فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشهٔ نوین دینی
سال سوم، شماره یازدهم، زمستان ۱۳۸۶
صفحات ۷۱ - ۹۹

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 3, No. 11, Winter 2008

تحلیل مسأله «معنا» در گلشن راز شبستری

مهدیه سادات مستقیمی*

چکیده:

از دیرباز تا کنون و تا عرصه آخرین تئوری‌های پیچیده زبان‌شناسی، بشر در پی یافتن الگویی فراگیر در معناشناسی بوده است؛ الگویی که با اتقان و صحت بتواند به مثابه یک پارادایم در گستره وسیعی از علوم، تاثیرگزار باشد. این‌چنین الگویی در گلشن راز شبستری وجود دارد و این مقاله ضمن کشف آن، سعی نموده لوازم و مبانی زیرساختی آن‌را در سه ساحت هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و معناشناسی بیان نماید. برخی از این مبانی عبارتند از: اصل تشکیک در عوالم، اصل نظام أحسن و تفاوت تجلیلات جلال و جمال، اصل وجود معرفت‌های حضوری و پیشین، اصل تفکیک مدلول لفظ از مراد لافظ، و امکان مشهود واقع شدن معانی معقول و... . این الگو می‌تواند در بهینه‌سازی تبیین دلالت الفاظ بر معانی باطنی، بی‌نیاز شدن از ارتکاب به مجاز در تفسیر متون دینی و جدا نمودن حقیقت معنا از امور زاید بر علم معناشناسی، بسیار تأثیرگزار باشد. این الگو به مفاد قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی در اندیشه امام‌خمینی (ره) نزیک است که به تعبیر ایشان می‌تواند کلید اسرار معرفت و باب‌الابواب فهم رموز زبان قرآن شود.

واژگان کلیدی: **لگو، معناشناسی، شبستری، وضع مدلول، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، مبانی.**

---

* استادیار دانشگاه قم

تاریخ دریافت:۸۶/۱۲/۱۱ تاریخ پذیرش نهایی:۸۷/۵/۳

طرح مسأله

رابطه لفظ و معنا و کم و کیف مسأله وضع و دلالت از مباحثی هستند کـه از دیربـاز تا کنون به صورت پراکنده و گذرا، در آثار و اندیشه‌های اصولیین، متکلمین، فلاسفه و حتی مناطقه وجود داشته است، ولی این مسأله در هر علمی، از منظـری خـاصّ و با رویکردی ویژه مورد توجه قرار گرفته است.

پردازش و بررسی مسأله «معنـا» بـه نحـوی کـه مبـانی و اصـولِ زیرسـاختی و پیامدهای مرتبط با آن در قالب یک الگو مورد توجه قرار گیرد، بی‌نظیر یا کـم‌نظیـر است.

مسأله «معنا» در دیدگاه شبستری، مسأله‌ای اسـت کـه بـا ترسـیم مجموعـه‌ای منظم از زیرساخت‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و حتی زبان‌شناسی مـی‌تـوان به آن دست یافت. از سـوی دیگـر لـوازم و پیامـدهای مسـأله معنـا در حیطـه‌هـای فراوانی، ظهور می‌کنند، ولی شبستری- بنا به دلایلی- در ایـن میـان بـر دو حـوزه تأویل و تفسیر، تأکید کرده است. بنابراین، نقطه عطـف در ***گلشن راز***، طـرح مسـأله «معنا» بر اساس مبانی مختلف و لوازم آن است که با تحلیل اشعار وی می‌تـوان بـه آنها دست یافت.

عارف شبستری در پاسخ به پرسشی که از وی درباره مسأله« معنا» شـده اسـت، مطـالبی را بـه رشـته نظـم درآورده اسـت کـه بـا تحلیـل، تبیـین و تنقـیح مبـانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آنها می‌توان به مطالب بسیار مهمی دست یافت.

افراد متفاوت با بینش‌های مختلف، برای تبـادل افکـار و اصـطیاد اندیشـه‌هـا، از الفاظ استفاده می‌کنند. هرچه زبان در سطح تئوری‌ها و گفتمان‌ها پیچیده‌تر شـود و شبکه‌های زبان و ادبیات گسترده‌تر گردد، حقیقتی ثابت در پس پـرده الفـاظ، ثابـت می‌ماند. حقایق پنهانی که سبب ایجاد نوعی ثبات در معانی الفاظ مـی‌شـوند، دارای نحوه‌ای از وجود «سِعی» می‌باشند که در جهان معقولات وجود دارند و واضع، الفاظ را به «وضع نخستین» برای آنها وضع می‌کند. تنها یک جهان‌بینی منسجم است که

می‌تواند در یک نظام گسترده و دقیق، این نظریه معناشناسی را توضیح دهد. عارف شبستری در ابیات سربسته و نغز خود در ***گلشن راز*** از این اسرار، پرده برداشته است و ما هم در حد وسع خود به آن می‌پردازیم.

پرسش‌های بنیادین در حوزه ارتباط لفظ و معنا

وقتی سخن از رابطه لفظ و معنا به میان می‌آید، حداقل پاسخگویی به سه دسته مهم از سؤالات ضروری است؛ این سه دسته پرسش بنیادین، درباره سه مسأله «دال» یا همان لفظ، «مدلول» یا همان معنا و «دلالت» یا همان نحوه ارتباط لفظ با معنا شکل می‌گیرد.

برای سؤالات دسته نخست (درباره مفهوم دالّ) می‌توان این پرسش‌ها را به عنوان نمونه بیان نمود:

زبان چیست و چه ارتباطی با اندیشه دارد؟ أقسام الفاظ کدامند و خصوصیات هریک از اقسام الفاظ، چه تأثیری بر معنا باقی می‌گذارد؟ الفاظ در زبان دین و عرفان با زبان عرف و محاوره چه تفاوت‌هایی دارند؟و... .

برای سؤالات دسته دوم می‌توان این نمونه‌ها را مطرح کرد:

مدلول لفظ چیست و در کجاست؟ رابطه مدلول لفظ با مراد متکلّم چیست؟ رابطه مدلول لفظ با وضع و دلالت چیست؟ و... .

در دسته سوم هم می‌توان این موارد را ذکر نمود:

دلالت به چه معنا است و اقسام آن چیستند؟ کیفیت دلالت لفظ بر معنا چگونه است؟ رابطه دلالت با وضع چیست؟ أقسام وضع کدام‌اند؟ دلالت الفاظ بر معنای غیر محسوس چگونه است؟ و ... .

تحلیل أبعاد پرسش از معنا در أشعار شبستری

پرسش و پاسخ أصلی در این مقاله، مربوط به دسته‌های دوم و سوم یعنی مدلول و دلالت است. شبستری سؤالی را که از وی درباره معنا پرسیده شده، این‌چنین به صورت منظوم درآورده است:

چه خواهد مردِ معنی زان عبارت — که دارد سوی چشم و لب اشارت
چه جوید از سر زلف و خط و خال — کسی کاندر مقامات است و أحوال

(ترکه، ۱۳۷۵: ۱۹۱)

تحلیل این ابیات و توجه به نکات زیر در فهم بیشتر جهات این پرسش، مؤثر است:

۱. جهت‌گیری أصلی این سؤال، معطوف به «معنای مقصود» و به تعبیر دیگر «مراد متکلم» است. بنابراین، این پرسش به «معنای موضوع له» (معنایی که در نفس الأمر و متن واقع در إزای کلمات، وضع شده است) نظر ندارد؛ تعبیرهای «چه خواهد» در مصرع نخست و «چه جوید» در مصرع سوم، شاهدان این مدّعا هستند.

۲. در این دو بیت، در مصرع نخست به جای «لفظ» از واژهٔ «عبارت» استفاده شده است که ـ ضمن تصحیح وزن و قافیه ـ مُفهِم بارِ معنایی «عبور» نیز هست و به جنبه مَعبَر بودن و پل زدن لفظ برای وصول به معانیِ برتر، اشاراتی واضح و لطیف دارد.

۳. سایل به گونه‌ای این پرسش را مطرح نموده که گویا می‌داند متکلم از استعمال الفاظِ خود، معانیِ «موضوع له» را اراده نکرده است و به تعبیر دیگر، پیش‌فرض و پیش‌إنگاره سایل در این پرسش این است که مراد «اهل دل» از بعضی تعابیر و اشارات خود، همان «معنای وضعی» ، «محسوس» ، «عرفی» و «اصطلاحی» نیست.

۴. سایل از معنای مراد «اهل دل» سؤال می‌کند و پرسش او درباره تعابیر هر فردِ عامی و معمولی نیست. تعبیرهای «مرد معنی» در مصرع نخست و «کسی کاندر مقامات است و أحوال» در مصرع سوم، شاهدان صدقی بر این مدّعا هستند.

۵. ظاهراً سایل از معانی تعـابیری کـه در ادبیـات عرفـانی، زبـان دیـن و بخـش ماوراءالطبیعی، رایج است سؤال می‌کند نـه از معـانی الفـاظِ رایـج در عـرف عـوام و اصطلاحِ محاوره‌ای زبان.

مراحل پاسخ شبستری به سؤال مذکور

تأمل در أبعاد پاسخ شبستری به این سؤال، نشان می‌دهد که این ادیب عارف، در دو مرحله و با دو سبک متفاوت به این پرسش، پاسخ داده است.

مرحله یکم: در این مرحله، او به جای بیان یک پاسخ إجمالی متناسب بـا أبعـاد سؤال، به بیان اصول و قواعدی زیربنایی می‌پردازد که بتوان بـر أسـاس آن، پاسـخی بنیادین و مبنایی به این سؤال داد. بعضی از این أصول و قواعد تمهیدی، مـرتبط بـا قلمرو هستی‌شناسی و بعضی دیگر مربوط به حوزه معرفت‌شناسی است. او بر اساس این قواعد، به وادی مقدس معناشناسی پا می‌گذارد و با بیان حقایقی درباره «وضع» و «موضوع‌له» سرّی از أسرار معنا را می‌گشاید که بیان آن می‌تواند افق‌هـایی بسـیار فراتر و وسیع‌تر از آنچه سایل در أبعاد سؤال خـود، مـدّ نظـر داشـته اسـت در برابـر چشمان او بگشاید و به صورت غیر منتظـره‌ای بسـیاری از حقـایق و معـارف الاهـی دیگر را نیز در ظلّ أنوار خود، مکشوف نماید.

مرحله دوم: در این، مرحله عارف شبستری به بیان مراد اهـل دل از تعبیـرات و اصطلاحاتی نظیر چشم، لب، خال، خط، زلف و ابرو - که در ابیات قبل به آن اشارت شده بود – پرداخته است و حتی فراتر از موارد مذکور، در پاسـخ بـه سـؤال بعـدی، تعبیراتی نظیر شراب، شمع، شاهد، خراباتی شدن، بت، زنّار، ترسا و ... را نیـز تفسـیر می‌کند. در این مرحله از پاسخ، شبستری به بیان بعضی از وجوه مناسبت‌هـایی کـه بین معانی محسوس و معقول وجود دارد پرداخته، بعضی از أسرار عرفانی مربوط بـه آن را بیان می‌نماید.

تحلیلی کلّی از هم‌خوانی أبعاد پرسش و پاسخ شبستری در مرحله یکم

در نخستین مرحله پاسخگویی به پرسش معهود، عارف شبستری، جـوابی را مطـرح نموده است که أبعاد آن از أبعاد سؤال، فراتر است، که به بعضی از این مـوارد اشـاره می‌شود:

۱. سایل فقط از «معنای مقصـود» و «مـراد مـتکلّم» سـؤال کـرده اسـت، ولـی شبستری وارد حیطه «مطلق معنا» شده و از معانی نفس‌الأمری و مدلولات وضعی و موضوع‌له حقیقی الفاظ، سخن به میان آورده است.

۲. سؤال سایل، به ادبیات عرفانی و زبان دیـن اختصـاص دارد، ولـی وی دربـاره أصل زبان (أعم از زبان عرفان و محاوره) سخن گفته است.

۳. سایل از معانی تعبیرات و اشارات اهل دل سؤال کرده است، ولی شبسـتری از «معانی مرموز» سخن می‌گوید که همه افراد (اهل دل و غیر اهل دل) ناخواسته، بـه آن نزدیک می‌شوند.

۴. سایل در یک پرسش معمولی درباره مراد اهل معنـا از بعضـی تعـابیر لفظـی، سؤال نموده است ولی این عارف به صورت مبنایی و زیربنـایی (بـر اسـاس اصـول و قواعدی رکین) پاسخ داده است.

۵. پیش‌فرض سایل در این پرسش، این است که معنای موضوع‌له در تعابیر اهـل دل با مقاصد ایشان متفاوت است ولی پاسخ غیرمنتظره عـارف شبسـتری مبنـی بـر «وضع الفاظ برای معانی معقول» این پیش‌فرض را ردّ و نقد می‌نماید.

أصول هستی‌شناسی مرتبط با حلّ مسأله معنا در اشعار شبستری

عارف شبستری در مرحلهٔ نخست، به عنوان مقدمه، به چند اصل فلسـفی و عرفـانی که در قلمرو هستی‌شناسی وجود دارند و به نوعی می‌توانند بنیادهـای حـلّ مسـأله معنا را بنا نهند اشاره می‌نماید؛ این أصول و قواعد عبارتند از:

اصل یکم: محاذات طولی و مماثلت عوالم پایین‌تر با عوالم بالاتر

هر آن چیزی کـه در عـالم عیـان چـو عکسـی ز آفتـاب آن جهـان

پیام أصلی این بیت، بیان این قاعده جهان‌شناسی است کـه عـوالم پـایین‌تـر، در محاذات طولی عوالم بالاتر قرار گرفته و صورت‌های نازل عوالم بالاترند؛ و بـه همـین جهت، عوالم پایین‌تر به صورتی نظام‌مند در یـک مهندسـی دقیـق بـا عـوالم بـالاتر مناسبت و مماثلت دارند. که بر اسـاس فرمـول‌هـای دقیقـی قابـل توجیـه و تبیـین هستند و به همین جهت است که این جهان، نمایه و نمودی از آن جهـان محسـوب می‌شود که در این شعر از آن نمـود، بـا کلمـۀ «عکـس» تعبیـر شـده اسـت. (ر.ک: صدرالدین شیرازی: ۱۳۶۳: ۲۱۸-۲۲۰) تفاوت و نظام‌بندی عوالم هستی بـر اسـاس مقتضیاتی است که در أسما و صفات محقق می شود. (زنوزی، ۱۳۷۱: ۵۷)

عارف شبستری، در بیت دیگری بر این أصل هستی‌شناسی تأکید می‌کند:

که محسوسات از آن عالم چو سایه است که این چون طفل و آن مانند دایه است

بنابر این بیت، جهان‌هـای بـالاتر حقـایقی هسـتند کـه عکـس و سـایه آنهـا در جهان‌های پایین‌تر افتاده است. وی با مثال طفل و دایه، بر این معنا تأکید مـی‌کنـد که آن جهان‌های برتر، آبشخور وجود جهان‌های پایین هستند و ایـن عـوالمِ برترنـد که جهان ضعیف مادّی را در آغوش خود می پرورانند و ایـن مـدبّرات أمـر و عقـول مجردّه و فرشـتگانند کـه در عـوالم ملکـوت، همچـون دایـه‌ای أمـور ایـن جهـان را سرپرستی و تدبیر می‌نمایند.

بعضی از أصول هستی‌شناسی نیز به صورت ضمنی در این بیـت مسـتترند، زیـرا تشبیه «عالم باطن» به «آفتاب» و «عالم ظاهر» به «عکس» مقتضیِ استنباط اصول فراوانی است که از بین آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

یکم: **اصل تشکیک وجود**: از آنجا که آن سوی جهان هسـتی بـه آفتـاب و نـور تشبیه شده است و یکی از ویژگی‌های بسیار مهم نـور، تشـکیک مراتـب و شـدّت و ضعف درجات آن است، جهان وجود نیز به همین مثابه، دارای مراتب شدّت و ضعف

می باشد. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۱۲)

دوم: أصل تجلّی و ظهور: همان‌گونه که آفتاب از یک مبدأ نـور، تجلّـی و ظهـور کرده است، جهان هستی نیز به مثابه آفتـاب از یـک مبـدأ هسـتی، تجلّـی و ظهـور می‌نماید. (ر.ک: همو، ۱۳۶۰: ۱۴۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۱۷)

سوم: أصل عدم تجافی در تنزلات وجـود: پرتـو آفتـاب از مبـدأ خورشـید دور می‌شود و پایین می‌آید و در طیّ مراتبی تنزل کرده، ضعیف می‌شود، بدون اینکـه از این پرتو از مبدأ صدور تا منتهی‌الیه نزول، پاره شود یا خللی پیدا کند؛ نور وجود نیز بدون تجافی، تنزل پیدا می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۷و۱۸)

اصل دوم: نظام أحسن

جهان چون زلف و خط و خال و ابروسـت که هر چیزی به جـای خـویش نیکوسـت

یکی از اصول جهان‌بینی فلسفی در قلمرو هستی‌شناسی این است که نقشه و الگوی جهان، بهتـرین الگـویی اسـت کـه مـی‌توانسـته متحقـق شـود و بـه تعبیـر فـیض کاشانی(ره) در ***المحجة البیضاء*** اگر همه دانشمندان جن و انس از اولـین و آخـرین جمع شوند و پرده کنار رود و ایشان حقایق هستی را ببینند به اندازه بال پشه‌ای در این جهان، دگرگونی ایجاد نمی‌کنند، زیـرا همـه چیـز را در نهایـت اتقـان و کمـال مشاهده می‌نمایند. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۳۶- ۱۳۹)

اصل سوم: تفاوت تجلیّات و مقتضیات آن در عوالم وجود

تجلی، گه جمال و گـه جـلال اسـت رخ و زلـف آن معـانی را مثـال اسـت

همه جهان هستی از پرتو تجلیات ذات، أسما و صـفاتِ مبـدأ هسـتی اسـت و از آن‌جا که صفات خداوند به دو دسته جلالیه و جمالیه قابل تقسـیم اسـت و تجلیّـات جلال و جمال است که سبب ظهور عوالم و کثرات گردیده است، پرتو مهـر و قهـر و جلال و جمال او در مظاهر، ظاهر گردیده، بعضـی از موجـودات نشـانه جمـال او و

بعضی دیگر آیت جلال اویند. البته بنابر مبانی عرفـانی، در همـه موجـودات، تجلّـی جمال و جلال الاهی وجود دارد و غلبه نور جلال بر جمال یا نـور جمـال بـر جـلال است که سبب می‌شود بعضی آیت لطف و جمال و بعضی نشانِ قهر و جلال باشـند. (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۲: ۱۳۷-۱۵۲؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۶، ۱۴۷)

أصول معرفت‌شناسی مرتبط با حلّ مسأله معنا

نه تنها شناسایی بعضی از أصول و قواعد هستی‌شناسـی، بلکـه شـناخت تعـدادی از اصول و قواعد انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی نیز برای رسیدن به الگویی فکـری کـه به نظریه معناشناسی بینجامد، لازم است. بعضی از این اصول عبارتند از:

اصل یکم: معرفت حضوری

اگر در بحث معرفت‌شناسی مبتنی بر نوع خاصی از انسان‌شناسـی، نتـوان جایگـاهی معرفتی برای علم حضوری قایل شد، نمی‌توان در قلمرو معناشناسی، به نتیجه مورد نظر عارف شبستری رسید. طبق نظر وی بعضی از معانی وجود دارند که مـا بـا آنهـا آشنایی داریم. این معانی در ما حضور دارنـد و از ذوق، پیـدا مـی‌شـوند و بـرای دل، بدون واسطه - نه به وسیله بازنمود و تصویر ذهنی - روشن هسـتند. بـرای پـذیرش نظریه معنای عارف شبستری، باید به نوعی خاص از معرفت حضوری معتقـد شـد و نمی‌توان معرفت را به محدوده معنایی داده‌های حسّی و علم حصولی محـدود کـرد، زیرا ایشان موضوع‌له لفظ را عبارت از معنایی می‌داند کـه در جهـانِ غیـر محسـوس است و واضع، بازنمود و تصویر مشخّص ذهنی از آن ندارد .بلکه با علم حضـوری، آن را در می‌یابد؛ شاید درک لذت و درد، مثال خوبی برای مدعای فوق باشد. نمـی‌تـوان گفت که علم ما به درد و لذت قطعاً یک بازنمود از موضوعی خارجی اسـت، زیـرا مـا فقط نوعی معرفت حضوری به درد و لذّت درونی خود داریم و این معرفت حضـوری، چیزی شبیه به یک داده حسی یا بازنمود درد و لذت نمی‌باشد، بلکه معرفت بـه درد

و لذت، نوعی حضور بدون واسطه صورت ذهنی است.

در نوع دیگری از معرفت که در منطق و فلسفه قدیم به آن «علم حصولی» می‌گفتند ما از راه آشنایی با محسوسات و از راه معرفت به داده‌ها و تجربه‌های حسّی به صور ذهنی و بازنمودهایی از عالم محسوسات می‌رسیم و در پی آن به موجودات خارجی، علم پیدا می‌کنیم.

اصل دوم: ملازمه اشراق ادراک با دریافت‌های حسی

یکی از مبدعین نظریه معرفت حضوری، شهاب‌الدین سهروردی(ره) است که تبیین‌هایی ویژه درباره نحوه خاصی از علم و معرفت حضوری را ارایه می‌دهد که جز با مدد فهم آن نمی‌توان نظریه «وضع» و «معنا» را در ***گلشن راز*** شبستری فهمید. ما نام این نوع از تبیین را «إشراق دریافت‌های حسی» گذاشته‌ایم. وی می‌فرماید:

> یکی از مؤیدهایی که دیدگاه ما را درباره اینکه ما گونه‌ای از ادارکات داریم که نیازی به أخذ صورت دیگری جز حضور واقعیّت (ذات) أمر مورد إدراک، ندارد این است که شخص، هنگام قطع یا آسیب دیدن یکی از أعضایش درد می‌کشد. او این آسیب را احساس می‌کند ولی این احساس یا إدراک، هرگز به نحوی نیست که آن آسیب، یک صورت بازنمودی (صورت ذهنی) در همان عضو یا عضو دیگر، از خود به جا بگذارد، بلکه شیئ ادراک شده (مُدرَک) چیزی جز همان آسیب نیست؛ چیزی که واقعاً قابل ادراک حسی است و ذاتاً همان درد است، نه بازنمودی از آن، که آن را پدید آورده باشد. بنابراین که در میان أموری که ما ادراک می‌کنیم، چیزهایی مثل درد و لذت وجود دارند که - بدون نیاز به درک محسوسات - برای ادراکشان، کافی است که واقعیّت‌های آنها در وجود انسان، ادراک شود. (سهرودی، ۱۳۸۱: ۴۸۵)

جناب شیخ اشراق، جمیع علوم حسی ،خیالی و عقلی را به نوعی به معرفت حضوری برمی‌گرداند، یعنی ذات محسوسات، ذات موجودات عالم مثال و ذات مُثُل

را نزد قوای حاسّه، متخیله و عاقله در نفس انسانی حاضر می‌داند (نه صورت و بازنمود آنها را) و فقط یک مورد را علم حصولی می‌داند و آن موردی است که صور محسوس، از ما غافل می‌شوند و هنگام تصور آنها دوباره صورت باز نمود آنها که در خزانه خیال وجود دارد، به ذهن می‌آید ودر غیر این مورد، شیخ اشراق علم حصولی را هم به نحو خاصی به علم حضوری برگردانده، آن را مولود اشراف نفس می‌داند. (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۱۰-۲۱۲) وجود چنین موردی و توجه به آن، سبب می‌شود که ما به معنای لطیفی که مورد نظر شبستری است، نزدیک شویم، زیرا ظاهراً او از چنین مدلولی برای الفاظ، خبر می‌دهد و آن مدلول در «وضع نخستین» به دلالت تطابقی، موضوع‌له الفاظ قرار گرفته است، در حالی‌که خود واضع نه آن را در عالم حسّ یافته است و نه بازنمود و تصویری ذهنی از آن داشته است.

به نظر می‌رسد در چنین معرفتی، نوعی إدراک حضوری در وجود انسان ایجاد می‌شود که ملازم با یک سری از آسیب‌های حسّی است. البته معرفت حضوری به «درد» تقدّم رتبی و حتی گاهی تقدّمِ زمانی بر معرفت به آسیب حسّی دارد. در بسیاری از موارد، أفراد به خاطر دردی که ادراک می‌نمایند در پی عامل درد می‌گردند و متوجه آسیب حسّی خود می‌شوند.

به تعبیری دیگر می‌توان گفت معرفت به «درد» در ساحت وجودی انسان، إشراق می‌کند و این إشراق، ملازم با بعضی از دریافت‌های حسّی مربوط به بیماری و یا آسیب‌های جسمی و حسی است.

اصل سوم: عجز معرفت از شناسایی عالم معانی

یکی دیگر از مفروضات الگوی معناشناسی شبستری، این است که عالم معانی، همچون عالم هستی بی‌نهایت است و معرفت انسان از درک غایات این معانی، عاجز است. الفاظ متداول در بین مردم معمولاً الفاظی هستند که به نوعی با داده‌های حسی، دریافت‌های تجربی و مدرکات توده مردم سنخیت دارند، ولی بعضی از

مشهودات و مکاشفات که به صورت نوع خاصی از ادراکات حضوری برای بعضی از أفراد منکشف می‌شود، از سنخ معانی‌ای هستند که تعابیر لفظی نمی‌توانند آنها را بیان نمایند و به تعبیر دیگر جامه‌های الفاظ بر قامت آنها کوتاه است.

نه تنها در فلسفه و عرفان از بی‌انتهایی هستی، سخن به میان آمده و نه تنها قرآن به این معنا اشاره کرده است، که «کلمات وجودیه» به شمارش درنمی‌آیند، بلکه علم نیز در آخرین گام‌های خود به این جا رسیده است که واقعیّتی که شالوده پدیده‌هاست، غیرقابل شناخت است؛ به عقیده هربرت اسپنسر، علم و دین در این جهت همراه و همراستا می‌گویند که همه چیز مظهر قدرتی هستند که فراتر از معرفت ماست. (ر.ک: دامپی، ۱۳۷۱: ۳۲۹)

اصول و پیش‌انگاره‌های معنا شناسی در الگوی پیشنهادی شبستری

در نظر متفکرین و اصولیین مسلمان «دلالت» أعم از «وضع» است، زیرا «دلالت» به دو قسم دلالت «تکوینی و ذاتی» و دلالت «وضعی» قابل تقسیم است. دلالت «ذاتی» از قبیل دلالت دود بر آتش، جنبه‌ای تکوینی و وجودی دارد، ولی در دلالت «وضعی» قرارداد و اعتبار است که سبب دلالت دالّ بر مدلول می‌شود. دلالت «وضعی» نیز دارای أقسامی است و دلالت «لفظی» یکی از أقسام آن است.

دلالت «وضعی» از جهت گسترش و محدودیّت معنا، چهار قسم است: وضع عام و موضوع‌له عام، وضع خاص و موضوع‌له خاص، وضع عام و موضوع‌له خاص و برعکس. البته اصولیین، بعضی از این أقسام را معقول ندانسته‌اند. (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۶۳: ۱، ۱۴-۵۰)

برای فهم معناشناسی شبستری باید به چند اصل معناشناسی زیرساختی در مباحث او توجه داشت:

اصل یکم: تفکیک مدلول لفظ از مراد لافظ

باید دید در نظر شبستری، آنچه معنا را تشکیل می‌دهد چیست؟ آیا از نظر وی مراد گوینده، معنای لفظ است یا مدلول واقعی لفظ، همان معنا است؟ مسلم است که در بسیاری از اوقات، مراد گوینده و مدلول لفظ یک چیز است، امّا در بعضی از موارد نیز ممکن است بین این دو، دوگانگی پیش آید. به تعبیر دیگر، در اینکه «مدلول لفظ» و «مراد متکلم» تغایر مفهومی دارند هیچ شکّی نیست، ولی این دو مفهوم متغایر، گاهی اتحاد مصداقی دارند و گاهی نیز مصداقاً متّحد نیستند.

دخالت «مراد» دگرگونی‌های پیش‌بینی نشده‌ای را به وجود می‌آورد و دگرگونی تدریجی «مدلول» نیز در اثر گذشت زمان و تغییر مکان و دیگر شرایط، راه را برای أقسام تفسیرها و اعتقادات هرمونتیکی می‌گشاید.

بسیاری از متفکرین اسلامی با تفکیک قایل شدن بین «مراد» و «مدلولِ» لفظ، راه را بر بسیاری از انحرافات متون دینی بسته‌اند. شبستری نیز در الگوی معناشناسی خود، همین موضع را انتخاب کرده است. او معتقد است عوام و عرف عام هنگام استعمال الفاظ، معانی محسوس را اراده می‌کنند، در حالی‌که معنای مراد، غیر از موضوع‌له است. حضرت امام (ره) نیز در کتب أصولی خود بر این مطلب تصریح و تأکید دارند که قصد و مراد متکلم، به «مدلول» لفظ، ارتباطی ندارد. (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۵۷) شبستری این عقیده خود را در این بیت بیان کرده است:

به محسوسات خاص از عرف عام است　　چه داند عام، کان معنا کدام است

یعنی عرف عام، معانی را در مورد محسوسات اراده می‌کنند و معنای موضوع‌له حقیقی را نمی‌دانند، در حالی‌که وضع نخستین الفاظ، برای أمری معقول است.

اصل دوم: حیطه إشراف واضع بر گستره معنایی موضوع‌له

أصل زیرساختی مهم دیگری که توجیه کننده مدل معناشناسی شبستری است این است که لزومی ندارد واضع، هنگام وضع، به تمامی جوانب همه مصادیق موضوع‌له

اشراف داشته باشد و حتی ممکن است فقط با مصادیق محسوس آشنا باشد، ولی در عین حال او با نوعی علم حضوری بر حقیقت مجرّد از خصوصیات محسوس، مُشـرِف می‌شود. شبستری در این‌باره می‌فرماید:

به نـزد مـن خـود الفـاظ مـؤوّل — بـدان معنـا فتـاد از وضـع اوّل
به محسوسـات، خـاص از عـرف عـام — چه داند عام، کان معنـا کـدام اسـت
نظـر چـون بـر جهـان عقـل کردنـد — از آن‌جـا لفـظهـا را نقـل کردنـد

حضرت امام نیز در این‌باره می‌فرمایند:

> وقتی واضع خواست لفظ نور را وضع کند، با این لفظ خواست که به جهت نوریّت اشاره کند نه به جهت اختلاط نور با ظلمت، در حالی که آنچه از نورها دیده بود همین نورهای حسّی جزئی بود. (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۳۹)

ایشان معتقدند واضع بدون آنکه آن نورها را ببینـد، معنـای آنهـا را دریافـت کـرده، همان نورهای محض و غیر مختلط با ظلمت را موضوع‌لـه لفـظ نـور قـرار مـی‌دهـد. حضرت امام به این حقیقت تصریح مـی‌کننـد کـه واضـع، در عـالم محسوسـات و از طریق علم حصولی، چیزی جز نـور محسـوس را نمـی‌شناسـد، بنـابراین انـوار غیـر محسوسی که موضوع‌له لفظ نور قرار گرفتـه‌انـد، از طریـق دیگـری غیـر از معرفـت حسّی و حصولی به دست آمده‌اند. مدل معناشناسی شبستری بـا ایـن مبنـای امـام سازگاری عجیبی دارد، زیرا واضـعین لغـت، شـاید بـه اشـراف شـهودی خودآگـاه از موضوع‌له حقیقی و همه مراتب موضوع‌له لفظ خود در سایر عوالم باخبر نباشند.

اصل سوم: تناسب معانی معقول و محسوس (براساس لوازم نظریه تشکیک وجود)

یکی دیگر از زیرساخت‌های بنیادین معناشناسی شبسـتری، اعتقـاد بـه ایـن أصـول موضوعه است که معانی معقول در مراتب طولی در محاذات معـانی محسـوس قـرار گرفته‌اند و با آن تناسب دارند. شبستری در این‌باره چنین سروده است:

تناسـب را رعایـت کـرد عاقـل — چو سوی لفظ و معنـی گشـت نـازل

در هستی‌شناسی ، تشکیک و مراتب عوالم وجود ثابت شده است؛ بـه همـین مثابـه حقایق وجودی که مدلول الفاظ هستند (به اعتبار آنکه معنای لفظند) دارای مراتبـی طولی می‌باشند و هر مرتبه بالاتر از معنا، صورت کامـل‌تـری از مراتـب نـازل‌تـر آن معناست. به عنوان مثال، معانی الفاظی نظیر «حیّ» و «عالم» در مراتـب بـالاتر و در جهان معقولات، معانی کامل‌تری دارند و این معانی، و مشابهت‌هایی با معانی نازل‌تر در جهان محسوس دارند. این حقیقت را شبستری در این شعر خود بازگو می‌کند:

چـو اهـل دل کنـد تعبیـر معنـی　　بمانـنـدی کنـد تعبیـر معنـی

ملاصدرا در این‌باره هم در بیان تشکیک صفات معتقد است:

> همان‌گونه که وجود، حقیقت واحدی است که در همه موجودات به طور متفاوت و به نحو تشکیک از جهت کمال و نقص سریان دارد، همچنین صفات حقیقی آن، که عبارتند از علم، قدرت، اراده و حیات، نیز در همه موجودات به نحو تشکیکی جریان دارند. (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۱۷)

معانی، هرچه در عوالم عقول و مجردات بالاتر می‌روند، کامل‌تر و هرچه به جهان محسوسات نزدیک‌تر می‌شوند ناقص‌ترند. در فلسفه، کمال به دو معناسـت و در هـر دو معنا، کمال در عوالم برتر، بیشتر است. (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۲۳) و معانی در عـالم پایین‌تر، صورت نازله معانیِ برترند. شبسـتری در معناشناسـی خـود در ایـن رابطـه چنین سروده است:

که محسوسات از آن عالم چو سایه است　　که این چون طفل و آن مانند دایه است

اصل چهارم: امکان مشهود واقع شدن معانی معقول برای واضع

یکی از اصولی که از مفروضات و پایه‌های بنیـادین در مـدل معناشناسـی شبسـتری است، این است که امکان شهود معانی معقـول بـرای واضـع وجـود دارد. درک ایـن مطلب، بدون اعتقاد به بعضی دیگر از مبانی عرفانی، امکان‌پذیر نیست

نظـر چـون در جهـان عقـل کردنـد از آنجـا لفـظهـا را نقـل کردنـد

این بیان شبستری مربوط به اهـل معنـا و سـاکنین مقامـات «سـکر»، «فنـا» و «دلال» نیست، بلکه مربوط به واضع است، یعنی کسی که برای اولین بـار، لفظـی را در إزای معنایی قرار می‌دهد؛ حال این واضع ممکن است عارف باشد و ممکن اسـت اهل کشف و شهود عرفانی نباشد.

یکی از توجیهاتی که می‌توان برای این مطلب بیـان نمـود ایـن اسـت کـه قایـل شویم همان‌گونه که همه انسان‌ها خدا را با فطرت شهودی درک می‌کنند - هر چند در ظاهر، معاند باشند - به همین مثابه، یک فرآیند لطیف و پنهانیِ شهود در وجـود واضع صورت می‌گیرد و آن این است کـه او بـا یـک نحـوه خـاص از حضـور، بـدون احتیاج به بازنمود و تصویر ذهنی می‌تواند یک معنای بسیار مجرد و معقـول دربـاره لفظ را إدراک کند و الفاظ را در قبال آن معانی وضـع نمایـد (نظـر چـون در جهـان عقل کردند) و در همین‌حال لفظ را برای آن معنا وضع کنـد؛ بنـابراین در حقیقـت، وضع برای آن معنایِ معقولِ مجرد است، هر چند که خود واضع نیز به مصادیق برتر از محسوسات، علمِ حصولی نداشته باشد.

معناشناسی شبستری به مثابه پارادیم

مسأله «وضع» و «معنا» و درک الگوی معناشناسی در نزد عارف شبسـتری کـه بـه قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» بازگشت می‌کند، چنان قاعده با اهمیّتی است که می‌توان بر اساس آن تصویر همه جهان را از نو بازسازی کرد و این مطلب هرگـز یک ادعای گزاف نیست. ما در تاریخ ماجراهای فکری بشر به مواردی می‌رسـیم کـه بعضی از متفکرین سعی کرده‌اند با بنا گذاشتن سنگ‌بناهای اولیه‌ای به تصویرسـازی عظیمی درباره جهان‌شناسی بپردازند؛ به عنوان نمونه می تـوان از رنـه دکـارت نـام برد، او عزم بازسازی جهان با شروع از صِرف ماده و حرکـت، بـه روش قیاسـی را در سر می‌پروراند و می‌خواست نظام جهانی خاصی را عرضه کند که امروزه دسـت کـم

گرفتن آن، بر ایمان سهل است. وی در بعضی از مراحل اولیّه آن نظامِ جهان‌بینی، از دو أصل بزرگ ارسطویی یعنی غیر ممکن بودن خلأ و مشروط کردن تـأثیر متقابـل أشیا به تماس بین آنها مدد جست (باتر فیلد، ۱۳۷۹: ۱۳۱) ولـی بـه موانـع مهمـی برخورد کرد تا آنجا که به این سنگ‌بنای معروف رسید که «من فکر مـی‌کـنم پـس هستم». ادعای ما این است که نظریه «وضـع» و «معنـا» در ایـن سـه بیـت عـارف شبستری می‌تواند بنای نوعی نظام جهان‌بینی را پایه‌ریزی کنـد کـه مجموعـه‌ای از نظریات را در خود جای دهد و بسیاری از حقایق را تفسیر نماید، زیرا پـذیرش ایـن مبنـای زبـان‌شـناختی فقـط در یـک الگـوی فکـری خـاص از هسـتی‌شناسـی و معرفت‌شناسی متحقق می‌شود.

بـه نـزد مـن خـود الفـاظ مـؤول　　بـدان معنـی فتـاد از وضـع اول
به محسوسات خاص از عرف عام است　　چه داند عام کـان معنـی کـدام اسـت
نظـر چـون در جهـان عقـل کردنـد　　از آنجـا لفـظ‌هـا را نقـل کردنـد

ادعای ما این است که معناشناسی عارف شبستری می‌تواند به مثابه یک پـارادیم در مباحث زبـان‌شناسـی و فهـم ادبیـات عرفـانی و متـون دینـی عمـل کنـد و واژه «pavadigm » را در زبان فارسی می‌توان بـه الگـوی فکـری ترجمـه کـرد. (ر.ک: فطورچی،۱۳۸۰: ۷۷) اگر مطلبی بتواند «پارادیم وار» وارد حوزهٔ علـم زبـان‌شناسـی شود، می‌تواند انقلابی عظیم در ساختار و محتوای این علم ایجاد نماید. البته ادعـای ما این است که پارادیم «معناشناسی» حتی فراتر از حـوزه تخصّصـی زبـان‌شناسـی، می‌تواند بر سایر علوم نیز تأثیر بگذارد.

پارادیم تنها یک نظریه نیست، بلکه الگو و بستری است که می‌تواند به مجموعه‌ای از نظریات نظام بخشد و در بعضی بخش‌ها می‌تواند نوعی جهان‌بینی متافیزیکی ایجاد کند و حتی می‌تواند معیار سنجش و به‌کارگیری بعضی از مفاهیم و نتایج باشد و همچنین قادر است بستری را برای استنباط مثال‌های معقولی درباره نظریات مختلفی که در درون آن قرار گرفته‌اند فراهم کند.

(همان: ۷۱)

در برابر این سؤال که معنای حقیقی لفظ چیست، زبان‌شناسان پاسخ‌های متفاوتی بیان نموده‌اند؛ بعضی از زبان‌شناسان، معنا را معیار واژه و جزء ضروری آن دانسته‌اند و بعضی دیگر معنای واژه را حاصل پیوند واژه و اندیشه معرّفی کرده‌اند. بعضی از مکاتب هم پیوند میان واژه و معانی را در حدّ پیوند متداعی، تلقّی نموده‌اند؛ پیوندی که بر اثر ادراک هم‌زمان آوای معیّن و شیء معیّن برقرار می‌گردد و بعضی دیگر هم با بررسی‌های بیشتر سعی نموده‌اند در نظریه مفاهیم خود بر تداعی‌گرایی غالب شوند.

آیا معنا همان «ایده» یا تصوّر ذهنی است؟ (آن‌گونه که طرفداران نظریه «ایده انگاری معنا» می‌گویند) و یا اینکه معنا در واقع همان محکّی عینی خارجی است؟ (آن‌گونه که طرفداران «نظریه حکایی معنا» باور دارند) و یا اینکه آن‌گونه که رفتارگرایان مدعی‌اند، معنا چیزی جز پاسخ‌های ما به محرک‌های بیرونی نیست و یا بر اساس تئوری‌های کاربردی معنا، أصلاً در پی معنا بودن و از ماهیّت آن پرسیدن، درست نیست و ما باید از کاربرد لفظ بپرسیم و نه از معانی آن. (زمانی، ۱۳۸۳: ۲۰-۲۲)

یکی از معناپژوهان می‌نویسد:

> در طول سده‌های میانه و أصلی‌ترین مشغله فکری متفکران این دوره، معناشناسی زبان دینی و تبیین چگونگی انتقال از معانی عادی و طبیعی به معانی فوق طبیعی و غیرمتعارف بوده است. (پترسون و دیگران، ۱۳۷۵: ۲۵۵)

وقتی فهم چیستی و کجایی معنای ألفاظ محاوره‌ای و عادی که از اشیای محسوس حکایت می‌کنند معضل شد، فهم چیستی معنایِ ألفاظی که از ماوراءالطبیعه حکایت می‌کنند، از جهاتی دشوارتر خواهد بود. زیرا نظیر این پرسش‌ها درباره الفاظ متون عرفانی و معنوی مطرح خواهد شد که چگونه می‌توان از طریق الفاظ و معانی رایج درباره حقایقی سخن گفت که مربوط به عالم مادّه و

جسمانی نیستند؟ آیا می‌توان با زبانی که متناسب با این عالم است و تمام گونه‌ها، مدل‌ها، تعیّن‌ها و ساختارهایش بر اساس گفتمان‌ها و توانش‌های ارتباطی این جهان است، درباره جهان دیگر سخن گفت؟

پاسخ شبستری به این سؤال‌های فرعی که در ضمن ابیاتی به صورت سر بسته بیان شده است از بهترین پاسخ‌هایی است که می‌توان مطرح نمود. راه حل «تمثیل» از توماس آکوئیناس نیز یکی از راه حل‌های مطرح دیگر بود که در قرون وسطا برای حل مشکل معناشناسی اوصاف و محمولات الاهی ارایه شد. (زمانی، ۱۳۸۳: ۳۷-۴۱)

در این میان کمتر کسی در بین فلاسفه تحلیلی، زبان‌شناسان و معناپژوهان، سعی کرده است برای حلّ مشکل معنا، از دیدگاه‌های لطیف متافیزیکی و أصول هستی‌شناسی و انسان‌شناسی الاهی کمک بگیرد و کمتر کسی توانسته است راه خانه «معنا» را پیدا کند. حتی در بین اندیشمندان و زبان‌شناسان مسلمان نیز تنها کسانی که با مایه‌های لطیف معانی عرفانی، محرم بوده‌اند توانسته‌اند ردّ پای معنا را پیدا کرده، درباره «چیستی» و «کجایی» آن سخن بگویند.

جایگاه الگوی معناشناسی عارف شبستری در علم دلالت[1]

از دیدگاه عارف شبستری معانی مربوط به محسوسات و مصادیق عینی خارجی، «موضوع‌له» الفاظ نیستند، بلکه معنای ألفاظ، أمری مجردتر و لطیف‌تر از این است.

صائن‌الدین ترکه یکی از شارحان شیعی مذهب ***گلشن راز*** در این‌باره می‌نویسد:

> شیخ عارف شبستری معتقد است وضع اوّل الفاظ در قبال أمور معقوله واقع شده است و در مرحله بعد الفاظ برای أمور محسوس وضع شده‌اند، هر چند عوام برعکس فکر می‌کنند و از محسوس به معقول می‌روند. (ترکه، ۱۳۷۵: ۱۹۳)

---

[1] .semaneics , semiolog

عارف شبستری خود در این‌باره چنین سروده است:

به نزد من خود الفاظ مؤوّل بدان معنی فتاد از وضع اول
به محسوسات خاص از عرف عام است چه داند عام کان معنی کدام است

این الگو می‌تواند در علم دلالت و معناشناسی از جایگاه بسیار مهمی برخوردار باشد. علم دلالت یکی از گسترده‌ترین شاخه‌های زبان‌شناسی معاصر است و در زبان عربی «سیمانطیقا» خوانده می‌شود. این علم را به علم نشانه‌ها و نظام آن[1] می‌نامند که این در هنگام پیدایش بحران در دلالت‌ها و بالا گرفتن اختلافات بر سر دالّ، مدلول و دلالت، در زبان‌شناسی معاصر داور بوده است. علوم بسیاری از علم دلالت ریشه می‌گیرند که با موضوعات زبانی یا أصولی یا دیگر دانش‌های معرفتی در ارتباط‌اند و با تفاهم، ارتباط و انتقال نظریات و اندیشه‌ها از راه زبانی سر و کار دارند. الگوی معناشناسی شبستری در این علم می‌تواند راه‌گشای خوبی باشد که در حدّ یک پارادیم، مجموعه زیادی از نظریات را سامان‌دهی کند. (ر.ک حسینی، ۱۳۷۹: ۴۳)

نزدیکی الگوی معناشناسی شبستری با نظریه «معنا» در اندیشه امام خمینی (ره)

الگوی معناشناسی شبستری با نظریه‌ای که حضرت امام درباره «وضع»، «معنا» و «دلالت» به صورت ضمنی در آثارخود دارند بسیار نزدیک است. ایشان در کتاب شریف مصباح الهدایه می‌فرمایند:

> آیا از اشارت فراوان معصومین «علیهم‌السلام» و کلمات عرفا «رضی‌الله‌عنهم» حقیقت این مطلب به تو رسیده است که ألفاظ برای أرواح و حقایق معانی وضع شده‌اند و آیا در این مسأله تدبّر کرده‌ای؟ همانا به جان خودم سوگند که تدبّر

---

[1] .science of signs

در این مسأله از مصادیق قول امام معصوم «علیه السلام» است که فرموده‌اند: تفکر یک ساعت، بهتر از عبادت شصت سال است و همانا این مسأله مفتاح کلیدهای معرفت و أصل أصول فهم أسرار قرآنی است. (موسوی خمینی، ۱۳۷۳ب: ۲۹)

تأمل در مباحث شریف امام، نشان می‌دهد که این‌گونه اصرار بر عظمت یک مسأله علمی و بیان چنین تعبیرات تقدیس‌آمیزی درباره آن، در آثار ایشان متداول نیست و این نحوه از ارزش‌گذاری برای یک أمر، بی‌نظیر و حتی کم‌نظیر است. امام نیز معتقد است که الفاظ برای جان‌مایه، روح و ذات معانی وضع شده‌اند. (همو، ۱۳۷۳الف: ۵۸) با بررسی مفهوم جان‌مایه و ذات معانی در سایر آثار أصولی امام، به این نتیجه می‌رسیم که امام هم موضوع‌له الفاظ را معانی معقول و روح معانی می‌داند.

جایگاه تأویل در معناشناسی شبستری

تأویل از ریشه «آی أولاً» به معنای «رجع رجوعاً» گرفته شده و به معنای بازگرداندن است. مفهوم تأویل، بیشتر در أمور باطنی و معنوی به کار می‌رود. تأویل نوعی تفسیر است که علاوه بر رفع ابهام، توانایی دفع شبهه را نیز دارد. جناب خضر هنگامی که حضرت موسی بر کارهای او خرده گرفت، فرمود: «سأنبئک بتأویل ما لم‌تستطع علیه صبراً» (کهف، ۷۸) یا «ذلک تأویل ما لم‌تستطع علیه صبراً». (کهف، ۸۲)

البته آیات و روایاتی زمینه تأویل دارند که از متشابهات باشند. معنای متداول تأویل این است که معنای ظاهری، محسوس و مورد فهم عوام از یک لفظ به معانی باطنی آن، إرجاع داده می‌شود و به تعبیر دیگر در تأویل، ظاهر مفاهیم به باطن آنها بازگردانده می‌شود، ولی طبق الگوی معناشناسی شبستری این برداشت از تأویل

صحیح نیست. نکته بسیار جالبی که در ***گلشن راز*** وجود دارد این است کـه ایشـان معتقد است هر لفظی که به زعم عوام، تأویل می‌شود، از همان وضع نخست در قبال معنای مؤوّل قرار داشته است و جهالت عوام سبب می‌شود که آن را تأویل بپندارند، زیرا معنای باطنی از معنای ظاهری، ظاهرتر است و عـوام آن را نمـی‌بیننـد؛ شـاهد صدق این مدعا این بیت شریف است:

بـه نـزد مـن خـود ألفـاظ مـؤوّل بـدان معنـی فتـاد از وضـع اول

غفلت عوام از معانی حقیقی الفاظ

شبستری معتقد است از آنجا که عوام با محسوسات انس گرفته و از فطـرتِ عقـل و دل و معقولات و مشهودات آنها فاصله گرفته‌اند، لـذا آنچـه از الفـاظ بـه ذهـن آنهـا متبادر می‌شود، معانی محسوس خاص است و به همین جهت نمی‌دانند کـه معنـای حقیقی الفاظ کدامند؟

البته راز معنا، همانند راز وجود خدا، مسأله‌ای است که از فـرط بـداهت در کنـه خفا رفته است و چیستی و چونی آن فقط بـرای کسـانی آشـکار اسـت کـه ژرفـای حقایق و إطلاق معانی را درمی‌یابند، زیرا وجود خـود را در تعـیّن‌هـا و قیـود مـادّی محدود نکرده‌اند و به همین جهت، إطلاق و سعه وجودی آنها سبب می‌شود کـه بـه وجود سِعی و بی‌انتهای معانی دست یابند.

شبستری این معنا را در قالب این بیت بدین صورت بیان می‌فرماید:

محسوسات خاص از عرف عام است دانـد عـام، کـان معنـی کـدام اسـت

و صائن‌الدین ترکه در تبیین این بیت شعر می‌فرماید:

> تخصیص وضع اول به محسوسات، از فهم عرف عام است... و عوام فکر می‌کنند که وضع اوّل برای امور محسوس است، چون از محسوس به معقول می‌روند. (ترکه، ۱۳۷۵: ۱۹۳)

تاثیر معناشناسی شبستری بر تفسیر متون دینی و عرفانی

نظریهٔ معناشناسی عارف شبستری لوازم و پیامدهای مثبت و قابل بررسی‌ای را در ساحت‌های مختلفی بر جای می‌گذارد. یکی از مهم‌ترین آنها ساحت ادبیات عرفانی و زبان دین است.

بعضی از لوازم این نظریه عبارتند از:

لازمه یکم: بهینه‌سازی تبیین ذو مراتب و ذو بطون بودن متون عرفانی و دینی

ذو بطون بودن متون عرفانی و دینی - به نحوی که مستلزم تعارض و پارادوکسیکال نشود - با اعتقاد به الگوی معناشناسی مورد نظر به صورت بسیار موّجه، قابل تبیین و توجیه است.

ذو بطون بودن کلام الاهی به چند صورت قابل توجیه است:

۱. لفظی دارای معنایی «مطابقی» و معنایی «التزامی» باشد. یعنی معانی متعدّد در طول یکدیگر که به صورت زنجیره‌ای با یکدیگر ارتباط دارند و یکی مستلزم دیگری است، هر چند به حسب ظاهر، یک لفظ و یک استعمال بیش نیست.

۲. یک لفظ حقیقی که دارای مراتب و درجاتی است که بر آنها دلالت می‌کند. در این صورت یک لفظ و یک معنا بیشتر نیست، ولی مراتب طولی متعدّد دارد و دلالت لفظ بر همه این مراتب، دلالت تطابقی است، نه از قبیل لوازم یک معنا. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۷۶: ۱۵۱و۱۵۲)

ادّعای ما این است که الگوی معناشناسی شبستری أفق‌های جدیدی را برای تبیین مسأله ذو بطون بودن کلام الاهی می‌گشاید، زیرا لفظ برای یک معنای «مطابِقی» وضع شده است ولی این معنای مطابقی، نه در عالَم محسوسات، نه در عالَم تصوّرات ذهنی و بازنمودهای محسوسات، «مُطابَقی» ندارد، بلکه موضوع‌له آن (به وضع نخستین) در عالم معقولات است و برای همان معنای معقول وضع شده است. حال همان‌گونه که ألفاظ تنزّل می‌کنند تا به ساحت مسموعات برسند،

همان‌گونه بر همه مراتب طولی‌ای که صورت نازله موضوع‌له معقول خود هستند نیز دلالت می‌کنند، ولی به نظر می‌رسد این نوع دلالت، نوع خاصی از دلالت التزامی است و مانند دلالت‌های التزامی متعارف نیست، زیرا این دلالت از قبیل دلالت صاحب سایه، بر سایه و صاحب عکس، بر عکس است.

لازمه دوم: بی‌نیاز شدن از ارتکاب به مجاز در تفسیر متون دینی و عرفانی

وقتی الگوی معناشناسی مذکور، به عنوان یکی از ملاک‌های تفسیر متون دینی و عرفانی قرار گیرد، برای تفسیر حقایق باطنی زبان عرفان و دین نباید مرتکب مجاز شویم، زیرا کلام شبستری که می‌فرماید: «وضع اوّلیه الفاظ در قبال معانی معقول است» بدین معناست که الفاظ در معانی باطنی خود «حقیقت» دارند و اگر لفظی با دلالت تطابقی بر معنای موضوع‌له خود دلالت کند در آن معنا حقیقت خواهد داشت. (عاملی، ۱۳۶۴: ۴۴-۴۶)

با تکیه بر این أصل، ما در بسیاری از موارد از ارتکاب به مجاز بی‌نیاز می‌شویم، که به دو مورد آن در اینجا اشاره می‌کنیم:

۱. بحث أسما و صفات الاهی مبحث گسترده‌ای است که در زبان دین، مباحث فراوانی درباره آن مطرح شده است. ابن‌عربی معتقد است:

> سریان هویت الاهی در همه موجودات ایجاب می‌کند که همه صفات الاهی (از حیات و قدرت و علم و سمع و بصر و غیر این صفات از کلّی و جزئی) نیز در جمیع کائنات سریان یابد و لکن در بعضی از موجودات مثل أقطاب و کاملان، همه صفات حق ظاهر می‌شود و در بعضی از موجودات همه صفات حق ظاهر نشده است. (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۵۵۳)

چنانچه مشهود است، ابن‌عربی صفات موجودات را ظهور همان صفات الاهی می‌داند و این عقیده با مبحث معناشناسی شبستری هم‌خوانی دارد، زیرا اگر لفظی مثل عالَم را در نظر بگیریم مطابق الگوی معناشناسی شبستری، موضوع‌له حقیقی

آن عالم مطلق است که در محسوسات وجود ندارد، ولی ما لفظ عالَم را برای کسانی که در عالم محسوسات از علم حظّی برده‌اند نیز استعمال می‌کنیم، زیرا عالَم مراتبی دارد؛ بالاترین مرتبه آن همان است که بر خداوند اطلاق می‌شود و موضوع‌له حقیقی عالم نیز همین است ولی کلمه عالَم در مراتب نازله عالم نیز استعمال می‌گردد، زیرا صفت عالم در همه هستی سریان دارد و به همین جهت است که فرد می‌تواند از صفات مخلوق به صفات خالق پی ببرد، ولی در عین حال باید توجه کند که اشتغال به این آثار و صفات، او را از حقیقت اوصاف حق، دور نکند.

۲. در مقوله‌ای مانند تسبیح و سجده موجودات، نیازمند ارتکاب به مجاز نیستیم. الگوی معناشناسی شبستری ما را در مقوله‌هایی نظیر طاعت، تسبیح و سجده موجودات به حقایق ژرفی می‌رساند، زیرا بنای این معناشناسی بر این است که بگوییم لفظ تسبیح برای حقیقت معقولِ تسبیح وضع شده است؛ در آیه شریفه «ألم تَرَ أنّ اللهَ یَسجدُ له مَن فی السموات وَ من فی الأَرضِ و الشمسُ و القمرُ و النجومُ و الجبالُ و الشجرُ ...» (حج، ۱۸) کلمه سجده، برای حقیقت معقول سجده وضع شده است و لذا نمی‌توان سجده انسان را سجده حقیقی و سجده سایر آفریدگان را سجده مجازی قلمداد نمود. از نظر علّامه طباطبایی هم تسبیح، سجده، خضوع و خشوع موجودات دارای نحوه خاصی است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۲، ۲۱۸ – ۲۲۲) علّامهٔ زنوزی هم معتقد است این نحوه از تسبیح با الهامی از سوی مبدأ آفرینش القا می‌شود و در همه هستی سریان می‌یابد. (زنوزی، ۱۳۷۱: ۱۸۱)

و به همین مثابه، سایر الفاظ در متون دینی و عرفانی طبق این الگوی معناشناسی دارای معانی ژرفی می‌شوند.

لازمه سوم: جدا شدن حقیقت معنا از أمور زاید

این رویکرد و مدل خاص در معناشناسی سبب می‌شود که ما بتوانیم در همه الفاظ

با سهولت بیشتری به تجرید معنای حقیقی از خصوصیات أفراد و مصادیق بپردازیم، زیرا در بسیاری از اوقات علّت بد فهمی یا نافهمی متون دینی، خلط مفهوم با مصداق است، ولی طبق این الگوها می‌توانیم معانی حقیقی را جدا کنیم و به صورتی بسیار گسترده و ژرف به أعماق معانی الفاظ پی ببریم.

مسلم است که این الگو می‌تواند دارای لوازم مثبت بیشتری باشد، ولی ما در این مقاله به عنوان نمونه به همین مقدار اکتفا می نماییم.

سربسته بازگو شدن الگوی معناشناسی شبستری

باید با قاطعیت إعلام نمود که الگوی مزبور در اشعار شبستری، به صورتی بسیار سربسته بیان شده و این مقاله فقط به گوشه‌ای از معانی مستتر در این ابیات اشاره کرده است و این حقیقتی است که شبستری آن را این‌گونه بازگو می‌نماید:

بگفتم وضع الفاظ و معانی — ترا سربسته گردانی بدانی
نظر کن در معانی سوی غایت — لوازم را یکایک کن رعایت

نتیجه

معناشناسی شبستری از جمله گنجینه‌هایی است که در صدف‌های دو کفه ادبیات گلشن‌راز به صورت سربسته عرضه شده است.

ادعای این مقاله این است که معناشناسی شبستری به مثابه یک پارادایم می‌تواند در علم دلالت و زبان‌شناسی، انقلابی علمی ایجاد کند. منظور از پارادایم حاکم بر یک مبحث خاص علمی، اندیشه‌ها و تفکرات بنیادین پذیرفته‌شده‌ای است که می‌تواند به تمامی تلاش‌های بعدی جهت داده، مجموعه‌ای از نظریات موجود در این زمینه را سامان ببخشد.

تعریف «وضع» و «معنا» از دیدگاه شبستری در یک مدل خاص فهمیده می‌شود. مدلی چند ساختاری، ترکیبی و چند بُعدی که با هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی وی پیوندی محکم دارد. اصول جهان‌بینی شبستری بستری را فراهم می‌کند که انسان به بعضی از پایه‌ها و پیش‌انگاره‌های غیر منتظره در معناشناسی دست یابد. هسته اصلی این مدل،گزاره و مؤلّفه کوتاهی است که وضع، مدلول لفظ را تعریف کرده است ولی این هسته مرکزی دارای ریشه‌ها، خاستگاه‌ها و همچنین لوازم و پیامدهای بسیار است.

ارتباط اصول جهان‌بینی شبستری با مسأله معنا احتیاج به چالش‌های بنیادینی دارد که نتایج حاصل از آن بسیار کارآمد و مؤثر خواهد بود. در این مقاله هم به بعضی از ابعاد زیرساختی و هم به لوازم مؤثر این الگو اشاره شد.

منابع و مآخذ

۱. باترفیلد، هربرت، ۱۳۷۹، ***مبانی علم نوین***، ترجمه یحیی نقّاش صبحی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۲. باربور، ایان، ۱۳۷۱، ***علم و دین***، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی.

۳. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷۵، ***عقل و اعتقاد دینی***، ترجمه احمد سلطانی، تهران، طرح نو.

٤. ترکه، صائن‌الدین علی، ۱۳۷۵، ***شرح گلشن راز***، ترجمه و تعلیق کاظم دزفولیان، تهران، آفرینش.

۵. الحسینی، محمدعلی، ۱۳۷۹، «***اشاره به علم دلالت***»، ترجمهٔ عباسعلی براتی، قبسات، شماره۱۷ تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

٦. دامپی، یر، ۱۳۷۱، ***تاریخ علم***، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، سمت.

۷. ربّانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷٦، ***«هرمونتیک زبان دین»***، قبسات، شماره ۱٦، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۸. زمانی، امیرعباس، ۱۳۸۳، ***علم و عقلانیت دین***، قم، دانشگاه قم.

۹. زنوزی، ملاعبدالله، ۱۳۷۱، ***ثلاث رسائل فی الحکمه الاسلامیه***، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، أمیرکبیر.

۱۰. سبزواری، هادی، ۱۳۷۲، ***شرح الأسماء الحسنی***، تحقیق نجفعلی حبیبی، تهران، امیرکبیر.

۱۱. سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۹، ***فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*** (ره)، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۱، ***المشارع و المطارحات***، تهران، انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران.

۱۳.ـــــــــــ، ۱۳۷۳، ***مجموعه مصنفات***، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱٤. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳٦۳، ***المشاعر***، تهران، طهوری

۱۵. ، ۱۳٦۰، ***الشواهد الربوبیه***، تعلیقه و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ستاد انقلاب فرهنگی مرکز نشر و دانشگاهی.

۱٦.ـــــــــــ، ۱٤۱۰، ***الاسفار الاربعهٔ***، ج ۱، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.

۱۷.ـــــــــــ، بی‌تا، ***الاسفار الاربعهٔ***، ج٦، قم، ***مکتبهٔ*** المصطفویّ.

۱۸. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳٦۲، ***نهایهٔ الحکمه***، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

۱۹.ـــــــــــ، ۱۳۵۰، ***اصول فلسفه و روش رئالیسم***، قم، دارالعلم.

۲۰.ـــــــــــ، ۱۳٦٤، ***المیزان***، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، محمدی.

۲۱. فطورچی، پیروز، ۱۳۸۰، ***«نسبی‌گرایی معرفتی و فلسفهٔ علم»***، ذهن، شمارهٔ ٦ و ۷،

قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۲۲. قیصری رومی، محمد داود، ۱۳۷۵، ***شرح فصوص الحکم***، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.

۲۳. عاملی، حسن بن زین‌الدین، ۱۳٦٤، ***معالم الأصول***، به اهتمام مهدی محقق، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۲٤. لگنهاوسن، محمد، ۱۳۸۱ ***«گفتار دینی»***، معرفت، شماره ۱۹، قم، مؤسسه امام خمینی(ره).

۲۵. مظفر، محمدرضا، ۱٤۰٤، ***المنطق***، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، قم، حکمت.

۲٦. موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳٦۳، ***تهذیب الأصول***، تقریر آیت‌الله جعفر سبحانی، قم، مؤسسهٔ نشر اسلامی.

۲۷. ـــــــــــ، ۱۳۷۳الف، ***مناهج الوصول الی الأصول***، ج۱، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۲۸. ـــــــــــ، ۱۳۷۳ب، ***مصباح الهدایهٔ الی الخلافهٔ و الولایهٔ***، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۲۹. ـــــــــــ، ۱۳۷۳ج ، ***شرح دعای سحر***، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).

۳۰. نیکل، تامس، ۱۳۸٤، ***در پی معنا***، ترجمه سعید ناجی و مهدی معین زاده، تهران، هرمس.