

Varieties of Linguistic Implications in Sam'ani's Rawh-al-Arvah

Hamed Shams*
Mahmood Barati**

Abstract

The linguistic signs of mystical texts, in terms of historical transformation of their linguistic levels, have created a noticeable variety of motivated and arbitrary implications. This study aims to show, through the examination of linguistic signs in the different areas of Sam'ani's Rawh-al-Arvah languages, varieties of linguistic implications of this text in terms of motivatedness and arbitrariness. Different varieties of linguistic implications appeared in levels of mythical religious language, the allegorical and virtual language, and in the conceptual and rational language of this text. This has led to the creation of a text with unique thoughts and language. To achieve to variety of linguistic implications of this text, we used the theories and views on historical evolution of linguistic implications and investigated the signification of linguistic signs of this text in the course of its historical evolution. In the end, we classified the different types of implications in text of Rawh-al-Arvah in terms of their motivatedness or arbitrariness, and showed the relationship of each category with the conceptual and logical language along with the visual and virtual language of this text. All of these implications consist four different parts which include both motivatedness and arbitrariness implications.

Keywords

Semiotics, Motivated Implications, Arbitrary Implication, Sam'ani, Rawh-al-Arvah.

* PhD Candidate of Persian Literature, University of Isfahan, Iran

** Associate Professor of Persian Literature, University of Isfahan, Iran

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال دوازدهم، شماره سوم، پیاپی ۳۸، پاییز ۱۳۹۷ صص ۲۸-۱

گونه‌های دلالت زبانی در روح الارواح سمعانی

حامد شمس* - محمود براتی خوانساری**

چکیده

نشانه‌های زبانی در متون عرفانی از نظر تحول تاریخی سطوح زبانی آن، گوناگونی درخور توجهی از دلالت‌های انگיخته و اختیاری پدید آورده است. در این پژوهش تلاش خواهد شد با بررسی نشانه‌های زبانی در ساحت‌های مختلف زبان روح الارواح سمعانی، انواع دلالت‌های این متن، از نظر ویژگی انگيخته یا اختیاری بودن نشان داده شود. انواع مختلف دلالت‌های زبانی در ساحت‌های زبان اسطوره‌ای و دینی، زبان تصویری تمثیلی و مجازی و زبان مفهومی و استدلالی این متن ظهور یافته است؛ این موضوع باعث شکل‌گیری متنی با اندیشه و زبانی کم‌نظیر شده است. برای دستیابی به گونه‌های دلالت نشانه‌های این متن، از نظریه‌ها و دیدگاه‌های تحول تاریخی و تکاملی دلالت زبانی بهره برده شد و نویسندگان نشانه‌های زبانی این متن را برپایه دگرگونی تاریخی زبان و اندیشه بررسی کردند. سرانجام دلالت‌های نشانه‌های متن روح الارواح از نظر ویژگی انگيخته یا اختیاری بودن آنها دسته‌بندی شد و پژوهشگران رابطه هر دسته را با زبان منطقی و مفهومی؛ و زبان تصویری و مجازی این متن نشان دادند. این نشانه‌ها شامل چهار دسته مختلف می‌شود که هم دلالت‌های انگيخته و هم اختیاری را در بر می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی

نشانه‌شناسی؛ دلالت انگيخته؛ دلالت اختیاری؛ سمعانی؛ روح الارواح

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران pazira1367@gmail.com

** دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران mbk@ltr.ui.ac.ir

تاریخ پذیرش ۱۳۹۷/۱۱/۳

تاریخ وصول ۱۳۹۷/۲/۱۶

۱- مقدمه

چارلز سندرس پیرس اصطلاح «نشانه‌شناسی» (semiotics) را در اواخر قرن نوزدهم میلادی ابداع کرد. هدف او از این واژه، علم بررسی نشانه‌ها بود. همچنین فردینان دو سوسور در درس‌هایی در باب زبان‌شناسی همگانی، آن را «semiology» نامید. اساس نشانه‌شناسی به عقیده سوسور «نشانه» (sign) است. نشانه‌شناسی نظام‌های مختلف نشانه‌هایی را بررسی می‌کند که تولیدکننده معانی مشترک و سازنده فرهنگ‌های گوناگون است (رک: مقدادی، ۱۳۹۳: ۴۶۲).

در این مقاله، موضوع اصلی بررسی نشانه‌هاست. در بررسی مفهوم نشانه از زمان پژوهش‌های چارلز پیرس، به جنبه دوگانه نشانه توجه شده است که برپایه رابطه دال (signifier) و مدلول (signified) شکل می‌گیرد؛ البته مدل دوگانه دال و مدلول، مدل سوسوری نشانه است (رک: سوسور، ۱۳۹۲: ۹۷) و پیرس سه‌گانه موضوع و تفسیر و حامل نشانه را مطرح می‌کند (رک: پیرس، ۱۳۸۱: ۵۲-۵۳)؛ ولی خود پیرس هم در بررسی خود، دوگانه دال و مدلول را به بیانی دیگر می‌پذیرد. او به این نکته توجه دارد که نشانه همواره نشانه به چیزی است و در آن چیزی به جای چیز دیگری قرار می‌گیرد (رک: همان: ۵۲). دانیل چندلر در تعریف نشانه می‌نویسد: «نشانه یک واحد معنادار است که به‌عنوان «اشاره‌گر» بر چیزی جز خودش تفسیر می‌شود» (چندلر، ۱۳۹۴: ۳۴۲).

آنچه در اینجا تأکید می‌شود، همین جنبه دوگانه دال و مدلولی است. پس نشانه همواره نشانه به چیزی است. این فرایند دلالت (signification) به چه صورت است؟ آیا رابطه‌ای انگیزه‌مندی (motivated) بین دال‌ها و مدلول‌ها وجود دارد یا رابطه آنها اختیاری (arbitrariness) است؟ این نشانه‌ها قراردادی است (conventional) یا طبیعی؟ آیا دلالت‌های نشانه‌ها در همه متون و نظام‌های نشانه‌ای یکسان و پیرو قوانین ثابتی است؟ و از این نظر بین متون ادبی و عرفانی و متون علمی و منطقی چه تفاوتی وجود دارد؟

در پاسخ به این پرسش‌ها لازم است نظر نشانه‌شناسان و پژوهندگان دلالت‌های زبانی بررسی شود. هدف نهایی ما در این تحقیق، بررسی چند و چون دلالت‌های زبانی در متن روح‌الارواح سمعانی است که متنی عرفانی با سطوح مختلف و دلالت‌هایی متنوع است. برای رسیدن به این هدف باید به پرسش‌های بالا پاسخ داد و سپس آنها را در متن منظور بررسی کرد. در این راه از نظریه‌های کاسیرر و نورتروپ فرای استفاده می‌شود. این نظریه‌ها زبان عاطفی و بیانی؛ و زبان

مفهومی و ارجاعی را در خط سیر تاریخی زبان و اندیشه قرار می‌دهد و دلالت‌های زبانی را در این مسیر تاریخی دنبال می‌کند.

پرسش اصلی مقاله این است که دلالت‌های زبانی متن روح الارواح، برپایه جنبه‌های اختیاری یا انگیزته نشانه‌های زبانی آن، چه انواعی دارد. نگارندگان برای پاسخ به این پرسش، تلاش می‌کنند تا دلالت‌های زبانی متن منظور را برپایه مبانی نظری خود، به صورت علمی و مستدل دسته بندی کنند. ابتدا به دلالت‌های نشانه‌های زبانی از دیدگاه نشانه‌شناسان مغرب زمین و عالمان علم اصول اسلامی پرداخته خواهد شد تا مبانی نظری نشانه‌شناسی در بحث دلالت زبانی دریافته شود.

۲- دلالت نشانه‌های زبانی از دیدگاه نشانه‌شناسان و اصولیان

فردینان دو سوسور پیشگام نام‌آور نشانه‌شناسی است. برپایه دیدگاه او «یک نشانه زبانی نه یک شیء را به یک نام، بلکه یک مفهوم را به یک تصویر صوتی پیوند می‌دهد» (سوسور، ۱۳۹۲: ۹۶). «مفهوم» همان مدلول است و «تصویر صوتی» همان دال. سوسور رابطه دال و مدلول زبانی را به طور کامل قراردادی و اختیاری می‌داند: «هیچ رابطه درونی ویژه‌ای، مفهوم «خواهر» را با رشته آوایی soeur پیوند نمی‌دهد که در فرانسه نمودار آن است. این مفهوم می‌تواند با هر صورت زبانی دیگری نیز به نحوی نمودار گردد» (همان: ۹۸). به بیان دیگر، اگر چیزی از خواص مدلول یا اثری از آن در الفاظ وجود داشت، موجب شباهت دال‌ها در زبان‌های مختلف می‌شد؛ در حالی که در زبان‌های مختلف برای نشان دادن یک معنی، کلمات متفاوتی به کار می‌رود.

به نظر سوسور رابطه دال و مدلول، برپایه ارزش افتراقی آن در رابطه با دیگر واحدهای نظام زبان معنی دار می‌شود (رک: همان: ۱۶۸)؛ بنابراین «در زبان چیزی جز تفاوت‌ها وجود ندارد» (همان: ۱۷۲)؛ مثلاً ارزش معنایی واژه «باز» در تفاوت آن با «راز» و «ساز» است و به خودی خود هیچ ویژگی‌ای از معنی، در ترکیب این کلمات وجود ندارد.

چارلز پیرس یکی دیگر از پیشگامان علم نشانه‌شناسی است که در نظام نشانه‌شناسی خود، چندین طبقه بندی یا بیان انواع از نشانه‌ها ارائه می‌دهد؛ مهم‌ترین و رایج‌ترین آن، طبقه بندی نشانه‌ها به نشانه‌های نمایه‌ای و شمایی است (رک: پیرس، ۱۳۸۱: ۵۴-۶۳):

۱) نشانه‌های نمایه‌ای (Indexical signs) «نشانه یا بازنمونی است که ارجاعش به موضوعش

(یعنی آن امر بیرونی که نشانه به آن ارجاع می‌دهد) ... به سبب ارتباط پویایی است که از یک سو با موضوع دارد و از سوی دیگر با حواس و خاطرات شخصی که [آن پدیده] برای او حکم نشانه را دارد ... نمایه‌ها توجه را از طریق نوعی اجبار کور به موضوع‌هایشان جلب می‌کنند» (همان: ۵۹). هر چیزی که نوعی رابطه سببی یا علت و معلولی یا مجاورت حقیقی دارد، از نوع نشانه نمایه‌ای است؛ مثل دود که نشانه آتش است یا رد پا که نشانه گذر کسی از جایی است یا نموداری که شرایط خاصی را نشان می‌کند. این نشانه‌ها اغلب قراردادی نیست؛ هر چند جنبه ارتباط حقیقی و قراردادی وجوه مختلف پیرسی تا حد بسیاری نسبی است و در بسیاری از نشانه‌ها اثر قراردادهای فرهنگی در تفسیر، انکارناپذیر است. با وجود این، عنصری غیرقراردادی و حقیقی یا در اصطلاح انگلیخته در این نشانه‌ها وجود دارد که آنها را از این نظر از واژه‌ها در نشانه‌های زبانی متمایز می‌کند.

۲) نشانه‌های شمایی (Iconic signs): «هر چیزی که مناسبت جانیشینی چیز مشابهی را دارا است «شمایل» است» (همان: ۵۶). این نشانه‌ها از نظر شباهت با موضوع خود (یعنی آنچه نشانه به آن ارجاع می‌دهد) نشانگی دارند؛ یعنی نشانه نخستین، تصویر (ایماژ) موضوع خود است (رک: همان: ۵۷). البته «هر انگاره (ایماژ) مادی، مانند نقاشی، در منش بازنمودی خود بسیار مبتنی بر قرارداد است» (همان)؛ یعنی عنصری از قراردادهای هنری یا فرهنگی در آن وجود دارد که در فهم مدلول‌های آن دخیل است؛ ولی این نوع نشانه‌ها تا حدودی انگلیختگی دارند؛ یعنی فقط بر پایه قرارداد نیستند و رابطه‌ای حقیقی و عینی با مدلول خود دارند.^۱

۳) نشانه‌های نمادین (Symbolic signs): این نشانه‌ها به واسطه یک قانون به موضوع ارجاع می‌دهد؛ یعنی بازنمونی هستند که ویژگی بازنمودی آن به طور دقیق از قانونی می‌آید که تفسیر آن را تعیین می‌کند. همه واژه‌ها، جمله‌ها و کتاب‌ها و دیگر نشانه‌های قراردادی از نوع نماد است (رک: همان: ۶۱). از نظر پیرس اجتماع عقاید عمومی سبب می‌شود که نماد به نشانه‌ای تعبیر شود که به یک موضوع خاص ارجاع دارد (رک: چندلر، ۱۳۹۴: ۶۸). پس واژه‌ها در نشانه‌های زبانی از نظر پیرس در دسته نمادها جای می‌گیرد و کاملاً قراردادی و اختیاری است.

وضع نشانه‌های نمادین تابع قرارداد است و ارتباط آن با مدلول خود از نظر وضع قانونی، واضح نشانه‌هاست؛ ولی نشانه‌های شمایی و نمایه‌ای به نوعی یا از طریق شباهت یا از طریق رابطه علی یا لازم و ملزومی یا مجاورت، با مدلول خود ارتباطی حقیقی (و نه فقط قراردادی) برقرار می‌کند

(رک: همان: ۷۰ و ۷۲). البته این سطوح نسبی است و حدود مشخص و قاطعی ندارد.

در میان علمای اصول در حوزه علوم اسلامی نیز به بحث دلالت و رابطه دال و مدلول برای مباحث ضروری در شناخت راه های فهم و استنباط احکام اسلامی توجه شده است. در میان اصولیان، مرحوم غروی نائینی در کتاب *فوائد الاصول*، براساس این عقیده که وضع لغات منشأ الهی دارد و محصول وضع قراردادی بشر نیست، به نوعی دلالت حقیقی و انگیزته باور دارد. این دیدگاه در این اعتقاد ریشه دارد که بشر در امر زبانی از راه آموزش انبیا و ارتباط با آنها به توانایی های زبانی دست یافته است و انبیا هم در ارتباط با خدا و عالم قدس، از علم آسمانی آموخته اند. پس الفاظ خاستگاهی آسمانی و حقیقی در عالم بالا دارد که بشر آنها را توسعه داده است (رک: غروی نائینی، ۱۴۰۴: ۳۰). در آیه ۳۱ سوره بقره آمده است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَقْبِلُوهَا هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». این آیه آموزش اسم‌ها را به خداوند نسبت می‌دهد و کسی که اسم‌ها را صورتی زبانی بداند، همانند مرحوم غروی نائینی می‌اندیشد.^۲

دیدگاه رایج‌تر اصولیان آن است که وضع لغات (ارتباط دال و مدلول در کلمات زبانی)، بشری و قراردادی است و از این نظر نشانه‌های زبانی اختیاری است و انگیزته نیست. این همان دلالتی است که مرحوم محقق خوبی آن را «دلالت تصدیقیه» می‌داند. در این دیدگاه، واضع متعهد می‌شود که هر زمان لفظ خاصی را به کار برد، معنای معینی را برای آن در نظر گیرد و هرگاه معنای خاصی را اراده کند، برای آن از لفظ مشخصی استفاده کند و این تعهد و قراردادی اجتماعی است (رک: خوبی، ۱۴۰۸: ۵۱). این دیدگاه به‌ویژه با قراردادی و اختیاری دانستن وضع رواج کامل یافت.^۳

شهید محمدباقر صدر قراردادی و اختیاری دانستن وضع را مطرح کرد و کتاب *دروس فی الاصول* او در حوزه‌های علمی شیعه، جایگاه کتاب درسی یافت.

اکنون که بحث دلالت نشانه‌ها و اختیاری یا انگیزته‌بودن آن از دیدگاه پیشگامان نشانه‌شناسی و اصولیان اسلامی به‌طور خلاصه بررسی شد، به پرسش از وضع دلالت نشانه‌های زبانی در متون عرفانی بازمی‌گردیم تا بتوانیم متن منظور را بررسی کنیم. آیا دلالت نشانه‌های زبانی در متون عرفانی، یکسره حاصل وضع اختیاری است؟ و آیا ارزش این نشانه‌ها فقط ارزشی افتراقی است؟ برای پاسخ به این پرسش باید به زبان متون عرفانی توجه کرد.

۳- زبان عرفان و ساحت‌های مختلف آن

آنچه متون عرفانی را از سایر متون متمایز می‌کند، ویژگی‌های بنیادی اندیشه و زبان عرفانی است که در چرخه‌ای متقابل هم در زبان خاصی متجلی شده و هم در زبان خاصی تولید شده است. از این نظر اصطلاح «زبان عرفان» در تحقیقات زبانی این حوزه رواج یافته است. زبان عرفانی در تجارب عارفان ریشه دارد. این تجربه عرفانی باید به شکلی بیان می‌شده و آنجا که زبان برای انتقال این تجربه به کار می‌رفته است، به تناسب شرایط ویژه حاکم بر این تجربه، اقتضائات و مفاهیم و شکل‌های خاصی از بیان را پدید آورده است.

دکتر فولادی در کتاب *زبان عرفان* می‌نویسد: «برخورد تبیینی عرفا با موضوع تجربه عرفانی، پدیدآورنده چهار سطح زبانی است که عبارت‌اند از: ۱. سطح تناقضی یا شطحنی ۲. سطح محاکاتی یا رمزی ۳. سطح استدلالی یا عقلی و ۴. سطح استنادی یا نقلی» (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۱).

ویژگی بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی^۴ بیش از همه در سطح تناقضی یا شطحنی نمود می‌یابد. در این سطح، تجربه برآمده از عالم و رای محسوسات و جهان مادی، در بیان ترجمه‌گونه به زبان محدود این جهانی و محسوس، حالتی متناقض یا شطحنی گونه می‌یابد که با منطق و عرف زبانی و ارزشی عموم متفاوت است؛ اما زبان آن، حالتی از زبان مجازی و تفسیرپذیر دارد که از جنبه‌هایی با سطح محاکاتی اشتراک دارد. در سطح محاکاتی^۵ با انواع صور خیال روبه‌رو می‌شویم که عارفان آن را «رمز» نامیده‌اند (رک: همان: ۱۵۲). این زبان پر از صورت‌های استعاری است و نمونه‌های فراوانی از تمثیلات و تشبیهات دارد. حوزه زبان محاکاتی میدان مشترک زبان و اندیشه عارفان با زبان هنر و ادبیات است. سطح استدلالی یا عقلی که مربوط به زبان تعلیمی متون عرفانی است، بیش از همه به زبان منطقی و مفهومی شباهت دارد. سطح استنادی یا نقلی مربوط به زبان تفسیری صوفیان است که از تفسیر آیات قرآنی تا کلام مشایخ و سخنان خارج از بافت دینی و عرفانی را هم در بر می‌گیرد. تفسیرهای ذوقی و هنری در این سطح نیز کلام عارفان را با کلام هنری و شاعرانه پیوند داده است.

می‌توان چهار سطح بیان دکتر فولادی را در دو سطح «زبان عبارت» و «زبان اشارت» خلاصه کرد تا دلالت سطح استدلالی و عقلی را از دلالت‌های مجازی و شعرگونه جدا کنیم. این تقسیم‌بندی در آثار عارفان آمده و به‌طور خلاصه تبیین شده است؛ در شرح *التعرف* در قالب ابیاتی

عربی به آن اشاره شده است (رک: مستملی بخاری، ج ۳، ۱۳۶۳: ۱۱۶۲) و در تفسیر عرائس البیان روزبهان بقلی، اشاراتی در این باب وجود دارد (رک: روزبهان بقلی شیرازی، ۲۰۰۸ م، ج ۱: ۱۳). در مقدمه کتاب تفسیر قرآنی و زبان عرفانی اثر پل نوپا، برپایه گفتار پراکنده عارفان تلخیص شده و مبنا قرار گرفته است: «البته در این زبان عرفانی دو نوع زبان هست: زبان «عبارت» و زبان «اشارت». زبان عبارت زبانی است مبین و روشن و زبان اشارت القاء معانی است بدون گفتن آنها ... درحقیقت زبان اشاره آنها ... زبانی است در مرتبه بلند رمز (نماد) و فقط به همین سبب است که جنبه «باطنی» یافته است» (نوپا، ۱۳۷۳: ۵).

نوپا در سطور بعد در باب «زبان عبارت» و وضع اصطلاحات در زبان واقع‌نگری عارفان می‌نویسد: «این را می‌توان نخستین صورت روح حقیقتاً فلسفی در جهان اسلام دانست» (همان)؛ ولی این صورت با تکوین زبان مفهومی و منطقی دین در علم کلام همراه است. بیشتر متون عرفانی پس از رواج مباحث کلامی نوشته شده است؛ چنانکه شرح‌التعرف مستملی بخاری که قدیمی‌ترین متن عرفانی زبان فارسی است و در نیمه اول قرن پنجم نوشته شده است، صبغه کلامی بسیار پررنگی دارد. متن بررسی‌شده ما نیز جنبه کلامی بسیار آشکاری دارد که نمونه‌های آن در سطرهای آینده آورده می‌شود.

تقسیم زبان عرفانی به زبان عبارت و اشارت، مبتنی بر تمایز اساسی زبان عاطفی و بیانی با زبان ارجاعی و مفهومی است که تمایزی مهم در زبان و به‌طور کلی نظام نشانه‌های بشری است؛ چنانکه پی‌یر گیرو کارکردهای ارجاعی (عینی، شناختی) و عاطفی (ذهنی، بیانی) را دو شیوه مهم بیان نشانه‌ای می‌داند و آن را از مهم‌ترین خطوط تمایز نشانه‌شناسی خود قرار می‌دهد (گیرو، ۱۳۹۲: ۲۴-۲۵). وقتی زبان به بیان مفاهیم انتزاعی و منطقی می‌پردازد، دلالت زبانی آشکارا از نوع دلالت اختیاری و قراردادی است. در متن روح الارواح در بخش‌های آغازین کتاب که به تبیین و توضیح معانی اسماء الله و بیان جنبه‌های کلامی آن می‌پردازد، نمونه‌هایی از زبان عبارت و زبان ارجاعی را می‌توان مشاهده کرد: «به نزدیک اهل معانی درست آن است که الرَّحْمَنُ مِنْ لِه الرَّحْمَةُ، و تفسیر الرَّحْمَةُ ارَادَةُ النَّعْمَةِ. رحمن آن است که رحمت صفت اوست، و رحمت ارادت نعمت است. و درست آن است که میان «رحمن» و «رحیم» هیچ فرقی نیست از روی معنی، همچنان‌که ندمان و ندیم به یک معنی است. و جمع میان این هر دو کلمه تأکید راست. چنانکه گویند: فلان جاد مجدّ.

اکنون از روی سرّ و حقیقت و معنی و طریقت، در این اسم سخن گفته شود بقدر امکان: الله اخبار است از قدرت حق - جلّ جلاله - بر ابداع، الرَّحْمَن الرَّحِيم اخبار است از نصرت او به امتناع. پس وجود مراد او به قدرت او، و توحید عباد او به نصرت او و سرّی دیگر در این کلمه آن است که سماع «الله» موجب هیبت است و هیبت سبب فنا و غیبت است. و سماع الرَّحْمَن الرَّحِيم موجب حضور به حضرت است و حضور سبب بقا و قربت است. پس هرکه در سماع الله است در کشف جلال مدهوش است، و هرکه در سماع الرَّحْمَن الرَّحِيم است در بسط جمال بی‌هوش است» (سمعانی، ۱۳۸۴: ۱۰).

در این نمونه، معنی الفاظ را به زبان ارجاعی و زبان عبارت عارفان بیان می‌کند و اصطلاحات عرفانی «هیبت» و «حضور» و «بقا» و «قرب» را در معنای متداول آن به کار می‌برد. این معنا یک معنای مشخص و شناخته‌شده در زبان عبارت عارفان است. در جایی دیگر مفاهیم کلامی را به کار می‌برد: «علو باری - عز اسمه - نه از روی جهت است و کبریای او - جلّ جلاله - نه از جهت جنت است که این هر دو صفت و سمت مخلوقات است، و ربّ الارباب به نزدیک اولوالالباب از آن پاک است. کبریا و علو او - جلّ جلاله - اشارت به استحقاق اوصاف کمال است و تنزه و تقدّس از نعوت نقص، و تکبّر و تعالی او از مشابهت خلقت. پس علو او - جلّ جلاله - صفتی است نه جهتی» (همان: ۳۳۳).

در این نمونه به تبیین کلامی علو خدا می‌پردازد. نمونه‌ای دیگر با صبغه کلامی: «بعضی گفته‌اند: فرقی نیست میان واحد و احد. و بعضی فرقی کرده‌اند و گفته‌اند: اسم احد خاص است، مخلوق را نگویند احد، واحد گویند، و دیگر واحد آغاز عدد است و احد برخلاف این است. و الواحد الذی لا شبیه له و قیل: لا شریک له. حق - جلّ جلاله - واحد است و بنده موحد» (همان: ۵۰۳).^۶

در جای دیگر، عناصر زهد و شرع و مفاهیم عرفانی در زبان عبارت و ارجاعی متن تبیین شده است: «شنو است ربّ العزّه، و بیناست - جلّ جلاله - نه به جارحه و عضو، تعالی الله عزّ و جلّ عن ذلک علوا کبیرا. و چون مؤمن صادق به صدق اعتقاد کرد که حق - جلّ جلاله - سمیع و بصیر است، باید که ظاهر را بر مواظبت وقف کند و باطن را بر مراقبت بدارد. به ظاهر بر اعمال مواظب بود و به باطن احوال سرّ را مراقب باشد. در کلّ عالم هیچ چیز عجب‌تر از آن نیست که کسی وی را بشناسد، آنکه یک قدم به خلاف وی بنهد. من عرفه الفه و من الفه انف ان ینخالفه» (همان: ۱۹۶).

«رزاق نامی است از نام‌های خدای عزّ و جلّ و حقیقت رزق چیزی است که منفعت‌گرفتن را مهیا بود و معدّ. و رزق منقسم است به حلال و حرام، و این از مسائل اصول است و اختلاف در این مسئله معلوم است. و نشان آن کس که به حقیقت اعتقاد کرد که رزاق خداوند است جلّ جلاله، آن است که بکلّ دل بر وی توکل کند و از اغیار تبتل کند و خداوند - عزّ و جلّ - به لطف کار وی می‌سازد و هر دمش به انواع کرامت می‌نوازد» (همان: ۱۰۸).

در این باره، هم از زبان فقه اسلامی و هم از اصطلاح عرفانی «تبتل» استفاده می‌کند و آنها را مطابق قراردادهای متداول به کار می‌برد.

گاهی در میانه متن، دسته‌بندی مفاهیم عرفانی دیده می‌شود که در اینجا با کاربرد اصطلاحات رایج عرفانی روبه‌رو هستیم. این موارد از نمونه‌های کاربرد زبان عبارت است: «اسم یقین است و علم یقین است و حق یقین است و حقیقت حق یقین است. اسم یقین عوام راست و علم یقین خواص راست و عین یقین اولیا راست و حق یقین انبیا راست و حقیقت حق یقین مصطفی راست صلوات‌الله‌علیه. قاعده کار، یقین درست است و مرد که مرد گردد به یقین گردد» (همان: ۱۱۰).

در نمونه‌های بالا دلالت واژه‌ها حاصل وضع اختیاری و قراردادی است و دال‌ها فی نفسه ارزشی ایجابی ندارد؛ بلکه از جنبه افتراقی در نظام زبان است که واجد ارزش معنایی می‌شود؛ اما در زبان عرفانی روح الارواح عناصری وجود دارد که در باب اختیاری بودن دلالت‌های این زبان از نظرگاه عارفان و زبان‌پژوهان، ابهاماتی ایجاد می‌کند.

نخست آنکه در جایی که بیان تصویری و شعرگونه وجود دارد، کلمات تنها ابزار ارتباطی نیستند. در این موارد، نوعی برجسته‌سازی یا شیء‌شدگی کلمات دیده می‌شود که نشانگی آن را در فرایند ارتباط شفاف زبانی، با چالش روبه‌رو می‌کند؛ بنابراین در نشانه‌هایی که با زبان تصویری و شعری بیان می‌شود، باید دقت و بررسی خاصی داشت تا مشخص شود این نشانه‌ها از نوع وضع اختیاری و قراردادی است، یا انگبخته و طبیعی. دیگر آنکه اندیشه دینی و عرفانی زبان را به گونه‌ای رازگونه و اسطوره‌ای می‌نگرد که در آن، خود کلمات و الفاظ اهمیت دارد و منشأ اثر است.

برای بررسی نشانه از نظر رابطه انگبخته یا اختیاری دال و مدلول در زبان دینی و اسطوره‌ای؛ و زبان شعری و هنری متن روح الارواح، در بخش‌های بعد به وضعیت دلالت نشانه‌های زبانی در این حوزه‌ها پرداخته می‌شود. در اینجا با تکیه بر نظریه‌هایی که زبان تصویری و مفهومی را به

صورت مراحل تاریخی در نظر می‌گیرد، ابتدا به وضع نشانه در تحول از زبان دین و اسطوره به زبان مفهومی و منطقی متأخر پرداخته خواهد شد؛ سپس وضع دلالت نشانه‌های زبانی متن منظور در ساحت‌های مختلف دینی و هنری آن بررسی می‌شود.

۴- دلالت نشانه‌ها با توجه به تحول تاریخی زبان

از نظر برخی صاحب‌نظران، زبان تصویری متون دینی و زبان مفهومی متون علمی و فلسفی، مراحل از یک تحول تاریخی در نشانه‌های بشری و دلالت‌های آن است. ارنست کاسیرر، در تحقیقات خود به نقش زبان در اندیشه اسطوره‌ای توجه ویژه‌ای دارد و در دو کتاب *زبان و اسطوره*، و *فلسفه صورت‌های سمبلیک*، به دلالت‌های زبانی در اسطوره، دین و ادبیات توجه کرده است. او تحول شکل‌های زبانی را با تحول اندیشه و تفکر اسطوره‌ای بشر پیوند می‌دهد. نورتروپ فرای از منظر ادبیات و نقد بلاغی به کتاب مقدس و زبان دین پرداخته و کتاب *رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات* را به رشته تحریر کشیده است. این اثر به تحلیل تصاویر کتاب مقدس (عهدین) پرداخته و به آنها برپایه نوعی رده‌بندی زبان دین و اسطوره توجه نشان داده است. مدل فرای از تحول زبان دین، بسیار شبیه به مدل کاسیرر است و جز در تعبیر و اصطلاحات و برخی امور جزئی اختلافی ندارد. در اینجا برای رعایت اختصار، طبقه‌بندی کاسیرر مبنا قرار می‌گیرد و توضیحات فرای در ذیل همان طبقه‌بندی بیان می‌شود. از نظر کاسیرر سه دوره مهم تحول شکل‌های زبانی و تحول اندیشه در تاریخ حیات بشری درخور شناسایی است که سیری خطی و تکاملی دارد:

(۱) **مرحله بیان تقلیدی:** معادل مرحله هیروگلیفی (hieroglyphic) نورتروپ فرای است. در این مرحله «نشانه زبانی» و محتوای شهودی که این نشانه به آن ارجاع می‌دهد، در هم مستحیل می‌شود. واژه قلمرو وجود محض است و آنچه با زبان و واژه‌ها درک می‌شود، معنا نیست؛ بلکه وجود جوهری و قدرت جادویی واژه است (رک: کاسیرر، ۱۳۹۳: ۳۵۲). زبان اسطوره به این مرحله تعلق دارد که به‌طور ذاتی شاعرانه است. از این نظر که تصویر در آن از مفهوم ذهنی جدا نیست و بنابراین چیزی بدل از چیز دیگر به شمار نمی‌آید (رک: فرای، ۱۳۸۸: ۲۶-۲۷). در این مرحله زبان دین و اسطوره، دلالت‌انگیزه دارد.

(۲) **مرحله بیان قیاسی:** معادل مرحله هیراتیکی (hieratic) (کاهنی) نورتروپ فرای است. در

این مرحله، طبیعت و جهان در قیاس با فرهنگ انسان و نظام اخلاقی و ارزشی آن فهمیده می‌شود (رک: کاسیرر، ۱۳۹۳: ۳۵۹-۳۶۰) به بیان دیگر، طبیعت شمایی شبیه به جهان انسانی دارد. در اینجاست که نشانگی منفک و فهم چیزی به جای چیز دیگر پدید می‌آید. فرای این مرحله را «تمثیلی» (analogical) می‌دانند. در اینجا مبنای بیان از شکل استعاری در مفهوم همتایی زندگی یا قدرت یا توان میان انسان و طبیعت (این آن است)، به سوی رابطه‌ای می‌رود که تا اندازه‌ای مجازی است (این به جای آن قرار داده می‌شود) و زبان مجازی آن در واقع زبانی قیاسی تمثیلی است (رک: فرای، ۱۳۸۸: ۲۹). این مرحله با سطح محاکاتی زبان عرفان همسویی دارد و در نگاه کاسیرر با زبان دین پیوند دارد (رک: کاسیرر، ۱۳۹۳: ۱۵۴).

۳) **مرحله بیان سمبولیک (نمادین):** معادل مرحله «دموتیکی» (demotic) (عامیانه) نورتروپ فرای است. در این مرحله دال و مدلول به کلی از هم جدا شده و هیچ ویژگی مشترکی ندارند. آنچه فرایند دلالت را پدید می‌آورد، دلالت نمادینی است که براساس وضع قراردادی و اختیاری شفاف، برای فهم مفاهیم به کار گرفته می‌شود. زبان منطق و مفاهیم انتزاعی به این مرحله تعلق دارد (رک: همان: ۳۵۲). از نظر فرای این دوره، هم زبان فلسفه، هم زبان علم و هم صورت‌های زبان روزمره را در بر می‌گیرد. در این دوره در زبان علم تجربی، زبان، وصف‌کننده نظم طبیعت عینی است و در آن الگوی صدق برخاسته از تطابق با مصداق بیرونی لازم است و معیار صدقی که از ساختار درونی به دست بیاید، بی‌اعتبار است. این شرایط هم‌زمان با رشد علم پدید می‌آید (رک: فرای، ۱۳۸۸: ۳۶-۳۷). البته در زبان فلسفه و منطق وضع قراردادی و اختیاری اصطلاحات، برای مفاهیم ذهنی، معناسازی خاص این زبان را سبب می‌شود. این مرحله با زبان عبارت و سطح استدلالی و عقلی زبان عرفانی مطابقت دارد.

در مراحل سیر تاریخی تحول نشانه‌ها، مراحل نخستین دربردارنده نشانه‌های زبان دین و اسطوره است. در ادامه به بررسی دلالت این نشانه‌ها در متن روح‌الارواح پرداخته می‌شود.

۵- دلالت نشانه‌ها در زبان دینی و اسطوره‌ای روح‌الارواح

اندیشه عرفانی به سبب مرکزیت داشتن خدا و جهان قدسی در آن، همواره اندیشه‌ای دینی شناخته می‌شده است. این اندیشه در دل سنت‌های دینی رشد یافته؛ هم از این سنت‌ها تأثیر پذیرفته و هم

به نوبه خود تأثیرگذار بوده است. در تحلیل زبان دین، باید این اصل اساسی را در نظر گرفت که زبان پرورنده اندیشه است و فقط بیان اندیشه‌های از پیش موجود نیست. عملکرد زبان و تأثیر ذهنی خاص آن از مفهوم‌پردازی‌های منطقی تا تصویرهای ابتدایی که ادراک اسطوره‌ای بشر را شکل می‌داد، نقش اساسی و مهمی داشته است (رک: کاسیرر، ۱۳۹۴: ۶۴-۶۵). تجربه عرفانی در جایگاه تجربه‌ای دینی یا در ارتباط مستقیم با این تجربه، در زبان دین و دلالت‌های آن واقعیت یافته و از مجرای آن تبیین شده است. پس این مسئله اهمیت دارد که ماهیت زبان دین در ارتباط با وضع دلالت زبانی چگونه است.

با دقت در نشانه‌های زبان دین، نوعی شیء‌شدگی دال و اهمیت صورت زبانی را می‌توان مشاهده کرد که نمونه آن، اعتقاد به تأثیر اوراد و اذکار و توصیه به تکرار مداوم آن است. بنابر آنچه در مراحل تحول تاریخی نشانه‌ها توضیح دادیم، در مرحله اول خواص مدلول از دال جدا نیست. در کتاب‌های مقدس دینی اصل تکلم و زبان با منشأ قدسی و الهی گره خورده است. در این متون «کلمه» مؤکد و فعال است. «از همان آغاز، متون یهودی و مسیحی (متونی که بیشترین تأثیر را بر فلسفه غرب نهاده‌اند)، خود را دل‌مشغول کلمات داشتند. در سفر تکوین، خداوند وجودی تصویر می‌شود که با «تکلم» عالم را به وجود می‌آورد و سرآغاز انجیل یوحنا که در عین حال سرآغازی افلاطونی مآب است مسیح را کلمه متجسد (لوگوس) (logos) که همه چیز از طریق او آفریده شد معرفی می‌کند^۷ باز هم در سفر تکوین، کيفری که برای نخوت اهل بابل مقرر می‌شود، ویرانی برجشان و درهم‌شدن زبان‌هایشان است» (ساسکیس، ۱۳۸۸: ۵۰).

در متن روح‌الارواح «کلمه» به مثابه وجود مقدس انبیا در نظر گرفته شده است: «خاکی که معدن ظلمت بود، منبع زلال لطائف اسرار و مطالع شمس و اقمار انوار گشت، لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً به این درجه رسید که وَ سَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً ... طوفی کرد بر در حجره عمران اسرائیلی، سینه پسرش را شاهراه صد هزار و بیست و اند هزار کلمه بی‌واسطه گردانید، بر فرق طورش بر بساط نورش بنشانند، و طراز اعزاز و اصطنعتک لِنَفْسِی بر کمّ کمال جمال او کشید. گذری کرد بر آن یتیمه زکریّا، صد هزار حقایق معانی در باطن وی نهان کرد، رحم وی را صدف در کلمه الله گردانید، رحم همه زنان عالم محلّ شهوت آمد، باز رحم او محلّ کلمه آمد» (سمعانی، ۱۳۸۴: ۲۴۲).

در زبان دین و اسطوره، نام‌ها ارزشی و رای ترکیب اختیاری حروف دارد. «سخن و جادوی نام

مانند جادوی تصویر، بخشی سازنده جهان‌بینی جادویی را تشکیل می‌دهند. اما در همه انواع جادو این پیش‌فرض اساسی وجود دارد که سخن و نام صرفاً کارکردی توصیفی یا پیام‌رسانی ندارند؛ بلکه در بطن آنها خود شیء و نیروهای واقعی آن نهفته است، سخن و نام بر چیزی دلالت نمی‌کنند و چیزی را مشخص نمی‌نمایند؛ بلکه خود آن چیزاند و همانند آن عمل می‌کنند» (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۹۴).

در روح الارواح خدا سه نام از نام‌های خود را به ابراهیم می‌دهد و با این کار، ابراهیم صفات الهی می‌یابد. نام‌هایی که با جان او گره می‌خورد: «إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ» در خبر است که حق - جلّ جلاله - سه نام از نام‌های خود به ابراهیم فرستاد: یکی از آن «آه» بود که بر دوام ابراهیم می‌گفتی: آه، اوآهش نام دادند. اگر تندرستان و اهل سلامت را نود و نه نام بیاید اهل بلا را یک نام بیاید، نود و نه نام همه از زفان برآید اما آه از میان جان برآید زفان و کام را به آه راه نیست» (سمعانی، ۱۳۸۴: ۶۲۹).

در متن روح الارواح، برخی عبارات‌های خاص دینی با همان شکل ملفوض و کلمات خاص خود، نوعی هستی شیء‌گونه و عینی دارد که نوعی وجود مقدس در همین صورت زبانی انگاشته می‌شود؛ برای مثال عبارت «لا اله الا الله» به مثابه وجود عینی مقدس دانسته شده است: «وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ. كَلِمَةً تَقْوَىٰ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ است، و کلمه لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ازلی است و او را ابتدا نیست و در ازل آزال این کلمه دیده گشاده بود تا طالب ما پیدا آید، عرش و کرسی در وجود آوردند و قلم و لوح و جبرئیل و میکائیل، و کلمه دیده گشاده و چشم به راه نهاده تا طالبی که بر جبین مبین او رقم حقیقت است قدم از کتم عدم در فضای قضا نهد، تا آنکه که نوبت خاک و آب آمد، چون روز جمعه به آخر رسید خلق الله آدم فی آخر ساعة من یوم الجمعة. شوق کلمه با شوق آدم بهم جمع گشتند، گفتند: امروز را جمعه نام نهید که روز اجتماع مشتاقین است» (همان: ۵۰۶).

این کلمه ازلی دانسته شده است و در جای دیگر می‌گوید عرش به این نام ایستاده است: «به عرش آمد، به ساق عرش نگرست خطی دید نبشته که لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ محمد رسول الله. ای عرش می‌پنداری که بزرگی تو، به خود است؟ بزرگی تو، به نام ماست. ای عرش ایستاده به نام ما، ای بهشت نواخته به عنایت ما، ای دوزخ گداخته به اعراض ما» (همان: ۴۵۱).

در جای دیگر می‌گوید کلمات مقدس اسراری دارد که به «الله» پایان می‌پذیرد: «عجب کاری است مرد نشسته، و پای در دامن کشیده، و سرّ او در طواف. آری در عالم لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کعبه‌ای

است که صورت لا إله إلا الله در مقابله آن کعبه همچنان است که صورت این عالم در مقابله آن کعبه. اسرار که طواف کند، گرد وی کند؛ سر عالم صورت حرم است، و سر حرم مکه، و سر مکه کعبه، و سر عالم حقیقت قرآن است، و سر قرآن کلمه، و سر کلمه الله (همان: ۱۰۳).
در نمونه‌های ذکر شده، دلالت کلمات چگونه است؟ قراردادی است یا طبیعی؟ اختیاری است یا انگیزه‌ای؟

ممکن نیست که دلالت این کلمات طبیعی باشد؛ زیرا اجزای آنها پیشتر در زبان غیردینی شکل گرفته و چیزی از مدلول در آنها نیست؛ برای مثال «لا اله الا الله» از کلماتی تشکیل شده که پیشتر در زبان خودکار مردم عادی به کار می‌رفته است. در صورت نوشتاری و شنیداری کلمه «لا» چیزی که به صورت طبیعی یا شمایی و نمایه‌ای بر «نفی» دلالت کند وجود ندارد. بنابراین وضع این لغت در این معنی به طور قطع، اختیاری و قراردادی است؛ اما پس از آنکه در رمزگان زبان دینی و در تعبیر «لا اله الا الله» واجد ارزش قدسی شده است، به سبب نوعی ذات‌باوری دینی که پذیرش یا رد آن به باور دینی افراد بازمی‌گردد، خواص مدلول این عبارت به دال‌ها سرایت کرده و دال را از ارزش صرف قرارداد زبانی و اختیاری به نوعی ارزش انگیزه‌کشانیده است. به طوری که فقط با حضور دال و تلفظ آن یا نوشتن آن در جایی، خواص آن به واسطه همین صورت دال سرایت می‌یابد.

چون کلمه مادر اختیاری و قراردادی است، به هر زبان دیگری ترجمه می‌شود؛ ولی در الفاظ آیات قرآنی به زبان عربی، عنصری از خواص مدلول حضور ذاتی دارد که در ترجمه به هر زبان دیگر، قدسیت خود را از دست می‌دهد و خواص معنوی واژه به شکل اولیه از بین می‌رود. هیچ ترجمه‌ای از قرآن مثل صورت اصلی، خواص مدلول را در خود ندارد و موجب آثار رابطه انگیزه‌دال و مدلول نمی‌شود. به این معنی نشانه‌ها در زبان دین با وجود آنکه منشأ قراردادی دارد، به نشانه‌های انگیزه‌دال و طبیعی تبدیل می‌شود. این نشانه‌ها خواص مدلول‌های خود را در صورت ظاهری دال‌های خود حفظ می‌کند و چیزی از مدلول در آنها حضور دارد.

با نگاه خاص کاسیرر، این دیدگاه به نوعی اندیشه دینی و اسطوره‌ای مربوط است که به مرور و با آگاهی به جنبه مفهومی زبان و درک نشانه اختیاری، جای خود را به قراردادهای زبانی می‌دهد تا نشانه اختیاری غلبه یابد؛ اما این مرحله بازپسین یک‌باره پدید نمی‌آید و مرحله واسطه‌ای وجود دارد که در مقامی بین زبان ابتدایی دینی یا زبان اسطوره‌ای و زبان مفاهیم و اندیشه‌های انتزاعی

قرار دارد. کاسیرر مرحله نخست را مرحله زبان اسطوره‌ای و مرحله دوم را مرحله زبان دین می‌داند (رک: کاسیرر، ۱۳۹۳: ۱۳۱-۱۳۲)؛ ولی ما در بررسی زبان تقلیدی، دوره نخست را هم‌دینی دانستیم؛ چون در متون عرفانی و دینی نمونه‌های بارزی از این شکل زبانی دیده می‌شود.

ما در کاربرد اصطلاح «اسطوره» احتیاط می‌کنیم. در کاربرد این اصطلاح همواره این نگرش وجود داشته است که امور اسطوره‌ای باورهایی را مشخص می‌کند که اگرچه زمانی واقعیت‌های تاریخی یا حقایق آسمانی به شمار می‌رفته است، امروزه چنین اعتقادی نسبت به آنها وجود ندارد. نگرش دینی به انگیختگی کلمات زبانی، در مآثورات دینی ریشه دارد که برای معتقدان آن اسطوره‌ای نیست. درواقع پذیرش دیدگاه کاسیرر وابسته به ناباوری ما نسبت به دلالت‌های انگیخته دینی است.

اینکه اسماء الهی ممکن است منشأ آثار و خواصی باشد، چیزی است که فهم محدود ما به آن راه ندارد و نمی‌توان در قیاس با زبان علم و منطق و فلسفه، آن را از شمار اسطوره‌های بدوی دانست. در فرهنگ‌های دینی، اذکار و اوراژ منشأ آثاری می‌شود و اشیائی که نسبت به مفاهیم خاصی نشانگی دارد، جنبه تبرک و تقدس پیدا می‌کند. به این نمونه توجه کنید: «چون ابراهیم را صلوات الله علیه ببستند و اندر منجیق نهادند؛ جبریل آمد که یا ابراهیم، محمد را صلوات الله علیه شفیع کن تا آتش را بر تو سرد گرداند. محمد را علیه السلام شفیع کرد. امر آمد تا جبریل صلوات الله علیه پیراهنی از بهشت بیاورد بر وی نوشته لا اله الا الله محمد رسول الله، به گردن [وی] اندرافگند. آتش را امر آمد: یا نار کونی بردا و سلاما علی ابراهیم. شخصی که پیراهنی پوشد که بر آن پیراهن رقم نام مصطفی باشد آتش مر ورا نیازارد» (مستملی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۸۸۱).

با چه معیاری می‌توان اسطوره‌ای بودن این باورها را نشان داد؛ جز اینکه برای ناباوران آن چنین حکمی خواهد داشت. از این نظر ما بخش اول را جزو زبان دینی و اسطوره‌ای دانستیم تا همه نمونه‌های آن را ذیل اندیشه اسطوره‌ای نبریم. همچنین دلالت‌های انگیخته زبان دین را نه در جایگاه فهم ابتدایی و غلط بشر اولیه از زبان، که مبتنی بر ذات‌پنداری مردود است، بلکه نوعی از دلالت زبانی در کنار انواع دیگر دلالت‌ها قرار دادیم. ما به‌طور کلی به دلالت انگیخته زبان معتقد نیستیم؛ ولی دلیل قانع‌کننده‌ای برای رد دلالت‌های انگیخته زبان دینی نداریم و نمی‌توانیم همه این موارد را موهوم بدانیم. درحقیقت طبقه‌بندی کاسیرر و فرای در نشان‌دادن گونه‌ای از دلالت‌های

زبانی دینی در متن ما بسیار کارآمد است. نویسندگان مقاله بیش از این قضاوتی در این باب ندارند. مرحله دوم کاسیرر، مرحله‌ای بسیار مهم در تحول دلالت زبانی است و بخش اعظم زبان دین و سطح محاکاتی زبان عرفان را در بر می‌گیرد. در مرحله بیان قیاسی، مهم‌ترین تحول، جداسدن دال و مدلول است. به نظر کاسیرر مهم‌ترین رخداد این مرحله این است که «آنچه در جهان‌بینی غیردینی، به‌مثابه واقعیت بی‌واسطه اشیاء نمایان می‌شود، در جهان‌بینی دینی به جهان «نشانه‌ها» تبدیل می‌گردد» (کاسیرر، ۱۳۹۳: ۳۷۰).

ما ترجیح می‌دهیم مرحله دوم را مرحله قیاسی بدانیم و شکل بیانی مرحله اول را هم با زبان دین پیوند بزنیم. در مرحله قیاسی، بیان دینی، با حفظ عنصر حسی تصویر، معنای اخلاقی و ارزشی خود را در قیاس با جهان مادی و عینی، به‌صورت بیان استعاری و تمثیلی نشان می‌دهد. در اینجا زبان با تمایز بین رونوشت و اصل، جنبه انتزاعی خود را متحقق می‌کند و راهی را در پیش می‌گیرد که بستری برای تفکر فلسفی و متکی بر مفاهیم پدید می‌آورد (رک: همان: ۳۷۱). زبان محاکاتی روح‌الارواح که در این سطح جای دارد با به‌کارگیری تمثیلات و تشبیهات متنوع، مفاهیم عرفانی خود را به‌شکلی عینی و محسوس و در ارتباط با زندگی ملموس بیان می‌کند.

در سیر تاریخی زبان، دو صورت زبان مجازی و تصویری (عاطفی) و زبان ارجاعی و مفهومی از هم تفکیک‌پذیر است. زبان دین تا رسیدن به مرحله سوم تحول زبانی که زبان مفهومی اختیاری و قراردادی است، صورت استعاری و تمثیلی و تصویری دارد. تنها در مرحله نمادین یا دموتیکی است که زبان مفاهیم از تصاویر حسی جدا می‌شود. برای واکاوی دلالت نشانه‌های زبان مجازی و تصویری متن روح‌الارواح، که با تمثیلات و تشبیهات ادبی همراه است، دلالت نشانه در زبان شعر و ادبیات بررسی می‌شود.

۶- روح‌الارواح و زبان شعر و ادبیات

برای توجه به جنبه ادبی و هنری و تصویری متن روح‌الارواح لازم است به سطوح مختلف زبان عرفانی در دیدگاه دکتر فولادی رجوع شود. در مرحله نخست به نقش جنبه‌های ادبی و هنری زبان عرفانی متن توجه خواهد شد و سپس به دلالت‌های ویژه این ساحت زبانی در متن روح‌الارواح پرداخته می‌شود.

در بخش‌های قبل در بیان تقسیم‌بندی دکتر فولادی از زبان عرفانی، به سطح محاکاتی و مصادیق آن به صورت مجمل اشاره شد. دکتر فولادی این سطح را به دو سطح دیگر تقسیم می‌کند: محاکات پدیداری و محاکات پنداری: «وجه پدیداری آن در رؤیا و وجه پنداری آن در تخیلات شاعرانه روی می‌دهد و وجه نخست است که عرفا آن را رمز خوانده‌اند و زبان نبوت و ولایت و وحی و کشف و شهود و به‌طور کلی، زبان دین را بر پایه آن استوار شمرده‌اند» (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۵۲). در این سطح، استعاره و رمز بخشی از زبان معرفت است و حقایقی بیان می‌شود که جز با زبان استعاره یا رمزی بیان‌پذیر نیست؛ اما در سطح دیگر، استعاره‌ها و رمزهایی وجود دارد که اندیشه صنعت‌سازی و فنون ادبی مبنای ساخت آن است. تخیلات زلف و خدّ و خال و ... زمانی که ابزار زیبایی‌آفرینی می‌شود، از این «سطح پنداری» زبان تخیل نشأت می‌گیرد (رک: همان: ۱۵۲). تمایز سطح پدیداری و سطح پنداری، در شناخت زبان آثار عرفانی بسیار مهم است. به تعبیر جاناتان کالر، برخی گزاره‌ها در دنیایی استعاره صدق حقیقی و برخی گزاره‌ها در دنیای حقیقی صدق استعاره دارد (رک: کالر، ۱۳۹۰: ۱۲۱). برخی گزاره‌های متن روح الارواح در دنیای استعاره زبان معرفت صدق حقیقی دارد و برخی دیگر تصویرسازی‌های پنداری هنری است و صدق هنری دارد.

نمونه نشانه‌های زبان مجازی با صدق هنری (پنداری): «پیشانی این شخص چون تخته سیم خام آفریده، دو ابرو چون کمان مشک ناب بر وی بزه کرده، دو نقطه نور در دو پیکر ظلمت ودیعت نهاده، و از تیغ هندی سدای میانجی میان آن دو نقطه ساخته، صد هزار گل مورد از چمن گلشن دو رخ او بیرون آورده، و برکه‌ای از برکت پیدا آورده و در وی سمکه زفان در حرکت آورده و سی و دو درّ در صدف دهان نهان کرده، مهری از عقیق آبدار بر وی نهاده، از آنجا که بدایت لب تو است تا آنجا که نهایت خلق تو است بیست و هشت منزل آفریده و در هریکی ستاره‌ای از حروف ترکیب کرده» (سمعانی، ۱۳۸۴: ۶۴).

نمونه نشانه‌های زبان مجازی با صدق حقیقی در زبان معرفت: «شما را عجب می‌آید که از پیراهنی بوی یوسف می‌آید تا یعقوب می‌گوید: انی لاجد ریح یوسف. ما از زوایای کلیسیاها و بتکده‌ها بوی یوسفان امت می‌شنویم. هرکه را نسل از صلب بشر بود در عهد او یوسف یکی بود، اما هرکه را نسل از صلب طریقت بود، از حبش او را یوسف الحسن خیزد و از پارس یوسف

الجمال، و از روم یوسف الخیر» (همان: ۳۰۶).

نکته مهم آن است که در متن عرفانی، هرگونه کاربرد مجازی و استعاری جنبه معرفتی ندارد و آن را نمی‌توان به تجربه عرفانی نسبت داد. تنها استعاره‌ها و تصاویری که جنبه پدیداری دارد، در زبان معرفت، صدق حقیقی دارد. براساس سطور بالا، زبان هنری و تصویری یا زبان محاکاتی بخشی از سطوح زبانی متن روح الارواح را تشکیل می‌دهد که در صورت پدیداری آن با آثار هنری هدفی مشترک ندارد؛ ولی در صورت پنداری صدق هنری دارد.

اکنون که کارکرد زبان شعری و تصویری در متن عرفانی روح الارواح بررسی شد، به پرسش مهم این بخش پرداخته می‌شود: با توجه به زبان مجازی و هنری متن عرفانی منظور، وضع دلالت نشانه‌ها در این زبان چگونه است؟ در ادامه به این پرسش پاسخ می‌دهیم.

۷- دلالت نشانه‌ها در زبان ادبی و تصویری روح الارواح

گفته شد که در نظام تحول زبانی کاسیرر، زبان محاکاتی یا زبان اشارت عارفان، دوره‌ای از تحول زبان و اندیشه است که از مرحله واجد واقعیت بودن معنا و سرایت خواص مدلول به دال، به مرحله نشانگی گذر کرده است. در این مرحله، تصویر دارای معناست و معنا و تصویر از یکدیگر تمایز دارد. درحقیقت، معنا به‌مثابه تفسیر زبان تصویری فهمیده می‌شود (رک: کاسیرر، ۱۳۹۳: ۳۵۲-۳۵۴). دلالت‌گری این زبان - از آنجا که متکی به تفسیر تصاویر به معانی مختلف و سیال است - از یک سو یک مدلول مشخص و قطعی ندارد و ترجمه‌های مطابق با تجربه عاطفی یا پنداری عارف نیست و از سوی دیگر بستر گسترش دلالت‌ها از طریق دلالت‌های ضمنی و تفسیرهای متنوع است. دلالت صریح یا مستقیم (denotation) و دلالت ضمنی (connotation) یا تلویحی، دو شکل بنیادین دلالت نشانه‌هاست. در دلالت صریح با مدلولی روبه‌رو هستیم که به‌صورت عینی و چنانکه هست به تصور درآمده است؛ حال آنکه دلالت ضمنی بیانگر ارزش‌هایی ذهنی است که به واسطه صورت و کارکرد نشانه و شناوری مدلول‌های آن، به نشانه منسوب می‌شود. در علوم، دلالت‌های صریح نقشی مسلط دارد؛ ولی هنرها (و نیز دین و عرفان) به آن دسته از پیام‌ها متعلق است که در آنها نقش مسلط را دلالت‌های ضمنی ایفا می‌کند (رک: گیرو، ۱۳۹۲: ۴۷).

کارکردها و دلالت‌های ضمنی و تصویری، در زبان عاطفی و مجازی شعر و ادبیات نیز مشاهده

می‌شود؛ یعنی در زبان هنری که تفاوتش با زبان معرفت‌عارفان در آگاهی و اقرار به ذهنی‌بودن و غیرواقعی‌بودن موضوع آن است (رک: بیدنی، ۱۳۷۳: ۱۷۱). شناوری مدلول‌ها در زبان مجازی و تصویری، منشأ ابهام در انگیزته یا اختیاری‌بودن دلالت‌های این زبان است. با این توضیح که سوسور نشانه زبانی را قراردادی، اختیاری و دارای ارزش افتراقی در نظام زبان می‌داند. این خاصیت بیش از هر چیز در نشانه‌های زبان منطقی و ارجاعی یا زبان خودکار نمود دارد. در این موارد وجوب دلالت روشن معنا برای نقش ارتباطی زبان، برای یک دال، یک مدلول قراردادی مشخص در نظر می‌گیرد تا معنا به‌درستی فهمیده شود؛ اما در زبان هنری و تصویری، ویژگی خاصی وجود دارد که آن را از زبان خودکار گفتگوهای روزمره و زبان اصطلاحات علمی و مفاهیم فلسفی جدا می‌کند. در زبان هنری و تصویری، برای یک دال، یک مدلول مشخص وجود ندارد و جنبه ارتباطی زبان شفاف در آن دیده نمی‌شود و این همان شناوری مدلول‌هاست (به بیان دیگر زبان تصویری و شعری، ظهور نوعی معناداری بی‌معناست که هرکس می‌تواند از آن چیزی بفهمد). تفاوت مهم دیگر زبان تصویری و شعری را باید در اهمیت دال‌های این زبان دانست. دال‌های این زبان، برخلاف زبان خودکار و زبان مفهومی و علمی از نقش صرف ابزارهای ارتباطی فراتر رفته یا تحول پذیرفته است؛ به‌طوری که خود آن دال‌ها به‌مثابه اشیاء جهان هنری ارزشمند شده‌اند. همین ویژگی‌ها در زبان شعرگونه متن روح الارواح مشاهده می‌شود. بخش‌هایی از این متن زبانی تصویری و استعاری دارد؛ مانند این نمونه: «آن روز که آدم را در وجود آوردند از درد در آوردند، البلاء للاولیاء کالذهب للذهب. در این راه هزار هزار دریاست که موج می‌زند از خون عاشقان، لیکن هزار هزار از آن به جوی نمی‌خرند» (سمعانی، ۱۳۸۴: ۲۲۰).

در مواردی موسیقی الفاظ نیز اهمیت دال‌ها و برجستگی آنها را موجب شده است: «صدره بقای ابد و حله ملک سرمد در گردن سعدا افکنند و بر مکتای اقبال در مشاهده ملک ذو الجلال بنشانند و کاسات وصال متواتر و خلع اقبال متوالی، هر دم نواختی و قبولی، هر لحظت تحفی و وصولی؛ و لباس خزی و نکال و تبعید و اذلال و ردّ و حجاب و صلّ و عقاب در گردن اشقیا افکنند» (سمعانی، ۱۳۸۴: ۵).

ویژگی‌های خاص زبان هنری و شعری باعث شده است که برخی آن را زبانی تازه یا اصلاً چیزی غیر از زبان بدانند و نشانگی آن را به‌سبب شیء‌شدگی دال‌های آن نپذیرند. به باور

علی محمد حق‌شناس، «شعر اگرچه حادثه‌ای است که در زبان روی می‌دهد، اما زبان نیست؛ یعنی زبان از این حادثه به بعد به چیزی دیگر تبدیل می‌شود که به حوزه هنرها متعلق است» (حق‌شناس، ۱۳۷۳: ۱۰۵). پیش از حق‌شناس، این دیدگاه در باور برخی از پژوهشگران و اندیشمندان زبان شعری و تصویری وجود داشته است؛ آنان معتقد بودند که در این زبان، واژه‌ها از نقش زبانی خود خارج می‌شود و هستی‌های شیء‌گونه در نظام هنری دارد. با این وصف، زبان شعری و تصویری از قلمرو نشانه‌های زبانی سوسور خارج و به چیزی تبدیل می‌شود که نشانگی خود را از دست می‌دهد یا مشابه نشانه‌های شمایی در نظام پیرسی می‌شود که تا حد بسیاری انگیخته است.

رومن یاکوبسن در الگوی معروف نقش‌های زبانی خود، نقش شعری و ادبی را چنین توضیح می‌دهد: «وقتی خود پیام در کانون توجه قرار گیرد، نقش شعری زبان را مطرح خواهد کرد» (یاکوبسن، ۱۳۸۰: ۹۵). پیام در این تعبیر ترکیب کلماتی است که بیان می‌شود نه مورد ارجاعی آن یا موضوع پیام. او بر این نظر پدیدارشناسیک که واژه در نقش شعری و ادبی باید همچون «خود واژه» در نظر گرفته شود و نه همچون «دلالت به چیزی خارج از زبان» تأکید دارد. بر این اساس، هدف در این زبان خود واژه است و نه آن چیزی که واژه بیان می‌کند (رک: احمدی، ۱۳۹۱: ۷۴).

ژان پل سارتر در کتاب «ادبیات چیست؟» می‌نویسد: «حقیقت آن است که شاعر یک‌باره از «زبان به مثابه ابزار» دوری جسته و برای بار اول و آخر راه و رسم شاعرانه را اختیار کرده است؛ یعنی راه و رسمی که کلمات را چون شیء تلقی می‌کند و نه چون نشانه؛ زیرا خصوصیت دوگانه نشانه (دال و مدلول) متضمن این معنی است که می‌توان به میل خود از آن عبور کرد چنانکه نور از شیشه، و در ورای آن شیء مدلول را طلب کرد» (سارتر، ۱۳۸۸: ۵۹). برپایه این دیدگاه، گذار از نقش شفاف ارتباطی زبان و برجستگی دال‌ها در زبان شعری و هنری باعث می‌شود خاصیت «نشانگی» بر این کلمات صدق نکند. در این دیدگاه‌ها با زوال نشانگی، نشانه‌ها ارزشی شمایی و انگیخته می‌یابد. چنانکه نشانه‌های هنری از منظر گپرو شمایی و مبتنی بر همانندی است (رک: گپرو، ۱۳۹۲: ۹۶).

اینکه در زبان شعری و هنری واژه‌ها فی‌نفسه ارزشمند است جای تردید ندارد. خروج از هنجارهای معنایی زبان از طریق صورت‌های خیالی ناآشنا و افزودن موسیقی به کلمات و در نظر گرفتن موسیقی واج‌ها، همه باعث جلب توجه به خود کلمات و شکل آوایی آنها می‌شود؛ مانند این نمونه از متن روح

الارواح: «سری دیگر؛ سماع این کلمه [الرحمن الرحیم] شرابی است در قدح فرح ریخته، در کأس استیناس کرده، حق - جلّ جلاله - احباب خود را بی واسطه داده» (سمعانی، ۱۳۸۴: ۱۰).

در این نمونه، سماع کلمه، شراب نوشیدنی دانسته شده است که در «قدح فرح» و «کأس استیناس» موسیقی ایجاد می‌کند؛ ولی آیا به بیان حق‌شناس، صورت‌های شعری و هنری، حوزه‌ای و رای حوزه زبانی است یا به تعبیر سارتر نمی‌توان واژه‌های آن را نشانه دانست؟
واژه‌های زبان شعری و هنری در خوش‌آهنگی و حسن ترکیب و نیز معانی غریبشان جلب توجه می‌کند و شفافیت زبان ارجاعی و منطقی را ندارد؛ ولی دو نکته باعث می‌شود که کاربرد آنها قراردادی و اختیاری باشد:

۱) ممکن نیست که این واژه‌ها در نظام زبان، معنی‌دار دانسته شود؛ مگر آنکه به رمز یا رمزگان‌هایی (codes) ارجاع دهد. هر «رمزگان» نظامی از دانش است که امکان تولید و دریافت و تفسیر متون را ممکن می‌کند (رک: سجودی، ۱۳۹۳: ۱۴۴). بدون کارکرد یک رمز هیچ گفتمان درکی شدن‌ای وجود ندارد. چه‌بسا هر چیزی در ارجاع به یک رمزگان، معنا داشته باشد؛ بنابراین با این تلقی که در زبان شعری و هنری، واژه شیء است و به خودش ارجاع می‌دهد، کلمات این زبان، اصواتی خوش‌آوا و بی‌معنی به شمار می‌آید.

۲) مطابق معیار سوسور که بیشتر ذکر شد (رک: سوسور، ۱۳۹۲: ۹۸)، هیچ رابطه درونی ویژه‌ای بین معانی کلمات زبان شعری و ادبی با شکل ظاهریشان وجود ندارد؛ در حالی که این کلمات با ارجاع به رمزگان‌های زبانی خود معنا دارد؛ مثلاً اگر در شعری، «پروانه» به جای عاشق دلسوخته به کار رود، نه معنی اولیه و مستقیم آن (حشره‌ای بالدار) و نه معانی ضمنی آن، به عاشق دلسوخته و احوالات آن، در حروف پ و ر و ا ن ه و ترکیب آن دیده نمی‌شود؛ بنابراین قراردادهای اختیاری زبان این کلمه را برای این مدلول‌ها، دال قرار داده است.

با بیان این دو نکته، روشن می‌شود که نشانه‌های زبان شعری و ادبی هم از نوع نشانه‌های قراردادی و اختیاری است که به‌مثابه نشانه فهم می‌شود و بخشی از نظام تفاوت بنیاد زبان است. با این وصف، اهمیت دال‌های زبانی و موسیقی آنها و نیز نامأنوس بودن معانی آنها چگونه توجیه می‌شود؟ چنانکه نشانه قراردادی باشد باید برپایه قرارداد زبانی، مدلول واحدی را به ذهن منتقل کند؛ ولی نشانه‌های زبان شعری و ادبی به روی تفاسیر و دلالت‌های چندگانه و متعدد گشوده شده است.

این ابهامات با در نظر گرفتن چگونگی رمزگذاری (Encoding) این نشانه‌ها زدوده می‌شود. رمزگذاری فرایند تولید متون با ارجاع به رمزگان مناسب است که رمزگذاران آن را انجام می‌دهند. رمزگذاری شامل برجسته کردن بعضی از معناها و پس‌زمینه قرار دادن باقی آنها است (رک: چندلر، ۱۳۹۴: ۳۲۷). متن زبان خودکار و روزمره یا زبان علم و منطق، بیش‌رمزگذاری شده است؛ چون از یک الگوی درخور پیش‌بینی پیروی می‌کند؛ ولی متون شعری و تصویری کم‌رمزگذاری شده تلقی می‌شود؛ زیرا با تفسیرهای مبتنی بر بازآفرینی احساسات و تجارب، معنادار می‌شود و در ارجاع به رمزگان‌های متعدد آزادی دارد. از این نظر متن ادبی و شعری نیازمند تفسیرگری است که بتواند کار تفسیری بیشتری انجام دهد (رک: همان: ۱۷۷)؛ بنابراین زبان شعری و ادبی همچنان خاصیت قراردادی و اختیاری خود را دارد و همین حکم دربارهٔ زبان شعری و ادبی متن منظور ما نیز صادق است. البته این متن گونه‌ای نشانه هنری دارد که شیوهٔ دلالت آن متفاوت است.

در زبان مجازی متن روح الارواح، نوعی نشانهٔ انگیخته وجود دارد که نشانه‌های زبانی را به‌مثابهٔ شیء یا وجود عینی در نظر می‌گیرد. در این نشانه‌ها، کلمات در عین حال که دلالت قراردادی دارد، به نوعی هستی عینی و دلالت انگیخته نیز دارد. این شیء‌شدگی براساس کاربرد هنری زبان است که نشانهٔ زبانی را به‌صورت نشانهٔ شمایی درمی‌آورد. به این نمونه توجه کنید: «و سرّی دیگر ازین عزیزتر هست، و آن، آن است که این «لا» داری است بر سر چهارسوی ارادت جبّاری زده، و سیّاف مشیّت را نصب کرده تا اگر عقل بوالفضول پای به‌اندازهٔ گلیم فرو نکند - چنانکه گفته‌اند که مدّ رجلیک و علی قدر الکساء - به دست قهر از دار «لا»ش درآویزد تا عبرت دیده‌ها و سبب بیداری سینه‌ها بود. فَاَعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ (سمعی، ۱۳۸۴: ۸).

در اینجا توجه به شکل ظاهری کلمه (مشابهت واژهٔ لا با شکل دار) به آن، نشانگی شمایی داده است. نکتهٔ مهم این است که در این موارد نیز به معنای قراردادی کلمات توجه شده است (در زبان عربی «لا» برای نفی چیزها «وضع» شده است)؛ ولی نشانهٔ زبانی را به‌مثابهٔ وجودی عینی گرفته و از آن نشانه‌ای شمایی ساخته و این نشانه در این صورت شمایی انگیخته است.

«ای درویش! هرآنکه آهنگ حضرت اَلَا اللَّهُ كُنْدَ بَرِّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ که نهنگ‌وار دهان قهر گشاده است - گذر باید کرد تا این نهنگ قهر جمله صفات او از معاصی و طاعات فروبرد، آنکه به حضرت دولت اَلَا اللَّهُ رسد مفرد و مجرد» (همان: ۸). در این سطور، ضمن اشاره به شکل لا که گویی دهانی گشوده دارد، به واژه شخصیت حیوانی داده است که آن را به نوعی نشانهٔ شمایی تبدیل می‌کند.

دو نمونه دیگر که در آن وجه شمایی نمود بارز دارد: «یک امام را دیده بر قهر الهیت افتاد، دیگر امام بر کمال لطف رحمانیت ... آن یک امام به هیبت الله نگرست و هاء الله سرّی عجیب دارد دهان را بیست بر مثال هاء الله. و آن دیگر امام به لطف رحمانیت و خلق رسالت نگرست و دهان باز کرد بر شکل دال محمد. چون به حقیقت بنگری هر دو از یک مشرب و مشرع زلال سنّت برداشتند؛ زیرا لا إله إلا الله تا با محمد رسول الله جمع نکنی ایمان تو ایمان نیست و اسلام تو اسلام نیست» (همان: ۴۱۹).

«قرآن به با بود هرچند که در تهجّی اول الف است پس با؛ زیرا که الف ایستاده است و با افتاده، بنمودند که افتاده تمام‌تر از ایستاده است. افتاده را بردارند و ایستاده را بیندازند، هرچند که الف سرمایه نداشت و با سرمایه داشت از نقطه، و لیکن الف از غیر بی نصیب بود و از خود با نصیب. و نصیب غیر با تو آن نکند که نصیب تو با تو کند. حروف بیست و هشت است؛ اول الف، و آخر یا؛ و آنکه گوید: بیست و نه است، خطاست؛ زیرا که «لام الف» مرکب است و یکتا نیست، و مرکبان را در میان یکتاآن و مجردان آوردن شرط نیست. آن الف در اول منتصب قامتی مستوی قدّی است و آن یا در آخر ملتوی قامتی است و منعطف قدّی. آن الف منتصب چیست؟ مبتدی راه، و آن یای منعطف چیست؟ منتهی راه رفته هستی به باد داده. حروف بیست و هشت است و منازل قمر بیست و هشت است، وَ الْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ. آن ماه را بینی در آخر ماه ضعیفی نحیفی نزار گشته‌ای، آن چراست؟ راه رفته و به حضرت سلطان رسیده، و همه مهتریها در حضرت سلطان فروریزد» (همان: ۳۳۵).

این نوع نشانه شمایی در متون مختلف عرفانی عمومیت ندارد و از ویژگی‌های این متن است. وجود اینگونه دلالت‌های انگیزته در کنار سایر انواع دلالت‌های متن روح الارواح، تنوع بسیار جالب توجهی به دلالت‌های نشانه‌های زبانی این متن داده است که در کمتر متنی می‌توان مشاهده کرد. اکنون که نشانه‌های زبانی متن روح الارواح در سطوح مختلف آن بررسی شد، می‌توان دلالت نشانه‌های زبانی این متن را دسته‌بندی کرد.

۸- نتیجه‌گیری

به‌طور کلی و با توجه به بررسی‌های انجام‌شده در این جستار، دلالت‌های زبانی متن روح الارواح،

در چهار دسته اصلی جای می‌گیرد:

(۱) نشانه‌های انگيخته زبان تصویری دینی: این نشانه‌ها که در سه‌گانه تحول زبان کاسیرر مربوط به دوره اول زبان دین و اسطوره است، به معنای واقعی نشانه - شیء یا دال و مدلول‌های در هم تنیده است که دال‌های آن خواص مدلول‌های خود را دربردارد؛ این مرحله در نظر فرای مرحله استعاری و هیروگلیفی است و با ساحت استعاره‌های پدیداری عرفانی ارتباط دارد؛ این سطح زبانی با اصولی از اندیشه دینی در پیوند است و در سنت‌های دینی‌ای ریشه دارد که پرورنده تجارب عرفانی است. این نشانه‌ها مربوط به زبان اشارت است و دلالت آنها انگيخته است.

(۲) نشانه‌های انگيخته زبان هنری و شعری: این نشانه‌ها در زبان شعری و هنری به کار رفته و صدق هنری دارد. به سبب شیء‌انگاری دال‌ها و برخورد شمایی با آن، حالتی انگيخته دارد که در عین حال جنبه قراردادی نیز دارد. در این موارد، نشانه به مثابه وجودی عینی یا دارای شخصیت است. برخی نمونه‌های حرف‌گرایی و شخصیت‌بخشی به نشانه‌های زبانی در *روح‌الارواح* از این دست است. در این نمونه‌ها، تفسیر نشانه شمایی با مدلول‌های قراردادی آن در ارتباط است. این دسته نشانه‌ها به زبان اشارت و سطح محاکاتی زبان عرفانی تعلق دارد. دلالت‌های این نشانه‌ها ضمنی و تلویحی است.

(۳) نشانه‌های قراردادی و اختیاری زبان تصویری و شعری: اغلب نشانه‌های تصویری سطح محاکاتی زبان عرفانی متن که به زبان اشارت تعلق دارد، از این دسته است. این نشانه‌ها براساس اصل باور به صدق حقیقی‌شان در دسته زبان هنر یا زبان معرفت قرار می‌گیرد؛ به بیان دیگر برخی از این نشانه‌ها در جهانی استعاری و وصف‌ناپذیر، صدق حقیقی دارد و برخی دیگر در جهان حقیقی، صدق استعاری دارد. این نشانه‌ها به سبب ماهیت اختیاری و تمایز مهم معنا و تصویر در آن، در نظام نشانه‌های قراردادی و اختیاری جای می‌گیرد؛ هرچند کم‌رمزگذاری شده و تفسیرپذیرتر از نشانه‌های قراردادی یک‌به‌یک زبان ارجاعی و منطقی است.

(۴) نشانه‌های قراردادی و اختیاری زبان مفهومی و منطقی: این بخش در دسته زبان عبارت جای می‌گیرد و نشانه‌های آن کاملاً با نظام قراردادی زبان خودکار یا ارجاعی و مفهومی، منطبق است. این نشانه‌ها در دل یک سنت عرفانی واحد در یک مقطع زمانی، به‌طور کمابیش واحدی فهم می‌شده است. این زبان پس از پیدایش زبان مفهومی دینی در علم کلام اسلامی پدید آمده است و

به همین سبب ظرفیت‌های این زبان را برای بیان منطقی و مفهومی مباحث خود به کار گرفته است. تنوع دلالت‌های انگیخته و اختیاری در صورت‌های زبان عاطفی و مفهومی متن روح الارواح، وجوه مختلف زبان عرفانی آن را نشان می‌دهد. این وجوه باعث شکل‌گیری زبانی با حداکثر ظرفیت تولید معنا در ساحت‌های مختلفی از دستگاه نشانه‌ای کم‌نظیر این متن شده است؛ به طوری که کمتر متن عرفانی، همه انواع دلالت‌های زبانی این متن را در خود دارد.

پی‌نوشت

۱. برای مثال در تابلو نقاشی بین طبیعت نقاشی‌شده و طبیعت بیرونی شباهت واقعی وجود دارد؛ اما جنبه‌های هنری آن براساس قراردادهای هنری فهمیده می‌شود.
۲. آیات ۱ تا ۴ سوره الرحمن (۵۵) هم از این نظر درخور توجه است.
۳. شهید صدر وضع را قراردادی می‌داند؛ ولی نوعی حالت روانشناسیک را با آن ملازم می‌داند که معنی با نوعی شرطی شدن به ذهن متبادر می‌شود. برای مشاهده دیدگاه شهید صدر در این باره رک: صدر، ۱۳۹۵: ۸۴.
۴. این ویژگی بیان‌ناپذیری یا توصیف‌ناپذیری را از ویژگی‌های تجربه عرفانی دانسته‌اند؛ به این معنی که این تجربه‌ها را به طور دقیق و مطابق واقع نمی‌توان توصیف و تبیین کرد؛ برای نمونه رک: جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۲-۴۲۳ و نیز فولادی ۱۳۸۹: ۷۱-۷۲.
۵. یا تقلیدی یعنی زبان مجازی که تقلید از عناصر طبیعت و جهان فرودین برای بیان مفاهیم انتزاعی و در متون عرفانی تجارب مربوط به عالم قدسی است.
۶. برای مشاهده برخی از نمونه‌های زبان کلامی روح الارواح رک: صص ۴، ۲۱، ۴۶، ۶۰، ۷۳، ۱۵۱، ۴۲۹.
۷. «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود.»

منابع

- ۱- احمدی، بابک (۱۳۹۱). ساختار و تأویل متن، تهران: مرکز، چاپ چهاردهم.
- ۲- بیدنی، دیوید (۱۳۷۳). «اسطوره، نمادگرایی و حقیقت»، ترجمه بهار مختاریان، ارغنون، شماره ۴، ۱۶۱-۱۸۲.
- ۳- پیرس، چارلز سندرز (۱۳۸۱). «منطق به مثابه نشانه‌شناسی»، ترجمه فرزانه سجودی، زیباشناخت،

شماره ۶، ۵۱-۶۴

- ۴- جیمز، ویلیام (۱۳۹۱). تنوع تجربه دینی، ترجمه حسین کیانی، تهران: مؤسسه انتشارات حکمت.
- ۵- چندلر، دانیل (۱۳۹۴). مبانی نشانه‌شناسی، ترجمه مهدی پارسا، تهران: پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی با همکاری شرکت انتشارات سوره مهر، چاپ پنجم.
- ۶- حق‌شناس، علی محمد (۱۳۷۳). «نظم، نثر و شعر؛ سه گونه ادب»، مجموعه مقالات دومین کنفرانس زبان‌شناسی نظری و کاربردی، تهران: دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۰۱-۱۱۴.
- ۷- خویی، ابوالقاسم (۱۴۰۸ ق). مصباح الاصول، ج ۱، قم: الغدیر.
- ۸- روزبهان بقلی شیرازی (۲۰۰۸ م). تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، ج اول، به تصحیح و تحقیق احمد فرید المزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۹- سارتر، ژان پل (۱۳۸۸). ادبیات چیست؟، ترجمه ابوالحسن نجفی و مصطفی رحیمی، تهران: نیلوفر، چاپ هشتم.
- ۱۰- ساسکیس، جنت (۱۳۸۸). «زبان دین»، ترجمه انشاءالله رحمتی، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۴۰، ۴۹-۵۲.
- ۱۱- سجودی، فرزاد (۱۳۹۳). نشانه‌شناسی کاربردی، تهران: علم، چاپ سوم.
- ۱۲- سمعانی، احمد (۱۳۸۴). روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتحاح، به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- ۱۳- سوسور، فردینان دو (۱۳۹۲). دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، تهران: هرمس، چاپ چهارم.
- ۱۴- صدر، محمدباقر (۱۳۹۵). دروس فی علم الاصول، ج ۱، ترجمه و تبیین آیت‌الله محسن غروی، قم: دارالفکر.
- ۱۵- غروی نائینی، محمدحسین (۱۴۰۴ ق). فوائد الاصول، دو جزء در یک مجلد، افادات شیخ با تألیف شیخ محمدعلی کاظمی خراسانی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- ۱۶- فرای، نورتروپ (۱۳۸۸). رمز کل: کتاب مقدس و ادبیات، ترجمه صالح حسینی، تهران: نیلوفر، چاپ دوم.

- ۱۷- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹). زبان عرفان، چاپ سوم، تهران: سخن با همکاری انتشارات فراگفت (قم).
- ۱۸- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۴). *زبان و اسطوره*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مروارید، چاپ سوم.
- ۱۹- ----- (۱۳۹۳). *فلسفه صورت‌های سمبلیک*، جلد ۲، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس، چاپ چهارم.
- ۲۰- کالر، جاناتان (۱۳۹۰). *در جستجوی نشانه‌ها: نشانه‌شناسی، ادبیات، واسازی*، ترجمه لیلا صادقی و تینا امرالهی، تهران: علم، چاپ دوم.
- ۲۱- گیرو، پی‌یر (۱۳۹۲). *نشانه‌شناسی*، ترجمه محمد نبوی، تهران: مؤسسه انتشارات آگاه، چاپ چهارم.
- ۲۲- مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳). *شرح التعرف لمذهب التصوف*، به تصحیح محمد روشن، تهران: اساطیر.
- ۲۳- مقدادی، بهرام (۱۳۹۳). *دانشنامه نقد ادبی از افلاتون تا به امروز*، تهران: چشمه.
- ۲۴- نوپا، پل (۱۳۷۳). *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۵- یاکوبسن، رومن (۱۳۸۰). «زبان‌شناسی و شعرشناسی»، ترجمه کورش صفوی، (در مجموعه) *ساخت‌گرایی، پساساخت‌گرایی و مطالعات ادبی*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، سوره مهر.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی