

حسن جعفری تبار*

برزخی میان لفظ و معنی

۱- دلالت وضعی لفظ بر معنا

به عنوان پیش درآمدی بر مبحث دلالت باید گفت که منطقیان ارسطویی، دلالت را به سه گروه عقلی و طبیعی و وضعی تقسیم می‌کنند. در دلالت عقلی ملازمه میان دال و مدلول، ذاتی است همچون دلالت نور صبحگاهان بر طلوع خورشید. دلالت طبیعی حاکی از ملازمه‌ای طبیعی بین دال و مدلول است؛ چنانکه لفظ «آه» طبعاً بر درد دلالت می‌کند. در دلالت وضعی اگر دالی انسان را به مدلول راه می‌نماید، به دلیل قراردادی است که پیش از این میان طرفهای مخاطبه واقع شده است. دلالت وضعی خود به دو قسم لفظی (دلالت لفظ بر معنا) و غیر لفظی (دلالت چراغ قرمز بر منع حرکت اتومبیل) منقسم می‌شود. دلالت وضعی لفظی نیز بر سه بخش است: مطابقه و تضمّن و

التزام. اگر لفظ، شنونده را به کلّ معنای خود رهنمون شود دلالت مطابقه است؛ چنانکه از انسان، حیوان ناطق (= تمامی معنای انسان) مراد باشد. اگر لفظ در بخشی از معنای خود به کار رود، دلالت تضمّن است؛ چنانکه از واژه انسان، حیوانیت او خواسته شود که جزئی از کلّ معناست. و اگر از لفظ، معنای دیگری اراده شود غیر از معنای اصلی آن، دلالت التزام است به این شرط که بتوان از ملازمه‌ای ذهنی بین معنای اصلی و معنای مراد، سراغ گرفت؛ چنانکه انسان گفته شود و منظور "حیوان خندان" باشد.^۱ البته دانشمندان بیانی، تقسیمی دیگر از دلالت ارائه داده‌اند. به نظر ایشان دلالت لفظی بر دو قسم است: وضعی و عقلی. دلالت لفظ بر تمام معنا (= مطابقه) دلالت لفظی وضعی است اما دلالت لفظ بر جزء معنا (= تضمّن) و بر خارج معنا (= التزام) دلالت لفظی عقلی است.^۲

وضع لفظ بر معنا به چند وجه تفسیر شده است:

۱- وضع، تعهد و التزام واضح است. صرف وضع نمی‌تواند بین دو چیز که هیچ‌گونه رابطه‌ای باهم ندارند (لفظ و معنا) اتحاد برقرار کند. تنها کاری که واضح می‌کند، آن است که به اراده معنا هنگام اراده لفظ متعهد شود نه آنکه لفظ و معنا را اتحاد و هوهویتی بخشد.^۳ وضع‌کننده صرفاً ملتزم می‌شود که هر گاه لفظ را بکار برد همان معنی را اراده نماید که واژه را برای آن وضع کرده است.

۲- واضح، لفظ را علامتی بر اراده معنا قرار می‌دهد.

۱- رک. محمّد رضا مظفر: المنطق، ص ۳۵ به بعد

۲- رک. تفتازانی: مختصر المعانی، ص ۲۱۹ و ۲۲۰.

۳- أغاضیا عراقی نهاییه الافکار ۲۸/۱.

- ۳- وضع کننده، لفظی را معین می‌کند تا به ذات خود بر معنایی دلالت کند.
- ۴- وضع، ایجاد نوعی اتحاد اعتباری و هویت میان لفظ و معناست. القای لفظ، القای معناست و این ناشی از هویت است.
- ۵- وضع، گونه‌ای اضافه و اختصاص اعتباری است که سبب می‌شود لفظ، قالب معنا قرار گیرد و در آن فنا گردد.
- ۶- وضع، هر نوع توافق و توافق اهل زبان است که در آن نتوان ردپایی از دلالت عقلی یافت. بدین ترتیب حتی تذکیر و تأیید اسمها نیز در زبانهای همچون عربی و فرانسه ناشی از وضع است.
- ۷- وضع، گونه‌ای اختصاص لفظ به معناست نه تخصیص آن به این. این اختصاص باعث ایجاد ارتباطی خاص میان آن دو می‌شود.^۱
- در شناختن مفهوم وضع، شناسایی واضح نیز ضروری است.

۲- وضع کننده

اگر دلالت لفظ بر معنا وضعی و قراردادی است ناگزیر باید وضعی چنین کرده باشد. چه کسی واژه کوه را بر آن جرم عظیم نهاده است؟ به این سؤال چند پاسخ داده شده است: *رساله جامع علوم انسانی*

۱- نهنده لفظ بر معنا، پروردگار است (= نظریه توقیفی بودن یا ضروری بودن زبان). این نظر هم در اندیشه‌های دینی وجود دارد و هم در اندیشه‌های اسطوره‌ای و ماقبل دینی.^۲ ابن جنی و ابوعلی فارسی و ابوالحسن اشعری و

۱- رک. بجنوردی: منتهی الاصول ۱۵/۱ و جزائری: % منتهی الذرایه ۲۳/۱ و ۲۴.

۲- رک. ارنست کاسیرر: فلسفه و فرهنگ، ص ۱۶۸.

ابواسحاق اسفراینی و ابن فورک از پیشگامان این نظریه دانسته شده‌اند^۱ و آیاتی چند از قرآن، مستند آن قرار گرفته است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره ۲/۳۱)، «وَمِنَ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَاوِيكُمْ» (روم ۲۲/۳۰). در حدیثی نیز منقول است که ابوذر غفاری از پیامبر (ص) نام کتابی را می‌پرسد که بر حضرت آدم نازل شده. پیامبر (ص) این کتاب را «کتاب المعجم» معرفی می‌کند و محتوای آن را چنین قرائت می‌فرمایند: «الف، ب، ت، ث، ...»^۲

درباره شیوه الهی در وضع الفاظ چند نظر وجود دارد:

الف. از طریق انزال وحی و ارسال رسول. سیوطی از طرفداران راسخ این نظر است.^۳ «دو بنالد»^۴ حکیم فرانسوی قرن نوزدهم نیز کلام را الهام آسمانی می‌داند.^۵ ابن سینا هم ریشه اختراع زبان و گفتار و نوشتار را هدایت و الهام الهی می‌داند.^۶ اگر چه در نهایت، نظریه اصطلاحی بودن زبان را بر ضروری بودنش ترجیح می‌دهد.

ب. با ایجاد علمی ضروری و فطری در یک شخص یا گروهی از مردم. چنانکه

۱- رک. جلال الدین سیوطی: الاقتراح، ص ۳۲

۲- رک. سید محمد طباطبائی: مفاتیح الاصول، ص ۴ و ۳؛ عن ابی ذر الغفاری عن رسول الله قال: قلت:

«یا رسول الله کلُّ نَبیِّ یمَّ یُرْسَلُ؟» قال: «کتاب منزل» قلت: «ای کتاب انزله الله علی آدم؟» قال:

«کتاب المعجم» قلت: «ای کتاب المعجم؟» قال: «الف ب ت ث و عدها الی آخرها»

۳- جلال الدین سیوطی: همان، ص ۳۱

4-De Bonald

۵- رک. علی اکبر سیاسی: ظهور لغت و ملازمت آن با معنا (مقدمه لغتنامه دهخدا)، ص ۳

۶- رک. ابن سینا: کتاب شفاء، بخش منطق، ج ۳، ص ۲؛ و کله بهدایه الهیه و الهام الهی

ماکس مولر^۱ زبان‌شناس آلمانی قرن نوزدهم، زبان را برگرفته از حسی غریزی می‌داند. بسیاری از حکیمان اسلامی نیز بر این عقیده‌اند.^۲
ج. از طریق ایجاد صوت در جمادات یا حیوانات.^۳

۲. وضع زبان، «اصطلاحی» است و بشر به دلیل حاجت خود آن را با خویشتن قرارداد کرده‌است. علاوه بر این اگر زبان توقیفی بود باید پیامبری بر آن برانگیخته می‌شد حال آنکه زبان مقدم بر ارسال پیامبران بوده‌است؛ زیرا به نص قرآن کریم هر رسولی با زبان قوم خود مبعوث گشته.^۴ ابوهاشم جبّایی از پیروان این نظر است و ابن سینا نیز می‌گوید: حتی اگر وضع اصلی الفاظ را ضروری و از جانب پروردگار بدانیم بی‌گمان از جهت مشارکت مردم در به‌کارگیری این وضع و قرارداد، باید به اصطلاحی بودن آن باور داشته باشیم؛ زیرا مخاطب، فقط هنگامی سخن متکلم را می‌پذیرد که از پیش میان آن‌دو، رابطه لفظ و معنا تذکر داده شده‌باشد.^۵ عموم منطقیان نیز بر همین رأی‌اند. خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید: «واضعان لغت، الفاظ به ازای معانی وضع کرده‌اند تا عقلا به توسط آن بر معانی دلالت سازند و این نوع دلالت را

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

1-Max Muller

۲- شیخ عبدالحسین رشتی: شرح کفایه الاصول، ج ۱، ص ۱۰.

۳- رک. سید محمد طباطبایی: همان، ص ۴.

۴- و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه (ابراهیم ۴/۱۴)

۵- رک. ابن سینا: شفاء، بخش منطق، ج ۳، ص ۴، نیز در ص ۲ می‌گوید: و لَمَّا كَانَتِ الطَّبِيعَةُ الْاِنْسَانِيَّةُ

محتاجة الى المحاورَة لِاضطرارها الى المشاركة و ماللمجاورة انبعثت الى اختراع شيء يتوصل به الى

دلالت تواطؤ خوانند که تعلق به وضع دارد و به مردم خاص است»^۱ "آدام اسمیت"، اقتصاددان انگلیسی قرن هیجدهم نیز پیرو همین نظر است. در برخی از افسانه‌های عرب هم واضح زبان شخصی بنام «یَعْرَبُ بِن قَحْطَان» دانسته شده است. این پندار کسانی است که زبان عربی را نخستین زبان مخترع بشر می‌دانسته‌اند.^۲

۳- دلالت طبیعی لفظ بر معنا

برخی دلالت لفظ را بر معنا دلالتی طبیعی یا ذاتی می‌دانند. بزرگترین اندیشمند این نظریه، عباد بن سلیمان صیمری است.^۳ در دوران معاصر نیز این نظریه، طرفدارانی یافته است.^۴ به نظر اینان محال است که لفظی بدون هیچ ترجیح ذاتی و طبیعی بر معنایی اختصاص یابد و بین آن دو اتحاد و هویت برقرار شود؛ بی گمان علاقه‌ای طبیعی و سابقه‌ای قبلی بین آن دو موجود بوده است، «چه اغلب اسما و لغات، موضوعات مردم در هر زمانی است از مبدأ فطرت»^۵. الهاماتی که از شیء موسوم بر انسان وارد می‌شود سبب نامگذاری می‌گردد و صرف اراده انسان کافی نیست.

۱- خواجه نصیر الدین طوسی: اساس الاقتباس، ص ۷

۲- به نقل از مقدمه تاج العروس، ص ۱۳ و جزایری: منتهی الدراییه ۲۴/۱

۳- رک. سکاکي: مفتاح العلوم، ص ۱۵۱ و ۱۵۲ و سبکی: عروس الافراح (شروح التلخیص ۱۸/۴) و مغربی: مواهب المفتاح ۱۶/۴ و سید محمد طباطبایی: مفتاح الاصول، ص ۲.

۴- رک. برتراند راسل: تحلیل ذهن، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ص ۲۱۹ و ارنست کاسیرر:

فلسفه و فرهنگ، ص ۱۶۱-۱۵۶

۵- شمس الدین افلاکی: مناقب العارفين، ج ۲، ص ۷۱۹ به نقل از مولانا جلال الدین بلخی.

دست کم باید رابطه بین لفظ و معنا را بر طبق «قانون مقارنت غالبی» دو چیز یا «عادت لفظی» توجیه کرد. شاید لفظ آب به طور صُدفه از دهان شخصی از قبیله‌ای که مجاور رودخانه‌ای ساکن بوده‌اند بیرون آمده و مجموعه این حس شنیداری (لفظ آب) و آن حس دیداری (رویت آب) باعث گردیده که هرگاه ایشان آبی بینند یا تصوّر آن را در ذهن بگذرانند خود به خود به لفظ آب منتقل گردند. به عبارت دیگر این مجانبت زمانی باعث شده که یکی، علت دیگری شود؛ یعنی لفظ آب علتی برای تداعی و حضور ذهنی آب شده‌است همان‌طور که آتش علت برای حرارت است^۱؛ همچنانکه به دلیل ملازمت و همراهی همیشگی طلحه و زبیر با یکدیگر وقتی یکی را می‌بینی و یا نامش را می‌شنوی به یاد دیگری می‌افتی و همچنانکه برخی از واژگان به صورت تلقایی با معنا مقترن‌اند؛ مثل اسم صوت آه که مقارن با درد است. این اقتران با اندکی مسامحه همان دلالت طبیعی است و در نظریه برتراند راسل به «اندماج»^۲ ترجمه شده‌است.^۳

گذشته از این، آنان که واضع را خداوند می‌دانند در واقع به گونه‌ای دلالت طبیعی صحّه می‌گذارند؛ علمی ضروری که خداوند در نهاد بشر نهاده‌است تا زبان سازی کند، چیزی جز غریزه و فطرت و طبیعت او نیست. همچنین

۱- از کسانی که به معلولیت معنا و علت لفظ اشاره کرده‌اند، شیخ انصاری است در مکاسب، ص ۱۱۹ از چاپ طاهر خوشنویس: کیف و هو معلول الکلام الانشائی اذا کان مستعملاً غیر مُهْمَل.

۲- لفظ مندمج یا telescoped

۳- رک. برتراند راسل: همان، ص ۲۳۷-۲۳۲ برای مطالعه بیشتر رک. علی اکبر سیاسی: همان، ص ۴ و

تعریف آخوند خراسانی از وضع به «گونه‌ای اختصاص لفظ به معنا^۱» به ذاتی بودن این ارتباط، اشارتی لطیف دارد؛ اختصاص یافتن، نوعی انفعال است بر خلاف تخصیص که از قبیل فعل فاعل است. بنابراین لازم نیست که برای تحقق وضع حتماً واضع لفظ را بر معنا تخصیص دهد بلکه این اختصاص به صورت طبیعی و ذاتی نیز ممکن است. هر چند عبارتی که آخوند خراسانی بعد از این تعریف می‌آورد ثابت می‌کند که وی نظری به دلالت طبیعی نداشته و صرفاً به این جهت وضع را به اختصاص تعبیر کرده است تا تعریفش شامل وضع تعینی نیز بشود.^۲

در مورد استعمال مجازی نیز این سؤال مطرح شده است که آیا باید مسبوق به وضع باشد یا نه. آیا می‌توان نرگس را بدون وضع و واضع مجازاً در چشم به کار برد؟ برخی معتقدند که برای استعمالهای مجازی نیز باید واضع آنرا وضع کرده باشد.^۳ اما دیگران صرف شهادت طبع را بر زیبایی استعمال مجازی برای آن کافی دانسته‌اند. اگر ذوق سلیم، به کارگیری مجازی را زیبا دانست، این استعمال درست است اگر چه واضع اجازه نداده باشد و اگر طبع مستقیم آنرا زیبا ندانست، استعمال آن نیز درست نیست اگر چه واضع آن را وضع کرده باشد.^۴

در انتقاد از طبیعی بودن زبان گفته شده است که البته برای اختصاص یافتن لفظی برای معنایی خاص به مرجحی نیاز هست ولی این به معنی ذاتی و طبعی بودن دلالت نیست؛ زیرا اگر چنین بود نمی‌بایست زبان به اختلاف

۱- آخوند خراسانی: کفایه الاصول، ص ۲۴: الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى.

۲- پیشین: و بهذا المعنى صح تقسيمه الى التعيينى و التعينى كما لا يخفى.

۳- رک. شعرانی: المدخل الى عذب المنهل، ص ۱۵۱ و میرزای قمی: قوانین الاصول ۶۴/۱

۴- آخوند خراسانی: کفایه الاصول، ص ۲۸ و ۲۹: و لامعنى لصحته الاحسنه / انما كان بالطبع لا بالوضع.

زمان و مکان تغییرپذیر باشد^۱. خطیب قزوینی فقط «ظاهر» نظریه دلالت ذاتی را باطل می‌داند^۲ زیرا سگاکي آنرا تأویل کرده‌است: همان‌طور که هر حرفی طبعی خاص دارد (فاء بالینت سازگار است و قاف با شدت^۳) شاید مناسبت‌های طبیعی از این دست در وضع لفظ نیز دخیل بوده‌است^۴.

به هر حال اگر نظریه طبعی بودن زبان با وضعیّت ساختار زبانهای گوناگون موافقت ندارد بی‌گمان تئوری وضعی بودن آن نیز تماماً با طبع انسان سازگار نیست. مفاهیمی همچون تذکیر و تأنیث بعضی نامها را در برخی زبانها همچون عربی و فرانسه انصافاً نمی‌توان به قراردادی خاص نسبت داد. همچنین پیروان وضع، هر حالت زبانی را به مواضع نسبت می‌دهند که آن نیز دور از افراط نیست؛ فی المثل وضعی بودن هیأت اعرابی در زبان عربی (= مرفوع بودن فاعل و منصوب بودن مفعول و شاید کسره اضافه در زبان فارسی) و نیز وضعی بودن نسبت بین نهاد و گزاره و مبتدا و خبر.

۴- برابری اسم با مسمی و طبعی بودن زبان

نظریه برابری اسم و مسمی ابتدائاً در مورد اسماء الهی به کار رفته‌است. منظور از مسمی ذات حضرت احدیت است؛ ذات بدون آنکه صفتی یا معنایی دیگر با آن در نظر آید (= حضرت اطلاق ذاتی = حضرت جمع الجمع = لاهوت = حضرت هاهوت = مرتبه کنت کتراً مخفياً = مرتبه کان الله و لم یکن معه شیء).^۵

۱- رک. بجنوردی منتهی الاصول ۱۵/۱

۲- تفتازانی: مختصر المعانی، ص ۳۲۴؛ و القول بدلالة اللفظ لذاته ظاهره باطل

۳- در مورد طبایع حروف همی توان به جلد نخست الفتوحات المکیه از ابن عربی مراجعه کرد

۴- سگاکي: همان‌جا ۱۵۱ و ۱۵۲

در این مرتبه ذات خداوند در نظر گرفته می‌شود بدون آنکه منتسب به صفتی همچون قهر و علم باشد. همین مرتبت است که کمال اخلاص نام گرفته است^۱. لیکن اسم عبارت است از ذات همراه با صفت (=مرتبه جبروت =اسم عینی =اسم تکوینی =حضرت معانی و اسما =حضرت واحدیت). مثلاً وقتی ذات الهی به صفت علم یا قهر متصف شود عالم و قاهر اسم او می‌شود. این اسم عین مستی است؛ عالم و قاهر عین خداوند است بدین بیان که صفت پروردگار عین ذات اوست و عارض شدن وصف بر ذات او دلیل بر جدایی و دویی ذات و صفت نیست. در مورد خداوند بین ذات و صفت، اتحاد است^۲.

باید توجه داشت که مقصود از اسم عالم، معنی عالم است نه الفاظ عین و الف و لام و میم. لفظ عالم اسم‌الاسم است نه اسم. از این سو نیز می‌توان گفت که معنای اسم‌الاسم (= الفاظ و حروف عادل) خود اسم است (یعنی عادل = ذات + عدل) و معنی‌المعنی آن خداست.

این است معنای اتحاد اسم و معنا؛ و آنچه که فخر رازی در رد این نظریه بیان داشته، ساده‌نگرانه و ظاهرینانه است. او می‌گوید: گاه اسما متعدّدند اما مستی یکی است (مثل اسامی مترادف و نیز اسمای خدا) چگونه ممکن است که اسم و مستی یکی باشد؟ نیز می‌گوید اگر اسم، عین مستی بود ضروری بود که هنگام ذکر نام یخ و آتش دهان انسان خنک گردد یا داغ شود در حالتی که چنین

۱- نهج البلاغه، خطبه ۱؛ و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه.

۲- رک. مثلاً صدرا: اسفار ۱۳۳/۶ و آخوند خراسانی: کفایه محشی ۸۵/۱.

نیست!.

آنچه گفته شد درباره اسماء الهی بود. سایر موجودات نیز چهار وجود دارند: عینی و ذهنی و لفظی و کتبی. همه این چهار وجود، اطوار گوناگون یک موجودند. پس همان طور که خود درخت خارجی وجود دارد، وجودهای ذهنی و لفظی و کتبی آن نیز واقعاً وجود دارند و هرگاه نام درخت، آینه لحاظ آن قرار گیرد گویی همان وجود عینی درخت لحاظ شده است و بدین ترتیب در اینجا نیز اسم عین مسمی است.^۲

نام، همه شخص است همان گونه که اسم الله نیز تمام خداست. ما در حقیقت جز اسم خداوند چیزی دیگر از او در دست نداریم. اما اسم او آن یک چیزی است که همه چیز است:

علمها جمله زیر این کلمه (=الله) است هست صورت یکی و لیک همه است
(حدیقة الحقیقة سنایی، ۳۲۴)

بادعای شب خیزان، ای شکردهان مستیز در پناه یک اسم است خاتم سلیمانی
(حافظ، ۳۶۹)

انسان نیز در نام خود متجلی می شود. اسمای آدمیان از آسمان

۱- فخر رازی: تفسیر کبیر، ج ۱، ص ۱۰۹ و ۱۱۰

۲- رک. حاج ملأ هادی سبزواری: شرح اسرار مثنوی، ص ۲۳.

نازل گردیده^۱ و شخصیت و هویت و اسم و صفت ایشان از قبل رقم خورده است؛ چنانکه در قرآن می‌فرماید: «پروردگار شما را از پیش، مسلم نامیده است^۲» به همین دلیل امام سجّاد (ع) در دعای خود عرض می‌کنند: **و لا تُغَيِّرْ لِي اسْمًا^۳** (پروردگارا نام مرا تغییر مده).

۵- ذکر و طبعی بودن زبان

چون اسم عین مسمی است، ذکر اسم به منزله احضار مسمی خواهد بود. ذکر، نشستن با معنا و همنشینی با دوست است^۴ و آنچه از حجمی عظیم برخوردار است که خلوت تنهایی آدمی را مملوّ و مشحون می‌سازد^۵. ذکر هر چیز، حضور در برابر اوست همچون ذکر موت، ذکر آخرت، ذکر دنیا و ذکر الله. ذکر خدا پری است که سوخته می‌شود تا سیمرغ حاضر گردد.

ذکر اصولاً از جنس لفظ نیست؛ امری نفسانی است که بی‌جهر قول حاصل می‌آید^۶. بلکه ذکر نه گفتن است و نه اندیشیدن؛ گونه‌ای شهود است: «الذکر ليس من مراسم اللسان ولا من مناسم الفكر؛ ولكنّه أوّل من المذكور و ثاني من الذّاكر^۷». عالیتین ذکرها نوع نخست است^۸؛ ذکر از ناحیه مذکور که

۱- الاسماء تنزل من السماء (حدیث).

۲- هو سَمِيكُم المسلمین من قبل (حج ۷۸/۲۲).

۳- صحیفه سجّادیه، دعای چهل و هفتم، عبارت ۱۲۵ از نسخه فیض الاسلام.

۴- الذکر مجالسه المحیوب (غرر الحکم، ۳۲۲).

۵- اشحن الخلوّة بالذکر (غرر الحکم، ۲۳۷۴).

۶- واذکر ربّک فی نفسک تضرّعا و خیفه و دون الجهر بالقول (اعراف ۲۰۵/۷).

۷- غرر الحکم، ۲۰۹۱.

ناآگاهانه صورت می‌پذیرد. این ذکر، خلاق است و هنر بازآفرینی تجربه‌های پیشین، از آن زاده می‌شود و به قول شیخ اشراق از انوار اسپهبدی فلکی است.^۹ اما ذکر دوم که از ذا کر است^{۱۰} یادکردی است آگاهانه و متکلفانه؛ همچنانکه به قول شکسپیر، انسانی که آتش در کف دارد بپندارد که در کوه‌های پر از برف است یا انسانی گرسنه، سفره‌ای رنگین را به یاد آورد:^{۱۱}

منافقان نیز گاه به یاد خدا می‌افتند اما ذکرشان از ناحیه‌ی ذا کر است نه مذکور^{۱۲}. تفاوت میان شعر و ذکر نیز همین است؛ شعر گونه‌ای ذکر از ذا کر است اما ذکر، ذکر است از مذکور. به همین دلیل بر شاعر نبودن پیامبر (ص) تاکید شده است و شاعران به سرگردانی و قول بی عمل متهم شده‌اند مگر آنکه شعرشان

8-recreation.

۹- فليس التذکر إلا من عالم الذکر و هو من مواقع سلطان الاتوار الا سفهبدية الفلکیة فانها لا تنسی شیئا (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ش. ۲۲۰).

10-recollection

11- O, who can hold a fire in his hand

By thinking on the frosty caucasus,

Or cloy the hungry edge of appetite

By bare imagination of a feast

Or wallow naked in December snow

By thinking on fantastic summer,s heat?

Shakespere: the complete works, Richard II, Act 1, scène 3, p.257.

۱۲- ان المنافقین یُخادعون اللّٰه و هو خادِعُهُمْ و اذا قاموا الی الصلوة قاموا کسالی یُرامون الناس و لا یدکرون

به ذکرى واقعى تبدیل گردد^۱.

۶- برزخ میان لفظ و معنا

آنچه تا بدین جا گفته آمد بیرون از لفظ و معنا نبود. سخن بر سر آن بود که معنایی مجرد وجود دارد و لفظ معین بر آن دلالت می‌کند چه به طبع و چه به وضع. اما در این میان حالتی هم وجود دارد که نه مجرد معنا را داراست و نه تعیین لفظ را. برزخی میان لفظ و معناست؛ نه ابهام و مه‌آلودگی معنی را دارد و نه وضوح و صراحت لفظ را. نام آن را نطق یا کلام می‌گذاریم^۲. بدین ترتیب معنی وقتی تنزل می‌یابد به نطق مبتدل می‌شود و آن‌گاه که بیشتر تنزل می‌یابد به قالب لفظ درمی‌آید و قول نامیده می‌شود. مراد از نطق نه آن فکر معقول و مجرد است و نه این قول محسوس که از دهان و قلم خارج می‌شود بلکه اعرافی است میان این

۱- والشعراء يتبعهم الغاؤون؛ ألم ترأنهم فى كل وادٍ يهيمون و أنهم يقولون ما لا يفعلون إلا الذين آمنوا و عملوا الصالحات و ذكرو الله كثيراً (شعراء، ۲۲۷/۲۶-۲۲۴). و ما علمنا الشعرَ و ما ينبئنى له إن هو إلا ذكر و قرآن مبين (يس، ۶۹/۲۶).

۲- ابن سینا در معراج‌نامه (ص ۸۶) مراتب قوت‌های انسانی را چنین برمی‌شمرد: عقل، علم، بصیرت، تفکر، تمییز، حفظ، خاطر، ذکر، عزم و نیت، کلام، قول و می‌گوید: «... چون به زبان پیوندد کلام خوانند و چون اندر عبارت آرد قول». ناصر خسرو در جامع‌الحکمتین (ش ۱۹۰) می‌گوید: «پس نطق، سخن دانسته‌باشد و ناگفته، و کلام منطوق گفته‌باشد و قول جزوهای کلام باشد». بدین ترتیب کلام در نزد ابن‌سینا برزخی میان نطق و قول است اما در نزد ناصر خسرو قول همان کلام است اما قول جزء کلام است و کلام مجموع قولها. ما در اینجا کلام را با نطق به صورت مرادف بکار می‌بریم. بنابراین به اصطلاح ابن‌سینا نزدیکتر هستیم اما در عین حال کلام را نطق به زبان پیوسته نمی‌دانیم. کلام نیز همان نطق است اما به قول نزدیکتر است تا نطق. چنانکه خود ابن‌سینا در جای دیگری از معراج‌نامه (ص ۹۲) گوید: «پس آنچه نطق نبی است همه عین کلام ایزدی است».

دو. پس نطق نه تازی است و نه پارسی و نه هندی و نه هیچ زبان دیگری اما قول ممکن است تازی باشد یا فارسی یا هندی یا زبان دیگر. قول بدون نطق نیست اما نطق بدون قول تواند بود؛ کودک شیرخوار را ناطق می‌گوییم بی آنکه از او قولى شنوده باشیم.

اما معنا برتر از نطق است. معنی کاملاً آسمانی است و غیر قابل دسترس لیکن نطق به زبان و لفظ و جمله و ساختار صرفی و نحوی نزدیک شده است. نطق، «قدرت بیان معنا» است. بنابراین نه بیان لفظ است و نه خود معنا - حدّ فاصل این دو است. معنی با قول و زبان هیچ رابطه‌ای ندارد مگر از طریق نطق. معنی خداست (المعنى هو الله)، واحد است اما لفظ و قول متکثر؛ هر چه قول و لفظ مختلف و رنگارنگ باشد گوشنازتر است و هر چه معنی متفکتر و متحدتر، دلرباتر^۱ لیکن قول (= کلام) نه کثرت قول و لفظ را دارد و نه وحدت معنارا.

جایگاه کلام (= نطق) در قلب آدمی است و زبان (= قول) دلیلی بر آن است که وجود آن را آشکار می‌سازد. به قول اخطل:

انّ الكلام لَفِي الفؤادِ و اَما جُعِلَ اللسانُ على الفؤادِ دليلاً^۲

۱- حکما گفته‌اند: الالفاظُ تَقَعُ في السَّمعِ فَكَلِمًا اختلفت كانت احلى، و المعانى تقع في النفس فَكَلِمًا اختلفت

كانت احلى (رک. ابو حیان توحیدی: مقابسات، ص ۹۱).

۲- این بیت به اخطل منسوب است. رک. آخوند خراسانی: کفایة، ص ۸۶ و حاج ملأهادی سبزواری:

شرح دعای صباح، به کوشش نجف قلی حبیبی، ص ۱۱. حضرت علی(ع) نیز می‌فرمایند:

مغرس الكلام القلب، و مستودعه الفكر، و مقویه العقل، و مبدیه اللسان (غرر الحکم، ۹۸۲۰).

زبان، ترجمان عقل و جنان است و انسان هم به قلبی عقول نیازمندا است و هم به لسانی قایل. نشانه بلاغت فقط خوب سخن گفتن نیست بلکه خوب اندیشیدن هم هست^۱ نطق (= کلام) شاید با نظریه کلام نفسی اشاعره منطبق باشد. این نظریه اگر در مورد کلام خداوند، توالی فاسدی دارد بی گمان در مورد زبان بشری ارزشمند است.

به نظر آخوند خراسانی، لفظ هنگام استعمال، در معنا فانی می شود و تمام توجه سامع بر معنا متمرکز است نه لفظ. لفظ، فانی در معناست؛ آنکه سخن می گوید البته باید هم لفظ را تصور کند و هم معنا را؛ اما تصور لفظ، تصویری آلی و آینه ای است ولی لحاظ معنا، لحاظی استقلالی^۲. وقتی سخنگو لفظ را به کار می برد واژه، آینه معنا می گردد؛ او غافل از آینه (= لفظ) فقط به معنی می نگرد - لفظ مندک در معناست. برای مستمع نیز چنین است. آنکه به شاهد زیبایی نظر می افکند صاحب جمال را می بیند نه جمال را. هر جمالی در ذوالجمال فانی است. لفظ، جمال معناست. به کاربردن لفظ در معنا، نصب علامت برای معنائیست بلکه لفظ، وجه معنا قرار می گیرد، در آن مضمحل می گردد؛ خود معنا می شود و به شنونده القا می گردد به گونه ای که مستمع فقط به معنی متوجه

۱- آیه البلاغة قلب عقول و لسان قائل (غررالحکم، ۱۴۹۳).

۲- آنکه برای دیدن خود در آینه می نگرد خود را می بیند نه آینه را. آینه، آلی است برای دیدن خود (= ما يُنظر به) این لحاظ، لحاظ مرآتیی است. اما اگر به خود آینه می نگرد تا صحت و سقم آنرا تشخیص دهد، لحاظ استقلالی است (= ما يُنظر فیه). رک. محمدباقر صدر: دروس فی علم الاصول، ج ۱،

می شود نه به لفظ^۱:

ناطقی یا حرف بیند یا عرض کی شود یک دم محیط دو عرض
گر به معنی رفت شد غافل ز حرف پیش و پس یک دم نبیند هیچ طرف
آن زمان که پیش بینی آن زمان تو پس خود کی بینی این بدان
(مثنوی مولوی ۱/۱۴۸۳ به بعد)

این نظریه تمام حقیقت نیست. در واقع توجه شنونده هم به لفظ است و هم به معنا و در عین حال نه به لفظ است و نه به معنا. سامع به کلام گوینده نظر می کند و به نطق او. به عبارتی دیگر هنگام شنیدن سخن، لفظ کاملاً مضمحل در معنا نمی شود. درست است که هنگامی که انسان خود را در آینه می بیند محور جمال خود می شود اما حضور در برابر آینه را فراموش نخواهد کرد. در اینجا نیز معنی به شنونده القا می شود لیکن مستمع نیک می داند که در مقابله با الفاظ متکلم قرار گرفته است. اضمحلال و انحلال، دو طرفه است؛ هم لفظ در معنی فانی می شود و هم در لفظ و اتصالی بی تکلیف میان آنها برقرار می گردد که ما آن را نطق و کلام تعبیر نمودیم. به همین دلیل می توان نطق را در عبارت «حیوان ناطق» هم به معنی تعقل دانست و هم به معنی تنطق. در فلسفه یونان نیز همواره وحدت بنیادین میان گفتن و اندیشیدن با نام «لوگوس»^۲ مورد اشاره

۱- رک. آخوند خراسانی: کفایه الاصول، ص ۵۳ (برخی از حاشیه نویسان، عمق بیان زیبای آخوند را دریافته اند و وی را به زیاده گویی و اضطراب در سخن متهم کرده اند. رک. عنایة الاصول ۱/۱۱۰: وقد اضطرب کلماته الشریفه فی افاده ذلک و ابتلی بالاطاله خلاف ذینده و عاده).

قرار می‌گیرد که در واقع همین نطق است؛ جامع لفظ و معنا، زبان و اندیشه:

خطّ هر اندیشه که پیوسته‌اند بر پر مرغان سخن بسته‌اند
(مخزن الاسرار نظامی، ۴۴۵)

اصطلاح «منطق» هم همزمان به دو خصیصه عقل و زبان انسان اشاره می‌کند. شاید نامگذاری علم «کلام» نیز به همین علت باشد. مرحله‌ای است که سخن گفتن و تعقل متحد می‌شوند^۱ چنانکه افلاطون می‌گفت روح انسان در هنگام تفکر با خود سخن می‌گوید.

کلام فارغ از تلفظ است؛ رابطه‌ای با جسمانیات ندارد بر خلاف قول که از مقوله گفتن و تموج هواست. به همین خاطر است که قرآن را «کلام الله» می‌دانیم و «قول الرسول»، نه قول الله و کلام الرسول؛ زیرا خداوند به لفظ سخن نمی‌گوید^۲. و درست به همین دلیل است که تا وقتی عیسی سخن نگفته است «کلمه الله» است: انما المسيح عیسی ابن مریم رسول الله و کلمته القاها الی مریم و روح منه (نسا، ۱۷۱/۴) لیکن به محض آنکه در گهواره سخن می‌گوید و بر عبودیت خود اقرار می‌کند که: قال اِنی عبدُالله (مریم، ۳۰/۱۹) به «قول الحق» مبدل می‌شود: ذلک عیسی ابن مریم قول الحقّ الذی فیهِ یَمْتَرُونَ (مریم، ۳۴/۱۹). و به همین سان آنچه به سلیمان یاد داده شد

۱- البته همواره چنین نیست، برخلاف پوزیتیویسم منطقی که می‌گوید هر چه را که فهمیده می‌شود می‌توان به زبان آورد و هر چه ناگفتنی است فهمیده نشده است. رک. دکتر عبدالکریم سروش:

علم چیست؟ فلسفه چیست؟، ص ۱۰۹.

۲- یقول و لا یلفظ (خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه).

قول و آواز طیور نبود بلکه منطق و نطق پرندگان بود: عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ (نمل، ۱۶/۲۷)؛ قول و صوت پرندگان شنیدنی است اما منطق آنان فقط به گوش جان دریافته می‌شود:

من بر دریچه دل بس گوش جان نهادم چندان سخن شنیدم اما دو لب ندیدم
(غزلیات شمس تبریزی، ۱۶۹۰)

«اسم» در نظریه ابن عربی تجلی ذات است و ذات را از غیب به ظهور می‌رساند. اسم، ذاتی است که صفتی و معنایی برای آن ثابت شده است اما لفظی که بر این اسم دلالت می‌کند «اسم‌الاسم» است نه اسم. بدین ترتیب مفهوم لطیف که وجود صفت لطف را برای ذات باری تعالی تبیین می‌کند اسم پروردگار است اما الفاظ و حروف لطیف، اسم آن اسم هستند^۱. ذات همان معناست و اسم، همان نطق و کلام است و اسم اسم، همان قول و الفاظ.

مراد از سخن (=نطق = کلام) همان نگفته‌ها و همان سکوت جانپور است نه آنچه به لفظ آمده است؛ چه گفتار (=قول) محدودیت است و جان‌کنند. اشاره و رمز نیز همه در حوزه کلام قرار می‌گیرند نه قول. با خواندن یک اثر، خواننده به کلام نویسنده راه می‌یابد نه به قول او؛ کلامی که گوینده می‌خواسته آن را بیان کند اما خواننده اکنون آن را دریافته و کشف کرده. بدین گونه همه انسانها فقط یک چیز را می‌فهمند و قصد بیان امری واحد را دارند و اختلافها صوری و ظاهری است.

۱- رک. ابن عربی: التجلیات الالهیه، ش. ۴۵: «إعلم أن الاسم کل تجلٍ ظهر من غیب الوجود و تمیز عنه ای تمیز و ظهور کان. فهو علامه علی مسماه ليعرف بحسبها. و اللفظ الذالّ علی الظاهر المتمیز، الذال علی المسمی هو الاسم الاسم».

۷- دلالت طبیعی برزخ بر معنا

آنچه بر معنی، دلالتی طبیعی دارد نطق است نه قول و لفظ و این نطق میان همه بشر مشترک است. نطق، همدلی است لیکن قول، همزبانی، و همدلی از همزبانی بهتر است:

همزبانی خویشی و پیوندی است مرد با نامحرمان چون بندی است
 پس زبان محرمی خود دیگر است همدلی از همزبانی بهتر است
 (مثنوی مولوی، ۱/۱۲۰۷-۱۲۰۵)

این همدلی و وحدت قلوب و معنا، سبب اتحاد جوهری زبانهاست. بر طبق تورات، زبان همه جهان یکسان بود و سپس خداوند در بابل، زبان تمامی اهل جهان را مشوق ساخت^۱. بی تردید این تشویش و تنوع را باید در قول و لسان ایشان دانست و آلا در نطق، مردم جهان همچنان متحد و متفق اند. آنچه به عنوان شالوده ژنتیکی زبان در میان زبان‌شناسان مشهور شده است^۲ در حقیقت، ارثی و ضروری بودن نطق است نه قول و زبان که اکتسابی و نظری است. نطق است که زبانها را نسبت به یکدیگر ترجمه پذیر می‌کند: «.. چنانکه لغت تازیان دیگر بود و لغت پارسیان دیگر اما دانستن مختلف نگردد چنانکه لفظ مردم نه چون لفظ انسان بود؛ نه به صورت ترکیب و نه به مایه حروف، و تواند هر کسی به لغتی دیگر گفتن اما در معنی مردم، دانستن

۱- تورات، سفر پیدایش، باب ۹/۱۱-۱۰

۲- رک. محمدرضا باطنی: درباره زبان، ص ۳۲ و ۳۳.

اختلاف نیفتد و نشاید که مردم را یکی مردم داند و یکی نامردم^۱ «اتحاد الحان نیز (همچون لحن اخبار و انشا و استفهام) دلیل دیگر بر واقعی بودن و طبیعی بودن برزخ لفظ و معناست. زبانها با همه گونه گونی خود در تفهیم و تفهّم نقشی واحد دارند. زبان صرفاً وسیله‌ای برای ارتباط نیست بل شیوه بیان است؛ بیان فکر و فهم برخی از منطقیان معتقدند که وجود بر چهار قسم است: وجود عینی (خود درخت در عالم خارج)، وجود ذهنی (تصویری که از درخت در ذهن است و حاکی از وجود عینی آن است)، وجود لفظی (لفظ درخت که به تفوه در می‌آید) و وجود کتبی (حروف درخت که به کتابت کشیده می‌شوند). وجودهای لفظی و کتبی ابتدائاً به وضع بر وجود ذهنی دلالت می‌کنند^۲ و در مرتبه دوم به وجود عینی ره می‌نمایند. دلالت وجود ذهنی بر وجود عینی، دلالتی طبیعی است. طبع وجود ذهنی، آیینگی برای واقع است. رابطه بین وجود ذهنی و وجود خارجی از ذات وجود ذهنی ناشی شده و حقیقتی مستقل از قرارداد و مواضعه دارد.^۳ صورتهای ذهنی در نزد ابن سینا، آثار نامیده شده‌اند^۴ که دلالت بر امور و مقاصد نفسانی (= معنا = وجود عینی) دارد. البته آثار

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پژوهشگاه علوم انسانی

- ۱- رک. بابا افضل: مصنفات مرقی کاشانی، ص ۵۰۴.
- ۲- وجود کتبی می‌تواند بدون توسط وجود لفظی بر صورت نفسانی دلالت کند (منطق شفای ابن سینا، جلد ۳، ص ۴).
- ۳- رک. حاج ملّاهادی سبزواری: شرح اسرار مثنوی، ص ۲۳ و شعرانی: المدخل الی عذب المنهل، ص ۷۰ و محمد تقی اصفهانی: هدایة المسترشدين، ص ۷۳ به بعد.
- ۴- فما یرج بالصوت یدلّ علی ما فی النفس و هی الّتی تسمی آثارا و الّتی فی النفس تدلّ علی الامور و هی الّتی تسمی معانی ای مقاصد النفس کما ان الآثار ایضا بالقیاس الی الالفاظ معانی (ابن سینا: منطق شفاء، ج ۳، ص ۳)

(= صورت‌های ذهنی) خود در نسبت با وجود لفظی، معنای آن محسوب می‌شوند. کلام (=نطق) را با مسامحه‌ای می‌توان با همان صورت ذهنی منطبق کرد. به‌نظر ملاًصدرا دلالت لفظ بر معنا ذهنی آن، حقیقت است اما دلالت لفظ درخت بر وجود خارجی آن، مجاز^۱.

بدین سان می‌توان جامعی بین دو نظریه طبیعی و وضعی قرار داد؛ علی‌الخصوص که اختلافی جدی میان دو نظریه مشاهده نمی‌شود. نظریه پرداز طبیعی، نیک می‌داند که اگر لفظ آب دلالتی ذاتی بر خود آب داشت باید در همهٔ زبانها همان لفظ را به کار می‌بردند^۲ و پیروان وضع نیز آگاه‌اند که بدون هیچ سابقه و رابطه‌ای نمی‌توان لفظی را بر معنایی تحمیل کرد. حتی در مورد وضع مجاز نیز تفاوتی عمیق میان دو نظر نیست و در هر حال قایلان به لزوم وضع مجاز از آن حیث به این نظر باور دارند که نمی‌خواهند مجازهایی دور از ذهن را در قلمرو زبان راه‌دهند و این همان طبیعی بودن تجوز است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱- رک. ملاًصدرا: المشاعر، ص ۷۶.

۲- این نکته گفتنی است که اختلاف زبانها به هیچ وجه نباید دلیل قاطع بر ضد دلالت طبیعی تلقی شود. طبایع و سرشته‌ها گونه‌گون‌اند و بنابراین به تعداد انسانها می‌توان طبیعت داشت (الطرق الی الله بعدد انفاس الخلائق). دلالت «وای» بر درد در زبان فارسی به اقرار منطقیان، دلالتی طبیعی است اما انگلیسی زبان هنگام درد لفظی دیگر (Oh) می‌گوید. البته دلالت ذاتی تبدیل ناپذیر است.