

تحلیل مسأله «معنا» در گلشن راز شبستری

مهديه سادات مستقيمي*

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، تأثیرگذار باشد. این‌چنین الگویی در گلشن راز شبستری وجود دارد و این مقاله ضمن کشف آن، سعی نموده لوازم و مبانی زیرساختی آن را 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 لفظ، 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 تأثیرگذار باشد. این الگو به مفاد قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی در اندیشه امام خمینی (ره) نزدیک 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 پذیرش نهایی: ۸۷/۵/۳

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۲/۱۱

طرح مسأله

رابطه لفظ و معنا و کم و کیف مسأله وضع و دلالت از مباحثی هستند که از دیرباز 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 منظری خاص و با رویکردی ویژه مورد توجه قرار گرفته است.

پردازش و بررسی مسأله «معنا» به نحوی که مبانی و اصول زیرساختی و پیامدهای مرتبط با آن در قالب یک الگو مورد توجه قرار گیرد، بی‌نظیر یا کم‌نظیر است.

مسأله «معنا» در دیدگاه شبستری، مسأله‌ای است که با ترسیم مجموعه‌ای منظم از زیرساخت‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و حتی زبان‌شناسی می‌توان به آن دست یافت. از سوی دیگر لوازم و پیامدهای مسأله معنا در حیطه‌های فراوانی، ظهور می‌کنند، ولی شبستری - بنا به دلایلی - در این میان بر دو حوزه تأویل و تفسیر، تأکید کرده است. بنابراین، نقطه عطف در *گلشن راز*، طرح مسأله «معنا» بر اساس مبانی مختلف و لوازم آن است که با تحلیل اشعار وی می‌توان به آنها دست یافت.

عارف شبستری در پاسخ به پرسشی که از وی درباره مسأله «معنا» شده است، مطالبی را به رشته نظم درآورده است که با تحلیل، تبیین و تنقیح مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی آنها می‌توان به مطالب بسیار مهمی دست یافت.

افراد متفاوت با بینش‌های مختلف، برای تبادل افکار و اصطیاد اندیشه‌ها، از الفاظ استفاده می‌کنند. هرچه زبان در سطح تئوری‌ها و گفتمان‌ها پیچیده‌تر شود و شبکه‌های زبان و ادبیات گسترده‌تر گردد، حقیقتی ثابت در پس پرده الفاظ، ثابت می‌ماند. حقایق پنهانی که سبب ایجاد نوعی ثبات در معانی الفاظ می‌شوند، دارای نحوه‌ای از وجود «سعی» 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 دال) می‌توان این پرسش‌ها را به عنوان نمونه بیان نمود:

زبان چیست و چه ارتباطی با اندیشه دارد؟ اقسام 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 متکلم 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؟ اقسام وضع کدام‌اند؟ دلالت الفاظ بر معنای غیر محسوس چگونه است؟ و ...

تحلیل ابعاد پرسش از معنا در اشعار شبستری

پرسش و پاسخ اصلی در این مقاله، مربوط به دسته‌های دوم و سوم یعنی مدلول و دلالت است. شبستری سؤالی را که از وی درباره معنا پرسیده شده، این چنین 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 کاندِر مقامات است و احوال
 (ترکه، ۱۳۷۵: ۱۹۱)

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

۱. جهت‌گیری اصلی 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 مدعا هستند. ۲. در این دو بیت، در مصرع نخست به جای «لفظ» از واژه «عبارت» استفاده شده است که - ضمن تصحیح وزن و قافیه - مَفْهِمِ بَارِ معنایی «عبور» نیز هست و به جنبه مَعَبَر بودن و پل زدن لفظ برای وصول به معانی برتر، اشاراتی واضح و لطیف دارد.

۳. سایل به گونه‌ای این پرسش را مطرح نموده که گویا می‌داند متکلم از استعمال الفاظِ خود، معانی «موضوع له» را اراده نکرده است و به تعبیر دیگر، پیش‌فرض و پیش‌نگاره 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 کاندِر مقامات است و احوال» در مصرع سوم، شاهدان صدقی بر این مدعا هستند.

۵. ظاهراً سایل از معانی تعابیری که در ادبیات عرفانی، زبان دین و بخش ماوراءالطبیعی، رایج است سؤال می‌کند نه از معانی الفاظ رایج در عرف عوام و اصطلاح محاوره‌ای زبان.

مراحل پاسخ شبستری به سؤال مذکور

تأمل در ابعاد 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 اجمالی متناسب با ابعاد سؤال، به بیان اصول و قواعدی زیربنایی می‌پردازد که بتوان بر اساس آن، پاسخی بنیادین و مبنایی به این سؤال داد. بعضی از این اصول و قواعد تمهیدی، مرتبط با قلمرو هستی‌شناسی و بعضی دیگر مربوط به حوزه معرفت‌شناسی است. او بر اساس این قواعد، به وادی مقدس معناشناسی پا می‌گذارد و با بیان حقایق درباره «وضع» و «موضوع‌له» سرّی از اسرار معنا را می‌گشاید که بیان آن می‌تواند افق‌هایی بسیار فراتر و وسیع‌تر از آنچه سایل در ابعاد سؤال خود، مدّ نظر داشته است در برابر چشمان او بگشاید و به صورت غیر منتظره‌ای بسیاری از حقایق و معارف الهی دیگر را نیز در ظلّ آنوار خود، مکشوف نماید.

مرحله دوم: در این، مرحله عارف شبستری به بیان مراد اهل دل از تعبیرات 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 پاسخ به سؤال بعدی، تعبیراتی نظیر شراب، شمع، شاهد، خراباتی شدن، بت، زنار، ترسا و ... را نیز تفسیر می‌کند. در این مرحله از پاسخ، شبستری به بیان بعضی از وجوه مناسبت‌هایی که بین معانی محسوس و معقول وجود دارد پرداخته، بعضی از اسرار عرفانی مربوط به آن را بیان می‌نماید.

تحلیلی کلی از هم‌خوانی ابعاد پرسش و پاسخ شبستری در مرحله یکم

در نخستین مرحله پاسخگویی به پرسش معهود، عارف شبستری، جوابی را مطرح نموده است که ابعاد آن از ابعاد سؤال، فراتر است، که به بعضی از این موارد اشاره می‌شود:

۱. سایل فقط از «معنای مقصود» و «مراد متکلم» سؤال کرده است، ولی شبستری وارد حیطة «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 دین اختصاص دارد، ولی وی درباره اصل زبان (اعم از زبان عرفان و محاوره) سخن گفته است.
۳. سایل از معانی تعبیرات و اشارات اهل دل سؤال کرده است، ولی شبستری از «معانی مرموز» سخن می‌گوید که همه افراد (اهل دل و غیر اهل دل) ناخواسته، به آن نزدیک می‌شوند.
۴. سایل در یک پرسش معمولی درباره مراد اهل معنا از بعضی تعابیر لفظی، سؤال نموده است ولی این عارف به صورت مبنایی و زیربنایی (بر اساس اصول و قواعدی رکین) پاسخ داده است.
۵. پیش‌فرض سایل در این پرسش، این است که معنای موضوع‌له در تعابیر اهل دل با مقاصد ایشان متفاوت است ولی پاسخ غیرمنتظره عارف شبستری مبنی بر «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 مرحله نخست، به عنوان مقدمه، به چند اصل فلسفی و عرفانی که در قلمرو هستی‌شناسی وجود دارند و به نوعی می‌توانند بنیادهای حلّ مسأله معنا را بنا نهند اشاره می‌نماید؛ این اصول و قواعد عبارتند از:

اصل یکم: محاذات طولی و مماثلت عوالم پایین تر با عوالم بالاتر

هر آن چیزی که در عالم عیان چو عکسی ز آفتاب آن جهان پیام اصلی این بیت، بیان این قاعده جهان‌شناسی است که عوالم پایین تر، در محاذات طولی عوالم بالاتر قرار گرفته و صورت‌های نازل عوالم بالاترند؛ و به همین جهت، عوالم پایین تر به صورتی نظام‌مند در یک مهندسی دقیق با عوالم بالاتر مناسبت و مماثلت دارند. که بر اساس فرمول‌های دقیقی قابل توجیه و تبیین هستند و به همین جهت است که این جهان، نمایه و نمودی از آن جهان محسوب می‌شود که در این شعر از آن نمود، با کلمه «عکس» تعبیر شده است. (ر.ک: صدرالدین شیرازی: ۱۳۶۳: ۲۱۸-۲۲۰) تفاوت و نظام‌بندی عوالم هستی بر اساس مقتضیاتی است که در أسما و صفات محقق می‌شود. (زنوزی، ۱۳۷۱: ۵۷)

عارف شبستری، در بیت دیگری بر این اصل هستی‌شناسی تأکید می‌کند: که محسوسات از آن عالم چو سایه است که این چون طفل و آن مانند دایه است بنابر این بیت، جهان‌های بالاتر حقایقی هستند که عکس و سایه آنها در جهان‌های پایین تر افتاده است. وی با مثال طفل و دایه، بر این معنا تأکید می‌کند که آن جهان‌های برتر، آبخور وجود جهان‌های پایین هستند و این عوالم برترند که جهان ضعیف مادی را در آغوش خود می‌پروراند و این مدبّرات امر و عقول مجرّده و فرشتگانند که در عوالم ملکوت، همچون دایه‌ای امور این جهان را سرپرستی و تدبیر می‌نمایند.

بعضی از اصول هستی‌شناسی نیز به صورت ضمنی در این بیت مستترند، زیرا تشبیه «عالم باطن» به «آفتاب» و «عالم ظاهر» به «عکس» مقتضای استنباط اصول فراوانی است که از بین آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

یکم: اصل تشکیک وجود: از آنجا که آن سوی جهان هستی به آفتاب و نور تشبیه شده است و یکی از ویژگی‌های بسیار مهم نور، تشکیک مراتب و شدت و ضعف درجات آن است، جهان وجود نیز به همین مثابه، دارای مراتب شدت و ضعف

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

دوم: أصل تجلی و ظهور: همان گونه که آفتاب از یک مبدأ نور، تجلی و ظهور کرده است، جهان هستی نیز به مثابه آفتاب از یک مبدأ هستی، تجلی و ظهور می نماید. (ر.ک: همو، ۱۳۶۰: ۱۴۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۱۷)

سوم: أصل عدم تجافی در تنزلات وجود: پرتو آفتاب از مبدأ خورشید دور می شود و پایین می آید و در طی مراتبی تنزل کرده، ضعیف می شود، بدون اینکه از این پرتو از مبدأ صدور تا منتهی الیه نزول، پاره شود یا خللی پیدا کند؛ نور وجود نیز بدون تجافی، تنزل پیدا می کند. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۷ و ۱۸)

اصل دوم: نظام أحسن

جهان چون زلف و خط و خال و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست یکی از اصول جهان بینی فلسفی در قلمرو هستی شناسی این است که نقشه و الگوی جهان، بهترین الگویی است که می توانسته متحقق شود و به تعبیر فیض کاشانی (ره) در *المحجة البيضاء* اگر همه دانشمندان جن و انس از اولین و آخرین جمع شوند و پرده کنار رود و ایشان حقایق هستی را ببینند به اندازه بال پشه ای در این جهان، دگرگونی ایجاد نمی کنند، زیرا همه چیز را در نهایت اتقان و کمال مشاهده می نمایند. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۳۶ - ۱۳۹)

اصل سوم: تفاوت تجلیات و مقتضیات آن در عوالم وجود

تجلی، گه جمال و گه جلال است رخ و زلف آن معانی را مثال است همه جهان هستی از پرتو تجلیات ذات، أسما و صفات مبدأ هستی است و از آن جا که صفات خداوند به دو دسته جلالیه و جمالیه قابل تقسیم است و تجلیات جلال و جمال است که سبب ظهور عوالم و کثرات گردیده است، پرتو مهر و قهر و جلال و جمال او در مظاهر، ظاهر گردیده، بعضی از موجودات نشانه جمال او و

بعضی دیگر آیت جلال اویند. البته بنابر مبانی عرفانی، در همه موجودات، تجلی جمال و جلال الهی وجود دارد و غلبه نور جلال بر جمال یا نور جمال بر جلال است که سبب می‌شود بعضی آیت لطف و جمال و بعضی نشان قهر و جلال باشند. (ر.ک: سبزواری، ۱۳۷۲: ۱۳۷-۱۵۲؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۶، ۱۴۷)

اصول معرفت‌شناسی مرتبط با حلّ مسأله معنا

نه تنها شناسایی بعضی از اصول و قواعد هستی‌شناسی، بلکه شناخت تعدادی از اصول و قواعد انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی نیز برای رسیدن به الگویی فکری که 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 انسان‌شناسی، نتوان جایگاهی 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 ما با آنها آشنایی داریم. این معانی در ما حضور دارند و از ذوق، پیدا می‌شوند و برای دل، بدون واسطه - نه به وسیله باز نمود و تصویر ذهنی - روشن هستند. برای پذیرش نظریه معنای عارف شبستری، باید به نوعی خاص از معرفت حضوری معتقد شد و نمی‌توان معرفت را به محدوده معنایی داده‌های حسی و علم حصولی محدود کرد، زیرا ایشان موضوع‌له لفظ را عبارت از معنایی می‌داند که در جهان غیر محسوس است و واضح، باز نمود و تصویر مشخص ذهنی از آن ندارد. بلکه با علم حضوری، آن را در می‌یابد؛ شاید درک لذت و درد، مثال خوبی برای مدعای فوق باشد. نمی‌توان گفت که علم ما به درد و لذت قطعاً یک باز نمود از موضوعی خارجی است، زیرا ما فقط نوعی معرفت حضوری به درد و لذت درونی خود داریم و این معرفت حضوری، چیزی شبیه به یک داده حسی یا باز نمود درد و لذت نمی‌باشد، بلکه معرفت به 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 حسی 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 ارائه 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 «اشراق دریافت‌های حسی» گذاشته‌ایم. وی می‌فرماید:

یکی از مؤیدهایی که دیدگاه ما را درباره اینکه ما گونه‌ای از ادراکات داریم که نیازی به أخذ صورت دیگری جز حضور واقعیت (ذات) امر مورد ادراک، ندارد این است که شخص، هنگام قطع یا آسیب دیدن یکی از اعضایش درد می‌کشد. او این آسیب را احساس می‌کند ولی این احساس یا ادراک، هرگز به نحوی نیست که آن آسیب، یک صورت بازنمودی (صورت ذهنی) در همان عضو یا عضو دیگر، از خود به جا بگذارد، بلکه شیئی ادراک شده (مُدْرک) 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 اموری که ما ادراک می‌کنیم، چیزهایی مثل درد و لذت وجود دارند که - بدون نیاز به درک محسوسات - برای ادراکشان، کافی است که واقعیت‌های 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 حاسه، متخیله و عاقله در نفس انسانی حاضر می‌داند (نه صورت و باز نمود 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 و در غیر این مورد، شیخ اشراق علم حصولی را هم به نحو خاصی به علم حضوری برگردانده، آن را مولود اشراق 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 حالی که خود واضح نه آن را در عالم حس یافته است و نه باز نمود و تصویری ذهنی از آن داشته است.

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

به تعبیری دیگر می‌توان گفت معرفت به «درد» در ساحت وجودی انسان، اشراق می‌کند و این اشراق، ملازم با بعضی از دریافت‌های حسی 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 افراد منکشف می‌شود، از سنخ معانی‌ای هستند که تعبیر 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 در نمی‌آیند، بلکه علم نیز در آخرین گام‌های خود به این جا رسیده است که واقعیتی 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» اعم 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 دال بر مدلول می‌شود. دلالت «وضعی» نیز دارای اقسامی است و دلالت «لفظی» یکی از اقسام آن است.

دلالت «وضعی» از جهت گسترش و محدودیت 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 اقسام 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 لفظ

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، اما 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 شکی نیست، ولی این دو مفهوم متغایر، گاهی اتحاد مصداقی دارند و گاهی نیز مصداقاً متحد 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 اقسام تفسیرها و اعتقادات هرمنوتیکی می‌گشاید.

بسیاری از متفکرین اسلامی با تفکیک قایل شدن بین «مراد» و «مدلول» 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 حالی که معنای مراد، غیر از موضوع‌له است. حضرت امام (ره) نیز در کتب اصولی 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 حالی که وضع نخستین الفاظ، برای امری معقول است.

اصل دوم: حیطة إشراف واضع بر گستره معنایی موضوع‌له

اصل زیرساختی مهم دیگری که توجیه‌کننده 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 مجرد از خصوصیات محسوس، مُشرف می‌شود. شبستری در این باره می‌فرماید:

به نزد من خود الفاظ مؤول بدان معنا فتاد از وضع اول
 به محسوسات، خاص از عرف عام چه داند عام، کان معنا کدام است
 نظر چون بر جهان عقل کردند از آن جا لفظها را نقل کردند
 حضرت امام نیز در این باره می‌فرماید:

وقتی واضع خواست لفظ نور را وضع کند، با این لفظ خواست که به جهت نوریت اشاره کند نه به جهت اختلاط نور با ظلمت، در حالی که آنچه از نورها

دیده بود همین نورهای حسی جزئی بود. (موسوی خمینی، ۱۳۷۳: ۳۹)

ایشان معتقدند واضع بدون آنکه آن نورها را ببیند، معنای آنها را دریافت کرده، همان نورهای محض و غیر مختلط با ظلمت را موضوع لفظ نور قرار می‌دهد. حضرت امام به این حقیقت تصریح می‌کنند که واضع، در عالم محسوسات و از طریق علم حصولی، چیزی جز نور محسوس را نمی‌شناسد، بنابراین انوار غیر محسوسی که موضوع لفظ نور قرار گرفته‌اند، از طریق دیگری غیر از معرفت حسی و حصولی به دست آمده‌اند. مدل معناشناسی شبستری با این مبنای امام سازگاری عجیبی دارد، زیرا واضعین لغت، شاید به اشراف شهودی خودآگاه از موضوع حقیقی و همه مراتب موضوع 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 شبستری، اعتقاد به این اصول موضوعه است که معانی معقول در مراتب طولی در محاذات معانی محسوس قرار گرفته‌اند و با آن تناسب دارند. شبستری در این باره چنین سروده است:

تناسب را رعایت کرد عاقل چو سوی لفظ و معنی گشت نازل

در هستی‌شناسی، تشکیک و مراتب عوالم وجود ثابت شده است؛ به همین مثابه حقایق وجودی که مدلول الفاظ هستند (به اعتبار آنکه معنای لفظند) دارای مراتبی طولی می‌باشند و هر مرتبه بالاتر از معنا، صورت کامل‌تری از مراتب نازل‌تر آن معناست. به عنوان مثال، معنای الفاظی نظیر «حی» و «عالم» در مراتب بالاتر 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:

چو اهل دل کند تعبیر معنی بمانندی کند تعبیر معنی
ملاصدرا در این باره 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 معناست و در هر دو معنا، کمال در عوالم برتر، بیشتر است. (سجادی، ۱۳۷۹: ۴۲۳) و معانی در عالم پایین‌تر، صورت نازله معانی برترند. شبستری در معناشناسی خود در این رابطه 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 بنیادین در مدل معناشناسی شبستری است، این است که امکان مشهود معانی معقول برای واضع وجود دارد. درک این مطلب، بدون اعتقاد به بعضی دیگر از مبانی عرفانی، امکان‌پذیر نیست

نظر چون در جهان عقل کردند از آنجا لفظها را نقل کردند این بیان شبستری مربوط به اهل معنا و ساکنین مقامات «سکر»، «فنا» و «دلالت» نیست، بلکه مربوط به واضع است، یعنی کسی که برای اولین بار، لفظی را در ایزای معنایی قرار می‌دهد؛ حال این واضع ممکن است عارف باشد و ممکن است اهل کشف و شهود عرفانی نباشد.

یکی از توجیهاتی که می‌توان برای این مطلب بیان نمود این است که قایل 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 پنهانی شهود در وجود واضع صورت می‌گیرد و آن این است که او با یک نحوه خاص از حضور، بدون احتیاج به باز نمود و تصویر ذهنی می‌تواند یک معنای بسیار مجرد و معقول درباره لفظ را ادراک کند و الفاظ را در قبال آن معانی وضع نماید (نظر چون در جهان عقل کردند) و در همین حال لفظ را برای آن معنا وضع کند؛ بنابراین در حقیقت، وضع برای آن معنای معقول مجرد است، هر چند که خود واضع نیز به مصادیق برتر از محسوسات، علم حصولی نداشته باشد.

معناشناسی شبستری به مثابه پارادیم

مسأله «وضع» و «معنا» و درک الگوی معناشناسی در نزد عارف شبستری که به قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» بازگشت می‌کند، چنان قاعده با اهمیتی است که می‌توان بر اساس آن تصویر همه جهان را از نو بازسازی کرد و این مطلب هرگز یک ادعای گزاف نیست. ما در تاریخ ماجراهای فکری بشر به مواردی می‌رسیم که بعضی از متفکرین سعی کرده‌اند با بنا گذاشتن سنگ‌بناهای اولیه‌ای به تصویرسازی عظیمی درباره جهان‌شناسی بپردازند؛ به عنوان نمونه می‌توان از رنه دکارت نام برد، او عزم بازسازی جهان با شروع از صیرف ماده و حرکت، به روش قیاسی را در سر می‌پروراند و می‌خواست نظام جهانی خاصی را عرضه کند که امروزه دست کم

گرفتن آن، بر ایمان سهل است. وی در بعضی از مراحل اولیه آن نظام جهان‌بینی، از دو اصل بزرگ ارسطویی یعنی غیر ممکن بودن خلأ و مشروط کردن تأثیر متقابل اشیاء به تماس بین آنها مدد جست (باتر فیلد، ۱۳۷۹: ۱۳۱) ولی به موانع مهمی برخورد کرد تا آنجا که به این سنگ‌بنای معروف رسید که «من فکر می‌کنم پس هستم». ادعای ما این است که نظریه «وضع» و «معنا» در این سه بیت عارف شبستری می‌تواند بنای نوعی نظام جهان‌بینی را پایه‌ریزی کند که مجموعه‌ای از نظریات را در خود جای دهد و بسیاری از حقایق را تفسیر نماید، زیرا پذیرش این مبنای زبان‌شناختی فقط در یک الگوی فکری خاص از هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی متحقق می‌شود.

به نزد من خود الفاظ مؤول بدان معنی فتاد از وضع اول
 به محسوسات خاص از عرف عام است چه داند عام کان معنی کدام است
 نظر چون در جهان عقل کردند از آنجا لفظها را نقل کردند
 ادعای ما این است که معناشناسی عارف شبستری می‌تواند به مثابه یک پارادیم در مباحث زبان‌شناسی و فهم ادبیات عرفانی و متون دینی عمل کند و واژه «pavadigm» را در زبان فارسی می‌توان به الگوی فکری ترجمه کرد. (ر.ک: فطورچی، ۱۳۸۰: ۷۷) اگر مطلبی بتواند «پارادیم وار» وارد حوزه علم زبان‌شناسی شود، می‌تواند انقلابی عظیم در ساختار و محتوای این علم ایجاد نماید. البته ادعای ما این است که پارادیم «معناشناسی» حتی فراتر از حوزه تخصصی زبان‌شناسی، 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 معرفی کرده‌اند. بعضی از مکاتب هم پیوند میان واژه و معانی را در حدّ پیوند متداعی، تلقی نموده‌اند؛ پیوندی که بر اثر ادراک هم‌زمان آوای معین و شیء معین 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 «ایده‌انگاری معنا» می‌گویند) و یا اینکه معنا در واقع همان محکمی 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، اصلاً در پی معنا بودن و از ماهیت 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 اصلی‌ترین 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 معنای 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 حقایق سخن گفت که مربوط به عالم ماده و

جسمانی نیستند؟ آیا می‌توان با زبانی که متناسب با این عالم است و تمام گونه‌ها، مدل‌ها، تعین‌ها 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 راه‌های 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 حل مشکل معنا، از دیدگاه‌های لطیف متافیزیکی و اصول 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 رد پای معنا را پیدا کرده، درباره «چیستی» و «کجایی» آن سخن بگویند.

جایگاه الگوی معناشناسی عارف شبستری در علم دلالت^۱

از دیدگاه عارف شبستری معانی مربوط به محسوسات و مصادیق عینی خارجی، «موضوع‌له» الفاظ نیستند، بلکه معنای الفاظ، امری مجردتر و لطیف‌تر از این است. صائن‌الدین ترکه یکی از شارحان شیعی مذهب *گلشن راز* در این باره می‌نویسد: شیخ عارف شبستری معتقد است وضع اوّل الفاظ در قبال امور معقوله واقع شده است و در مرحله بعد الفاظ برای امور محسوس وضع شده‌اند، هر چند عوام برعکس فکر می‌کنند و از محسوس به معقول می‌روند. (ترکه، ۱۳۷۵: ۱۹۳)

^۱ .semaneics , semiolog

عارف شبستری خود در این باره چنین سروده است:

به نزد من خود الفاظ مؤول بدان معنی فتاد از وضع اول
 به محسوسات خاص از عرف عام است چه داند عام کان معنی کدام است
 این الگو می تواند در علم دلالت و معناشناسی از جایگاه بسیار مهمی برخوردار
 باشد. علم دلالت یکی از گسترده ترین شاخه های زبان شناسی معاصر است و در زبان
 عربی «سیمانطیقا» خوانده می شود. این علم را به علم نشانه ها و نظام آن^۱ می نامند
 که این در هنگام پیدایش بحران در دلالت ها و بالا گرفتن اختلافات بر سر دال،
 مدلول و دلالت، در زبان شناسی معاصر داور بوده است. علوم بسیاری از علم دلالت
 ریشه می گیرند که با موضوعات زبانی یا اصولی یا دیگر دانش های معرفتی در
 ارتباط اند و با تفاهم، ارتباط و انتقال نظریات و اندیشه ها از راه زبانی سر و کار دارند.
 الگوی معناشناسی شبستری در این علم می تواند راه گشای خوبی باشد که در حد
 یک پارادایم، مجموعه زیادی از نظریات را سامان دهی کند. (ر.ک حسینی، ۱۳۷۹:
 ۴۳)

نزدیکی الگوی معناشناسی شبستری با نظریه «معنا» در اندیشه امام

خمینی (ره)

الگوی معناشناسی شبستری با نظریه ای که حضرت امام درباره «وضع»، «معنا» و
 «دلالت» به صورت ضمنی در آثار خود دارند بسیار نزدیک است. ایشان در کتاب
 شریف مصباح الهدایه می فرمایند:

آیا از اشارت فراوان معصومین «علیهم السلام» و کلمات عرفا «رضی الله عنهم»
 حقیقت این مطلب به تو رسیده است که أَلْفَاظ برای أَرْوَاح و حَقَائِقِ معانی وضع
 شده اند و آیا در این مسأله تدبّر کرده ای؟ همانا به جان خودم سوگند که تدبّر

^۱ .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 اصل اصول فهم أسرار قرآنی است. (موسوی خمینی، ۱۳۷۳ ب: 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 امر، بی‌نظیر و حتی کم‌نظیر است. امام نیز معتقد است که الفاظ برای جان‌مایه، روح و ذات معانی وضع شده‌اند. (همو، ۱۳۷۳ الف: ۵۸) با بررسی مفهوم جان‌مایه و ذات معانی در سایر آثار اصولی 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 امور 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 لم تستطع علیه صبراً» (کهف، ۷۸) یا «ذلک تأویل ما لم تستطع 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 که ایشان معتقد است هر لفظی که به زعم عوام، تأویل می‌شود، از همان وضع نخست در قبال معنای مؤول قرار داشته است و جهالت عوام سبب می‌شود که آن را تأویل بپندارند، زیرا معنای باطنی از معنای ظاهری، ظاهرتر است و عوام آن را نمی‌بینند؛ شاهد صدق این مدعا این بیت شریف است:

به نزد من خود ألفاظ مؤول بدان معنی فتاد از وضع اول

غفلت عوام از معانی حقیقی الفاظ

شبستری معتقد است از آنجا که عوام با محسوسات انس گرفته و از فطرت عقل و دل و معقولات و مشهودات آنها فاصله گرفته‌اند، لذا آنچه از الفاظ به ذهن آنها متبادر می‌شود، معانی محسوس خاص است و به همین جهت نمی‌دانند که معنای حقیقی الفاظ کدامند؟

البته راز معنا، همانند راز وجود خدا، مسأله‌ای است که از فرط بداهت در کنه خفا رفته است و چپستی و چونی آن فقط برای کسانی آشکار است که ژرفای حقایق و إطلاق معانی را درمی‌یابند، زیرا وجود خود را در تعین‌ها و قیود مادی محدود نکرده‌اند و به همین جهت، إطلاق و سعه وجودی آنها سبب می‌شود که به وجود سعی و بی‌انتهای معانی دست یابند.

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

محسوسات خاص از عرف عام است داند عام، کان معنی کدام است
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 اول برای امور محسوس است، چون از محسوس به معقول می‌روند.

(ترکه، ۱۳۷۵: ۱۹۳)

تأثیر معناشناسی شبستری بر تفسیر متون دینی و عرفانی

نظریه 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 موجه، قابل تبیین و توجیه است.

ذو بطون بودن کلام الهی 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: ۱۵۱ و ۱۵۲)

ادّعی ما این است که الگوی معناشناسی شبستری آفقه‌های جدیدی را برای تبیین مسأله ذو بطون بودن کلام الهی می‌گشاید، زیرا لفظ برای یک معنای «مطابقی» وضع شده است ولی این معنای مطابقی، نه در عالم محسوسات، نه در عالم تصوّرات ذهنی و بازنمودهای محسوسات، «مطابقی» ندارد، بلکه موضوع‌له آن (به وضع نخستین) در عالم معقولات است و برای همان معنای معقول وضع شده است. حال همان‌گونه که الفاظ 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 اولیه 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 اصل، 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. ابن عربی 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 کلی 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، ابن عربی صفات موجودات را ظهور همان صفات الاهی می‌داند و این عقیده با مبحث معناشناسی شبستری هم‌خوانی دارد، زیرا اگر لفظی مثل عالم را در نظر بگیریم مطابق الگوی معناشناسی شبستری، موضوع‌له حقیقی

آن عالم مطلق است که در محسوسات وجود ندارد، ولی ما لفظ عالم را برای کسانی که در عالم محسوسات از علم حظی برده‌اند نیز استعمال می‌کنیم، زیرا عالم مراتبی دارد؛ بالاترین مرتبه آن همان است که بر خداوند اطلاق می‌شود و موضوع له حقیقی عالم نیز همین است ولی کلمه عالم 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 معقول تسبیح وضع شده است؛ در آیه شریفه «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ...» (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 علامه طباطبایی هم تسبیح، سجده، خضوع و خشوع موجودات دارای نحوه خاصی است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۲، ۲۱۸ - ۲۲۲) علامه 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 امور 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 افراد و مصادیق پردازیم، زیرا در بسیاری از اوقات علت بد فهمی یا ناهمبندی متون دینی، خلط مفهوم با مصداق است، ولی طبق این الگوها می‌توانیم معنای حقیقی را جدا کنیم و به صورتی بسیار گسترده و ژرف به اعماق 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 می‌نماییم.

سربسته بازگو شدن الگوی معناشناسی شبستری

باید با قاطعیت اعلام 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 مؤلفه 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 بینادینی 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 مأخذ

۱. باترفیلد، هربرت، ۱۳۷۹، *مبانی علم نوین*، ترجمه یحیی نقاش 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.
۴. ترکه، صائِن‌الدین علی، ۱۳۷۵، *شرح گلشن راز*، ترجمه و تعلیق کاظم دزفولیان، تهران، آفرینش.
۵. الحسینی، محمدعلی، ۱۳۷۹، «*اشاره به علم دلالت*»، ترجمه عباسعلی براتی، قیسات، شماره ۱۷ تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۶. دامپی، یر، ۱۳۷۱، *تاریخ علم*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، سمت.

۷. ربّانی گلپایگانی، علی، ۱۳۷۶، «هرمونتیک زبان دین»، قیسات، شماره ۱۶، 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، امیرکبیر.
۱۰. سبزواری، هادی، ۱۳۷۲، *شرح الأسماء الحسنی*، تحقیق نجفعلی حبیبی، تهران، امیرکبیر.
۱۱. سجادی، سیدجعفر، ۱۳۷۹، *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا* (زه)، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۱، *المشارع و المطارحات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. ———، ۱۳۷۳، *مجموعه مصنفات*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *المشاعر*، تهران، طهوری
۱۵. ، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، تعلیقه و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ستاد انقلاب فرهنگی مرکز نشر و دانشگاهی.
۱۶. ———، ۱۴۱۰، *الاسفار الاربعه*، ج ۱، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
۱۷. ———، بی تا، *الاسفار الاربعه*، ج ۶، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۸. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۹. ———، ۱۳۵۰، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم، دارالعلم.
۲۰. ———، ۱۳۶۴، *المیزان*، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، محمدی.
۲۱. فطوریچی، پیروز، ۱۳۸۰، «نسبی‌گرایی معرفتی و فلسفه علم»، ذهن، شماره ۶ 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، ۱۳۶۴، *معالم الأصول*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۴. لگنهاوسن، محمد، ۱۳۸۱ «*گفتار دینی*»، معرفت، شماره ۱۹، قم، مؤسسه امام خمینی (ره).
۲۵. مظفر، محمدرضا، ۱۴۰۴، *المنطق*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، قم، حکمت.
۲۶. موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۶۳، *تهذیب الأصول*، تقریر آیت‌الله جعفر سبحانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۲۷. ———، ۱۳۷۳ الف، *مناهج الوصول الى الأصول*، ج ۱، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۸. ———، ۱۳۷۳ ب، *مصباح الهدایة الى الخلافة و الولاية*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۲۹. ———، ۱۳۷۳ ج، *شرح دعای سحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۰. نیکل، تامس، ۱۳۸۴، *در پی معنا*، ترجمه سعید ناجی و مهدی معین زاده، تهران، هرمس.