

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

۱. منصوره دعاگو: نویسنده مسئول، دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات عربی دانشکده ادبیات و زبان های خارجی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران، رایانامه: mdk.dogoo@gmail.com
۲. رجاء ابوعلی: دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشکده ادبیات و زبان های خارجی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. رایانامه: raja@atu.ac.ir

چکیده

مسئله معنا و نسبت آن با صورت های بیانی، از دیرباز در کانون مباحث فلسفی، زبان شناختی قرار داشته است. زبان شناسان تاکنون از منظر فلسفه غرب به بررسی زبان و مسائل زبانی پرداخته اند، اما تاکنون از منظر حکمت متعالیه به این موضوع پرداخته نشده است. این پژوهش با روش شناسی توصیفی-تحلیلی و مطالعه متون بنیادین زبان شناختی، فلسفی (حکمی) به واکاوی تطبیقی سه رویکرد سوسوری، دریدایی و حکمت متعالیه بپردازد. یافته ها نشان می دهد رویکرد حکمی با تبیین مدلول واحد و تجلیات متکثر آن در قالب دال های گوناگون، چارچوبی منسجم تر برای فهم نظام نشانه ها ارائه می دهد؛ امری که در نظریات سوسور و دریدا به تنهایی قابل توضیح نیست. این چارچوب نظری، با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، الگویی نوین در زبان شناسی ارائه می کند که هم استمرار معنا و هم تنوع صورت های بیانی آن را تبیین می نماید. دستاورد اصلی این پژوهش، طرح نظریه ای در زبان شناسی مبتنی بر حکمت متعالیه است که قابلیت کاربرست در مطالعات زبان و علوم انسانی را دارد.

واژگان کلیدی: دال و مدلول، قرارداد، دیفرانس، وحدت گرایی

رابطه دال (signifiant) و مدلول (signifié) از جمله مباحث بنیادین در زبان شناسی است که هم در زبان شناسی ساختارگرا و هم در نقد پساساختارگرا مورد توجه ویژه قرار گرفته است. فردینان دوسوسور (۱۹۵۹) با تأکید بر «قرارداد اجتماعی زبان»، دال و مدلول را در چارچوب ثبات ساختاری و تفکیک دوگانه گرایانه تحلیل می کند؛ در مقابل، ژاک دریدا (۱۹۷۶) با مفهوم «différance» و ایده «تأخیر-اختلاف»، ثبات معنا را نقد کرده و دال و مدلول را در روندی به ظاهر دایره وار و بی پایان می نمایاند. از سوی دیگر، حکمت متعالیه با مبنای «وحدت در کثرت» یک مدلول کل را به عنوان وجود حقیقتی و مرجع و مصدر همه دال ها و مدلول ها در نظرمی گیرد و همه پدیده ها را تجلی آن حقیقت واحد می شمارد که در سلسله ی طولی در یک حرکت دایره وار از آن یک حقیقت نازل می شوند و دوباره به آن رجوع می کنند. (انالله وانا الیه 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 میان رشته ای معرفی نماید. در این راستا دو پرسش اصلی بررسی می شود :

۱. چگونه هر یک از رویکردهای ساختارگرای سوسور، پساساختارگرای دریدا و حکمت متعالیه رابطه دال و مدلول را تعریف و ارزیابی می کنند؟

۲. چگونه آموزه «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» در حکمت متعالیه می تواند ثبات قراردادی سوسوری و پویایی معنایی دریدایی را به چالش بکشانند؟

اهمیت این پژوهش در آن است که با ارائه نظریه ای زبان شناختی مبتنی بر حکمت متعالیه، می تواند چارچوبی منسجم برای مطالعات زبان، ادبیات و علوم انسانی فراهم آورد. این چارچوب نظری می تواند به عنوان گامی در جهت تقویت گفتگوی میان سنت های فکری مختلف و بازخوانی میراث فلسفی اسلامی در پرتو مسائل معاصر تلقی گردد.

این پژوهش ابتدا چارچوب های نظری سوسور و دریدا را تبیین می کند تا کاستی های آن ها را از منظر حکمت متعالیه آشکار سازد. سپس با معرفی دستگاه فلسفی ملاصدرا، مبانی هستی شناختی کلام الهی را با تکیه بر اصل محوری «وحدت وجود» بررسی می کند. در گام بعد، با اتکا به اصل «تناظر کلام حق و کلام خلق»، همین مبانی را برای تحلیل ساختار کلام انسانی به کار می گیرد. در پایان، با ارجاع به مفهوم «روح المعانی»، کاربست عملی نظریه را نمایش داده و تمایز بنیادین آن را با دیدگاه های زبان شناختی غربی مشخص می سازد.

- ۱- مقاله «تحلیل ماهیت نشانه از منظر سوسور و فارابی» از ندا راه بار، 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. ولی 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 ابراهیم عباس پور» 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 تاکید 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 که به بیان ارتباط انسان و مراتب تشکیکی زبان از منظر حکمت متعالیه می‌پردازد، در مقابل، پژوهش حاضر، به طور 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.

در هسته نظریه زبان‌شناسی فردینان دوسوسور، مفهوم نشانه زبانی جایگاهی محوری دارد. سوسور در کتاب خود «دوره زبان‌شناسی عمومی» نشانه را ترکیبی ناگسستگی 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 یک رابطه دیالکتیکی تعریف می‌شوند و همانند دو روی یک کاغذ (یا سکه)، جدای از هم معنا ندارند. (سوسور، ۱۹۸۳، 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 نظم پایدار و قراردادی برخوردار می‌شود. چنان‌که او می‌گوید: «زبان‌ها همانند بازی‌هایی هستند که بر پایه قواعد خاص خود انجام می‌شوند.» (همان، 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 به‌عنوان مثال، در نظام زبان یک جامعه، دال «درخت» به صورت صوتی /dærfæxt/ یا نوشتاری «درخت» به‌طور قراردادی با مدلول «تصویر ذهنی گیاهی بلند با تنه و شاخه و برگ» پیوند خورده و این پیوند تا بروز تغییرات بنیادی در نظام زبان باقی می‌ماند.

از طرف دیگر وقتی در نگاه سوسور از دلالت سخن گفته می‌شود، مقصود رابطه‌ی بین دال و مدلول است که ایجابی است. سوسور می‌نویسد. «اگرچه معنی (مدلول) و صورت (دال) هر یک به‌طور جداگانه صرفاً افتراقی و منفی (سلبی) اند، (یعنی دال‌ها نسبت به هم و مدلول‌ها نسبت به هم رابطه‌ی افتراقی یا تمایزی دارند)، ولی ترکیب آنها رویدادی مثبت (ایجابی) خواهد بود.» (سوسور ۱۳۷۸: ص ۱۷۳) به عبارت دیگر مفاهیم به گونه‌ای اثباتی و ایجابی و به موجب محتوایشان تعریف نمی‌شوند، بلکه به گونه‌ای سلبی و از طریق تقابل با دیگر اجزای همان نظام ارزش می‌یابند. «آنچه مشخص‌کننده‌ی 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 رابطه‌ای ایجابی که درون نشانه، بین دال و مدلول برقرار است و دیگری رابطه‌ای سلبی که بین نشانه‌ها و در درون نظام عمل می‌کند؛ رابطه‌ی اول را اصطلاحاً دلالت نامیده‌اند و رابطه‌ی دوم، رابطه‌ی افتراقی مولد ارزش نشانه است. پس توجه به این نکته بسیار مهم است که شرط وقوع دلالت یعنی وجه ایجابی، نخست یافتن ارزش به واسطه‌ی 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 ساختارگرایی فردینان دو سوسور، رابطه دال و مدلول را به گونه‌ای بنیادین بازتعریف می‌کند. او مفهومی به نام «تفاوت» را ایجاد می‌کند و برخلاف تصویر «نظام بسته دال-مدلول» در سوسور، دریدا وجود مدلول را رد می‌کند و از دال 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 دیگری تحویل می‌شود و این جریان را آغاز و پایانی نیست، در اینجا است که دریدابازی نشانه‌ها را مطرح می‌کند که هر نشانه‌ای همواره با نشانه دیگری تغییر می‌یابد و زنجیره‌ای نامتناهی از حرکت نشانه‌ها به وجود می‌آید که این امر خود متضمن وجهی مرکز‌گریز است». (ضمیران، ۱۳۸۶، ص ۱۴). مفهوم کلیدی «différance» که دریدا آن را مطرح می‌کند، ضمن اشاره به «اختلاف، دیگربودگی، غیریت»، بر «به‌تأخیرانداختن» معنا نیز تأکید دارد. از نظر او، معنا نه در یک لحظه حال محقق می‌شود و نه در نقطه‌ای تثبیت می‌گردد، 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». (همان، ص ۱۶)

دریدا بر اصل قرار دادن نوشتار بر گفتار (سوسور آن را اصل قرار می‌داد)، نوشتار را فرآیندی 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 هم زمان نابود می‌سازد. (نک، دریدا، ۱۳۹۵، ص ۶۴۱-۶۴۳). در این بستر، مفهوم مرکز نیز از جایگاه ثابت خود فرو می‌افتد. دریدا مرکز را نه نقطه‌ای نظام معنایی، بلکه حفره‌ای درون ساختار می‌داند؛ جایی که معنا هم زمان 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 امکان ساز حرکت نوشتار است، هر جا مرکز فرو می‌ریزد؛ نوشتن آغاز می‌شود. (همان، ص ۶۴۳-۶۴۴)، در ادامه دریدا با استعاره «کتابها در کتاب» نشان می‌

دهد هر نوشتار درون نوشتار دیگری زاده می شود، با هر بازگشت ساختار پیشین از درون شکافته می گردد و تفاوتی تازه پدید می آید. بدین سان، تکرار مضاعف نه بازگشت آرام، بلکه خود پویایی معناست، در پایان نوشتار در پذیرش این مرگ مرکز و تکرار بی انتها به آرامش می رسد. (همان، ص ۶۴۵-۶۴۸)

این تحلیل نه به معنای نسبی گرایی مطلق، بلکه تأکید بر سیالیت معناست که دریدا آن را در چارچوب «لوگوسترالیسم زدایی» مطرح می کند. دریدا نقد می کند که سوسور گرچه دال را قراردادی می داند، اما همچنان بر ثبات مدلول در لحظه حاضر تأکید دارد. در مقابل، دریدا معتقد است معنا با «تأخیر مؤبد» و «اختلاف بی پایان» زایش می یابد و هر خوانش نو، لحظه ای تازه از این بازی معانی است.

در نتیجه می توان گفت از نظر دریدا، رابطه دال و مدلول نه یک پیوند دوگانه هم زمان و پایدار، بلکه نموداری از تداخل دائمی «اختلاف ها» 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 می کند و در پیوند با دیگر نشانه ها، لحظه ای موقتی از حضور را تجربه می کند. مسأله دیگری که در نگاه دریدا باید بدان توجه داشت، عدم تعلق مدلول ها 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 متصل اند و مدلول یک مفهوم واحد و پایدار است. در مقابل، همان طور که گفته شد دریدا تأکید می کند که معنا هیچ گاه در یک نقطه مرکزی پدیدار نمی شود بلکه از دل اختلاف و به تأخیر افتادن معنا زاده می شود و معانی در شبکه ای باز و نامتناهی از ارجاعات شکل می گیرند. او معتقد است: «متن نمی تواند به معنایی تک برسد یا بدان محدود شود». (احمدی، ۱۳۸۴، ص ۴۸۴) پس بنا بر دیدگاه او وجود یک مرکز معنا که فراتر از نظام نشانه هاست، مانع از درک سیالیت و بازبودگی معنا می شود.

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 می گردد - در دو ساحت اصلی بررسی می شود: کلام الهی و کلام انسانی. در این مکتب، کلام انسانی نه به طور مستقل بلکه در تناظر و تبعیت از کلام الهی معنا می یابد؛ زیرا هر ظهور زبانی بشری، انعکاسی از ظهور وجودی الهی است. از این رو، در بخش های آتی نخست به تبیین کلام الهی و مبانی هستی شناختی آن پرداخته می شود 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 موثر در غیر باشد، یعنی آن چه از عنوان کلام و تکلم اخذ شده است، مسأله تأثیر و جرح در غیر است، کلام از جهت این که اثر و انفعالی در گوش و نفس دیگران ایجاد می‌کند، کلام نامیده شده و فایده آن اعلام و اظهار نهان و درون است و کلام یعنی انشاء و ایجاد چیزی که بر درون و ضمیر متکلم دلالت کند». (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲-۳-۴) در دیدگاه صدرالمتألهین هر یک 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: ۱-۴)، 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 توأمان ایجاد می‌کند. مجموع این کلمات کلام الهی را تشکیل می‌دهند، «مخلوقات» 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 آن ها اعلان و اظهار غیب است و همان طور 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 آن ها هم قیام صدوری است». (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۴)

۳-۱-۱- 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 دایری 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.

۳-۱-۱-۱- قاعده وحدت در کثرت

مهمترین اصل و مبنا در حکمت متعالیه که صدرالمتألهین و متألهان متأخر همچون علامه طباطبائی، 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 می‌کند و اساس فهم فلسفی و عرفانی این مکتب را تشکیل می‌دهد. «اصل وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، یکی از مهم‌ترین مبانی حکمت متعالیه است که رابطه میان موجودات و حتی رابطه میان کلمات و معانی را به‌خوبی تبیین می‌کند.

هر موجودی هم‌زمان دارای وحدت است و کثرت، 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 ليس بشيء منها» اثبات می‌کند، این قاعده بر مبنای دو اصل تشکیک وجود و وحدت شخصی وجود استوار است، بر اساس این قاعده، هر موجود در مرتبه‌ی مافوق، کمالات مرتبه‌ی مادون خود را داراست، جناب صدرالمتهلین پس از بیان این مبحث حقیقت وجود را از دیدگاه عرفاء 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 حقیقی نیز همین‌گونه است که وجود مطلق تمام موجودات مقیده را نیز شامل می‌شود. (صدرالمتهلین، ۱۳۶۸، ص ۱۱۶-۱۱۷) به عبارت دیگر حقیقت وجود یک فرد است و و هر آن چه که در مراتب مادون هست همه از تجلیات و اطوار وجودی اوست. این قاعده به طور صریح کثرت در وحدت را نشان داده و به طور غیر صریح وحدت در کثرت را بیان می‌کند.

جناب سبزواری نیز از این قاعده به عنوان: «کثرت در وحدت و وحدت در کثرت» (سبزواری، ۱۴۳۲، ج ۵، ص ۱۸۲) نام می‌برد. 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 زیر 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، به صورت 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 «ما فی الغیب» کامل باشد به همان اندازه کلمه است، برخی مانند عقل اول و سایر عقول کلمات تامه و بعضی از وجودات، مثل موجودات عالم طبیعت کلمات ناقصه می‌باشند». (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۳۵۲)

۳- ۱- ۲- تجلی و ظهور کلمات

از کثرات یعنی همان کلمات الهی تعبیر به انحاء تجلی و ظهور آن حقیقت واحده می‌کنیم، بدین صورت که ما یک حقیقت واحده داریم و هر چه 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 می‌سازد. 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 آن‌اند. جز اویی وجود ندارد و هر چه هست، تابش‌ها و انوار و اضلال اوست که در مرتبه با یکدیگر متفاوتند. «برای جمله عالم طبقات کثیره 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 اعلائی آن مرتب ادنای عالم عقول است. سوم عالم جرم (ماده) است». (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵)

بر این اساس، هر آنچه هست، مرحله‌ای از مراتب تجلی اوست. علامه حسن‌زاده‌آملی 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، اسماء و صفات حق در لوح دل عالم تجلی می‌یابد». (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۱۲)

۳-۱-۱ - سلسله طولی کلمات الهی

تمام موجودات و کلمات الهی یک حقیقت وجودی هستند که در هر عالمی به یک 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 طولیه عوالم در جمیع احکام وجودیه شان به طور حقیقت و رقیقت از یکدیگر حکایت می‌کنند که مرتبه عالی حقیقت دانی و منزلت دانی حقیقت عالی است». (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۵)

این عوالم را برخی به چهار عالم، عالم ماده، مثال، عقل، جبروت (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۹۰) و برخی سه عالم می‌شمارند و عالم جبروت را مرحله‌ای از عقل فاعل می‌دانند. (طباطبایی، ۱۴۳۲، ج ۲، ص ۲۸۸، سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۵۵).

در حکمت متعالیه هر یک از این کلمات الهی دارای مراتب هستند، برخی از آنان ناقص و برخی دیگر تام و کامل‌اند. 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 همه‌ی قوا و کمالات در آنان به فعلیت رسیده است». (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ص ۳۵) در مفاتیح الجنان آمده است: «اللهم انی أسئلك من کلماتک بأتمها».

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 می شود. «إنا لله و إنا إليه راجعون»، «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن». به تعبیر علامه حسن زاده 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 و إنا إليه راجعون». (حسن زاده آملی، ۱۳۸۳، ص ۷۸). این سیر به صورت دایره وار است، از یک حقیقت آغاز گشته «إنا لله» در سیر نزولی و در سیر صعودی به همان یک حقیقت «إنا إليه راجعون» برمی گردد، «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». (حسن زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۲۸)

جناب سبزواری در منظومه می گوید: «سلسله ی نزولی و صعودی شبیه به دو قوس دایره است (دو نصف دایره) و هر یک 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، ۱۴۳۲ه، ج ۲، ص ۶۶۶)

در این دایره اشیاء از نقطه مرکزی در هر مرتبه به نحوی ظهور می یابند و هر چه تنزل می یابند، متکثرتر می شوند تا به سطح ماده می رسند، همچون نور خورشید که از سطح خورشید ساطع گشته هر چه به سمت سطح زمین می آید شعاع نوری اش بیشتر می شود. این نور و تجلی، در قوس صعود به سمت آن حقیقت واحده برمی گردد، به عبارت دیگر این تجلیات در یک دایره بسته از یک نقطه آغاز شده و دوباره به همان یک نقطه برمی گردند.

تمام این اصول در قاعده وحدت در کثرت و کثرت در وحدت حکمت متعالیه معنا می یابند، این اصل را در کلمات انسانی نیز امتداد می دهیم به طوری که کلام انسان دارای یک روح است که این روح دارای معانی مختلف می باشد. (روح المعانی)

۳-۲- کلام انسانی در تناظر با کلام رحمانی

صدر المتألهین معتقد است که انسان می تواند بسیاری از اسماء الهی را نشان دهد. «انسان کامل کون جامع است که صورت علم الهی و نسخه جامع ظواهر ملک و بواطن ملکوت به شمار می آید، او مظهر جمعی میان عالم ارواح، عقول، طبیعت و هیولی است... به واسطه او حق سبحانه ذات و اسماء خویش را در آینه کون جامع مشاهده می کند». (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۶۷) آیه «وَنَفْخُتْ 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 مرتبه انسانی است. در روایات آمده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ؛ خداوند آدم را بر صورت خود آفرید». (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۳۳-۱۳۴)، علامه حسن زاده ی آملی در رساله‌ی شریف صد کلمه در معرفت نفس می‌فرماید: «آن که در معرفت انسان و قرآن توغل کند، قرآن را صورت کتبی ی انسان کامل شناسد و نظام هستی را صورت عینی ی او یابد». (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۴)

بر این اساس هر یک از شوون انسان نیز که به صورت سخن، حرکت و یا رفتار ظاهر می‌شود کلمه‌ی آن شخص است یعنی انسان همانند خداوند خالق کلمات است «بدان که هیچ کلمه‌ای از بندگان به زبان جاری نمی‌شود، مگر آنکه 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، بی تا، 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 الهی‌اند 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. بر این اساس نسبت بین کلام و متکلم همانند نسبت بین حق و خلق است، همان طور 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، همان طور 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 می‌گردد، کاملاً مردود شناخته می‌شود، در این نظریه، متن پس از تولید، از مؤلف مستقل می‌شود و معنا فقط در شبکه نشانه‌ها جست‌وجو می‌گردد؛ 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 جهان‌بینی حکمت متعالیه، ممکن و معقول نیست. آیه «مَنْ

عَمَلٌ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا: «هر کس کار شایسته‌ای انجام دهد، به سود خود اوست و هر کس 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

همان طور که گفته شد، ملاصدرا معتقد است انسان مخلوق خداوند و آفریده بر صورت اوست؛ از این رو همان طور 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 دربرمی‌گیرد، در حالی که 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. (ر.ک، صدرالمآلهین، 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 مسأله 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.

۳- ۲- ۲- هویت واحد کلام انسانی

بر مبنای حکمت متعالیه، انسان کلمه و مخلوق حق و کلام، مخلوق انسان. می باشد، همان طور که در نظام فکری وحدت در کثرت، اشیاء گسسته از هم نمی باشند و همه در یک نظام طولی به هم پیوسته و به یکدیگر وابسته هستند، کلمات نیز بدین گونه تعبیر می شوند، 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 صورت های ذهنی و خیالی؛ و در مرتبه عقلی، در مقام معانی ناب و قدسی، تنزل یا تعرج می یابد.

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. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۶) این آثار گوناگون حیاتی که قوای نفس نامیده می شود به تدریج در ماده ی عنصری ظاهر و نمایان می شوند. بنابراین از لحاظ فلسفی به جسم طبیعی از آن جهت که قوا و کمالات گوناگون نفس را بروز می دهد، عنوان بدن مادی اطلاق می شود و هر گاه جسم طبیعی فاقد آثار حیاتی شد، عنوان بدن از او سلب می شود. بدین ترتیب می توان گفت: «هویت و تشخیص بدن به نفس است و نه به جرم آن» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۹۰) پس ماده ی عنصری هیچ دخالتی در حقیقت بدن نداشته است و زمان مرگ مادی، بر اساس حرکت جوهری ملاصدرا حقیقت بدن از بین نمی رود بلکه بدن تبدیل به بدن مثالی می شود و آن چه بر جای می ماند تنها جسدی از آن بدن است.

کلام نیز از همین قاعده پیروی می کند؛ بدین معنا که همچون انسان، دارای روح و جسم است. بدن مادی کلام زمانی تحقق می یابد که روح کلام در قالب لفظ - که همان جسد کلام است - تجلی کند؛ همان گونه که در انسان، روح و نفس موجب حرکت بدن می شود. در این قیاس، بدن همان کلام مادی است، یعنی لفظی که به واسطه حقیقت معنا و روح کلام فعلیت می یابد و نقش های متعددی ایفا می کند. لفظ فاقد روح، قابل تصور نیست و همچون جسدی بی جان است (لفظ مهمل). بنابراین، همان طور 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 نمی شود. جسم همواره در تدبیر نفس قرار دارد و لفظ نیز همواره تحت تدبیر حقیقت کلام - یعنی کلمه - است؛ کلام مادی نیز با بهره گیری از الفاظ مادی، متناسب با همان کلمه حقیقی خلق می شود.

از این رو، هنگامی که کلام در قالب لفظ بیان می شود، در مرتبه مادی قرار دارد. با کنار رفتن لفظ، حقیقت کلام نابود نمی شود، بلکه به مرتبه مثالی ارتقا می یابد. کلام مثالی، همچون بدن مثالی، صورتی دارد اما از ماده تهی است؛ جلوه لفظ را حفظ می کند ولی «لباس مادی» بر تن ندارد. بنابراین، نه برای ادا کردن آن نیاز به حرکت زبان و جابه جایی هواست، 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 جرم‌اند و در آن، همه صورت‌ها به حقیقت ناب معنا تبدیل می‌شوند (صدرالمتألهین، 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 به‌طور روشن در آثار امام محمد غزالی دیده می‌شود، آنجا که می‌گوید: «چنان‌که هر کالبدی را روحی است که با وی نمی‌ماند، معنی 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 خو گرفتن به مشاهده‌ی 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» (همان، ص ۹۲). علامه حسن زاده آملی این رویکرد را با جمله‌ای موجز خلاصه کرده است: «الفاظ برای معانی اعم وضع گشته‌اند» (حسن زاده 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 حقیقی 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 معانی لغوی را نیز دربرمی‌گیرد.

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

بر اساس مباحث مطرح شده پیرامون 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.

۳-۳-۱- هویت مشترک مدلول و دال ها

در تحلیل تطبیقی رابطه دال و مدلول، سه دیدگاه کلیدی حکمت متعالیه، زبان‌شناسی ساختارگرایی فردینان دو سوسور و فلسفه واسازی 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 سلسله‌مراتب 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 شاخ 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 فرآیندی 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.

۳-۳-۲- امتناع تسلسل نامتناهی دال ها

امتناع تسلسل نامتناهی دال‌ها در نظام نشانه‌ای دریدا، به نوعی تسلسل بی‌پایان و استحاله معنا اشاره دارد. در مقابل، صدرالمتهلین ده برهان برای اثبات واجب‌الوجود، یعنی علتی که خود معلول علت دیگری نیست، اقامه کرده‌است. یکی از این براهین، براهنی است که صدرالمتهلین آن را «اسدالبراهین» نامید، (صدرالمتهلین، 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 منتع 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 به‌عنوان 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 حقیقی دارد. این وحدت وجود، نه تنها به معنای محو کثرت نیست، بلکه کثرت را به‌عنوان مراتب و تجلیات مختلف یک حقیقت یکپارچه و بی‌نهایت می‌پذیرد. به بیان دیگر، کثرت‌ها در این نظام فلسفی، تعینات و مظاهر حقیقت واحد و غیرمتناهی‌اند 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 متفاوت‌اند؛ یکی بر پایه وحدت و جامعیت وجود استوار است و دیگری بر پایه گسستگی و پراکندگی معانی.

لازم به ذکر است، در اینجا، شباهت میان رابطه 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 مسأله 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 نمی‌گردد، 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». (حسن زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۳) از این رو با این که 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 واحد تأکید داشت، که تغییر نمی‌کند، در حالی که هراکلیت جهان را جریان پیوسته‌ای 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» (همان، 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 می‌باشد، 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 می‌گردد». (نک، صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۶۱-۶۴)

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» (همان، ج ۳، ص ۶۸). علامه حسن‌زاده‌آملی نیز حرکت جوهری را این گونه بیان می‌کند، «طبیعت از یک حیث ثابت است و از یک حیث متحرک، مثل این که زمان از یک حیث ثابت است، یعنی در تمام مدت حرکت یک زمانی و یک طبیعتی است و نظیر این آب روان در جوی هم ثابت است یعنی در تمام مدت جریان آب هست و هم ثابت نیست برای این که حرکت می‌کند». (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۴) پس باید، در همه این حرکتها یک ثابت ذات در نظر گرفته می‌شود. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۰۴)، از این قاعده در فلسفه غرب و اسلامی با عنوان متغیر بودن اجزاء بدن در طول زندگی و ثابت بودن «من» توجه می‌شود. (ساجدی، حامد، 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 درمی‌آید؛ 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 حقیقت‌اند 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 دیگر بودگی 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، ص ۲۷-۲۹). 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 مرکز گرایی

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 وحدت بین حکمی وجود یک «مرکز واحد» اصیل است و دایره معنایی حول همین «حقیقت واحد» می چرخد 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 می کند. در این نگاه دال ها در مراتب نزولی و صعودی از مرکز واحد سیر می کنند، نه در بازی بی هدف اختلاف و تأخیر و هدف آن ها بازگشت به مرکز (حقیقت یگانه واحد) و معرفت جویی از باطن کلمه است. بدین صورت که یک حقیقت واحد در سیر نزولی تجلی می یابد و دوباره در سیر صعودی به همان یک حقیقت واحد بر می گردد، از این روی تنوع نشانه ها تنها صورت های متکثری است که همه به یک سرچشمه ارجاع دارند. بر این اساس دریدا مرکز معنا را از بین می رود تا بازی نشانه ها 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 بر خلاف آن دایره وحدت گرای عرفانی و حکمی، بر «مرکز واحد حقیقت» تأکید دارد و تکثرات دال و مدلول را صرفاً جلوه هایی از آن حقیقت می داند؛ یعنی به جای اثبات استقلال تکثر، وحدت باطنی را بنیاد می نهد. در اندیشه دریدا آن چه با تصویر «دایره» بیان می شود، نه یک حلقه هندسی با نقطه شروع و پایان مشخص، بلکه نمادی است از «زنجیره بی پایان» نشانه ها که هیچ گاه به یک نقطه مرجعی ثابت نمی رسند. از این روی از آن تعبیر به یک «شبکه نامحدود» یا «مرکز زدوده» می شود.

از این روی پیدایش فقدان مرکز معنایی ثابت منجر به عدم قطعیت در معنا می شود. این عدم ثبات معنایی زمینه را برای ابهام و چندخوانشی متن فراهم می سازد؛ 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 خوانش ها به حاشیه می رود.» (حموده، ۱۹۹۸، ص ۳۳۹) ولی در حکمت متعالیه تعدد معانی نه آشفته بلکه در راستای حقیقت واحد کلمه رخ می دهد، و همان حقیقت می تواند 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 می شود زبان از نسبیت گرایی مصون بماند و مبنایی برای مبنای گرایی وجودی پدید آید.

نتیجه

این پژوهش با هدف تحلیل تطبیقی رابطه دال و مدلول در سه رویکرد ساختارگرایی سوسور، پساساختارگرایی دریدا و حکمت متعالیه، نشان داد که هر یک از این گفتمان ها به گونه ای متفاوت به مسأله معنا و نشانه می پردازند و هر کدام ویژگی های 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 می کند، 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 نظریهٔ زبانی ملاصدرا بر بنیاد هستی‌شناسی حکمت متعالیه استوار است و از مبانی مادی و قراردادی نظریه‌های زبان‌شناسی معاصر (سوسور و دریدا) متمایز می‌شود. صدرالمتهلین با تکیه بر نظریهٔ روح‌المعانی، نسبت لفظ و معنا را وجودی و صدور و دانسته و «وضع» را ظهور مرتبهٔ 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 لایتغیرند 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، می‌شود ثبات قراردادی سوسوری و پویایی معنایی دریدایی را در یک چارچوب نظری یکپارچه گرد آورد و با محوریت «حقیقت واحداثاب‌متغیر» 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 گفتگوی میان سنت‌های فکری مختلف و بازخوانی میراث فلسفه اسلامی یعنی حکمت متعالیه در پرتو مسائل معاصر است.

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دار صادر.
۳. احمدی، بابک. (۱۳۸۴). حقیقت و زیبایی. تهران: نشر مرکز.
۴. ارسطو. (۱۳۸۵). متافیزیک. ترجمه محمد حسن لطفی تبریزی. تهران: طرح نو.
۵. بارت، رولان. (۱۳۸۶). اسطوره، امروز. ترجمه شیرین دخت دقییان. تهران: نشر مرکز.
۶. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵). گشتی بر حرکت جوهری. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۷. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۳). انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه. قم: الف، لام، میم.
۸. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۵). ده رساله فارسی. قم: الف، لام، میم.
۹. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۶). صدر کلمه در معرفت نفس. قم: الف، لام، میم.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۸). شرح اشارات و تنبیهات. قم: نشر فرزانه.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۸). شرح الاسفار ملاصدرا. قم: دفتر انتشارات اسلامی حوزه علمیه.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۸). وحدت از دیدگاه عارف و حکیم. قم: الف، لام، میم.
۱۳. حموده، عبدالعزيز. (۱۹۹۸). المرایا المحدثه من النبویه إلى التفکیک. کویت: المجلس الوطني.
۱۴. خمینی، روح الله. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی، شرح منظومه. تقریر محمد مهدی اردبیلی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. دریدا، ژاک. (۱۳۹۶). درباره گراماتولوژی. ترجمه مهدی پارسا. تهران: انتشارات شوندر.
۱۶. دریدا، ژاک. (۱۳۹۵). نوشتار و تفاوت. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
۱۷. ساجدی، حامد (۱۴۰۳). «تقریری جدید از برهان اینهمانی شخصی به سود دوگانه انگاری جوهری»، آموزه های فلسفه اسلامی، دوره ۱۹ (شماره ۲۴). <https://doi.org/10.30513/ipd.2025.6592.1570>.
۱۸. سبزواری، هادی. (۱۳۸۳). اسرارالحکم. تصحیح کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی.
۱۹. سبزواری، هادی. (۱۴۳۲ق). شرح المنظومه. تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی. تهران: نشر ناب.
۲۰. سبزواری، هادی. (۱۳۶۰). مفاتیح الأصول. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۱. سجادی، جعفر. (۱۳۷۹). فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۲. سجادی، جعفر. (۱۳۷۰). فرهنگ و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: طهوری.
۲۳. سوسور، فردینان دو. (۱۳۷۸). دوره زبان شناسی عمومی. ترجمه کوروش صفوی. تهران: هرمس.
۲۴. صدر المتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۰). اسرارالآیات. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مولی.

۲۵. صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة. قم: مكتبة المصطفوي.
۲۶. صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوكیة. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۲۷. صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۸. صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار.
۲۹. صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). شرح اصول کافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۰. صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی حکمت و فلسفه.
۳۱. صفوی، کوروش. (۱۳۷۹). درآمدی بر معنا شناسی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی.
۳۲. صمدی آملی، داوود. (۱۳۸۶). مآثر آثار. قم: الف، لام، میم.
۳۳. ضمیران، محمد. (۱۳۸۶). ژاک دریدا و متافیزیک حضور. تهران: هرمس.
۳۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۵). بدایة الحکمة. ترجمه و شرح علی شیروانی. قم: بوستان کتاب.
۳۵. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۳۲ق). نهاية الحکمة. تحقیق و تعلیق سبزواری. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۶. غزالی، محمد. (۱۳۸۳). کیمیای سعادت. تصحیح حسین خدیو جم. تهران: علمی و فرهنگی.
۳۷. قاضی سعید قمی، محمد. (۱۴۱۵ق). شرح توحید الصدوق. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸). اصول کافی. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: اسلامیه.
۳۹. هریس، روی. (۱۳۸۱). زبان، سوسور و ویتگنشتاین. ترجمه اسماعیل فقیه. تهران: نشر مرکز.