک کلامی نظیر «آکل و مأکول» یا «اعاده معدوم» اهتمام می‌ورزد و طبیعت را در حد مقدمات یک «قیاس منطقی» فرومی‌کاهد (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۳، ص ۲۰۶). نقد بنیادین بر این رویکرد آن است که با نگاهی ابزاری به «آیه»، ظرفیت‌های انفسی و اشراقی کلام را که در پیوند با «فطرت» است، نادیده گرفته و از این حقیقت غافل می‌ماند که در قرآن، «جمال بیانی» خود بخشی از «حجت بالغه» است، نه زائیده‌ای بر آن (ابن‌قیم الجوزیه، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۱۸۷).

ب) رهیافت بیانی‌بلاغی: در مقابل، مفسران ادیب و پژوهشگران بلاغت، به تحلیل ظرایف لغوی و استعاره‌های مکنونه پرداخته‌اند. زمخشری با نگاهی نحوی-لغوی بر واژگانی چون

«باسقات» و «نضید» تمرکز می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴، ص ۳۸۱) و در دوران معاصر، سیدقطب با طرح «تصویر فنی»، برجسته‌های تخیلی و تجسیم هنری آیات پای می‌فشارد (قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۶، ص ۳۳۶۱). با این حال، این مطالعات - علی‌رغم ابتدا بر نظریه «نظم» عبدالقاهر جرجانی (جرجانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۸۱) - غالباً در سطح «توصیف زیبایی‌شناختی» متوقف مانده‌اند. خلل موجود در این مشرب، عدم تبیین پیوند ارگانیک میان «صناعت بیانی» و «معرفت ایمانی» است. به بیان دیگر، کمتر پژوهشی به این پرسش پاسخ داده است که چگونه قرآن کریم از طریق «تخیل ضابطه‌مند» و «تصویرگری قدسی»، شکاف میان «شهود حسی طبیعت» و «باور غیبی به رستاخیز» را پر می‌کند.

آنچه در این میان مغفول مانده، یک رویکرد «حکمی-نشانه‌شناختی» است که بتواند «معرفت‌شناسی زیبایی‌شناختی» را در استدلال‌های قرآنی تبیین کند. این پژوهش با گذر از تفکیک سنتی میان «صورت» و «معنا» و با بهره‌گیری از مبانی معناشناختی ایزوتسو در باب نظام اشاری قرآن (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۱۳۳)، در پی اثبات این فرضیه است که در منطق وحی، زیبایی نه یک امر عرضی، بلکه «طریقت معرفتی» دارد. در واقع تمثیلات «احیای زمین»، نه صرفاً برای تشبیه، بلکه به‌عنوان «آیات تکوینی» عمل می‌کنند که از طریق برانگیختن قوه واهمه و ارتقا آن به ساحت عقل، «استبعاد وقوعی» را از میان برده و «امکان رستاخیز» را به یک «شهود عینی» بدل می‌سازند (نورسی، ۲۰۰۴ م، ج ۱، ص ۱۰۵).

۳. فرضیه و استدلال مرکزی

فرضیه بنیادین این جستار بر آن است که قرآن کریم در «برهان احیا»، فراتر از یک تمثیل بیانی صرف، یک الگوی استدلالی منسجم «زیست-فرجام‌شناخت» را پی می‌افکند. در این الگو، نوامیس حاکم بر «تجدد حیات نباتی» و قوانین ناظر بر «نشئه رستاخیز انسانی»، واجد نوعی «تساخ هستی‌شناختی» و تناظر ساختاری هستند.

استدلال محوری پژوهش بر این پایه استوار است که متن وحیانی با استخدام شگردهای بلاغی همچون «تشخیص استعاری» و «ایقاع واژگانی»، ابتدا طبیعت را از مرتبه «جماد صامت» به ساحت «موجود ذی‌شعور و شاهد» ارتقا می‌دهد (فاز پدیدارشناسی آیه؛ سپس با تکیه بر پیوندهای گزاره‌ای و ادات تشبیه نظیر «كَذَلِكَ الْخُرُوجُ»، تقرر می‌بخشد که فرایند «تألیف اجزاء» و «افاضه حیات» در هر دو قلمرو ملک و ملکوت، از یک «وحدت رویه ربوبی» و سنت لایتغیر الهی پیروی می‌کنند (فاز استدلال حکمی).

بدین‌سان، «زیبایی‌شناسی طبیعت» در استراتژی بیانی قرآن، نه یک آرایه عرضی و تزینی، بلکه «منطق استعلایی اقناع» و طریقی برای معرفت‌زایی است که وظیفه آن، تبدیل «استبعاد ذهنی» به «یقین قلبی» از طریق مشاهده صیورت‌های عینی در نظام تکوین است.

۴. چارچوب نظری و روش‌شناسی

تحلیل مکانیزم اقناعی قرآن در «برهان احیا»، مستلزم اتخاذ رهیافتی چندساحتی است که بتواند ابعاد «زیبایی‌شناختی»، «زبان‌شناختی» و «هستی‌شناختی» متن را در یک منظومه واحد تبیین کند. از این‌رو چارچوب نظری این پژوهش برپایه تلفیق سه پارادایم تحلیلی بنا شده است: ۱. بلاغت ساختارگرا (با تکیه بر نظریه نظم و تصویر فنی)، ۲. نشانه‌شناسی و حیانی (با محوریت مفهوم آیه)، و ۳. آواشناسی معنایی.

۴-۱. بلاغت ساختارگرا: هم‌افزایی «نظم جرجانی» و «تصویرگری قطب»

در تحلیل بلاغی این پژوهش، از دو نظریه بنیادین بهره می‌جوییم که یکی ناظر به «هندسه کلام» و دیگری ناظر به «تمثّل حسی معنا» است:

الف) نظریه «نظم»

عبدالقاهر جرجانی (م. ۴۷۱ ق) در اثر دوران‌ساز خود، دلائل‌الاعجاز، استدلال می‌کند که اعجاز و جمال کلام، نه در مفردات (الفاظ)، بلکه در «نحوه انتظام و روابط شبکه‌ای واژگان» یا همان «تَوَحُّی معانی‌النحو» نهفته است (جرجانی، ۱۴۱۲، ص ۸۱). طبق این نظریه، تحلیل ما از آیاتی نظیر «فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَّيِّتٍ» (فاطر، ۹)، نباید صرفاً بر دلالت لغوی واژه‌ی «سوق» (راندن) متمرکز باشد، بلکه باید بر «روابط همنشینی» و ظرایف حرفی تمرکز کند. برای نمونه، ابن‌عاشور در تحلیل ساختاری این آیه نشان می‌دهد که چگونه عدول از حرف «إلی» به «لام» (لبلد)، دلالت بر «اختصاص و غایت‌مندی» احیاء دارد (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴ م، ج ۸، ص ۱۴۰). همچنین زمخشری تبیین می‌کند که چگونه «التفات» زمانی از ماضی به مضارع در فعل «تُثِيرُ»، نوعی «حکایت حال» (Vivid Representation) ایجاد کرده و مخاطب را در برابر صحنه زنده حرکت ابرها قرار می‌دهد (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۶۰۲). در این پژوهش «نظم» به‌مثابه «هندسه استدلال بیانی» عمل می‌کند که ذهن را از جزء به کل سوق می‌دهد.

(ب) نظریه «تصویر فنی»

مکمل نظریه جرجانی در افق معاصر، نظریه «التصویر الفنی» سیدقطب است. او استدلال می‌کند که منطق بیانی قرآن بر پایه «تخیل خلاق» استوار است؛ بدین معنا که حقایق انتزاعی و فرجام‌شناختی (مانند رستاخیز) را از طریق «تجسیم» و «تشخیص» به پدیدارهای محسوس و جاندار بدل می‌کند (قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۳۴).

در چارچوب این پژوهش، از این مبنا برای تحلیل چگونگی تبدیل «خاک مرده» به یک «سوبژکتیویته واجد شعور» استفاده می‌شود. توصیف زمین با صفاتی چون «خاشعه» (فصلت، ۳۹) و «هامده» (حج، ۵)، نشان‌دهنده یک «گزینش واژگانی غایتمند» براساس اتمسفر عاطفی سوره است (قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۵، ص ۳۱۲۶). فرض ما بر این است که این تصاویر، نه آرایه‌هایی در حاشیه متن، بلکه «واسطه‌های معرفتی» (Epistemic Mediators) برای تقریب معنای معاد و انهدام «دیوار استبعاد» در ذهن مخاطب هستند.

۴-۲. نشانه‌شناسی و حیانی: تبیین هستی‌شناختی مفهوم «آیه»

دومین رکن نظری این پژوهش، کاربرست دانش «نشانه‌شناسی» (Semiotics) برای تبیین پیوند میان «نظام تکوین» و «ساحت تشریع» است. در جهان‌بینی قرآنی، پدیده‌های طبیعی نه رخدادهایی خودبسنده، بلکه با واژه کلیدی «آیه» (Sign/ Symbol) تعریف می‌شوند؛ مانند «وَمَنْ آيَاتِهِ أَنْكَرَ الْأَرْضَ خَاشِعَةً...» (فصلت، ۳۹). توشیهیکو ایزوتسو در تحلیل معناشناختی خود، «آیه» را یک «واحد ارتباطی» (Communicative Unit) میان خالق و مخلوق می‌داند که وظیفه آن، انتقال پیامی استعلایی از افق غیب به ساحت شهود است (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۱۳۳).

الف) هندسه دلالت: از محسوس به معقول

با بازخوانی مدل نشانه‌شناسی ساختارگرا - که نشانه را برابری پیوند میان «دال» (Signifier) و «مدلول» (Signified) می‌داند (سوسور، ۱۳۸۲، ص ۸۵) - و تطبیق آن با مبانی حکمت متعالیه، می‌توان رابطه دلالتی در «برهان احیا» را چنین ترسیم کرد:

دال (المدلول علیّه): پدیدارهای بیولوژیک و ضرورت‌های مادی (نزول غیث، اهتزاز خاک و رویش نبات).

مدلول (المدلول به): حقایق قدسی و غایات فرجام‌شناختی (قدرت مطلقه ربوبی و

ضرورت نشئه ثانیه).

فرایند دلالت (الاستدلال): گذر از «سطح پدیدار» به «عمق معنا» از طریق دوگانه «تعقل-تذکر».

علامه طباطبایی در تبیین این فرایند، بر ماهیت «مرآتی» آیات تأکید می‌ورزد؛ بدین معنا که موجودات طبیعی نه در «استقلال وجودی» خود، بلکه در «فقر وجودی» و وابستگی تام به مبدأ، «آیه» محسوب می‌شوند؛ لذا نگاه قرآن به طبیعت، نگاهی «آلی» است که پدیده را به مثابه دریچه‌ای برای رؤیت حقیقت غیبی می‌بیند، نه نگاهی «استقلالی» که در حجاب ماده متوقف شود (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۶۲).

(ب) کتاب تکوین: طبیعت به مثابی «متن نشانه‌شناختی»

در این ره یافت، جهان هستی یک «متن کیهانی» تلقی می‌شود که نیازمند قرائت و استنباط است. تحلیل گزاره «وَأَيُّ لَّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ» (یس، ۳۳) نشان می‌دهد که قرآن، زمین را به عنوان یک «نشانه شمایی» (Signified) معرفی می‌کند؛ نشانه‌ای که در آن، شباهت ساختاری میان «احیای زمین» و «احیای اجساد»، مبنای انتقال معرفت قرار می‌گیرد.

سیدمحمدحسین فضل‌الله در تحلیل ساختاری این آیه، به نکته‌ای بلاغی-نشانه‌شناختی اشاره می‌کند: تقدیم خبر (آیه) بر مبتدا (الأرض) صرفاً یک ضرورت نحوی نیست، بلکه تکنیکی برای «صرف ذهن» (Attention Shift) از ماهیت مادی زمین به «حیثیت نشانگی» و پیام‌رسانی آن است (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ج ۱۲، ص ۹۳۰). همچنین قید «لَّهُم» (برای آنان) در نگاه فخر رازی، دلالت بر این دارد که طبیعت، یک «زبان مشترک و همگانی» است که خداوند آن را برای توده مردم (عوام و خواص) به عنوان برهانی حسی-شهودی قرار داده تا شکاف میان استدلال انتزاعی و یقین قلبی پر شود (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶، ص ۲۷۲). بر این اساس روش ما در این پژوهش، واکاوی این «کدهای نشانه‌شناختی» است که متن مقدس برای رمزگشایی از «کتاب تکوین» در اختیار مخاطب قرار می‌دهد.

۴-۳. آواشناسی معنایی: تجلی نمادپردازی صوتی در بافت وحیانی

سومین لایه روش‌شناختی این پژوهش، واکاوی سطح «آوایی» متن و نقش آن در تکوین معناست. این رویکرد بر پایه نظریه «نمادپردازی صوتی» (Sound Symbolism) استوار است؛ دیدگاهی که برخلاف اصل «قراردادی بودن نشانه‌ها» (Arbitrariness) در زبان‌شناسی

کلاسیک سوسوری، معتقد است میان «طنین آوا» و «جوهر معنا» رابطه‌ای ذاتی و اندام‌وار برقرار است (Hinton, Nichols & Ohala, 2006, p. 3). در این ساحت، واج‌ها نه صرفاً واحدهای صوتی خنثی، بلکه حامل «بار عاطفی و شمایی» هستند که پیش از ادراک عقلی، بر ناخودآگاه مخاطب اثر می‌گذارند (Magnus, 2001, p. 45).

الف) تبارشناسی نظری: میراث حکمی ابن جنی

این رهیافت در سنت زبان‌شناسی اسلامی، ریشه در نظریات نبوغ‌آمیز ابن جنی (م. ۳۹۲ ق) دارد. او در کتاب *الخصائص* با طرح مبحث «تَصَاقُفُ الْأَلْفَاظِ لِتَصَاقُفِ الْمَعَانِي» (تناظر آواها با قرابت معانی)، استدلال می‌کند که گزینش حروف در واژگان قرآنی، تابعی از فیزیک رخدادهاست (ابن جنی، ۱۹۵۲ م، ج ۲، ص ۱۵۲). ابن جنی معتقد است که «مخارج حروف» و «صفات آواها» به‌گونه‌ای انتخاب می‌شوند که صورت صوتی واژه، حکایت‌گر جوهر معنای آن باشد؛ امری که عباس محمود عقاد از آن به‌عنوان «طبیعت شاعره زبان عربی» در تجسیم حقایق یاد می‌کند (عقاد، بی‌تا، ص ۲۴).

ب) کاربرست تحلیلی: فیزیک آوا در برهان احیا

در این پژوهش، با بهره‌گیری از ابزارهای آواشناسی مدرن و تطبیق آن با «صفات حروف» در دانش تجوید، به تحلیل واژگان کلیدی در تمثیلات احیا می‌پردازیم:

تحلیل واژه «هَتَرَتْ» (حج، ۵): واج «ز» در دانش تجوید دارای صفت «صفیر» (Whistling) و «جهر» (Voicing) است (ابن جزری، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۲۰۲). تکرار این آوای سایشی-لرزشی در ساختار واژه، یک «تمثیل صوتی» از اصطکاک ذرات خاک و جنبش درونی زمین در آستانه حیات ایجاد می‌کند. عائشه عبدالرحمن (بنت‌الشاطی) در تحلیل بیانی خود، این گزینش واژگانی را دقیق‌ترین صورت صوتی برای نمایش «لحظه آغازین حیات» در طبیعت می‌داند (بنت‌الشاطی، ۱۹۷۱ م، ص ۱۸۲).

تحلیل واژه «تَجَاجَأَ» (نبأ، ۱۴): واج «ج» دارای صفت «شدت» (Plosive) و «قلقله» است. تکرار مشدد این واج انفجاری، تداعی‌گر برخورد کوبنده و پی‌درپی قطرات سنگین باران بر زمین است. این «ایقاع صوتی»، مخاطب را از سطح یک گزارش زبانی ساده، به سطح یک «تجربه حسی مستقیم» منتقل می‌کند؛ چنان‌که سیدقطب بر نقش این «ایقاع» در تجسیم صحنه‌های متحرک طبیعت تأکید ورزیده است (قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۴، ص ۲۴۱۱).

تلفیق این سه لایه - یعنی «نظم نحوی» (جرجانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۸۱)، «تصویرگری بلاغی» (قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۳۴) و «آواشناسی معنایی» (ابن جنی، ۱۹۵۲ م، ج ۲،

ص ۱۵۷) - ما را قادر می‌سازد تا به یک «تحلیل ساختارگرای متعالی» دست یابیم. در این چارچوب، هر آیه به مثابه یک «کل ارگانیک» تحلیل می‌شود که در آن، تمامی سطوح زبانی در یک هم‌افزایی سیستماتیک، در خدمت تثبیت یک «گزاره کلامی» (امکان معاد) قرار می‌گیرند. بدین‌سان زیبایی‌شناسی قرآن، نه یک آرایه، بلکه «طریقت معرفتی» برای اثبات حقایق فرجام‌شناختی است.

۵. پدیدارشناسی طبیعت در قرآن: از «ماده» به «آیه»

در گذار از مبانی نظری به تحلیل متنی، رویکرد پدیدارشناختی ما را قادر می‌سازد تا طبیعت را نه به مثابه توده‌ای از اشیاء فیزیکی، بلکه به عنوان «رخدادهای استعلایی» بازخوانی کنیم. در «برهان احیا»، قرآن کریم با تعلیق نگرش طبیعی و آشناندایی از پدیدارهای مألوف، عناصری چون باد، باران و خاک را از سیاق روزمره خارج کرده و آن‌ها را در یک «ساختار دراماتیک» بازسازی می‌کند. این بازسازی معرفت‌شناختی، بر سه رکن «صیوروت حرکتی»، «تجسیم آوایی» و «شخصیت‌پردازی نمادین» استوار است.

۵-۱. دراماتولوژی صیوروت: از آشوب جوی تا نظام غایتمند

تحلیل روایت‌شناختی آیات مرتبط با فرایند بارش (نظیر فاطر، ۹؛ روم، ۴۸؛ اعراف، ۵۷)، نشان می‌دهد که قرآن برای ترسیم این پدیده، از یک «قوس روایی» (Narrative Arc) منسجم بهره جسته است که در آن، افعال حرکتی نقش «گره‌های دراماتیک» را ایفا می‌کنند. زنجیره‌ی افعال «أُرْسِلَ»، «تُثِيرُ» و «سُقْنَاهُ»، بیانگر یک تطور ظریف از «اراده ازلی» به «پویایی پدیداری» و در نهایت به «غایتمندی الهی» است.

الف) «أُرْسِلَ» و مبدأ‌مندی متافیزیکی

روایت احیا غالباً با فعل ماضی «أُرْسِلَ» آغاز می‌شود. فخر رازی در تحلیل زمان‌مندی این فعل، استدلال می‌کند که صیغه ماضی در اینجا دلالت بر «تحقق حتمی اراده» و «سبقت علم بر معلوم» دارد؛ چرا که فعل الهی در ساحت غیب، فارغ از زمان، محقق شده تلقی می‌گردد (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶، ص ۲۲۵). واژه «ارسال»، باد را از یک جریان اتمسفریک تصادفی به یک «مأمور مکلف» تغییر ماهیت می‌دهد؛ چنان‌که راغب اصفهانی اصل این واژه را به معنای «توجیه و برانگیختن اختیاری» می‌داند که مستلزم وجود غایتی در فرستنده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۳۵۲).

ب) «تُثِيرُ» و پدیدارشناسی حضور (حکایت حال)

در گام دوم، متن با یک چرخش زمانی ناگهانی، از ماضی به مضارع «فَتُثِيرُ سَحَاباً» منتقل می‌شود. زمخشری این تکنیک بلاغی را «حکایت حال» می‌نامد که هدف آن، احضار تصویر بدیع شکل‌گیری ابرها در افق شهود مخاطب است؛ گویی واقعه هم‌اکنون در حال تکوین است (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۶۰۲). از منظر روایت‌شناسی، این تغییر زمان، کارکردی «سینماتیک» دارد که انرژی پتانسیل مرحله قبل را به انرژی جنبشی بدل می‌کند. واژه «إِثَارَة» که ابن‌عاشور آن را به معنای «تحریک ساکن و برآشتن توده‌های ابر» تحلیل می‌کند (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴ م، ج ۲۱، ص ۷۴)، بار معنایی «تلاطم پیش از نظم» را حمل کرده و صحنه‌ای از درهم‌آمیختگی نیروهای طبیعت را بازنمایی می‌کند.

ج) «سُقْنَاهُ» و مداخله غایتمند ربوبی

در پرده نهایی، روایت با یک «التفات» شگرف از غایب به متکلم، به زمان ماضی باز می‌گردد: «فَسُقْنَاهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ». علامه طباطبایی سرّ این تغییر لحن را در «اظهار عنایت مستقیم و تشریف فاعلیت» می‌داند؛ بدین معنا که در لحظه حساس ثمردهی و احیا، خداوند پرده از تدبیر مستقیم خود برمی‌دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۷، ص ۲۲). فعل «سَوَّقُ» که در اصل استعاره‌ای از «هدایت کاروان» است، ابرها را به مثابه «حاملان حیات» ترسیم می‌کند که تحت اشراف یک «سائق علیم» به مقصد رانده می‌شوند (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴ م، ج ۸، ص ۱۴۰).

نکته محوری در این دراماتولوژی، گذار از «أَشُوبُ إِثَارَة» به «نَظْمُ سَوَّقُ» است. حرف «لام» در ترکیب «لِیَبْلُدِ»، به تعبیر ابن‌عاشور، «لام غایت و اختصاص» است که بیانگر عنایت خاص ربانی به مقصدی معین برای خروج از موت است (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴ م، ج ۸، ص ۱۴۱). این ساختار روایی به مخاطب القا می‌کند که همان‌گونه که نیروهای سرکش جوی تحت کنترل یک «سائق» به مقصد احیاء می‌رسند، ذرات متلاشی‌شده آدمی نیز در فرایند معاد، تحت تدبیر همان قدرت، به سمت «نشئه ثانیه» (سوق الی المحشر) هدایت خواهند شد. بدین سان زیبایی‌شناسی حرکت در این آیات، «استبعاد عقلی» رستاخیز را در پرتو «مشاهده نظمی عینی» مضمحل می‌سازد.

۵-۲. آواشناسی حیات: نمادپردازی صوتی در واژگان رستاخیز

در پارادایم «فونوسمانتیک»، آواها صرفاً حاملان قراردادی معنا نیستند، بلکه نوعی «شمایل‌نگاری صوتی» (Phonetic Iconicity) از واقعیت خارجی محسوب می‌شوند. قرآن کریم در توصیف لحظه تلاقی «غیث» با «تراب»، از واژگانی بهره می‌جوید که ساختار واجی آن‌ها، فرایند بیوفیزیکی احیا را بازسازی می‌کند.

الف «ثَجَّاجاً»: آواشناسی پویه ریزش و فشار در توصیف باران در آیه ۱۴ سوره نبا (ماءٌ ثَجَّاجاً)، گزینش واژه «ثَجَّاج» برپایه یک مهندسی صوتی دقیق استوار است:

تحلیل آوایی: این واژه با حرف «ث» آغاز می‌شود؛ همخوانی «لثوی»، «مهموس» و «رخو» (Fricative) که صدای پاشش و اصطکاک اولیه مایعات را تداعی می‌کند، اما ثقل انرژی واژه در واج «ج» نهفته است که دارای صفات «شدت» (Plosive) و «جهر» (Voicing) است (ابن‌جزری، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۲۰۱).

دلالت معنایی: تکرار مشدد واج انفجاری «ج»، تصویر صوتی برخورد کوبنده و پی‌درپی قطرات سنگین بر بستر زمین را بازسازی می‌کند. این واژه، باران را نه یک بارش تفتنی، بلکه یک «نیروی مداخله‌گر» معرفی می‌کند که توان نفوذ در لایه‌های صلب خاک را داراست؛ امری که سیدقطب آن را بخشی از «ایقاع تند و قاطع» سوره برای درهم‌شکستن غفلت منکران می‌داند (قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۶، ص ۳۸۰۷).

ب) دیالکتیک «سایش» و «انفجار» در «اهْتَرَّتْ وَرَبَّتْ»
اوج تجلی «نمادپردازی صوتی» در توصیف واکنش اندام‌وار زمین به وحی باران در آیه ۵ سوره حج تجلی می‌یابد. این عبارت، یک «سکانس صوتی» از صیروت ماده به حیات است:
۱. «اهْتَرَّتْ» و فیزیک لرزش

تحلیل آوایی: این واژه تحت سیطره واج «ز» قرار دارد؛ همخوانی «اسلی»، «مجهور» و دارای صفت «صغیر» (Sibilance). در آواشناسی مدرن، صدای /z/ حاصل ارتعاش تارهای صوتی و عبور پرفشار هواست که لرزشی ممتد را تولید می‌کند. همچنین قالب صرفی «افتعال» در اینجا دلالت بر «مُطَاوَعَه» و پذیرش درونی اثر دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۳۴۳).

دلالت معنایی: ابن‌جنی در نظریه «تصاقب» خود، تکرار حرف «ز» را نشانه «تکرار حرکت و جنبش پیایی» می‌داند (ابن‌جنی، ۱۹۵۲ م، ج ۲، ص ۱۵۷). از منظر پدیدارشناسی

علمی، این واژه دقیقاً بازتاب‌دهنده پدیده «گرمای ترشوندگی» در خاک است؛ لحظه‌ای که جذب شدید آب توسط ذرات کلئیدی، منجر به خروج پرفشار هوای محبوس با صدایی شبیه به ارتعاش میکروسکوپی می‌شود. قرآن با انتخاب «اهتزاز»، صدای بیداری سلول‌های خاک را به «شهود سمعی» بدل می‌کند.

۲. «رَبَّتْ» و هندسه تورم

تحلیل آوایی: برخلاف واژه پیشین، «رَبَّتْ» برپایه واج «ب» استوار است؛ همخوانی «شدید» و «شفوی» (Bilabial). تولید این آوا نیازمند حبس کامل هوا و رهاسازی ناگهانی آن است که در تجوید با صفت «قلقله» شناخته می‌شود (ابن جزری، ۱۴۲۰ ق، ج ۱، ص ۲۰۳).

دلالت معنایی: حرکت از آوای سایشی «ز» (در اهتزاز) به آوای انفجاری «ب» (در ربت)، تصویرگر گذار از «انرژی جنبشی» به «تغییر حجم» است. «رَبَّتْ» به معنای استعلا و تورم سطح خاک بر اثر جوانه زدن است. صدای انفجاری «ب»، لحظه گسستن پوسته خاک و ظهور حجم گیاه را تداعی می‌کند.

بدین‌سان، ریتم آوایی آیه، همگام با ریتم بیولوژیک رویش پیش می‌رود. این هم‌زمانی «آوا» و «معنا»، نوعی «معرفت‌شناسی حسی» ایجاد می‌کند که در آن، مخاطب پیش از آن‌که به امکان معاد «فکر» کند، آن را از طریق «تجسیم صوتی» واژگان، «تجربه» می‌کند. این همان نقطه‌ای است که در آن، زیبایی‌شناسی قرآن، «استبعاد ذهنی» را به «یقین پدیدارشناختی» بدل می‌سازد.

۵-۳. استعاره‌های تشخیص: سیالیت هستی‌شناختی میان انسان و طبیعت

یکی از برجسته‌ترین شگردهای بیانی قرآن در «برهان احیا»، استخدام استعاره‌های «تشخیص» یا انسان‌انگاری طبیعت است. در این ساحت، مرزهای صُلب میان «جماد» و «انسان» فروریخته و نوعی «سیالیت هستی‌شناختی» شکل می‌گیرد. قرآن با نسبت دادن احوال انفسی و ساحت‌های روان‌شناختی (نظیر خشوع و هُمود) به زمین، آن را از مرتبه یک «ابژه فیزیکی صامت» به مقام یک «سوپرکتیویته گُنشگر» و واجد شعور ارتقا می‌دهد.

الف) زمین «خاشعَة»: پدیدارشناسی فقر و نیایش تکوینی

در آیه ۳۹ سوره فصلت «وَمَنْ أَيْتَاهُ أَنْكَرَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً»، زمین با صفت «خشوع»

توصیف شده است که دلالت‌های عمیقی را دربردارد:

تحلیل معناشناختی: «خشوع» در نظام معنایی قرآن، حالتی است که از تلاقی «ادراک عظمت» و «احساس فقر» حاصل می‌شود و تجلی آن در سکون اندام و انقیاد قلب است (ایزوتسو، ۱۳۶۱، ص ۲۰۵). کاربرد این واژه برای زمین، فراتر از یک آرایه ادبی ساده، ترسیم‌گر زمین در هیئت یک «نیایشگر تکوینی» است که در موضع فقر ذاتی، چشم‌انتظار فیض آسمانی (باران) ایستاده است.

کارکرد استدلال بیانی: سیدقطب این تصویر را در پیوند ارگانیک با سیاق کلی سوره - که بر محور سجده و تسبیح کائنات استوار است - تحلیل می‌کند (قطب، ۱۴۱۲ ق، ج ۵، ص ۳۱۲۶). اگر زمین «خاشع» است، پس واجد نوعی «حیات ساریه» و ادراک ربوبی است. این استعاره، زیرساخت ذهنی مخاطب را برای پذیرش این حقیقت کلامی مهیا می‌کند که ذرات وجودی انسان نیز در عالم برزخ، در وضعیتی از «خشوع تکوینی» قرار دارند و به محض صدور فرمان «بعث»، مشمول قانون اطاعت شده و برمی‌خیزند.

ب) زمین «هامدة»: پدیدارشناسی انطفا و انتظار

در مقابل، در آیه ۵ سوره حج «وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً»، از واژه «هُمُود» برای ترسیم وضعیت پیش از احیا استفاده شده است:

تحلیل لغوی-تصویری: ریشه «هَمَدَ» در لغت عرب برای توصیف «خاکستر سرد گشته» یا «آتش فرونشسته» به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۸۴۱). «زمین هامده»، زمینی است که «آتش حیات» در آن منطفی گشته و به کالبدی سرد و بی‌روح بدل شده است. این تصویر دقیق‌ترین معادل پدیدارشناختی برای «جسد بی‌جان» انسان در آستانه رستاخیز است.

دیالکتیک مرگ و جنبش: تقابل میان «هُمُود» (سکون مرگبار) و «هَتَرَز» (جنبش حیاتی) در ادامه آیه، یک «شوک تصویری» ایجاد می‌کند. ابن عاشور معتقد است که این تقابل، برای نمایش قدرت «احیا» در کوتاه‌ترین زمان ممکن است (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴ م، ج ۱۷، ص ۱۹۱). قرآن با این تصویرگری، «استبعاد وقوعی» بازگشت حیات به سلول‌های مرده را از طریق ارائه یک الگوی مشابه در طبیعت، مرتفع می‌سازد.

تحلیل‌های فوق نشان می‌دهد که طبیعت در منطق وحی، یک «ماده خام و بی‌شعور» نیست، بلکه جهانی «زنده» و «پاسخگو» است که با خالق خویش در دیالوگی تکوینی قرار دارد. این «شخصیت‌بخشی هستی‌شناختی»، مقدمه ضروری برای استدلال کلامی معاد است:

اگر خاک زیر پای انسان، موجودی است که فرمان باران را می‌شنود (خاشع) و به آن پاسخ حرکتی می‌دهد (اهترت)، پس رستاخیز نیز چیزی جز فراخوان مجدد ذرات هوشمند عالم و لیک آن‌ها به ندای حق نیست (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۴، ص ۳۴۴). بدین‌سان استعاره‌های «تشخیص»، نه برای تزیین، بلکه برای تبیین «امکان ذاتی معاد» از طریق اثبات شعور همگانی موجودات به کار گرفته شده‌اند.

۶. منطق تمثیل و استدلال کلامی: از «تخیل» به «تصدیق»

اگرچه «پدیدارشناسی طبیعت» بستر حسی و عاطفی لازم را برای پذیرش حقیقت فراهم می‌آورد، اما راهبرد اقصای قرآن در «برهان احیا» در سطح «انگیزش مخیله» متوقف نمی‌ماند. متن مقدس در این مرحله با عبور از لایه زیبایی‌شناختی، وارد ساحت «معرفت‌شناسی استدلالی» می‌شود تا «تصویر» را به «تصدیق» پیوند بزند. در این فرایند، تمثیلات طبیعی تغییر کارکرد داده و به مثابه مقدمات یک «قیاس برهانی» عمل می‌کنند که در آن، قوانین زیست‌شناختی مشهود، ضامن اثبات حقایق فرجام‌شناختی غایب می‌گردند.

۶-۱. ساختار قیاسی: از مشاهده تجربی تا یقین متافیزیکی

نقطه ثقل استدلال در آیات احیا، گزاره‌های کوتاهی نظیر «كَذَلِكَ الْخُرُوجُ» (ق، ۱۱) و «كَذَلِكَ النَّشُورُ» (فاطر، ۹) است. از منظر تحلیل گفتمان، ادات تشبیه (کاف) در اینجا صرفاً یک ابزار ادبی نیست، بلکه نقش یک «عملگر منطقی» را ایفا می‌کند که میان دو ساحت «مُلک» (طبیعت) و «ملکوت» (قیامت)، پیوند تلازمی برقرار می‌سازد.

الف) قاعده عقلی «حکم‌الامثال» و تسانخ هستی‌شناختی

بنیاد فلسفی این استدلال، بر قاعده مشهور عقلی «حُكْمُ الْأُمْتَالِ فِي مَا يَجُوزُ وَفِي مَا لَا يَجُوزُ وَاحِدٌ» (حکم چیزهای همانند در امکان و امتناع، یکی است) استوار است. علامه طباطبایی در *المیزان*، با تکیه بر این اصل، ساختار آیه ۱۱ سوره ق را یک «استدلال برهانی» می‌داند که هدف آن اثبات «امکان ذاتی» معاد از طریق مشاهده امثال آن در طبیعت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۸، ص ۳۴۵).

منطق این برهان چنین تقریر می‌شود:

۱. مقدمه حسی: صیورت خاک جامد به نبات زنده، پدیده‌ای «ممکن» و «مشهود»

است.

۲. مقدمه عقلی: احیای کالبد انسانی، به لحاظ ماهیت وجودی، «مثل» و هم‌سنخ احیای زمین است.

۳. نتیجه: حکم امکان بر هر دو جاری است؛ لذا انکار معاد، مستلزم تناقض منطقی و انکار بدیهیات حسی است.

ب) تحلیل هستی‌شناختی «خروج»: گذار از «کُمون» به «فعلیت»: انتخاب واژه «خُرُوج» در عبارت «كَذَلِكَ الْخُرُوجُ»، حاوی دلالتی دقیق در باب ماهیت مرگ و رستاخیز است. ابن‌عاشور این واژه را به معنای «إِبْرَازُ الْكَامِنِ» (آشکارسازی امر نهفته) تحلیل می‌کند (ابن‌عاشور، ۱۹۸۴ م، ج ۲۶، ص ۲۹۶). این تدقیق واژگانی، پارادایم مرگ را در الهیات قرآنی دگرگون می‌سازد:

مرگ، «انعدام مطلق» نیست؛ بلکه نوعی «کُمون» (Latency) و پنهان‌شدگی است. رستاخیز، «خلق از عدم» نیست؛ بلکه «خروج» و فعلیت‌یافتن پتانسیل‌های محفوظ در بطن خاک است.

همان‌گونه که بذر در زمستان نابود نمی‌شود، بلکه هویت نموی آن در لایه‌های زمین مستور می‌ماند، هویت انسانی نیز در مرگ منحل نمی‌شود. این «همسانی ساختاری» میان بذر و جسد، شکاف میان استبعاد ذهنی و واقعیت عینی را پر می‌کند.

ج) تمایز واژگانی «خروج» و «نشور»: ابعاد هندسی رستاخیز دقت ترمینولوژیک وحی در پایان‌بندی آیات، نشان‌دهنده ابعاد مختلف این قیاس تمثیلی است:

۱. «كَذَلِكَ الْخُرُوجُ» (ق، ۱۱): این تعبیر در سیاق توصیف «نخل‌های باسقات» و شکافتن قشر زمین آمده است. در اینجا تمرکز بر «حرکت عمودی» و تجسّم فیزیکی حیات از دل تاریکی ماده است.

۲. «كَذَلِكَ النُّشُورُ» (فاطر، ۹): این تعبیر در سیاق حرکت بادهای و انبساط ابرها (سحاب) قرار دارد. واژه «نُّشُور» (از ریشه نشر) دلالت بر «گسترده‌گی» و «حرکت افقی» دارد. فخر رازی این تناسب را چنین تبیین می‌کند: همان‌گونه که باد، ابرها را در فضای لایتناهی می‌پراکند، در صبحدم رستاخیز نیز ارواح و اجساد در عرصه محشر منبسط و منتشر می‌شوند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶، ص ۲۲۵).

این تنوع واژگانی اثبات می‌کند که قرآن کریم با استفاده از تمثیلات طبیعت، «ماکتی عینی» از تمامی وجوه معاد (شامل ظهور، انبساط و حرکت) ارائه می‌دهد. بدین‌سان

«زیبایی‌شناسی طبیعت» در خدمت یک «هندسه استدلالی» قرار می‌گیرد که هدف غایی آن، تبدیل «استبعاد وقوعی» به «یقین برهانی» از طریق وحدت رویه در نظام آفرینش است.

۶-۲. تبیین زیست-حکمی رستاخیز: پاسخ به شبهه «تفرق اجزاء»

یکی از جدی‌ترین چالش‌های کلامی در باب معاد جسمانی، «شبهه تفرق اجزاء» است. منکران با تکیه بر مشاهده حسی، استدلال می‌کردند که پس از انحلال کالبد، ذرات بدن در عناصر چهارگانه (خاک، آب و هوا) مستحیل شده و بازبایی هویت واحد از این تشتت، ممتنع است؛ «إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (سجده، ۱۰). قرآن کریم در پاسخ به این چالش، از تمثیل «رویش گیاه» به‌عنوان یک مدل عینی برای تبیین «بازآرایی بیولوژیک» و قدرت «تألیف پس از تفریق» بهره می‌جوید.

الف) نظام نباتی به‌مثابه الگوی «تألیف اجزاء»

تحلیل آیات مرتبط با رویش، مانند «فَأَخْرَجْنَا بِنَبَاتٍ كُلِّ شَيْءٍ» (اعراف، ۵۷)، نشان می‌دهد که قرآن فرایند نمو را نوعی «فراخوان ذرات» از دل تفرق معرفی می‌کند. فخر رازی در استدلال کلامی خود تبیین می‌کند که پیکره یک درخت، حاصل تجمیع ذرات پراکنده عناصر در اعماق زمین است که توسط «قوه مدبره» در یک ساختار واحد تألیف شده‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۶، ص ۲۷۲).

استدلال قرآن برپایه «وحدت رویه» چنین است: اگر قدرت الهی در نظام تکوین می‌تواند عناصر متفرق و نامرئی را از بطن خاک فراخوانده و در قالب هندسی منظمی چون «طُلُعُ نَضِيدٍ» (خوشه‌های به‌هم‌پیوسته) بازسازی کند، قطعاً بر اعاده نظام‌مند ذرات بدن انسان - که در همان بستر خاک مستور است - تواناست. در این نگاه، «نَضِيد» (ق، ۱۰) صرفاً یک توصیف زیبایی‌شناختی نیست، بلکه پاسخی بصری به «آشفته‌گی تفرق» است؛ نشانه‌ای از این که قدرت الهی، «جامع شتات» (گردآورنده پراکندگی‌ها) است.

ب) «ماء» به‌مثابه کاتالیزور هستی‌بخش و حامل کُد حیات

در مدل زیست-حکمی رستاخیز، آب نقشی فراتر از یک حلال شیمیایی ایفا کرده و به‌عنوان «واسطه افاضه حیات» ظاهر می‌شود. در سنت تفسیری، با تکیه بر همسانی ساختاری میان «باران» و «نطفه»، نوعی تناظر بیولوژیک میان سه ساحت آفرینش برقرار شده است:

۱. نشئه نباتی: تلاقی باران با خاک مرده ← رویش گیاه.

۲. نشئه دنیوی: تلاقی نطفه (ماء مهین) با رحم ← تکوین جنین.

۳. نشئه اخروی: تلاقی «باران حیات» با خاک قبر ← بعث اجساد.

جلال‌الدین سیوطی در *الدر المنثور*، روایاتی را نقل می‌کند که در آستانه قیامت، بارانی غلیظ (شبهه به منی مردان) چهل روز بر زمین می‌بارد تا اجزاء پراکنده در خاک، همچون رویش سبزیجات، جوانه زده و ترکیب شوند (سیوطی، ۱۴۲۴ ق، ج ۱۲، ص ۲۵۹). این پیوند میان «ماء» و «احیا»، نشان‌دهنده آن است که رستاخیز در منطق قرآن، یک «خرق عادت بی‌قاعده» نیست، بلکه تکرار یک «قانون بنیادین هستی» در مقیاسی استعلایی است. بدین‌سان، قرآن با استخدام واژه «نضید» (به‌معنای چینش متراکم و منظم)، الگویی از «نظم پس از آشوب» را به رخ منکران می‌کشد. این راهبرد، «معاد» را از یک ایده انتزاعی دور از ذهن، به یک «فرایند بازآرایی قانون‌مند» تبدیل می‌کند که ماکت کوچک آن هر ساله در فصل رویش، در برابر دیدگان بشر بازسازی می‌شود. در واقع، زیبایی نظم گیاهی، برهانی عینی بر قدرت مدبره برای رفع «تفرق اجساد» است.

۶-۳. وحدت سیاق و انسجام ارگانیک: برهان غایت‌مندی و «تئو-تله‌اولوژی»

سومین لایه استدلالی در این پژوهش، برپایه تحلیل «نظم سیاقی» و پیوند اندام‌وار میان گزاره‌های «توحیدی» و «معادی» استوار است. در آیاتی نظیر ۵۰ روم و ۲۰ مؤمنون، قرآن کریم با درهم‌تنیدن مفاهیم «رزق» و «حساب»، یک منظومه استدلالی نیرومند برپایه «غایت‌شناسی ربوبی» را سامان می‌دهد.

الف) برهان «اتصال تدبیر» و تلازم مبدأ و معاد

علامه طباطبایی در مبانی تفسیری خود، بر این حقیقت تأکید می‌ورزد که سیاق آیات احیا، اثبات‌کننده «وحدت فاعلیت» در نظام آغاز و انجام است؛ بدین‌معنا که «مدبر مبدأ» و «مدبر معاد» حقیقت واحدی هستند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۹۸).

تحلیل ساختار آیه ۱۶۴ بقره «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ... وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ...» نشان می‌دهد که قرآن، سیستم طبیعت را به‌مثابه یک «کل یکپارچه» معرفی می‌کند که تمامی اجزاء آن (باد، ابر و باران) برای غایتی مشخص یعنی «تأمین حیات انسان» بسیج شده‌اند. استدلال نهفته در این «وحدت سیاق» چنین تقریر می‌شود: آفریدگاری که برای بقای «جسم فانی»، چنین نظام شگرف و دقیقی را تدبیر کرده، محال است نسبت به فرجام «روح باقی»

بی تفاوت باشد. این نگاه، معاد را از یک رخداد اتفاقی به یک «ضرورت سیستمی» ارتقا می دهد که فقدان آن، منجر به «لغویت تدبیر دنیوی» خواهد شد.

ب) نشانه شناسی «عنایت» در جزئیات نعمت

تحلیل آیه ۲۰ سوره مؤمنون «وَشَجَرَةً... تَنْبُتُ بِالذَّهْنِ وَصِبْغٍ لِلْأَكِلِينَ» پرده از یک ظرافت استدلالی در ساحت «برهان عنایت» برمی دارد:

تحلیل واژگانی: اشاره وحی به «دُهْن» (مایه بقا و انرژی) و «صِبْغ» (نان خورش/ مایه لذت)، بیانگر توجه خالق به دو بُعد «نیاز» و «تکریم» است. فخر رازی و زمخشری تصریح می کنند که «صبغ» دلالت بر جنبه تفنن و لذت بخشی رزق دارد که فراتر از ضرورت بقاست (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۳، ص ۲۷۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۳، ص ۱۸۲).

منطق اکرام: استدلال آیه بر این پایه استوار است که آفریدگاری که حتی برای «چاشنی غذای» انسان تدبیر کرده و او را مشمول عنایت خاص قرار داده، محال است او را با مرگ به «نیستی مطلق» بسپارد. «اکرام الهی» با «فنای ابدی» در تناقض است؛ لذا وجود نعمت های دقیق مادی، دلیلی بر وجود یک طرح کلان تر برای حیات سرمدی است.

ج) ضرورت از «رزق» به «مسئولیت»:

پایان بندی آیات احیا با استفهام های توبیخی نظیر «أَفَلَا يَشْكُرُونَ» (یس، ۳۵)، حلقه نهایی این استدلال غایت شناختی است. در تحلیل گفتمان قرآنی، «شکر» صرفاً یک کنش زبانی نیست، بلکه به معنای «به رسمیت شناختن منعم» و پذیرش مسئولیت در قبال نعمت است.

وحدت سیاق در اینجا چنین حکم می کند:

۱. پذیرش «خداوند مُنعم» در نظام طبیعت (رزق).

۲. مستلزم پذیرش «خداوند حاکم» در نظام شریعت (حساب) است.

زیرا «رزق» ایجاد «حق» می کند و ادای حق، نیازمند ساحت دادرسی (معاد) است. بدین سان قرآن با پیوند زدن «بیولوژی تغذیه» به «تئولوژی پاداش»، اثبات می کند که انکار رستاخیز، مساوی با انکار حکمت و عدالتی است که آثار آن در نظام رزق رسانی طبیعت مشهود است.

تحلیل های صورت گرفته اثبات می کند که «تمثیلات طبیعی» در قرآن، کارکردی دوگانه و هم افزا دارند: از یک سو با «قیاس تمثیلی»، امکان ذاتی معاد را تبیین کرده و «استبعاد وقوعی» را مرتفع می سازند و از سوی دیگر با «برهان غایت مندی»، ضرورت عقلی آن را

بر پایه حکمت الهی تثبیت می‌نمایند. در این مدل معرفت‌شناختی، زیبایی‌شناسی طبیعت نه یک پرده حجاب، بلکه شفاف‌ترین آینه برای شهود حقایق فرجام‌شناختی است؛ به گونه‌ای که «آیه» در همان حال که بر «قدرت» دلالت می‌کند، بر «حکمت» و «عدالت» نیز گواهی می‌دهد.

۷. بحث و نتیجه‌گیری: به‌سوی یک «معرفت‌شناسی زیبایی‌شناختی»

پژوهش حاضر با هدف واکاوی مکانیزم اقناعی قرآن در «برهان احیا»، مسیری را از پدیدارشناسی فرم‌های طبیعی تا هستی‌شناسی رستاخیز پیمود. یافته‌های حاصل از تحلیل نشانه‌شناختی-بلاغی آیات، ما را به‌سوی صورت‌بندی یک مدل نظری نوین رهنمون می‌سازد که می‌توان آن را «معرفت‌شناسی زیبایی‌شناختی» نامید. در این مدل، دوگانه سنتی میان «حس/عقل» و «هنر/برهان» منحل شده و زیبایی نه به‌عنوان یک آرایه عرضی، بلکه به‌مثابه یک «واسطه معرفتی» عمل می‌کند.

۷-۱. حجیت هستی‌شناختی جمال: زیبایی به‌مثابه برهان

تحلیل‌های این پژوهش نشان داد که در پارادایم قرآنی، «جمال» واجد شانی هستی‌شناختی است. وقتی قرآن کائنات را با صفت «بهیج» (بهجت‌زا/زیبا) توصیف می‌کند (حج، ۵)، صرفاً در پی تحریک لذت بصری نیست، بلکه در صدد اثبات «حکمت» و «عنایت» فاعل است. در این چارچوب، زیبایی طبیعت دو کارکرد برهانی دارد:

۱. نظم غایتمند: ساختارهای هندسی دقیقی چون «نخل باسقات» و «طلع نضید»، نشان‌دهنده مداخله یک «شعور ناظم» هستند که ماده صامت را به فرمی متعالی بدل کرده است.

۲. برهان عنایت: وجود زیبایی‌های زائد بر ضرورت بیولوژیک – نظیر تنوع رنگ‌ها و طعم‌ها (صبغ) – دلیلی بر «تکریم انسان» از سوی خالق است. نتیجه منطقی این مشاهده آن است که آفریدگاری که جهان را «زیبا» (و نه فقط کارآمد) خلق کرده، نمی‌تواند نسبت به فرجام انسان بی‌تفاوت باشد؛ لذا زیبایی، برهانی بر «نفی عبث‌ناکی» و ضرورت معاد است.

۷-۲. صیروت ادراکی: پل میان «شهود حسی» و «تصدیق عقلی»

مهم‌ترین دستاورد این مدل، تبیین مکانیزم گذار از «محسوس» به «معقول» است. این

فرایند در دو فاز هم‌افزا صورت می‌گیرد:

- فاز انگیزش (تعلیق عادت): قرآن با استخدام «ایقاع واژگانی» (مانند اهتزت و ربت) و «تصویرگری دراماتیک» (مانند سوق سحاب)، حواس مخاطب را درگیر کرده و «حجاب عادت» را از چشم او کنار می‌زند.

- فاز پردازش (انتقال معرفتی): بلافاصله پس از این بیداری حسی، متن با استفاده از عملگرهای منطقی نظیر «کذلک» (ادات تسانخ) و «آیه» (نشانه استعلایی)، داده‌های حسی را به گزاره‌های عقلی پیوند می‌زند.

در این سنتز، قرآن «عقل» را از طریق «مجاری حسی» تغذیه می‌کند. استعاره‌های طبیعی، مفاهیم انتزاعی (مانند قدرت مطلقه) را «تجسیم» بخشیده و آن‌ها را برای ذهن محصور در ماده، «قابل تصور» و متعاقباً «قابل تصدیق» می‌سازند.

۷-۳. از «نمادگرایی تقلیل‌یافته» به «رنالیسم انتقادی»

یکی از دلالت‌های کلامی مهم این پژوهش، نقد رویکردهایی است که زبان معاد در قرآن را صرفاً «نمادین» و فاقد ارجاع واقعی می‌دانند.

نقد نمادگرایی صرف: یافته‌های ما نشان می‌دهد که اگر تشبیه معاد به رویش گیاه صرفاً یک تمثیل ادبی انتزاعی بود، نمی‌توانست پایه یک «قیاس برهانی» (حکم‌الامثال) قرار گیرد. قیاس منطقی مستلزم «تسانخ هستی‌شناختی» و اشتراک در قانون تکوین است، نه صرفاً شباهت ظاهری.

دفاع از رنالیسم حکمی: مدل پیشنهادی این پژوهش، بر نوعی «رنالیسم انتقادی» استوار است. بدین معنا که توصیفات قرآن از «رویش انسان» در قیامت (کَذَلِكَ الْخُرُوجُ)، بیانگر یک «سنت الهی لایتغیر» در نظام آفرینش است. قوانین حاکم بر «بیولوژی نباتی» و «بیولوژی رستاخیز»، دو تجلی از یک حقیقت واحدند. انکار واقع‌نمایی این آیات، به معنای تهی کردن استدلال قرآن از محتوای برهانی آن است.

۷-۴. سخن پایانی: طبیعت به مثابه آینه رستاخیز

در تحلیل نهایی، «برهان احیا» پیامی فراتر از اثبات زندگی پس از مرگ دارد؛ این برهان، «جهان‌بینی» انسان را نسبت به هستی دگرگون می‌کند. قرآن کریم با درهم‌تنیدن «عناصر مادی» با «مقاصد قدسی»، یک «منظومه‌ی تئوبیولوژیک» را ترسیم کرده است که در آن،

طبیعت «کتاب مقدسی» است که آیاتش دائماً در حال تلاوت نام «مُحیی» هستند. نتیجه‌گیری غایی این جستار آن است که در منطق وحی، «انکار معاد، مساوی با انکار نوامیس مشهود طبیعت است». کسی که رستاخیز را «ممتنع» می‌پندارد، در واقع نسبت به «رستاخیز مکرر زمین» دچار کوری معرفتی شده است. قرآن با هنر بلاغت، پرده از این حقیقت برمی‌دارد که آنچه انسان «استبعاد» می‌کرد، هر روز در زیر پای او در حال وقوع است. اعجاز بیانی قرآن در این ساحت، تبدیل «خاک تیره» به «تجلی‌گاه غیب» و تبدیل «حیرت کافران» به «یقین مؤمنانه» است؛ تنها با یک «نگاه دوباره» به صیوروت باران و گیاه.

منابع

قرآن کریم

- ابن جزری، محمد بن محمد (١٤٢٠ ق). *النشر فی القراءات العشر*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن جنی، ابوالفتح عثمان (١٩٥٢ م). *الخصائص، تحقیق محمد علی النجار*، قاهره: دارالکتب المصریه.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (١٩٨٤ م). *التحریر والتنویر*، تونس: الدار التونسیه للنشر.
- ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر. (١٤١١ ق). *مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ایزوتسو، توشیهیکو (١٣٦١). *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بنت الشاطی، عائشه عبدالرحمن (١٩٧١). *الاعجاز البیانی للقرآن*، قاهره: دارالمعارف.
- جرجانی، عبدالقاهر (١٤١٢ ق). *دلائل الإعجاز*، تحقیق محمود محمد شاکر، قاهره: مطبعة المدنی.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر (١٤٢٠ ق). *مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (١٤١٢ ق). *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت: دارالشامیه.
- زمخشری، محمود بن عمر (١٤٠٧ ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتب العربی.
- سیوطی، جلال الدین (١٤٢٤ ق). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت: دارالفکر.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (١٩٨١ م). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (١٤١٧ ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- عقاد، عباس محمود (بی تا). *اللغة الشاعرة*، قاهره: دارالمعارف.
- فضل الله، سید محمد حسین (١٤١٩ ق). *تفسیر من وحی القرآن*، بیروت: دارالملاک.
- قطب، سید (١٤١٢ ق). *فی ظلال القرآن*، بیروت: دارالشروق.
- نورسی، سعید (٢٠٠٤ م). *الکلمات*، ترجمه احسان قاسم الصالحی، قاهره: شركة سوزلر.
- Eliade, M (1959). *The sacred and the profane: The nature of religion* (W. R. Trask, Trans.). New York: Harcourt, Brace & World.
- Hinton, L., Nichols, J., & Ohala, J. J (Eds.). (2006). *Sound symbolism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kermani, N (2015). *God is beautiful: The aesthetic experience of the Quran* (T. Crawford, Trans.), Cambridge: Polity Press.
- Magnus, M (2001). *What's in a word? Studies in phonosemantics*, Trondheim: NTNU.
- Saussure, F (1959). *Course in general linguistics* (W. Baskin, Trans.), New York: Philosophical Library.