پژوهش دینی

شمارهٔ ۵۱، پاییز و زمستان ۱۴۰۴
صص ۲۹۱-۳۳۰ (مقاله پژوهشی)

*Pazhouhesh Dini*

No. 50, Autumn &Winter 2024/ 2025

# بررسی مقایسه‌ای روش شناسی علم الکلمه و علم اللسان در حوزه فهم متن (براساس نظریه روح المعانی)

**منصوره دعاگو**[1]

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۴/۰۷/۲۰ـ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷)

## چکیده

در عربی، اصطلاح «علم اللسان» به طور گسترده‌ای معادل زبان‌شناسی در نظر گرفته می‌شود. در «علم اللسان»، تمرکز عمدتاً بر بُعد مادی زبان یا «لسان» است که متکی بر صورت‌های لفظی و ابزار بیان می‌باشد. هرچند این رویکرد در تحلیل ساختارهای زبانی مؤثر است، اما تمامیت حقیقت یک «کلمه» را آشکار نمی‌کند، چرا که از مراتب غیرمادی و باطنی آن غفلت می‌شود. در حکمت متعالیه و قرآن، کلمه واجد «روح معنا»ست که از مراتب عالی معنای شهودی-الهی و عقلی آغاز شده و تا مراتب مثالی و مادی امتداد می‌یابد. نبود رویکردی که این مراتب را به صورت یکپارچه ببیند، خلأیی نظری در مطالعات زبان ایجاد کرده است. این پژوهش با روش توصیفی ـ تحلیلی و در چارچوب حکمت متعالیه، به واکاوی مفهومی «کلمه» و «لسان» در منابع قرآنی و فلسفی می‌پردازد و بر مبنای نظریهٔ «روح المعانی» مراتب سه‌گانهٔ مادی، مثالی و عقلی کلمه را طبقه‌بندی می‌نماید. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در «علم الکلمه»، برخلاف مسیر رایج لسانیات که از لفظ به معنا حرکت می‌کنند، جهت فهم زبان از معنای شهودی ـ الهی و معنای عقلی (روح المعانی) آغاز می‌شود و سپس به مراتب نازل آن، از جمله لفظ ظاهری، نزول می‌کند. این رویکرد، ضمن پذیرش اهمیت مرتبهٔ لفظی، امکان تبیین پیوستگی طولی میان ساحت‌های مادی و فرامادی زبان را فراهم می‌سازد و متن را ـ به‌ویژه در متونی چون قرآن کریم ـ از آسیب‌های معنایی ناشی از پیش‌فرض‌های تاریخی و ذهنی مفسر مصون می‌دارد و می‌تواند مبنایی برای بازسازی مفاهیم قرآنی و توسعهٔ نظریه‌های معنامحور در علوم انسانی فراهم آورد.

**کلید واژه‌ها:** علم اللسان، علم الکلمه، حکمت متعالیه، متن قرآنی، روح معانی.

۱. فارغ التحصیل زبان و ادبیات عربی دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران؛ mdk.doagoo@gmail.com

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

## ۱. بیان مسأله

در زبان‌شناسی معاصر، زبان غالباً به‌منزله دستگاهی از نشانه‌های قراردادی و مادی تعریف می‌شود که معنا در روابط درون‌زبانی و سطح حسی آن پدید می‌آید. این نگرش اگرچه در تبیین سازوکار زبان کارآمد است، اما در فهم ژرفای معنا نوعی تقلیل در افق ادراک ایجاد می‌کند. نتیجه چنین تقلیلی در تفسیر متون وحیانی، بروز نوعی برون‌داد معنایی ناقص و حتی آسیب معنایی است؛ جایی که معنا از سطح آوایی و لفظی فراتر نمی‌رود و از درک روح *کلمه* که در حکمت متعالیه وجودی نازل‌شده و دارای مراتب مثالی و عقلی است، بازمی‌ماند. در این دیدگاه، فهم معنا تنها در امتداد روابط مادی نشانه‌ها باقی می‌ماند و در نهایت، قرائت‌هایی مادی از متن وحی تولید می‌شود ـ قرائتی که خطا نیست، اما به سبب محدوده‌اش، بخشی از حقیقت را می‌پوشاند. قرآن کریم با بیان «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ - فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ» (الواقعه، ۷۷ـ ۷۸) به لایه‌های وجودی کلام الهی از ظاهر تا باطن اشاره دارد و نشان می‌دهد که لفظ قرآنی، صورت نازل حقیقتی مکنون است.

از منظر حکمت متعالیه، *کلمه* همچون انسان، دارای مراتب وجودی است و معنا در آن از مرتبهٔ عقلی و روحانی به پایین‌ترین سطح مادی تنزّل می‌یابد. بنابراین در نظریهٔ «علم‌الکلمه» مسیر شناخت، برخلاف علم‌اللسان، از معنای کلی و وجودی به سوی لفظ مادی ترسیم می‌شود، نه از لفظ به معنا. این حرکت نزولی، ضمن آن‌که مرتبهٔ لفظ را حفظ می‌کند، معنا را از آسیب‌های مادی‌گرایانه و تشتت تفسیری می‌رهاند. از این رو، مسألهٔ اصلی این پژوهش آن است که:

بر پایه قرآن و حکمت متعالیه، چگونه می‌توان «علم‌الکلمه» را به‌عنوان رویکردی مکمل و توسعه‌یافته نسبت به «علم‌اللسان» بنیان نهاد تا امکان کشف مراتب وجودی و معنایی کلام الهی فراهم آید و فهم متن وحی از آسیب‌های معنایی مصون گردد؟

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

## ۲. مقدمه

قبل از پرداختن به مبحث اصلی، ذکر چند مسأله ضروری است تا اهمیت پژوهش تبیین گردد.

### ۲-۱. اهمیت و ضرورت پژوهش

اهمیت این پژوهش در آن است که معنا را از افق ماده و ذهن به جایگاه اصلی خود در مراتب وجود بازمی‌گرداند. در حالی‌که در زبان‌شناسی جدید تمرکز اصلی برروی تحلیل ماده زبانی و روابط صوری اجزای آن قرار دارد. شاخه‌هایی مانند هرمنوتیک نیز ـ با اینکه بیش از لفظ به معنا و شهود توجه دارند ـ معنای مورد نظر خود را در ظرف روان‌شناختی و تاریخی مؤلف و بر مبنای ماده جست‌وجو می‌کنند. از این‌رو، در زبان شناسی مادی گرا، ابزارهای تحلیل برای متونی با ساختار وجودی چندلایه مانند قرآن و متون فلسفی اسلامی، توان ورود به مراتب غیرمادی معنا را ندارند.

بدین ترتیب، هنگامی که چنین ابزارهایی برای تحلیل متونی دارای بطون متعدد معنایی همچون قرآن به‌کار گرفته می‌شوند، پژوهشگر در سطح معنای ظاهری یا در بهترین حالت در «معنای معنا» متوقف می‌گردد. این «معنای معنا» نه به معنای کشف سلسله‌مراتب طولی و پیوستگی وجودی میان معانی است، بلکه همان بازسازی مفهومیِ وابسته به قرائن حسی و مادی و زمینه تاریخی مؤلف است؛ بازسازی‌ای که در نهایت، صرفاً یک سطح دیگر از تفسیر ذهنی را می‌افزاید، بی‌آن‌که به بُعد وجودی و لایه‌های باطنی کلام راه یابد. در این سطح، معانی همچنان در افق انسان و تاریخ محدود می‌مانند، در حالی که حکمت متعالیه، معنا را حقیقتی وجودی با گستره‌ای از عالم حس تا عقل فعال و ساحت الهی تعریف می‌کند.

برای رفع این محدودیت، ضروری است دستگاهی نظری و ابزاری ویژه طراحی شود که بتواند فراتر از سطح ظاهری زبان، به مراتب معنایی و وجودی کلمه راه یابد و متن را از آسیب‌های معنایی ناشی از پیش‌فرض‌های ذهنی و تاریخی مصون سازد. از این‌رو، این پژوهش بر استخراج مبانی زبانی از فلسفه اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه صدرایی متمرکز

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

است؛ فلسفه‌ای که بر بنیاد قرآن، برهان عقلی و عرفان شهودی بنا شده و قادر است چارچوبی برای «علم الکلمه» پدید آورد. علم الکلمه در مقابل علم اللسان، نه‌تنها به ماده لفظ، بلکه به همه مراتب معنایی آن ـ اعم از حسی، مثالی، عقلی و الهی ـ توجه دارد و کلمه را به‌مثابه حقیقتی وجودی بررسی می‌کند. علاوه بر آن، این علم می‌تواند عهده‌دار پاسخ به چالش‌های زبان‌شناسی حاضر، همچون تاریخ‌مندی قرآن، انفصال اثر و صاحب اثر، مسأله موت مؤلف، نامتناهی بودن معانی و نبودن یک مرکز ثابت و... باشد.

## ۲-۲. پیشینه پژوهش

مطالعات پیشین درباره زبان و معنا در فلسفه اسلامی و متون قرآنی، عمدتاً در چارچوب *علم‌اللسان* و معناشناسی زبانی انجام شده است.

در مقاله «بررسی و تحلیل زبان و منطق در اندیشه ابونصر فارابی» نوشته محمدحسین *قراشی*، جایگاه «علم‌اللسان» در فلسفه اسلامی تبیین و زبان به‌عنوان نظامی مرتبط با عقل و منطق معرفی شده است. این پژوهش، هرچند دیدگاهی فلسفی به زبان دارد، اما در محدوده مادی و عقلانی آن باقی می‌ماند و به مراتب روحانی معنا نمی‌پردازد.

در مقاله دیگر با عنوان «معناشناسی کلمه در قرآن کریم با تأکید بر روابط همنشینی و جانشینی» اثر مرضیه *شفیع‌زاده و همکاران*، واژه «کلمه» در قرآن از منظر معناشناسی زبانی تحلیل شده و تفاوت آن با «لفظ» و «قول» بررسی گردیده است. تمرکز این پژوهش بیش از هر چیز بر جنبه‌های لغوی و ساختاری بوده و به تحلیل وجودی و فلسفیِ کلمه ورود نمی‌کند.

همچنین در مقاله «روح معنا در تفکر ابن‌عربی» منتشر شده در *فصلنامه حکمت و فلسفه*، معنا به مثابه حقیقتی کلی و وجودی مطرح می‌شود که در مراتب مختلف مادی و فرامادی جریان دارد. هرچند این دیدگاه به ساحت روحی معنا نزدیک است، اما چارچوب زبانی و نظری مشخصی برای تحلیل متن ارائه نمی‌کند.

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

در مقاله «تحلیل کارآمدی نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی»، لایه‌های مادی و معنوی الفاظ مورد بررسی قرار گرفته و ظرفیت نظریه «روح معنا» برای تفسیر قرآن تبیین شده است؛ با این حال، این رویکرد بیشتر ناظر به دلالت شناسی الفاظ است تا ساختار وجودی زبان.

همچنین پژوهش نسرین *انصاریان* با عنوان «مقایسه معناشناسی واژگان قرآنی: کلمه، لفظ و لسان»، صرفاً به تفکیک معناشناختی این سه واژه پرداخته و تفاوت‌های لغوی آن‌ها را نشان داده است.

در مجموع، مرور پیشینه نشان می‌دهد که تاکنون هیچ پژوهشی به صورت نظام‌مند به تأسیس چارچوب نظری مستقل برای تحلیل وجودیِ زبان بر پایه حکمت متعالیه نپرداخته است و بیشتر مطالعات پیشین یا در محدوده زبان‌شناسی مادی و تحلیل‌های صوری باقیمانده‌اند و فاقد بستر روش‌شناختی و ساختار تحلیلی بوده‌اند.

## ۲-۳. وجه نوآوری

نوآوری این مقاله در تأسیس نظریه‌ای مستقل و جامع با عنوان علم‌الکلمه است که در بستر حکمت متعالیه، اصول تازه‌ای برای فهم متن و معنا ارائه می‌دهد:

۱. نوآوری جهت‌شناختی: تغییر جهت تفسیر از مسیر *لفظ* ← *معنا* (در علم‌اللسان) به مسیر *معنا* ← *لفظ* (در علم‌الکلمه)، به‌منزله‌ی گذار از زبان‌شناسی مادی به زبان‌شناسی وجودی.

۲. نوآوری هستی‌شناختی: معرفی مراتب وجودی کلمه (الهی، عقلی، مثالی، مادی) به‌منزله‌ی ساختار چهارلایه‌ی زبان وحی.

۳. نوآوری تطبیقی: ارائه‌ی مقایسه‌ای میان دیدگاه‌های سوسور، دریدا و یاکوبسون با مبانی حکمت متعالیه؛ تبیین این‌که در برابر رابطه‌ی قراردادی دال و مدلول در سوسور و در برابر *différance* دریدا، نظریه‌ی صدرایی «وحدت در کثرت» قرار می‌گیرد که رابطه‌ای وجودی میان کلام و متکلم برقرار می‌کند.

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

۴. نوآوری روشی: تدوین «روش تحلیل متن بـر اسـاس روح‌المعـانی» کـه از معنـای مرکزی و وجودی آغاز می‌کند و به سطوح نازل‌تر می‌رسد. این روش قبلاً در آثار نگارنده درباره‌ی سوره‌ی توحید، واژه‌ی *ضرب* و *أمی* آزموده و مستندسازی شده است.

## ۲-٤. روش تحقیق

این مقاله قصد دارد با روش توصیفی-تحلیلی، ابتدا داده‌ها و مبـانی نظـری را از متـون فلسفی و زبانی کلاسیک و معاصر گردآوری کرده، سپس به‌صـورت تحلیلـی و مقایسـه‌ای، مفاهیم و ساختارها را بررسی و بازساخت نماید تا مدل نظـری «علـم الکلمـه» اسـتخراج گردد و به این پرسش اصلی پاسخ دهد که چگونه مـی‌تـوان بـر مبنـای حکمـت متعالیـه، علم‌الکلمه را به‌مثابه رویکردی مکمل و توسعه‌دهنده علم‌اللسـان بنیـان نهـاد تـا محـدوده معنایی و وجودیِ فراتر از سطح مادی زبان را در تحلیل متون وحیانی آشـکار سـازد و از آسیب‌های معنایی مصون دارد.

نظریه علم الکلمه در این طرح پژوهشی سه محور اساسی دارد:

۱. تعریف و تبیین مراتب کلمه، کلام و متکلم از منظر حکمت متعالیـه و تفـاوت آن بـا علم اللسان.

۲. مقایسه تطبیقی میان دیدگاه‌های برجسته در علـم اللسـان (ماننـد سوسـور، دریـدا، یاکوبسون) با تلقی ملاصدرا از مفاهیمی چون شهود، کتاب، کلام، رابطه کاتب و مکتـوب، و نسبت کلام و متکلم؛ برای نمونه، بحث دال و مدلول در نزد سوسور رابطه‌ای خطـی اسـت، نزد دریدا امری غیرمتناهی که به حقیقت واحدی نمی‌رسد، و در حکمت متعالیه به صـورتی جامع‌تر و وجودی‌تر مطرح شده است که پیش‌تر در مقاله‌ای با نام «تحلیـل تطبیقـی دال و مدلول: از قرارداد سوسور تا دیفرانس دریدا و نظریه وحدت در کثرت حکمت اسلامی» بـه قلم نگارنده بررسی گردیده است.

۳. ارائه روش‌شناسی تحلیل متن بـر مبنـای ایـن نظریـه کـه در مقـالات دیگـری بـا

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

موضوعاتی همچون تحلیل سوره توحید و دو واژه «ضرب» و «امی» اجرا شده است.

مقاله حاضر بر محور نخست این نظریه ـ یعنی تعریف و تبیین مراتب کلمه، کلام و متکلم بر اساس حکمت متعالیه و تبیین تفاوت آن با علم‌اللسان ـ متمرکز است. در کنار این بحث مفهومی، بخشی از روش‌شناسی ویژه پژوهش یعنی رویکرد «روح‌المعانی» نیز معرفی می‌شود؛ رویکردی که در مقالات دیگر این طرح، از جمله «تجلی وحدت وجود در سوره توحید با تحلیل عناصر زبانی»، «بررسی معنای واژه ضرب در قرآن بر اساس نظریه روح المعانی» و «A Semantic Critique on the Translation of the Word Ammi in the Holy Quran»، توسط نگارنده به‌طور مبسوط اجرا، آزموده و نتایج آن ثبت شده است.

## ۳. مفاهیم نظری

در این بخش سه مفهوم به نام علم اللسان، علم الکلمه و روح المعانی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

### ۳-۱. علم اللسان (رویکرد فلسفه مادی گرا به زبان)

از یونان باستان تا دوران مدرن، نگرش مادی‌گرایانه هستی را بر اساس ماده و فرآیندهای مادی تفسیر کرده و آگاهی و ذهن را محصول ماده دانسته است. این سنت که در آراء فیلسوفانی چون طالس، آناکسیماندر، هابز، فویرباخ و مارکس تداوم یافته است، نگاه مکانیکی به جهان و انسان را شکل داد و زبان را نیز به‌عنوان بخشی از سازوکار مادی طبیعت تلقی کرد.

با گسترش این نگرش مادی‌گرایانه به حوزه زبان، رویکردهای غالب زبان‌شناسی مدرن نیز بر پایه اصول تجربه‌گرایی و سنجش‌پذیری شکل گرفتند؛ رویکردهایی که به تعبیر سروش، علم را «مبتنی بر تجربه‌پذیری» دانسته و تنها پدیده‌های «قابل مشاهده و تکرار» را معتبر می‌شمارند (سروش، ۴۵). در چنین چارچوبی، زبان صرفاً به‌عنوان نظامی مادی و قابل اندازه‌گیری در نظر گرفته می‌شود و لایه‌های معنوی طولی و وجودی آن نادیده گرفته می‌گردد.

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

فردینان دو سوسور، بنیان‌گذار زبان‌شناسی مدرن، زبان را نظامی از نشانه‌های قراردادی معرفی کرد که معنا در آن از طریق تفاوت‌ها و روابط داخلی شکل می‌گیرد، نه از ارتباط با حقیقت عینی. این رویکرد ساختارگرایانه اگرچه تحول مهمی در درک زبان ایجاد کرد، همچنان در چارچوب فلسفه مادی باقی ماند.

کلود لوی–استراوس در انسان‌شناسی ساختاری بر این نکته تأکید کرد که «ساختار همان محتواست که از ماده تشکیل شده است» (لیدمن). این نگرش نشان می‌دهد که حتی ساختارهای عمیق فرهنگی و زبانی نیز در نهایت به مبانی مادی بازمی‌گردند.

پساساختارگرایی نیز با وجود نقد جدی بر ساختارگرایی، از مبانی مادی فاصله نگرفت. ژاک دریدا با طرح مفهوم "différance"– که هم‌زمان بر تفاوت و تأخیر در تولید معنا تأکید دارد – نشان داد که معنا هیچ‌گاه مستقر و ثابت نیست، بلکه در فرآیند بازی دائمی نشانه‌ها در جریان است (دریدا، ۱۲۰–۱۴۰). با این حال، این نظریه همچنان زبان را پدیده‌ای مادی می‌داند که در عرصه تجربه حسی عمل می‌کند.

هرمنوتیک نیز که بر تفسیر متون و حفظ معنا در کردار اجتماعی تأکید دارد، اگرچه به جنبه‌های تفسیری زبان توجه می‌کند، اما میکوشد تا آنرا در کردارهای اجتماعی و متون ادبی مخصوص انسان بازیابد.

زبان‌شناسان غربی ـ چه ساختارگرا، چه دستور زایشی، و چه حتی پساساختارگرا ـ اگرچه ممکن است از «معنا» سخن بگویند، معنایی که مد نظر آن‌هاست اساساً درون‌دنیوی و در عرض سایر معانی و نه معنایی فراتجربی یا قدسی است که در سنت فیلسوفان اسلامی موردتوجه است.

به‌عبارت دقیق‌تر، سوسور معنا را ناشی از تفاوت میان نشانه‌های زبانی و روابط قراردادی تعریف می‌کند، نه امری ماورائی یا مبتنی بر عمق هستی‌شناختی. حتی در فلسفه زبان معاصر انگلیسی‌زبان، معنای یک جمله یا واژه تابع قرارداد زبانی و کاربردش در بازی‌های زبانی است، و در رویکرد چامسکی هم «معنا» به عنوان بخشی از ساختار نحوی

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

و شناختی/ زیستی مطرح می‌شود. (دبیر مقدم، ۹) همه این رویکردها، هیچ‌کدام ساحتی ورای ماده، تجربه یا زیست اولیه برای معنا قائل نیستند.

در واقع اگرچه ممکن است برخی زبان‌شناسان به نقش زبان در دین، اسطوره یا عرفان توجه کرده باشند (مثلاً لوی- استراوس در مردم‌شناسی اسطوره‌ای)، اما تحلیل‌های آنان اساساً در سطح ساختار روایی، کارکرد اجتماعی یا تاثیر روان‌شناختی زبان باقی مانده و مطلقاً از ورود به تبیین معنای قدسی یا حضوری خودداری کرده‌اند.

بنابراین، رویکرد زبان‌شناسی غربی حتی هنگام استفاده از واژه «معنا»، منظوری صرفاً تجربه‌گرایانه، قراردادی و مادی دارد؛ یعنی معنا یکی از حالات یا عملکردهای نشانه‌هاست و با معنا به مثابه «حقیقتی درونی، مطلق، حضوری، نوری و فراتجربی» که در سنت فلسفی اسلامی یا حکمت متعالیه در قالب علم‌الکلمه مطرح است، هیچ نسبتی ندارد. در نتیجه، معنادرمانی یا معنویت زبان‌شناختی در غرب همواره در افق ماده و ذهن بنا نهاده می‌شود و فاقد عمق طولی یا مراتب وجودی است.

این نوع نگرش منجر به تقلیل‌گرایی معرفتی شده است که براساس آن، تمام پدیده‌های زبانی و معنایی به مکانیسم‌های مادی قابل فروکاستن‌اند. پوزیتیویسم ها حتی عقل را نیز جزو حس می دانند، «ما فقط چیزی را به نام علم و ادراک و معرفت قبول داریم که از دروازه‌های حس وارد ذهن شده باشد، هرچه از این دروازه‌ها وا رد نشود خیال و وهم است و در عقل انسان هم چیزی جز آنچه در حس وجود دارد، نیست». (مطهری، ۸۶) این تقلیل‌گرایی که زبان را به مجموعه‌ای از رفتارهای قابل مشاهده یا فرآیندهای مغزی تقلیل می‌دهد، قادر نیست به پرسش‌های بنیادین درباره نقش زبان در تجلی حقیقت و ارتباط انسان با هستی پاسخ دهد. از این روی این محدودیت‌های بنیادین که ریشه در تمدن غربی و غفلت آن از معنویت و اصالت عقل نظری دارند، منجر به شکل‌گیری عقل ابزاری شده که تنها به جنبه‌های کاربردی و مادی زبان توجه می‌کند. نتیجه این نگرش، نام‌گذاری این علم به «علم اللسان» است که بر جنبه مادی و قابل مشاهده زبان – یعنی لسان به‌عنوان عضو بدن – تأکید

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

دارد. در مقابل این رویکرد، حکمت متعالیه با تأکید بر معانی طولی کلمه کـه مـا آن را «علـم الکلمه» نامیدیم، نگرشی عمیق‌تر و جامع‌تر به زبان ارائه می‌دهد که معنا را نه در عرض سایر معانی، بلکه در طول مراتب وجودی و با عمق اشـراقی و حضـوری مـی‌نگـرد. ایـن تفـاوت بنیادین، ضرورت بازنگری در مبانی فلسفی زبان‌شناسی و حرکت به سوی پـارادایم جدیـدی را که قادر به پاسخ‌گویی به ابعاد عمیق‌تر وجود انسان و زبان باشد، آشکار می‌سازد.

### ۳-۲. علم الکلمه (رویکرد حکمت متعالیه به زبان)

در رویکرد فلسفه غرب به زبان، «لسان» و بیان ظاهری محوریـت دارد؛ امـا حکمـت متعالیه، زبان را پدیده‌ای با مراتب وجودی و حقیقت باطنی می داند و بر پیونـد آن بـا روح معانی تأکید می‌ورزد. این نگرش برخاسته از دستگاهی معرفتی است که صـدرالمتألهین آن را بر سه پایه عرفان، قرآن و برهان بنیان نهاده است.

حکمت متعالیه بر امتزاج سه منبع معرفتی ـ عرفان (کشف و شـهود)، قـرآن (وحـی) و برهان (عقل و استدلال) ـ استوار است؛ در نگاه صدرالمتألهین میان این سه تمایزی وجـود ندارد و تنها آن سخن را «حکمت متعالیه» می‌داند که از هر سه بهره‌مند باشد. پـس از وی، «متألهان متأخر» همچون علامه حسن‌زاده آملی، با تأکید بر این‌که «قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند»، همین روش ترکیبی را پی‌گرفتند.

بر این اساس، برای ورود به تحلیل فلسفی زبان در حکمـت متعالیـه، تفکیـک معنـایی «کلمه» و «لسان» در آیات قرآن گامی مقدماتی و ضروری به‌شمار می‌آید.

#### ۳-۲-۱. تعریف کلمه در قرآن

ریشه واژه «کلمه» سه حرف «ک ل م» و به معنای زخم و اثر است و بر چیزی دلالـت می‌کند که نشانه‌ای بر جای می‌گذارد. (ابن منظور، ۵۲۲/۱۲). در اصطلاح علم نحـو، کلمـه به لفظی گفته می‌شود که دارای معنایی مستقل و مفرد است؛ « و آن چه که شامل مـواردی

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

همچون اشاره و خط که فاقد لفظ هستند، از دایره کلمه بودن خارج مـی شـود» (سـیوطی، ۲۰/۱) بدین معنا که کلمه نباید فقط نشانه یا علامتی بدون معنای مشخص و مستقل باشـد، مانند اشاره یا خط که در مفهوم کلمه قرار نمی‌گیرند (سـیوطی، ۲۰/۱). از دیـدگاه نحـوی، کلمه یکی از انواع لفظ است که با دارا بودن معنا و به‌کارگیری آن در قالـب‌هـای مختلـف، پایه و اساس جمله یا کلام را شکل می‌دهد.

کلمه نه تنها شامل الفاظ مکتوب (مانند نوشته‌ها) بلکه شامل الفاظ ملفوظ (مانند گفتـار و صداها) نیز می‌شود. برخی از متفکران و محققان علوم قرآنی اعتقاد دارند کلمه وسیع‌تر از لفظ است و هر چیزی که بتواند بار معنایی را منتقل کند، به آن کلمه گفته می‌شـود. «کلمـه آن است که بر معنایی دلالت کند» (عضیمه، ۵۳۸) بر این اساس، علاوه بر الفاظ، هر چیزی که بتواند معنا را منتقل کند، مانند ایماء و اشاره یا حتی رفتار و حرکتی کـه رسـاننده معنـا باشد، کلمه محسوب می‌شود. به بیان دیگر، کلمه «فهمانیدن معنا به شنونده است، حتی اگـر به واسطه گفتگو یا به کار بردن اشاره و الفاظ نباشـد» (حسـینی همـدانی، ۲۸۷/۴). ایـن مفهوم، شامل اشارات، حرکات و رفتارهایی است که حامل معنا هستند، حتی اگـر لفـظ یـا صدای مشخصی نداشته باشند. در واقع، «کلمه» فرایندی برای انتقال معنا به مخاطب اسـت که ممکن است از طریق کلام، اشاره یا هر شیوه ارتباطی دیگری صورت گیرد کـه توانـایی رساندن پیام و معنا را داشته باشد. علامه طباطبایی نیز دراین باره می گوید: «کلمـه عـلاوه بر لفظ، از طریق‌های دیگر نیز می‌تواند معنا را منتقل کند» (طباطبایی، المیزان، ۱۰۹/۱۳).

در قرآن کریم، ریشه «کلم» و مشتقات آن به تعداد ۷۵ بار آمده است؛ که در میان آن‌ها واژه «کلمه» ۲۳ بار و «کلام الله» ۳ بار استعمال شده است. این واژه‌ها در قرآن کاربردهای متنوعی دارند و فقط محدود به گفت‌وگوی خداوند با انسان یـا ملائکـه نیسـتند. بلکـه در مواردی نظیر تکلم انسان در دنیا یا آخرت و حتی گفت‌وگو میان اعضای بـدن انسـان نیـز آمده‌اند که نشان‌دهنده گستردگی معنایی و تعابیر مختلف این واژه در متون دینی است.

پس در قرآن، کلمه به هر نوع اثری اشاره دارد که از جانب خداوند صادر می‌شود. ایـن

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

اثر می‌تواند به شکل کلمات الهی در قرآن باشد، مانند خطاب قرآن کریم در آیه «وإن أحد من المشرکین استجارک فأجره حتی یسمع کلام الله» (التوبه، ۶) یا به صورت گفتاری غیر قرآنی، مانند تورات که در آیه «یسمعون کلام الله ثم یحرفونه» (البقره، ۷۵) ذکر شده است. علاوه بر آن، برخی وقایع و حوادث زندگی انسان نیز که به عنوان قضا و قدر الهی تعبیر شده‌اند، در این مجموعه معنایی کلمه قرار می‌گیرند، مانند آیات «ولولا کلمة سبقت من ربک لکان لزاما وأجل مسمی» و «وإذ ابتلی إبراهیم ربه بکلمات» (البقره، ۱۲۴).

و یا به صورت انسان کامل ظاهر می‌شود، «انما المسیح عیسی ابن مریم رسول الله و کلمته ألقاها إلی مریم»، به عبارت دیگر هر نوع ظهور و بروز حقیقت را کلمه می‌نامند، که از آن تعبیر به مخلوقات الهی نیز می‌کنند: «قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل أن تنفد کلمات ربی» (الکهف، ۱۰۹)

### ۳-۲-۱-۱. تفاوت واژه «کلمه» با «لسان» در قرآن

واژه «لسان» در قرآن کریم بیش از بیست‌بار به‌کار رفته و در بافت‌های گوناگون دو کارکرد اصلی دارد: معنای جسمانی و معنای ابزاری. در معنای نخست، بر عضوی از بدن دلالت می‌کند که مسئول ایجاد اصوات و برقراری ارتباط میان اعضای یک قوم بر پایه قواعد و آواهای خاص آن زبان است؛ مانند «لا تحرک به لسانک لتعجل به» (القیامه، ۱۶). در معنای دوم، به‌عنوان وسیله‌ای برای انتقال پیام و گفت‌وگو میان انسان‌ها به کار رفته است؛ همچون «و ما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه» (ابراهیم، ۴).

توانایی در استفاده مؤثر از این ابزار، با تسلط بر ساختارهای زبانی رابطه مستقیم دارد. قرآن این نکته را در تعبیرهایی مانند «تیسیر لسان» و «حلّ عقدة من اللسان» یادآور شده است؛ از جمله در دعای موسی (ع): «واحلل عقدة من لسانی» (طه، ۲۷).

در همه این کاربردها، لسان نه تنها بر عضو گویایی دلالت دارد، بلکه ناظر به فرآیند ایجاد الفاظِ ظاهری است که جلوه‌ای مادی از اندیشه به شمار می‌رود. این جلوه برای هر

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

قوم صورتی ویژه دارد، چنان‌که در آیه «و من آیاته خلق السماوات و الأرض و اختلاف ألسنتکم و ألوانکم» (الروم، ۲۲) بیان شده است

از دیدگاه زبان‌شناسی معاصر، کانون توجه بر بُعد مادی زبان متمرکز است؛ بُعدی که در عربی «علم‌اللسان» یا «لسانیات» نامیده می‌شود. در رویکرد قرآنی، با وجود پذیرش این بُعد، «لسان» صرفاً ابزاری برای ابراز معناست؛ همان‌گونه که قلم، افکار نویسنده را به قالبی محسوس درمی‌آورد. بر این اساس، مطالعه «علم‌اللسان» در چارچوب قرآن مستلزم شناخت گویش‌ها و زبان‌های مختلف است و یادگیری زبان عربی نیز در همین حوزه می‌گنجد.

لسان مجموعه‌ای از اشکال گفتار در یک جامعه مشخص است که بر پایه نظامی دستوری و قابلیت‌های بالقوه ذهنیِ گویشوران شکل می‌گیرد. فلسفه اسلامی این مفهوم را به جنبه مادی کلام انسان محدود می‌داند، در حالی که «کلمه» مرتبه‌ای فراتر دارد و در ساحت‌های خیال، عقل و اله حضور می‌یابد. زبان یا لسان، مراتب پایین‌تر کلمه را تشکیل می‌دهد و نقطه اتصال جهان مادی با مراتب بالاتر وجودی انسان است؛ ابزاری محسوس که توانایی آشکارسازی اندیشه را دارد.

بدین‌ترتیب، در منظومه فکری قرآن، «لسان» ابزار و بیانگر بخش جسمانی کلام است، متشکل از صداها، حرکات و ساختارهای زبانی برای انتقال پیام. در مقابل، «کلمه» معنای وسیع‌تری دارد که علاوه بر بُعد مادی زبان، افقی گسترده‌تر از معنا را در بر می‌گیرد. این تمایز زمینه آن را فراهم می‌کند که در حکمت متعالیه، تعریف «کلمه» با نگاهی فراتر از ظاهر لفظ بازخوانی شود و به ابعاد عمیق‌تری از معنا دست یابد.

### ۳-۲-۲. تعریف و جایگاه کلمه در حکمت متعالیه

کلمه در نگاه صدرالمتألهین و متألهان متأخر 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

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

این که اثر و انفعالی در گوش و نفس دیگران ایجاد می کند، 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، ۵/۷» «معنای حقیقی تکلم ابراز آن چیزی است که در ضمیر متکلم است و در این لفظ تکلم با زبان و لب خصوصیتی ندارد، اگر چه واضع در هنگام وضع در نظرش چنین تکلمی بوده، تکلم مقید به آن نیست، بنابراین می‌توان تکلم را برای هر آن چه که ابراز آن در ضمیر است به کار برد،...همچمنان که اگر شخصی با اشاره سخن بگوید مصداق کلام است، زیرا شخص ابراز ضمیر خود را با اشاره انجام می‌دهد، کاربرد متکلم درباره انسان به این جهت است که کلمات نسبت به او قیام صدوری دارند».(نکـ : اردبیلی، ۳۴۶/۲-۳۴۸) قیام صدوری به این معنا است که «نفس انسانی به عنوان مبدأ کلام حقایق را از مراتب مختلف باطن نفس به ظاهر اعطا می کند و تمام کارها را از اعماق درون تا به ظاهر یعنی نازل ترین مرتبه‌ی ظهور کلمه که نفَس و هوا و برخورد آن با مخارج دهان و مانند آن را برای اظهار کلمات انجام می دهد». (صدرالمتألین، ۱۱/۷)

پس «ابراز ما فی الضمیر» بر هر چه از اشاره، کلام، خط و رفتار و فعل اشاره دارد، در نهج البلاغه از فعل خداوند تعبیر به کلام می شود: «انما یقول لما أراد کونه کن فیکون لا بصوت یقرع و لا بنداء یسمع و انما کلامه سبحانه فعله». (نهج البلاغه، ۶۵۶) یعنی: خداوند هرگاه اراده کند که چیزی به وجود آید، فقط فرمان «باش» را صادر می‌کند و آن چیز تحقق می‌یابد؛ نه صدایی در کار است که گوش بشنود و نه ندایی که شنیده شود. در واقع، کلام خداوند همان فعل و اراده وجودبخش اوست (سیدرضی، ۶۵۶)؛ این معنا در آیات قرآن نیز صراحت دارد، مانند: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲)، محی‌الدین در این باره می‌گوید:

ان الکلام عبارات و الفاظ  و قد تنوب اشارات و ایماء (۱۸۱/۲)

بدین معنا که: «اصل کلام همان عبارت‌ها و الفاظ است؛ اما به‌جای آن، گاهی اشاره و ایما نیز می‌تواند ایفای نقش کند».

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

در مقابل، در فلسفه اسلامی و به‌ویژه در حکمت متعالیه، بحث «علم الکلمة» به قلمرو وسیع‌تری اشاره دارد. هر چه از مقام ذات حق صادر گردد، «کلمه» نامیده می‌شود؛ از کلام مادی گرفته تا کلام مثالی و عقلی. ملاصدرا در الأسفار الأربعة بیان می‌کند که خداوند پیش از آفرینش عالم محسوس، «حروف عقلیه» و «کلمات ابداعیه» را که قائم به ذات و بی‌نیاز از ماده و ابزارند، در عالم قضای عقلی ایجاد کرد، سپس به ترسیم صور مثالی و مادی پرداخت. این نگاه نشان می‌دهد که در «علم الکلمة»، قلمرو بیان از محدوده مادی زبان فراتر رفته و شامل حقایق تجریدی و مراتب عالی هستی می‌شود. (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه، ۱۹/۷)

### ۳-۲-۲-۱. تفاوت کلمه، کلمات و کلام.

«کلمه» مفرد است و «کلمات» و «کلام» صورت‌های جمع آن‌اند؛ اولی جمع سالم مذکر و دومی جمع مکسر است و «کلم» به‌عنوان اسم جنس به‌کار می‌رود. این واژه با الف و لام جنس نیز چهار دفعه در قرآن آمده است، سامرائی در مورد الف و لام جنس گفته است: «آنچه بر تمام افراد جنس خود دلالت می‌کند» (سامرائی، ۷۲). در سه آیه از این چهار آیه، درباره تحریف جنس کلمه از موضع خود بحث شده است.

در تقریرات فلسفی امام خمینی، کلام دارای مراتبی توصیف شده است: «کلام مراتبی دارد... این کلمه در مرتبه ذات است و وقتی کلام متحقق شد، متکلم هم در مرتبه ذات خواهد بود... در مرتبه دیگر سلسله مراتب وجودات، کلمات اوست. وجود به هر اندازه که در ارائه و دلالت و کشف و اعراب از «مافی الغیب» کامل باشد به همان اندازه کلمه است، پس بعضی از وجودات، مانند عقل اول و سایر عقول کلمات تامه و بعضی از وجودات، مثل موجودات عالم طبیعت کلمات ناقصه می‌باشند» (اردبیلی، ۳۵۰-۳۵۱). بنابراین، کلمه حکایت از ذات حق (وحدانیت) دارد، در حالی که کلام الهی به خلق و موجودات (کثرت) اشاره دارد، با این وجود، کلام همان کلمه است.

بنابراین کلمات جمع کلمه است و به تکثّر همین واحدهای معنایی می‌پردازد. هر کلمه

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

منفرد می‌تواند جایگاه و مرتبه خاص خود را داشته باشد، اما همه کلمات در نهایت به یک حقیقت واحد بازمی‌گردند. به همین دلیل، می‌توان جهان را به‌مثابه اجتماع کلمات الهی در نظر گرفت، و هر مخلوق را کلمه‌ای با سهم خاص از آن حقیقت. چنان‌که قرآن نیز در اشاره‌ای هستی‌شناسانه می‌فرماید: «وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلاَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ» (لقمان، ۲۷).

کلام جمع مکسر کلم است، اما در منطق و فلسفه، معنایی فراتر پیدا می‌کند: «کلام» به کلیت و نظام پیوسته‌ای از کلمات گفته می‌شود که در مقام خطاب یا ظهور، مخاطب را درگیر می‌سازد. در تقریر عرفانی، کلام همان کلمه است ولی در مرتبه بروز و کثرت؛ یعنی ظرفی که وحدت معنا در آن در اشکال گوناگون جلوه می‌کند.

در عالم الفاظ و معانی انسانی نیز به همین نحو است، یعنی هم می‌توان هر کلمه را به طور جداگانه (با مراتب خاص) بررسی کرد (کلمات)، و یا کل متن را به عنوان یک کلام واحد مورد بررسی قرار داد و یا کلمه را به عنوان حقیقت یک متن در نظر گرفت.

به این ترتیب، تمایز این سه نه صرفاً زبانی یا صرف‌ونحوی بلکه وجودی و معرفتی است. علم‌الکلمه به مطالعه همین مراتب و پیوندهای میان آن‌ها می‌پردازد و نشان می‌دهد که هر کلمه، هرچند منفرد، جزئی از شبکه معنایی و هستی‌شناختی بزرگ‌تری است که در نهایت به «کلمه مطلق» ختم می‌شود؛ «كَلِمَتُهُ هِيَ الْعُلْيا» (توبه، ۴۰)، که ناظر به غلبه و برتری حقیقت کلمه الهی در برابر همه تعیّنات است. این مسأله در زبانشناسی غربی به گونه دیگری بیان می شود، هایدگر به پیروی از هوسرل معتقد است کلمات یا موجودات به‌منزله «هستنده» و کلمه یا وجود به‌عنوان «هستی» در نظر گرفته می‌شوند. او علاوه بر این که بین «هستنده‌ها» و «هستی» جدا افکنده است؛ حتی وجود خداوند را در شمار هستنده‌ها می‌آورد و معتقد است هستی بر همه هستنده‌ها سلطه دارد. (ژیلسون، ۵۱)

بر این اساس، برخلاف آن دیدگاهی که در مقایسه بین کلمه و کلمات بیان شد ـ که در فلسفه صدرایی کلمه همان کلمات و کلمات همان کلمه هستند ـ هایدگر هم میان وجود و

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

موجود تمایز می گذارد و هم خداوند (که در حکمت اسلامی حقیقت کلمه است) را موجودی جدا می پندارد که حقیقت وجود بر آن ها مسلط است. در حالی که در فلسفه اسلامی، میان وجود و موجود جدایی نیست (طباطبایی، نهایة الحکمه، ۲۰/۲) و خداوند نیز دارای وجودی جز وجود موجودات نیست، بلکه همه موجودات به تجلیات وجود او بازمی‌گردند.

### ۳-۲-۲-۲. ویژگی های کلمه

بررسی «ویژگی‌های کلمه» در نگاه حکمت متعالیه و معارف قرآنی، تنها کاویدن اوصاف فلسفی یک واژه نیست، بلکه کلید فهم جایگاه معرفت‌شناختی علم‌الکلمه در برابر علم‌اللسان است. اگر علم‌اللسان زبان را در قالب ساختارها و کارکردهای مادی تحلیل می‌کند، علم‌الکلمه با واکاوی مراتب، مناسبات و تمایزات کلمه، نشان می‌دهد که زبان حامل مراتبی از حقیقت است که از قلمرو مادّه فراتر می‌رود. در این چارچوب، هر یک از ویژگی‌های پیش رو ـ از تناظر کلمه حق و کلمه انسان مراتب کلمه و هویت واقعی و حقیقی کلمه ـ نه‌تنها بُعدی از ماهیت کلمه را آشکار می‌کنند، بلکه مرز نظری روش علم‌الکلمه را از علم‌اللسان مشخص می‌سازند.

### ۳-۲-۲-۲-۱. تناظر کلمه حق و کلمه انسان

در دیدگاه صدرالمتألهین هر یک از موجودات عالم هستی، کلمه الله است که از نَفَس رحمانیه خلق شده اند، در قرآن آمده است: «**الرَّحْمنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الإِنسَانَ. عَلَّمَهُ البَيَانَ**» (الرحمن، ۱ـ۴)، که سلسله نزولی «رحمانیت، تعلیم، خلقت و بیان» را در پیوندی واحد ترسیم می‌کند؛ نَفَس رحمانیه همان جریان فیضی است که هستی و نطق را توأمان 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

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

اعلان و اظهار غیب است و همان طور که کلام، غیب و نهان متکلم را آشکار می کند 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 قیان آن ها هم قیام صدوری است». (صدرالمتألهین،۵/۷) ، «چنان که کلام و کتاب حاکی از ضمیر متکلم و کاتب می باشد همچنین جمیع مراتب وجودی در نزد او مشهود و معلوم و بلکه او در مرتبه ی ذات خود جمیع اشیاء است. این کلمات وجودیه ی حق از مقارعه ی نفس رحمانی با مخارج ماهیات سماوات ارواح و اراضی اشباح حاصل شده است. و ماسوای حق، کلمات و علوم اویند». (آشتیانی، ۳۱۶-۳۱۷)، صدر المتألهین معتقد است که انسان می‌تواند بسیاری از اسماء الهی را نشان دهد. «انسان از آن نظر که وجود جامع است، حضوری در عالم عقل و حضوری در عالم مثال و طبیعت دارد و می تواند مظاهر اسماء الهی در این مراتب گوناگون باشد». (صدرالمتألهین، ۷/ ۷؛ همو، ب/ ۱۹)، از دید عرفانی نیز، آیه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (الحجر، ۲۹) ناظر به همین نسبت است؛ دمیده شدن روح الهی در آدم، انعکاس همان نَفَس رحمانیه در مرتبه انسانی است.

در شرح دروس معرفت نفس آمده است: «زمین و آسمان عالم دال بر این است که تو هم زمین و آسمانی داری، درخت و دشت و دریا و حیوانات عالم دال بر این است که تو هم درخت و دشت و دریا و حیواناتی داری، نظام عالم، عالم ماده، مثال و عقل دارد، تو هم عالم ماده و مثال و عقل داری، عالم ظاهر و باطنی دارد، تو هم ظاهر و باطنی داری». (صمدی آملی، ۳۶/۱). امام صادق در این باره می فرماید : «خداوند از میان صور،صورت آدمی را به خود نسبت داده است». (صدوق، ۱۵۳)، علامه حسن زاده ی آملی در رساله ی شریف صد کلمه در معرفت نفس می فرماید: «آنکه در معرفت انسان و قرآن توغل کند، قرآن را صورت کتبیه ی انسان کامل شناسد و نظام هستی را صورت عینیه‌ی او یابد». (حسن‌زاده آملی، کلمه ۳۲)

بر این اساس هر یک از شوون انسان نیز که به صورت سخن، حرکت و یا رفتار ظاهر

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

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، الفتوحات المکیه، ۶۳۹/۲)، از منظر قرآنی، این معنا در آیه «مَا يَلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ» (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. بدین‌معنا، هر کلمه انسانی، خواه لفظی و خواه فعلی، ریشه در حقیقت قدسی دارد و می تواند 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 می کشند، همان طور که در حدیث آمده است: «کل انسان مخبوء تحت لسانه»، علامه حسن زاده آملی در این باره می فرماید: «هر اثر، نمودار دارایی و کمالات مؤثر خویش است» (حسن‌زاده آملی، 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 تجلّی در کلمات خویش شناخته و حاضر می‌شود. بدون این پیوند، هیچ‌یک تعیّن و ظهوری نخواهد داشت.

چنان‌که گفته‌اند: لولا الکلام لکنا الیوم فی عدم و لم تکن ثم احکام و انباء (ابن عربی، ۱۸۱/۲) یعنی: اگر کلام و سخن در میان نبود، هیچ‌گونه وجود، حکم یا خبری در عالم تحقق نمی‌یافت.

بر این اساس، مسئله «مرگ مؤلف» که در زبان‌شناسی نوین (علم‌اللسان) مطرح می‌شود، در چشم‌انداز علم‌الکلمه اساساً راه ندارد. در رویکرد ساختارگرایانه و

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

پساساختارگرایانه، متن پس از تولید، از مؤلف مستقل می‌شود و معنا فقط در شبکهٔ نشانه‌ها جست‌وجو می‌گردد؛ گویی حضور و هویت پدیدآورنده در فرایند معنا حذف می‌شود. بارت در این باره می گوید: «متن به معنای بافته است. سوژه گم شده در این بافت خود را مضمحل می کند، همچون عنکبوتی که خود به همراه ترشحات سازنده تارهایش از بین می برد». (بارت، ۹۰) امّا در علم‌الکلمه، اثر (کلمه) به ذات و حقیقت صاحب اثر متّصل است و این پیوند، بخشی از هستی‌شناسی آن را تشکیل می‌دهد. جدا کردن اثر از صاحب آن همانند جدا کردن تجلّی از متجلّی است؛ امری که در جهان‌بینی حکمت متعالیه، ممکن و معقول نیست. آیه «مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا» (فصّلت، ۴۶) نیز مؤید همین مبناست، زیرا هر فعل و گفتار (کلمه) بازتاب و بازگشت به حقیقت خودِ انسان دارد.

بر این اساس، اگر انسانی در مرتبه مادی باشد، کردار و گفتارش نیز از همان سطح فراتر نمی رود؛ 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.

### ۳-۲-۲-۲-۲. مراتب کلمه

در حکمت متعالیه، تمام موجودات، کلمات الهی و 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 همه ی قوا و کمالات در آنان به فعلیت رسیده است». (صدر المتألهین، اسرار الایات، ۳۵) ابن عربی نیز پیامبران الهی را کلمه می خواند: «الحمدلله منزل الحکم علی قلوب الکلم» (محی الدین، نصوص الحکم، ۴۷)، در مفاتیح الجنان آمده است: «اللهم إنی أسئلک من کلماتک بأتمها».

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

همان‌طور که گفته شد، ملاصدرا معتقد است انسان مخلوق خداوند و آفریده بر صورت اوست؛ از این‌رو سه قسم از کلام برای او 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، معنا بی‌واسطه و بدون شکل مادی بر نفس انسانی نقش می‌بندد. مرتبه اوسط، به منزله عالم امر است که همان عالم مثال در حکمت متعالیه محسوب می شود. این مرتبه باید از «عالم مثال» رایج در ادبیات لغوی و زبان شناسی 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 حالی‌که در رویکرد مادی، مثال صرفاً یک تصویر ذهنی یا استعاره است. مرتبه أدنی، ظهور معنا در قالب الفاظ، اصوات یا هر رمز مادی دیگری برای انتقال پیام است. (نک: صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه، ۷/۷-۱۱).

این سه مرتبه لایه‌های یک حقیقت‌اند. بخش نازله، یعنی مرتبه أدنی، حوزه‌ای است که علم‌اللسان به آن می پردازد. اما دو مرتبه برتر، یعنی عالم عقل و عالم مثال (اوسط و اعلی)، در علم‌الکلمه مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ زیرا این علم به مطالعه و تحلیل مراتب فرامادی معنا و پیوند آن‌ها با حقیقت نفس انسانی می‌پردازد.

برخی محققان، علاوه بر این سه مرتبه، عالم الهی را نیز به‌عنوان 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.

اما در زبان شناسی مادی گرا، نوع نگاه به معنا متفاوت است، 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 این دیدگاه یک لفظ و یک معناست که ارتباطی متقابل با یکدیگر دارند، از طرف دیگر زنجیره‌ای هم که دریدا از معانی مختلف مطرح می‌کند، معانی هیچ ارتباط تعریف شده‌ای با یکدیگر

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

ندارند، در دیدگاه او، مدلول هیچ‌گاه در یک نقطه «مرکز» متوقف نمی‌شود، بلکه معنا در «تأخیر» و «اختلاف» میان نشانه‌ها مداوماً بازتولید می‌شود. این معانی مختلف نیز هیچ ارتباط تعریف شده‌ای با یکدیگر ندارند و معمولا معانی مادی مختلفی در عرض هم قرار می گیرد، به عنوان مثال وقتی کلمه «درخت» را می‌خوانیم، ذهن ما پیوسته از «شاخه»، «برگ»، «ریشه»، «جنگل» و دیگر نشانه‌ها عبور می‌کند و هیچ‌گاه به یک مدلول یگانه و نهایی نمی‌رسد. هر خوانش از «درخت» اثری جدید می‌آفریند که خود مقدمه خوانش بعدی است؛ بنابراین معانی متکثر و سیال‌اند و نقطه ثابتی برای «درخت» وجود ندارد.

اما رویکرد حکمت متعالیه اسلامی، با مبنای فلسفی و عرفانی «وحدت در کثرت»، چارچوبی منسجم‌تر و عمیق‌تر برای فهم رابطه دال و مدلول ارائه می‌دهد. 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. علاوه بر آن در فلسفه حکمت متعالیه سلسله غیرمتناهی موجودات (نظریه دریدا) با ادله برهانی رد می‌شود.

### ۳-۲-۲-۲-۳. هویت واحد کلمه

بر مبنای حکمت متعالیه، انسان کلمه و مخلوقِ حق و کلام، مخلوقِ انسان. می باشد، انسان، دارای یک هویت واحد با مراتب تشکیکی است، یعنی حقیقتی واحد و بسیط است که در عین وحدت، دارای مراتب گوناگون وجودی است؛ از مرتبه مادی و عنصری، تا مرتبه مثالی و خیال، و در نهایت مرتبه عقلی و الهی.«در حقیقت، انسان دارای هویتی واحد است که دارای سرآغاز و مراتب است. وجود او ابتدا از پایین‌ترین مراحل آغاز می‌شود و

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

سپس به تدریج به سطح عقل و معقولات ارتقا می‌یابد.» (صدرالمتألهین، ۱۳۳/۸)، وجود واحد انسانی در قوس نزول، پس از عالم الهی، مراتب عقل، مثال و طبیعت را می‌پیماید و در قوس صعود، همین مسیر را تا رسیدن به غایت نهایی خود بازمی‌گردد. در این سیر، انسان سه گونه بدن را تجربه می‌کند: عنصری، مثالی و اخروی، و سپس وارد عالم عقل و ساحت الهی می‌شود. این عوالم در طول یکدیگر قرار دارند؛ هر موجود مادی، ظهوری مثالی و عقلی نیز دارد، چنان‌که «این عالم ها بر هم منطبق هستند، به این معنا که برای مدرکات حسی افزون بر این وجود عینی در عالم طبیعت وجود دیگری در عالم مثال و خیال وجود دارد و همچنین برای آن موجودات مثالی در عالم خیال وجودی عقلانی در عالم عقل موجود است» (همو، ۳۰۰/۱)

کلام نیز همانند انسان، دارای هویتی واحد با مراتب تشکیکی است. در پایین‌ترین مرتبه، کلام به صورت مادی و لفظی ظهور می‌یابد؛ در مرتبه میانی، به صورت کلام مثالی که از ماده عاری اما دارای صورت است؛ و در مرتبه اعلی، به صورت کلام عقلی که مجرد از ماده و صورت بوده و حقیقتی صرفاً معنوی دارد. این مراتب، تجلیات روح معانی در ساحت‌های مختلف وجودی‌اند: 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، تنزّل یا تعرّج می‌یابد.

همان‌گونه که بدن‌های سه‌گانه انسان، جلوه‌های متناسب با نفس واحد او هستند، مراتب سه‌گانه کلام، ظهورات متناسب با روح واحد و باطنی کلمه‌اند. در نتیجه، نسبت «روح معانی» به کلام، همانند نسبت نفس به بدن است: حقیقتی واحد که در مراتب گوناگون، با لباس‌های متفاوت، اما با هویت تغییرناپذیر، جلوه‌گر می‌شود.

دریدا معانی را در حرکتی نامتناهی و بدون مبنای ثابت می‌بیند و سوسور معنا را ثابت و بی‌حرکت می‌داند، در فلسفه صدرایی می‌توان بین این دو دیدگاه را جمع کرد، بدین صورت که ما یک معنای مرکزی داریم که به عنوان روح معنا شناخته می‌شود و حقیقتی ثابت و

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

تغییرناپذیر است و معانی برخواسته از این حقیقت، تجلیات متحرک و متنوع آن هستند که در هر عالم به شکلی خاص ظاهر می‌شوند، بدون آنکه با اصل وجودی آن در تضاد باشند.

در علم‌اللسان، معانی عمدتاً ماهیتی مادی دارند و این معانی، به‌سبب قرار گرفتن در عرض یکدیگر، کثرتی غیرهم‌گرا ایجاد می‌کنند. فقدان مرکز معنایی ثابت، زمینه را برای عدم قطعیت در معنا فراهم می‌سازد و در نهایت، به ابهام و عدم شفافیت متن منجر می‌شود.«تعدد قرائات و عدم قطعیت معنا موجب از بین رفتن مرکز ثابت در متن شد بنابراین نقطه اتکاء ثابتی وجود ندارد تا برای ارائه تفسیری مورد اطمینان و یا خواندنی قابل اعتماد از آن آغاز کنیم، بلکه آن‌چه نقطه مرکزی است یا بعد جوهری در متن است، در قرائت و خوانش‌ها به حاشیه می‌رود و مسائل حاشیه‌ای به نقطه مرکز تبدیل می‌شود». (حموده، ۵۵)، به عبارت دیگر، در زبان شناسی سوسور یک نقطه معنا در نظر گرفته می شود ولی مراتب معنایی ندارد، در نگاه زبان‌شناسان مدرن مثل پساساختارگرا مراتب معنایی هست، ولی اصلی ثابت به‌عنوان «روح کلمه» در نظر گرفته نمی‌شود؛ در حالی که همین روح می‌تواند ساختاری هماهنگ و سلسله‌ای از معانی مرتبط در طول هم ایجاد کند. نبود این اصل مشترک موجب می‌شود تفاسیر متعددی ـ اعم از درست و نادرست ـ پدید آید، و در این رویکرد، همه این تفاسیر، چه صحیح و چه خطا، معتبر و پذیرفته شمرده می شوند. اما اگر برای هر کلمه، هویتی حقیقی و واقعی (روح کلمه) قائل شویم، تعدد معانی باید در راستای همان حقیقت صورت گیرد و آن حقیقت می‌تواند معیار تمییز فهم صحیح از ناصحیح باشد.

### ۳-۲-۲-۲-٤. هویت حقیقی کلمه

نفس انسان، مبدآ و فاعل آثار گوناگون حیاتی جسم طبیعی است. (صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه، ۶/۸) این آثار گوناگون حیاتی که قوای نفس نامیده می‌شود به تدریج در ماده ی عنصری ظاهر و نمایان می‌شوند. بنابراین از لحاظ فلسفی به جسم طبیعی از آن جهت که قوا و کمالات گوناگون نفس را بروز می‌دهد، عنوان بدن مادی اطلاق می‌شود و

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

هر گاه جسم طبیعی فاقد آثار حیاتی شد، عنوان بدن از او سلب می‌شود. بدین ترتیب می‌توان گفت:«هویت و تشخص بدن به نفس است و نه به جرم آن» (صدرالمتألین، اسرار الایات، ۴۹۸) پس ماده‌ی 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 آن چه 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 ـ که همان جسد کلام است ـ تجلّی 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. لفظِ 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 بودنِ 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 ـ یعنی کلمه ـ است؛ کلام مادی نیز با بهره‌گیری از الفاظ مادی، متناسب با همان کلمه حقیقی خلق می‌شود.

از این‌رو، 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 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.

براساس 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

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

حقیقت ناب معنا تبدیل می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۹۴/۹). کلام عقلی نیز در همین مرتبه قرار دارد: فاقد هرگونه قالب لفظی است و تنها در عالم معنا و عقل تحقق می‌یابد.

در «علم‌اللسان»، اساس بر جنبه مادی لفظ ـ یعنی «لسان» ـ نهاده شده است. «لسان» به‌عنوان یک پدیده مادی، تابع احکام ماده همچون تغییر، زمان و مکان است؛ بنابراین سخن نیز به تبع آن، دچار تغییر شده و در زمان و مکان خاصی تحقق می‌یابد. در مقابل، در «علم‌الکلمه»، اصل بر حقیقت واحده و روح کلمه است؛ حقیقتی که صرفاً می‌تواند در قالب کلام مادی جلوه کند یا افزون بر آن، مرتبه مثالی و عقلی نیز داشته باشد. هنگامی که کلمه از مرتبه ماده فراتر رود، در هر مرتبه‌ای که قرار گیرد، احکام همان مرتبه بر آن جاری می‌شود. از این رو، قرآن به‌عنوان کلام الهی، گرچه در صورت کلام مادی ظاهر گشته است، از آنجا که مبدأ آن در عالم الهی قرار دارد، محدود به زمان و مکان نیست؛ بنابراین، معانی قرآن نیز محصور در ظرف زمانی و مکانی خاص نبوده و در طول زمان دچار تغییر نمی‌گردد. اگر به الفاظ قرآنی با رویکرد معنای عام ـ که در پایان همین مقاله تبیین شده است ـ بنگریم، می‌توانیم تاریخ‌مندی قرآن را نفی کنیم. البته این بحث به‌طور مفصل در مقاله‌ای مستقل در حال بررسی است

### ۳-۳. 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 کالَبدی 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، ۲۸۴/۱). پس از او، فیلسوفان و عارفانی چون ملاصدرا، فیض کاشانی، حاجی سبزواری و علامه طباطبایی این نظریه را بسط دادند. صدرالمتألهین تأکید می‌کند: «یک مفهوم کلی است که در لفظ وجود

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

دارد و زیرمجموعه آن کلی، مصادیق دیگری هستند. هر مصداق سهمی از آن مفهوم به علاوه مشخصات مصداقی خود را دارد. ما به الاشتراک، همه این مصادیق، سریان مفهومی دارند و ما به الامتیاز، تشخصات مصداقی را نشان می‌دهند» (صدرالمتألهین، ۳۵/۱). در تفسیر آیه‌الکرسی، درباره «میزان» می‌گوید:«لفظ میزان بر روح معنای آن صدق می‌کند؛ یعنی هر چیزی که با آن بتوان سنجید، خواه حسی یا عقلی» (صدرالمتألهین، ۱۵۱/۴).حاجی سبزواری این رویکرد را با جمله‌ای موجز خلاصه کرده است: «الفاظ برای معانی أعم وضع گشته‌اند» (سبزواری، شرح منظومه، ۵۵۸/۳).

### ۳-۳-۱. واضع الفاظ

در نظریه روح معانی، مقصود آن است که الفاظ برای معانی عامه وضع شده‌اند؛ معانی‌ای که می‌توانند از سطوح مادی آغاز شده و تا مراتب عقلی و الهی امتداد یابند. بر پایه این دیدگاه، برخی معتقدند که پدید آمدن زبان و وضع الفاظ، امری فرابشری و الهی است، نه صرفاً پدیده‌ای قراردادی مبتنی بر عادات ذهنی اهل لغت. به همین دلیل، حکمایی چون صدرالمتألهین شیرازی و حاجی سبزواری واضع الفاظ را خداوند دانسته‌اند و «وضع» را نه محصول توافق انسانی، بلکه تجلی تنزل معنا در مرتبه محسوس می‌شمرند (صدرالمتألهین، ۴۹۲/۲؛ همو، ۳۶/۴؛ سبزواری، التعلیقات علی شواهد الربوبیه، ۴۲۹). بر این اساس، برخی مفسران زبان معتقدند که لفظ نه برای قدر مشترک میان مصادیق مادی و مجرد، بلکه برای صورت مجرد و حقیقت بالای معنا وضع شده است؛ چنان‌که قاضی سعید قمی (۱۴۱۵، ۵۱۹/۲) می‌گوید لفظ «قلم» نخست برای «قلم أعلای معقول» وضع شده و به‌کارگیری آن برای «قلم محسوس»، استعمالی مجازی است. در این تلقی، حرکت معنا از مرتبه حقیقت مجرد به سوی رقیقت مادی صورت می‌گیرد و زبان، آئینه‌ای از مراتب نزول معنا در قوس وجود است.

در مقابل، علامه طباطبایی ضمن پذیرش مراتب وجودی معنا، منشأ وضع الفاظ را

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

قراردادی و اجتماعی می‌داند. به باور او، اگر انسان به حیات اجتماعی نیاز نداشت و ناگزیر از برقراری ارتباط با دیگران نبود، اساساً به پدیده زبان احتیاجی پیدا نمی‌کرد. ازاین‌رو، ضرورت زندگی اجتماعی است که موجب پیدایش زبان و نام‌گذاری اشیاء می‌شود؛ و به تبع گسترش جامعه و ظهور مسائل جدید، دامنه زبان نیز وسعت می‌یابد (طباطبایی، المیزان، ۱۰/۱؛ ۳۱۵/۲؛ ۱۲/۱۱). بدین‌سان، الفاظ در آغاز برای معانی حسی و متعارف وضع شدند، اما در مصادیق نوعی خویش توسعه یافته و می‌توان دایره آن‌ها را از جهان ماده تا عوالم بالاتر (عالم مجردات) بسط داد. بنابراین اگر بر مبنای نظریه روح معانی سیر از «حقیقت مجرد» به «رقیقت مادی» است، در دیدگاه علامه حرکت از «رقیقت لفظی» به سوی «حقیقت معنوی» انجام می‌شود. وی در تحلیل چگونگی وضع، معتقد است که الفاظ بر اساس غایات و اغراض مشترک وضع می‌شوند نه بر پایه صورت و شکل محسوس اشیاء: «المراد فی التسمیة إنما هو من الشیء غایته، لا شکله و صورته» (طباطبایی، المیزان، ۱۰/۲). بر همین اساس، تا زمانی که کارکرد و غرض در الفاظی چون سراج (برای استضائه)، میزان (برای توزین)، و سلاح (برای دفاع) باقی باشد، بقای نام‌گذاری آن‌ها نیز حفظ می‌شود (همان، ۳۲۰/۲). وی در تبیین واژه کلام نیز بر این باور است که تکلّم اگر صرفاً ادای الفاظی صوتی از دهان انگاشته شود، در آیات تکلّم الهی محتاج تأویل و مجاز خواهد بود؛ اما اگر حقیقت کلام، انتقال معنا باشد ـ خواه با صوت و خواه بی‌آن ـ در این صورت، اطلاق کلام به خداوند و مجردات، استعمالی حقیقی خواهد بود (همان، ۳۲۰/۳).

در این میان، امام خمینی میان دو دیدگاه الهی و بشریِ وضع الفاظ، رویکردی جمعی اتخاذ می‌کند. ایشان بر آن است که بشری بودن وضع، با دلالت بر ارواح معانی منافاتی ندارد. وی اشکال معروف «احاطه واضع بر همه مصادیق» را چنین پاسخ می‌دهد: «ما نمی‌گوییم واضع، مصادیق لفظ را می‌شناخته یا قصد کرده است، بلکه می‌گوییم الفاظ برای معانی عامه وضع شده‌اند، گرچه مصادیق آن در زمان واضع موجود نبوده است. حتی اگر واضع لفظِ «وجود»، فردی دهری و غیر الهی بوده باشد، او نیز از مصادیق موضوع‌له آن

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

به‌شمار می‌رود» (اردبیلی، ۱۱۶/۱). بر این اساس، دیدگاه امام خمینی امکان جمع میان بشری بودن وضع و روحانیت معانی را فراهم می‌سازد؛ یعنی زبان، در عین آن‌که محصول حیات اجتماعی انسان است، می‌تواند ظرفیت دلالت بر معانی الهی و مجرد را نیز دارا باشد.

### ۳-۳- ۲. نتایج هستی‌شناختی نظریه روح المعانی

براساس 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 ـ از عالم ماده تا عوالم مثال، عقل و الهی ـ جاری است و با معنای لغوی تعارضی ندارد، بلکه همه معانی لغوی را نیز دربرمی‌گیرد.

در طبقه‌بندی کلام نزد عارفان و فیلسوفان، مراتب عبارت‌اند از: کلام مادی، کلام مثالی، کلام عقلی و کلام فوق عقلی. تنها کلامی دارای سلسله طولیِ معانی بی‌نهایت است که بر اساس اتحاد اثر و مؤثر، گوینده آن همه این مراتب را پیموده باشد. به همین دلیل، کلام چنین فردی ـ که تجلی ذات اوست ـ نیز واجد تمام این مراتب خواهد بود.

چنان‌که امام علی علیه‌السلام فرمود: «کل إنسان مخبوء تحت لسانه» (نهج البلاغه). قرآن کریم، به‌عنوان کلام الهی، حقیقتی نامتناهی دارد، زیرا صاحب آن نامحدود است و مخلوق او نیز همین ویژگی را داراست.

از این‌رو، در ترجمه و تفسیر قرآن باید معانی الفاظ به گونه‌ای حفظ شوند که در هر عصر و عالمی به عنوان اصل باقی بمانند. همان‌گونه که حسن‌زاده آملی می‌گوید: «میزان عالم طبیعت چون به عالم امر رسد، نحن موازین القسط می‌گردد... ید اینجا که یدالله شود و جنب اینجا که جنب الله شود... همه بدین مثابت‌اند» (حسن‌زاده آملی، ۱۵۰–۱۵۳).

روایات نیز این نگاه چندلایه را تأیید می‌کنند. در منابعی چون «بحارالأنوار» و «تفسیر عیاشی»، از قرآن به عنوان کتابی «ذو بطون» یاد شده است؛ یعنی دارای لایه‌های طولی و عرضی معنا (مجلسی، ۱۵۵/۳۳). این همان چیزی است که در علم اصول «حمل لفظ

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

مشترک بر همه معانی‌اش» نامیده می‌شود (طیب حسینی، ۱۸۸).

در قرآن، معنای مرکزی هر واژه عام‌ترین معنای ممکن است و با نزول به مراتب پایین‌تر وجودی، خاص‌تر می‌گردد. برعکس، در کلام مادی ـ که تنها در مرتبه محسوس جریان دارد ـ معنای نخستین، خاص و محدود است و تنها با صعود به مراتب بالاتر، کلیت و گستره آن افزایش می‌یابد.

### ۳-۳ -۳ . روش‌شناسی تحلیل متن بر اساس نظریه روح المعانی

روش‌شناسی تحلیل متن بر پایه نظریه روح‌المعانی، مبتنی بر این اصل کلیدی است که پیش از هر تفسیر، باید جایگاه وجودی و مرتبه صدور کلام شناسایی شود. کلامی که صرفاً در مرتبه مادی صادر شده باشد، معنا و روحی محدود داشته و به قلمروی محسوس مقید است. اگر کلام در مرتبه مثالی شکل گرفته باشد، از قیود ماده فراتر می‌رود، ولی هنوز به افق عقل یا حقیقت الهی نمی‌رسد. در مرتبه عقلی، معنا به صورت مفهوم عام مرکزی ظهور می‌یابد که جامع همه مصادیق است، اما از حقیقت شهودی که والاترین مرتبه معناست فروتر قرار دارد. در روش‌شناسی تحلیل متن بر پایه نظریه روح‌المعانی، تعیین مرتبه کلام در اصل به جایگاه وجودی، رفتار، و کیفیت زندگی صاحب کلام بازمی‌گردد. صدور کلام، خواه در مرتبه مادی، مثالی، عقلی یا الهی باشد، انعکاس مستقیم درجه سیر کمالی، نوع عمل و میزان ارتباط فرد با حقیقت معناست.

به‌طور کلی، کلامی که در مرتبه مادی صادر می‌شود، وابسته به محسوسات و معانی محدود است و بیشتر نقش اطلاع‌رسانی دارد. مرتبه مثالی، فراتر از حس، با تصویرپردازی و نمادسازی همراه است و تخیل هدایت‌شده‌ای را به مخاطب منتقل می‌کند. در مرتبه عقلی، معنا به صورت جامع و کلی پدیدار می‌شود و از اصول برهانی و منطقی پیروی می‌کند. والاترین مرتبه کلام، مرتبه الهی یا حقیقت معناست که بر تمام مراتب دیگر احاطه دارد، از عقل، مثال و ماده عبور کرده و اثر وجودی و تحولی بر مخاطب می‌گذارد.

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

بر این مبنا، جامعیت معنا، انسجام ساختاری، تـوان تأویـل در مراتـب گونـاگون و اثـر هدایت‌کننده کلام بر جان مخاطب، از جمله نشانه‌های اتصال به حقیقت‌اند. چنین معیارهایی تعیین می‌کنند که کلام، آیا از مرتبه حقیقت نزول کرده یا در مراتب میانی و پایین‌تر متوقـف مانده است.

جزئیات این الگو و روش‌های عملی تشخیص مرتبه کلام، همراه با تطبیق دیـدگاه‌هـای ملاصدرا، ابن‌سینا، سهروردی و ابن عربی، به‌طـور تفصـیلی در مقالـه‌ای مسـتقل در حـال بررسی است.

والاترین گونه کلام، همان کلمه الهی است؛ همچون قرآن کریم یا سخن انسان کامل کـه روحی بی‌پایان داشته و از مرتبه حقیقت معنا (روح‌المعانی) نزول می‌کنـد و مراتـب عقلـی، مثالی و مادی را دربر می‌گیرد و در مراتب پایین‌تر جلوه‌گر می‌شود. کیفیت و گسـتره معنـا تابع جایگاه وجودی گوینده و میزان سیر کمالی اوست؛ کامل‌ترین صورت کلام زمانی پدید می‌آید که گوینده همه مراتب هستی را پیموده باشد.

بر این مبنا، کلمه در حکمت متعالیه دارای چهار مرتبه است:

۱. مرتبه الهی: حقیقت معنا و شهود حضوری.

۲. مرتبه عقلی: معنای عام مرکزی، جامع افراد و مانع اغیار.

۳. مرتبه مثالی: صورت‌های خیالی و تمثیلی.

۴. مرتبه مادی: لفظ خاص در بافت.

از تحلیل متن براساس روح‌المعانی، دو مسیر اصلی برای حرکت معناشناختی پدید می‌آید:

● روش إنّی (از لفظ به حقیقت معنا): آغاز از مرتبه مادی و عبور از مراتب مثـالی و عقلـی، تا در صورت توفیق، به حقیقت معنا برسد. این مسیر، روش متعارف مطالعات زبانی است کـه از معلول به علت حرکت می‌کند؛ اما در معانی شهودی و ژرف، محدودیت جدی دارد.

● روش لِمّی (از حقیقت به لفظ): آغاز از مرتبه الهی یا دست‌کم معنـای عـام مرکـزی، سپس نزول به مراتب مثالی و مادی و بازخوانی سطوح زبانی در پرتو معنـای والاتـر. ایـن

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

روش، در علم‌الکلمه ـ به‌ویژه هنگام بررسی معانی شهودی و هستی‌شناختی ـ مطلوب‌تر است، زیرا معانی پایین‌تر در پرتو معنای بالاتر تفسیر می‌شوند.

در این روش، اگر پژوهشگر به معنای شهودی یک کلمه دسترسی داشته باشد، همان مرتبه الهی به‌عنوان «روح‌المعانی» مبنا قرار می‌گیرد و مسیر از حقیقت به سوی لفظ پیموده می‌شود، بدین‌گونه که معنای شهودی در رأس قرار گرفته و مراتب پایین‌تر (عقلی، مثالی و مادی) در پرتو آن تفسیر می‌شوند. اما اگر شهود حاصل نشود، معنای عقلی و عام مرکزی نقش مبنا را ایفا می‌کند؛ در این حالت، فرآیند تحلیل یک واژه در متنی جامع مانند قرآن، از احصای همه معانی آن واژه در بافت‌های مختلف آغاز می‌شود، سپس معنای مرکزی که جامع ترین معناست به‌عنوان مرجع تحلیل برگزیده می شود و آنگاه همه کاربردهای واژه در مراتب مثالی و مادی بر اساس این معنای مرکزی سنجیده می‌شود.

در گام پایانی، سطوح آوایی، صرفی، نحوی و بلاغی بررسی می‌شود تا شبکه دلالت واژه در تمام مراتب وجودی اش ترسیم گردد و هرگونه تفسیر ذوقی یا سلیقه ای به حداقل برسد. به این ترتیب، تشتت معنایی برطرف می شود و تمامی مشتقات و کاربردها ذیل معنای مرکزی قرار می‌گیرند. این تحلیل، نقش پیش‌فرض‌های مفسر را کمینه کرده و دلالت الفاظ را به دلالت تطابقی نزدیک می‌سازد.

## ٤. نمونه‌های کاربردی و نتایج حاصل از روش‌شناسی روح‌المعانی

رویکرد حاضر، برخلاف روش‌های رایج معناشناسی که از سطح لفظ آغاز کرده و با تحلیل روابط زبانی به معنا می‌رسند، مسیر را از مقام «روح معنا» به سوی لفظ طی می‌کند. در این روش، ابتدا معنای حقیقی و مرکزی واژه در ساحت وجودی آن شناخته می‌شود، سپس این معنا در مراتب عقلی، مثالی و مادی، صورت لفظی خود را می‌گیرد. چنین مسیری، بروندادی فراهم می‌آورد که امکان انحراف معنا به واسطه پیش‌فرض‌های ذهنی و شرایط تاریخی ـ فرهنگی مفسر را به حداقل می‌رساند.

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

در قرآن کریم، نمونه‌های متعددی از الفاظی یافت می‌شود که در سطوح مختلف معنا، بر حقیقتی مشترک دلالت دارند.

**جناح:** علامه طباطبایی در تفسیر واژه «جناح» می‌نویسد:«فرشته به چیزی مانند بال پرندگان مجهز است که با آن به امر خدا از آسمان به زمین می‌آید و از زمین به آسمان عروج می‌کند. قرآن این امر را بال نامیده است... بنابراین مجرد اطلاق لفظ «بال» بر نمی‌آید که این امر غیرمادی مانند بال پرندگان از پر تشکیل شده باشد؛ همان‌طور که در الفاظی همچون عرش، کرسی و...» (طباطبایی، المیزان، ۷/۱۷).

**قلم و لوح:** همین قاعده را می‌توان در تفسیر «قلم» و «لوح» نزد علامه حسن‌زاده آملی مشاهده کرد: «هرچه واسطه نگارش است، قلم و هرچه پذیرنده نقش و کتابت است، لوح است. این دو، مراتبی دارند که برخی مادی و برخی مجردند. اگر در عالم ماده تنزل یابند، قلم و لوح مادی می‌شوند و اگر تجرید گردند، قلم و لوح نوری و عاری از ماده خواهند بود» (حسن‌زاده آملی، ۳۵۰). لفظ، سایه حقیقت کلمه است و این لفظ همچون نشانه‌ای است که ما را به سمت حقیقت می‌برد. حقیقت و روح کلمه در متونی چون قرآن، که دارای معانی طولی هستند، در هر عالمی به گونه‌ای خود را نمایان می‌سازد که در عالم ماده، این روح به صورت لفظ تجلی می‌یابد.

**ضمیر:** ضمیر را نیز نباید فقط به دل تعبیر کرد، باید در معنای آن وسعت بخشید و به هر چه پنهان است اشاره کرد، در تعریف روح معنای دل آمده است: «ضمیر در این جا به معنای غیب است». (اردبیلی، ۳۴۷/۲)

**بصیر و سمیع:** امام خمینی در این باره می نویسد: « خداوند بصیر به آلت نیست، زیرا حقیقت بصیرت به این نیست که دیدن با آلت مخصوص صورت گیرد، لذا با آن که در خواب چشم‌ها روی هم گذاشته می‌شود، حقیقتا می گوییم در خواب دیدم. همچنین با آن که در خواب گوش از کار می‌افتد انسان حقیقتا می‌شنود». (اردبیلی، ۳۴۲/۲)

**وجه:** علامه طباطبایی واژه «وجه» را صرفاً به‌معنای ظاهری و مادی (سیما یا سمت

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

فیزیکی) نمی‌گیرد، بلکه آن را نسبت وجودی و نحوه تعلق شیء به خداوند می‌داند. (طباطبایی، المیزان، ۹۰/۱۶)

**میزان:** روح معانی کلمه میزان، وسیله سنجش است که شامل مصادیق حسی و عقلی است ، به طوری‌که علاوه بر خط کش و شاقول، قرآن و عترت را نیز شامل می‌شود.

بدین‌گونه در کلمات دیگر نیز می توان از این نظریه استفاده نمود، نگارنده این نظریه را در قالب پژوهش‌های متعدد صورت‌بندی و تحلیل کرده است تعدادی از آن در دست تألیف است، به عنوان مثال در مواجه با کلمه «باب» در قرآن در آیه شریفه «وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا» (البقره،۱۸۹) ظاهراً واژه «باب» به معنای ملموسِ «درِ خانه» به‌کار رفته است، و ممکن است در نگاه نخست این پرسش پیش آید که این تعبیر ناظر به توصیه‌ای تاریخی و فرهنگی برای اعراب صدر اسلام است؛ کسانی که شاید آداب ورود از درِ اصلی خانه را رعایت نمی‌کردند. اما اگر از منظر روح‌المعانی به واژه بنگریم، «باب» حقیقتی وسیع‌تر و وجودی‌تر دارد: «باب» در سطح روح معنا، درگاه ارتباط و مجرای ورود به حقیقت است؛ هر «مدخل و واسطه‌ای» که میان ظاهر و باطن، خلق و امر، یا علم و معلوم قرار گیرد، «باب» نامیده می‌شود.

بر همین اساس، در حدیث نبوی منقول از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله آمده است: «أنا مدینةُ العلم و علیٌّ بابُها؛ فمَن أرادَ المدینةَ و الحِکمةَ فلیأتِ الباب.» این روایت، مفهوم «باب» را از سطح مکان مادی به مرتبه‌ای وجودی و معرفتی ارتقا می‌دهد و آن را به عنوان مدخل تحقق علم الهی معرفی می‌کند. چنان‌که در عالم مکان، «در» راه ورود به درون خانه است، در عالم معنا نیز هر مرتبه از معرفت دارای مدخلی خاص است و بدون گذر از آن درگاه، وصول به حقیقت ممکن نیست. از این‌رو، بر پایه مبانی روح‌المعانی، واژه «باب» در قرآن کریم دلالت دارد بر هر مدخل نظام‌مند و مقدّر برای وصول به حقیقت در مراتب هستی. چنین تفسیر وجودی از «باب»، بیانگر قاعده‌ای الهی برای ورود به مراتب وجودی از طریق مجرای مشروع و حقیقی هر مقام است؛ خواه این مجرا در قلمرو مکان مادی باشد، و خواه در «خانه علم» و «ایمان».

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

در پرتو نظریه روح‌المعانی، می توان گفت، واژه «حی» ناظر به حقیقتی وجـودی اسـت نه صرفاً وصف زیستی. «حیات» در این دستگاه، نشانه اتصال و فیضان مستمر وجـودی از مبدأ مطلق است؛ به این معنا که هر موجود به انـدازه ظرفیـت خـویش از روح الهـی بهـره می‌گیرد و به همان نسبت «حی» نام می‌گیرد. مراتب حیات، مراتب حضور و اشراق وجـود است: از حیات نباتی و حیوانی تا حیات انسانی و الهی، که در مرتبه اخیر، موجود مستقیماً به منبع فیض متصل است و از خود به خدای حیّ قیّوم روی می‌نماید. در نتیجه، «حی» در روح‌المعانی مفهومی است که حاکی از ادراک، اشراق و تداوم فیض الهی در مراتـب هسـتی است؛ موجودی که پیوندش با آن مبدأ گسسته شود، از مدار حیات حقیقی بیرون می‌رود و در سطحی از «موت» یا رکود وجودی قرار می‌گیرد. بر این اساس، حیات نه صرفاً زیستن، بلکه جریان وجود در نسبت با فیاض مطلق است.

چند نمونه از این پژوهش‌ها نیز به چاپ رسیده است که به‌عنـوان نمونـه، دو مـورد از آن‌ها به اختصار ذکر می‌گردد: نخست، مقاله با عنـوان «بررسـی معنـای واژه‌ی ضـرب در قرآن بر اساس نظریه‌ی روح‌المعانی با تأکید بر روابط هم‌نشـینی» (نکـ : مرامـی ودعـاگو، ۱۴۰۳) که نشان داد معنای مرکزی و طولی واژه «ضرب»،«وقوع و ظهور پدیده‌ای با هدف ایجاد تأثیر، انتقال و تحول از حالتی به حالت دیگر» است که می‌توان تمـامی کاربردهـای این واژه در قرآن را به نحو جامع تبیین نمود.

یافته‌های حاصل از تحلیل لغوی، تفسیری و ساختاری واژه «ضرب» در آیـات قرآنـی نشان داد که تعریف پیشنهادی ـ یعنی «وقوع و ظهور با هدف تأثیر که معمولا بـه سـرعت اتفاق می افتد، انتقال و تحول» ـ به عنوان روح‌المعانی این واژه، از ظرفیـت بـالایی بـرای پوشش دادن به تمامی کاربردهای آن برخوردار است. در این پژوهش، مشخص گردید کـه واژه «ضرب» در کنار واژگانی چون «مثل»، «حق»، «باطل» و «أرض» معانی ویـژه‌ای را افاده می‌کند که همگی در راستای همان معنای عام «وقوع، تـأثیر، انتقـال و تحـول» قابـل تبیین هستند. برای مثال، «ضرب‌المثل» به معنای بیان حقیقتی است که با هدف ایجاد تأثیر

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

و انتقال معنا به مخاطب صورت می‌گیرد؛ و یا «ضرب فی الأرض» به معنای انتقال و حرکتی است که با هدف کسب روزی مادی و معنوی و ایجاد تحول در زندگی انجام می‌شود. در آیه‌ی «فقلنا اضربوه ببعضها کذلک یحیی الله الموتی» (البقرة، ۷۳)، امر بر وقوع مقداری از شیء بر جسم مرده شده که با این روش نتیجه و تأثیر قطعی صورت گرفته و انسان مرده به زنده تبدیل شد و یک دگرگونی و انتقال اتفاق افتاد و... .

برونداد این تحلیل آن بود که حتی در آیاتی چون فَاضْرِبُوهُنَّ (نساء، ۳۴)، متن با پرهیز از ورود به معنای جسمانی، به فهمی هماهنگ با اصول الهی می‌انجامد.

دوم، مقاله با عنوان «نقدی معناشناختی بر ترجمه‌ی واژه‌ی أمّی در قرآن کریم» (نک: دعاگو، ۱۴۰۳)، بر اساس نظریه روح‌المعانی، واژه «أمّی» در قرآن کریم بر نسبت وجودی با اصل و مبدأ دلالت دارد؛ زیرا این واژه از ریشه «أمّ» گرفته شده است که در لغت بر «اصل، بنیاد، قصد، مبدأ و پیشوایی» معنا شده است. در تمام مشتقات این ریشه مانند «أمّ‌الکتاب»، «أمّ‌القری»، «إمام» و «أمّه»، معنای بنیادی «اصل و محوریت» حضور دارد، و این یگانگی دلالت نشان می‌دهد که معنای حقیقی واژه در سطح روح معنا، همان بازگشت به مبدأ و انتساب به اصل است. در آیه «هُوَ الَّذی بَعَثَ فِی الأُمِّیّینَ رَسُولًا مِنهُم یَتلُو عَلَیهِم آیاتِهِ وَیُزَکّیهِم وَیُعَلِّمُهُمُ الکِتابَ وَالحِکمَةَ» (جمعه، ۲)، وصف «الأمّیین» ناظر به قومی است که هنوز به اصل وحیانی خویش متصل و از تعلیمات بشریِ پیشین خالی‌اند؛ در این سیاق، «امی» به معنای منسوب به اصل فطرت و حقیقت نخستین انسان است، نه بی‌سواد یا فاقد شناخت. هم‌چنین در آیه «الَّذینَ یَتَّبِعونَ الرَّسولَ النَّبِیَّ الأُمِّیَّ» (الاعراف، ۱۵۷)، تعبیر «النبی الأمّی» بیانگر پیامبری است که از منبع نخستینِ علم لدنی و اصل وحی تغذیه می‌کند و علم او نه اکتسابی، بلکه اتصالی و فطری است.

بر پایه این معنا، سایر مشتقات نیز همین محور را حمل می‌کنند: «إمام» در «وَاجعَلنا لِلمُتَّقینَ إِمامًا» اصل هدایت است؛ «أمّ‌الکتاب» در «وَعِندَهُ أُمُّ الکِتاب» (الرعد، ۳۹) به معنای لوح بنیاد و اصل علم الهی است؛ و «أمّ‌القری» در «وَکَذلِکَ أَوحَینا إِلَیکَ قُرآنًا عَرَبِیًّا لِتُنذِرَ أُمَّ

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

القُری» (الشوری، ۷) بر مرکز و ریشه زمین اطلاق شده است که در دحو الأرض اولین مکانی است که سر از آب بیرون می‌آورد. در نتیجه، در تمام مشتقات این ریشه، معنا واحد است و بر محور «اصل، مبدأ و منشأ نخستین» می‌چرخد. بنابراین، بر اساس روح‌المعانی، واژه «أمّی» نه نشانه نادانی، بلکه نشانه بازماندن در اصل حقیقت و اتصال مستقیم به منشأ معنا است؛ انسانی که علم و کلامش از سرچشمه اولیه جاری می‌شود و بر همان محور روح معنا استوار می‌ماند.

این برونداد روشی، برداشت‌های مبتنی بر پیش‌فرض‌های تاریخی یا ذهنی (دلالت التزامی) را که «أمی» را مساوی با «بی‌سواد» دانسته‌اند، کنار می‌زند.

بدین ترتیب، تمایز روشی میان «از روح معنا به لفظ آمدن» و «از لفظ به معنا رفتن» صرفاً انتخابی روش‌شناختی نیست، بلکه ضمانت‌گر سلامت معنایی متن و فراهم‌کننده فهمی هماهنگ با حقیقت و خالی از تعارض با مبانی الهی است.

بنابراین در این رویکرد، با تعیین معنای مرکزی، همه مشتقات کلمه ذیل همان معنا قرار می‌گیرند و تشتت معنایی از بین می‌رود. این نظریه ترادف‌های مجازی، حذف و تقدیر را نمی‌پذیرد و معانی عام و کلی را جامع افراد و مانع اغیار می‌داند. همچنین، وابستگی معنا به پیش‌فرض‌های ذهنی مفسر به حداقل می‌رسد و دلالت‌های الفاظ به دلالت تطابقی نزدیک می‌شود.

## نتایج مقاله

۱. تحلیل تطبیقی انجام‌شده نشان داد که با تکیه بر اصول حکمت متعالیه، می‌توان *علم‌الکلمه* را به‌مثابه رویکردی مکمل و توسعه‌دهنده *علم‌اللسان* تأسیس کرد. در این الگو، جهت فهم زبان از *روح معنا به لفظ* تغییر می‌یابد و معنا نه حاصل روابط قراردادی حروف، بلکه حقیقتی وجودی و نازل‌شده از مرتبه عقل و الهی به مرتبه حس و لفظ دانسته می‌شود. بدین‌ترتیب، *علم‌الکلمه* با حفظ مراتب طولی معنا، محدودیت‌های مادی‌گرایانه *علم‌اللسان* را جبران می‌کند و می‌تواند مبنایی مطمئن برای تفسیر متون وحیانی و تحلیل فلسفیِ زبان فراهم آورد.

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

۲. نتایج نشان می‌دهد که بر اساس نظام هستی‌شناسی صدرایی، می‌توان نظریه‌ای زبانی‌ـتحلیلی طراحی کرد که بر محور *روح‌المعانی* بنا شده باشد. در این نظریه، هر *کلمه* دارای مراتب مادی، مثالی و عقلی است و معنای حقیقی آن، در پیوند با *روح کلمه* و مرتبه متکلّم معنا می‌یابد. مسیر فهم از مرتبه کلّی و وجودی معنا به مرتبه لفظی آن سیر می‌کند و همین حرکت، راهی روشمند برای دستیابی به معنای مرکزی، طولی و مصون از آسیب‌های تاریخی و ذهنی فراهم می‌سازد. از این‌رو، *علم‌الکلمه* نه صرفاً نظریه‌ای زبانی، بلکه رویکردی فلسفی‌ـتفسیری است که زبان را به‌مثابه یکی از مراتب وجود و مجرای تجلی حقایق الهی معرفی می‌کند.

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

## کتابشناسی


۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ .
۳. ابن‌عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۴. همو، فصوص‌الحکم، التعلیقات علیه ابوالعلاء عفیفی، تهران، الزهرا، ۱۳۷۰ .
۵. ابن‌منظور، محمد بن مکرم، لسان‌العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ق .
۶. اردبیلی، سیدعبدالغنی، خمینی، روح‌الله، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱ .
۷. بارت، رولان، اسطوره، امروز، ترجمه شیرین‌دخت دقیقیان، چاپ چهارم، تهران، مرکز، ۱۳۸۶ .
۸. داوری اردکانی، رضا، عصر اتوپی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ .
۹. دبیرمقدم، محمد، زبان‌شناسی نظری، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۸ .
۱۰. دریدا، ژاک، از نگارش‌شناسی، ترجمه محمدرضا باطنی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۸ .
۱۱. دعاگو، منصوره، «بررسی معنای واژه ''ضرب'' در قرآن براساس نظریه روح معانی با تأکید بر روابط هم‌نشینی»، پژوهش دینی، ۱۴۰۳، ۲۴(۴۹) : ۲۷۵-۳۰۳ .
۱۲. حسن‌زاده آملی، حسن، وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، قم، الف‌لام‌میم، ۱۳۸۳ .
۱۳. همو، دروس معرفت نفس، قم، الف‌لام‌میم، ۱۳۸۵ .
۱۴. همو، ده رساله فارسی، قم، الف‌لام‌میم، ۱۳۸۵ .
۱۵. حسینی همدانی، محمد، انوار درخشان در تفسیر قرآن، تهران، لطفی، ۱۴۰۴ .
۱۶. حموده، عبدالعزیز، المرایا المحدبة من البنیویة إلی التفکیکیة، الکویت، المجلس الوطنی للثقافة والفنون والآداب، ۱۹۹۸م .
۱۷. سروش، عبدالکریم، علم چیست، فلسفه چیست، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۱ .
۱۸. سیدرضی، محمدبن حسین، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، تهران، آفرینه، ۱۳۹۳ .
۱۹. سوسور، فردینان دو، دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کوروش صفوی، تهران، نشر هرمس، ۱۴۰۳ .
۲۰. سامرائی، صالح، معانی النحو، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۲۰۰۷م .
۲۱. سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، تهران، مصطفوی، نشر ناب، ۱۳۶۹ .
۲۲. همو، التعلیقات علی الشواهد الربوبیة، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، المرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ش .
۲۳. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر، البهجة المرضیة فی شرح الألفیه، ترکیه، مکتبة الإرشاد، ۲۰۱۸م .
۲۴. صمدی آملی، داود، شرح دروس معرفت نفس، قم، روح و ریحان، ۱۳۹۵ .
۲۵. صدوق، محمد بن علی، التوحید، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ .
۲۶. صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، مفاتیح‌الغیب، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی حکمت و فلسفه، ۱۳۶۳.
۲۷. همو، شرح اصول کافی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ .
۲۸. همو، اسرارالآیات، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مولی، ۱۳۸۰ .
۲۹. همو، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، الطبعة الثالثة، بیروت، دارالإحیاء، ۱۹۸۱م .
۳۰. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۷ق .
۳۱. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ .


[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]

۳۲. همو، نهایة الحکمة، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۳۲ق .
۳۳. طیب حسینی، محمود، چندمعنایی در قرآن کریم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۸ .
۳۴. عضیمه، صالح، معناشناسی واژگان قرآن، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۳۸۰ .
۳۵. غزالی، محمد، کیمیای سعادت، تصحیح حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ .
۳۶. فوکو، میشل، و پل رابینو، فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۷۹ .
۳۷. قاضی سعید قمی، محمد، شرح توحید الصدوق، تصحیح حسین اعلمی، تهران، صدر، ۱۴۱۵ق .
۳۸. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحارالأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دارالاحیاء لتراث العربی، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق .
۳۹. مرامی، جلال و منصوره دعاگو، «نقدی معناشناختی بر ترجمه واژه ''امی'' در قرآن کریم»، پژوهشنامه معارف قرآنی، ۱۴۰۳، ۱۵(۵۸).
۴۰. مطهری، مرتضی، مسئله شناخت، تهران، صدرا، ۱۳۹۴ .
۴۱. لیدمن، سون‌اریک، سنگ‌های روح، تاریخ مفهوم‌های فلسفی از دوران باستان تا عصر حاضر، ترجمه سعید مقدم، تهران، پژواک، ۱۳۹۵.
۴۲. ژیلسون، اتین، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، حقیقت، ۱۳۷۴.

[ Downloaded from pdmag.ir on 2026-10-06 ]