

The illuminating position of meaning in the formulation of the third generation of communication schools

Seyed Ahmad Hosseini*

Hassan Bashir**

Seyyed Hossein Hosseini***

Abstract

The life of human society is formed from an interwoven relationship of social interactions of human societies. The center of these exchanges is the human soul and his body and the productive meaning of man. The importance of this article is that the meaning, which has a metaphysical nature, must be created by a metaphysician, the supernatural world and how it relates to the world. The present article, which has collected its data based on library analysis and analyzed human beings within the framework of Islamic anthropology, has dealt with the relationship between the supernatural world and the meaning and manner of their presence in the world. The relationship of meaning, which is the central signifier of the connection between the abstract world and the world, has been explained with other concepts such as example, concept, and reality. Therefore, the meaning is created by the human soul in the supernatural world, and through his body, it descends from the supernatural world to the world of matter and is produced. What communication thinkers have discussed so far in the field of theories of meaning and its place is the exploration of meaning in two areas: one is the place of meaning in the message, and the other is the place of meaning in the mind. However, based on Islamic anthropology, it is possible to go a step further and considers a place for meaning, that main place of meaning is the supernatural world.

Key Words: Human, Communication, Meaning, Supernatural world, third generation.

* Ph.D., Culture and Communication, Faculty of Islamic Studies, Culture and Communication, Imam Sadegh University, Tehran, Iran (corresponding author), sa18.qods@gmail.com.

** Ph.D.-Professor, Culture and Communication, Faculty of Islamic Studies, Culture and Communication, Imam Sadegh University, Tehran, Iran, bashir@isu.ac.ir.

*** Master's degree, Management, Faculty of Management, University of Tehran, Tehran, Iran, S.vatan57@gmail.com.

جایگاه اشراقی معنا در صورت‌بندی نسل سوم مکاتب ارتباطی

سیداحمد حسینی*

حسن بشیر**

سیدحسین حسینی***

چکیده

انسان مخلوقی است که دارای دو ساحت فردی و اجتماعی می‌باشد و ساحت فردی او در پرتو بعد اجتماعی او شکوفا شده و حیات جمعی او تکون پیدا می‌کند. به تبع همین اجتماعی بودن، زندگی جامعه بشری از رابطه درهم‌تنیده‌ای از تعاملات اجتماعی جوامع انسانی تشکیل یافته است. محور این تبدلات، نفس انسانی و جسم او و معنای تولیدی انسان است. اهمیت این مطلب در اینجاست که معنا که ماهیتی مجرد دارد، لاجرم، باید توسط یک مجرد خلق شود؛ از این رو توجه به بعد عالی وجود انسان، عالم نفس الامر و نحوه ارتباط آن با عالم ماده ضروری می‌باشد. مقاله حاضر که مبتنی بر تحلیل کتابخانه‌ای داده‌های خود را گردآوری کرده و در چارچوب انسان‌شناسی حکمی و اسلامی به تحلیل انسان مبادرت ورزیده، به ارتباط عالم نفس الامر و معنا و نحوه حضورشان در عالم ماده پرداخته است. رابطه معنا که دال مرکزی ارتباط عالم مجرد و عالم ماده است با دیگر مفاهیمی چون مصداق، مفهوم و واقع، تبیین شده است؛ از این رو معنا توسط نفس انسانی در عالم نفس الامر خلق شده و به واسطه جسم او، از عالم نفس الامر به عالم ماده نزول کرده و تولید می‌شود.

آنچه که تاکنون اندیشمندان ارتباطات در ساحت نظریات معنا و جایگاه آن، بدان پرداخته‌اند، معناکاوی در دو ساحت می‌باشد: یکی جایگاه معنا در پیام، و دیگر جایگاه معنا در ذهن. لکن مبتنی بر انسان‌شناسی اسلامی می‌توان گامی را فراتر نهاد و در ادامه این دو نسل، نسلی سوم را تبیین کرد که برای معنا جایگاهی عاری از تعینات مادی در نظر می‌گیرد و آن جایگاه اصلی معنا، همان عالم نفس الامر می‌باشد.

واژگان کلیدی: انسان، ارتباطات، معنا، تفاهم، نفس الامر.

* دکتری، فرهنگ و ارتباطات، دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران،
(نویسنده مسئول) sa18.qods@gmail.com

** دکتری-استاد تمام، فرهنگ و ارتباطات، دانشکده معارف اسلامی و فرهنگ و ارتباطات، دانشگاه امام صادق (ع)،
تهران، ایران bashir@isu.ac.ir

*** کارشناسی ارشد، مدیریت، دانشکده مدیریت، دانشگاه تهران، تهران، ایران S.vatan57@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۳۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۱۲/۲۳

۱. مقدمه

اهمیت و ارزش هر مسئله به ناچار ریشه در نگاه غایی و هدفمند به آن مسئله دارد. اینکه یک مسئله در غیات امر ما را به کجا می‌رساند و گره از کار چه مسئله‌ای می‌گشاید، بهترین راه برای تبیین اهمیت و ضرورت آن مسئله می‌باشد. نگاه اشراقی به جایگاه معنا از دو بعدِ کارکردی برای حوزه اجتماعی مفید فایده است: ۱. در نگاه به مسائل علوم، وقتی جایگاه زاویه دید و منشأ بحث‌تطور و تعمق پیدا کند، به تبع آن همه مسائل علوم از یک ژرفا و عمق جدیدتری برخوردار می‌شوند که پنجره‌هایی جدید را به پدیده‌های آن حوزه می‌گشاید.

برای مثال وقتی که ما یک نگاه سایکولوژی و فیزیکی به جایگاه معنا داشته باشیم، در واقع، فقط در ساحت مادی انسان در حال کنکاش هستیم؛ اما وقتی که یک نگاه نفس‌الامری و معنوی به جایگاه معنا (به‌مثابه یکی از مهم‌ترین عناصر تسهیل ارتباط و برقراری تفاهم در جوامع بشر) کردیم، هم در ساحت مادی و هم در ساحت معنوی انسان می‌توانیم به کنکاش پردازیم؛ بنابراین از آنجایی که مسائل و عمق بعد عالی و معنوی انسان به مراتب بسیار بیشتر از عمق بعد صرفاً مادی او می‌باشد، موجب می‌شود که برای حل مسائل علوم اجتماعی و آن گره‌هایی که گاه خود را مستاصل از گشودن آن می‌بینیم، یک عرصه دیگر و زاویه جدیدتر و یک عالم عمیق‌تر و مملو از داده‌ها و یافته‌های نور را به روی خود بگشاییم که برای انتخاب و کشف و پاسخ‌های مسائل علوم بسط‌ی بیشتری را پیش روی پژوهشگر علوم اجتماعی قرار دهد.

از دیگر غایت‌هایی که با تبیین نگاه اشراقی به معنا برای ما روشن می‌شود، کارکرد جایگاه معنا در سیاست‌گذاری نوین است. در واقع، اگر ما باب عالم تکوین و عالم اشراق را به عالم ماده باز کنیم و ظرف حضور معنا را در نفس‌الامر و آن مکانی قرار دهیم که منشأ درک معنا برای تمامی مخلوقات (اعم از نبات و حیوان و ملک و انسان) است، مسائل و فهم ما در تمام نحله‌های فکری و علمی رنگ و بویی دیگر می‌گیرد.

برای مثال اگر در حوزه سیاست‌گذاری فرهنگی به بعد معنوی انسان اصالت بدهیم و جایگاه معنا را در عالم نفس‌الامر بدانیم، دیگر مسائل و رویدادهایی از قبیل شب قدر، مقام لیلۃ‌القدری حضرت زهرا علیها‌السلام، جایگاه نوری اهل بیت علیهم‌السلام در عالم خلقت، ریشه بهشت و جهنم، جایگاه اقامه صلوات (نگاه اقامه‌ای به نماز داشتن از نگاه قرآنی داشتن متمایز است)، پدیده پیاده روی اربعین و... صرفاً یک رویداد نبوده، بلکه اصلی‌ترین محمل‌های سیاست‌گذاری و امعان نظر می‌باشد؛ از این رو برای اهمیت این بحث همین قدر کفایت می‌کند که در منشأ میل، عمق و تنوع موضوعات در حوزه‌های نظر و عمل و سیاست‌گذاری یک تغییر ماهوی رخ می‌دهد.

۲. مسئله تحقیق

مسئله اصلی پژوهش در دو سؤال اصلی صورت‌بندی می‌شود: موطن اصلی معنا کجاست؟ سازوکار اشراق و اشراق معنای محض عالم نفس‌الامر در عالم ماده به چه صورت است؟ یک سؤال فرعی مکمل نیز بعد از سؤالات اصلی عبارت است از: جایگاه نفس‌الامری معنا با دونسل دیگر آن به چه صورت قابل تبیین است؟ در واقع، آنچه که مبتنی بر جایگاه اشراقی معنا به‌عنوان نسل سوم تعبیر می‌شود، ادامه وجودی نسل‌های پیشین است یا وجودی هم‌عرض آن مکاتب است؟

از آنجایی که بحث پژوهش پیش‌رو یک بحث بنیادی و نظری می‌باشد، این پژوهش بر مبنای پارادایم تفسیرگرا و در چارچوب روشی انسان‌شناسی حکمی تحقیقات خود را پیش برده و برای گردآوری داده‌ها از روش کتابخانه‌ای بهره برده و به‌صورت کیفی به تجزیه و تحلیل آنها پرداخته است.

۳. پیشینه تحقیق

در میان منابع اسلامی و اندیشمندان مسلمان رشته مستقلی به‌عنوان معناپژوهی وجود ندارد؛ اما بحث‌های حوزه معنا در منظومه فکری اندیشمندان مسلمان پیرامون سه علم قابل بررسی است: یکی در میان مباحث علم اصول فقه و به‌ویژه مبحث الفاظ، دیگر علم تفسیر و نگاه معنوی و بطنی به متون دینی، و دیگر انسان‌شناسی و هستی‌شناسی حکمی که در این حوزه به بحث جایگاه عوالم ربط و نسبت آنها با یکدیگر پرداخته‌اند. اما تعدادی از این منابع عبارت‌اند از:

اسلامی‌تنها (۱۳۹۴) در رساله دکتری با عنوان «تولید نشانه و مبادله معنا در فلسفه ارتباطات فارابی» از چیستی و چگونگی ارتباطات انسانی و بازخوانی آثار ابونصر فارابی با الگوی روش‌شناسی مطالعات تحلیلی بحث می‌کند. او می‌نویسد در فلسفه ارتباطات فارابی بین زبان، دین، فرهنگ و جامعه پیوند وجود داشته و دغدغه اصلی فارابی در علم مدنی ترسیم بهترین نوع جامعه انسانی از طریق عالی‌ترین شکل ارتباطات انسانی یعنی ارتباط با عقل فعال است و با بازخوانی نظریه عقل فعال ارسطو با تکیه بر نظام اندیشگانی و حیانی اسلام چنین ارتباطی را تبیین می‌کند.

در مقاله منصورسمایی و همکاران (۱۳۹۹) با عنوان «بررسی تطبیقی هستی‌شناسی معنا در دید فیض کاشانی و علامه طباطبایی» هستی‌شناسی معنا در پی یافتن حقیقت و ماهیت معنای الفاظ و به‌دیگرسخن، در جستجوی چیستی معناست. پژوهشگران با روش توصیفی تحلیلی، آرای دو تن از

عالمان و مفسران برجسته شیعه، یعنی فیض کاشانی و علامه طباطبایی را بازخوانی و تبیین کرده و سپس با بررسی «نظریه روح معنا» درصدد پذیرش یا رد آن برآمده‌اند.

در مقاله فیاضی و همکاران (۱۳۹۲) با عنوان «چیستی معنا»، تفکیک معنا و مرزشناسی آن از دیگر مفاهیم هم‌خانواده آن از دغدغه‌های اساسی به‌شمار می‌رود. در این پژوهش نویسندگان به تعریف هریک از هم‌خانواده‌های معنا از جمله مصداق و واقع پرداخته و در آخر معنا را تعریف کرده‌اند.

در مقاله حاجی‌ربیع (۱۳۹۲) با عنوان «چیستی معنا در منظر ابن عربی و علامه طباطبایی» تلاش شده تا آرای ابن عربی و علامه در باب معنا مقایسه شود. هدف اصلی این پژوهش بررسی آرای ابن عربی و علامه طباطبایی و مقایسه آنها بوده و هدف فرعی آن، طرح مسائل و نکات جدید در این باب و نظروزی فلسفی و تحلیلی در آنهاست؛ ازاین‌رو مقاله دارای رویکرد بررسی تطبیقی حول محور دال مرکزی معنا می‌باشد.

آنچه که وجه تمایز پژوهش پیش‌رو با دیگر پژوهش‌هاست، در نوع نگاه به مسئله تحقیق است. پژوهش‌های یادشده غالباً از چیستی معنا یا چگونگی آن بحث کرده‌اند یا با ارائه یک رویکرد تطبیقی سعی در بررسی مقایسه‌ای معنا از منظر اندیشمندان مختلف داشته‌اند؛ ازاین‌رو معنا را از منظر متفکران مختلف نگریسته‌اند.

اندیشمندان ارتباطات به تفکیک «بستر و روش شکل‌گیری معنا» از «موطن معنا» دقت داشته‌اند. در واقع، آنچه که در پژوهش پیش‌رو مدنظر است، بررسی موطن معنا و تأثیر آن در دیگر حوزه‌های مرتبط است؛ اما پژوهش پیش‌رو دارای دو تفاوت اصلی با پژوهش‌های پیش‌گفته است: یکی اینکه در کنار چیستی و چگونگی، از چرایی معنا بحث کرده و این چرایی را تحت عنوان تأثیر جایگاه معنا در علم ارتباطات و ارتباطات انسانی بیان کرده است. در واقع، پژوهش حاضر درصدد گشودن دریچه‌ای نو به علم ارتباطات - به صورت اخص - و ارتباطات به مثابه یک ابراز تعامل در دیگر رشته‌ها - به معنای اعم - است؛ به گونه‌ای که یک عرصه شناختی و ماهوی در این علم باز می‌کند که خود بیان‌کننده پارادایمی نوین در این عرصه می‌باشد که هیچ‌یک از مکاتب ارتباطی از این دریچه، مسائل مختلف و زیرموضوع‌های این علم را بررسی نکرده‌اند. در واقع این نگاه همانند پرتوی می‌ماند که بر هر موضوع و ماهیتی که می‌تابد، رنگ و بو و خوانشی جدید و عمیق از آن ارائه می‌دهد و دیگر تفاوت این است که سعی کرده تا جایگاه معنا را به صورت مطلق، که همه اندیشمندان اسلامی بر آن اتفاق نظر داشته‌اند بیان کند، نه نگرش‌های مختلف به چگونگی معنا را.

۴. چارچوب نظری

به‌طورکلی چارچوب نظری تحقیق پیش‌رو دایره‌مدار سه حوزه اصلی است: ارتباطات و تطور آن، معنا، و جایگاه آن در اندیشه اسلامی. پس از تبیین این سه حوزه، یافته‌های تحقیق مبتنی بر این حوزه‌ها ارائه می‌شود.

۴-۱. تطور ارتباطات

انسان موجودی مدنی بالطبع بوده و ناگزیر از ارتباط با هم‌نوعان خود است؛ از این‌رو ناظر به این مهم انسان‌ها از همان روزهای آغازین خلقت دایره‌مدار ارتباطات انسانی حیات جمعی پیدا کرده‌اند. به‌طورکلی، سیر تطور این ارتباطات را می‌توان این‌گونه بیان کرد: الف. استفاده از زبان؛ چهار هزار سال پیش به‌مثابه نخستین انقلاب بزرگ ارتباطی؛ ب. نوشتن و کتابت نشانه‌ها و یا علائم سمبولیک؛ ج. اختراع الفبا؛ د. وسایل ارتباطی قابل حمل و نقل؛ ه. کتب؛ و. چاپ؛ ز. تلگراف؛ ح. فیلم، رادیو و تلویزیون؛ ط. رایانه و... (لارنس و دفلور، ۱۳۸۳، ص ۳۴).

از این‌رو اگر بخواهیم که به‌صورت متقن‌تر و در ادبیات علمی این دوره‌های مختلف را در دوران‌هایی کلی‌تر دسته‌بندی کنیم، می‌توانیم از عنوان مکاتب مختلف ارتباطی بهره ببریم. به‌صورت کلی این مکاتب از چهار حیث تقسیم‌بندی می‌شوند: الف. دوره‌های تاریخی؛ ب. پارادایم‌ها و رهیافت‌های عمومی حاکم بر ارتباطات؛ ج. شاخه‌های علوم (انسان‌شناسی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و...؛ د. نظریات ارتباطات (ساختارگرایانه، هنجاری، تعامل‌گرایانه، مطالعات فرهنگی، تأثیر).

آنچه که در مقاله پیش‌رو به دنبال آن هستیم، پارادایم‌ها و رهیافت‌های عمومی حاکم بر ارتباطات می‌باشد. در واقع، از دریچه دید پارادایم‌ها و ابرانگاره‌های نظری حاکم بر ارتباطات بحث خود را پیش می‌بریم؛ از این‌رو پیش از اینکه بخواهیم به‌صورت جزئی وارد بحث شویم، ابتدا خود واژه ارتباط را بررسی کرده و دال‌های مرکزی آن را احصا می‌کنیم. محسنیان‌راد می‌نویسد با بررسی و تحلیل ۲۷ تعریف متنوع از ارتباط به این نتیجه رسیده است که در همه تعریف‌ها سعی شده است به سه سؤال پاسخ داد شود: الف. ارتباط چه نوع چیزی است؟ ب. در ارتباط چه چیزی منتقل می‌شود؟ ج. ۳. شرط وقوع کامل ارتباط چیست؟

از این‌رو در پاسخ به سؤال اول ایشان می‌نویسد در بررسی ۲۷ تعریف یادشده که در پاسخ به سؤال ارتباط چه چیزی است پاسخ داده‌اند، می‌توان چنین جمع‌بندی کرد: «جریان، سازوکار، کارکرد، عمل، روش، فراگرد و حتی در یک مورد گفته شده بود که هر چیزی است که انسان انجام

می‌دهد» (محسنیان‌راد، ۱۳۹۶، ص ۴۹). در پاسخ به سؤال دوم که در ارتباط چه چیزی منتقل می‌شود این پاسخ را استخراج کرده است: تجلیات اندیشه‌ها، گرایش‌ها، مهارت‌ها، ایده‌ها و افکار، اطلاعات، معنا، پیام، علائم و نمادها. و پاسخ استخراجی سؤال سوم که شرط وقوع کامل ارتباط چیست را در تنوعی از پاسخ‌ها بیان می‌کند. این پاسخ‌ها عبارت‌اند از «پاسخ‌هایی همچون دریافت پیام، انتقال اطلاعات، انتقال معنا، همانندی تجربه، ارسال علائم، درک معنا، پیش‌بینی مصرف‌کننده، داشتن علائم مشابه، درک عمل، برابری معنا، تغییر در رفتار، تأثیر بر دیگری، پذیرش تأثیر، اشتراک فکر و افعال» (محسنیان‌راد، ۱۳۹۶، ص ۴۹).

حال این ارتباط که سعی شد تصویر جامعی از همه تعاریف ۲۷ گانه از اندیشمندان مختلف در نگاه بدان تبیین شود، از جهت پارادایم‌های حاکم بر آن در دو مکتب کلان بررسی می‌شود: الف. مکتب انتقال پیام؛ ب. مکتب تولید و مبادله معنا؛ در مکتب اول دال مرکزی این است که موطن اصلی معنا در پیام است. این رویکرد، انتقال معنا را در انتقال پیام می‌داند. جان فیسک (۱۹۹۰) می‌نویسد رویکرد انتقالی، ارتباط را فرایند انتقال پیام می‌داند. فیسک می‌نویسد در رویکرد انتقالی از آنجایی که به پیام و فرایند انتقال آن توجه می‌شود، ممکن است ما با پدیده‌ای به نام شکست ارتباط مواجه شویم که در این حالت پیام نتوانسته است معنای حمل‌شونده خود را به مقصد برساند؛ از این رو پیشگامان و آغازگران علم ارتباطات بر این تصور بوده‌اند که پیام زیستگاه اصلی معناست.

به‌عنوان نمونه شانون و ویور (۱۹۶۴) در مدل ارتباطی خود به‌عنوان مدل‌های آغازین ارتباطی بیان کردند که در یک فرایند ریاضی‌وار، پیام حامل معنا میان فرستنده و گیرنده است و اگر این ارتباط با اختلال مواجه شود، معنا منقل نمی‌شود. در این مکتب محورهای مهم عبارت است از: الف. کد (نماد) گذاری گیرنده و کدگذاری فرستنده و چگونگی بحث درباره آن؛ ب. کانال انتقال پیام و بحث درباره آن؛ ج. رساندن پیام به‌طور مؤثر و دقیق و بررسی آن؛ د. ارتباطات یک فرایند است؛ ه. ارتباطات فرایندی تأثیرگذار بر ذهن است؛ و اگر پیام، مقصود فرستنده را به گیرنده نرساند، ارتباط شکست خورده است؛ ز. بررسی مراحل ارتباط برای یافتن علت شکست (فیاض، ۱۳۸۹، ص ۵۱).

اما در مکتب دوم دال مرکزی دایره‌مدار این امر است که معنا در ذهن می‌باشد. می‌توان گفت نخستین اندیشمندی که به‌صراحت بیان کرد معنا در پیام نیست؛ بلکه در ارگانیک ماست، دیویدبرلو (۱۹۶۰) بود. به‌تبع همین نگاه، اندیشمندان متأخر علم ارتباطات به جایگاه ذهن بیشتر توجه کرده و عده‌ای نگاه روان‌شناسانه را حاکم بر آن می‌دانند. جان فیسک (۱۹۹۰) در آنچه که

خود رویکرد آیینی می‌نامد بیان می‌کند که ارتباط تولید و تبادل معنا در تعامل اذهان و مردم است. او با به‌کار بردن کلمه دلالت می‌نویسد سوء تفاهمات لزوماً به معنای شکست ارتباط نیست؛ بلکه از تمایزات معنایی و بین‌الذهانی طرف‌های تعامل ناشی می‌شود که در بسترهای فرهنگی و اجتماعی متفاوت زیست می‌کنند.

پل گرایس (۱۹۶۸) نیز اعتقاد دارد که در برقراری ارتباط، آنچه که در باور و نظر فرستنده پیام نقش بسته است، نقش محوری دارد و جایگاه پیام و علائم نمادین به‌عنوان حامل‌های معنا، از این حیث مهم است که باید حدود و ثغور آن مشخص شده تا ذهنیت و نظر فرستنده به مقصود برسد. هابرماس (۱۹۹۸) نیز می‌نویسد از کارکردهای عبارات و پیام‌های به‌کار گرفته شده در ارتباط، بیان تجربه ذهنی و معنای مطلوب فرستنده است. در واقع، می‌توان این‌گونه بیان کرد که اندیشمندان قائل به معناشناسی مفهومی همچون گرایس و بنت و شیفر و... و اندیشمندان قائل به معناشناسی صورت‌گرا همچون فرگه و ارای اولیه و یکنکشتاین و دومت و... همه به بستر ارتباط توجه کرده و معنا را امری قائم به ذهنیت فرستنده و گیرنده می‌دانند و پیام را عنصری از ارتباط می‌دانند که ذهن، وطن اصلی اوست و تا وقتی که گفتگو و تبادل معنا در بین‌الذهان ادامه داشته باشد، ارتباط هنوز شکست نخورده است. جیمز کری در ارتباطات و فرهنگ خود ناظر به همین جایگاه بین‌الذهانی معنا می‌نویسد: «در جایی که تا وقتی گفتگو ادامه یابد، امید توافق هرگز از دست نمی‌رود» (کری، ۱۳۷۶، ص ۱۱۳). محورهای مهم مکتب دوم عبارت‌اند از:

۱. این مکتب به دنبال چگونگی تولید معنا به وسیله تعامل میان فرستنده و گیرنده است؛
۲. در این مکتب پیام نوعی متن است و از این رو، این مکتب هرگونه متن را به فرهنگ برمی‌گرداند یا جایگاه و تأثیر متن را در فرهنگ بررسی می‌کند؛
۳. این مکتب بیشتر به دنبال معنایابی از اصطلاح و کلمه است تا بدفهمی آن؛
۴. تفاوت در فهم کلمه را ناشی از تفاوت فرهنگی می‌دانند، نه نتیجه فرایند ارتباط؛
۵. در این مکتب مطالعه ارتباطات همان مطالعه فرهنگ و متن است؛
۶. روش مطالعه این مکتب از علم نشانه‌شناسی گرفته شده است (فیاض، ۱۳۸۹، ص ۵۱).

۴-۲. معنا

وقتی می‌خواهیم از معنا سخن بگوییم، باید مفاهیم هم‌عرض و در حیطه خانواده آن را نیز بررسی کنیم. از واژه‌هایی که نیاز به تبیین و توضیح دارند و با تبیین آنها می‌توان معنا را بهتر فهمید، مفهوم و لفظ و مصداق و واقع می‌باشد. مفهوم آن حالتی است که بالفعل به موجود متکی است و بدون

وجود محقق نمی‌شود؛ اما معنا می‌تواند به هیچ موجودی متکی نباشد، مثل معنای محالات که در معنا بودن و مصداق محال بودن به واجب هم محتاج نیستند و استقلال نفس الامری دارند. معنا می‌تواند بسیط تحلیلی باشد؛ اما محال است یک واقع، بسیط تحلیلی باشد؛ زیرا واقع هر معنایی فقط مصداق همان معنا نیست که اگر چنین باشد، بی‌شمار ارتفاع نقیضین رخ می‌دهد و براساس این علم حصولی و مفاهیم را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کنند؛ درحالی‌که مفهوم همیشه حقیقی است و معنا ندارد که مفهوم امری غیر از معنای خود را نشان دهد و از غیر محکی خود حکایت کند.

از این رو این قابلیت و عدم قابلیت معناست که به مفهوم و مصداق و واقع آن تعیین و جهت خاص می‌بخشد. مثلاً چون معنا دور محال است، مصداق و واقع دور هم محال است. در واقع، بین چهار عنوان مفهوم، معنا، مصداق و واقع، معنا اصل و بقیه فرع و از نظر رتبی مؤخر هستند. به صورت کلی می‌توان گفت که معنا همانی است که مفهوم از آن حکایت می‌کند و مصداق بدان قید می‌زند و واقع به آن عینیت می‌بخشد و لفظ هم برای آن وضع می‌شود. معنا اصل است و مفهوم و مصداق و واقع فرع آن و معنا بر همه آنها تقدم دارد؛ لکن مدرک معنا ذهن است؛ درحالی‌که در ذهن نیست؛ اما مفهوم صد درصد امری ذهنی است ولی معنا چنین نیست.

معنا حقیقتی است با این قابلیت که مفهوم از آن حکایت می‌کند و آن را نشان می‌دهد. به دیگر سخن معنا مابۀ ازاء مفهوم و علم حصولی است؛ یعنی چیزی است که صلاحیت دارد فهم و علم به آن تعلق گیرد. معنا همان حقیقتی است که لفظ برای آن وضع می‌شود. معنا موضوع له حقیقی و حقیقت شیء است و مفهوم حکایت شیء و مصداق معنای مقید و واقع تحقق شیء و لفظ هم حکایت شیء است (فیاضی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۵). از این رو آیت الله جوادی می‌نویسد علم بماهو علم را واقع کشف می‌کند (جعفرزاده، ۱۳۹۲، ص ۳۲)؛ یعنی درحقیقت آنچه که در واقع رخ می‌دهد برانگیخته از یک معنای مجرد است. با تبیین ماهیت معنا می‌توان گفت که معنا ماهیتی معنوی دارد که دائم البقا بوده و لازمه دائمیت آن اتصال به نفس الامر را می‌طلبد. از این رو پیش از ورود به بخش معنا در اندیشه اسلامی، درباره عالم نفس الامر و معنای آن بحث می‌شود.

۴-۳. نفس الامر

مباحث نفس الامر در بین علمای متأخر و متقدم دارای پیشینه نظری طولانی است. از علمای متقدم، مرحوم میرداماد، نفس الامر را «مطلق وعاء (ظرف و بستر) حصول» می‌داند؛ یعنی صرفاً عالمی است که حصول شیء در آن عالم رخ می‌دهد. وی سه چیز را به عنوان مصداق «نفس الامر»

معرفی کرده است: «وجود خارجی؛ وجود ذهنی؛ وجود اعتباری ریشه‌دار» (میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۳۹). علامه جعفری نیز درباره معنای نفس الامر می‌نویسد: «به نظر می‌رسد ما نفس الامر را بتوانیم به این نحو تفسیر کنیم که نفس الامر عبارت است از آن موقعیت تجریدی نفس یا من [که]، در آن موقعیت تجریدی [نفس] فوق جهان ذهن و عین قرار می‌گیرد و قضایای کلی و بالضروره راست تجریدی را انشاء می‌نماید؛ به طوری که اگر آن قضایا را بر دو جهان ذهنی و عینی تطبیق کنیم، هم راست و هم فراگیر همه موارد و مصادیق (کلی) می‌باشند» (جعفری، ۱۳۷۳، ص ۶۲).

استاد مصباح یزدی در کتاب آموزش فلسفه نیز درباره نفس الامر چنین می‌نویسد: «با توضیحی که درباره ملاک صدق و کذب قضایا داده شد، روشن گشت که منظور از نفس الامر غیر از واقعیات خارجی، ظرف ثبوت محکیمات می‌باشد که در موارد مختلف فرق می‌کند. در مواردی مرتبه خاصی از ذهن است مانند: قضایای منطقی، و در مواردی ثبوت خارجی مفروض است مانند: محکی قضیه محال بودن اجتماع نقیضین، و در مواردی بالعرض به خارج نسبت داده می‌شود چنان‌که می‌گویند: «علت عدم معلول، عدم علت است» که رابطه علیت در حقیقت بین وجود علت و وجود معلول، برقرار است و بالعرض به عدم آنها هم نسبت داده می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۱).

آیت‌الله جوادی آملی در کتاب شناخت‌شناسی در قرآن درباره نفس الامر می‌نویسد: «منظور از نفس الامر آن است که شیء در حد ذات خود، با قطع نظر از هر عارض و وصفی با صرف نظر از تحقق آن در ذهن اندیشمند یا در خارج مقابل ذهن، دارای حقیقت و واقعیت معینی است که هیچ‌گونه دگرگونی در آن راه ندارد» (عارفی، ۱۳۸۰، ص ۳۴).

به طور کلی وجه مشترک تمامی تعاریف درباره نفس الامر، وجود عالمی مجرد از تعینات ماده می‌باشد که رخداد شیء در عالم ماده به آن برمی‌گردد. در واقع، نفس الامر نقطه آغاز یک معنا و به تبع آن، مصداق و مفهوم می‌باشد که در یک نظام طولی، از عالم مجرد به عالم ماده سرایت می‌کند.

۴-۴. معنا در اندیشه اسلامی

نظریاتی را که در حوزه معناشناسی قابل استفاده است از حیث جهان‌بینی حاکم بر آن نظریات می‌توان در دو حوزه تقسیم‌بندی کرد:

الف) اندیشمندان غربی: معنا در نظریات غربی به صورت دقیق‌تری صورت‌بندی شده است؛ به گونه‌ای که به یک رشته مستقلی تبدیل شده است. مبانی معناشناسی را در اندیشه غربی می‌توانیم

در آثار دیوید برلو، نظریه معنایی و ادغام افق‌های گادامر، زبان‌شناسی سوسور، زبان و سوژه ژاک لاکان، تولید معنا و نظریه دریافت استوارت هال، ایدئولوژی و سوژه لویی آلتوسر، ماهیت متن و معنا دریدا جستجو کرد.

ب) اندیشمندان مسلمان: در سه علم تفسیر، اصول و حکمت اسلامی به‌صورت حاشیه‌ای و مکمل به این مباحث پرداخته شده است. از اهم منابعی که می‌توان جایگاه معنا را در آن بررسی کرد می‌توان جلد هشت اسفار شیخ اشراق، مقدمه تفسیر علامه جوادی آملی، انسان در قرآن علامه حسن‌زاده آملی، انسان از آغاز تا انجام علامه طباطبایی، اشارات ابوعلی سینا، هستی و هبوط و نیز جهان‌های اجتماعی حمید پارسانیا را نام برد.

آنچه که تاکنون بیان شد مبتنی بر پارادایم‌ها و ابرنگاه‌های موجود به مکاتب ارتباطات بود که به‌طور کلی - همان‌طور که ذکر شد - دو مکتب انتقال پیام (باتکیه به حضور معنا در پیام) و انتقال معنا (باتکیه بر حضور معنا در ذهن) تشریح شد. در واقع، مکتب انتقال معنا صورت‌تطور یافته و نسل بعدی مکتب انتقال پیام است. از این‌رو آنچه که اکنون قصد بیان آن را داریم، تبیین جایگاه اشراقی معنا به‌مثابه نسل سوم مکاتب ارتباطی می‌باشد که بر اندیشه اسلامی و به‌طور خاص انسان‌شناسی و هستی‌شناسی حکمی ابتناء دارد.

حقیقت معنا چیست؟ عده‌ای واکنش مخاطب یا کاربرد آن و گروهی اوصاف آن را حقیقت معنا بر شمرده‌اند. برای مثال اگر فردی فریاد بزند «دزد»، معنای آن را درک می‌کنیم؛ اما حقیقت این معنا چیست؟ آیا معنای آن همان فردی است که در خارج دزدی کرده یا تصویری که از آن دزد در ذهن نقش می‌بندد و یا واکنش شنوندگان مانند ترس یا فرار معنای آن است؟ آیا می‌توان معنای آن را تعدادی از اوصافی دانست که بر این دزد مطابقت می‌کند؟

علامه طباطبایی و فیض کاشانی دو مفسری هستند که نظریه ایده‌ای (تصوری) معنا را معتبر می‌دانند. فیض کاشانی معتقد است در مقابل الفاظ، دو گونه معنا قرار دارد: الف) معنای ظاهری و قشری آن که تنها افراد ظاهرین آن را می‌بینند؛ ب) معنای حقیقی (گوهر یا روح معنا) که همواره ثابت است؛ اما صورت‌ها و قالب‌های متعددی می‌یابد و این لفظ در حقیقت به همه آنها اطلاق می‌شود. مثلاً قلمی که زمانی از چوب یا پر پرندگان بود و امروزه شکل‌های مختلفی پیدا کرده و قلمی که با آن در لوح محفوظ نگاشته می‌شود، همگی در حقیقت (و نه در مجاز) قلم هستند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱-۳۲).

از دیگر اندیشمندان مسلمان که در آثار آنها می‌توان ارتباطات انسانی و معنا را کاوش کرد، ابونصر فارابی است. پرسش از چیستی و چگونگی ارتباطات انسانی و بازخوانی آثار ابونصر فارابی

با الگوی روش‌شناسی مطالعات تحلیلی بیان می‌کند که معلم‌ثانی در تراث فلسفی خود با رویکرد عقلی به بررسی مسئله ارتباطات پرداخته است. زمینه‌های اجتماعی عصر او به‌ویژه مناظره نحویون و منطقیون در توجه این اندیشمند مسلمان به این امر بسیار مؤثر بوده است. فارابی در پاسخ به مسئله اصلی ارتباطات هم به تبیین کنش‌شناختی، ادراکی و عقلی انسان و هم به تبیین کنش‌اظهاری، بیانی و زبانی او پرداخته است.

از نظر او «ارتباطات به‌مثابه کنشی شناختی - بیانی، هنر ساختن و به‌کارگیری نشانه‌ها برای تسهیم و تشارک «معنا» بین «خود» و «دیگری» است که آشکارکننده نظام معنایی یا ملت (فرهنگ) و تعیین‌بخش ساختار اجتماعی یا امت (جامعه) است» (اسلامی‌تنها، ۱۳۹۴، ص ۲۵). همان‌طور که فارابی بیان می‌کند معنا ماهیتی خارج از این عالم ماده داشته که الفاظ صرفاً آشکارکننده و نازل‌کننده امر معنا می‌باشند.

ابن‌سینا نیز از چیستی معنا و رابطه آن با ماهیت عمل اخلاقی می‌نویسد: «شکل‌گیری ماهیت عمل اخلاقی برای آحاد جامعه به‌لحاظ معرفت‌شناختی در اعتماد به اقوال عارفان و در نتیجه، عمل براساس قانون شریعت انجام می‌گیرد» (موسوی کریمی، ۱۳۶۵، ص ۲۵). در واقع، آنچه که خیر نامیده می‌شود، ریشه در عالم ملکوت داشته که این معنای مقدس در قالب قانون شریعت در دنیا تمثیل پیدا می‌کند. ابن‌عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق) که به وجودشناسی معنا اهتمام دارد، معنا را حقیقتی خارجی و کلی می‌داند که در مراتب معنایی یک واژه مشترک است. هر واژه مراتبی از معنا دارد که به‌صورت حقیقی بر همه آنها صدق می‌کند (حاجی ربیع، ۱۳۹۲، ص ۱).

علامه طباطبایی (۱۳۸۱-۱۳۶۰) در پیروی از ابن‌عربی به نظریه روح معنا قائل می‌شود و افزون بر آن نظریه فایده‌نگاری معنا را مطرح می‌کند. علامه در مباحثی همچون فرایند شکل‌گیری معنا، زبان قرآن و نسبت آن با زبان بشر، تأثیر غایات در حقیقی بودن معنا در مصادیق فرامادی و برخی مسائل دیگر را مطرح می‌کند. ایشان باور دارند محمولات گزاره‌های الهیاتی‌ای را همچون خدا عالم را آفرید و خدا آن کار را انجام داد، با توجه به آنچه در خود یافته‌ایم، به زمان قید می‌زنیم؛ زیرا آدمی در ذهن خود، به این‌سان حقیقت را می‌بیند و معانی را در قیود خود یافته خویش ملاحظه می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۳-۱۲). ایشان درباره نظریه معنا در مبحث وضع کفایة‌الاصول (آخوند خراسانی، ۱۳۹۶، ص ۹)، در توضیح وضع و حقیقت آن، میان لفظ و معنا ارتباطی ثابت و غیرمتغیر برقرار می‌کند که دلیل آن دوام و استمرار فهم معنای خاص از الفاظ خاص (در هر زبانی) است و این نسبت را غیرحقیقی و اعتباری می‌داند؛ زیرا اگر چنین نبود، زبان اقوام گوناگون متفاوت نمی‌شد (منصورسمایی و دیگران، ۱۳۹۹، ص ۱۰۰).

حال این معنایی که ماهیتاً مجرد است، یقیناً باید در موطنی مجرد ساکن باشد؛ زیرا مجرد نامحدود نمی‌تواند در بستر ماده محدود ساکن شود. این موطن مجرد ریشه در دو وطن دارد: یکی عالم واقع و نفس الامر و دیگری بعد عالی وجود انسان. از این رو نیاز به تبیین انسان‌شناسی و هستی‌شناسی برای تبیین منشأ صدور و حضور معنا هستیم. کلیت و چیستی نفس الامر در مطالب قبل بیان شد و بعد عالی وجود انسان نیز در ادامه می‌آید.

وجود انسان از دو بعد مادی و معنوی ممزوج است. بعد معنوی آن از عالم ملکوت به عالم ماده نازل شده و برای ارتباط با عالم ماده، از بعد مادی‌اش استفاده می‌کند. از ویژگی نزول اشیا از خزائن الهی به عالم ملکوت و از آنجا به طبیعت و دنیا، این است که شیء نازل شده از حیظه حضور مبدأ نزول بیرون نمی‌رود، حال آنکه در نزول و صدور طبیعی، شیء نازل شده از حیظه حضور مبدأ نزول خارج می‌شود. در نزول اشیا به طبیعت - برخلاف نزول و صدورهای طبیعی عالم ماده - شیئی که نازل شده همچنان در محضر مبدأ نزول حاضر بوده و در حیظه اقتدار آن است. تصوراتی که نفس در صفحه ذهن خود ایجاد می‌کند، مثال و نمونه‌ای گویا برای این خصیصه نیز هست؛ حضور و وجود تصورات ذهنی، به حضور و وجود ملکه علمی و صاحب آن ملکه وابسته است؛ به گونه‌ای که اگر شخص لحظه‌ای اراده و توجه خود را از آن مطلب سلب نماید، آنچه تصور شده است از بین می‌رود.

اشیائی که از ملکوت عالم به ملک طبیعت نازل می‌شوند، بر همین قیاس تحت اشراف و حضور ملکوت هستند. ملکوت را از این رو بدین نام خوانده‌اند که تسلط و تملک مستمری بر طبیعت دارد، و طبیعت نیز به همین دلیل ملک خوانده می‌شود. قرآن کریم ضمن آنکه هر شیء را دارای ملکوت می‌داند، ملکوت همه اشیا را نیز در حوزه اقتدار و اشراف الهی می‌داند: «بیده ملکوت کل شی (یس، ۸۳)»، این آیه بدان معناست که ملکوت همه اشیا در دست خداوند است و هیچ شیئی از حیظه حضور و اشراف او خارج نیست (پارسانیا، ۱۳۸۹، ص ۶۳-۶۴).

از این رو با این بیان ثابت می‌شود که حلقه وصل نفس انسان با عالم ملکوت، همان روح اوست که به عالم ماده تنزل پیدا کرده است. علامه طباطبایی در رساله انسان خود این مسئله را این‌گونه تبیین می‌کند: «خداوند خبر از تنزل امر در بین سماوات داده است که مستلزم تحقق نسبتی میان تنزل و هر یک از آنهاست که در مرحله انتهایی تنزل به زمین می‌رسد، و این در واقع حال امر است بعد از تقدیر به مقادیر و محدودیت به حدود و نهایات» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۳-۲۹).

با این بیان روشن می‌شود که حقیقت وجودی که واسطه فیض و نزول معنا از عالم نفس الامر به عالم ماده می‌باشد، بعدعالی وجود انسان است که از آن به نفس و یا روح نیز تعبیر می‌شود. حال

این روح معانی را از عالم نفس الامر به عالم ماده سرازیر می‌کند و «از آنجا که تحقق معنا همان واقع و نفس الامر هست، در توضیح بهتر معنا، تبیین نفس الامر ضروری می‌نماید» (فیاضی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۸). مفهوم نفس الامر، به معنای «خود شیء» است. کلمه «نفس» در این عنوان، به معنای «ذات» و واژه «امر» در آن به معنای «شیء» است؛ چنان‌که در شرح تجرید آمده است:

«والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه أو ليس كذا ای فی حد ذاته بالنظر الیه، مع قطع النظر عن ادراك المدرك و اخبار المخبر، علی ان المراد بالامر، الشأن و الشیء و بالنفس، الذات» (قوشجی، ۱۳۹۳، ص ۵۶). در واقع «نفس الامر همان واقعیت است که اعم از وجود و عدم و اعتبار است. و اعتبار ظرفی است برای اموری که واقعیت آنها خارج از وعاء وجود و عدم حقیقی است. مانند ماهیت که خالی از وجود و عدم است. ماهیت در اینجا یعنی آنچه که غیر از وجود و عدم و ذاتاً خالی از آنها باشد» (فیاضی، ۱۳۹۲، ص ۱۲۸).

با دقت در ساحات وجود آدمی اصل وجود واقعیت خارجی و نفس الامر بدهاتاً تصدیق می‌شود؛ زیرا موضوع علم معقول، موجود بما هو موجود است و موجود بما هو موجود همان «واقعیت» است؛ لکن «می‌توان به‌طور کلی و مطلق، نفس الامر را همان واقع به جمیع مراتب دانست. همچنین، می‌توانیم بین مراتب نیز مرتبه اصلی نفس الامر درست کنیم و بقیه مراتب را تابع آن بدانیم، و این مرتبه اصلی، چیزی جز ذات حق تعالی نیست؛ به این معنا که وجود، اخلاق، زیبایی و همه حقایق از او سرچشمه می‌گیرند» (کاظمی، ۱۳۹۷، ص ۱).

با این بیان روشن می‌شود که بعد عالی وجود آدمی که ساکن در عالم ملکوت بوده، با تجلی نور قدسی حق تعالی به عالم ملک نزول کرده، لکن حضور نوری خود را در عالم نفس الامر حفظ کرده است و معانی نامتناهی را از منشأ خود به سبب ابزار جسم متناسب با عالم ماده محدود و صادر می‌کند.

۴-۵. تولید معنا

پس از تبیین معنا و موطن اصلی آن و نحوه نزول آن در عالم ماده، اکنون به صورت مختصر وجه بازتولید آن، که از جوه مشکک (دارای سلسله مراتب و درجه‌بندی) و دارای شدت و ضعف بودنش می‌باشد را از نظر می‌گذرانیم.

زبان نوعی رسانه و ابزار بیان است که دارای یک نظام پیچیده از قواعد می‌باشد که با واسطه آن افکار، تصورات، احساسات و تألمات روحی و درونی در قالب یک فرهنگ نمایان می‌شوند. پس بازنمایی به‌وسیله زبان نقش محوری در فرایند تولید معنا دارد. اساساً فرهنگ با تولید و مبادله

معناها - دادن و گرفتن معنا - میان اعضای یک جامعه یا گروه سروکار دارد. این ادعا که دو انسان به فرهنگ واحدی تعلق دارند بدان معناست که آنها جهان را به صورت نسبتاً همسانی تفسیر می‌کنند و می‌توانند افکار و احساسات خودشان درباره جهان را به گونه‌ای بیان کنند که برای یکدیگر معنادار باشد. با توجه به این نظام رفت و برگشتی خلق و تولید معنا توسط زبان، فرهنگ فرایند یا مجموعه‌ای از اعمال است.

«چرخه فرهنگ عبارت است از پنج مرحله بازنمایی، هویت، تولید، مصرف، تنظیم. این پنج مرحله اعمال فرهنگی ما را می‌سازند. تأکید بر اعمال فرهنگی مهم است؛ زیرا اعضای یک فرهنگ‌اند که به انسان‌ها، اشیا و رویدادها معنا می‌دهند. چیزها فی‌نفسه اگر هم معنایی داشته باشند به ندرت معنای واحد، معین و ثابت دارند. حتی اگر چیز آشکار و مشخصی مانند یک تکه سنگ می‌تواند یک تکه سنگ، یک ابزار مرزساز یا تکه‌ای از مجسمه و از این قبیل باشد بسته به این است که چه معنایی دارد. از طریق کاربردی که چیزها برای ما دارند و آنچه درباره آنها می‌گوییم، فکر می‌کنیم و احساس می‌کنیم - یعنی نحوه‌ای که آنها را بازنمایی می‌کنیم - ما به آنها معنا می‌دهیم. تا حدودی در قالب چارچوب‌های تفسیری که برای اشیا، انسان‌ها و رویدادها می‌سازیم به آنها معنا می‌دهیم. ما از طریق استفاده از چیزها یا وارد کردن آنها به اعمال روزمره خود به آنها معنا می‌دهیم. از این لحاظ فرهنگ سرتاسر جامعه را فرا می‌گیرد. این همان است که وجه انسانی زندگی اجتماعی را از آنچه صرفاً مبنای ژنتیکی دارد متمایز می‌کند» (هال، ۱۳۹۱، ص ۱۵-۱۹).

این جهان اجتماعی بر پایه یک شعور انسانی به تفاهم و تبادل می‌پردازد. جهان شعور عمومی یا جهان زندگی روزانه یا جهان هرروزی ما، همه بیان‌های متنوعی است که برای جهان میان ذهنی به کار می‌رود. شعور عمومی الگوهایی را ایجاد می‌کند که تجربه‌های مشترک را میان افراد فراهم می‌کند. از این رو برای بررسی الگوها و اجزای آن باید به زمینه توجه کرد که به معنای متن مشترک است. از بحث زمینه به بحث فرهنگ می‌رسیم و زمینه همه مسائل فوق را فرهنگ یا جهان فرهنگی قرار می‌دهیم که روابط میان ذهنی انسان‌ها در آن شکل می‌گیرد و یک جهان معنادار و یک متن به هم‌تیده‌ای از معنا در برابر ماست و شبکه معنایی که از گذشته تا حال کشیده شده، شامل ابزارها، نمادها، نظام زبانی، کارهای هنری، نهادهای اجتماعی و ... است که به ذهن انسانی فعالیت و جهت و مقصد می‌بخشد و به همین دلیل، جهان فرهنگی به تاریخ هر ملت، سنت و ارزش‌های عام برمی‌گردد. این جهان با زندگی روزمره مرتبط است. در این زندگی روزمره رویه‌های زندگی وجود دارد که چگونگی مواجهه با محیط پیرامون را تعیین می‌کند و همه این مفاهیم را در قالب کنش و

کنش متقابل می‌توان مشاهده کرد و براساس مفاهیم فوق نیز می‌توان کنش‌ها را الگوبندی کرد؛ چراکه کنش‌ها براساس معانی الگومند شکل می‌گیرند (فیاض، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵-۱۸۷).

معنا فقط از طریق اعمال بازنمایی درون یک فرهنگ پخش می‌شود. منظور ما از اعمال بازنمایی عبارت است از هرگونه تجسم بخشیدن به مفاهیم، تصورات و احساسات در قالبی نمادین که بتوان منتقل و به صورت معناداری تفسیر کرد. زمانی می‌توان فرایند گذار معنا از چرخه فرهنگی را کامل دانست که این معنا در آن سوی این زنجیره رمزگشایی یا به شکل مفهومی دریافت شده باشد (هال، ۱۳۹۱، ص ۲۷-۲۸). از این رو بر مبنای مناسبات اجتماعی سیال و منعطف معنا دائماً دستخوش تغییر و تبدل است. استوارت هال که نظریه تولید و دریافت معنا را بیان می‌کند نیز به این نکته اذعان می‌کند که معنا موجودی لیز و لغزان است که تحت تأثیر بستر، کاربرد و شرایط تاریخی تغییر می‌کند و جایجا می‌شود. معنا همیشه مورد مذاکره و دستکاری قرار می‌گیرد تا منطبق با شرایط جدید و بازتاب آن باشد (هال، ۱۳۹۱، ص ۲۷).

۵. یافته‌های تحقیق

با توجه به آنچه گفته شد این سؤال مطرح می‌شود که اگر معنا ماهیتی لیز و لغزان دارد و دائماً در حال تولید و تغییر و تبدل است و توسط ما در این عالم ماده تولید می‌شود، پس چگونه ادعا می‌کنیم که معنا در عالم نفس الامر تولید شده و ماهیتی بسیط و ثابت دارد؟ پاسخ این سؤال به دو بعد وجودی انسان و ارتباط آن دو با عالم نفس الامر برمی‌گردد. نفس انسان (بعد معنوی و عالی وجود انسان) به تبع اغراض فردی و اجتماعی‌اش، اراده می‌کند که معنایی را خلق کند؛ لکن از آنجایی که نفس ماهیتی مجرد دارد، فعل و انفعالاتش نیز در عالم مجرد است؛ از این رو معنای مد نظرش را در عالم نفس الامر «خلق» می‌کند و این خلق معنا توسط نفس، متأثر و منبعث از صفات و اسمای الهی است (یعنی نفس بالاستقلال معنا خلق نمی‌کند؛ بلکه منبعث از معانی صفات و اسمای الهی در عالم نفس الامر که ثابت‌اند، به خلق معنا می‌پردازد) سپس جسم انسانی که ابزار نفس انسانی برای ارتباط با عالم ماده است، به دلیل اتصال معنوی‌اش با نفس انسانی، با ابزار زبان در عالم ماده معنای مد نظر نفس را «تولید» کرده و لباس فرهنگ خود را بر تن معنای تولیدی‌اش کرده و تعیین خاص فرهنگی بدان می‌بخشد و آن را تولید می‌کند.

درواقع، آن معنای بسیط خلق شده در عالم نفس الامر را دارای رنگ و لعاب و تنوع می‌کند، از این رو معنا توسط نفس در نفس الامر «خلق» شده و توسط جسم مادی در این دنیا «تولید» می‌شود؛ لکن بین خلق و تولید معنا تفاوت هست. خلق، فعل نفس است، و تولید، صدور آن

«خلق معنا در نفس الامر» در عالم ماده توسط بعد جسمانی انسان است. این‌گونه است که فلسفه تاریخ و سیر حیات گذشتگان، بر انباشت فرهنگی اکنون تأثیر گذاشته و شخص معنای صادره را که توسط نفس او در نفس الامر خلق کرده است، با لباس فرهنگ خاص خود می‌پوشاند که میراث قرن‌ها و ادوار مختلف تاریخ و گذشتگان می‌باشد.

آنچه که وجه تمایز نسل سوم معنا در ابرانگاره‌های ارتباطات می‌باشد، تبیین ماهیت و کارکرد جایگاه اشراقی معنا به مثابه موطن اصلی معنا می‌باشد که ماورای پیام و ذهن است. شایان ذکر است که ارتباط این سه نسل، ارتباطی طولی است و نسل بالاتر، دارایی‌های نسل پایین را نیز شامل است. در یک جمع‌بندی کلی، مرزها و تفاوت‌های این سه مکتب در مؤلفه‌های زیر به این صورت قابل بیان است:

جدول ۱. بررسی تطبیقی سه مکتب ارتباطی

نسل سوم	نسل دوم	نسل اول	
نفس الامر	ذهن	پیام	موطن اصلی معنا
نفس	ذهن	ذهن	مدرک اصلی معنا
آغاز و پایان ندارد	آغاز و پایان ندارد	آغاز دارد؛ ولی پایان ندارد	فراگرد ارتباط
تفسیری و معرفتی	تفسیری و انتقادی	توصیفی	روش‌شناسی
تعامل بین الانفسی	تعامل بین الاذهانی	کدگذاری فرستنده	تولید معنا
تاریخ اجتماعی حیات فردی	جامعه و افراد	فرد	بستر شکل‌گیری
تاریخ	جامعه	فرد	حوزه اثر
کلام، زبان بدن، کنش و عمل ارتباطی، نفس انسانی	کلام، زبان بدن، کنش و عمل ارتباطی	کلام و کلمه	ابزار ارتباط
تهذیب نفس انسانی	تعامل مبتنی بر بستر زیست جمعی‌گیرنده	واژگان و عبارات دقیق	نقطه کانونی اثرگذاری
فراگرد غیرخطی	فراگرد غیرخطی	فرآیند خطی	مراحل ارتباط
فرهنگ و الهیات فرهنگ	دلالت‌های فرهنگ	زبان و متن	ساحت و بستر اجتماعی

۶. جمع‌بندی

وقتی که از نسل سوم معنا در ارتباطات سخن به میان می‌آوریم، به این معنا نیست که می‌خواهیم نگاهی به معنا اعمال کنیم که در عرض نظریات دیگر در حوزه معنا قرار دارد؛ بلکه بیان ما این است که نسل سوم در طول نظریات دیگر بوده و به‌گونه‌ای مکمل آنها می‌باشد که دو نسل اول را در درون خود نیز دارد. معنا در نفس الامر سکنا دارد و هر اندازه که ظرف نفسانی کسی در عالم تکوین حضور نوری قوی‌تر و پررنگ‌تر داشته باشد، هم ربط و نسبت‌های عالم ماده و معنا را بهتر

می‌شناسد و به تبع انبعاث از اسما و صفات الهی پررنگ‌تر و هم منشأ اثر و حوزه اثرگذاری اش در عالم ماده بر روی دیگر مخلوقات (اعم از نبات و انسان‌ها) بیشتر می‌شود؛ زیرا حیات مادی مادر این دنیا طفیلی و اشعه‌ای از نور حقیقی توحیدی حیات ما در عالم معنا و قیامت واقعی می‌باشد و هر چقدر که حیات اصلی ما در عالم تکوین به ذات توحیدی اش نزدیک‌تر باشد، به تبع، حیات مادی و طفیلی قوی‌تر و پررنگ‌تری خواهیم داشت.

از این رو نفس انسانی، با توجه به اغراض فردی و اجتماعی، بعد از اراده به خلق معنای مد نظرش، از طریق جسم انسانی معنا را به عالم ماده سرایت می‌دهد و معنا وارد چرخه مفاهمه و ارتباطات انسانی می‌شود و دائماً به تبع ایجاد اغراض فردی و اجتماعی جدید، این عمل خلق و نزول معنا تکرار شده و چرخه تولید معنا دائماً انباشته‌تر می‌شود. مبتنی بر این فرایند، سازوکارهای اجتماعی تولید معنا نیز به این صورت عمل می‌کنند که با استفاده از حوزه‌های معنایی اجتماعی و آن الفاظی که حاکی مفهوم معنای محض است، تبدلات اجتماعی را می‌سازند.

این الفاظ «معنا» و «اثر» مفاهمه‌ای خود را در نسبت با برداشت از عالم تکوین پیدا می‌کنند. در واقع، می‌توان این‌گونه گفت که در تعاملات اجتماعی و تفاهم‌های میان فردی، الفاظ دارای دو معنا می‌باشند؛ معنای اصلی که توسط ابنای بشر برای یک غرضی اعتبار شده‌اند، مانند لفظ دیوار (سازه‌ای آجری، آهنی، گچی یا چوبی و...) که به‌عنوان حائل عمل می‌کند (اعتبار شده است و دوم معنای اجتماعی که عبارت است از معنایی که غرض‌گوینده و فرستنده معنا از لفظ، مراد می‌باشد که این معنا از عالم مجرد به عالم ماده سرایت کرده است.

در واقع، استعمال فرستنده و ذهنیت معنایی اوست که معنای لفظ مدنظر را متناسب با فرستنده تعیین می‌کند و این ذهنیت همان‌طور که گفته شد ریشه در انباشت فرهنگی فرد دارد. مثلاً گوینده‌ای از لفظ دیوار معنای فاصله‌گذاری در مناسبات اجتماعی را می‌خواهد بیان کند. برای ارتباط عالم تکوین با عالم ماده باید در دو حوزه افعالی انجام شود: یکی در حوزه سیاست‌گذاری و دیگری در حوزه افکار عمومی. در حوزه سیاست‌گذاری به این صورت است که الفاظ و افعالی مدنظر قرار گیرند که بیشترین همبستگی با معانی معنوی و کدهای عالم معنا داشته باشد. در واقع این گام اول است، گام بعد آن است که سیاست‌گذار معنابخشی کند.

در حوزه دوم که وارد حوزه افکار عمومی می‌شویم رسالت فرستنده و سیاست‌گذار آشنایی زدایی با معانی صرفاً مادی و آشنایی‌زایی با معانی معنوی به‌جای معانی مادی برای عموم افکار می‌باشد. از این رو با این دو فعل یک انباشته‌ای اجتماعی از معناهای اجتماعی به‌وجود می‌آید که در تفاهم و تبادل نظر این الفاظ دیگر صرفاً به معناهای مادی دلالت نمی‌کند؛ بلکه به معنایی

مادی معنوی اشاره می‌کند. در واقع، ایجاد پیوست معنایی برای اراده اصلی و اجتماعی الفاظ آن سازوکاری است که در دو ساحت خلق معانی جدید و سرایت در افکار عمومی ایجاد می‌شود. سپس در حوزه استعمال آن الفاظی برگزیده می‌شوند که بیشترین همبستگی را با معنای مجرد تکوینی اش دارد.



منابع

* قرآن کریم

۱. اسلامی تنها، اصغر (۱۳۹۴)، ارتباطات در مدینه فاضله ایرانی از منظر علم مدنی فارابی، ابن مسکویه و خواجه نصیرالدین طوسی، قم: دانشگاه باقرالعلوم.
۲. جعفرزاده، قاسم (۱۳۹۲)، «چیستی، معنا و مسیر تحقق علم دینی از نگاه آیت الله جوادی آملی»، مجله کتاب نقد ۶۹، ص ۴۵-۷۴.
۳. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۳)، بررسی و نقد نظریات دیوید هیوم در چهار مسئله فلسفی، تهران: دانشگاه علم و صنعت.
۴. حاجی ربیع، مسعود (۱۳۹۲)، «چیستی معنا در منظر ابن عربی و علامه طباطبایی»، فصلنامه آینه معرفت ۱۳(۳۷)، ص ۶۵-۹۶.
۵. پارسانیا، حمید (۱۳۸۹)، هستی و هیوط، قم: نشر معارف.
۶. خراسانی، محمدکاظم (۱۳۹۶)، کفایه الاصول، قم: مؤسسه آل بیت.
۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۳)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، تهران: امیرکبیر.
۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷)، انسان از آغاز تا انجام، قم: بوستان کتاب.
۹. عارفی، عباس (۱۳۸۰)، «نفس الامر و مناط صدق»، مجله ذهن ۶ و ۷، ص ۲۳-۶۶.
۱۰. فیاض، ابراهیم (۱۳۸۹)، تعامل دین، فرهنگ، ارتباطات، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۱۱. فیاضی، غلامرضا، هادی ملک زاده و محمدجواد پاشایی (۱۳۹۲)، «چیستی معنا»، مجله آیین حکمت ۱۰(۱۶): ص ۱۲۵-۱۶۰.
۱۲. فیض کاشانی، محمدحسین بن شاه مرتضی (۱۴۱۵)، تفسیر الصاف، ج ۱، تهران: صدر.
۱۳. قوشجی، علاءالدین علی بن محمد (۱۳۹۳)، شرح تجرید العقائد لنصیرالله و الدین محمدبن محمد الطوسی، قم: راند.
۱۴. کاظمی، هادی (۱۳۹۷)، «ارائه معنایی جامع برای نفس الامر و بررسی قلمرو آن»، مجله نسیم خرد ۷، ص ۳۹-۶۶.
۱۵. کری، جیمز دبلیو (۱۹۹۷)، ارتباطات و فرهنگ، ترجمه مریم داداشی، تهران: سبز آسیا.
۱۶. محسنیان راد، مهدی (۱۳۹۶)، ارتباط شناسی، تهران: سروش.

۱۷. محمدبن محمد مخلص به میرداماد (۱۳۶۷)، القبسات، تهران: دانشگاه تهران.
۱۸. مصباح‌یزدی، محمدتقی (۱۳۹۰)، آموزش فلسفه، ج ۲، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۱۹. ملوین لارنس، دفلور و اورت دنیس (۱۳۸۳)، شناخت ارتباط جمعی، ترجمه سیروس مرادی، تهران: دانشکده صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران.
۲۰. منصورسمایی، محمدجواد، محمدعلی مهدوی‌راد و حامد پوررستمی (۱۳۹۹)، «بررسی تطبیقی ادله نظریه «توسعه معنایی الفاظ قرآن» از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی»، مجله فلسفه و الهیات ۲۵(۳)، ص ۹۸-۱۲۶.
۲۱. موسوی کریمی، میرسعید و محمدهانی جعفریان (۱۳۶۵)، «معنا و ماهیت عمل براساس حد وسط اخلاقی نزد ابن سینا»، مجله ۲۱(۸۱): ص ۷۸-۹۱.
۲۲. هال، استوارت (۱۳۹۱)، معنا، فرهنگ و زندگی اجتماعی، ترجمه احمدگل محمدی، تهران: نشر نی.
23. Berlo, David.K.(1960), *The process of communication; an introduction to theory and practice*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
24. Claude E. Shannon and Warren Weaver (1964), *Mathematical Theory of Communication*, Urbana: The university of Illinois press.
25. Fiske. John (1990), *Introduction to Communication Studies*, London: Routledge.
26. H. Paul. Grice, (1968), "Utterer's Meaning, Sentence-Meaning, and Word-Meaning", *Foundation of language*, 4: 225-242.
27. Jurgen Habermas, (1998), *Toward a Critique of Theory of Meaning*, Maeve Cooke (ed) *on the pragmatics of communication*, Cambridge: Polity, 277-306.