

## نفس و بدن به مثابه «معنا و لفظ»

مصطفی عزیزی علویجه<sup>۱</sup>

### چکیده

تبیین پیوند نفس و بدن از دیرباز توجه اندیشمندان را به خود معطوف داشته است. در روایتی زیبا امیر مؤمنان علی علیه السلام رابطه روح و بدن را به پیوند میان "معنا و لفظ" تشبیه فرموده اند. در این نوشتار بر آنیم تا در پرتو نظریات مطرح در زبان شناسی و نشانه شناسی و نیز با روش تحلیلی - عقلی و با رویکردی تطبیقی، این تشبیه را به عنوان یک فرضیه در باب رابطه نفس و بدن مورد واکاوی قرار دهیم. از این رو پرسش اصلی این تحقیق آن است که بنیانها و احکام مشترک میان این دو پیوند (یعنی پیوند نفس و بدن از یک سو و پیوند معنا و لفظ از سوی دیگر) چیست؟ ره آورد این پژوهش دست یافتن به احکام کلی مشترک میان لفظ و معنا و نفس و بدن می باشد؛ احکامی مانند اعتباری و حقیقی، مجرد و مادیت، ثبات و تغیر، بطون و ظهور، فناء و اندکاک، اصالت معنا و روح و تبعی بودن لفظ و بدن، انتقال زشتی و زیبایی هر یک از لفظ و بدن و معنا و روح به یکدیگر، و لایه لایه بودن معنا و روح.

واژگان کلیدی: روح، بدن، نفس، لفظ، معنا، مجرد.



## مقدمه

به طور کلی می توان مباحث زبان شناسی مربوط به متن یا گفتار را به سه محور اساسی تقسیم نمود:

۱. نحوشناسی: <sup>۱</sup> به دانش مطالعه قواعد مربوط به نحو ترکیب و در کنار هم آمدن واژه ها به منظور ایجاد و درک جملات در یک زبان اطلاق می شود.
۲. معناشناسی: <sup>۲</sup> این علم معمولاً بر روی رابطه بین دلالت کننده ها (مانند لغات، عبارات، علائم و نشانه ها) و اینکه معانی شان برای چه استفاده می شود تمرکز دارد.
۳. کاربردشناسی: <sup>۳</sup> شامل نگرش ها و اعتقادات سخن گو و مراتب درک سخن گو از جمله و دانش او از نحوه استفاده از زبان برای تبادل اطلاعات است. این سه بخش، سه قلمرو متفاوت نشانه شناسی را نشان می دهد (دوسوسور، ۱۳۸۲، ص ۲۳).

در تاریخ نفس پژوهی، تشبیهات و تمثیلات گوناگونی برای تبیین رابطه نفس و بدن مطرح شده است. برخی رابطه میان آن دو را همچون رابطه اربه ران و اربه، یا رابطه پادشاه و شهر، یا رابطه مرغ و قفس، یا رابطه ناخدا با کشتی، یا رابطه آتش ساری در زغال با آن، یا آب ساری در گل، یا رابطه میوه با درخت و مانند آن می دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴۸). در سخنان امیر مؤمنان علی علیه السلام تشبیهی زیبا و بدیع ذکر شده که حاوی معارف ناب و ارزنده ای است. آن تشبیه رابطه روح و بدن با رابطه معنا و لفظ است: «الروح في الجسد كالمعنى في اللفظ» (قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۱۶). کسانی که در دو حوزه نفس شناسی و زبان شناسی دستی بر آتش داشته باشند، به خوبی به عمق معرفتی این تشبیه بدیع پی خواهند برد. تشبیه روح به معنا و بدن به لفظ در پرتو مباحث زبان شناسی و فلسفه تحلیلی معنایی جدید و ژرفی پیدا می کند.

- 
1. Syntatics.
  2. Semantics.
  3. Pragmatics .

امروزه در دانش نشانه‌شناسی بیان می‌شود که «نشانه» شیء مورد نظر را از برخی جهات و نه از همه جهات نشان می‌دهد (دوسوسور، ۱۳۸۲، ص ۲۳). در حدیث «الروح في الجسد کالمعنی فی اللفظ» نیز مشبّه که روح و بدن باشد، از هر جهت با مشبّه به (لفظ و معنا) شبیه نیست. بلکه برخی نقاط دقیق و ظریفی در این تشبیه وجود دارد که باید برجسته گردد. از این رو علامه حسن زاده در این باره می‌گویند: «لفظ، ظرف معنی نیست و تعبیر معنی در لفظ را اگر بخواهیم به‌طور جمود در ظاهر عبارت معتبر بدانیم، نادرست می‌نماید. بلکه این‌گونه بیانات را باید به‌عنوان تقریب واقع به ذهن، در لباس تنظیر و تشبیه و تمثیل دانست و جهت آن را دریافت که بدین لحاظ البته درست خواهد بود. در مثال لازم نیست که در همه جهات بین طرفین تشبیه که مشبّه و مشبّه‌به باشند، مشابهت باشد. بلکه باید دید وجه تشبیه چیست؛ مثلاً وقتی گفتیم «زید مانند شیر است»، مراد این است که زید دلیر است، نه اینکه در دیگر احوال و اوصاف و اندام شیر شریک است» (حسن‌زاده آملی، ۱۴۲۳ق/ الف، ص ۵۴۴).

در این پژوهش تلاش شده از یک‌سو برخی مبانی زبان‌شناسی لفظ و معنا تبیین شود، سپس احکام کلی حاکم بر جهان لفظ و معنا بررسی شده و در پایان وجوه تشابه میان رابطه روح و بدن با لفظ و معنا تبیین گردد.

شایان ذکر آنکه مرحوم شیخ بهایی در کشکول خود پس از بیان حقیقت نفس و رابطه‌اش با بدن، تصریح می‌کنند که برخی مانند ابوحامد غزالی نفس‌های انسانی را جوهرهایی روحانی می‌دانند که نه جسمند و نه جسمانی، نه درون بدن جای دارند و نه بیرون آن. بلکه این نفوس به بدن‌ها وابسته و مرتبط با آن هستند؛ همچون وابستگی و ارتباط عاشق با معشوق. سپس شیخ بهایی به این سخن امیر مؤمنان علی علیه السلام استناد می‌کنند: «الروح في الجسد کالمعنی فی اللفظ». صفدی در توصیف و ستایش این سخن گهر بار امام علی علیه السلام می‌گوید: «مثالی نیکوتر و زیاتر از این مثال تاکنون ندیده‌ام» (عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۴۵). محدث قمی رحمته الله در سفینه البحار همین نقل شیخ بهایی و سخن صفدی را به‌طور کامل بازگو می‌کند (قمی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۱۶).<sup>۱</sup>

از جمله اندیشمندان و حکیمانی که درباره سند و دلالت این حدیث گهربار سخن گفته‌اند، مرحوم علامه حسن‌زاده آملی هستند. ایشان حدیث را در کتاب هزار و یک کلمه ذکر نموده و

۱. نکته دیگر آنکه روایات معتبری هم‌مضمون و هم‌سوی با این روایت مورد بحث در منابع حدیثی ذکر شده که به‌لحاظ معنایی آن را تأیید می‌کند. به‌عنوان نمونه در برخی روایات معتبر روح انسان به گوهر در صندوق تشبیه شده است: «مثل روح مؤمن و بدنش مانند دانه گوهری در صندوقی است. هر گاه آن را از صندوق بیرون برند، صندوق به کنار انداخته می‌گردد و بدان اعتنائی نمی‌شود. و امام فرمود ارواح با بدن آمیخته نیستند و کار بدن را به خودش وانمی‌گذارند، و همانا که ارواح برای بدن کله‌های محیط به‌آند» (صفار، ۱۴۰۴، ص ۴۶۳).

می‌فرمایند این حدیث در مجموعه ای نفیس که در بردارنده چندین رساله در علوم عدیده می‌باشد ذکر شده است (حسن‌زاده، ۱۴۲۳ق/ب، ص ۵۴۴).

### ۱. معنای «معنا»

پیش از ورود در اصل موضوع، شایسته است به ایضاح مفهومی «معنا» پرداخته و نظریه‌های مطرح در باب معیار معناداری را به اختصار ذکر کنیم:

الف) نظریه مصداقی یا مرجعی معنا:<sup>۱</sup> این نظریه مربوط به معناداری اسامی خاص می‌باشد. معنادار بودن یک اسم خاص بدین معناست که این اسم بدون واسطه برای مصداقی خاص وضع شده است. رابطه میان اسم و مصداق را با کلماتی همچون نام‌گذاری و نشانه‌گذاری نشان می‌دهند. ب) نظریه تصویری یا ایده‌ای معنا:<sup>۲</sup> معنا همان ایده و تصور ذهنی است که مدلول خاص و بی‌واسطه کلمات می‌باشند. براساس این رویکرد زبان ابزاری برای تبادل اندیشه‌ها و انتقال معانی به دیگران است (William Alston. 1967. p. 235).

ج) نظریه رفتاری معنا: خاستگاه این دیدگاه روان‌شناسی است. طبق این نظریه، معنا عبارت است از واکنش رفتاری و خارجی افراد به کلمات و واژه‌ها؛ اعم از واکنش‌های بیرونی و درونی. از این رو بلومفیلد<sup>۳</sup> در این باره می‌گوید: «معنای یک ساختار زبانی عبارت است از شرایطی که گوینده در آن عبارتی را بیان می‌کند و واکنشی است که شنونده نسبت به آن بروز می‌دهد» (Ibid, p. 236).

د) نظریه بازی‌های زبانی: ویتگنشتاین متأخر بر این باور است که معنای یک واژه یا جمله همان کاربردی است که آن واژه یا جمله در عرف دارد (هادسون، ۱۳۷۸، ص ۹۵).

ه) دیدگاه کنش ضمن گفتاری: جان آستین از برجسته‌ترین فیلسوفان تحلیلی قرن بیستم، سه نوع کار متکلم را از یکدیگر تفکیک می‌کند:

۱. کنش گفتاری: منظور همان به زبان آوردن الفاظ، به گونه‌ای قانونمند و قابل درک.
۲. کنش ضمن گفتاری: کارهایی که ما با بیان یک جمله انجام می‌دهیم؛ مانند هشدار دادن، نقد کردن، تهدید کردن، ترغیب کردن، وعده دادن، ترساندن، به شگفتی واداشتن و ...
۳. کنش از طریق گفتار: تأثیراتی که کنش ضمن گفتاری به دنبال خود بر مخاطب می‌گذارد. از میان این سه نوع کار، آستین معنا را کنش ضمن گفتاری می‌داند (Austin. 1962. P. 15).

1. Referential theory.  
2. Ideational theory.  
3. Leonard Bloomfield.

و) دیدگاه اصولیان: دیدگاه غالب در علم اصول آن است که معنا همان موضوع له است که در اسماء عام همان طبیعت لا بشرط یا ذات می‌باشد. دیدگاه مصداقی یا دیدگاه ایده ذهنی مورد انکار علمای اصول است. از این رو محقق اصفهانی می‌گوید:

«الوضع هو اعتبار وضع اللفظ علی المعنی فیختص به، و تتحقق الملازمة بین حضور اللفظ و حضور المعنی عند الملتفت إلى الاعتبار المزبور، و إنما نقول باعتباريته لأن الموضوع و الموضوع له طبیعی اللفظ و طبیعی المعنی دون الموجود الذهنی منهما أو الخارجی منهما، لأن الوضع للانتقال، و هو نحو وجود إدراکی» (اصفهانی، ۱۶۴۱ق، ص ۲۳).

دیدگاه برگزیده این نوشتار همان دیدگاه اصولیان است؛ اینکه معنا همان طبیعت لا بشرط است که به جنبه مفهوم بودن یا ذهنی بودنش توجه نداریم، بلکه به مضمون و محتوای آن نظر داریم. به بیان دیگر، معنا همان حیثیت «ما يُنظر فيه» نه حیثیت «ما يُنظر به». در مفهوم «انسان»، قید ذهنی بودن و در «مصداق آن» قید خارجی بودن لحاظ شده است. اما می‌توان انسان را به خودی خود، با قطع نظر از قید ذهنی یا خارجی به صورت لا بشرط ملاحظه کرد که بدان معنا می‌گوییم.

## ۲. گونه‌شناسی احکام کلی لفظ و معنا

در دانش اصول برای الفاظ و معانی یک سری احکام و آثار کلی بیان شده که فهم آنها ما را در تبیین رابطه روح و بدن یاری می‌رساند:

### ۱. اعتباری و حقیقی

درباره منشأ پیوند میان لفظ و معنا دو رویکرد کلی مطرح است؛ رویکرد نخست آنکه رابطه میان آن دو ذاتی است نه اعتباری؛ مانند رابطه میان آتش و حرارت (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۷۲). رویکرد دوم، رابطه لفظ و معنا را یک رابطه قراردادی و اعتباری می‌داند، نه یک رابطه ذاتی و تکوینی. این رویکرد اعتباری خود به سه نظریه اصلی تقسیم می‌شود:

الف) یک دیدگاه بر آن است که لفظ اعتبار شده به عنوان علامت و نشانه‌ای برای معناست؛ همانند علائم راهنمایی و رانندگی که بر سر راه‌ها نصب می‌گردد تا دلالت کند بر باز بودن یا بسته بودن راه و مانند آن. از این رو علامت نصب می‌شود تا دلالت کند بر ذی‌العلامه. محقق اصفهانی این دیدگاه را برگزیده و می‌فرماید: «لفظ برای معنا قرار داده شده تا اینکه نشانه برای آن باشد. از این رو شأن واضح عبارت است از وضع لفظی خاص برای معنایی خاص» (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۷).

براساس این دیدگاه، اگرچه علامت بودن لفظ برای معنا امری اعتباری و قراردادی است؛ ولی از جهت اینکه «التشبيه يقرب من جهة و يبعد من جه أخرى»، می‌توان رابطه نفس و بدن را این‌گونه تبیین کرد که بدن و حالت‌های بدنی نشانه و علامتی است که حالت‌ها و ویژگی‌های روحی را نمایش و انعکاس می‌دهد؛ چنان‌که امام علی علیه السلام می‌فرماید: «مَا أَضْمَرَ أَحَدٌ شَيْئاً إِلَّا ظَهَرَ فِي فَلَتَاتِ لِسَانِهِ وَ صَفَحَاتِ وَجْهِهِ»<sup>۱</sup> (سید رضی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۶۴). همان‌گونه که لفظ نشان‌گر و حکایت‌کننده از معناست، همچنین بدن و حالت‌های بدنی و گفتاری نیز اسرار درون انسان را هویدا کرده و خود را در دو موضع نشان می‌دهد؛ یکی سخنان بی‌اندیشه که از روی شتابزدگی صادر می‌شود و دیگری رنگ رخساره که خبر می‌دهد از سرّ درون.

به بیان دیگر، گاهی نفس و روح در ژرفای خود حقیقتی را پنهان می‌کند که یک صورت علمیه یا حقیقتی از سنخ علم می‌باشد. این حقیقت برای همیشه در درون نفس باقی نمی‌ماند و خود را در دو جا بروز می‌دهد؛ یکی در فلتات لسان و دیگری در صفحات وجه. از این‌رو این دو ویژگی بدنی اظهارکننده یک حقیقت روحی است که سعی شده پنهان نگه‌داشته بشود.

خداوند در قرآن کریم درباره ویژگی منافقان به همین نکته اشاره می‌کند و می‌فرماید: «وَلَوْ تَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمُ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيمَاهُمْ وَ لَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ»<sup>۲</sup> (محمد (۴۷)، ۳۰)؛ چنان‌که مجرمان با سیما و چهره‌هایشان شناخته می‌شوند «يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيمَاهُمْ» (الرحمن (۵۵)، ۴۱).

شایان ذکر است در جهان غرب دانش نشانه‌شناسی<sup>۳</sup> به احکام و آثار نشانه‌ها می‌پردازد. از مهم‌ترین نظریه‌پردازان این دانش، چارلز ساندرس پیرس<sup>۴</sup> و فردینان دو سوسور<sup>۵</sup> می‌باشند. آنچه در باب رابطه روح و بدن به کار می‌آید، دانش «زیست نشانه‌شناختی»<sup>۶</sup> می‌باشد که توسط یاکوبسن<sup>۷</sup> اکسکول<sup>۷</sup> بنیان نهاده شد. این دانش دستگاه‌های زنده را از منظر نشانه‌شناسی بررسی می‌کند. بر طبق «زیست نشانه‌شناختی»، هر نوع فرایندی که در موجودات زنده وجود دارد، از موجود تک‌سلولی تا موجودات پیچیده، نوعی فرایند نشانه‌ای است. از این‌رو این دانش بُعد نشانه‌ای حیات را بررسی می‌کند و شاخه‌ای از نشانه‌شناسی خاص است (قائمی نیا، ۱۳۹۳، ص ۵۵).

۱. «هیچ کس چیزی را در دل نهان نکرد جز آنکه در سخنان بی‌اندیشه‌اش آشکار گشت و در صفحه رخسارش پدیدار».

۲. «و ما اگر بخواهیم تک تک آنان را به تو نشان می‌دهیم، ولی تو خودت ایشان را هم به علامت‌هایشان خواهی شناخت و هم به لحن سخنانشان می‌شناسی».

3. Semiotics.  
4. C. S. Peirce.  
5. Ferdinand de Saussure.  
6. Biosemiotic.  
7. Jakobson Uexkull.

ب) دیدگاه دوم در رویکرد اعتباری، بیانگر آن است که لفظ «وجود تنزیلی» معناست و نازل منزله او به‌شمار می‌آید: «حقیقة الوضع جعل طبیعی اللفظ وجوداً تنزیلیاً لطبیعی المعنی بالقوة» (اصفهانى، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۷۸). براساس این دیدگاه، وجود لفظ همان وجود معناست در ظرف اعتبار و تنزیل.

تطبیق این دیدگاه در باب رابطه نفس و بدن بدین قرار است که بر پایه حکمت متعالیه، بدن مرتبه نازله نفس و بلکه نفس تمام بدن است؛ به‌گونه‌ای که از بدن به «روح متجسد» و از روح به «جسم متروّح» تعبیر می‌شود:

«الإنسان هوية واحدة ذات مراتب، و البدن مرتبة نازلة للنفس، و النفس تمام البدن، و البدن تجسد الروح و تجسّمه و صورته و مظهره و مظهر کمالاته و قواه في عالم الشهادة بلا تجاف من الطرفين:

لم تتجاف الجسم إذ تروّحت و لم تجاف الروح إذ تجسّدت»

(سبزواری، ۱۴۲۱ق، ج ۵، ص ۸۲ و ۱۲۱).

بنابراین اگر گفته شود که لفظ وجود تنزیلی معناست، این کاملاً منطبق با دیدگاه حکمت متعالیه درباره نفس و بدن می‌باشد؛ زیرا بدن وجود تنزیلی روح یا همان «جسم متروّح» به‌شمار می‌آید. (ج) دیدگاه سوم در رویکرد اعتباری آن است که لفظ به‌عنوان وسیله‌ای برای معنا به‌شمار می‌آید. بدین معنا که لفظ قطره و پلی است برای رساندن معنا به ذهن مستمع. در این اعتبار، اصالت با معناست و لفظ ابزاری است که به آن لحاظ، تبعی و آلی می‌شود (صنقور، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۳۰۷). نفس پژوهان بر این باورند که نفس مجرد همان حقیقت و هویت اصیل انسانی است و بدن به‌عنوان ابزار و مرکب و خادمی در اختیار و تسخیر او قرار دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۵۸).

ملاصدرا می‌گوید:

«الصورة النباتية المسمّی بالنفس في النباتات و بالقوة النامية في الإنسان مع رؤسائها الثلاثة و خوادمها الأربع و جنودها الغير المحصورة مما أعدها الله لأن يكون مطیعة لك خادمة إياك في علف دأبتك التي هي القوة الحيوانية التي هي مطیعة سفرك إلى الله» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۴ق، ص ۵۰۰).

شایان ذکر آنکه این تشبیه زیبا و بی‌نظیر امیر مؤمنان علی علیه السلام چنان ظرفیت و گنجایش عظیمی دارد که با تمام مبانی مطرح در باب پیوند لفظ و معنا سازگار است و همه تفاسیر را بر می‌تابد.



## ۲. تجرّد و مادی

یکی دیگر از احکام مهم لفظ و معنا آن است که لفظ چه وجود کتبی داشته باشد و چه از سنخ صوت و آوا باشد، دارای یک وجود مادی و محسوس است؛ زیرا یا کیف مسموع است و یا کیف مبصر و در هر دو حال موجودی مادی است. اما معنا یک موجود فرامادی و غیر محسوس می باشد. تطبیق این ویژگی لفظ و معنا بر بدن و روح کاملاً واضح است. در علم النفس فلسفی دلایل متقنی برای تجرّد روح اقامه شده که حقانیت این کلام امیر مؤمنان علی علیه السلام در تشبیه روح به معنا را می رساند. یکی از اهل معرفت این گونه تناظر میان معنا و لفظ با روح و بدن را توصیف می کند:

«همان طور که معنی و لفظ در عین حال با هم ارتباط وضعی دارند و در حقیقت دو چیزند که لفظ چیزی است و معنی چیز دیگر و خارج از او. همچنین جسد با روح که روح در واقع ورای جسد است و گوهری خارج از اوست؛ هر چند با او تعلق تصرف و تدبّر دارد. پس این عبارت می فهماند که روح همان نفس ناطقه انسانی است و خارج از بدن و ورای آن است، ولی با او نحوه تعلقی دارد» (حسن زاده، ۱۴۲۳ق، ص ۵۴۵).

## ۳. فناء و اندکاک لفظ در معنا

بسیاری از دانشمندان اصول بر این باورند که پیوند میان لفظ و معنی به صورت «هوهویت» و «اندماج و اندکاک» می باشد؛ بدین معنا که لفظ فانی و مندک در معنا بوده و هیچ هویت مستقلی در برابر آن ندارد. به طور کلی دو انگاره در باب رابطه لفظ و معنا در میان اصولیان مطرح است: الف) پیوند سببیت و علیّت. بدین معنا که تصور لفظ سبب و علت است برای تصور معنا در ذهن. در این انگاره به لفظ لحاظ استقلالی شده نه لحاظ آلی.

ب) رابطه هوهویت میان لفظ و معنا. یعنی لفظ در معنا مندمج و فانی و مندک می شود؛ به گونه ای که هیچ دوگانگی و تغایری میان آنها وجود ندارد. هنگامی که لفظ در معنا فانی می شود، دیگر به لفظ نگاه استقلالی نمی شود و تنها یک صورت وجود دارد و آن هم صورتی است که حاکی از معناست. از این رو گفته شده که لفظ آینه و فانی در معناست (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۵).

به بیان دیگر، منظور از اندماج و فنای لفظ در معنا آن است که حضور خارجی لفظ به معنای حضور معناست بدون اینکه نخست لفظ تصور بشود و سپس از لفظ به معنا منتقل شویم. به بیان فنی تر، لفظ در معنا فانی شده به گونه ای که لفظ شده «ما به ينظر» و معنا «ما فيه ينظر» (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۴۶).

گاهی لفظ چنان در معنای خود فانی و مندک می گردد که تصور معانی از تخیل نمودن الفاظ منفک نیست؛ بلکه انسان در حریم ذهن خویش با تخیل الفاظ به تفکر و تأمل می پردازد و نجوای فکری او از تخیل الفاظ جدا نیست. از این رو دگرگونی الفاظ در دگرگونی معانی تأثیر می گذارد:

«الانتقالات الذهنيه قد تكون بألفاظ ذهنيه وذلك لرسوخ العلاقه المذكوره فى الأذهان، فلهذا السبب ربّما تأدت الأحوال الخاصه بالألفاظ الى توهم أمثالها فى المعانى ويتغير المعانى بتغيرها» (ابن سينا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱)

درباره رابطه نفس و بدن نیز باید گفت نباید به بدن نگاه استقلالى داشت. بلکه بدن تابع روح و آینه تجلیات اوست. بنا بر تشبیه رابطه روح و بدن به لفظ و معنا، و فنای لفظ در معنا می توان گفت یک نوع یگانه انگاری غیر ماده گرا میان روح و بدن حاکم است. این تشبیه مغایر با دیدگاه دوگانه انگاری می باشد.

#### ۴. تغییر و ثبات

یکی از مهم ترین احکام کلی موجود میان لفظ و معنا آن است که لفظ بر حسب شرایط و موقعیت های فرهنگی و اجتماعى متغیر و دگرگون می شود. از این رو در هر دوره ای نیازمند فرهنگ و ازگان هستیم تا الفاظ جدید و نو ظهور را تعریف کنند. درحالی که معنا ثابت و پایدار است و در طول زمان تغییر خاصی در آن روی نمی دهد. از این رو برخی بر این نکته تأکید دارند که الفاظ وضع شده برای روح معانى (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹). بدن مادی انسان نیز در گذار عمر او همواره دست خوش تغییر و تبدل است؛ برخلاف جنبه روحی و فرامادى انسان که ثابت و پایدار است و اساساً در جهان واپسین این روح مجرد است که ملاک این همانى او می شود. بنابراین ملاک هویت شخصى<sup>۱</sup> انسان، روح مجرد اوست.

ممکن است در اینجا اشکالی مطرح شود و آن اینکه در حدیث مورد بحث صرفاً گفته نشده که نسبت روح و بدن مانند نسبت معنا و لفظ است، بلکه به نوع نسبت هم با لفظ «فى» اشاره شده و گفته شده که روح در بدن مانند معنا در لفظ است. درحالی که انحفاظ بر تعبیر «فى» با این مطلب که وجه تشبیه را ثبات و تغییر بدانیم ناسازگار است؛ زیرا نمی شود گفت امر ثابت [در] موجود متغیر جای دارد.

پاسخ این اشکال آن است که لفظ «فى» همیشه برای بیان ظرفیت و مکان مندى به کار نمی رود، بلکه برای بیان نسبت و ارتباط چیزی با چیز دیگر نیز استعمال دارد. به عنوان مثال، قرآن کریم می فرماید: «وَهُوَ الَّذِى فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (زخرف (۴۳)، ۸۴). به طور قطع، «فى» در این آیه کریمه به معنای ظرفیت و مکان مندى خداوند و جای داشتن او در آسمان و زمین نیست. بلکه به معنای نسبت فراگیری الوهیت و ربوبیت حق تعالی بر همه چیز است.

1. Personal identity.

## ۵. ظهور و بطون

ظهور و بطون از دیگر احکام لفظ و معناست. این ویژگی در حقیقت بر می‌گردد به خصوصیت مادی بودن لفظ و فرامادی و مجرد بودن معنا. لفظ در معرض حواس ظاهری است، ازاین‌رو مظهر عالم شهود می‌باشد و معنا غایب و پنهان از حواس ظاهری است، ازاین‌رو مظهر جهان غیب به‌شمار می‌آید.

این ویژگی ظهور و بطون به‌روشنی بر بدن و روح قابل انطباق می‌باشد. امام علی علیه السلام در ضمن یک ضابطه کلی می‌فرماید: «وَ اعْلَمُ أَنَّ لِكُلِّ ظَاهِرٍ بَاطِنًا عَلَيِّ مِثَالِهِ فَمَا طَابَ ظَاهِرُهُ طَابَ بَاطِنُهُ وَ مَا خَبِثَ ظَاهِرُهُ خَبِثَ بَاطِنُهُ»<sup>۱</sup> (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۳۶۷). همچنین مولوی در یک تشبیهی زیبا، بدن و جسم انسان‌ها را به کوزه‌ای تشبیه کرده و روح و جان آنها را به محتوای آن کوزه. کوزه یک ظاهری دارد و یک محتوایی. ظاهر همه کوزه‌ها شبیه یکدیگر است، ولی باطن و محتوای آنها مختلف است. انسان‌ها نیز یک ظاهری دارند و یک باطنی. نباید فریب ظاهر افراد را خورد؛ زیرا در یک کوزه آب حیات است و در دیگری سم کشنده:

اشتراک لفظ دایم رهن است	اشتراک گبر و مؤمن در تن است
جسمها چون کوزه‌های بسته شد	تا که در هر کوزه چه بود؟ آن نگر
کوزه‌ی آن تن پر از آب حیات	کوزه این تن پر از زهر ممت
گر به مظروفش نظر داری، شهی	ور به ظرفش بنگری، تو گم‌رهی
لفظ را مانده‌ی این جسم دان	معنیش را در درون، مانند جان

(مولوی، ۱۳۶۳، ص ۳۰۹)

## ۳. وجوه تشابه میان «روح و بدن» و «معنا و لفظ»

در اینجا شایسته است به برخی از وجوه تشابه نهفته در تشبیه روح و بدن به لفظ و معنا اشاره شود:

۱. پیوند تنگاتنگ میان لفظ و معنا باعث می‌شود تا زشتی و زیبایی آن دو به یکدیگر سرایت کند. ابن سینا بر این نکته تأکید دارد که به‌خاطر پیوند بسیار تنگاتنگ و ژرف میان لفظ و معنا ویژگی‌ها و خواص و آثار لفظ به معنا نیز سرایت می‌کند: «ربما أثرت أحوال فی اللفظ فی أحوال فی المعنی» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۲). ازاین‌رو کژتابی‌ها و خطاهای واژگان مانند مغالطه اشتراک لفظی در معنا نیز تأثیر می‌گذارد و آنها را دگرگون می‌سازد (همان).

۱. «دانسته باش برای هر ظاهر و پیدائی یک باطن و پنهانی است، پس آنچه ظاهرش پاکیزه است باطنش هم پاکیزه، و آنچه ظاهرش ناپاک باطنش هم ناپاک است».

از سوی دیگر، زیبایی و شکوه و عظمت معانی نیز بر قالب‌های لفظی آنها نیز آثار شگفت‌انگیزی می‌گذارد و گاهی تقدس معانی موجب تقدس الفاظ آنها می‌گردد. به‌عنوان مثال، لفظ «شهادت» تقدس و نورانیت خود را از بار معنایی قدسی خود می‌گیرد. این تأثیر متقابل میان نفس و بدن در علم النفس فلسفی مورد تأکید فراوان قرار گرفته است. ملاصدرا می‌گوید:

«كلما يسبح حالة جسمانية للبدن يرتقي أثر منه بواسطة الروح إلى النفس؛ فالنفس و البدن متحاذيان متحاكيان لعلاقة السببية و المسببية بينهما بوجه؛ و كما أن جوهر أحدهما يحاكي جوهر الآخر فكيفه لكيفها و انفعاله لانفعالها و استحالته لاستحالتها... و إذا طرأ على النفس خوف أو ألم ينقبض الروح إلى الداخل و بتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه و اصفرار في الوجه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۴، ص ۱۵۷).

بدون شک این تأثیر متقابل لفظ و معنا به‌خاطر پیوند ژرف میان آن دو می‌باشد. صدرالمتألهین از این پیوند ژرف به «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» تعبیر می‌کند.

۲. معنا در لفظ حلول نکرده و با او اتحاد فیزیکی و مادی ندارد و این ناشی از ویژگی تجرد و فرامادی بودن معناست. به بیان دیگر، رابطه لفظ و معنا رابطه ظرف و مظروف فیزیکی نیست تا گفته شود معانی در ظرف الفاظ ریخته می‌شود و الفاظ در بردارنده و حاوی معناست. از این رو یکی از نفس‌پژوهان معاصر می‌گویند:

«آیا معانی در این کلمات به‌طور مظروف در ظرف قرار دارند؟ مگر بسیاری از معانی کلمات حقایق مرسله و مفاهیم مطلقه نیستند؟ آیا ممکن است که این معانی مجرد مظروف این الفاظ و نوشته‌ها و این الفاظ ظروف آنها باشد؟ مگر برهان اقامه نکرده‌ایم که جسم و جسمانی و عای کلیات مرسله مجرد نمی‌گردند؟ مگر چندین دلیل اقامه نکرده‌ایم که علوم و معارف گوهرهایی از عالم امر و ماورای طبیعتند؟ ... در عبارت فوق که «روح در جسد مانند معنا در لفظ است»، اگر مراد از روح همان روح بخاری باشد، تشبیه نادرست است؛ زیرا روح بخاری در بدن است و ساری در اوست ولی معنی در لفظ چنین نیست و اگر به معنی نفس ناطقه بگیریم، با کلمه «در» - که مفید ظرفیت است - نادرست می‌نماید؛ زیرا اگر گفته شود «جسد یا بدن در روح است»، اولی و اصوب است از اینکه بگوییم «روح در جسد است». به‌علاوه اینکه بدن قائم به نفس ناطقه و نفس ناطقه قائم بر آن است و لفظ با معنی این چنین نیست. مسلماً معنی دوم مراد است و کلمه «در» مفید صرف تعلق

و ربط است؛ چنان که در مشبهه، اعمی معنا در لفظ است» (حسن زاده آملی، ۱۴۲۳ق/الف، ص ۵۴۴-۵۴۵).

۳. برخی رابطه لفظ و معنا را رابطه نشانه و صاحب نشانه گرفته‌اند و معتقدند لفظ علامت و اماره معناست. از این رو در حقیقت استعمال گفته‌اند: «جعل اللفظ علامة للمعنی و مبرزاً له» (خویی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۱۰). لفظ علاوه بر اینکه نشانه معناست وسیله ابراز معنا نیز می‌باشد:

تواند در ربط الفاظ و معانی	نمی‌دانم چه خوانی و چه دانی
وجود کتبی و لفظی معنی	نه چون ظل است و ذی ظل است
نه همچون محتوی و محتوایند	که پنداری چو مظروف و وعایند
بدان هر لفظ را مثل علامت	به معنایش ز دنیا تا قیامت
که دنیا سایه معنای عقبی است	که عقبایش برون از حدّ احصاست
هر عقبی را هزاران نحوه عقبی است	لذا مثل علامت لفظ و معنی است
قلم را باز دارم از اطاله	من و معنی تو مدّ و إماله

(حسن زاده آملی، ۱۴۲۳ق/ب، ج ۵، ص ۱۴۷)

برخی از اهل معرفت رابطه بدن با روح را رابطه علامت و ذو علامت گرفته و بر این باورند که: همان‌گونه که لفظ علامت و نشانه و حاکی از معناست، بدن و حالت‌های جسمانی انسان نیز علامت و نشانه ویژگی‌های روحی روانی اوست. همچنین بدن ابراز کننده (مبرز) این خصلت‌ها و حالت‌های درونی می‌باشد (هموه، ۱۴۲۳ق/الف، ص ۵۴۴).

۴. برخی اصولیان بر آنند که میان لفظ و معنا یک تناسب ذاتی و سنخیتی وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که هر لفظی برای هر معنایی وضع نمی‌شود، و گرنه مستلزم ترجیح بلا مرجح است. پرسش مهم آن است که وجه تخصیص یک لفظ خاص به یک معنای خاص چیست؟ بعضی از اصولیان در پاسخ به این پرسش بر این باورند که خداوند متعال برای هر معنایی یک لفظ خاصی را قرار داده و این بدان سبب است که یک مناسبت ذاتی میان لفظ و معنا وجود دارد که بر ما پوشیده است (نایینی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۱).

در باب رابطه نفس و بدن نیز حکمت متعالیه بر این باور است که تعلق نفس به بدنی خاص، نیازمند به یک مخصّص است؛ و آن مخصّص در حقیقت همان ماده بدنی خاص می‌باشد. ملاصدرا معتقد است که نفس حادث می‌شود به حدوث بدن نه با حدوث او. از این رو اضافه نفس به بدن را یک اضافه ذاتی می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۷۷).

۵. همان‌گونه که لفظ بدون معنا بی‌اثر و بی‌خاصیت و مهمل است، بدن بدون روح نیز بی‌اثر و

مرداری بیش نیست. هجران و مفارقت معنا از لفظ باعث مهجور و متروک شدن لفظ می‌شود؛ به‌گونه‌ای که لفظ در گذر زمان مضمحل و ناکارآمد می‌شود. به همین میزان هجران روح از بدن باعث متلاشی شدن بدن می‌گردد. برخی از ادیبان بر این نکته تأکید دارند که لفظ همچون صدف و معنا چون گوهر نهفته در آن است. از این رو ارزشمندی و شرافت الفاظ به معانی آنهاست (جامی، ۱۳۶۶، ص ۵۷۱). همچنین ارزش و شرافت بدن به روح اوست.

۶. محقق نایینی بر این باورند که معنا دارای یک طیف گسترده‌ای از مراتب حسی، خیالی و عقلی است. اگرچه معنا تنها بر مرتبه عقلی که پیراسته از ماده است وضع شده، ولی این معنا دارای یک قوس نزول و یک قوس صعود می‌باشد. به‌عنوان مثال، لفظ «درخت» یک قوس نزولی دارد و یک قوس صعودی. پیش از کاربرد لفظ، قوس صعودی دارد. بدین معنا که اگر کسی «درخت» را ببیند، پس از مشاهده درخت، صورت آن به حس مشترک و از آنجا به عالم خیال و از آنجا به عالم عقل صعود می‌کند. هنگام کاربرد، قوس آن نزولی است (نایینی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۳).

به بیانی دیگر، می‌توان گفت همان‌طور که یک لفظ ممکن است علاوه بر معنای سطحی و ظاهری دارای معانی بطنی و لایه‌های طولی معنایی باشد، نفس و روح انسان نیز دارای مراتب متعدد مثالی، عقلی و فرا عقلی می‌باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵، ص ۳۹۹).

بر همین اساس، حکمت متعالیه نفس انسانی را حقیقتی واحد و ذو مراتب می‌داند که از ماده تا عقل کشیده شده است:

«أن كل نفس من لدن أول تعلقها بالبدن و حدودها إلى أقصى مراتب تجزدها و عاقليتها و معقوليتها شيء، واحد و جوهر واحد واقع تحت ماهية نوعية إنسانية» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۴۴).

۷. همان‌گونه که "معانی هرگز اندر حرف ناید، که بحر قلزم اندر ظرف ناید"، بدن نیز نمی‌تواند نشانگر تمام ابعاد و زوایای دقیق و پنهان روح باشد. بلکه جنبه یا جنبه‌های محدودی از آن را نمایان می‌کند. مولوی در تشبیهی ژرف، سخن را به کشتی و معنا را به دریا تشبیه می‌کند:

سخن کشتی و معنی همچو دریا      درآزودتر که تا کشتی برانم

(مولوی، (بی تا)، ص ۴۳۲)

این تشبیه نشانگر آن است که از یک سو دریا را نمی‌توان در کشتی جای داد و از سوی دیگر، جز با کشتی بدن نمی‌توان در دریای روح سیر نمود.

۸. همان‌گونه که می‌توان الفاظ را از معانی اصلی آن تهی نمود و آنها را تحریف معنوی کرد، انسان را نیز می‌توان تحریف روحی نمود و روح او را تفسیری فیزیکالیستی و مادی نمود. درست

مانند دیدگاه‌هایی که در فلسفه ذهن پیرامون هویت انسان و ذهن او مطرح می‌کنند؛ مانند نظریه‌های فروکاهش‌گرا<sup>۱</sup> یا حذف‌گرایی<sup>۲</sup>.

۹. معنای نشانه و لفظ را در دو سطح می‌توانیم تفسیر کنیم: نخست، معنایی است که نشانه یا ترکیبی از نشانه‌ها فی نفسه و بیرون از سیاق و بافت جمله دارند. این همان معنایی است که واژه در فرهنگ لغت دارد. اصطلاحاً به این معنای نخست، «معنای سمانتیک»<sup>۳</sup> یا «مراد استعمالی» گویند. دوم، معنایی است که نشانه در هنگام کاربرد پیدا می‌کند. این نوع معنا با قصد کاربران و موقعیت و شرایط کاربرد ارتباط دارد. اصطلاحاً به این معنای دوم «معنای پراگماتیک»<sup>۴</sup> یا «مراد جدی» گویند. (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۳۱).

به همین وزن، انسان به‌عنوان یک مرکب نیز دارای دو نقش فردی و جمعی دارند. در نقش جمعی انسان‌ها برخی بر این نکته تأکید دارند که اندیشه‌ها و اراده‌ها و تصمیم‌های برخاسته از روح‌ها در یکدیگر تأثیر ژرفی دارد؛ به‌گونه‌ای که ترکیب افراد جامعه را یک ترکیب اتحادی خوانده اند، نه یک ترکیب انضمامی (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۵، ص ۷۶۸).

۱۰. همواره معنا به‌عنوان محور اصلی قرار داده شده و لفظ به‌زای آن وضع می‌گردد. از این‌رو برخی از ادیبان بر آنند که الفاظ خدمت‌گزاران معانی‌اند: «الفاظ خدمت‌گزاران معانی هستند و فرمانبر حکم آنها می‌باشند و این معانی هستند که زمام الفاظ را به کف گرفته و سزاوار فرمان‌روایی بر الفاظند. پس کسی که لفظ را بر معنی چیره سازد، مانند کسی است که اشیاء را از جهت طبیعی خود منحرف [کند] و این چیزی است که همیشه مورد نکوهش و محکوم به زشتی است» (جرجانی، ۱۴۰۴ق، ص ۵).

در باب پیوند روح و بدن نیز "روح" محور و اساس قرار می‌گیرد و بدن پیرو و خدمتگزار اوست. این روح است که بدن را همچون آهن‌ربا از این سو به آن سو می‌کشد.

۱۱. خاستگاه تمام آثار و برکاتی که از سخن گفتن به‌دست می‌آید، معناست نه الفاظ. اگر ما این آثار را به لفظ نسبت می‌دهیم بدان علت است که حکم احد المتحدین به متحد دیگر سرایت پیدا می‌کند؛ چون لفظ، فانی در معنا شده و آثار معنا به لفظ هم سرایت پیدا می‌کند. به‌عنوان نمونه، امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «رُبَّ قَوْلٍ أَنْقَدُ مِنْ صَوْلٍ» (سید رضی، ۱۴۲۰ق، ص ۵۴۶)؛ بسا سخنی که اثرش از جمله بردن بیشتر است. این آثار مهم و سنگینی که بر گفتار مترتب می‌شود مربوط به بار

1. Reductionism.
2. Elimination.
3. Semantic meaning.
4. Pragmatic meaning.

معنایی این الفاظ است. برخی برای زبان بیش از دوپست کارکرد و نقش بر می‌شمارند؛ مانند ترغیب، تهدید، ترساندن، برانگیختن و غیره. همه این آثار برخاسته از معناست، لکن به کمک الفاظ و عبارت‌ها. نقش اصلی در اثرگذاری و اثربخشی از آن معناست. به همین صورت، خاستگاه تمام آثار و برکات وجودی انسان همان روح انسان و اراده اوست.

همچنین حضرت امیر علیه السلام در بیانی زیبا منشأ اثر بودن روح را این‌گونه توصیف می‌فرمایند:

«سوگند به خدا من به قوت جسدی و حرکت غذایی در از قلعه خیبر بر نکندم که آن را چهل ذراع به دور انداختم که اعضايم آن را حس نکرده است، و لکن به قوت ملکوتی و نفسی که به نور ربّ خود فروزان است مؤید بودم» (ابن بابویه، ۱۴۱۸ق، ص ۵۱۴).

۱۲. در بحث مشتقات لفظی یک ماده مشترک داریم که در تمام مشتقات آن ماده سریان و جریان دارد. به‌عنوان مثال، در ماده «خوردن، خورنده، خورده شده، خوراننده، خوردنی‌ها» یک ماده مشترک وجود دارد که در همه این مشتقات حضور دارد. در نفس و روح انسان نیز یک سری خصلت‌ها و ویژگی‌های ژنتیکی و شخصیتی و جسمانی وجود دارد که در همه افراد و فرزندان یک خانواده مشترک می‌باشد و در آنها سریان و جریان دارد.

۱۳. همان‌گونه که لفظ دارای یک واضع و جاعل است و لفظ را برای یک معنای مناسبی وضع می‌کند، نفس انسان نیز دارای یک مفیض و افاضه‌کننده‌ای است به نام واهب الصور که آن را در بدن‌های مستعد افاضه می‌کند. برخی اصولیان واضع الفاظ را خداوند متعال می‌دانند که بر پایه حکمت بالغه خود لفظ خاصی را برای معنای خاص وضع می‌کند (نابینی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۱).

۱۴. نظریه وضع الفاظ برای روح معانی. معنا به منزله روح است برای لفظ، و لفظ به مثابه بدن و کالبد است برای معنا. نظریه وضع لفظ برای روح معانی بدین معناست که خود معنا روح است برای لفظ، ولی لفظ برای این روح ظاهری وضع نشده بلکه برای این روح یا روح معنا وضع شده و آن همان غایات و اغراض اصلی در پس معناست. به بیان دیگر، الفاظ به‌کار رفته در زبان عرفی دارای مصادیق گوناگون و متغیری هستند؛ مانند لفظ چراغ که در زمان قدیم به چیزی که دارای فتیله و روغن یا نفت بود چراغ می‌گفتند، امروزه نیز چراغ دارای مصداق دیگری است متناسب با نیاز زمانه و آن چراغ برقی است که به آن نیز چراغ می‌گویند. پس مصادیق الفاظ در طول تاریخ دارای تطور و تحول و دگرگونی هستند، اما الفاظ به‌کار رفته در آنها نیز همواره ثابت و پابرجا مانده است. این نشانگر آن است که الفاظ وضع شده‌اند برای روح معانی که همان غرض و هدف اصلی از کاربرد آن لفظ است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹).

حقیقت نفس انسانی نیز اطلاق می‌شود برای آن پنهان‌ترین لایه‌ها و ساحت‌های وجودی انسان



که قرآن کریم از آن به «أخفى» تعبیر می‌کند: «وَإِنْ تَجْهَرُ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى» (طه) (۲۰، ۷).

۱۵. در باب دلالت‌های لفظی دو گونه دلالت وجود دارد؛ یکی دلالت لفظ بر معنای ذهنی که خود یک دلالت وضعی است، و دیگری دلالت معنای ذهنی بر عین خارجی. این گونه از دلالت، یک دلالت طبعی غیر وضعی است؛ زیرا معنای ذهنی به گونه‌ای حقیقی و تکوینی بر مصداق عینی دلالت می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱).

می‌توان میان بدن و روح دو گونه دلالت و حکایت‌گری را تبیین نمود؛ یکی دلالت و حکایت بدن بر روح، و دیگری حکایت و دلالت روح بر روح کلی و روح الأرواح. بیان مطلب آنکه: «روح» مختص به آن حقیقت مجردی که هویت اصلی انسان را تشکیل می‌دهد نیست، بلکه آیات قرآنی روح را همراه با مؤمنان و پیامبران و ملائکه نیز می‌داند. از این رو روح یک موجود مقدس و فرامادی است که در رأس همه موجودات امکانی مجرد قرار دارد و دارای آثار و ویژگی‌های شگفت‌انگیزی می‌باشد. روحی که در انسان دمیده شده، پرتوی از آن روح کلی و حیات‌بخش است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۱۹۶). بنابراین روح انسانی حاکی از آن روح الأرواح یا روح کلی عالم است.

۱۶. شایان ذکر آنکه دلالت لفظی یا دلالت بر کل معنای موضوع له است (دلالت مطابقی)، یا دلالت لفظ بر جزء موضوع له است (دلالت تضمنی) و یا دلالت لفظ بر معنایی خارج از موضوع له، ولی ملازم با آن (دلالت التزامی).

حکایت‌گری و نشانگری بدن بر معنا نیز یا بر کل حقیقت روح است، و یا بر مرتبه‌ای از مراتب روح و یا بر حقیقتی ملازم با روح ولی بیرون از هویت روح. نقطه حائز اهمیت در دلالت تضمنی است. آیا بدن بر بُعدی از ابعاد روح می‌تواند دلالت و حکایت کند؟ مثلاً آیا بدن می‌تواند بر بُعد معرفتی و شناختی به تنهایی دلالت کند؟ یا آیا بدن می‌تواند به تنهایی بر جنبه عاطفی روح دلالت کند و یا بر جنبه ارادی و کنشی به تنهایی؟

پاسخ مثبت است. همان‌گونه که در دلالت تضمنی لفظ می‌تواند بر جزء معنا دلالت کند، در باب پیوند بدن با روح، بدن نیز می‌تواند تنها بر جنبه و بُعد خاصی از ابعاد روح انسان حکایت کند. این وجوه تشابه ذکر شده، اندکی از معارفی است که می‌توان از این تشبیه امیر بیان علی علیه السلام استفاده نمود.

شایسته است در پایان به یک شبهه پاسخ داده شود و آن اینکه: هر بخش از این تفاسیر و وجوه

۱. «اگر سخن آشکارا بگویی (و یا مخفی کنی)، او نهان و نهان‌تر را می‌داند».

شانزده‌گانه مذکور بر روی مبانی خاص و متفاوتی استوار شده؛ مثلاً در جایی از نفس‌شناسی صدرایی کمک گرفته و در جای دیگر روی سنت مشائی حرکت کرده. در مواردی از برخی آرای اصولی کمک گرفته و در جایی جسمانیه الحدوث بودن نفس مبنا گرفته شده و درجایی بر مجرد آن تأکید شده است. چگونه همه این مبانی متفاوت در تفسیر این حدیث جمع شده است؟ در پاسخ باید گفت:

اولاً تناقض و تهافتی میان این وجوه مذکور از جهت محتوا و مضمون وجود ندارد. از این رو این وجوه تشابه یکدیگر را نفی نمی‌کنند.

ثانیاً تشبیه روح و بدن به معنا و لفظ به‌گونه‌ای ژرف و دقیق و ظریف است که قابلیت آن را دارد تا از منظرها و زاویه‌های گوناگون علمی به آن نگریسته شود و نکات نابی از آن استخراج گردد. به‌عنوان مثال، اصولیان با توجه به تعریف و نظریات گوناگون در باب وضع الفاظ می‌توانند نکاتی را از این روایت استنتاج کنند. همچنین پیروان حکمت متعالیه بر پایه مبانی خاص صدرایی (مانند تشکیک وجود) می‌توانند استفاده‌های نابی درباره لایه لایه بودن معنا و نفس انسانی داشته باشند. ثالثاً بسیاری از وجوه تشابه مذکور بر پایه‌ای اصول مشترک میان همه مشرب‌های فکری و فلسفی استوار است؛ مانند تأثیر متقابل نفس و بدن، یا عدم حلول نفس در بدن به‌نحو حلول فیزیکی و غیر آن.

### نتیجه‌گیری

در طول تاریخ فلسفه، برای تبیین رابطه میان نفس و بدن تشبیه‌های گوناگونی ذکر شده است. برخی رابطه میان آن دو را همچون رابطه ارابه ران و ارابه، یا رابطه پادشاه و شهر، یا رابطه مرغ و قفس، یا رابطه ناخدا با کشتی، یا آتش ساری در زغال، یا آب ساری در گل، یا رابطه میوه با درخت و مانند آن می‌دانند. در تشبیهی بدیع و زیبا، امیر مؤمنان علی علیه السلام رابطه میان روح و بدن را همچون رابطه معنا با لفظ بیان فرموده اند: «الروح فی الجسد کالمعنی فی اللفظ». در دانش زبان‌شناسی و علم اصول برای الفاظ و معانی یک‌سری احکام و آثار کلی بیان شده که فهم آنها ما را در تبیین رابطه روح و بدن یاری می‌رساند؛ مانند اعتباری و حقیقی، مجرد و مادی، فناء و اندکاک لفظ در معنا، تغیر و ثبات، ظهور و بطون. در این پژوهش، نخست به تبیین معنای «معنا» پرداخته شده، در ادامه احکام کلی لفظ و معنا را بر رابطه روح و بدن تطبیق داده و سپس وجوه تشابه میان لفظ و معنا با روح و بدن کاویده شده است.

## کتاب نامه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۸ق). الأملی. چاپ ششم. تهران: کتابچی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الاشارات والتنبیها. قم: نشر البلاغه.
۳. اصفهانی، محمد حسین (۱۴۲۹ق). نهاية الدراية في شرح الكفاية. چاپ دوم. بیروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
۴. عاملی، بهاء الدین (۱۴۱۸ق)، الكشكول. با تحقیق محمد عبد الكريم النمري. بیروت: دار الكتب العلمية.
۵. جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۶۶). مثنوی هفت اورنگ. چاپ دوم. به تصحیح مرتضی مدرس گیلانی. تهران: انتشارات سعدی.
۶. جرجانی، عبدالقاهر (۱۴۰۴ق). اسرار البلاغه في علم البيان. چاپ دوم. تعليق و حواشی سيد محمدرشيد رضا. بیروت: دارالمعرفة.
۷. حسن زاده آملی، حسن (۱۴۲۳ق/ الف). دروس معرفت نفس. قم: منشورات ألف لام میم.
۸. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۳ق/ب). هزار و يك كلمه. چاپ دوم. قم: مكتب الإعلام الإسلامی.
۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). عيون مسائل النفس. چاپ دوم. تهران: امیر کبیر.
۱۰. خوئی، ابوالقاسم (۱۴۲۲ق). محاضرات في أصول الفقه. تقریرات فیاض. قم: مؤسسه إحياء آثار الإمام الخوئي.
۱۱. دوسوسور، فردینان (۱۳۸۲). دوره زبان شناسی عمومی. ترجمه کورش صفوی. چاپ دوم. تهران: انتشارات هرمس.
۱۲. روحانی، محمد (۱۴۱۳ق). منتقى الأصول. قم: مكتب آية الله السيد محمد الحسيني الروحاني.
۱۳. سبزواری، ملاهادی (۱۴۲۱ق). شرح المنظومة. تعليق آية الله حسن زاده آملی. تهران: انتشارات ناب.
۱۴. سروش، عبدالکريم (۱۳۵۸). دانش و ارزش. چاپ دوم. تهران: سیستمافرم.
۱۵. سیستانی، علی (۱۴۱۴ق). الرافد في علم الأصول. تقریرات منیر القطینی. قم: مطبعة حمید.
۱۶. سید رضی، محمد بن حسین (۱۴۲۰ق). نهج البلاغه. چاپ چهاردهم. ترجمه شهیدی. تهران: انتشارات شرکت علمی و فرهنگی.
۱۷. صدر، محمداقبر (۱۴۱۷ق). بحوث في علم الأصول. تقریرات الهاشمي الشاهرودى. چاپ دوم. قم: مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامی.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة.

- (ج ۸، ۴). چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق). مفاتیح الغیب. با تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه الأبحاث الثقافية.
۲۰. صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق). بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد ﷺ. با تصحیح محسن کوچه باغی. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۱. صنقور، محمد (۱۴۲۸ق). المعجم الأصولی. چاپ دوم. قم: منشورات الطیار.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ پنجم. قم: مکتب النشر الإسلامی التابع لجمعية المدرّسين.
۲۳. قمی، عباس (۱۴۱۴ق). سفینه البحار. قم: الأسوه.
۲۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. چاپ دوم. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
۲۵. مولوی، جلال الدین محمدبن محمد (بی تا). کلیات شمس تبریزی. با تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: بی نا.
۲۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). مثنوی معنوی. با تصحیح رینولد. الین نکلسون. چاپ سوم. تهران: انتشارات مولی.
۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار. چاپ هشتم. قم: انتشارات صدرا.
۲۸. نایینی، محمدحسین (۱۳۹۳ق). أجود التقريرات. قم: مطبعة العرفان.
۲۹. هادسون، ویلیام دانالد، ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۷۸). ربط فلسفه او به باور دینی. ترجمه مصطفی ملکیان. تهران: گروس.
30. William Alston, "Meaning", in: Paul Edwards, (ed), The Encyclopedia of Philosophy, London, Macmillan, 1967.
31. John L. Austin, How to do things with Words, Oxford University, Press, Oxford, 1962.