

روح «معنا» در تفکر ابن عربی

مسعود حاجی ربیع*

(نویسنده مسئول)

محمد فنایی اشکوری**

چکیده

«معنا» در اندیشه «ابن عربی»، حقیقتی کلی و مشترک میان مراتب معنایی یک واژه است. هر واژه مراتبی را از معنا دارا است که به صورت حقیقی بر همه آنها صدق می‌کند. این حقیقت مشترک، روح واحد حاکم بر معانی یک واژه را شکل می‌دهد. این نظریه، بر آیات الاهیاتی قرآن (آیات ناظر به اوصاف خدا) تطبیق می‌کند و براساس آن، نسبت محمولات این آیات به موضوع آن یعنی خدا، حقیقی و خالی از مجاز است. محمولات تشبیهی آیات الاهیاتی، پس از انصراف معنا از عوارض ناسوتی و امکانی، به خدا نسبت داده می‌شوند. در فهم این نظریه، مباحث هستی‌شناسانه ابن عربی بسیار مهم می‌نماید. این نظریه، در فهم و تفسیر متون الاهیاتی قرآن تأثیرگذار است. هدف این نوشتار، تبیین نظریه ابن عربی در باب ماهیت معنا جهت معناشناسی محمولات الاهیاتی قرآن و ارائه ثمرات عملی این نظریه است.

واژگان کلیدی: معنا، محمولات تشبیهی، روح معنا، آیات الاهیاتی.

*. استادیار عرفان اسلامی دانشگاه شهید بهشتی؛ mhajirabi@Yahoo.com

** دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)؛ Eshkevari@qabas.net

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۷/۲۴؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۳/۰۴/۱۷]

مقدمه

بررسی زبان متون دینی از دلمشغولی‌های دیرین دین‌پژوهان بوده است (استیور، ۱۳۸۴: ص ۷۲). یکی از موضوعات مهم و قابل طرح در مسأله زبان دین، موضوع «ماهیت معنا» است. در این مبحث سؤال می‌کنیم که معنا از چه مقوله‌ای است؟ (علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ص ۶۳) آیا معنا همان تصورات ذهنی است (نظریه تصویری معنا) یا همان محکی عینی خارجی (نظریه مصداقی معنا) یا آن که معنا چیزی جز پاسخ‌های ما به محرک‌های بیرونی نمی‌تواند باشد (نظریه رفتار گرایانه معنا)؟ در باب معنای یک گزاره آراء گوناگونی وجود دارد که از جمله می‌توان به نظریه مصداقی معنا، نظریه تصویری معنا، نظریه رفتاری معنا^۳ و نظریه کاربردی معنا^۴ اشاره کرد (ر.ک: علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ص ۶۴؛ نیز: ساجدی، ۱۳۸۳: صص ۳۵-۴۵). در نظریه کاربردی معنا، معنا همان کار برد کلمه است (علی‌زمانی، ۱۳۷۵: ص ۷۵).

در عرفان ابن‌عربی، معنای یک واژه روح معنایی واحدی تلقی می‌شود که در تمام مصداق آن، به صورت حقیقی و به تشکیک قابل اطلاق است. از منظر عرفان، آیات الاهیاتی قرآن مهم‌ترین بخش از آیات قرآن را شکل می‌دهد؛ زیرا از مهم‌ترین حقیقت هستی یعنی «خدا» سخن می‌گوید و به همین دلیل، بحث از حقیقت معنا در آنها مهم خواهد بود. بر همین اساس، ابن‌عربی بخش زیادی از مباحث معناشناسانه خود را ناظر به آیات الاهیاتی مطرح می‌کند. آیات الاهیاتی قرآن بر آیاتی اطلاق می‌شود که موضوعشان خدا و محمولاتشان یکی از اوصاف اوست (علی‌زمانی، ۱۳۸۱: ص ۱۵) و محمولات الاهیاتی قرآن محمولاتی است که از اوصاف خداوند حکایت می‌کند. فهم مباحث هستی‌شناسانه ابن‌عربی در فهم ماهیت معنا بسیار مهم می‌نماید و به صورت بنیادین، هستی‌شناسی ابن‌عربی در همه مباحث ناظر به زبان آیات الاهیاتی قرآن و دیگر آیات آن، پایه‌اساسی است. این مبحث، ناظر به محمولات تشبیهی منسوب به خدا و چگونگی معنادار بودن آنها است. در میان محمولات الاهیاتی که قرآن به خدا نسبت می‌دهد، عناوینی همچون، دست، مکر و قبض وجود دارد که خدا را انسان‌وار معرفی می‌کند و به تشبیه دامن می‌زند. بدین جهت، فهم ماهیت معنا در فهم درست این اوصاف تأثیرگذار است.

ابن‌عربی با توجه به نگره «روح معنا»، در برابر کسانی که این آیات را حمل بر مجاز می‌کنند نظر دیگری را ارائه می‌دهد. به نظر ابن‌عربی، واژگانی که در این آیات به کار می‌روند و تشبیه را متبادر می‌کنند، در مراتب پایین معنای خود، معنای ای انسان‌وار دارند، اما در اصل و حقیقت معنای این واژگان و به عبارتی روح معنا، انسان‌وار بودن نهفته نیست. بر پایه این نظریه، روح معنا از ویژگی‌های مادی فرا می‌رود و بر مراتب گوناگون مادی و فرامادی منطبق می‌شود. در این نوشتار، بعد از ذکر مقدمه‌ای کوتاه از هستی‌شناسی ابن‌عربی، آن را به مبحث معنا پیوند می‌دهیم و سپس با توضیح ماهیت معنا، به معناشناسی محمولات تشبیهی آیات الاهیاتی می‌پردازیم و درنهایت به نتایج و ثمرات این بحث اشاره می‌کنیم.

برخی اقوال مطرح در ماهیت معنا

برای درک بهتر اندیشه عارف در ماهیت معنا، خوب است به اندیشه دیگر متفکرانی که در این باره به اندیشه نشسته‌اند، توجه کرد که از این رهگذر، تفاوت اندیشه عارف با دیگران، بهتر به دست می‌آید، البته به فراخور موضوع و هدف این نوشتار و با توجه به اقوال گوناگون در ماهیت معنا که نقل همه آنها سخن را به درازا می‌کشاند، به برخی از مهم‌ترین اقوال مطرح در این باب اشاره می‌کنیم. در چپستی معنا نظرات گوناگونی وجود دارد: نظریه **مصادافی معنا**، نظریه **تصوری معنا** و نظریه **رفتاری معنا**. نظریه مصادافی معنا بر آن است که معنای لفظ یعنی اشاره به چیزی و رای لفظ که همان مصداق لفظ است. برای فهم معنا باید مرجع خارجی که لفظ از آن حکایت دارد، کشف شود. معنای کلمه میز، میز خارجی دارای جسم چوبی و چار پایه است. بر این اساس اگر لفظی ما بازای خارجی نداشته باشد، بی‌معناست. روشن است که در این نظریه، معنا محدود به مصادیق عینی و محسوس خارجی است. در نظریه تصویری معنا، معنا همان نشانه‌های محسوس تصورات است و تصوراتی که کلمات حاکی از آنهاست، مدلول خاص و بی واسطه کلماتند. ما برای آگاه ساختن دیگران به تصورات ذهنی خود، کلمات را وضع می‌کنیم و بر حسب قرار داد، دلالتی خاص برای آنها اعتبار می‌کنیم. نظریه رفتاری معنا، به عکس‌العمل مخاطب یا وضعیت تحریک‌گری متکلم توجه دارد. بر عکس نظریه تصویری معنا که معنا را در ذهن می‌جست، این نظریه معنا را در واکنش رفتاری و خارجی افراد به کلمات می‌جوید. بر این اساس، معنا عبارت است از مجموعه موقعیت بیان کلمه یا کلام و تأثیرهای رفتاری بر مخاطب (ر.ک: ساجدی، ۱۳۸۱: صص ۳۷ - ۴۵).^۵

چپستی معنا در نگاه عارف

برای دریافت حقیقت معنا از منظر ابن عربی، ذکر مقدمه‌ای هستی‌شناسانه ضروری است. پس نخست مقدمه‌ای کوتاه بیان کرده و در ادامه، از رهگذر ارتباط این مقدمه با مقوله چپستی معنا، به فهم اندیشه ابن عربی در باب معنا می‌پردازیم.

در هستی‌شناسی ابن عربی، واقعیات جهان دارای مراتب طولی است. واقعیات جهان در نقطه‌ای به هم گره می‌خورند و وحدت می‌یابند و این نقطه، به منزله روحی واحد در همه آنها جریان دارد. وحدت ساری در حقایق هستی، چیزی جز وجود حق تعالی نیست (ابن عربی، ۱۹۸۸: صص ۳۸ و ۳۹). در توضیح این مدعا می‌توان گفت: هر پدیده‌ای که در هستی مادی شکل می‌گیرد، حقیقتی فرامادی در عالم ملکوت دارد که آن حقیقت، روح مجرد و حقیقت ناب آن پدیده مادی است و به طور کلی، «هر چه مشهود و محسوس می‌نماید، مظهر و نمودی از آن در غیب هستی است» (ملاصدرا، ۱۳۶۲: ص ۸۷).

اگر دقت کنیم، در هستی‌شناسی عارف همه حقایق هستی در نقطه‌ای حقیقی به هم گره می‌خورند و از تکثر محض می‌رهند. در این صورت، انسجامی حقیقی میان هستی متکثر شکل می‌گیرد و برای ذهن و زبان ممکن می‌شود به این وحدت اشاره کند. اگر ذهن کثرت را تنها به وصف تکثر ببیند و زبان از این

دریافت متأثر شود، معنای حقایق کاملاً از هم گسیخته متبلور خواهد شد و هیچ معنایی با معنای دیگر رابطه نخواهد داشت. از سوی دیگر، در هستی‌شناسی عارف، هر پدیده‌ای دارای روحی فرا مادی است و بدین جهت، معنا به عنوان به یک پدیده شکل گرفته در بستر جهان مادی، می‌باید دارای روحی فرا مادی باشد.

این مبنای هستی‌شناسانه تأثیر آشکاری بر نگاه عارف به معنا دارد. در نگاه عارف، معنا حقیقتی عام و مشترک است (آشتیانی، ۱۳۷۲: ص ۴۵۳) که موطن و مراتب گوناگونی در هستی دارد.^۶ در نگاه عارف، واژگان از درجات معنایی گوناگونی برخوردار هستند و این مراتب در یک حقیقت و روح واحد شریک‌اند. در وضع لفظ برای معنا، حقیقت کلی و روح معنایی حاکم بر درجات معنایی یک لفظ در نظر گرفته می‌شود؛ نه جزییات.^۷ پس معنای عام و مشترک که موضوع له اصلی یک واژه است، از ویژگی‌های جزیی و تقیدآمیز مراتب معنایی خود به دور است و مادی‌بودن برخی مصادیق، نشانه‌انحصار لفظ در مصداق مادی نیست (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۳: صص ۶۴-۷۳). در نگاه معناشناسانه عارف، این معنای عام، روح و حقیقتی مشترک میان مصادیق مادی و غیرمادی معنا است.^۸ معنای عام لفظ، در همه مصادیق سریان دارد؛ اما می‌تواند ویژگی‌های محدودکننده آنها را پشت سر گذارد. معنای عام می‌تواند هم در مراتب مادی و هم در مراتب غیرمادی خود حضور یابد و در عین حال نسبت به شرایط مادی و غیر مادی خود لابلشروط باشد. تأثیر نگاه هستی‌شناسانه عارف، بر نگاه معناشناختی او پنهان نیست. عارف به همان سان که برای هستی متکثر به وحدتی حقیقی باور دارد، برای معنا و مراتب متکثر آن نیز روحی واحد و عینی در نظر می‌گیرد. در هستی‌شناسی عارف، هر چه آشکار است، حقیقتی در غیب دارد و بدین جهت، معنا به عنوان یک پدیده آشکار در هستی مادی، حقیقتی فرامادی در غیب دارد که عارف از آن با تعبیر روح معنا حکایت می‌کند.

تبیین عمیق‌تر از ماهیت معنا

در فهم ماهیت معنا، برخی محققان مکتب ابن‌عربی تبیین دقیقی ارائه داده‌اند که می‌تواند نکات مهمی را به دست دهد. بر این اساس، عالم و تمام پدیده‌های آن، صورت‌های علم حقاوند به حقیقت پدیدارها و «معانی» پدیدآورنده عالمی برتر و وسیع‌تر از همه عوالم‌اند. «معنا» صورت علمی حق به باطن و حقیقت پدیده است و به بیان دیگر، معنا نسبت به باطن پدیده ویژگی مظهریت دارد. پایین‌تر از عالم معانی، عالم الفاظ و عبارات شکل می‌گیرد. این عالم نیز همچون دیگر حقایق، صورت‌های علم حق به حقیقت پدیدارها خواهد بود. می‌توان گفت عالم الفاظ و عبارات نیز خاصیت مظهریت نسبت به حقیقت پدیده‌ها را داراست؛ ولی به دلیل دوری آن از حقیقت پدیده‌ها و عالم معانی، از قدرت مظهریت فرودینی برخوردار است.^۹ به دلیل آن که عالم الفاظ نسبت به عالم معانی از حقیقت پدیده‌ها دورتر است، مجالی مادون و وضعی برای آنها خواهند بود. معانی عبارتند از معقولاتی که قصدکننده اصلی آنها خدا و واضع نخستین الفاظ برای معانی نیز وضع هموست. واضع نخستین، الفاظ را به دلالت ذاتی برای معنای وضع کرده و در علم باری تعالی، وضع الفاظ برای معانی و دلالت لفظ بر معنا ذاتی خواهد بود (جنیدی، ۱۳۶۱:

ص ۷۸). آیا این سخن بدین معنا است که در همهٔ زبان‌های موجود، الفاظ نزد خدا دارای دلالت ذاتی است؟ از ظاهر این سخن کلیت آن به دست می‌آید؛ اما دلیل این مدعا چیست؟ پاسخ نگارنده بر پایه مبانی عرفانی آن است که هر پدیداری حق و ظهور خود را از خدا دارد. این بدان معنا است که هر حق و ظهوری از او بر می‌خیزد و در هستی پدیدار می‌گردد. به عبارت دیگر، «ظهور چیزی جز مقید شدن مطلق نیست» (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ص ۱۵۸) و هر مظهری باز گشا شده اسماء خدا است. به این اعتبار، هر پدیداری همان حق و گشوده شدهٔ آن است. پس هر چه در جهان می‌گذرد، نزد حق حضور داشته و سپس در عوالم بروز می‌کند. آنچه در عالم ناسوت می‌بینیم و هر فاعلیت و تأثیری، ابتدا در صحنه علم و وجود حق شکل می‌گیرد و سپس در چهرهٔ ناسوتی نشان می‌یابد. فاعل و مؤثر بالذات خدا است و هر ترکیب و تأثیری از او بر می‌خیزد. آدمی مجرای پدیدار کردن این فاعلیت است و بدین جهت، هیچ استقلالی در جعل و فاعلیت ندارد. خداوند زبان و سخن را به عنوان یک پدیدار جعل خدا می‌کند و میان لفظ و معنا پیوند برقرار می‌دارد و انسان در جهان ناسوت آن فعل را ابراز می‌دارد. بنا بر دیدگاه وحدت وجودی عرفان، وجود لایبشرط مقسمی خدا، جایی برای وجود یا تأثیر غیر باقی نمی‌گذارد؛ پس هر هستی یا فعلی را باید در او یافت (ر.ک: املی، ۱۳۶۸: ص ۶۵۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ص ۲۰۹) و زبان به عنوان پدیدار از این اصل مستثنا نیست. حال که زبان و جعل الفاظ فعل خدا است، در علم او لفظ و معنا پیوندی ذاتی و لاینفک دارد و او همچون انسان، در تدریج و تأثر و نیاز زبان را جعل نمی‌کند، بلکه در یک جعل واحد و یکباره تمام واژگان و معانی آنها را می‌آفریند و سپس از مجرای انسان و به تدریج آن را آشکار می‌سازد. زمان‌ها، مکان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون، پدیدارهای الهی‌اند که خدا از مجرای آنها، تفاوت زبان‌ها و ارادهٔ خود را در تکثر و تنوع حیرت برانگیز زبان آشکار می‌کند. اعتباری بودن زبان، در نسبت زبان با انسان و چهرهٔ بشری زبان رنگ‌وبو پیدا می‌یابد و در نسبت آن با خدا، بساط اعتبار جمع می‌گردد.

اما عالم معانی از چه گستره‌ای برخوردار است؟ خدا چگونه انسان را با معانی آشنا می‌کند؟ و آدمی تا چه اندازه به این گستره پی می‌برد؟ اینها سؤالاتی است که در ادامه، از زبان محقق یادشده پاسخ آن را می‌شنویم. این محقق مکتب ابن عربی اعتقاد دارد که عالم معانی گستردگی فراوانی دارد و خداوند از میان انبوه معانی موجود، تنها برخی را بر ذهن آدمی فرو فرستاده است. پس روشن می‌شود که آشنایی ذهن آدمی با معانی بر اساس فرایند نزول شکل می‌گیرد و عالم معانی از گسترهٔ بسیاری برخوردار است. حال که خداوند برخی معانی را در ذهن آدمی جای داده، معلوم می‌گردد که آشنایی ذهن آدمی با گسترهٔ معانی محدود است؛ اما در عین حال، پندار آدمی او را به این فکر وا می‌دارد که خود را واضح معانی بدانند در حالی که واضح حقیقی خدا است (ر.ک: جندی، ۱۳۶۱: ص ۷۸).

آنچه گفته شد نکاتی را در پی دارد:

۱. موضوع له الفاظ، صورت‌های علمی حق به حقایق اشیا است؛
۲. صورت‌های علمی حق مظهر حقایق اشیا‌اند؛ پس معنی نسبت به حقیقت اشیا مظهریت دارد و به عبارت دیگر، معنا مظهر حقیقت اشیا در علم حق است؛

- ۳ . معنا به عنوان صورت علمی حق، در افقی بالاتر از عوالم مادون است و خصوصیات عوالم مادون را منعکس می‌کند؛
- ۴ . حقیقت اشیا، در عالم معنا و عوالم مادون ظهور دارد؛ ولی در عالم معنا کامل تر از عوالم مادون ظهور می‌یابد؛
- ۵ . آنچه در ذهن آدمی از معانی وجود دارد، همان معنای موجود در صورت علمی خدا است، با این فرق که معانی ذهنی، تنزل یافته و رقیق شده معنای موجود در صورت علمی خداوند هستند. بنا براین، چنانچه معانی اولیه موجود در صورت علمی خدا خاصیت مظهریت برای حقیقت اشیا را دارند، معانی ثانویه و تنزل یافته در ذهن آدمی هم از ویژگی مظهریت برای حقیقت اشیا به صورت ضعیف‌تر برخوردارند؛
- ۶ . همانطور که معانی اولیه، برتر و قوی‌تر از عالم ناسوت و اشیای مادی است و می‌تواند از افقی بالاتر به انعکاس صور اشیای مادی در علم خدا پردازد، معانی ثانویه تنزل یافته نیز می‌تواند در افقی بالاتر به انعکاس اشیای مادی در ذهن آدمی پردازد؛
- ۷ . انسان به دلیل دوری از عالم معنا می‌پندارد که الفاظ برای معانی محسوس و مدرک به ذهن جزئی بشری وضع شده و از وضع نخستین الفاظ برای معانی در صورت علمی خدا که فراتر از عالم ناسوت و مدرکات حسی بشری است غفلت می‌ورزد. برای رهایی از این آسیب و رسیدن به معنای عام یک واژه و وضع نخستین، باید از ویژگی‌های مادی و محسوس لفظ گذر کرد و به پیرایش معنا از عوارض ناسوتی آن دست زد تا به معنای نخستین و اصلی دست یافت.

معناشناسی محمولات الاهیاتی قرآن

با توجه به آنچه در باب معنا گفته شد، می‌توان به معناشناسی محمولات الاهیاتی قرآن پرداخت. در آیات قرآن، به خداوند «دست»^۱ نسبت داده شده است. در روح معنای این واژه مادیت نهفته نیست و این روح از عوارض امکانی و عدمی این واژه فرا می‌رود. روح معنا در این واژه، ظهور فاعلیت و قدرت تصرف است و دست بر چیزی اطلاق می‌شود که این فاعلیت و قدرت را پدیدار می‌کند (قاشانی، ۱۴۰۷: ص ۲۸).

ابن عربی اعتقاد دارد که «روح» معنای واژه «قبض» که در آیه ۳۹ سوره زمر آمده، «تحت حکم بودن» است (ابن عربی، ج ۱، بی‌تا: ص ۱۹۶). بر این اساس، واژه «قبض» از معنایی عام بهره می‌برد و بدین دلیل، تفاوتی نمی‌کند که قبض را به خدا یا ملائک یا انسان و یا هر موجود ذی شعور دیگری نسبت دهیم. در تمام موارد فوق، «قبض» به صورت حقیقی و بدون مجاز به فاعل آن نسبت داده می‌شود و خصوصیات فاعل تغییری در معنای قبض به وجود نمی‌آورد.

ابن عربی معنای واژه «استواء» را در آیه «الرحمن علی العرش استوی»، روحی واحد می‌داند. این روح واحد حقیقی معقول و ما فوق حس است و به هر ذاتی بر حسب اقتضای آن نسبت داده

می‌شود (ابن عربی، ج ۱، بی تا: ۴۳). پس «استواء» در نسبت با انسان، متناسب با ذات محدود انسان، ویژگی‌های او را پذیرفته و انعکاس‌دهنده کمالات و نقص‌های او در استوا است. همین مفهوم در نسبت با ذات خدا، ویژگی‌های صرفاً وجودی او را پذیرفته و انعکاس‌دهنده کمالات وجود او در استوا خواهد بود.

ابن عربی در در آیه نورانی «هو معکم این ما کنتم» (حدید: ۴۰) معیت را به معنی مناسبت میان انسان و خدا می‌داند (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ص ۱۱۸). این آیه را می‌توان در قالب یک گزاره‌ای الاهیاتی بیان داشت: «هرجایی که انسان باشد، خدا با او همراه است». در این آیه، وصف الاهیاتی «معیت با انسان» به خدا نسبت داده شده است. «این مناسبت در گروه‌های مختلف، بسته به رتبه وجودی آنها تفاوت می‌یابد: ۱. «در خلق که همان عموم مردم باشند، معیت خدا در علم و لطف خدا و در قاعده‌ای کلی، در اعطای هر آنچه ذوات آنها می‌طلبند؛ ۲. در اصفیاء به عطای صفا و تجلی؛ ۳. و در پیامبران، در تأیید دعوت ایشان است» (همان). در باب معیت خدا و پیامبران، ابن عربی آیه نورانی «اننی معکم اسمع و اری» (طه: ۴۶) را در کنار آیه اول قرار می‌دهد و مرتبه معیت را در پیامبران، فراتر از دو مرتبه قبل می‌برد. به گفته ابن عربی هر پیامبری بعد از مقام اصطفا به مقام نبوت می‌رسد (ر.ک: ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۱۸). در این مثال ابن عربی، به خوبی می‌توان نگره روح معنا را دید. روح معنای معیت، مناسبت میان خدا و خلق است که در مراتب سه‌گانه یادشده به صورت طولی، ظهور می‌یابد. معیت «اقتضای تناسب دارد» (همان)؛ پس در ظاهر دو واژه «معیت» و «تناسب» مناسبت است. حال از این معنای ظاهری به اعماق معنا گذر می‌کنیم و به سه نوع معیت یادشده می‌رسیم. در اینجا به خوبی شاهد گسترش معناییم. اگر دقت کنیم می‌بینیم که ابن عربی از وحدت گزاره‌ای حاکم بر قرآن بهره می‌برد و برای رتبه‌بندی صاحبان معیت، از آیات دیگر قرآن بهره می‌گیرد. اگر روح معنایی واحدی بر آیات قرآن حاکم نبود، این تأویل شکل نمی‌گرفت.

نمونه دیگر، آیه نورانی «ان الله هو الرزاق ذو القوة المتین» (ذاریات: ۵۸) است. ابن عربی در این آیه، رزق را به رزق معنوی و مادی، و مرزوقین را به مرزوق مادی و فرامادی تقسیم می‌کند. بر این اساس که رزق و مرزوق می‌تواند فرامادی باشد، ابن عربی باور دارد که در هستی، اولین مرزوق و اولین رزق فرا مادی است و در اسماء الاهی ظهور و بروز می‌کند. رزقی که اسماء از آن تغذی می‌کنند، ظهور آثار آنان در هستی است. در مراتب پایین‌تر، ارواح قرار دارند که رزق آنها تسبیح است (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ص ۴۶۲). ابن عربی در این تأویل، رزق را به همان معنای ظاهری‌اش، یعنی «آن چه مرزوق تغذی می‌کند» می‌گیرد و اعتقاد دارد که آنچه که تغذی نمی‌شود، حتی اگر صاحب آن باشیم، رزق نیست (همان).

رزق در مرتبه مادی، همانی است که همه آن را می‌شناسیم؛ اما آیا فراتر از این مرتبه حسی، مراتب بالاتری نیز هست؟ عارف که عملش شکافتن افق‌هایی فراتر از حقیقت‌پدیدار در ذهن عرفی است، افقی

حقیقی و فراطاهری از رزق را در مرتبه این جهانی ذهن بشر می‌گشاید. او مرتبه ای از رزق را می‌شناساند که در حقیقت و اثر خود با رزق مادی شریک است. تغذی به غذایی مادی، جسم را می‌پروراند و به حیاتش معنا می‌دهد و تغذی به غذایی معنوی، حقیقت معنوی را معنا می‌بخشد و حقیقت آن را حفظ می‌کند. روح وقتی روح است که تسبیح کند و اسماء الاهی وقتی اسم هستند که اثر آنها در هستی ظهور کند. پس با توجه در آنچه گفتیم، رزق به صورت حقیقی میان ماده و فرا ماده مشترک است و رزاقیت خدا، به صورت حقیقی بر هر دو مرتبه اطلاق می‌شود.

نمونه دیگر آن «کتاب» با معنای عام «ما ینتقش فیہ الشیء» است. این معنا با هر مصداق و مرتبه‌ای از کتاب می‌سازد، چه کتابی که در چاپخانه چاپ شود و چه کتب و صحایف معنوی. با توجه به این معنای عام، تمامی حقایق عالم کتب تکوینی حق اند. (آشتیانی، ۱۳۷۲: صص ۴۵۵ و ۴۶۶). در معنای عام «کتاب»، کتاب همان چیزی که اوراق و سطوری دارد و با ابزار و در طی زمان نوشته می‌شود و چاپ می‌گردد نیست. کتاب عبارت است از «هر آنچه که در آن نقش چیزی وجود دارد». با این معنای عام از کتاب، وقتی کتاب را به خدا نسبت می‌دهیم، به طور حقیقی کتاب را به خدا نسبت داده‌ایم؛ چراکه کتاب همان امر مادی و پیچیده در شرایط ناسوتی نیست؛ بلکه در روح معنای کتاب، زمان و ابزار و شرایط مادی لحاظ نشده است؛ پس خدا می‌تواند فارغ از شرایط مادی کتاب داشته باشد. این معنای عام، در یک سلسله طولی و در مراتب بالاتر به صورت فرامادی ظهور می‌نماید و در مراتب پایین‌تر به صورت مادی؛ ولی در هر حال، همان معنای عام در همه مراتب ظهور و بروز دارد. در تمام موارد یاد شده، معنا از انصرافات عرفی زوده می‌گردد و با پالایش زبان از عوارض مادی، روح معنا به خدا نسبت داده می‌شود.

اگرچه ذهن عرفی واژه دست را به معنای مادی منصرف می‌کند؛ اما باید دقت داشت که در هنگام نسبت دادن چنین واژگانی به خدا می‌باید زبان از ویژگی‌های مادی پالایش گردد و سپس به خداوند نسبت داده شود^{۱۱} (ر.ک: یزدان‌پناه، بی‌تا: ص ۴۹). ذهن عرفی ذهنی است که معنا را در مرتبه مادی آن منحصر می‌کند. دلیل این انحصار را باید در انس ذهن عرفی با جهان مادی و پیرامونی دانست. راستخان در علم که از این عرفی اندیشی فرا می‌روند، با زدودن و رهاسازی معنا از قیود حسی و پرهیز از غلبه دادن ویژگی‌های مادی بر معنا، روح معنا را می‌شکفند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: صص ۴۰، ۴۱ و ۸۲). در حقیقت، برای وصول به این روح، سلوکی وجودی شکل می‌گیرد که رهاورد آن فهم درست معنا است. بدین جهت، بدون یک فراروی وجودی از مرتبه مادی، فهم حقیقت معنا در ذهن گشوده نمی‌گردد.

چرایی اعتقاد عارف به روح معنا

دلیل آن که معنای واژگان حقیقت عام مشترک است چیست؟ به صرف آن که نمی‌توان واژه دست را به عنوان مثال به خدا نسبت داد، آیا باید از سطح تفکر مجازیت دست کشید و به روح معنا باور یافت؟

دلیل اول: اگر در میان مصادیق طولی معنایی همچون دست، یک حقیقت عام مشترک وجود نداشته باشد، باید ذهن هر مصداقی را متباین از مصداق دیگر ببیند و با یافتن مصادیق جدید، نتواند رابطه‌ای میان مصداق نویافته و مصداق قبلی تصویر کند و در این صورت، مصادیق یک معنا کاملاً از هم گسسته خواهند بود. در فرض نبود حقیقت عام و مشترک، ذهن هیچ مفهوم ثابتی در خود نخواهد داشت؛ چراکه آن چه ثبوت دارد و تغییر و تحول نمی‌پذیرد، همان معنای عام و کلی است. در صورت وجود این معنای عام است که ذهن همه مصادیق متغیر را به صورت واحد لحاظ می‌کند و الا متغیر به وصف تغییر و کثرت به وصف کثرت، به هیچ اشتراک معنایی نخواهد رسید. باید گفت متغیر و کثیر به وصف ثبوت و وحدت و از آن جهت که ثابت و واحد است، به معنای مشترک می‌رسد و این در صورتی ممکن است که در ورای این کثرت و تغییر، معنای عام و ثابتی وجود داشته باشد که با همه تغییر و تحولات سازگار باشد. به‌طور اساسی، کثرت که پیچیده به تغییر و تحولات بی‌شمار و غیرقابل احاطه است، به وصف کثرت و دگرگون شوندگی خالی از نوعی ثبوت، قابل شکل‌گیری در ذهن نیست. این مشکل در صورتی حل می‌شود که حقیقت ثابت و خالی از تغییری وجود داشته باشد که ذهن در صورت مواجهه با هر تغییری بتواند از طریق آن حقیقت ثابت دریابد که این مصداق پیچیده در این تغییر، مصداق همان معنای عام است و با مصادیق پیچیده در دیگر تغییرات، به واسطه اتحاد آنها در آن معنای عام، تفاوت ماهوی و بنیادین ندارد و بدین جهت یکسان‌اند. در نظر عارف، این معنای عام، حقیقتی کلی و خارجی و نه حقیقتی ذهنی است. این حقیقت کلی و خارجی می‌تواند به صورت ساری در مصادیق متکثر ظهور کند و از رهگذر آن، ذهن بر بار معنایی کثرات، بار معنایی وحدت را بیفزاید و به آگاهی حقیقی از کثرت دست یابد. از نظر عارف، به دلیل آن که این معنای عام، جایگاهی حقیقی در علم خدا دارد، نمی‌تواند کلی ای اعتباری و ذهنی باشد؛ بلکه اگر در ذهن معنا به صورت متبلور می‌شود، نشأت گرفته و ظهور یافته از آن عام حاضر در علم خداست.

دلیل دوم: بر پایه سخنی که از جندی نقل کردیم، استنباط می‌کنیم که عارف می‌خواهد معنا را در نسبت با خدا و علم او تبیین کند. عارف نگاهی فراتر از دیگران به معنا دارد و به حقیقتی اشاره دارد که از نگاه دیگران پنهان مانده است. توضیح آن که معنا را به دو صورت می‌توان ملاحظه کرد: ممکن است معنا در نگاه یک متفکر اولاً و بالذات در نسبت با تغییر و تحولات انسان، اجتماع و هستی مادی ملاحظه شود و نیز امکان دارد که معنا اولاً و بالذات در نسبت با خدا و علم او ملاحظه شود. این دو نگاه دو زاویه دید متفاوت است که در اولی معنا پدیده‌ای اعتباری، تاریخی و قابل تغییر و تحول و اعتبار است و در دومی معنا حقیقتی عینی، فرا تاریخی و غیر قابل تغییر و تحول و اعتبار است. نگاه دوم همان نگاه عارف است که بر اساس آن معنا حقیقتی عام و عینی است که می‌تواند سلسله‌ای از مصادیق طولی معنا را به صورت حقیقی پوشش دهد. پس اگر عارف روح معنا را حقیقتی عام و خارجی می‌داند به دلیل آن است که معنا را در نسبت با خدا و علم او ملاحظه می‌کند و نگاهی فرانسوتی و فرامادی به معنا دارد. البته باید دقت کنیم که نگاه زمانی به معنا و اعتباری دانستن آن، با نگاه فرا زمانی به معنا و اعتباری ندانستن آن در تهافت نیست؛ چراکه این دو لحاظ به دو ملاحظه و از دو حیث متفاوت است.

قابل ذکر است که در پرسش مطرح شده آمده: «به صرف آن که نمی توان واژه دست را به عنوان مثال به خدا نسبت داد، آیا باید از سطح تفکر مجازیت دست کشید و به روح معنا باور یافت؟» در تحلیل این پرسش باید گفت که عارف ادعا نمی کند که واژه دست به خدا نسبت داده نمی شود؛ بلکه بر پایه معناشناسی عرفانی، این معانی انسان و ارانگارانه، به صورت حقیقی به خدا نسبت داده می شود. البته عارف می گوید هر معنایی، متناسب با موضوع خود، تناسب و تعیین پیدا می کند و ممکن است همین معنا در نسبت با موضوع دیگری، از این تعینات و قیود خالی باشد. می توان گفت که اگر یک معنا به انسان نسبت داده شود، متناسب با قلمرو وجودی و حقیقت انسان، در هر یک از مواطن وجودی انسان تبلور و تقیدات خاصی دارد و چهره‌ای انسانی و خلقی به خود می گیرد و اگر همان معنا به خدا نسبت داده شود، با توجه قلمرو وجودی خدا و فرا بودن خدا از قیود خلقی، در چهره‌ای الهی و فرا خلقی تبلور می یابد. اگر بخواهیم معنای واحدی همچون دست را که در مرتبه مادی ظهور یافته و چهره خلقی به خود گرفته به خدا نسبت دهیم، باید قالب تعینات و چهره خلقی که همان صورت مادی و زمانی و مکانی است، بشکنیم و سپس متناسب با ذات مطلق و فراتعینی خدا این معنای واحد را به خدا نسبت دهیم.

روش اصطیاد روح معنا

عارف برای به دست آوردن روح معنا روشی را طی می کند که بر پایه قواعد عام فهم شکل می گیرد و بدین جهت، فهم روح معنا در انحصار ذوق شخصی عارف نیست و دیگران می توانند در فهم او شریک شوند و آنچه را او از روح معنا در می یابد، در یابند. البته تا آنجا که فهم روح معنا بر پایه شهود و درک عینی عارف است، تنها اهل شهود با عارف شریکند؛ ولی عارف در مقام بیان درک عینی خود از روح معنا، اصولی را در نظر می گیرد که به اعتبار آنها، غیر عارف با عارف در آن شهود عینی شرکت می جوید. به عبارت دیگر، عارف حقیقتی عینی را به عنوان روح معنا شهود می کند و با استفاده از اصولی عام، آن شهود را در مرتبه زبان آن اظهار می کند و حال، اگر غیر عارفان بخواهند در فهم عارف شرکت جویند، می توانند از همان اصول عام بهره برند و از روح معنا در قالب علم حصولی آگاه شوند. باید توجه داد که گرچه غیر عارف می تواند در فهم شهودی عارف از روح معنا شرکت جوید و آن را دریابد؛ ولی به دلیل آن که فهم غیر عارف در قالب علم حصولی و در مرتبه این جهانی ذهن است، روح معنا به همان سان که عارف معنا را به صورت نزدیک به عین حقیقت و متحد با آن فهم می کند، به دست نمی آید؛ بلکه همان معنا را به صورت دور از عین حقیقت و بدون اتحاد با آن فهم می کند. پس یک روح معنایی، گاهی از نزدیک و در قالب علم شهودی به فهم می آید و گاهی از دور و در قالب علم حصولی. تفاوت این دو نوع فهم در شدت و صراحت فهم عارف نسبت به فهم غیر عارف است و این تفاوت، از تفاوت مرتبتی علم شهودی عارف و علم حصولی غیر عارف بر می خیزد.

فهم روح معنا تابع اصول خاصی است و با موضوع مهم تأویل و ظاهر و باطن ارتباط تنگاتنگ دارد. بر این اساس، عارف برای فهم روح معنا که باطن یک متن قرآنی است و نیز برای تأویل متن قرآن که فرایند دریافت روح و باطن یک گزاره قرآنی است، ظواهر آیات الاهیاتی حفظ می کند (ر.ک: ابن عربی،

۱۹۸۹: ص ۳۳۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ص ۹۲). این ظواهر در ماهیت خود هیچ دخل و تصرفی را بر نمی‌تابد؛ زیرا ظواهر منشأ یافته از اراده الهی است و او در یک تکوین به این ظواهر مظهریت بخشیده است (ر.ک: جندی، ۱۳۶۱: ص ۷۸). قشر و ظواهر متن *قرآن* تنزل یافته همان اراده و حقیقت تکوینی‌اند و بدین جهت ارزش ذاتی داشته، همانطور که هستند بررسی می‌شوند. در نتیجه، عارف نگاهی قشرانگارانه به ظواهر ندارد و آنها را زواید ترک‌کردنی به حساب نمی‌آورد. از همین رو، روح معنا از ظاهر متن *قرآن* به دست می‌آید و ظاهر متن *قرآن* در آغاز فرایند فهم معنا و در هر لحظه از آن ترک نمی‌شود. بدین جهت، در فهم روح معنا، ذوق و تجربه شهودی شخصی که به ظاهر *قرآن* اتکایی ندارد و فراتر از ظاهر است، حجیت ندارد.

علاوه بر این، عارف معنا را از سطح ماده فرا می‌برد و نگاهی فرا مادی به آن دارد. با توجه به آنچه در تبیین روح معنا گفتیم، باید دقت داشت که در فهم روح معنا، مصادیق معنا در محدوده ماده و ناسوت عالم باقی نمی‌ماند. مصادیق معنا می‌تواند از ناسوت عالم و احکام مقید به نقص امکانی و مادی فرا رود و همه آنها را پشت سر نهد. پس وقتی می‌توان معنا به خدا نسبت داد که دارای ویژگی ذاتی فرا روی از احکام مادی این جهان باشد. در همین راستا، باید دقت کرد که در نسبت دادن معنا به یک موضوع، تناسب معنا و موضوع رعایت شود. به عنوان مثال؛ در نسبت مفهوم دست به انسان، قلمرو وجودی آدمی و شرایط مادی او ملاحظه شود و در نسبت همین مفهوم به خدا، به نامحدودیت خدا و فرا تر از ماده بودنش توجه گردد.

از رهگذر اصول یادشده، روح معنا بدین صورت به دست می‌آید: با توجه به ارزش ذاتی ظواهر، برای فهم روح معنا و تأویل متن، از درون متن می‌آغازیم و متن همواره مد نظر خواهد بود. باید دقت کنیم که در نسبت دادن معنای برداشتی از گزاره‌های الاهیاتی به خدا، ویژگی فرا مادی معنا را همواره در نظر داشته باشیم و با تعالی بخشیدن معنا و پیراستن آن از ویژگی‌های ناسوتی و مادی، آن را به خدا نسبت دهیم. در فرایند فهم معنا، پالایش زبان عرفی نقش اساسی دارد تا بتوان روح معنایی را کشف کرد (یزدان‌پناه، بی‌تا: ص ۴۸). به عنوان مثال، در آیه «ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم»، در ابتدا به ذهن می‌رسد که آسمانی که خداوند پدیده‌ها را از آن فرو می‌فرستد، همین آسمان مادی و بالای سرما است. در این فهم ابتدایی، شاید به نظر رسد خداوند همچون یک حقیقت محدود و مادی، از حقیقتی مادی استفاده می‌کند و کار فرو فرستادن پدیده‌ها را انجام می‌دهد. اما باید دقت داشت که در ماهیت معنای «آسمان»، مادی بودن نهفته نیست. باید گفت که واژه آسمان، بعد از پیراستن آن از فهم مادی‌ای که عرف درباره آسمان دارد، به خدا نسبت داده می‌شود و در این صورت، آسمان مطرح شده در آیه، آسمان مادی نخواهد بود. بنابر آنچه گفتیم، ماهیت آیات الاهیاتی به گونه‌ای است که هر

انسان عادی می‌تواند با استفاده از اصول یادشده، روح معنا را دریابد. با توجه به آنچه گفتیم، معنا در انحصار فهم عارف نیست؛ چراکه عارف فهم عرفی از معنا و تلقی مادی از مرتبه این جهانی آن را حقیقی و درست می‌داند و نیز روشی عمومی در فهم روح معنا پیشنهاد می‌دهد. مشکل عارف با فهم عرفی از آنجا آغاز می‌شود که فهم عرفی در همین مرتبه مادی توقف کند

و معنا را در آن فروکاهد. عارف می‌خواهد ذهن را از این دیدگاه فروکاهشی برهاند و افق‌های جدیدی از معنا را بر افق ذهن بگشاید. پس روح معنا دور از دسترس نیست و فهم عرفی از معنا، از قدرت ذهن در یافتن مرتبه‌ای از مراتب معنا بر می‌خیزد؛ اما قدرت ذهن فراتر از گستره مادی معنا است و روح معنا می‌تواند در شبکه قدرت ذهن قرار می‌گیرد. می‌باید ذهن عرفی از تعیین و قالب مادی معنا فرا رود و به روح معنا دست یابد.

سلبی نبودن معنا در صورت پیراستگی از قیود مادی

آیا سخن عارف در ضرورت پیراستگی معنا از قیود مادی، چهره‌ای کاملاً سلبی به معنا نسبت به مرتبه مادی خود نمی‌دهد و آیا ذهن آدمی می‌تواند چنین معنای کاملاً پیراسته‌ای را در می‌یابد؟ پیراستگی معنا از قیود مادی، معنا را به صورت مطلقاً سلبی و مجرد از ماده به تصویر نمی‌کشد، بلکه آن را از منحصر شدن در مرتبه مادی رها می‌سازد. در واقع، مراتب گوناگون معنا همگی برای واژه حقیقی‌اند و بدین جهت، مرتبه مادی معنا نیز حقیقی است. اگر ذهن از واژه دست بعد مادی معنا را در می‌یابد به حقیقت معنا دست یافته و اگر هم بعد فرا مادی معنای آن را در یابد نیز چنین خواهد بود. محور سخن عارف فرا روی از بعد مادی معنا است. روح معنا، هم در مرتبه مادی معنا جریان دارد و آن را در چهره‌ای از حقیقت ترسیم می‌کند و هم در مراتب دیگر و این به دلیل اطلاق و انعطاف معنا نسبت به مراتب خود است.

نسبت نظریه روح معنا و نظریه محال بودن استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد

آیا نظریه روح معنا، با محال بودن استعمال لفظ در بیشتر از معنای واحد تهاافت ندارد؟ به عبارت دیگر، آیا نظریه روح معنا، به استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد که اصولیان آن را محال می‌شمرند، نمی‌انجامد؟

اولاً: محال بودن استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد یک مدعای نظری است که همه اصولیان آن را نمی‌پذیرند و برخی از آنها استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد را مجاز می‌دانند (ر.ک: محمدحسین رخشاد، ۱۳۸۲: ص ۲۹۱؛ احمد قدسی، ۱۴۲۰ ق، ج ۱: ص ۱۴۶).

ثانیاً: نظریه روح معنا در معانی طولی مطرح است و بر آن است که در سلسله معانی طولی یک واژه، یک روح معنایی مشترک وجود دارد که به مجموعه این سلسله وحدت می‌بخشد. در نظریه روح معنا، بیشتر از یک واژه و یک معنا وجود ندارد و همان معنای واحد، مصادیق طولی فراوانی دارد که بر همه آنها به تشکیک صدق می‌کند. بدین جهت، نظریه روح معنا و استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، هیچ نسبتی با هم ندارند؛ چراکه در نظریه روح معنا، لفظ تنها در یک معنا استعمال می‌شود؛ نه در بیشتر از یک معنا.

تأثیر انسان و خدا در شکل‌گیری معنا

اگر خدا میان لفظ و معنا رابطه‌ای ذاتی برقرار می‌کند، آیا تنها خدا در شکل‌گیری معنا تأثیر دارد و برای آدمی و شرایط گوناگون اجتماع، هیچ سهمی در شکل‌گیری معنا و لفظ نیست؟ در نگاه عارف، زبان و جعل الفاظ برای معانی فعل خدا است و در علم او لفظ و معنا پیوندی ذاتی و لایتغیر دارد. بنا براین مدعا، او همچون انسان، در تدریج و تأثر و نیاز زبان را جعل نمی‌کند؛ بلکه در یک جعل واحد و یکباره، تمام واژگان و معانی آنها را می‌آفریند. سپس خدا این معانی و الفاظ را به تدریج از مجرای انسان آشکار می‌کند. شرایط متحول اجتماع و زمان‌ها و مکان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون، پدیدارهای الهی‌اند که خدا از مجرای آنها تفاوت زبان‌ها و اراده خود در متکثر بودن زبان‌ها و تنوع حیرت برانگیز آنها آشکار می‌کند. اعتباری بودن زبان، در نسبت زبان با انسان و چهره بشری زبان رنگ‌بوی می‌یابد و در نسبت با خدا، بساط اعتبار جمع می‌شود. در نتیجه، زبان در نسبت با خدا حقیقتی ذاتی و لایتغیر است و وقتی خدا آن را در جهان انسانی ظهور می‌دهد، انسان بر آن تأثیر می‌گذارد و به واسطه انسان و شرایط متغیر جهان، در چهره مظهري دگرگون‌شونده و اعتباری ظهور می‌یابد.

ثمرات عملی نظریه

۱. الفاظ و معانی به‌کار رفته در قرآن، هم به لحاظ لفظ و هم به لحاظ معنا، کاملاً حقیقی‌اند و نسبتی حقیقی میان لفظ و معنا وجود دارد. این نسبت حقیقی و دگرگون‌ناشونده، به‌واسطه انتساب معنای گزاره‌های قرآنی به خداست و چون گزاره‌های قرآنی مظهر علم دگرگون‌ناشونده و ثابت خدایند، دگرگون نمی‌شوند و همواره ثابت و غیر قابل‌تغییرند. این بدان معناست که با توجه به رابطه معنا و واژگان گزاره‌های قرآنی با خدا و علم او، رابطه الفاظ و معانی قرآن قابل‌اعتبار و جعل قرار داد توسط انسان و تغییر و جایگزینی الفاظ و معانی دیگری به‌جای آنها نیست. رابطه‌ای تکوینی میان لفظ و معنا در آیات قرآن وجود دارد که به هیچ‌وجه قابل‌سلب نیست. به بیان دیگر، خداوند در جعل الفاظ قرآن برای معانی آن، فارغ از شرایط متغیر ناسوتی در این جهان عمل کرده و ثبوت معنا و لفظ قرآن و نسبت معنا و لفظ، به فرض تغییر شرایط این جهانی تغییر نمی‌پذیرد. باوجود این، جعل ثابت الهی همه مصادیق و شرایط را در سایه خود می‌پذیرد و به عبارت دیگر، این ثبوت با یک انعطاف و انبساط کلی، همه حقایق هستی در هر مرتبه‌ای را می‌پذیرد و شامل می‌شود. بنا بر نظریه روح معنا، واژه قرآنی ید، به‌صورت حقیقی هم بر خدا انطباق می‌یابد و هم بر انسان و چنین نیست که خدا به دلیل تعالی و تنزهش، با این معنا نسبت حقیقی نیابد و تنها انسان یا موجودات مادی به دلیل تنزل و مرتبه پایین خود با این معنا نسبت یابند.

۲. الفاظ و معانی آیات الاهیاتی، برآمده از واقعیاتی ثابت است. این واقعیات و نسبت الفاظ و معانی با آنها، به‌طور مطلق زاییده اراده و علم خدای‌اند و هیچ تأثیر بشری و غیر بشری، چه در عوالم بالا و چه در عالم ناسوت، در شکل‌گیری آنها راه ندارد.

۳. مبحث ماهیت معنا در فهم درست روایات اهل بیت علیهم السلام تأثیر گذار است. در بسیاری موارد، اهل بیت خود را «قسیم النار و الجنة» (شیخ عباس قمی: زیارت ششم امیرالمؤمنین (ع))، «باب الله» (همان)، «عذاب بر فجار» (همان)، «درخت طوبی» (همان)، «صراط مستقیم» (همو: زیارت مطلقه امیرالمؤمنین (ع)) و «مصایح» (همو: زیارت جامعه کبیره) معرفی کرده‌اند. با توجه به مبحث ماهیت معنا، چنین عناوینی به صورت حقیقی بر حضرات اهلبیت علیهم السلام اطلاق می‌شود. امامان معصوم علیهم السلام، در بالاترین مظهریت نسبت به حق تعالی قرار دارند و عناوین یادشده به عنوان مظاهری برای حق، در بالاترین مرتبه خود بر آنها قابل صدق است.

۴. بنا بر مبحث ماهیت معنا، واژگان این استعداد را دارند که خود به تنهایی، بار معانی جدید را به دوش کشند و واژه در تحمل معانی جدید نیازی به قرینه یا عوامل بیرون از خود ندارد. هرچه که با روح معنا سازگار باشد، خود به خود در دامنه معانی واژه می‌گنجد. هر واژه ای از مرتبه وضع و حدوث خود تا مرحله بقا، چنان تازه و قوی است که معانی متناسب با خود را واقعا برمی‌تابد. درواقع، زبان واژگان در هر عصر و زمانی به واسطه نیروی درونی خود، زنده است و نیاز به تحمیل قرینه و مجاز در شمول معانی جدید ندارد. پس آیات الاهیاتی قرآن، به عنوان کلام خدا که واضع آنها خدا است، به دلالت ذاتی، چه در مرحله شکل‌گیری اولیه و چه در مرحله ادامه و بقا، همواره زنده و نو خواهند بود و از رهگذر توان نهفته در ذات خود، در هر زمانی معانی جدید را خود به خود و بی نیاز به عوامل بیرونی‌ای مثل مجاز، در می‌یابند.

نتیجه‌گیری

۱. معنا یک حقیقت کلی خارجی است که مراتب زیادی دارد؛
۲. بعضی از مراتب معنا مادی و برخی فرامادی اند؛
۳. مادی بودن برخی مراتب به معنای انحصار معنا در آن مرتبه نیست؛
۴. واژه و زبان از قدرتی درونی برخوردار است که بر اساس آن می‌تواند خود بخود همه مراتب و معانی جدید را به صورت حقیقی بپذیرد؛
۵. محمولات الاهیاتی به صورت حقیقی به خدا نسبت داده می‌شود؛
۶. در این نسبت، معنا از ویژگی‌های مادی انصراف داده می‌شود و بعد به خدا نسبت داده می‌شود؛
۷. عربیت، واژگان و معانی به کار رفته در قرآن، در شکل‌گیری و حدوث خود تحت تأثیر شرایط بشری و دنیوی قرار نمی‌گیرند؛
۸. آیات قرآن و گزاره‌های به کار رفته در آن به، دلیل نیروی ذاتی زبان در فراگیری معانی جدید، همواره نو و قابل گسترش در زندگی و هستی است؛

پی‌نوشت‌ها

1. Referential Theory
 2. Ideational Theory
 3. Behavioural Theory
 4. Picture Theory
۵. فارغ از اشکالات این نظرات که طرح آنها خارج از موضوع این مقاله است، اگر به اندیشه ابن عربی در باب معنا توجه کنیم، خواهیم دید که میان ماهیت معنا در عرفان و نظرات یاد شده، تفاوت‌های اساسی است. تفاوتی که نظریه روح معنا به صورت مشترک با همه این آراء دارد، نگاه مادی این آراء به معنا و تبیین معنا در بستر وجود انسان مادی و شرایط گوناگون حاکم بر اوست. اما چنانکه گفتیم، عارف نگاه فرامادی به معنا دارد و معنا را در نسبت با خدا و تبیین می‌کند. البته اشاره کردیم که این نگاه عارف، به معنای آن نیست که معنا تبیین‌های ناظر به بسترهای انسانی شکل‌گیری لفظ را نپذیرد. پس معنا هم می‌تواند تبیینی مادی و هم تبیینی فرامادی داشته باشد.
۶. جامی می‌گوید: «خداوند به تمام مفهومات در مواطن و عوالم گوناگون آگاه است» (جامی، ۱۳۷۲: ص ۱۳۵). این سخن جامی دلالت بر ذو مراتب بودن معنا در هستی دارد.
۷. «ان الحکیم انما ينظر الى الکلیات المنطبقة علی جمیع افراده دون خصوصیات الجزئیات» (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۲: ص ۷۸۶). بنابراین سخن فیض، لفظ برای روح معنا وضع شده و معنا از جزئیات تقییدآور فرا می‌رود.
۸. ابن عربی اعتقاد دارد مراتب طولی عالم دارای وحدت است. او شک ندارد که در هر سلسله طولی، روح واحدی حاکم است که همان حق است (ر.ک: ابن عربی، ۱۹۸۸ م: صص ۳۸ و ۳۹).
۹. عالم معانی واسطه در ظهور عوالم مادون و از جمله عالم الفاظ و عبارات است؛ چراکه وجودات قوی مجلای فیض برای وجودات نازل‌ترند (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۷۲: ص ۲۰۰).
۱۰. سوره ص، آیه ۷۵.
۱۱. امام خمینی تفسیر جدیدی از سخن عارفان در باب معنا و پالایش زبان عرفی ارائه می‌دهد (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۲: صص ۲۴۹-۲۵۲).

فهرست منابع

- ابن‌ترکه. صائن‌الدین (۱۳۶۰). *تمهید القواعد*. مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی.
- ابن عربی. محی‌الدین (۱۹۸۸ م). *تنبيهات علی علو الحقیقه المحمدیه*. تحقیق حسن محمود، قاهره: مطبوعه عالم‌الفکر.
- (بی‌تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.

- استیور. دان (۱۳۸۴). *فلسفه زبان دینی*، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم: نشر ادیان.
- آشتیانی. سیدجلال‌الدین (۱۳۷۲). *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، قم: بوستان کتاب.
- آملی. سیدحیدر (۱۳۶۸). *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح هنری کربن و عثمان یحیی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی - انجمن ایران شناسی فرانسه.
- جامی. عبدالرحمان (۱۳۷۰). *نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص*، مقدمه و بلیام چیتیک، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جندی. مؤیدالدین (۱۳۶۱). *شرح فصوص الحکم*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: دانشگاه مشهد.
- خمینی. روح‌الله (۱۳۷۲). *آداب الصلوه*، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
- رخشاد. محمدحسین (۱۳۸۲). *در محضر آیت الله بهجت*. قم: موسسه فرهنگی سماء.
- ساجدی. ابوالفضل (۱۳۸۳). *زبان دین و قرآن*. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شاکر. محمدرضا (۱۳۷۶). *روش‌های تأویل قرآن*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- صدرالدین شیرازی. محمدبن‌ابراهیم (۱۳۶۲). *مفاتیح‌الغیب*. تصحیح محمدخواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبائی. محمدحسین (۱۳۹۳ق). *المیزان فی تفسیرالقرآن*. تهران: انتشارات اسماعیلیان.
- علی‌زمانی. امیرعباس (۱۳۷۵). *زبان دین*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۸۱). *خدا، زبان و معنا*. قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
- فیض‌کاشانی. ملامحسن (۱۳۷۷). *علم‌الیقین*. قم: انتشارات بیدار.
- قاشانی. عبدالرزاق (۱۴۰۷ق). *شرح علی فصوص الحکم*. مصر: شرکه مکتبه مصطفی‌البابی.
- قدسی. احمد (۱۴۲۰ق). *انوار الاصول (تقریرات درس خارج آیت الله مکارم)*. قم: انتشارات نسل جوان.
- قمی. شیخ عباس (۱۳۷۱). *مفاتیح‌الجنان*. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- قیصری. داود (۱۴۱۱ق). *مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم*. تصحیح محمدحسن ساعدی. قم: منشورات اعلام‌الهدی.
- یزدان‌پناه. سید یدالله (۱۳۸۸). *مبانی و اصول عرفان نظری*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- (بی‌تا). *جزوه رمز و راز تأویل عرفانی*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.