

پژوهشی در باب تأملات معناشناختی عین القضات همدانی

مسعود آگونه جونقانی^۱

استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

(از ص ۷۵ تا ۹۳)

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۲/۲۳، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۹/۳۰

چکیده

موضوع معناشناسی و تبیین رابطه «لفظ» و «معنا» همواره در اندیشه عرفانی مطرح بوده است؛ البته در همین زمینه، مفسران و بلاغیون نیز هریک به شیوه خاص خود به استقبال موضوع رفته و از جایگاه خود مباحث مهمی در این باره مطرح کرده‌اند، اما در ساحت عرفان، معناشناسی متلازم با طرز تفکر ویژه عرفانی است و از علل و اسباب نظری خاصی برخوردار است. در این میان، آثار عین القضات و شیوه طرح موضوع در این آثار از اهمیت بسیاری برخوردار است. به همین دلیل، پژوهش حاضر با اتخاذ رویکرد درون‌متنی، آثار عین القضا را از این چشم‌انداز کلیده است. بر این اساس، تأملات معناشناختی عین القضا ذیل هفت عنوان بررسی شده است: ۱- لفظ و اصول وضع آن؛ ۲- فرم بیان و ماده بیان؛ ۳- معنای اصطلاحی و معنای حقیقی؛ ۴- تکثر لفظی و تکثر معنایی؛ ۵- اطلاق حقیقی و اطلاق مجازی؛ ۶- تمایز لفظی و تمایز معنوی و ۷- مسما در غیاب اسم. در پایان مشخص می‌شود که عین القضا در تأملات معناشناختی خود، متأثر از نظریه وجودی و معرفتی عرفانی است و تلقی وی درباره حقیقت و ساختار سلسله‌مراتبی آن، منتهی به این شده است که معنی را بر شکل ارج نهد و مقدم بدارد.

کلیدواژه‌ها: عین القضا، لفظ، معنا، اطلاق حقیقی، اطلاق مجازی.

۱. مقدمه

«معناشناسی» (semantics) دانشی است که معنی و اشکال حصول آن را نزد کاربران زبان مطالعه و بررسی می‌کند و عموماً در سه حوزه نسبتاً مستقل دنبال می‌شود: ۱- معناشناسی فلسفی که سرآغاز آن را در رساله کر/تیلوس افلاطون می‌توان بازجست؛ ۲- معناشناسی منطقی که با تحقیقات فرگه (Frege) شکل گرفت و بعدها نزد راسل، کارناپ و ویتگن‌شتاین توسعه نظری یافت و ۳- معناشناسی زبان‌شناختی که علمی نسبتاً نوپاست و اساساً در قرن بیستم پی‌ریزی شد (پالمر، ۱۳۷۴: ۱۳-۴۱ و صفوی، ۱۳۹۲: ۲۸). البته، تأملات معناشناختی که مشخصاً متوجه رابطه لفظ و معنی است، در میان اندیشمندان ایرانی سابقه دیرینه‌ای دارد. از این چشم‌انداز، موضوع رابطه لفظ و معنا عموماً از دو منظر متفاوت بررسی می‌شود. در دیدگاه نخست، علم معنا متوجه کاوش در کیفیت مطابقت سخن با مقتضای حال و مقام مخاطب است و بخشی از علم بلاغت محسوب می‌شود. ابوزکریا یحیی بن زیاد کوفی (فراء) از نخستین کسانی است که در کتاب *معانی القرآن* از این منظر به مبحث معنا پرداخته است (ابن‌انباری، ۱۴۰۵: ۸۲-۸۳).

در دیدگاه دوم، با تلقی عرفا در باب معنا روبه‌رو هستیم. در واقع با در نظر داشتن اهمیت قرآن در عرفان اسلامی به مثابه منبع پایان‌ناپذیر وحی و الهام، عرفا نیز به بررسی الفاظ و معانی قرآن گرایش نشان داده‌اند. گرایش به فهم معانی باطنی قرآن و گذر از معانی ظاهری به معنا یا معناهای باطنی عملی بوده است که تأملات معناشناختی در این دایره شکل گرفته است. در این میان، عین‌القضات تأملات ژرفی درباره لفظ و معنی دارد که البته به لحاظ تاریخی پیش از وی سابقه داشته است، اما از آن‌جاکه پژوهش حاضر، محدود به بررسی آرای وی در این باره است، خواهیم کوشید با بررسی آثار او نظریات بنیادی وی را شناسایی و طبقه‌بندی کنیم. بر این اساس، هدف از این پژوهش فراهم آوردن چارچوبی نظری برای آن دسته از تأملات معناشناختی عین‌القضات است که در آثار وی پراکنده است.

پژوهش‌های متعددی به عین‌القضات و اندیشه‌های وی پرداخته است، اما در این میان، پژوهشی که در پی شناسایی و استخراج اندیشه‌های معناشناختی وی باشد به چشم نمی‌خورد. به هر روی، برای آشنایی خواننده علاقه‌مند، به برخی از پژوهش‌هایی که به نحوی با عین‌القضات مرتبط هستند اشاره می‌کنیم؛ میرباقری‌فرد و محمدی (۱۳۸۹) نقش انشاز را در تعلیم اندیشه‌های عرفانی و بیان تجربیات عرفانی بررسی کردند. همچنین میرباقری‌فرد و

نیازی (۱۳۸۹) ضمن بررسی دیدگاه‌های عین‌القضات دربارهٔ زبان و نحوهٔ بیان، آثار او را تحلیل و تبیین زبانی کرده‌اند. براساس این پژوهش، عین‌القضات از همهٔ ظرفیت‌های زبان برای تبیین آرای خود سود جسته است. پارساپور (۱۳۹۰) به دیدگاه عین‌القضات دربارهٔ حروف و نُقَط و نیز تأویل‌هایش از حروف مقطعه می‌پردازد و به این پرسش پاسخ می‌دهد که آیا آنچه وی در این باره مطرح کرده است، حاصل یافته‌ها و دریافت‌های خود اوست یا خیر؟ به این ترتیب، با توجه به اهمیت وجود پژوهشی مستقل که متوجه نگرش‌های عین‌القضات دربارهٔ لفظ و معنا باشد، در ادامه، پس از استخراج انگاره‌های معناشناختی وی و طبقه‌بندی آنها، به اجمال دربارهٔ آنها بحث خواهیم کرد.

۲. واکاوی تأملات معناشناختی عین‌القضات

۲-۱. لفظ و اصول وضع آن

عین‌القضات به لحاظ نظری متوجه اهمیت لفظ و شیوهٔ وضع آن بوده و نکات قابل توجهی در این باره طرح کرده است. تلقی وی دربارهٔ لفظ و معنا به تعبیر زبان‌شناسی «نام‌گرایانه» (nomenclature) است؛ این نظریه بر آن است که زبان به‌رغم تمام پیچیدگی‌هایش، حاصل عملکرد نام‌گذاری یا تسمیه است (صفوی، ۱۳۹۲: ۵۶-۵۳). بدیهی است از این چشم‌انداز، آنچه نام‌گذاری می‌شود، باید به هر نحو مصداق بیرونی (referent) یا معنای قابل‌درک یا مشاهده‌ای داشته باشد، وگرنه به تعبیر عین‌القضات «دیدهٔ عموم بر آن نیفتد». (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۱۵۹) و بدین ترتیب، امکان توافق عمومی و اجماع دربارهٔ آن حاصل نخواهد شد. عین‌القضات با بسط نظری همین دیدگاه می‌کوشد علت پیدایش زبان خاص عرفانی را روشن کند. وی به صراحت بیان می‌کند که «هر معنی که دیدهٔ عموم بر آن نیفتد، آن را در لغت اسمی نیست» (همان). به زعم عین‌القضات آنچه دیدهٔ عموم بر آن می‌افتد، همانا معانی عام و متعارف و مصادیق خارجی است. در نظریهٔ نام‌گرایانه شرط اصلی نام‌گذاری، وجود این معانی متعارف یا مصادیق خارجی است. بر این اساس، با اجماع و احیاناً توافق دربارهٔ کاربست الفاظ، سوئیۀ اجتماعی زبان که همانا توافق گروهی است، ملحوظ می‌ماند.

عین‌القضات معتقد است «هر آنچه از دیدهٔ عموم پوشیده بود، مانند اوصاف ازل و بسیاری از امور دنیوی دیگر» (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۱۵۹)، معادلی در زبان ندارد؛ چون «واضعان لغات آن را ندیده‌اند و بنابراین، نامی برای آن وضع نکرده‌اند» (همان)؛ پس «به هر کجا که آدمی هست، نام آسمان و زمین و آفتاب و ستاره و چشم و گوش و آب و

آتش و ... باید که همه را معلوم بُود» (همان: ۱۶۰)، اما اگر در تداوم تمدن بشری و فرهنگ وی دقت کنیم، وقتی حرف و صنایع مختلف پدیدار می‌شوند، هر قومی بنا به نیاز خود، لغات متناسب را با حوزه خود وضع می‌کنند و به این ترتیب، گاهی اسامی موضوع که قبلاً وضع شده بودند، بنا به نیاز، «هر قومی از آن اسامی وضع دیگر می‌کردند به طریق استعاره یا مجاز و اشتقاق» (همان: ۱۶۱)؛ به این ترتیب، عین‌القضات پس از ذکر مقدمات مذکور، این موضوع را مطرح می‌کند که هر قومی بنا به تجارب فکری و فرهنگی خود لزوماً به وضع الفاظی می‌پردازد که با استفاده از آنها بتواند سوییۀ ارتباطی خود را با صاحبان همان تجارب و حرف حفظ و برقرار کند؛ بنابراین، اهل سلوک و عرفان نیز از این قاعده مستثنا نیستند:

قومی بودند از آدمیان که ایشان راه خدای سلوک کردند، و ایشان را از عالم ملکوت و اوصاف ازل، لابل از عجایب راه خدای- تعالی و تقدس- چیزها معلوم شد که دیگران از ادراک آن دور بودند. و این قوم را نیز به یکدیگر حاجت بود تا از علم خود سخن گویند...؛ پس این قوم را نیز حاجت افتاد وضع اسامی کنند که دیگران از ادراک مسمیات آن اسامی دور باشند (همان: ۱۶۱).

به این ترتیب، تحلیل نام‌گرایانه عین‌القضات دو شق متفاوت دارد: معرفتی و زبان‌شناختی. او با طرح موضوع ادراک عالم ملکوت و اوصاف ازل از سوی اهل سلوک، به این نتیجه می‌رسد که این تجارب اساساً تجاربی است که ادراک آن برای دیگران مقدور نیست؛ به همین دلیل، این معانی فقط بر ارباب سلوک پدیدار می‌شود؛ پس معانی‌ای که فقط بر قوم خاصی پدیدار می‌شود، طبیعتاً در میان آن قوم این نیاز را پدید می‌آورد که به وضع الفاظی بپردازند که آن معانی را منتقل کند، اما این همه موضوع نیست؛ چون وقتی اهل سلوک معانی‌ای را تجربه می‌کنند که دیگران از مشاهده آن ناتوان هستند، توصیف آن با این مشکل مواجه می‌شود که برای این اوصاف خاص نام ویژه‌ای نزد دیگران وجود ندارد؛ پس باید برای این معانی و اوصاف تعبیرناپذیر لفظی وضع شود که بتواند مفهوم آن را به دیگران منتقل کند. این ادراک حداقلی از صفتی بیان‌ناپذیر، به تقلیل آن منتهی می‌شود؛ در حقیقت، اهل سلوک چون محتاج می‌شوند که این صفت را با دیگران درمیان بگذارند، از اسماء موضوع در میان خلق استفاده می‌کنند، اما این اسماء، وجوهی از معنا را نشان می‌داد که به زعم عین‌القضات با اصل معنای موردنظر تفاوت معناداری دارد و همه آن را بازتاب نمی‌دهد؛ مثلاً اثبات صفت علم برای حق تعالی با معنای موضوعه آن نزد عوام تناسب ندارد؛ چون علم خدا با علم بشری هیچ سنخیتی ندارد.

«[حق‌تعالی] همه موجودات را می‌دانست پیش از وجود موجودات و در میان خلق، چنین صفتی را نام نبود؛ زیرا که در میان خلق هیچ علم نتواند بود پیش از وجود موجودات که شرط علم، وجود معلوم است و چون هیچ نامی نبود آن را، این صفت را علم خواندند» (همان: ۱۶۵-۱۶۳)

بنا بر آنچه نقل شد، عین‌القضات معتقد است به لحاظ معرفتی، اهل سلوک حقایق را درک می‌کنند که خاص آنان است. این حقایق به دلیل ویژگی خاص خود، از چشم عموم پنهان است. از منظر زبان‌شناسی، عین‌القضات معتقد است مسمیاتی که اهل سلوک دریافته‌اند از جنس ادراکات عوام نیست، اما در صورتی که این ادراکات خاص با اسامی موضوعه عوام نام‌گذاری شوند، به تبع آن دو موضوع پدیدار می‌شود:

الف- نام‌گذاری معانی خاص اهل سلوک از طریق الفاظ متشابه صورت می‌گیرد؛ الفاضلی که ظاهراً تشابهاتی با مسمای موردنظر دارند، اما وجوه افتراق آنها بسیار است.
ب- درک الفاظ متشابه و تأویل آنها برای عامه ممکن نیست؛ چون شرط فهم این الفاظ برخورداری از آن تجربه است؛ یعنی درک این الفاظ برای همگان تنها در صورتی میسر است که حقیقت آن بر همه آشکار شده باشد، اما چون موضوع چنین نیست، «اهل عادت سخن ایشان نتوانستند شنید» (همان: ۱۶۱).

۲-۲. فرم بیان و ماده بیان

در بررسی لفظ می‌توان به دو سطح قائل شد: سطحی که به اصطلاح زبان‌شناسی «فرم بیان» (form of expression) نامیده می‌شود و سطحی دیگر که به نام «ماده بیان» (substance of expression) شناخته می‌شود (چندلر، ۲۰۰۷: ۵۷)؛ برای مثال، لفظ «عسل» در سطح خرد متشکل از «ع»، «س» و «ل» است. در این سطح، ماده لفظ از حروفی متشکل است که به‌رغم داشتن استقلال، هویت معنایی خاصی ندارند؛ به همین دلیل، در صورت تجزیه لفظ «عسل» به حروف برساننده آن، در حقیقت استقلال لفظ و مفهوم متناظر با آن از هم فرومی‌پاشد. از سوی دیگر، لفظ «عسل»، به تعبیر نام‌گرایانه، بر مفهومی متناظر با خود دلالت دارد. این مفهوم متناظر، در نگرش سنتی «معنا» نامیده می‌شود. رابطه لفظ و معنا از این چشم‌انداز، رابطه‌ای اختیاری یا قراردادی است. به تعبیر سوسور (Saussure)، بین دال و مدلول هیچ‌گونه رابطه طبیعی متصور نیست؛ یعنی نمی‌توان قبول کرد که بین لفظ «کلب» و «حیوان چهارپای پشمالویی که پارس می‌کند»، رابطه‌ای طبیعی وجود داشته باشد (سوسور، ۱۳۷۸: ۹۸ / یول، ۱۹۸۵: ۱۸-۱۹).

عین‌القضات نیز با اتخاذ چنین نگرشی، اظهار می‌کند که «اسم، لفظی است که اهل اصطلاح آن را برای دلالت به مسما وضع کرده‌اند، بی‌آنکه صفتی مخصوص در آن اعتبار شود...؛ چنان‌که اسم سنگ بر مسمای خود دلالت می‌کند، بی‌آنکه سختی و نرمی در آن اعتبار شود» (عین‌القضات، ۱۳۸۵: ۹۲). اتخاذ چنین دیدگاهی، متضمن پذیرش این دو نکته است: الف- هیچ‌گونه ارتباط معناداری بین لفظ و مسمای آن متصور نیست؛^۱ ب- اختیاری بودن رابطه لفظ و معنا، حاکی از نفی هرگونه ارتباط معنادار بین صورت لفظی و معنای آن است. به طریق اولی، ماده لفظ به‌خودی‌خود جز اصوات متمایز نیست و به لحاظ معنایی فاقد هرگونه ارزشی است، اما عین‌القضات، به‌رغم تحلیل دقیقی که از رابطه لفظ و معنا به‌دست‌داده است، عواقب منطقی آن را رها و از اصل موضوع برداشته‌های متناقضی کرده است؛ در تعبیرهایی از این قبیل: «دریغاً اول حرفی که در لوح محفوظ پیدا آمد، لفظ «محبّت» بود؛ پس نقطه «ب» با نقطه «نون» متصل شد؛ یعنی «محنت» شد. مگر آن بزرگ از اینجا گفت که در هر لطفی، هزار قهر تعبیه کرده‌اند و در هر راحتی، هزار شربت به‌زهر آمیخته‌اند» (عین‌القضات، ۱۳۷۳ الف: ۲۴۵).

ماده بیان یا حرف، به‌طور مستقل دارای هویت معنایی انگاشته‌شده است. این قبیل تعبیر که نزد عین‌القضات فراوان یافته می‌شود، تفسیرهای حروفیه را به‌یاد می‌آورد. تعبیرهای غیرعلمی از این دست که به تفسیر حروف و قایل شدن معانی رازآلود برای آنها منتهی می‌شود، بازمانده تفکرات غزالی در اندیشه عین‌القضات است. بدیهی است، تأثیر غزالی بر وی، به‌رغم تفاوت‌های عمده‌ای که بین آن دو مشهود است، انکارناشدنی است. غزالی در *سوانح* چنین ارزشی برای حروف قایل شده است. ردّ پای تأثیر غزالی را بر اندیشه عین‌القضات در تفسیرهایی از این چنین می‌توان بازجست (ن.ک: پورجوادی، ۱۳۵۶: ۸-۹).

۲-۳. معنای اصطلاحی و معنای حقیقی

از جدی‌ترین تفکیک‌هایی که عین‌القضات در حوزه لفظ و معنا بیان می‌کند، تفکیک معنای اصطلاحی از معنای حقیقی است. این تفکیک که برگرفته از نگرش کلی‌تر وی درباره علم و معرفت است، مبتنی بر این است که لفظ، به معنای اصطلاحی ارجاع می‌دهد؛ برای مثال، لفظ «عسل» معنای اصطلاحی آن را در ذهن متبادر می‌کند، اما علم به معنای اصطلاحی «عسل» به‌هیچ‌وجه معادل درک حقیقت عسل و معرفت به کُنّه آن نیست. در واقع، لفظ اگرچه به تعبیر عین‌القضات حَمّال است، اما حَمّال معنای اصطلاحی و عام است؛ بنابراین، درک معنای اصطلاحی، معادل علم‌داشتن به موضوع

است و معرفت به موضوع در سطحی خاص‌تر حاصل می‌شود؛ یعنی لفظ ممکن است معنای اصطلاحی را به‌خاطر بیاورد و آن را تداعی کند، اما به‌هیچ‌وجه قابلیت آن را ندارد که حقیقت اصیل را آشکار سازد. بدین‌ترتیب، می‌توان تناظر مستقیمی بین نگرش معرفتی و نشانه‌شناختی عین‌القضات قایل شد. او به‌لحاظ معرفتی به دو سطح متمایز «علم» و «معرفت» قایل است. به زعم وی، ماهیت علم به‌گونه‌ای است که تعبیر از آن به واسطه‌ی الفاظ، مقدور و میسر است، اما معرفت به‌گونه‌ای است که تعبیر از آن متصور نیست:

پس بدان که هر معنایی که تصور رود که می‌توان از آن به عبارتی تعبیر کرد که با آن مطابقت داشته باشد... آن معنی را از جمله‌ی علوم باید شمرد و هر معنایی که تعبیر از آن قابل‌تصور نباشد، مگر در صورت ضرورت به کمک الفاظ متشابه، آن را باید از معارف به‌شمار آورد... و این‌گونه دانش‌ها هرگاه به عبارات متشابه بیان شود، فهم حقایق آنها از عبارات میسر نیست، مگر برای صاحبان ذوق و به تعلیم حق. (عین‌القضات، ۱۳۷۹: ۶۷-۶۹).

با چنین برداشتی درباره‌ی علم و معرفت، پرسش این است که زبان در انتقال مُدرکات این دو، چه شیوه‌ای اتخاذ می‌کند؟ عین‌القضات معتقد است در بیان این معناها دو گروه از الفاظ به کار می‌روند: ۱. الفاظی که در تعبیر علم به‌کار می‌روند و عموماً برای معناهایی وضع شده‌اند که تعبیر از آنها مقدور است؛ ۲. الفاظ متشابهی که در تعبیر معرفت و بیان حداقلی معارفی به‌کار می‌روند که به زندان مفاهیم و معانی مشترک و قابل‌انتقال تن-درنمی‌دهند.

با درنظرگرفتن کلیات بحث عین‌القضات درباره‌ی علم و معرفت، به سهولت می‌توان دریافت که او در کلیات آنچه طرح کرده است، تحت‌تأثیر نظریه‌ی احمد غزالی در این‌باره است. علم از نظر غزالی آن است که دارای حدی باشد، چیزی را که حدی داشته باشد می‌توان تعریف کرد و شناخت، اما معرفت درباره‌ی حقایقی است که حدی نداشته باشد. معانی عشق هم از نظر غزالی تعریف‌پذیر نیست؛ یعنی «فاقد حدّ است، پس در حروف و کلمه ننگند» (غزالی، ۱۳۵۹: ۷۳).

تأثیر نگرش معرفت‌شناختی عین‌القضات در ساحت نشانه‌شناختی کاملاً مشهود است. در حقیقت، همان‌طور که عین‌القضات دو سطح معرفتی «علم» و «معرفت» را از یکدیگر متمایز می‌کند، در ساحت نشانه‌شناختی نیز به دو سطح معنایی متناظر با آن قایل است. او معتقد است لفظ «عسل» حَمّال معانی نیست، بلکه حَمّالش معدّه آدمی

است: «اکنون مگر ترا فرا خاطر آید که لفظ، حَمال معانی است و این بزرگ غلطی است که دلالت الفاظ بر معانی اصطلاحی است، یا نه لفظ عسل حَمال معانی عسل نیست، حَمالش معدۀ آدمی است» (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۲۴۱).

از این منظر، درک حقیقت امور و معرفت به آن از طریق الفاظ و مفاهیم ممکن و مقدور نیست؛ به بیانی دیگر، معنای اصطلاحی درنهایت به حصول علم درباره اشیا و اعیان منجر می‌شود، اما حصول معرفت درباره امور مبتنی بر درک معنای حقیقی آنهاست. معنای حقیقی اشیا و اعیان، از چشم‌انداز عین‌القضات در مفاهیم و الفاظ بازتابیده نمی‌شود، هر معرفتی تنها از دریچۀ معرفتی خاص خود قابل حصول است؛ چنان‌که معرفت به حقیقت «عسل» به واسطۀ معدۀ مقدور است، دریافت معارف شهودی و حقایق برتر نیز به واسطۀ دریچۀ‌های معرفتی خاصی چون سرّ، باطن، ضمیر یا دل ممکن و مقدور است. به‌این ترتیب، می‌توان پذیرفت که عین‌القضات همان‌طور که علم و معرفت را از یکدیگر متمایز می‌کند، معنای اصطلاحی و معنای حقیقی را نیز از هم تفکیک می‌کند. متعلّق علم، همانا معنای اصطلاحی و متعلّق معرفت معنای حقیقی است؛ لذا لفظ در کاربرد عام خود معنای اصطلاحی را به ذهن متبادر می‌کند. درک این معنی یقیناً به معنای حصول علم به موضوع است. از طرفی دیگر لفظ، قابلیت آن را ندارد که معنای حقیقی را آشکار سازد؛ چراکه حقیقت، اساساً به قالب الفاظ در نمی‌آید. در مواردی هم که چنین اتفاقی روی می‌دهد، الفاظ متشابه به‌کار می‌رود که فهم آن نیز متضمن تأویل است؛ بنابراین، درک معنای حقیقی نیازمند «دریچۀ معرفتی» ویژه‌ای است؛ یعنی به‌فرض، چشم و گوش همان‌قدر از معنای حقیقی عسل بی‌بهره است که علم بدان از طریق الفاظ. فهم حقیقت عسل و دریافت معنای حقیقی آن مستلزم برخورداری «ذوق»ی است که هیچ خللی در آن راه نداشته باشد:

«و بیمار زبانی دارد که لفظ عسل بدان بگوید و چشمی دارد که لفظ عسل نوشته بر کاغذ ببیند، اما ذوقش به خلل است که حقیقت عسل را طعم نداند. تو دانی ای دوست قرآن را مصحف دل انبیا و اولیا است -علیهم الصلوات و الرضوان- «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ، كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ.» حقیقت ایمان در دل بود، اما لقلقه لسان نه ایمان است» (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۲۴۰).

۲-۴. تکثر لفظی و تکثر معنایی

عین‌القضات در بررسی لفظ و معنا، تفکیک بدیعی را مطرح کرده است؛ تکثر لفظی و تکثر معنایی. این تفکیک خود برگرفته از طرز تلقی وی درباره «حقیقت» است. عین‌القضات

همچون اسلاف خود حقیقت را پدیده‌ای واحد و یگانه می‌داند که در تجلیات صوری و ظاهری به شکل متکثر و متنوع درمی‌آید؛ بنابراین، آنکه در سطح صورت‌های متکثر درمی‌ماند، فریفته ظاهر می‌شود و از توجه به بطن حقایق وامی‌ماند. به همین ترتیب، لفظ نیز رهنز معنا و سدّ و مانعی در برابر دریافت حقیقت غایی و معنوی است. در واقع، گاه ممکن است بیش از چند لفظ به معنای واحدی دلالت داشته باشند، اما تکثر لفظی ممکن است کسی را که متوجه صورت است، از درک حقیقت یا مسمای واحد گمراه کند. عین‌القضات، طرز تلقی خود را درباره تکثر لفظی بدین‌گونه مطرح کرده است:

«آنکه از «لیث»، مثلاً معنی گوش دارد، چون لفظ «اسد» بشنود، گوید همان است که شنیدم و هر دو یکی است، اما اگر کودکی بود که تازی نداند، و از لیث عین اسم و نقش حروف می‌شنود، چون لفظ اسد بشنود، گوید این نه آن است؛ زیرا که آن لفظ لام و یا و ثا بود و این لفظ دیگر، الف و سین و دال است. و این را بُرهانی پندارد و آن کس که گوید اسد عین لیث بود، مخطی داند قطعاً. و نداند که آن کس در معنی اتحاد دعوی کرد یا نه، او نیز این قدر داند که لفظ لیث و اسد متغایر است، اما بر کودک سماع حروف غالب بود. چون با او گویند لیث چه بود؟ حالی گوید لام و یا و ثا. و بر عاقل معنی غالب بود، چون او را بپرسند که لیث چه بود؟ حالی گوید که شیر، «و لَكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا» و «كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»؛ أَمَا «وَأَلَلَّهُ فَضَّلَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ» کودک در آنچه گفت به نزدیک عاقل معذور است، اما عاقل به نزدیک کودک مخطی بود» (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۴۵۲).

لیث، شیر، اسد و غیره به لحاظ لفظی کاملاً از یکدیگر متمایز و متفاوت‌اند، اما به زعم عین‌القضات، دعوی اتحاد در الفاظی از این قبیل مبتنی بر اتحاد معنی است و نه اتحاد صورت؛ بنابراین، کودک که در این مثال نماد کسی است که در صورت متوقف شده است، متوجه صورت الفاظ است و تمایز صوتی و آوایی آنها، مانع درک معنای یگانه‌شان شده است، اما عاقل که در مثال مذکور نماد کسی است که به معرفت نظر دارد، فریفته صور متکثر لفظی نشده است و لیث، شیر و اسد، در نظر وی معنی یگانه‌ای دارند. گرایش به یکی دانستن این الفاظ، تنها در صورتی موجه است که عاقل به اتحاد معنی قایل شود.

شکل استدلال عین‌القضات به نحوی است که در آن دلالت مفهومی و دلالت مصداقی از یکدیگر متمایز نشده‌اند. در واقع، آنچه در تعبیر عین‌القضات «اتحاد معنی» تلقی شده است، معادل با دلالت مصداقی است؛ یعنی لیث و شیر و اسد، همگی به مصداق واحدی برمی‌گردند، اما دلالت مفهومی ضرورتاً با دلالت مصداقی به یک معنا

نیست؛ مثلاً در تعبیری چون «ناپلئون»، «فاتح نبرد ینا» و «مغلوب نبرد واترلو»، اگرچه با دلالت مصداقی واحدی روبه‌رو هستیم، در واقع با مفاهیم یکسر متفاوتی از یک مصداق واحد سروکار داریم. «دلالت مفهومی سطح تازه‌ای را میان واژه‌ها و جهان خارج پیش روی ما قرار می‌دهد که سطح باز نمود ذهنی نامیده می‌شود» (صفوی، ۱۳۹۲: ۶۸ و سعید، ۲۰۰۹: ۲۳-۲۵).

عین‌القضات با همان تعبیر نمادین خود، می‌افزاید که کودک در چنین برداشتی درباره حقیقت، عاقل را مخطی می‌شمارد؛ یعنی بدیهی است که انسان نادان ممکن است انسان واصل به حقیقت را به خاطر ادعای وحدت، بر خطا و اشتباه بیندارد، اما عاقل یا انسان واصل به درک حقیقت، بنا به سعه صدر و بینش گسترده خویش، کودک را معذور می‌داند؛ چراکه کودک فریفته صورت متمایز و متغایر الفاظ شده است و حجاب بیگانگی مانع از وصول او به معنی یگانه می‌شود.

«کودک از لفظ اسد و گرگ و مار، حرف بیند، اما عاقل از آن معنی بیند. آنچه بولهب و بوجهل از قرآن شنیدند، ابوبکر و عمر نیز شنیدند و اما آنچه ابوبکر و عمر را دادند از فهم، بوجهل و بولهب را آنجا راه نباشد: «وَ جَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَ مِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ» و جای دیگر گفت: «وَ إِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَسْتُورًا»؛ این حجاب بیگانگی نمی‌گذارد که ایشان جمال قرآن بینند» (عین‌القضات، ۱۳۷۳ الف: ۱۷۱).

باری، توجه به تکرر لفظی مانع از دریافت حقیقت واحدی است که در پس این صور قرارداد. چنین نگاهی به پدید آمدن افتراق و تکرر منتهی می‌شود. این افتراق و تکرر، به‌خودی‌خود، ممکن است عامل جهل و غضب و جنگ و جدال شود. جنگ هفتاد و دو ملت نمونه بارزی از اتخاذ چنین رویکردی است:

«دریغا هفتاد و دو مذهب که اصحاب با یکدیگر خصومت می‌کنند؛ و از بهر ملت هریکی خود را صدی می‌دانند، و یکدیگر را می‌کشند. و اگر همه جمع آمدندی و این کلمات را از این بیچاره بشنیدندی ایشان را مصور شدی که همه بر یک دین و یک ملت‌اند. تشبیه و غلط، خلق را از حقیقت دور کرده است: «وَ مَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا». اسم‌ها بسیار است، اما عین و مسما یکی باشد: تو را ظهیرالدین خوانند، و خواجه خوانند، و عالم خوانند و مفتی خوانند؛ اگر به هر نامی حقیقت تو بگردد، تو بیست ظهیرالدین باشی، اما اسم تو یکی نباشد، و مختلف باشد، و مسما یکی باشد» (عین‌القضات، ۱۳۷۳ الف: ۳۳۹).

از سویی دیگر، عین‌القضات با طرح تکرر معنوی به این موضوع اشاره می‌کند که «تکرر اوصاف متغایر» در یک عین، به تکرر معنوی منتهی می‌شود؛ به بیانی ساده‌تر،

گاهی الفاظ متغایر و متفاوت، همگی بر عین واحد و مسمایی یگانه اطلاق می‌شوند که بدان «تکثر لفظی» می‌گوییم، اما گاهی لفظی واحد متضمن اوصاف و نعوت متغایری است و دوام و بقای آن، منوط به حضور کلیه آن اوصاف و نعوت است؛ در حقیقت، فقدان هریک از اوصاف و نعوت به معنی اضمحلال «کل» است؛ چنان‌که مثلاً، لفظ «سر» که به عین واحدی اطلاق می‌شود، دربردارنده گوش، چشم، بینی، دهان و زبان است و حذف هریک از آنها به معنای کلی «سر» صدمه می‌زند. به تعبیر عین‌القضات، «وجود کل محتاج بود به وجود اجزاء» (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۱۱۷)؛ بدین‌سان، در نشانه‌شناسی ضمنی عین‌القضات، با سطحی از دلالت لفظی مواجه هستیم که ظاهراً مغفول وانهاده شده است. «کُل»ی که فاقد اجزاء اصیل خود باشد، به مثابه «شیر بی یال و دم و اشکمی» است که اطلاق لفظ شیر بر آن محال است. به این ترتیب، همان‌طور که در تکثر لفظی نباید الفاظ متنوع و متکثر، رهزن عنایت و توجه به مسمای واحد شود، در تکثر معنوی هم اطلاق لفظی واحد بر عین یا مسماء، نباید شرط لازم اطلاق را که قیام اجزاء است، فراموش کند؛ یعنی قوام کل، اساساً بر اجزاء آن است و به لحاظ تضمّن، اطلاق لفظ واحد کلی دربردارنده اوصاف متنوع و متغیری است که در لفظ بازتاب نیافته است:

«و همچنین تکثری دیگر بود معنوی، از راه تکثر اوصاف متغایر؛ چنان‌که یکی علم فقه و علم کلام و علم نحو و علم نجوم داند؛ پس او از راه اوصاف متکثر بود. ... و قوام هر کلی به اجزاء خود بود، چنان‌که قوام آدمی به سر و تن بود؛ اگر سر جدا کنند از تن، اسم آدمی برخیزد، نه بر سر افتد و نه بر تن. و اگر بینی و چشم از سر جدا کنند، اسم سر بدان اجزا نیفتد. ... و اینجا بدان که قوام هر کل که مرکب بود از اجزای جسمانی یا اجزای معنوی، لابد بود که قوام آن کل بدان اجزاء بود» (همان: ۱۱۷-۱۱۸).

آنچه عین‌القضات تحت عنوان تکثر معنوی از آن یاد می‌کند، در معناشناسی ذیل مبحث «جزء‌واژگی» می‌گنجد. «جزء‌واژگی یکی از روابط مفهومی میان اقلام واژگانی است که رابطه کل به جزء را میان دو مفهوم می‌نمایاند» (نک: صفوی، ۱۳۹۲: ۴-۱۰۳ و سعید، ۲۰۰۹: ۷۰-۷۱).

۲-۵. اطلاق حقیقی و اطلاق مجازی

از دیگر شقوق نشانه‌شناسی که عین‌القضات مطرح کرده است، مبحث اطلاق است (۱۳۷۳ الف: ۱۵۸). این بحث نیز خود برآمده از تلقی او درباره حقیقت است. عین‌القضات در تفکیک اطلاق حقیقی از اطلاق مجازی دو اصل را در نظر دارد: ۱. تفکیک جان از تن؛ ۲. تفکیک صفات معنوی از صفات جسمی.

قصیر، طولیل، عریض، اعمی و اصم، همگی از صفات جسمی است که ویژگی‌های فیزیکی و مادی اشیاء و اعیان را تبیین می‌کنند و در این مورد خاص، صفات ویژه قالب و تن مادی است، اما صفاتی چون عالم، جاهل، قادر، عاجز، سخی، بخیل، مؤمن و کافر، از جمله صفات و نعوت معنوی است که ویژه جان است و بدان اختصاص دارد.^۲ عین‌القضات با در نظر داشتن این دو اصل، دو نوع اطلاق را از یکدیگر مجزا می‌کند: اطلاق حقیقی و اطلاق مجازی؛ برداشت وی درباره اطلاق مجازی البته متفاوت است. او برای اطلاق مجازی دو کاربرد کاملاً متفاوت را برمی‌شمارد:

۱. عین‌القضات معتقد است صفاتی که ویژه جان است، به هیچ‌روی قابل اطلاق به قالب نیست، مگر به طریق مجازی؛ مثلاً کافری، به جسم تعلق نمی‌گیرد و ویژه جان است و در صورتی که قالب و پیکر مادی را کافر بنامیم، این کار تنها به اسلوب مجازی ممکن و مقدور است:

«چون لفظ انسان اطلاق کنند، قومی از عوام پندارند که مفهوم از این، جز قالب نیست؛ اما اهل حقیقت دانند که مقصود از این خطاب و اطلاق، جز جان و حقیقت مرد نباشد؛ چنان‌که گویند: «فلان عالم و جاهل و قادر و عاجز و سخی و بخیل و مؤمن و کافر». این همه اوصاف جان است و نعت او و نشاید که قالب به چیزی موصوف باشد از این صفات به هیچ‌حال، اما بر قالب نیز «من طریق المجاز» (همان، ۱۵۸).

۲. از طرفی دیگر، عین‌القضات کلیه صفاتی را که مختص قالب و جسم‌اند و جان از این قبیل اوصاف و نعوت بهره‌ای ندارد، «اطلاق مجازی» می‌نامد؛ بدین‌سان، از این چشم‌انداز اطلاق مجازی یعنی انتساب صفات جسمی و مادی به تن و قالب، بدیهی است چنین انتسابی متوجه پدیدارهای ظاهری است و راهی به معرفت حقیقی درباره اشیاء و اعیان ندارد:

«کافری و مسلمانی و سخاوت و بخل و علم و جهل، این مخصوص به جان باشد بی‌نصیب قالب، اما کوتاهی و درازی و کوری و کری و مانند این، نصیب قالب باشد و جان را از آن هیچ نصیب نباشد؛ پس فرق باشد میان اطلاق مجازی بر قالب و میان اطلاق حقیقی بر جان و دل» (عین‌القضات، ۱۳۷۳ الف: ۱۵۹).

عین‌القضات صفاتی را که مختص جان است و قالب را در آن نصیبی نیست، «اطلاق حقیقی» می‌نامد؛ بدین‌ترتیب در اطلاق حقیقی، چشم نه بر اوصاف و پدیدارهای ظاهری، بلکه بر اوصاف و نعوت حقیقی و باطنی امور و اشیاء است؛ به بیان عرفانی، اگر در اطلاق مجازی چشم سر به کار است، در اطلاق حقیقی چشم سر است که به کار درک حقایق و معارف نهفته باطنی است.

در ادامه چنین تفسیری از اطلاق حقیقی و اطلاق مجازی، عین‌القضات موضوع دانستن یا معرفت‌یافتن به قرآن را مطرح می‌کند. او معتقد است امثال بوجهل و بولهب، از آن جایی که خود عرب‌زبان بودند و کلام قرآن نیز عربی است، بدیهی است که در فهم قرآن و دریافت اطلاق مجازی الفاظ قرآن مشکلی نداشته‌اند، اما انتساب صفات «صَمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ» بدانها از این جهت است که چشم سر آنها بر دریافت حقیقت بسته و نابینا بوده است؛ بنابراین، اگر منظور از قرآن، لفظ قرآن باشد و حروف و کلمات آن مطمحنظر باشد، این اطلاق، اطلاق مجازی است؛ اما حقیقت قرآن که تنها بر چشم سر گشوده می‌شود و صرفاً به واسطه عربی‌دانی حاصل نمی‌شود، ساحتی از معناست که با حقایق سروکار دارد؛ این اطلاق، که متوجه حقایق نهفته است، اطلاق حقیقی است:

«چه گویی بوجهل و بولهب قرآن دانستند یا نه؟ دانستند از جهت عربیت حروف، اما از حقیقت او کور بودند و قرآن از ایشان خبر داد: «صَمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ». ای عزیز! بدانکه قرآن مشترک الدلالة و اللفظ است؛ وقت باشد که لفظ قرآن اطلاق کنند، و مقصود از آن حروف و کلمات قرآن باشد؛ و این اطلاق مجازی بود...، اما حقیقت آن باشد که چون قرآن را اطلاق کنند، جز بر حقیقت قرآن اطلاق نکنند؛ و این اطلاق حقیقی باشد» (عین‌القضات، ۱۳۷۳ الف: ۱۷۰-۱۷۱).

۲-۶. تمایز لفظی و تمایز معنوی

از نکات برجسته اندیشه عین‌القضات درباره نشانه این است که او به نحو ظریفی به اصل تمایز در دال و مدلول یا به تعبیر خود وی، لفظ و معنا اشاره کرده است. این اصل مبتنی بر آن است که دو یا چند لفظ مشترک‌المعانی تنها در صورتی می‌تواند وجود خارجی داشته باشد که حداقل دارای صفتی فارق و متمایز از سایر الفاظ باشد؛ به بیانی دیگر، هرگز دو لفظ کاملاً مترادف وجود ندارد و در شبکه‌های «ترادف معنایی»، هر لفظی به نحوی از انحاء دارای صفت ممیز است که آن را از بقیه ممتاز می‌کند. عین‌القضات در نامه‌ها این موضوع را این‌گونه بیان می‌کند:

«... هرگز دو چیز نتواند بود؛ خواه حادث و خواه قدیم، إلا که ضرورت بود که یکی را صفتی بود که آن دیگری را آن صفت نبود؛ چه اگر در همه اوصاف مشترک باشند، خود اسم دو برخیزد و لفظ فارق بلا معنی بماند. و اگر نیز هیچ صفتی مختلف نبود که یکی را بود و یکی را نبود، پس هر دو یکی بود نه دو» (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۱۱۹).

در حقیقت، از نگاه عین‌القضات وجود لفظ، معنا یا مرجع مستقل به معنای آن است که اولاً، هرگز نمی‌توان به وجود دو چیز مستقل قایل شد، مگر اینکه یکی از آن دو

دارای صفتی ممتاز باشد و ثانیاً، اگر دو چیز (خواه لفظ، خواه معنا) در همه اوصاف مشترک باشند، اسم «دو» برمی‌خیزد و لفظ فارق بلامعنی می‌ماند؛ یعنی وجود الفاظ مترادف به معنای وجود معانی متعدد و متغایر است. این معانی ممکن است در اکثر وجوه معنایی یا کاربردی، یکی و یگانه به نظر برسند، اما باین‌همه ضرورت دارد که صفتی فارق و ممتاز وجود داشته باشد که تعدد این الفاظ را توجیه کند؛ بنابراین، اشتراک مطلق به رفع دویی و بی‌استفاده‌ماندن لفظ مترادف منجر خواهد شد. براساس این نظریه که وجه‌های کاملاً مدرن دارد، هر لفظ معنای ویژه خود را داراست و علت تمایز آن از سایر مترادفات، اثبات حضور صفت یا نعت ویژه‌ای است که در لفظی حاضر و در دیگری غایب است. بدیهی است که عین‌القضات در بیان این نگرش از لوازم فلسفی نشانه‌شناسی مدرن برخوردار نیست، اما به‌هر ترتیب، در همان سنت کلاسیک عرفانی، رویکرد وی به تحلیل اصل تمایز، رویکردی کاملاً جدی و بنیادی است.

شایان ذکر است که در گفته عین‌القضات صفت فارق و ممتاز به «چیز» منسوب شده است. باین‌حال، در تفسیر «چیز» مرجع بیرونی، لفظ یا معنا، هر سه، متصور است؛ یعنی دو مرجع بیرونی کاملاً شبیه وجود ندارد و اگر بتوان به وجود دو مرجع مطلقاً مشابه قایل شد، اطلاق دویی بر آن دو ممکن نخواهد بود؛ بنابراین، در صورتی می‌توان به وجود دو مرجع بیرونی مستقل قایل شد که یکی نسبت به دیگری دست‌کم دارای یک صفت ممتاز باشد. به همین منوال، وجود دو لفظ کاملاً مترادف نیز منتفی است؛ چراکه اگر چنین شباهت تامی بر اطلاق بین دو لفظ وجود داشته باشد، دویی از میان برمی‌خیزد؛ بنابراین، لازمه وجود دو لفظ مترادف نیز وجود صفتی ممتاز است که به هر نحو، لفظی را از لفظ دیگر متغایر و متفاوت نشان دهد؛ خواه این ویژگی لفظی، صوری، آوایی و خواه معنایی باشد. بدیهی است که نظریه عین‌القضات درباره معنی نیز به همین منوال است؛ یعنی وجود دو معنی مطلقاً یکسان نیز به دلایل مشابهی منتفی است.

از این منظر، هر معنایی از طریق لفظی خاص قابل بیان است، اگر بتوان به دو معنی مطلقاً یکسان قایل شد و به‌رغم این ادعا نتوان به تمایزی حداقلی بین آن دو اشاره کرد، آن‌گاه پرسش این است که اساساً چگونه می‌توان وجود دویی را قبول داشت؛ چراکه ترکیب «دو معنی مطلقاً مشابه»، به‌خودی‌خود بیانگر آن است که مسئله ایراد دارد؛ یعنی اگر دو معنی با یکدیگر کاملاً یکسان باشند، با یک معنی روبه‌رو هستیم و تمایز از میان برمی‌خیزد.^۳

«و اگر این روا بودی که بی‌اختلاف صفت دویی موجود بودی، پس روا بودی که کسی اشارت به یک آدمی کردی و گفتی که این مشارالیه دو است، اما میان این دو آدمی البته هیچ اختلاف نیست در هیچ صفت؛ نه در لون و نه در شکل و نه در مکان و نه در زمان و نه در غیر آن. و این محال است» (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۱۲۰).

باین‌حال، عین‌القضات هرگز در این سطح از تحلیل متوقف نمی‌شود. او در ادامه تأملات خود به مواضعی نزدیک می‌شود که به کلی با بحث علمی حاضر در تقابل است. در ادامه این موضع عین‌القضات بررسی می‌شود.

۲-۷. مسما در غیاب اسم

از سطوح نشانه‌شناختی عین‌القضات که خاص تلقی عرفانی است و ارتباط تنگاتنگی به نحوه تلقی عرفا از «حقیقت» دارد، سطحی است که در آن اسم یا لفظ ساقط می‌شود و آنچه باقی می‌ماند، مدلول یا مسماست. این نگرش که دقیقاً در تضاد با نگرش امثال بارت (Barthes) یا دریدا (Derrida) است (سیلورمن، ۱۹۸۳: ۳۳-۳۴ و بارت، ۱۳۷۰: ۱۳)، اصالت را به مدلول می‌بخشد و برخلاف آنها که اصالت را به دال می‌بخشند، معتقد است «لفظ» امری مؤخر بر معنا و حقیقت است؛ به بیانی دیگر، شرط بنیادین حضور لفظ در عرصه زبان، حضور پیشین معنا در ساحت اندیشه است. از این چشم‌انداز، معنا نخست در شبکه اندیشگانی بازنمایی می‌شود و پس از تثبیت حضور آن در ساحت اندیشه، واضعان لغت لفظی متناسب با آن وضع می‌کنند؛ بدین ترتیب، اصل دلالت در این نگرش مبتنی بر این دو موضوع است: ۱. تمایز معنا از لفظ و ۲. تقدم ضمنی معنا بر لفظ.

به این ترتیب، وجود دو لفظ متغایر، معادل وجود دو معنای متغایر است که با آن دو متناظر است؛ برای مثال، لفظ «معز» و «مدل» دو لفظ متغایر است که هر یک به معنای متناظر خود ارجاع می‌دهد؛ بنابراین، قابل تصور است که به وجود دو معنای متغایر یا دو مسمای متفاوت در شبکه دلالتی قابل شوییم که هر یک صفات و نعوت ویژه‌ای را منعکس می‌کند. دیدگاه نام‌گرایانه چنین برداشتی درباره دلالت به دست می‌دهد و از آنجایی که عین‌القضات در تحلیل لفظ و معنا از این منظر به موضوع می‌نگرد، بدیهی است چنین تصوراتی درباره لفظ و معنا و تقدم معنا بر لفظ داشته باشد. در واقع، عین‌القضات در اظهاراتی از این قبیل، پیرو نگرش عام و متعارف زمنه خود درباره دلالت است. این نگرش، مبتنی بر آن است که اسامی و الفاظ متمایز و متغایر به معنای اصطلاحی بازمی‌گردند. معانی اصطلاحی هم به تبع اسامی و الفاظ، از یکدیگر متمایز و متفاوت هستند؛ چون همان‌طور

که گفته شد، در صورتی که دو لفظ، دو معنا یا دو مرجع مطلقاً یکی و یگانه باشند، دویی از میان برمی‌خیزد و لفظ، معنا یا مرجع فارق، معطل و بی‌استفاده می‌ماند.

به هر ترتیب، عین‌القضات هرگز در این سطح از تحلیل متوقف نمی‌شود. نگرش ویژه‌وی به معنا یا مسماً زمانی آشکار می‌شود که ادعا می‌کند در ساحت معانی حقیقی و نه اصطلاحی، مسماً یا معنا در غیاب اسم یا لفظ حضور دارد. با مقایسه این نگرش با نقد دریدا از متافیزیک حضور اهمیت موضوع بیشتر روشن می‌شود. دریدا معتقد است که مدلول، زاییده تفکر سنتی است و از قول به «حضور معنای متقدم» ناشی شده است؛ بنابراین، براساس آرای دریدا، مدلول توهمی بیش نیست؛ چراکه هرگز دست یافتنی نیست و اساساً نمی‌توان به تقدم آن بر لفظ قایل شد. بدین‌سان، حضور مدلول تحت عنوان «متافیزیک حضور» به چالش کشیده می‌شود. از این منظر، دال است که در غیاب نهایی مدلول اهمیت می‌یابد (نک: هارلند، ۱۳۸۸: ۱۸۳-۱۹۷)، اما عین‌القضات در ساحت حقیقت اعلی، لفظ را معطل و بی‌پایه می‌داند. به زعم وی، در عرصه حقیقت، مسماً در غیاب اسم حضور دارد؛ بدین‌سان در عرصه حقیقت، نه این هست و نه آن: «اینجا اسم نبود، همه مسماً بود. و این و آن برخیزد. ... اینجا نه فوق بود و نه تحت، نه یمین بود و نه یسار، نه قدام بود نه خلف، نه قبل بود نه بعد. همه قدم بود و حدثان نماند؛ «كُلُّ مَنْ عَلَيْهِ فَاِنْ وَيَبْقَى وَجْهٌ رَبِّكَ، كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (عین‌القضات، ۱۳۶۲: ۱۷۵).

در این ساحت، یکسره با معنایی نامتمایز روبه‌رو هستیم که عین حقیقت است و بنابراین، نامتمایز و بی‌شکل است. حقیقت اساساً با صورت و لفظ در ستیز است و به سطح لفظ یا صورت تقلیل نمی‌یابد. این یگانگی و وحدت در معنای حقیقت است که عارف بدان نظر دارد و دل‌بسته آن است؛ البته، حقیقت گاهی، به هر دلیل، به جامعه الفاظ درمی‌آید. لفظ در این صورت ممکن است بیانگر تمایز و تفاوت باشد، اما نباید مانع و رهن وصول به آن حقیقت غایی شود. تمایز لفظی اگرچه روشن‌گر است، درک حقیقت ماجرای است دیگر:

«اکنون می‌دان که غضب و رضای ایزدی یک چیز است. و این دو اسم، از دو اثر مختلف خاست. و همچنین معزّ و مذلّ یکی است و لیکن چون آدمیان در دنیا و آخرت بعضی عزیزاند و بعضی ذلیل، و عزّ و ذلّ همه از ارادت او بود، لاجرم او را دو نام مختلف اثبات کردند که اگر گفتندی معزّ است در اوهام عموم افتادی که مگر مذلّ نه اوست و کسی دیگر است» (همان: ۱۹۰).

البته بدیهی است که در نگرش عرفانی، حقیقت، پدیده‌ای واحد، یگانه و نامتمایز است، اما صورت در برابر حقیقت، متکثر و متمایز است. به این ترتیب، صورت یا لفظ تنها به واسطه تمایز است که می‌تواند از دلالت‌گری برخوردار باشد و نبود چنین تمایزی، به تعبیر خود عین‌القضات، به برخاستن دویی و غیریت منجر می‌شود و بدین‌سان لفظ فارق، معطل می‌ماند.

۳. نتیجه

اظهارات عین‌القضات درباره معنا، تحت تأثیر تلقی وی از حقیقت است. او حقیقت را مرجع یگانه امور و علت اصلی پیدایش معنا می‌داند؛ البته به زعم وی به دو صورت می‌توان معنا را بر امور اطلاق کرد: اطلاق حقیقی که متوجه حقیقت کلی است و اطلاق مجازی که متوجه صورت یا قالب ظاهری امور است. بر این اساس، معنای اصیل، باز نمودی ذهنی است که در یک محل معرفتی خاص شکل می‌گیرد و بنابراین لفظ نمی‌تواند حامل معانی باشد؛ چراکه حامل هر معنی، جایگاه معرفتی ویژه آن است. به این ترتیب، عین‌القضات معنی‌شناسی را تابع معرفت‌شناسی می‌داند.

تحلیل خاصی که عین‌القضات درباره تکثر معنوی و تکثر لفظی به دست می‌دهد نیز بسط نظری دیدگاه او درباره حقیقت است؛ البته آنچه او درباره تکثر لفظی مطرح می‌کند، متوجه دلالت مصداقی است و به همین دلیل شاید بتوان گفت که وی با خلط مبحث دلالت مصداقی و دلالت مفهومی، به‌طور ناخواسته به موضوعی وارد شده است که از چشم‌انداز معناشناسی زبان‌شناختی اساساً موضوعیت ندارد و بیشتر به معنی‌شناسی منطقی مربوط است. باین‌حال، آنچه او در این بخش مطرح می‌کند، گویای تأثیرپذیری مستقیم معناشناسی ضمنی وی از طرز تلقی عام او درباره حقیقت است.

دیدگاه وی درباره تکثر معنوی نیز بازتاب‌دهنده نگرش او درباره حقیقت است. عین‌القضات معتقد است حقیقت به مثابه یک کل، متشکل از اجزای متنوع و متکثری است که اگرچه به‌طور مستقل حضور دارند و قائم‌به‌ذات هستند، اما اطلاق لفظ حقیقت، منوط به قیام اجزای آن است و مادامی که اجزای حقیقت حاضر و باقی است، این شمول معنایی صحیح است و اطلاق لفظ حقیقت بدان خالی از خلل است. بدین‌سان حقیقت امری است ذات مراتب تشکیک که کلیت آن لزوماً به معنای پیدایی صور و اجزای برسانده آن است. چنین حقیقت یگانه‌ای به لحاظ لفظی، واحد و یگانه است، اما به لحاظ معنوی از تکثر معنایی برخوردار است؛ یعنی معنای حقیقت مشتمل بر تعدد مصداقی است که همگی

اجزای آن حقیقت واحد به‌شمارمی‌روند. روشن است که چنین تحلیل‌هایی درباره لفظ و معنا رابطه مستقیمی با نگرش عین‌القضات درباره حقیقت دارد و بدین‌سان معناشناسی ضمنی وی، تابعی از معرفت‌شناسی وی و تکمیل‌کننده آن است.

پی‌نوشت

۱. سوسور خود نام‌آواها و نمادها را از دایره الفاظ بیرون می‌گذارد. به‌نظرمی‌رسد، علت این کار سوسور این بوده است که می‌توان به نحوی از انحاء به وجود رابطه‌ای طبیعی بین لفظ و مسمای آن قایل شد.
۲. مصحح *شکوی‌الغریب* در مقدمه کتاب ظاهراً چنین تفکیکی را نادیده گرفته است، به زعم وی «انتساب صفت شرّ به انسان، از آن‌جایی که فاعل حقیقی کسی جز خدا نیست، اعتباری و مجازی است؛ چون هر شری که بشر مرتکب آن می‌شود صنع الهی است و در حقیقت فاعلی جز خود خدا وجود ندارد؛ اوست که انسان را آفریده است، درحالی که کافر یا مؤمن‌اند» (عین‌القضات، ۱۳۷۳ ب: ۲۰).
۳. برای بحث مستوفی در این باره نک: صفوی، ۱۳۹۲: ۱۱۰-۱۳۰.

منابع

- ابن‌انباری، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۵)، *نزهة الانباء فی طبقات الادباء*، تحقیق ابراهیم السامرائی، اردن، مکتبة المنار.
- بارت، رولان (۱۳۷۰)، *عناصر نشانه‌شناسی*، ترجمه مجید محمدی، تهران، مؤسسه بین‌المللی الهدی.
- پارساپور، زهرا (۱۳۹۰)، «دیدگاه عین‌القضات در باب حروف، حروف مقطعه و نقطه»، *لسان مبین*، زمستان، دوره ۳ (دوره جدید)، ش ۶، ۳۱-۴۷.
- پالمر، فرانک (۱۳۷۴)، *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*، ترجمه کورش صفوی، تهران، کتاب‌ماد.
- سوسور، فردینان دو (۱۳۷۸)، *دوره زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس.
- صفوی، کورش (۱۳۹۲)، *درآمدی بر معنی‌شناسی*، تهران، *سوره مهر*.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۵۶)، *مکاتبات خواجه‌احمد غزالی با عین‌القضات همدانی*، تهران، خانقاه نعمت‌اللهی.
- عین‌القضات، عبدالله (۱۳۶۲)، *نامه‌های عین‌القضات همدانی*، تصحیح علی‌نقی منزوی و عقیف عسیران، تهران، منوچهری.
- _____ (۱۳۷۳ الف)، *تمهیدات*، تصحیح عقیف عسیران، تهران، منوچهری.
- _____ (۱۳۷۳ ب)، *شکوی‌الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان*، تحقیق عقیف عسیران، پاریس، دار بیبلیون.
- _____ (۱۳۷۹)، *لویح*، تصحیح و تنظیم رحیم فرمنش، تهران، منوچهری.
- _____ (۱۳۸۵)، *دفاعیات عین‌القضات همدانی*، ترجمه قاسم انصاری، تهران، منوچهری.

غزالی، احمد (۱۳۵۹)، *سوانح*؛ براساس تصحیح هلموت ریتر، تصحیح و توضیح نصرالله پورجوادی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

میرباقری‌فرد، سیدعلی‌اصغر و معصومه محمدی (۱۳۸۹)، «نقش انشا در زبان عرفانی (بررسی و تحلیل نقش انشا در آثار فارسی عین‌القضات همدانی)»، *شعر پژوهی (بوستان ادب- علوم اجتماعی و انسانی)*، تابستان، دوره ۲، ش ۲ (پیاپی ۱-۵۸)، ۱۸۵-۲۰۸.

_____ و شهرزاد نیازی (۱۳۸۹)، «بررسی و تحلیل زبان عرفانی در آثار عین‌القضات همدانی»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی، پاییز و زمستان، دوره ۱۲، ش ۱-۲ (۴۵-۴۶)*، ۲۶۷-۲۸۶.

هارلند، ریچارد (۱۳۸۸)، *ابرساختارگرایی؛ فلسفه ساختارگرایی و پساساختارگرایی*، ترجمه فرزانه سجوی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.

Chandler, Daniel. (2007), *Semiotics*, London and New York, Routledge.

Saeed, I. John (2009), *Semantics*, 3rd edition, United Kingdom, Wiley-Blackwell.

Silverman, Kaja (1983), *The Subject of Semiotics*, New York, Oxford University Press.

Yule, George (1985), *The Study of Language: an introduction*, Cambridge, Cambridge University press.