



A Comparative Analysis of the Signifier and Signified: From Saussure’s Contract and Derrida’s *Différance* to the Theory of Unity in Multiplicity in Mullā Ṣadrā’s Transcendent Wisdom

Mansoureh Doāgū¹ | Rajā’ Abū’Alī²

1. Corresponding Author Ph.D. Graduate, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba’i University, Tehran, Iran. Email: mdk.doagoo@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature, Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Allameh Tabataba’i University, Tehran, Iran. Email: raja@atu.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 26 June 2025
Revised: 27 August 2025
Accepted: 24 December 2025
Available Online: 30 December 2025

Keywords:
Signifier (Dāll), Signified (Madlūl), Contract (Qarār), Différance, Unity-centered Perspective



Abstract

The question of meaning and its relationship with expressive forms has long been a central concern in philosophical and linguistic discourse. Linguists have hitherto examined language and linguistic issues from the perspective of Western philosophy, but this topic has not been addressed from the standpoint of Transcendent Theosophy (*al-Ḥikmat al-Muta’āliyah*). Employing a descriptive-analytical methodology and a study of foundational linguistic and philosophical texts, this research undertakes a comparative analysis of three approaches: the Saussurean, the Derridean, and that of Transcendent Theosophy. The findings indicate that the philosophical approach of Transcendent Theosophy, by explaining the single signified (*Madlūl*) and its multiple manifestations (*Tajalliyāt*) in the form of various signifiers (*Dāll*), offers a more coherent framework for understanding the system of signs—something that cannot be adequately explained by the theories of Saussure and Derrida alone. This theoretical framework, drawing upon the principles of Transcendent Theosophy, presents a novel model in linguistics that accounts for both the continuity of meaning and the diversity of its expressive forms. The main achievement of this research is the formulation of a theory in linguistics based on Transcendent Theosophy, which has the potential for application in linguistic studies and the humanities.

Cite this article: Doāgū, M.; Abū’Alī, R. (2025). A Comparative Analysis of the Signifier and Signified: From Saussure’s Contract and Derrida’s *Différance* to the Theory of Unity in Multiplicity in Mullā Ṣadrā’s Transcendent Wisdom. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 157-190. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7280.1638>





Extended Abstract

Introduction

The question of meaning and its ontological relationship with expressive forms—the signifier—has long occupied a central place in philosophical and linguistic discourse, delineating the boundary between realism and relativism. In the modern and postmodern eras, this challenge entered a critical phase with the emergence of structuralism and post-structuralism, confronting linguistics with profound epistemological paradoxes.

On one hand, Ferdinand de Saussure, by proposing the theory of social contract and emphasizing the arbitrary nature of the sign, defined the relationship between the signifier and the signified within a closed, intra-linguistic framework. In this approach, language is a system of differences where signifiers do not refer to external reality but merely to one another. On the other hand, Jacques Derrida, critiquing the metaphysics of presence, deconstructed this very structure. By introducing the concept of *différance*, he argued that a final, fixed signified can never be attained because meaning is always deferred in an endless chain of signifiers, leaving only a trace of itself. These two approaches have placed contemporary linguistics at a crossroads between structural rigidity and absolute uncertainty.

The necessity of this research arises from the fact that the lack of a solid ontological foundation for language has led to a crisis in the interpretation of texts, particularly religious scriptures. The fundamental question is whether a rigorous explanation can be provided, transcending the dualisms of Western philosophy, that guarantees the stability of meaning for mutual understanding while simultaneously accepting the dynamism and multiplicity of signifiers.

The fundamental objective of this research is to conduct a comparative analysis of the nature of the signifier and the signified within the three paradigms of Saussure, Derrida, and Mullā Ṣadrā's Transcendent Theosophy (*Ḥikmat Muta'āliyah*), aiming to demonstrate that Mullā Ṣadrā's theory of unity in multiplicity (*al-Waḥdah fī al-Kathrah*) can serve as an alternative model.

In reviewing the literature, although studies have been conducted on Islamic philosophy of language, the direct application of the structure/post-structure challenge to the Ṣadrian solution has received less attention. For instance, Sājīdī (2024) offered a methodological pattern for resolving dualities by referring to the gradations of truth, which inspired the current research. However, previous studies have primarily focused on a negative critique of the idea of endless signifiers, and the main gap remains the absence of a coherent existential linguistics (*Zabān-Shināsī-ye Wujūdī*) capable of stabilizing and correcting the concept of *différance* within its proper ontological place.

Method

This research is theoretical-fundamental in type and conducted using a descriptive-analytical method with a comparative approach. The logic governing the research is a dialectical movement from the thesis (structuralism) and antithesis (post-structuralism)



toward the synthesis (Transcendent Theosophy). Data were collected via library and documentary methods from primary sources, including Saussure's *Course in General Linguistics*, Derrida's works such as *Writing and Difference*, and Mullā Ṣadrā's *al-Asfār al-Arba'ah* and *Mafātīḥ al-Ghayb*. Data analysis began with the description and deconstruction of definitions of the sign in the West, followed by revealing their ontological voids, and finally reconstructed by applying the principles of the primacy of existence (*Aṣālat al-Wujūd*), the gradation of being (*Tashkīk al-Wujūd*), and the spirit of meanings (*Rūḥ al-Ma'ānī*).

Findings

The findings of this comparative analysis reveal that the Achilles' heel of Saussurean linguistics is its horizontal view of language, confining meaning to the relationship of signifiers with one another, thereby turning language into a self-referential system. Derrida astutely identifies this gap, realizing that in this horizontal system no fixed point exists; thus, he arrives at the endless play of signs. His fundamental error, however, lies in generalizing the characteristics of the material world—change, flux, and difference—to all realms of existence. Because he does not acknowledge immaterial and immutable realms of being, he considers the stability of meaning an illusion. From the Ṣadrian perspective, *différance* is an intrinsic characteristic of the material world and a sign of existential poverty, but it is not the whole truth.

In contrast to these approaches, Transcendent Theosophy opens a new horizon by proposing the theory of the spirit of meanings. Contrary to the positivistic view that regards words as being coined for material and changing instances, in Transcendent Theosophy words are coined for the spirits of meanings. The spirit of meaning is an immaterial, universal, and immutable truth, analogous to the concept of "scale" (*Mīzān*), which is the truth of measurement regardless of whether it is manifested as a physical balance or a digital instrument. This stability in the spirit of meaning is the missing link that Derrida denied and Saussure ignored.

Another key finding is the transition from the concept of contract to theophany (*Tajallī*). Although at a superficial level the relationship between word and meaning is conventional, in a deep existential analysis based on the rule of the matching of worlds (*Taṭābuq al-'awālim*), the signifier is the lowest stage of the descent of the signified. Just as the material world is the shell and crust of the spiritual world, the word is the body and mold in which the spirit of meaning has manifested; therefore, the relationship between signifier and signified is longitudinal and apparitional (*Ṭūlī wa Ṣuhūrī*), not merely contractual.

The most significant achievement of this analysis is resolving the conflict between stability and change by applying the model of unity in multiplicity. Accordingly, the signified in the higher existential realm—Divine Knowledge or the Intellect—is a single and simple truth that guarantees understanding and truth, preventing the collapse of meaning into relativism. However, this same single meaning becomes multiple in the arc of descent and upon entering the realm of human language. Diverse languages and various metaphors are all multiple mirrors reflecting that single sun. Thus, the difference and slippage of signifiers emphasized by Derrida belong to the realm of



multiplicity and manifestation, while the stability of meaning belongs to the realm of unity and the interior (Bāṭin).

Conclusion

The results of this research, while confirming the efficacy of Ṣadrian ontology in resolving the crisis of meaning, demonstrate that language in this approach is elevated from a mere communicative tool to an existential phenomenon. Human speech is a diluted form (Raḳīqah) of Divine Speech, and the mechanism of theophany operative in the creation of the world is also operative in the creation of sentences. This perspective has significant hermeneutic implications, paving the way for valid interpretation, such that the interpreter is neither enslaved by the literal exterior—rigidity—nor trapped in semantic chaos. Rather, the process of understanding is an ascending movement (Tāwīl) from the multiple shell of signifiers toward the single kernel of the signified. Given the potential of this theory, it is suggested that future research investigate the impact of the theory of substantial motion (al-Ḥarakah al-Jawharīyah) on the historical evolution of language and the critique of cognitive linguistics based on Ṣadrian psychology, in order to reveal further dimensions of this new paradigm.

Author Contributions

The first author contributed 95% to the article, including the proposal of the topic, data collection and extraction, and the synthesis and conclusion of the study. The second author contributed less than 5% to the article.

Data Availability Statement

To collect the necessary data for this study, a variety of information sources were used, including books available in the library of the Faculty of Foreign Languages and Literatures at Allameh Tabataba'i University, the Nūr software, books available on Fido, and digital libraries on the Internet.

Ethical Considerations

The authors have refrained from fabricating data, falsification, plagiarism, or any form of research misconduct.

Funding

This article did not receive any specific financial support from public, commercial, or non-profit funding agencies.

Conflict of Interest

The authors declare that they have no conflicts of interest. .



تحلیل تطبیقی دال و مدلول؛ از قرارداد سوسور تا دیفرانس دریدا و نظریه وحدت در کثرت حکمت متعالیه صدرایی

✉ منصوره دعاگو^۱ | رجاء ابوعلی^۲

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه: mdk.dogoo@gmail.com

۲. دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه: raja@atu.ac.ir

چکیده

مسئله معنا و نسبت آن با صورت‌های بیانی، از دیرباز در کانون مباحث فلسفی و زبان‌شناختی قرار داشته است. زبان‌شناسان تاکنون از منظر فلسفه غرب به بررسی زبان و مسائل زبانی پرداخته‌اند؛ اما تاکنون از منظر حکمت متعالیه به این موضوع پرداخته نشده است. این پژوهش با روش‌شناسی توصیفی-تحلیلی و مطالعه متون بنیادین زبان‌شناختی و فلسفی (حکمی) به واکاوی تطبیقی سه رویکرد سوسوری، دریدایی و حکمت متعالیه می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که رویکرد حکمی با تبیین مدلول واحد و تجلیات متکثر آن در قالب دال‌های گوناگون، چارچوبی منسجم‌تر برای فهم نظام نشانه‌ها ارائه می‌دهد؛ امری که در نظریات سوسور و دریدا به‌تنهایی قابل توضیح نیست. این چارچوب نظری، با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، الگویی نوین در زبان‌شناسی ارائه می‌کند که هم استمرار معنا و هم تنوع صورت‌های بیانی آن را تبیین می‌نماید. دستاورد اصلی این پژوهش، طرح نظریه‌ای در زبان‌شناسی مبتنی بر حکمت متعالیه است که قابلیت کاربرد در مطالعات زبان و علوم انسانی را دارد.

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۹/۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۸

کلیدواژه‌ها

دال و مدلول، قرارداد، دیفرانس، وحدت‌گرایی.

استناد: دعاگو، منصوره؛ ابوعلی، رجاء. (۱۴۰۴). تحلیل تطبیقی دال و مدلول؛ از قرارداد سوسور تا دیفرانس دریدا و نظریه وحدت در کثرت حکمت متعالیه صدرایی. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۳۶)، ۱۵۷-۱۹۰. <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.7280.1638>



مقدمه

رابطه دال (signifiant) و مدلول (signifié) از جمله مباحث بنیادین در زبان‌شناسی است که هم در زبان‌شناسی ساختارگرا و هم در نقد پساساختارگرا مورد توجه ویژه قرار گرفته است. فردینان دوسوسور (سوسور، ۱۳۷۸) با تأکید بر «قرارداد اجتماعی زبان»، دال و مدلول را در چارچوب ثبات ساختاری و تفکیک دوگانه‌گرایانه تحلیل می‌کند؛ در مقابل، ژاک دریدا (دریدا، ۱۳۹۶) با مفهوم «différance» و ایده «تأخیر - اختلاف»، ثبات معنا را نقد کرده و دال و مدلول را در روندی به ظاهر دایره‌وار و بی‌پایان می‌نمایاند. از سوی دیگر، حکمت متعالیه با مبنای «وحدت در کثرت» یک مدلول کلی را به عنوان وجود حقیقتی و مرجع و مصدر همه دال‌ها و مدلول‌ها در نظر می‌گیرد و همه پدیده‌ها را تجلی آن حقیقت واحد می‌شمارد که در سلسله طولی در یک حرکت دایره‌وار از آن یک حقیقت نازل می‌شوند و دوباره به آن رجوع می‌کنند (إنا لله و إنا إليه راجعون). هدف این مقاله آن است که رابطه دال و مدلول را در سه پارادایم سوسوری، دریدایی و حکمت متعالیه، از طریق روش توصیفی-تحلیلی و تطبیقی، واکاوی کند و چارچوب «وحدت در کثرت» را به عنوان یک مدل میان‌رشته‌ای معرفی نماید. در این راستا دو پرسش اصلی بررسی می‌شود:

۱. چگونه هریک از رویکردهای ساختارگرای سوسور، پساساختارگرای دریدا و حکمت متعالیه رابطه دال و مدلول را تعریف و ارزیابی می‌کنند؟
 ۲. چگونه آموزه «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» در حکمت متعالیه می‌تواند ثبات قراردادی سوسوری و پویایی معنایی دریدایی را به چالش بکشانند؟
- اهمیت این پژوهش در آن است که با ارائه نظریه‌ای زبان‌شناختی مبتنی بر حکمت متعالیه، می‌تواند چارچوبی منسجم برای مطالعات زبان، ادبیات و علوم انسانی فراهم آورد. این چارچوب نظری می‌تواند به عنوان گامی در جهت تقویت گفت‌وگوی میان سنت‌های فکری مختلف و بازخوانی میراث فلسفی اسلامی در پرتو مسائل معاصر تلقی گردد.
- این پژوهش ابتدا چارچوب‌های نظری سوسور و دریدا را تبیین می‌کند تا کاستی‌های آن‌ها را از منظر حکمت متعالیه آشکار سازد. سپس با معرفی دستگاه فلسفی ملاصدرا، مبانی هستی‌شناختی کلام الهی را با تکیه بر اصل محوری «وحدت وجود» بررسی می‌کند. در گام بعد، با اتکا به اصل «تناظر کلام حق و کلام خلق»، همین مبانی را برای تحلیل ساختار کلام



انسانی به کار می‌گیرد. در پایان، با ارجاع به مفهوم «روح المعانی»، کاربست عملی نظریه را نمایش داده و تمایز بنیادین آن را با دیدگاه‌های زبان‌شناختی غربی مشخص می‌سازد.

پیشینه پژوهش

۱. مقاله «تحلیل ماهیت نشانه از منظر سوسور و فارابی» از ندا راهبار. نویسنده در این مقاله، با بررسی نظریات فارابی در مورد نشانه، نشان می‌دهد که این دیدگاه‌ها تا حدی همسو با زبان‌شناسی سوسور بوده و برخی مبانی نظریات جدید در گذشته نیز وجود داشته است. اما پژوهش حاضر با تکیه بر نظریه وحدت در کثرت، چارچوبی جامع‌تر برای تبیین رابطه دال و مدلول ارائه می‌دهد و به فراتر از تحلیل صرفاً تطبیقی، در پی ارائه نظریه‌ای نو در زبان‌شناسی اسلامی است.

۲. مقاله «درآمدی بر نشانه‌شناسی» از ابراهیم عباس‌پور به تحلیل دال و مدلول از منظر سوسور و پیرس پرداخته و با استفاده از برهان امتناع تسلسل نامتناهی ملاصدرا، ایده توالی بی‌پایان دال‌ها بدون مدلول را رد کرده است. اما پژوهش حاضر، ضمن بهره‌گیری از نظریه وحدت در کثرت ملاصدرا، نه تنها به ابطال این ایده می‌پردازد، بلکه چارچوبی ایجابی برای تبیین رابطه دال و مدلول ارائه می‌دهد که ضمن حفظ تکثر دال‌ها، بر وحدت و استمرار معنا نیز تأکید دارد و به درک عمیق‌تری از ماهیت زبان و معنا می‌انجامد.

۳. مقاله «تبیین وجودی زبان در حکمت متعالیه ملاصدرا و نسبت آن با حرکت جوهری و عقل قابل» از محمدرضا مرادیان. به بیان ارتباط انسان و مراتب تشکیکی زبان از منظر حکمت متعالیه می‌پردازد. در مقابل، پژوهش حاضر، به‌طور خاص بر رابطه دال و مدلول متمرکز شده و مراتب تشکیکی زبان را نیز بر اساس نظریه وحدت در کثرت ملاصدرا برای بیان نسبت بین دال و مدلول بررسی می‌کند.

۱. سوسور و رابطه ثابت دال - مدلول

در هسته نظریه زبان‌شناسی فردینان دوسوسور، مفهوم نشانه زبانی جایگاهی محوری دارد. سوسور در کتاب خود دوره زبان‌شناسی عمومی نشانه را ترکیبی ناگسستنی از دو جزء «دال» (signifier) که صورت آوایی یا نوشتاری نشانه است و «مدلول» (signified) که مفهوم ذهنی آن است، می‌داند. این دو جزء نه به صورت مستقل، بلکه در رابطه‌ای دیالکتیکی تعریف می‌شوند و همانند دوری



یک کاغذ (یا سکه)، جدای از هم معنا ندارند (سوسور، ۱۳۷۸، ص. ۱۱۱). این دیدگاه همچنین در تحلیل‌های ساختاری زبان‌شناسان معاصر نیز رابطه‌ای دوطرفه و تفکیک‌ناپذیر است. اگرچه سوسور رابطه میان دال و مدلول را دلخواهی (arbitrary) می‌داند (هریس، ۱۳۸۱، ص. ۸۶)؛ بدین معنا که هیچ پیوند درونی و طبیعی میان آن دو وجود ندارد و تفاوت و گوناگونی زبان‌ها مؤید همین نظریه است؛ با این حال، سوسور تصریح می‌کند که دلخواهی بودن (اختیاری)، این رابطه به معنای نبود ثبات نسبی نیست، بلکه این پیوند در چارچوب نظام زبان از نظمی پایدار و قراردادی برخوردار می‌شود. چنان‌که او می‌گوید: «زبان‌ها همانند بازی‌هایی هستند که بر پایه قواعد خاص خود انجام می‌شوند.» (هریس، ۱۳۸۱، ص. ۱۰۹). یعنی هرچند رابطه دلخواهی میان دال و مدلول وجود دارد، این دلخواهی درون مجموعه‌ای از قواعد منسجم عمل می‌کند؛ همانند یک بازی که آزادانه انتخاب می‌شود، اما پس از شروع، تابع قواعد خاص خویش است. به عنوان مثال، در نظام زبان یک جامعه، دال «درخت» به صورت صوتی /dæræxt/ یا نوشتاری «درخت» به طور قراردادی با مدلول «تصویر ذهنی گیاهی بلند با تنه و شاخه و برگ» پیوند خورده و این پیوند تا بروز تغییرات بنیادین در نظام زبان باقی می‌ماند. از طرف دیگر وقتی در نگاه سوسور از دلالت سخن گفته می‌شود، مقصود رابطه بین دال و مدلول است که ایجابی است. سوسور می‌نویسد:

” اگرچه معنا (مدلول) و صورت (دال) هریک به طور جداگانه صرفاً افتراقی و منفی (سلبی) اند (یعنی دال‌ها نسبت به هم و مدلول‌ها نسبت به هم رابطه افتراقی یا تمایزی دارند)، ولی ترکیب آن‌ها رویدادی مثبت (ایجابی) خواهد بود (سوسور، ۱۳۷۸، ص. ۱۷۳).

به عبارت دیگر، مفاهیم به‌گونه‌ای اثباتی و ایجابی و به موجب محتوایشان تعریف نمی‌شوند، بلکه به‌گونه‌ای سلبی و از طریق تقابل با دیگر اجزای همان نظام ارزش می‌یابند.

” آنچه مشخص‌کننده هر نشانه است، به بیان دقیق، بودن آن چیزی است که نشانه‌های دیگر نیستند (سوسور، ۱۳۷۸، ص. ۱۶۸).

به این ترتیب با دو رابطه در نظام زبان روبه‌رو هستیم: یکی رابطه ایجابی که درون نشانه، بین



دال و مدلول برقرار است و دیگری رابطه سلبی که بین نشانه‌ها و درون نظام عمل می‌کند؛ رابطه اول را اصطلاحاً دلالت نامیده‌اند و رابطه دوم، رابطه افتراقی مولد ارزش نشانه است. پس توجه به این نکته بسیار مهم است که شرط وقوع دلالت یعنی وجه ایجابی، نخست یافتن ارزش به واسطه وجه سلبی است.

سوسور با معرفی دوگانه هم‌زمانی (synchronic) و درزمانی (diachronic)، تحول تاریخی زبان را از تحلیل ساختاری آن جدا می‌کند. در سطح هم‌زمانی، نظام زبانی به عنوان سیستمی بسته و خودارجاع بررسی می‌شود که روابط نشانه‌ها در آن نسبتاً ثابت فرض می‌شوند، اما در سطح درزمانی، این روابط دستخوش تغییر می‌شوند (نک: سوسور، ۱۳۷۸، ص. ۱۷). برای نمونه، تحول معنایی واژه فارسی «دیوان» از «مجلس حکومتی» به «مجموعه اشعار» نشان‌دهنده این پویایی است.

۲. دریدا و مضمون اختلاف و تأخیر معنا

ژاک دریدا در نقد نظریه زبان‌شناسی ساختارگرای فردینان دو سوسور، رابطه دال و مدلول را به‌گونه‌ای بنیادین بازتعریف می‌کند. او مفهومی به نام «تفاوت» را ایجاد می‌کند و برخلاف تصویر «نظام بسته دال-مدلول» در سوسور، وجود مدلول را رد می‌کند و از دال سخن می‌گوید که در نظر او مبین حرکت زبان است (دریدا، ۱۳۹۶، ص. ۱۳). با حذف مدلول، هر دال در رشته‌ای بی‌پایان از دلالت‌ها شرکت می‌کند، بی‌آنکه مدلول نهایی وجود داشته باشد، بلکه معنا همواره در روندی از «تأخیر» و «اختلاف» شکل می‌گیرد.

در نظر دریدا هر لحظه نشانه‌ای به نشانه دیگر تحویل می‌شود و این جریان را آغاز و پایانی نیست؛ در اینجا است که دریدا بازی نشانه‌ها را مطرح می‌کند که هر نشانه‌ای همواره با نشانه دیگر تغییر می‌یابد و زنجیره‌ای نامتناهی از حرکت نشانه‌ها به وجود می‌آید که این امر خود متضمن وجهی مرکزگرایز است (ضمیران، ۱۳۸۶، ص. ۱۴).

مفهوم کلیدی «différance» که دریدا آن را مطرح می‌کند، ضمن اشاره به «اختلاف»، دیگربودگی، غیریت، بر «به تأخیر انداختن» معنا نیز تأکید دارد. از نظر او، معنا نه در لحظه حال محقق می‌شود و نه در نقطه‌ای تثبیت می‌شود، بلکه در فرایندی نامحدود از لغزش میان نشانه‌ها به تعویق می‌افتد. ضمیران به نقل از دریدا می‌گوید:



” دلالت‌ها نوعی تعویق پایدار حضور را به ذهن می‌آورند. این مغایرت، اختلاف و تعویق در وجود هر پدیده‌ای که ظاهراً دارای حضور است، وجود دارد (ضمیران، ۱۳۸۶، ص. ۱۶).

دریدا بر اصل قرار دادن نوشتار بر گفتار (سوسور آن را اصل قرار می‌داد)، نوشتار را فرایندی می‌داند که در آن منشأ نه به عنوان نقطه‌ای حاضر، بلکه به مثابه فاصله و حذف بروز می‌کند. بازگشت نوشتار در منطق او نوعی بازگشت بیضوی است؛ حرکتی ناقص که در همان لحظه بازگشت بخشی از خود را حذف می‌کند و از دل این حذف معنا می‌زاید. به همین دلیل، تکرار صرفاً تکرار نیست، بلکه بازتولید تفاوت است؛ نوشتار در تکرار خود منشأ را زنده می‌کند و هم‌زمان نابود می‌سازد (نک: دریدا، ۱۳۹۵، صص ۶۴۳-۶۴۱). در این بستر، مفهوم مرکز نیز از جایگاه ثابت خود فرو می‌افتد. دریدا مرکز را نه نقطه نظام معنایی، بلکه حفره‌ای درون ساختار می‌داند؛ جایی که معنا هم‌زمان متولد و دفن می‌شود. او از «مرگ مرکز» سخن می‌گوید، زیرا مرکز در هر چرخش تکرار، جایگاه خود را از دست می‌دهد و صرفاً به ردی از حضور تبدیل می‌شود. این مرگ خود امکان‌ساز حرکت نوشتار است؛ هر جا مرکز فرو می‌ریزد، نوشتن آغاز می‌شود (دریدا، ۱۳۹۵، صص ۶۴۴-۶۴۳). در ادامه دریدا با استعاره «کتاب‌ها در کتاب» نشان می‌دهد که هر نوشتار درون نوشتار دیگری زاده می‌شود؛ با هر بازگشت، ساختار پیشین از درون شکافته می‌شود و تفاوتی تازه پدید می‌آید. بدین سان، تکرار مضاعف نه بازگشت آرام، بلکه خود پویایی معناست؛ در پایان، نوشتار در پذیرش این مرگ مرکز و تکرار بی پایان به آرامش می‌رسد (دریدا، ۱۳۹۵، صص ۶۴۸-۶۴۵).

این تحلیل نه به معنای نسبی‌گرایی مطلق، بلکه تأکیدی بر سیالیت معناست که دریدا آن را در چارچوب «لوگوسنترالیسم‌زدایی» مطرح می‌کند. دریدا نقد می‌کند که سوسور گرچه دال را قراردادی می‌داند، اما همچنان بر ثبات مدلول در لحظه حاضر تأکید دارد. در مقابل، دریدا معتقد است معنا با «تأخیر مؤید» و «اختلاف بی پایان» زایش می‌یابد و هر خوانش نو، لحظه‌ای تازه از این بازی معانی است.

در نتیجه، می‌توان گفت از نظر دریدا، رابطه دال و مدلول نه یک پیوند دوگانه هم‌زمان و پایدار، بلکه نموداری از تداخل دائمی «اختلاف‌ها» و «تأخیرها» است. هیچ «مدلول اصلی» پشت دال پنهان نیست که بتوان به آن دست یافت؛ بلکه معنا در هر بار بازتولید نشانه،



به صورت جزئی تغییر می‌کند و در پیوند با دیگر نشانه‌ها، لحظه‌ای موقتی از حضور را تجربه می‌کند. مسئله دیگری که در نگاه دریدا باید بدان توجه داشت، عدم تعلق مدلول‌ها به یک «هسته مرکزی» است. در ساختارگرایی سوسور، هر نشانه (signe) شامل یک دال و یک مدلول است که این دو در پیوند نسبتاً ثابتی به هم متصل‌اند و مدلول یک مفهوم واحد و پایدار است. در مقابل، همان‌طور که گفته شد، دریدا تأکید می‌کند که معنا هیچ‌گاه در یک نقطه مرکزی پدیدار نمی‌شود، بلکه از دل اختلاف و به تأخیر افتادن معنا زاده می‌شود و معانی در شبکه‌ای باز و نامتناهی از ارجاعات شکل می‌گیرند. او معتقد است:

” متن نمی‌تواند به معنایی تک برسد یا بدان محدود شود (احمدی، ۱۳۸۴، ص. ۴۸۴).

پس بنابر دیدگاه او، وجود یک مرکز معنا که فراتر از نظام نشانه‌هاست، مانع از درک سیالیت و بازبودگی معنا می‌شود.

۳. رابطه دال و مدلول در حکمت متعالیه

در نگاه صدرالمتألهین و متألهان متأخر، مبحث کلمه و کلام - که در آن نظام دال و مدلول تکوین و تبیین می‌شود - در دو ساحت اصلی بررسی می‌شود: کلام الهی و کلام انسانی. در این مکتب، کلام انسانی نه به‌طور مستقل، بلکه در تناظر و تبعیت از کلام الهی معنا می‌یابد؛ زیرا هر ظهور وجودی بشری، انعکاسی از ظهور وجودی الهی است. از این‌رو، در بخش‌های آتی، نخست به تبیین کلام الهی و مبانی هستی‌شناختی آن پرداخته می‌شود تا امکان تحلیل کلام انسانی در پرتو آن فراهم آید.

۳-۱. کلمات الهی

کلمه در حکمت متعالیه به معنای «ابراز ما فی الضمیر» است. ملاصدرا در این باره می‌گوید: تکلم مصدر صفتی است که مؤثر در غیر باشد؛ یعنی آنچه از عنوان کلام و تکلم اخذ شده است، مسئله تأثیر و جرح در غیر است. کلام از جهت اینکه اثر و انفعالی در گوش و نفس دیگران ایجاد می‌کند، کلام نامیده شده و فایده آن اعلام و اظهار نماند و درون است و کلام یعنی انشا و ایجاد چیزی که بر درون و ضمیر متکلم دلالت کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۷، صص. ۴-۲). در دیدگاه صدرالمتألهین هریک از موجودات عالم هستی، کلمه الله است. در قرآن آمده است:



«الرَّحْمَنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ»؛ خداوند رحمان، قرآن را تعلیم فرمود، انسان را آفرید، و به او «بیان» را آموخت (الرحمن/۴-۱)، که سلسله نزولی «رحمانیت، تعلیم، خلقت و بیان» را در پیوندی واحد ترسیم می‌کند؛ نفس رحمانیه همان جریان فیضی است که هستی و نطق را توأمآً ایجاد می‌کند. مجموع این کلمات کلام الهی را تشکیل می‌دهند.

مخلوقاتی که از ناحیه خداوند وجود می‌یابند، نشانه و علامت غیب هستند و با پیدایش آن‌ها از آنچه در نهان و باطن است، پرده برداشته می‌شود. در نتیجه، سراسر جهان علامت و نشانه هستند و فایده آفرینش آن‌ها اعلان و اظهار غیب است و همان‌طور که کلام، غیب و نهان متکلم را آشکار می‌کند و نشانه است بر آنچه در درون متکلم است، جهان آفرینش نیز نشانه و علامت است بر آنچه بر غیب و نهان جهان است؛ لذا سراسر جهان، کلمات حق و قائم به خداوند هستند و قیام آن‌ها هم قیام صدوری است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۴۰).

۱-۳-۱. مبانی هستی‌شناختی کلمات الهی

در این بخش، مبانی وجودی و تکوینی «کلمات الهی» که هستی سراسر آن‌هاست، تبیین می‌شود. کلمات الهی، تجلیات مراتب مختلف وجود و ظهورات نفس رحمانی‌اند که در قالب آفرینش، عینیت می‌یابند. در همین چارچوب، قاعده اصلی وحدت در کثرت و در امتداد آن، نحوه تجلی و ظهور، سلسله طولی و نظام دائری موجودات مورد بررسی قرار می‌گیرند. شناخت این مبانی، نه صرفاً برای فهم ساختار هستی، بلکه برای تبیین ارتباط وجودی میان «کلام الهی» و «کلام انسانی» ضروری است؛ زیرا نحوه صدور کلمات حق، الگویی هستی‌شناختی است که در ساحت زبان و آفرینش انسانی نیز انعکاس می‌یابد. از این رو، بررسی این اصول در ادامه، راه را برای تحلیل تناظر دو مرتبه زبان (الهی و انسانی) هموار می‌سازد.

۱-۳-۱-۱. قاعده وحدت در کثرت

مهم‌ترین اصل و مبنا در حکمت متعالیه که صدرالمتألهین و متألهان متأخر همچون علامه طباطبایی و علامه حسن زاده بر آن تأکید داشتند، «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» می‌باشد. این اصل بنیادین، می‌تواند رابطه میان اشیاء و حتی رابطه میان الفاظ و معانی را تبیین کند و اساس فهم فلسفی و عرفانی این مکتب را تشکیل دهد.

اصل وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، یک از مهم‌ترین مبانی حکمت متعالیه است که رابطه میان موجودات و حتی رابطه میان کلمات و معانی را به خوبی تبیین می‌کند. هر موجودی



هم‌زمان دارای وحدت و کثرت است، و این دو در هم تنیده‌اند؛ این اصل، اساس فهم فلسفی و عرفانی ما را شکل می‌دهد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۹۵).

ملاصدرا این وحدت را بر اساس قاعده «بسیط الحقیقه کل الأشياء و لیس بشیء منها» اثبات می‌کند. این قاعده بر مبنای دو اصل تشکیک وجود و وحدت شخصی وجود استوار است. بر اساس این قاعده، هر موجود در مرتبه مافوق، کمالات مرتبه مادون خود را داراست. جناب صدرالمآلهین پس از بیان این مبحث، حقیقت وجود را از دیدگاه عرفا نیز بررسی می‌کند و می‌فرماید: وجود مطلق، وجود کل اشیاء است و همان‌طور که رنگ سیاهی تمام سیاهی‌ها حتی رنگ سیاهی ضعیف‌تر را هم شامل می‌شود، وجود حقیقتی نیز همین‌گونه است که وجود مطلق تمام موجودات مقیده را نیز شامل می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ص. ۱۱۷-۱۱۶). به عبارت دیگر، حقیقت وجود یک فرد است و هرآنچه در مراتب مادون هست، همه از تجلیات و اطوار وجودی اوست. این قاعده به‌طور صریح کثرت در وحدت را نشان داده و به‌طور غیرصریح، وحدت در کثرت را بیان می‌کند.

جناب سبزواری نیز از این قاعده به‌عنوان «کثرت در وحدت و وحدت در کثرت» نام می‌برد (سبزواری، ۱۴۳۲، ج. ۵، ص. ۱۸۲). پس وحدت وجود - که «به نظر یعنی وجود صمد حق که وجود مطلق و مطلق وجود است که او را نه مبدأ متصور است و نه منتهی و نه ثانی و نه زبر اقدمین، به بسیط الحقیقه کل الأشياء یا الحق سبحانه وجوده غیر متناه، تعبیر شده است» (صمدی آملی، ۱۳۸۶، ص. ۳۸) - دلالت بر یکپارچگی وجود دارد که یک حقیقت (خداوند) است که در همه جا سریان دارد و یکی است که همه می‌باشد.

بنابراین، کلمات الهی در حقیقت همان یک «کلمه مطلق» و «کلمه حق» هستند که در مراتب گوناگون تجلی و صدور، به‌صورت کلمات متکثر ظاهر می‌شوند؛ وحدت آن‌ها در ذات و کثرتشان در مظاهر و مراتب است. به تعبیر امام خمینی:

” وجود به هر اندازه که در ارائه و دلالت و کشف و اعراب از «مافی الغیب» کامل باشد به همان اندازه کلمه است؛ برخی مانند عقل اول و سایر عقول، کلمات تامه هستند و بعضی از وجودات، مثل موجودات عالم طبیعت، کلمات ناقصه می‌باشند (خمینی، ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۳۵۲).



۳-۱-۱-۲. تجلی و ظهور کلمات

از کثرات، یعنی همان کلمات الهی، تعبیر به انحا تجلی و ظهور آن حقیقت واحده می‌کنیم؛ بدین صورت که ما یک حقیقت واحده داریم و هرچه هست، تجلی و ظهور آن یک حقیقت می‌باشد. تجلی فرایندی است که در آن حقیقت یا ذات باطنی یک موجود، خود را به شکلی محسوس یا معقول آشکار سازد. تجلی بسته به مرتبه‌اش می‌تواند در عالم مثال باشد (تجلی مثالی)، در مرتبه عقل (تجلی عقلی) یا حتی پیش از همه این‌ها در ساحت ذات کلی (تجلی ذاتی). همان‌طور که صدرالمتألهین در تبیین نظریه «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» می‌گوید، حقیقت یگانه‌ای وجود دارد که همه کثرت‌ها تجلی و ظهور آن هستند. جز اوایی وجود ندارد و هرچه هست، تابش‌ها و انوار و اضلال اوست که در مرتبه با یکدیگر متفاوت هستند. برای جمله عالم طبقات کثیره‌ای است؛ متفاوت در شرف و خست. اول عالم عقل است و برای آن مراتب بسیار است؛ دوم عالم مثال و خیال منفصل که دارای مراتب مختلف بوده که اعلای آن مرتبه ادنای عالم عقول است. سوم عالم جرم (ماده) است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص. ۴۹۵).

بر این اساس، هرآنچه هست، مرحله‌ای از مراتب تجلی اوست. علامه حسن‌زاده آملی در جلد دوم شرح الاسفار ملاصدرا تجلی را این‌گونه تبیین می‌کند:

» تجلی عبارت است از آن سیل نورانی و پیوسته از مقام وحدت مطلق تا عرصه کثرت‌ها، به نحوی که هر مرتبه وجودی - خواه عالم عقل باشد یا عالم مثال و ماده - جلوه‌ای متفاوت از جمال و جلال الهی را نشان دهد. این فرایند، حرکت از حق متعالی تا صور محسوس است و در هر مرحله، اسما و صفات حق در لوح دل عالم تجلی می‌یابد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۳۱۲).

۳-۱-۱-۳. سلسله طولی کلمات الهی

تمام موجودات و کلمات الهی یک حقیقت وجودی هستند که در هر عالمی به نحوی تجلی کرده‌اند؛ این تجلیات همه در یک سلسله طولی قرار می‌گیرند. به عبارت دیگر، هر موجود مادی یک سایه و ظهوری از موجود مثالی است و موجود مثالی ظهور و سایه‌ای از موجود عقلی است و همان موجود عقلی هم بروز و ظهور و جلوه ذاتی حق متعال است.



” سلسله طولی عوالم در جمیع احکام وجودیشان به طور حقیقت و رقیقت از یکدیگر حکایت می‌کنند که مرتبه عالی، حقیقت دانی و منزلت دانی، حقیقت عالی است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص. ۲۰۵).

این عوالم را برخی به چهار عالم، عالم ماده، مثال، عقل، جبروت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۱۹۰) و برخی سه عالم می‌شمارند و عالم جبروت را مرحله‌ای از عقل فاعل می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۳۲ق، ج. ۲، ص. ۲۸۸؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص. ۵۵). در حکمت متعالیه، هریک از این کلمات الهی دارای مراتب هستند؛ برخی از آن‌ها ناقص و برخی دیگر تام و کامل هستند. ملاصدرا در این باره می‌فرماید:

” از آن جهت به انسان کامل، کلمه تامه و به جمع آن کلمات تامات گفته می‌شود (در حدیث از ائمه تعبیر به کلمه تامه می‌شود: نحن الکلمات التامات) که هیچ آمیختگی قوه و استعداد در آنان وجود ندارد، بلکه همه قوا و کمالات در آنان به فعلیت رسیده است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۰، ص. ۳۵).

در مفاتیح الجنان آمده است: «اللهم انی أسئلك من کلماتک بأتمها».

۳-۱-۱-۴. نظام دائری کلمات وجودی

وحدت وجود رؤیت وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است؛ یک حقیقت وجودی که در سیر نزولی «من الخلق إلى الحق» به صورت کثرات نمود یافته و در سیر صعودی «من الخلق إلى الحق» به صورت همان یک حقیقت «وحدت» آشکار می‌شود. «إنا لله وإنا إليه راجعون»، «هو الأول و الآخر والظاهر والباطن». به تعبیر علامه حسن‌زاده آملی، نسبت ما با الله نسبت موج با دریا است.

” الهی موج از دریا خیزد و با وی آمیزد و در وی گریزد. إنا لله وإنا إليه راجعون (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ص. ۷۸).

این سیر به صورت دوری است؛ از یک حقیقت آغاز گشته «إنا لله» در سیر نزولی و در سیر صعودی به همان یک حقیقت «إنا إليه راجعون» برمی‌گردد. «وجود در ترقیات و تنزلات دوری است؛ به این معنی که ترقیات و تنزلات وجود دوری است: «یدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم یعرج إليه» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص. ۲۸).



جناب سبزواری در منظومه می‌گوید:

” سلسلهٔ نزولی و صعودی شبیه به دو قوس دایره است (دو نصف دایره) و هریک از مراتب قوس صعود، غیر از مراتب قوس نزول است (نه غیر ذاتی). به عنوان مثال، عقول کلیه در قوس صعود غیر از عقول کلیه در قوس نزول است (سبزواری، ۱۴۳۲ق، ج. ۲، ص. ۶۶۶).

در این دایره، اشیاء از نقطهٔ مرکزی در هر مرتبه به نحوی ظهور می‌یابند و هرچه تنزل می‌یابند، متکثرتر می‌شوند تا به سطح ماده می‌رسند. همچون نور خورشید که از سطح خورشید ساطع گشته، هرچه به سمت سطح زمین می‌آید، شعاع نوری اش بیشتر می‌شود. این نور و تجلی، در قوس صعود به سمت آن حقیقت واحد برمی‌گردد. به عبارت دیگر، این تجلیات در یک دایره بسته از یک نقطه آغاز شده و دوباره به همان یک نقطه برمی‌گردند.

تمام این اصول در قاعدهٔ وحدت در کثرت و کثرت در وحدت حکمت متعالیه معنا می‌یابند؛ این اصل را در کلمات انسانی نیز امتداد می‌دهیم به طوری که کلام انسان دارای یک روح است که این روح دارای معانی مختلف می‌باشد (روح المعانی).

۳-۲. کلام انسانی در تناظر با کلام رحمانی

صدرالمতألهین معتقد است که انسان می‌تواند بسیاری از اسمای الهی را نشان دهد. انسان کامل، کون جامع است که صورت علم الهی و نسخهٔ جامع ظواهر ملک و بواطن ملکوت به شمار می‌آید. او مظهر جمعی میان عالم ارواح، عقول، طبیعت و هیولا است... به واسطهٔ او، حق سبحانه، ذات و اسما خویش را در آینهٔ کون جامع مشاهده می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج. ۲، ص. ۳۶۷).

آیهٔ «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»؛ از روح خود در او بدمیدم (حجر/۲۹) ناظر به همین نسبت است؛ دمیده شدن روح الهی در آدم، انعکاس همان نَفَسِ رحمانیه در مرتبهٔ انسانی است. در روایات اصول کافی آمده است:

” إن الله خلق آدم علی صورته؛ خداوند آدم را بر صورت خود آفرید« (کلینی،

۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۱۳۳).



علامه حسن زاده آملی در رساله شریف صد کلمه در معرفت نفس می‌فرماید:

” آن که در معرفت انسان و قرآن توغل کند، قرآن را صورت کتبه انسان کامل

شناسد و نظام هستی را صورت عینیّه او یابد (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶، ص. ۱۴).

بر این اساس، هریک از شئون انسان نیز که به صورت سخن، حرکت و یا رفتار ظاهر می‌شود، کلمه آن شخص است. یعنی انسان همانند خداوند خالق کلمات است. بدان که هیچ کلمه‌ای از بندگان به زبان جاری نمی‌شود، مگر آن که خداوند آن کلمه را به صورت یک فرشته خلق می‌کند. اگر آن کلمه خیر باشد، فرشته‌ای از جنس رحمت خواهد بود و اگر شر باشد، فرشته‌ای از جنس عذاب خواهد بود (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۲، ص. ۶۳۹). از منظر قرآنی، این معنا در آیه «مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ»؛ هیچ سخنی را بر زبان نمی‌آورد، مگر آنکه نزد او مراقبی آماده حضور دارد (ق/۱۸). نیز انعکاس یافته است؛ زیرا هر گفتار انسانی به منزله موجودی ثبت‌شونده و متحقق در نظام هستی تصویر می‌شود. این تشبیه، نسبت کلمات حق و کلمات خلق را در دو سوی یک حقیقت نشان می‌دهد: کلمات حق، آفرینش‌های مستقیم الهی هستند و کلمات خلق، ظهورات و انعکاسات اراده و نیت انسانی در عالم وجود. بدین معنا، هر کلمه انسانی، خواه لفظی و خواه فعلی، می‌تواند واسطه فیض یا محرومیت باشد. این اساس، نسبت بین کلام و متکلم همانند نسبت بین حق و خلق است؛ همان‌طور که مخلوقات تجلیات الهی هستند و وجودشان غیر از وجود حق نیست، کلمات انسانی نیز تجلیات ذات و حقیقت انسان هستند؛ این کلمات حقیقت هر انسانی را به تصویر می‌کشند، همان‌طور که در حدیث آمده است: «کل انسان مخبوء تحت لسانه». علامه حسن زاده آملی در این باره می‌فرماید: «هر اثر، نمودار دارایی و کمالات مؤثر خویش است» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص. ۲۴۹) و از این جهت، میان اثر و صاحب اثر، اتحادی وجودی برقرار است. کلمه، پرتوی از حقیقت صاحب کلمه است و صاحب کلمه با تجلی در کلمات خویش شناخته و حاضر می‌شود. بدون این پیوند، هیچ‌یک تعین و ظهوری نخواهد داشت.

بر این اساس، مسئله «مرگ مؤلف» که در رویکرد زبان‌شناسی مدرن مطرح می‌شود، کاملاً مردود شناخته می‌شود. در این نظریه، متن پس از تولید، از مؤلف مستقل می‌شود و معنا فقط در شبکه



نشانه‌ها جست‌وجو می‌شود؛ گویی حضور و هویت پدیدآورنده در فرایند معنا حذف می‌شود. بارت در این باره می‌گوید:

” متن به معنای بافته است. سوژه گم شده در این بافت خود را مضمحل می‌کند، همچون عنکبوتی که خود به همراه ترشحات سازنده تارهایش از بین می‌برد (بارت، ۱۳۸۶، ص. ۹۰).

اما در حکمت متعالیه، اثر (کلمه) به ذات و حقیقت صاحب اثر متصل است و این پیوند، بخشی از هستی‌شناسی آن را تشکیل می‌دهد. جدا کردن اثر از صاحب آن همانند جدا کردن تجلی از متجلی است؛ امری که در جهان بینی حکمت متعالیه، ممکن و معقول نیست. آیه «مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا»؛ هرکس کار شایسته‌ای انجام دهد، به سود خود اوست و هرکس بدی کند، به زیان خود اوست (فصلت/۴۶). نیز مؤید همین مبناست؛ زیرا هر فعل و گفتار (کلمه) بازتاب و بازگشت به حقیقت خود انسان دارد.

بر این اساس، اگر انسانی در مرتبه مادی باشد، کردار و گفتارش نیز از همان سطح فراتر نمی‌رود؛ اما اگر به مرتبه مثالی یا عقلی برسد، اعمال و سخنان او نیز متناسب با آن مراتب خواهد بود. این پیوستگی معنایی و اتحاد کلام با شخصیت متکلم، افق‌های تازه‌ای در تحلیل کلامی و شخصیتی انسان‌ها می‌گشاید.

۳-۲-۱. مراتب کلام انسانی

همان‌طور که گفته شد، ملاصدرا معتقد است انسان مخلوق خداوند و آفریده بر صورت اوست؛ از این رو، همان‌طور که کلام خداوند دارای مراتب است، برای او نیز سه قسم از کلام ثابت است. مرتبه اعلی، مکالمه با خداوند و دریافت مستقیم معارف و حقایق از مبدأ هستی است. این مرحله، همان عالم عقل است که در آن، معنایی واسطه و بدون شکل مادی بر نفس انسانی نقش می‌بندد. مرتبه اوسط، به منزله عالم امر است که همان عالم مثال در حکمت متعالیه محسوب می‌شود. این مرتبه باید از «عالم مثال» رایج در ادبیات لغوی و زبان‌شناسی غربی متمایز شود؛ زیرا در حکمت متعالیه، عالم مثال مرتبه‌ای واقعی از هستی است که صور غیرمادی اما دارای ابعاد و ویژگی‌های محسوس خاص خود را دربر می‌گیرد؛ درحالی‌که در رویکرد مادی، مثال صرفاً یک تصویر ذهنی یا استعاره است. مرتبه ادنی، ظهور معنا در قالب



الفاظ، اصوات یا هر رمز مادی دیگری برای انتقال پیام است (نک: صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۷، ص. ۷-۱۱).

برخی محققان، علاوه بر این سه مرتبه، عالم الهی را نیز به عنوان مرتبه اول کلام ذکر می‌کنند؛ مرحله‌ای که پیش از عالم عقل قرار دارد و مبدأ اولیه صدور معنا به شمار می‌رود. در این دیدگاه، مسیر کلام از عالم الهی آغاز می‌شود و سپس به ترتیب در مراتب عقل، مثال و ماده جریان می‌یابد.

بر اساس مسئله زبان در حکمت متعالیه اساساً هستی‌شناختی است؛ زیرا نسبت میان لفظ و معنا در حقیقت، نحوه‌ای از تجلی وجود و امتداد معنا در مراتب هستی است، نه صرفاً قراردادی انسانی. «قرارداد زبانی» در این افق فلسفی، پایین‌ترین شکل ظهور معنا در ساحت حس و اجتماع به شمار می‌رود؛ بدین سان، زبان از منظر صدرایی نه ابزار ارتباط، بلکه مرتبه‌ای از تحقق وجودی معنا و جلوه وحدت در کثرت است.

۲-۲-۲. هویت واحد کلام انسانی

بر مبنای حکمت متعالیه، انسان، کلمه و مخلوق حق می‌باشد؛ همان‌طور که در نظام فکری وحدت در کثرت، اشیاء گسسته از هم نمی‌باشند و همه در یک نظام طولی به هم پیوسته‌اند و به یکدیگر وابسته هستند، کلمات نیز بدین گونه تعبیر می‌شوند؛ یعنی کلام انسان همچون کلام حق، دارای هویتی واحد با مراتب تشکیکی است. روح معانی، حقیقت واحد معنای کلام است که در مرتبه مادی، در قالب الفاظ و اصوات؛ در مرتبه مثالی، در صورت‌های ذهنی و خیالی؛ و در مرتبه عقلی، در مقام معانی ناب و قدسی، تنزل یا تعرج می‌یابد.

۳-۲-۳. هویت حقیقی کلام انسانی

رابطه لفظ و معنا همچون رابطه جسم و نفس است؛ نفس انسان، مبدأ و فاعل آثار گوناگون حیاتی جسم طبیعی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۸، ص. ۶). این آثار گوناگون حیاتی که قوای نفس نامیده می‌شود، به تدریج در ماده عنصری ظاهر و نمایان می‌شوند. بنابراین از لحاظ فلسفی به جسم طبیعی ازان جهت که قوا و کمالات گوناگون نفس را بروز می‌دهد، عنوان بدن مادی اطلاق می‌شود و هرگاه جسم طبیعی فاقد آثار حیاتی شد، عنوان بدن از او سلب می‌شود. بدین ترتیب می‌توان گفت: «هویت و تشخیص بدن به نفس است و نه به جرم آن» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸،



ج. ۹، ص. ۱۹۰). پس ماده عنصری هیچ دخالتی در حقیقت بدن نداشته است و زمان مرگ مادی، بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا، حقیقت بدن از بین نمی‌رود بلکه بدن تبدیل به بدن مثالی می‌شود و آنچه بر جای می‌ماند، تنها جسدی از آن بدن است.

کلام نیز از همین قاعده پیروی می‌کند؛ بدین معنا که همچون انسان، دارای روح و جسم است. بدن مادی کلام زمانی تحقق می‌یابد که روح کلام در قالب لفظ - که همان جسد کلام است - تجلی کند؛ همان‌گونه که در انسان، روح و نفس موجب حرکت بدن می‌شود. در این قیاس، بدن همان کلام مادی است؛ یعنی لفظی که به واسطه حقیقت معنا و روح کلام فعلیت می‌یابد و نقش‌های متعددی ایفا می‌کند. لفظ فاقد روح، قابل تصور نیست و همچون جسدی بی‌جان است (لفظ مهمل). بنابراین، همان‌طور که بدن نمودی از قوای نفس است، کلام نیز ظهور و بروز حقیقت است و چون بدن از مادی بودن صرف بری است، حقیقت کلام نیز به صرف گفتار مادی محدود نمی‌شود. جسم همواره در تدبیر نفس قرار دارد و لفظ نیز همواره تحت تدبیر حقیقت کلام، یعنی کلمه، است؛ کلام مادی نیز با بهره‌گیری از الفاظ مادی، متناسب با همان کلمه حقیقی خلق می‌شود.

از این رو، هنگامی که کلام در قالب لفظ بیان می‌شود، در مرتبه مادی قرار دارد. با کنار رفتن لفظ، حقیقت کلام نابود نمی‌شود، بلکه به مرتبه مثالی ارتقا می‌یابد. کلام مثالی، همچون بدن مثالی، صورتی دارد اما از ماده تهی است؛ جلوه لفظ را حفظ می‌کند، ولی «لباس مادی» بر تن ندارد. بنابراین، نه برای ادا کردن آن نیاز به حرکت زبان و جابه‌جایی هوا است، و نه برای شنیدن آن به گوش و دیگر ابزار مادی. حتی اگر در عالم مثال به صورت نوشتاری پدیدار شود، چشم مادی توان دیدن آن را نخواهد داشت.

بر اساس دیدگاه ملاصدرا، بدن عقلی نیز مرتبه‌ای بالاتر از بدن مثالی است؛ بدنی که اعضای آن ماهیت عقلی دارند، کاملاً مجرد از ماده، شکل، حجم و جرم هستند و در آن، همه صورت‌ها به حقیقت ناب معنا تبدیل می‌شوند (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج. ۹، ص. ۱۹۴). کلام عقلی نیز در همین مرتبه قرار دارد؛ فاقد هرگونه قالب لفظی است و تنها در عالم معنا و عقل تحقق می‌یابد.

بر این اساس، نظریه «روح المعانی» شکل گرفت؛ نظریه‌ای که بر وجود یک «معنای مرکزی» یا «جوهر وحدانی معنا» در میان مراتب دلالت تأکید دارد، همان حقیقتی که در حکمت متعالیه از آن با تعبیر «روح معانی» یاد می‌شود.



۳-۲-۴. تعریف و منشأ نظریه روح المعانی

در علم الکلمه، «روح المعانی» به معنای روح کلمه است؛ یعنی جوهر و حقیقتی واحد که در قالب‌های گوناگون لفظی و غیرلفظی تجلی می‌یابد. این نگاه، نخست به طور روشن در آثار امام محمد غزالی دیده می‌شود، آنجا که می‌گوید:

” چنان‌که هر کالبدی را روحی است که با وی نمی‌ماند، معنای حروف همچون روح است و حروف چون کالبد. شرف کالبد به سبب روح است و شرف حروف به سبب روح معانی است (غزالی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص. ۲۸۴).

پس از او، فیلسوفان و عارفانی چون ملاصدرا، فیض کاشانی، حاجی سبزواری و علامه طباطبایی این نظریه را بسط دادند. صدرالمتألهین تأکید می‌کند:

” لفظ برای معنای مطلق وضع شده است که شامل تمام معانی عقلی و حسی نیز می‌شود... مردم به سبب خوگرفتن به مشاهده برخی از این خصوصیات، در کاربرد لفظ بر همان خصوصیات مألوف بسنده می‌کنند و از سایر معانی باز می‌مانند. سپس حکم می‌کنند که استعمال در غیر آن، مجازی است؛ همان‌گونه که در لفظ «میزان» چنین است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص. ۹۱).

او، درباره «میزان» می‌گوید:

” لفظ میزان بر روح معنای آن صدق می‌کند؛ یعنی هر چیزی که با آن بتوان سنجید، خواه حسی یا عقلی (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص. ۹۲).

علامه حسن‌زاده آملی این رویکرد را با جمله‌ای موجز خلاصه کرده است:

” الفاظ برای معانی اعم وضع گشته‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص. ۳۴۹).

بر اساس نظریه روح المعانی، لفظ در سلسله طولی و عرضی بر تمام مصادیق مادی و معنوی خود قابل تعمیم است. معنای حقیقتی یا همان روح معنا در همه مراتب وجودی - از عالم ماده تا عوالم مثال، عقل و الهی - جاری است و با معنای لغوی تعارضی ندارد، بلکه همه معنای لغوی را نیز دربر می‌گیرد.

۳-۳. ویژگی‌های نظام وحدت‌گرا در مقایسه با سوسور و دریدا

بر اساس مباحث مطرح‌شده درباره نظریات سوسور و دریدا و با توجه به ویژگی‌های کلمه از منظر حکمت متعالیه که مبتنی بر نظریه «وحدت در کثرت» و «کثرت در وحدت» است، در ادامه این مقاله به تشریح و بیان نکات برجسته این نظریه خواهیم پرداخت.

۳-۱. هویت مشترک مدلول و دال‌ها

در تحلیل تطبیقی رابطه دال و مدلول، سه دیدگاه کلیدی حکمت متعالیه، زبان‌شناسی ساختارگرای فردینان دو سوسور و فلسفه‌ و اساسی ژاک دریدا به گونه‌های مختلفی مطرح می‌شوند؛ در اندیشه حکمت متعالیه و متألهان متأخر، دال (وجه ظاهر و محسوس کلمه) و مدلول (وجه باطن و حقیقت متعالی آن) نه دو حقیقت مستقل، بلکه دو وجه از یک حقیقت واحد به شمار می‌روند. بر اساس نظام فکری وحدت وجود، این رابطه صرفاً قراردادی نیست، بلکه یک سلسله مراتب هستی‌شناختی از نزول و صعود است که حول محور «حقیقت و روح کلمه» می‌چرخد؛ حقیقتی ثابت و یگانه که در مراتب مختلف هستی (عقل، مثال و ماده) تجلی می‌یابد، اما هرگز از ذات واحد خود جدا نمی‌شود. برای مثال، حقیقت «درخت» در تمام این مراتب واحد است و تنها کیفیت ظهور آن تغییر می‌کند، نه ذاتش. در مرتبه الهی، یکی از کلمات الهی است؛ در مرتبه عقلانی، صورت کلی «گیاه»؛ در مرتبه مثالی، صورتی نامحسوس؛ و در مرتبه مادی، همین جسم دارای شاخه و برگ. در این نگرش، کثرت معانی نه بر مبنای تقابل میان دال‌ها، بلکه ناشی از اختلاف مراتب تجلی یک حقیقت واحد است که مفهوم «وحدت در عین کثرت» را شکل می‌دهد.

این نگرش هستی‌شناسانه با مبانی زبان‌شناسی غربی متفاوت است. از منظر فردینان دو سوسور، رابطه دال و مدلول امری قراردادی (arbitrary) و مبتنی بر توافق اجتماعی است و هیچ پیوند ذاتی میان صورت صوتی یک واژه و مفهوم ذهنی آن وجود ندارد. برای مثال، واژه «درخت» صرفاً بر اساس یک قرارداد زبانی در فارسی به مفهوم «گیاهی با ساقه و شاخه» ارجاع می‌دهد و این پیوند تا زمانی که قرارداد اجتماعی پابرجاست، ثابت باقی می‌ماند.

در مقابل، ژاک دریدا با به چالش کشیدن این ثبات، بر بازی بی‌پایان تفاوت‌ها تأکید می‌کند. از نظر او، مدلول هرگز در یک «مرکز» ثابت متوقف نمی‌شود و معنا در فرایندی از «تأخیر» و اختلاف میان نشانه‌ها به طور مداوم بازتولید می‌شود. هنگام مواجهه با کلمه «درخت»، ذهن به زنجیره‌ای بی‌پایان از نشانه‌های دیگر مانند «شاخه»، «ریشه»، «جنگل» و...



ارجاع داده می‌شود و هرگز به یک مدلول نهایی و قطعی نمی‌رسد. هر خوانش، اثری جدید می‌آفریند که خود مقدمه خوانشی دیگر است؛ بنابراین معنا سیال، متکثر و همواره در حال شدن است.

۳-۲-۳. امتناع تسلسل نامتناهی دال‌ها

امتناع تسلسل نامتناهی دال‌ها در نظام نشانه‌ای دریدا، به نوعی تسلسل بی‌پایان و استحاله معنا اشاره دارد. در مقابل، صدرالمتألهین ده برهان برای اثبات واجب‌الوجود، یعنی علتی که خود معلول علت دیگری نیست، اقامه کرده است. یک از این براهین، برهانی است که صدرالمتألهین آن را «اسد البراهین» نامید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۶، ص. ۱۴۵)، که بر اساس آن، در طیف علت و معلول، اگر سلسله نامتناهی فرض شود، مستلزم وجود طرف میانی بدون طرف مقابل خواهد بود که این امر محال است. بنابراین، سلسله نامتناهی ممتنع است. علامه طباطبایی و دیگر حکما نیز ادله عقلی متعددی در امتناع سلسله معلول‌ها بدون ارجاع به یک علت واحد ارائه داده‌اند. در سلسله دال‌ها و مدلول‌ها نیز می‌توانیم از این اصل استفاده نماییم؛ بر این اساس، دال‌ها به یک مدلول نامتناهی منتهی می‌شوند. در حکمت متعالیه، معنای «غیرمتناهی» به وجود مطلق و واحدی اشاره دارد که ذاتاً بی‌نهایت و فراتر از هر محدودیت است. این وجود، حقیقتی است که همه کثرات و تجلیات وجودی را در خود جای داده و آن‌ها را به عنوان جلوه‌هایی از ذات واحد به نمایش می‌گذارد. بنابراین، غیرمتناهی در این دیدگاه به معنای مطلق بودن و جامعیت وجود است که در عین کثرت، وحدت حقیقتی دارد. این وحدت وجود، نه تنها به معنای محو کثرت نیست، بلکه کثرت را به عنوان مراتب و تجلیات مختلف یک حقیقت یکپارچه و بی‌نهایت می‌پذیرد. به بیان دیگر، کثرت‌ها در این نظام فلسفی، تعینات و مظاهر حقیقت واحد و غیرمتناهی هستند که در سطوح مختلف ظهور یافته‌اند و در ذات خود محدود و متناهی نیستند، بلکه محدودیت آن‌ها مربوط به کیفیت ظهور است، نه ذات وجود.

در مقابل، دیدگاه ژاک دریدا درباره «نامتناهی» یا بی‌نهایت، به معنای بازی بی‌پایان و گریزناپذیر تفاوت‌ها و ارجاعات میان دال‌ها است که هرگز به یک مدلول ثابت و قطعی نمی‌رسد. دریدا بر این باور است که معنا در ساختار زبان همواره در حال تأخیر و تغییر است و هیچ‌گاه نقطه ثابتی برای تثبیت مدلول وجود ندارد. این نامتناهی در دیدگاه دریدا، نوعی «نامتناهی تفکیک» است که هر دال به دال دیگری ارجاع می‌دهد و این زنجیره هیچ‌گاه



قطع نمی‌شود. بنابراین، نامتناهی در دیدگاه دریدا به معنای سیالیت و بی‌ثباتی معنا و فقدان مرکزیت و وحدت است.

به طور خلاصه، معنای «غیرمتناهی» در حکمت متعالیه به وحدت مطلق و وجود بی‌کران اشاره دارد که همه کثرت‌ها را در خود جمع می‌کند و حقیقتی واحد و پایدار است؛ در حالی که «نامتناهی» در دیدگاه دریدا به سیالیت بی‌پایان و فقدان نقطه ثبات معنایی اشاره دارد که در آن معنا هرگز به یک مدلول نهایی و ثابت نمی‌رسد. این دو مفهوم از «نامتناهی» اساساً متفاوت هستند؛ یکی بر پایه وحدت و جامعیت وجود استوار است و دیگری بر پایه گسستگی و پراکندگی معانی.

لازم به ذکر است، در اینجا، رابطه میان علت و معلول با دال و مدلول صرفاً ناظر به منطق امکان تسلسل است، نه تساوی مفهومی. همان‌گونه که در فلسفه صدرایی، وجود سلسله نامتناهی در علل محال است، در نظام دلالت نیز ارجاع بی‌پایان نشانه‌ها امکان ندارد و ناگزیر باید به معنایی بازگشت که واجد روح و وحدت است. بر این پایه، وحدت وجود در کلام الهی مبنا قرار گرفته و سپس بر اساس تناظر میان کلام الهی و کلام انسانی تبیین شده است که چگونه جلوه‌های کثیر لفظی در نهایت به سرچشمه واحد معنا بازمی‌گردند.

۳-۳-۳. مفهوم ثابت-متحرک در فلسفه صدرایی

تا اینجا سخن از تشکیک وجودی به میان آمد؛ زیرا هدف، تبیین مراتب طولی وجود و درجات تجلی حقیقت بود. این بحث با مسئله حرکت جوهری تعارضی ندارد؛ تبیین مراتب وجودی به معنای تحدید در مراتب نیست، بلکه ناظر به جریان بی‌انقطاع هستی است. وجود، حقیقتی نامتناهی است که هیچ‌گاه در مرتبه‌ای معین متوقف نمی‌شود، بلکه در عین تحقق، تداوم می‌یابد. از این رو، پس از تبیین مراتب تشکیک، اکنون نوبت به حرکت جوهری می‌رسد؛ مفهومی که سیلان بی‌پایان وجود را آشکارتر از نظریه تشکیک توضیح می‌دهد. در حکمت متعالیه، حرکت جوهری بیانگر پیوستگی مستمر وجود و تبدیل هر لحظه آن به مرتبه‌ای بالاتر از کمال است. این حرکت که غایت آن استکمال موجود مادی است:

» حرکت جوهری حرکتی استکمالی و خروج تجدیدی و تدریجی از قوه به فعل

است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص. ۲۳).



از این رو، باینکه در حرکت جوهری، صورتی مادی به صورت مادی دیگر تبدیل می‌یابد، ولی حرکت به سمت کمال و طولی است.

در سنت فلسفی یونان باستان، پارمنیدس بر وجود واحدی تأکید داشت که تغییر نمی‌کند؛ در حالی که هراکلیت جهان را جریانی پیوسته می‌دانست (ارسطو، ۱۳۸۵، ص. ۴۳). ارسطو حرکت را پذیرفت، ولی آن را عرضی می‌دانست و حرکت در جوهر را قبول نداشت. «نه حرکت در جوهر وجود دارد و نه در اضافه» (ارسطو، ۱۳۸۵، ص. ۴۵۳). او معتقد بود سلسله حرکات به محرکی منتهی می‌شود که ثابت است: «محرک نخستین».

صدرالمتألهین با نظریه «حرکت جوهری» نشان داد که تغییر واقعاً در خود جوهر موجودات رخ می‌دهد، نه صرفاً در عرض آن‌ها. بر این اساس، وجود در عین حال که ثابت است، در حال سیلان و حرکت نیز هست. از نظر ملاصدرا:

” حقیقت وجود دارای دو مرتبه ثابت و سیال است؛ حرکت نحوه وجود، سیال و لازم لاینفک آن است. بنابراین سیلان و تجدد نحوه‌ای از هستی است و موجودات متحرک نحوه هستی یافتنشان که چیزی جز بودنشان نیست، به نحو تدریج و سیلان تصویر می‌شود (نک. صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۳، صص ۶۴-۶۱).

بنابراین، مفهوم «ثابت-متحرک» در فلسفه صدرایی فراتر از دوگانگی سنتی «ثبات» و «حرکت» است و به وحدتی نظری اشاره دارد که در آن هر وجود، هم دارای هویتی ثابت و هم در جریان دائمی تحول است. بر این اساس «قوه عین فعلیت و کثرت عین وحدت و سیال عین ثبات می‌باشد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج. ۳، ص. ۶۸). علامه حسن‌زاده آملی نیز حرکت جوهری را این‌گونه بیان می‌کند:

” طبیعت از یک حیث ثابت است و از یک حیث متحرک، مثل اینکه زمان از یک حیث ثابت است؛ یعنی در تمام مدت حرکت، یک زمانی و یک طبیعی است و نظیر این آب روان در جوی هم ثابت است؛ یعنی در تمام مدت جریان آب هست و هم ثابت نیست برای اینکه حرکت می‌کند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵، ص. ۳۴).

پس باید در همه این حرکت‌ها یک ثابت ذات در نظر گرفته می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸،



ج. ۳، ص. ۱۰۴). از این قاعده در فلسفه غرب و اسلامی با عنوان متغیر بودن اجزا بدن در طول زندگی و ثابت بودن «من» توجه می‌شود (ساجدی، ۱۴۰۳).

این نظریه که بر اساس وحدت وجود شکل گرفته است، نشان می‌دهد مدلول یک شیء، حقیقتی ثابت و لایتغیر است که در مراتب مختلف تجلی می‌کند و به حرکت در می‌آید؛ از این رو، دال نهادی است برای ظهور آن حقیقت در عوالم گوناگون. به عبارت دیگر، مدلول حقیقتی واحد است که تغییر ذاتی ندارد و دال‌ها تجلیات متکثر و نامحدود آن حقیقت هستند که در سطوح مادی، مثالی، عقلی و الهی به اشکال مختلف ظهور می‌یابند.

از این منظر، اگر دریدا دال را در حرکتی نامتناهی و بدون مبنای ثابت می‌بیند و تأکید داشت که «به جای وحدت و حقیقت، به دیگربودگی و کثرت و مجاز بیندیشیم» (ضمیران، ۱۳۸۶، ص. ۵۴) و سوسور مدلول را ثابت و بی‌حرکت می‌داند و به دنبال یک مرکز، اصل و بنیان بود (مدلول ثابت)، در فلسفه صدرایی می‌توان این دو دیدگاه را در پرتو «وحدت در کثرت» جمع کرد؛ به طوری که مدلول حقیقتی ثابت و تغییرناپذیر است و دال‌ها تجلیات متحرک و متنوع و نامتناهی آن حقیقت‌اند که در هر عالم به شکلی خاص ظاهر می‌شوند، بدون آنکه با اصل وجودی آن در تضاد باشند.

البته سوسور نیز پویایی را نفی نمی‌کند، بلکه آن را در سطح «پارول» (کاربرد زبان) می‌بیند و ثبات نظام زبان را در سطح «لانگ» (ساختار زبان) حفظ می‌کند (سوسور، ۱۳۷۸، صص ۲۹-۲۷). نظریه‌های ساختارگرایی نوین نیز بر ترکیب میان هسته‌ای نسبتاً ثابت و شبکه پویا تأکید دارند، اما این نظریه‌ها عمدتاً زبان را به عنوان مؤلفه‌ای از شناخت یا قرارداد اجتماعی می‌بینند و به وجود مستقل معناها خارج از ذهن نمی‌پردازند.

۳-۳-۴. ساختار دایره و مرکزگرایی

در نظام دریدا هیچ «مرکز» پایان و منشأ ثابتی وجود ندارد. مدلول نمی‌تواند در نقطه‌ای غایی و ثابت خلاصه شود؛ بلکه معنا همواره از رهگذر ارجاع به نشانه‌های دیگر تقویت یا تغییر می‌یابد. تلفیق هم‌زمان «اختلاف» و «تکرار» هر نشانه در متن‌های گوناگون دلالت‌های متفاوتی می‌یابد و همین امر مرکزیت معنا را فرو می‌ریزد.

اما در نگاه وحدت‌گرای حکمی، وجود یک «مرکز واحد» اصیل است و دایره معنایی حول همین «حقیقت واحد» می‌چرخد که منبع و منشأ ظهور تمامی مظاهر (دال و مدلول) است.



این مرکز همان حقیقت غیبی یگانه است که در سطوح مختلف (مادی، مثالی، عقلی، الهی) تجلی پیدا می‌کند. در این نگاه، دال‌ها در مراتب نزولی و صعودی از مرکز واحد سیر می‌کنند، نه در بازی بی‌هدف اختلاف و تأخیر و هدف آن‌ها بازگشت به مرکز (حقیقت یگانه واحد) و معرفت جویی از باطن کلمه است. بدین صورت که یک حقیقت واحده در سیر نزولی تجلی می‌یابد و دوباره در سیر صعودی به همان یک حقیقت واحده برمی‌گردد؛ از این رو، تنوع نشانه‌ها تنها صورت‌های متکثری است که همه به یک سرچشمه ارجاع دارند. بر این اساس دریدا مرکز معنا را از بین می‌برد تا بازی نشانه‌ها آزاد شود. ولی در وحدت در کثرت، وجود یک مرکز غایی، شرط امکان وحدت و غنای معنایی است. به عبارت دیگر، نظام بیضوی دریدا به دنبال فروپاشی هر نقطه مرکزی است تا معنایی پویا و چندمرکزی ارائه دهد، ولی برخلاف آن، دایره وحدت‌گرایی عرفانی و حکمی، بر «مرکز واحد حقیقت» تأکید دارد و تکثرات دال و مدلول را صرفاً جلوه‌هایی از آن حقیقت می‌داند؛ یعنی به جای اثبات استقلال تکثر، وحدت باطنی را بنیاد می‌نهد. در اندیشه دریدا، آنچه با تصویر «دایره» بیان می‌شود، نه یک حلقه هندسی با نقطه شروع و پایان مشخص، بلکه نمادی است از «زنجره بی‌پایان» نشانه‌ها که هیچ‌گاه به یک نقطه مرجع ثابت نمی‌رسند. از این رو، از آن تعبیر به یک «شبکه نامحدود» یا «مرکززوده» می‌شود.

از این رو، پیدایش فقدان مرکز معنایی ثابت منجر به عدم قطعیت در معنا می‌شود. این عدم ثبات معنایی زمینه را برای ابهام و چندخوانشی متن فراهم می‌سازد؛ در نتیجه، دیگر نقطه اتکای قابل اعتمادی برای ارائه تفسیر معتبر از متن وجود ندارد و «آنچه زمانی جوهر و مرکز معنا بود، در فرایند خوانش‌ها به حاشیه می‌رود» (حموده، ۱۹۹۸، ص. ۳۳۹). ولی در حکمت متعالیه تعدد معانی نه آشفته، بلکه در راستای حقیقت واحد کلمه رخ می‌دهد، و همان حقیقت می‌تواند معیار تمییز فهم صحیح از ناصحیح باشد. البته، معنا نباید از چارچوب لفظ فراتر نرود، زیرا لفظ مظهر وجود معنا در مرتبه مادی است. از این رو، ثبات روح معنا سبب می‌شود زبان از نسبی‌گرایی مصون بماند و مبنایی برای مبنای‌گرایی وجودی پدید آید.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف تحلیل تطبیقی رابطه دال و مدلول در سه رویکرد ساختارگرایی سوسور،



پسا ساختارگرایی دریدا و حکمت متعالیه، نشان داد که هریک از این گفتمان‌ها به گونه‌ای متفاوت به مسئله معنا و نشانه می‌پردازند و هر کدام ویژگی‌های خاص خود را دارند. سوسور با تأکید بر قرارداد اجتماعی و ثبات نسبی رابطه دال و مدلول، معنا را در قالب یک نظام ساختاری و پایدار تحلیل می‌کند، اما این رویکرد از انعطاف و پویایی معنایی غافل است. در مقابل، دریدا با مفهوم «دیفرانس» و تأکید بر تأخیر و اختلاف معنا، رابطه دال و مدلول را یک زنجیره بی‌پایان و سیال می‌داند که هیچ‌گاه به یک مدلول نهایی و ثابت نمی‌رسد و معنا را در بازی بی‌پایان نشانه‌ها شکل می‌دهد.

اما نظریه زبانی ملاصدرا بر بنیاد هستی‌شناسی حکمت متعالیه استوار است و از مبانی مادی و قراردادی نظریه‌های زبان‌شناسی معاصر (سوسور و دریدا) متمایز می‌شود. صدرالمآلهین با تکیه بر نظریه روح‌المعانی، نسبت لفظ و معنا را وجودی و صدوروری دانسته و «وضع» را ظهور مرتبه نازل معنا در ساحت حس و اجتماع معرفی می‌کند. در این پژوهش، با تطبیق مبنای حکمی «وحدت در کثرت» در کلام الهی با کلام انسانی، به صورت نظریه «روح‌المعانی»، چارچوبی منسجم‌تر و عمیق‌تر برای فهم رابطه دال و مدلول ارائه داده می‌شود. این نظریه، با تأکید بر وجود حقیقت واحد به عنوان مدلول کل و تجلیات متکثر آن در قالب دال‌های گوناگون، هم استمرار معنا و هم تنوع صورت‌های بیانی را توضیح می‌دهد. بر اساس این دیدگاه، دال‌ها جلوه‌های متحرک و متنوع حقیقتی ثابت و لایتغیر هستند که در مراتب مادی، مثالی، عقلی و الهی به اشکال مختلف ظهور می‌یابند. این چارچوب، نه تنها نقدهای سوسور و دریدا را در خود جای می‌دهد، بلکه امکان تلفیق ثبات ساختاری و سیالیت معنایی را فراهم می‌آورد و به درک عمیق‌تری از ماهیت زبان و معنا می‌انجامد. بر اساس آموزه «حرکت جوهری» در حکمت متعالیه، می‌توان ثبات قرارداد سوسوری و پویایی معنایی دریدایی را در یک چارچوب نظری یکپارچه گرد آورد و با محوریت «حقیقت واحد ثابت-متغیر» به عنوان مرکز معنا، کاستی‌های مادی‌گرایی سوسور و زوال مرکز دریدا را جبران کند. این نظریه زبان‌شناختی مبتنی بر حکمت متعالیه، ظرفیت‌های گسترده‌ای برای مطالعات زبان، ادبیات عرفانی و علوم انسانی فراهم می‌آورد و گامی مؤثر در جهت تقویت گفت‌وگوی میان سنت‌های فکری مختلف و بازخوانی میراث فلسفه اسلامی یعنی حکمت متعالیه در پرتو مسائل معاصر است.



ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این مقاله هیچ‌گونه کمک مالی مشخصی از نهادهای تأمین مالی در بخش های دولتی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

نویسنده اول ۹۵ درصد مقاله شامل پیشنهاد موضوع، جمع‌آوری و استخراج داده‌ها و جمع‌بندی و نتیجه‌گیری مقاله را بر عهده داشته است. نویسنده دوم کمتر از ۵ درصد در مقاله مشارکت داشته است.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش
در آماده‌سازی این مقاله، نویسندگان از ابزار هوش مصنوعی استفاده نکردند.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که در نگارش این مقاله هیچ‌گونه تعارض منافع ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از هر گونه جعل و سرقت علمی و هر گونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده و اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

برای جمع‌آوری داده‌های مورد نیاز در این پژوهش، از منابع اطلاعاتی متنوعی از منابع کتابخانه‌ای (کتابخانه دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه علامه طباطبائی)، نرم‌افزارهای نور و کتاب‌های الکترونیک استفاده شده است.



فهرست منابع

قرآن کریم.

۱. ابن عربی، محیی‌الدین. (بی تا). **الفتوحات المکیه**. بیروت: دار صادر.
۲. احمدی، بابک. (۱۳۸۴). **حقیقت و زیبایی**. تهران: نشر مرکز.
۳. ارسطو. (۱۳۸۵). **متافیزیک** (ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی). تهران: طرح نو.
۴. بارت، رولان. (۱۳۸۶). **اسطوره، امروز** (ترجمه شیرین دخت دقیقیان). تهران: نشر مرکز.
۵. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵). **گشتی بر حرکت جوهری**. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۶. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۳). **انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه**. قم: الف، لام، میم.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵). **ده رساله فارسی**. قم: الف، لام، میم.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۶). **صد کلمه در معرفت نفس**. قم: الف، لام، میم.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۸ الف). **شرح اشارات و تنبیهات**. قم: نشر فرزاد.
۱۰. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۸ ب). **شرح الاسفار ملاصدرا**. قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه.
۱۱. حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۸ ج). **وحدت از دیدگاه عارف و حکیم**. قم: الف، لام، میم.
۱۲. حموده، عبدالعزیز. (۱۹۹۸). **المرایا المحدبه من البنیویة إلى التفکیک**. کویت: المجلس الوطنی.
۱۳. خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۱). **تقریرات فلسفه امام خمینی، شرح منظومه** (تقریر محمد مهدی اردبیلی). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۴. دریدا، ژاک. (۱۳۹۵). **نوشتار و تفاوت** (ترجمه عبدالکریم رشیدیان). تهران: نشر نی.
۱۵. دریدا، ژاک. (۱۳۹۶). **درباره گراماتولوژی** (ترجمه مهدی پارسا). تهران: انتشارات شوند.
۱۶. ساجدی، حامد. (۱۴۰۳). **تقریری جدید از برهان این‌همانی شخصی به سود دوگانه‌انگاری جوهری**. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۹ (۲۴)، ۱۵۷-۱۷۰.
۱۷. سبزواری، هادی. (۱۳۶۰). **مفاتیح الأصول**. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۸. سبزواری، هادی. (۱۳۸۳). **اسرارالحکم** (تصحیح کریم فیضی). قم: مطبوعات دینی.
۱۹. سبزواری، هادی. (۱۴۳۲ ق). **شرح المنظومه** (تصحیح و تعلیق حسن‌زاده آملی). تهران: نشر ناب.
۲۰. سجادی، جعفر. (۱۳۷۰). **فرهنگ و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی**. تهران: طهوری.
۲۱. سجادی، جعفر. (۱۳۷۹). **فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا**. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۲. سوسور، فردینان دو. (۱۳۷۸). **دوره زبان‌شناسی عمومی** (ترجمه کوروش صفوی). تهران: هرمس.
۲۳. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). **المبدأ و المعاد** (تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.



۲۴. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). **مفاتیح الغیب**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی حکمت و فلسفه.
۲۵. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ الف). **تفسیر القرآن الکریم** (تصحیح محمد خواجه‌جو). قم: بیدار.
۲۶. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶ ب). **شرح اصول کافی**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۷. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). **الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة**. قم: مکتبة المصطفوی.
۲۸. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۰). **اسرارالآیات** (ترجمه محمد خواجه‌جو). تهران: مؤسسه مولی.
۲۹. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۷ ق). **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۳۰. صفوی، کوروش. (۱۳۷۹). **درآمدی بر معناشناسی**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
۳۱. صمدی آملی، داوود. (۱۳۸۶). **مآثر آثار**. قم: الف، لام، میم.
۳۲. ضمیران، محمد. (۱۳۸۶). **ژاک دریدا و متافیزیک حضور**. تهران: هرمس.
۳۳. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۵). **بداية الحکمة** (ترجمه و شرح علی شیروانی). قم: بوستان کتاب.
۳۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۴۳۲ ق). **نهاية الحکمة** (تحقیق و تعلیق سبزواری). قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۵. غزالی، محمد. (۱۳۸۳). **کیمیای سعادت** (تصحیح حسین خدیو جم). تهران: علمی و فرهنگی.
۳۶. قاضی سعید قمی، محمد. (۱۴۱۵ ق). **شرح توحید الصدوق** (تصحیح نجفقلی حبیبی). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸). **اصول کافی** (تصحیح علی‌اکبر غفاری). تهران: اسلامیه.
۳۸. هریس، روی. (۱۳۸۱). **زبان، سوسور و ویتگنشتاین** (ترجمه اسماعیل فقیه). تهران: نشر مرکز.



Resources

The Holy Qur'ān.

1. Aḥmadī, B. (2005). *Ḥaqīqat va zibāī* (Truth and Beauty). Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]
2. Al-Ghazālī, M. (2004). *Kīmīyā-ye Sa'ādat* (The Alchemy of Happiness) (Ḥ. Khadīv Jam, Ed.). Tehran: 'Ilmī Farhangī. [In Persian]
3. Al-Kulaynī, M. (2009). *Uṣūl al-Kāfi* (The Sufficient Principles) ('A. A. Ghaffārī, Ed.). Tehran: Islāmiyyah. [In Arabic]
4. Al-Qummī, Q. S. (1994). *Sharḥ Tawḥīd al-Ṣadūq* (Commentary on al-Ṣadūq's Book of al-Tawḥīd) (N. Ḥabībī, Ed.). Tehran: Vizārat-e Farhang va Irshād-e Islāmī. [In Arabic]
5. Al-Sabzawārī, H. (1981). *Mafātīḥ al-Uṣūl* (Keys to the Principles). Qom: Mu'assaseh-ye Āmūzishī va Pazhūheshī-ye Imām Khomeynī. [In Arabic]
6. Al-Sabzawārī, H. (2004). *Asrār al-Ḥikam* (Secrets of Wisdoms) (K. Fayḏī, Ed.). Qom: Maṭbū'āt-e Dīnī. [In Persian]
7. Al-Sabzawārī, H. (2011). *Sharḥ al-Manẓūmah* (Commentary on the Philosophical Poem) (Ḥ. Ḥasan-zādah Āmulī, Ed.). Tehran: Nashr-e Nāb. [In Arabic]
8. Aristotle (2006). *Metāfizik* (Metaphysics) (M. Ḥ. Luṭfī Tabrīzī, Trans.). Tehran: Ṭarḥ-e Now. [In Persian]
9. Barthes, R. (2007). *Ustūreh, Emrūz* (Myth Today) (Sh. Dagħīqīyān, Trans.). Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]
10. Derrida, J. (2017). *Darbāreh-ye Grāmatūlūzhī* (Of Grammatology) (M. Pārsā, Trans.). Tehran: Shāvand. [In Persian]
11. Derrida, J. (2016). *Neveshtār wa Tafāvut* (Writing and Difference) ('A. Rashīdiyān, Trans.). Tehran: Nay. [In Persian]
12. Ḥammūdah, 'A. (1998). *Al-Marāyā al-Muḥaddab: Min al-Bunyawīyah ilā al-Tafkīk* (The Convex Mirrors: From Structuralism to Deconstruction). Kuwait: Al-Majlis al-Waṭanī. [In Arabic]
13. Harris, R. (2002). *Zabān, Sūsūr va Wītgenshtāyn* (Language, Saussure and Wittgenstein) (Ī. Faqīh, Trans.). Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]
14. Ḥasan-zādah Āmulī, H. (1996). *Gashtī bar Ḥarakat-e Jawharī* (A Glance at Substantial



- Motion). Tehran: Rajā. [In Persian]
15. Hasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2004). *Insān-e Kāmel az Dīdgāh-e Nahj al-Balāghah* (The Perfect Human from the Perspective of Nahj al-Balāghah). Qom: Alif Lām Mīm. [In Persian]
16. Hasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2006). *Dah Resāleh-ye Fārsī* (Ten Persian Treatises). Qom: Alif Lām Mīm. [In Persian]
17. Hasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2007). *Şad Kalemeh dar mMa'refat-e Nafs* (One Hundred Words on Knowledge of the Soul). Qom: Alif Lām Mīm. [In Persian]
18. Hasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2009a). *Sharḥ-e Ishārāt va Tanbīhāt* (Commentary on Remarks and Admonitions). Qom: Nashr-i Farzān. [In Persian]
19. Hasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2009b). *Sharḥ-e Asfār-e Mullā Şadrā* (Commentary on Mullā Şadrā's Asfār). Qom: Daftar-e Intishārāt-E Islāmī. [In Persian]
20. Hasan-zādah Āmulī, Ḥ. (2009c). *Waḥdat az Dīdgāh-e 'arīf va Ḥakīm* (Unity from the Perspective of the Mystic and the Philosopher). Qom: Alif Lām Mīm. [In Persian]
21. Ibn 'Arabī, M. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (The Meccan Revelations). Beirut: Dār Şadir. [In Arabic]
22. Khomeynī, R. (2002). *Taqrīrāt-e Falsafeh-ye Imām Khomeynī: Sharḥ-e Manẓūmeh* (Imam Khomeini's Philosophical Lectures: Commentary on the Manẓūmah) (M. M. Ardabīlī, Ed.). Tehran: Mu'assaseh-ye Tanẓīm va Nashr-e Āthār-e Imām Khomeynī. [In Persian]
23. Mullā Şadrā, M. (1975). *Al-Mabdā wa al-Ma'ād* (The Origin and the Return) (S. J. Āshtiyānī, Ed.). Tehran: Anjuman-e Shāhanshāhī-ye Falsafeh-ye Īrān. [In Arabic]
24. Mullā Şadrā, M. (1984). *Mafātīḥ al-Ghayb* (Keys to the Unseen). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
25. Mullā Şadrā, M. (1987a). *Sharḥ Uşūl al-Kāfī* (Commentary on Uşūl al-Kāfī). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
26. Mullā Şadrā, M. (1987b). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Commentary on the Noble Qur'ān) (M. Khājavī, Ed.). Qom: Bīdār. [In Arabic]
27. Mullā Şadrā, M. (1989). *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'aqliyah al-Arba'ah* (The Transcendent Philosophy in the Four Intellectual Journeys). Qom: Muşţafawī. [In Arabic]
28. Mullā Şadrā, M. (1996). *Al-Shawāhid al-Rubūbiyah* (Divine Witnesses). Beirut: Tārīkh



- al-'Arabī. [In Arabic]
29. Mullā Ṣadrā, M. (2001). *Asrār al-Āyāt* (Secrets of the Verses) (M. Khājavī, Trans.). Tehran: Mawlā. [In Persian]
30. Ṣafavī, K. (2000). *Darāmadī bar Ma'nā-shenāsī* (An Introduction to Semantics). Tehran: IICT. [In Persian]
31. Sājīdī, H. (2024). *Taqrīrī Jadīd az Burhān-e Inhāmānī-ye Shakhshī be Sū-ye Dūgāneh-engārī-ye Jawharī* (A New Exposition of the Argument for Personal Identity in Favor of Substance Dualism). *Āmūzeh-hā-ye Falsafeh-ye Islāmī* (Islamic Philosophical Doctrines) 19(24). <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6592.1570> [In Persian]
32. Sājīdī, J. (1991). *Farhang va Iṣṭilāḥāt va Ta'bīrāt-e 'irfānī* (Dictionary of Mystical Terms and Expressions). Tehran: Tahūrī. [In Persian]
33. Sājīdī, J. (2000). *Farhang-e Iṣṭilāḥāt-e Falsafī-ye Mullā Ṣadrā* (Dictionary of Mullā Ṣadrā's Philosophical Terms). Tehran: Vezārat-e Farhang va Ershād-e Islāmī. [In Persian]
34. Ṣamadī Āmulī, D. (2007). *Māāsir-e Āthār* (The Imprint of Traces). Qom: Alif Lām Mīm. [In Persian]
35. Saussure, F. (1999). *Dawreh-ye Zabān-shenāsī-ye 'umūmī* (Course in General Linguistics) (K. Ṣafavī, Trans.). Tehran: Hermes. [In Persian]
36. Ṭabāṭabā'ī, S. M. H. (2011). *Nihāyah al-Ḥikmah* (The Ultimate of Wisdom) (Sabzavārī, Ed.). Qom: Intishārāt-e Islāmī. [In Arabic]
37. Ṭabāṭabā'ī, S. M. H. (2016). *Bidāyah al-Ḥikmah* (The Beginning of Wisdom) ('A. Shīrvānī, Trans.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]
38. Zāmīrān, M. (2007). *Derrida va Metāfizik-e Huḍūr* (Derrida and the Metaphysics of Presence). Tehran: Hermes. [In Persian]