

درآمدی به طرح نظریه روح معنا به عنوان رهیافتی در زبان عرفان

زینب خداداد^۱

هادی وکیلی^۲

چکیده: عرفان در مواجهه با حقیقتی فرامادی و متعالی از تجربه‌ای متمایز نسبت به تجربه‌های حسی در جهان مادی برخوردارند. ایشان برای بیان تجارب عرفانی خویش ناچار به استفاده از الفاظ زبان مرسوم بین انسان‌ها هستند، به نظر می‌رسد در مرحله قبل از بیان تجارب عرفانه، معرفت و درک عارف تحت تأثیر چارچوب‌های اعتقادی و فرهنگی خاصی باشد و این تأثیر در بیان وی از تجربیاتش نیز برقرار است. اما به‌طور کلی‌تر، زبان عرفان باید دارای نظریه‌های زبانی خاص خود باشد که این نظریات را می‌توان از نظریه‌های زبانی فلسفه زبان و زبان دین استخراج نمود. در این جستار با بررسی نظریه‌های زبانی در فلسفه زبان و زبان دین به دو نظریه برمی‌خوریم که متناسب با ماهیت عرفان و زبان عرفان هستند، یکی نظریه فلسفی کاربردی ویتگنشتاین و دیگری نظریه دینی روح معنا. طرح این نظرات و سویه‌های مختلف مباحث مرتبط با آن به عنوان نظریه‌هایی در زبان عرفان از موضوعات مورد بررسی این نوشتار است.

کلیدواژه: زبان عرفان، زبان دین، فلسفه زبان، نظریه کاربردی، نظریه روح معنا.

۱. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی (نویسنده مسئول)

Email: zkhodadad1988@gmail.com

۲. دانشیار گروه مطالعات تطبیقی عرفان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

Email: drhvakili@gmail.com

مقدمه

یکی از موضوعات مهم معرفت‌شناسی عرفانی مکانیزم تعبیر و بیان تجربه‌های عرفانی است. در این باره دو رویکرد و دیدگاه وجود دارد، در دیدگاه اول برخی مانند استیس بر این باورند که در بطن تجربه‌های عرفانی نمی‌توان از آن سخن گفت اما چون سپری شد، می‌توان از آن بحث کرد و برهان آورد (استیس، ۱۳۷۹: ۳۱۰؛ Stace, 1961: 152). در این رویکرد می‌بایست بین دو موقعیت تفکیک قائل شد:

- موقعیت تجربه عرفانی یا در متن تجربه بودن؛

- موقعیت پس از تجربه یا مرحله تذکر و یادآوری؛ به عبارت دیگر، تفکیک تجربه از تعبیر. بنابر این نظر، آنجا که عارفان سخن گفته‌اند، در حالت یا موقعیت دوم بوده‌اند و آنجا که زبان را قاصر از بیان دانسته‌اند، اشاره به حالت عرفانی و بطن تجربه داشته‌اند. باورمندان به این دیدگاه قائلند غفلت از توجه به این امر محققان را گمراه کرده و گمان کرده‌اند بیان‌ناپذیری مذکور در سخن عارفان شامل هر دو مرحله بوده است، درحالی که چنین نیست.

در رویکرد دوم، چنین نیست که در مرتبه‌ای، نخست فاعل، تجربه‌ای داشته باشد و بعد در مرحله متأخری به تعبیر آن پردازد بلکه تعبیر وی، در متن تجربه حضور دارد و جزئی از حقیقت آن به حساب می‌آید. این روند به این صورت است که در حین تجربه و مواجهه با جلوه‌ای از خداوند، صاحب و فاعل تجربه با توجه به ساختار ذهنی و زبانی اش مفهوم پردازی نموده و آنها را در قالب عبارت در می‌آورد و به تجربه تعینی خاص می‌دهد. این مکانیزم معرفت‌شناختی در واقع همان نومن و فنومن کانت است که هر شیء دو جنبه دارد: یکی جنبه پدیداری و نمود آن، (یعنی شیء آن گونه که بر ما ظاهر و پدیدار می‌شود) و دیگری جنبه ناپدیداری و واقعی، (یعنی شیء آن گونه که هست). به اعتقاد وی، اشیاء به همان صورت که بر انسان پدیدار می‌شوند شناخته می‌شوند و شناخت نومن آن غیر قابل دستیابی است. پس، ذهن فاعلیت دارد و تجربه ثابت و واحدی در کار نیست و واقعیتی که از هر گونه معنای خاص فرهنگی عاری و فارغ باشد (به عبارتی، «واقعیت عریان») وجود ندارد (لیتل، ۱۳۸۱: ۱۱۴).

بر اساس نظریه دوم، هیچ تجربه تفسیر نشده‌ای وجود ندارد و تفسیر تجربه در همان زمان تجربه اتفاق می‌افتد. براساس این دیدگاه تجربه هیچ اصلاتی ندارد، یعنی فاقد محتوای شناختی است و آنچه به عنوان واقعیت تجربه می‌شود صرفاً ساختارهای ذهنی و پیشینی تجربه‌کننده است و به تمام تجربه شکل می‌دهد. به نظر می‌رسد مناسب‌تر است که فرض بر این باشد که نوعی تعامل میان واقعیت و ذهن تجربه‌کننده اتفاق می‌افتد.

ادراک و فهم، مرحله قبل از بیان است، پس آنچه در شناخت عارف تأثیر داشته متعاقباً بر بیان و زبان او نیز مؤثر است، یعنی اینکه عارف در چه مرتبه‌ای از شناخت باشد یا اینکه تحت تأثیر ساختارهای اعتقادی و فرهنگی خاص باشد در بیان او از تجربه‌اش دخیل است. این بیان به واسطه زبان عارف و مفاهیمی صورت می‌گیرد که در حافظه فاعل و چهارچوب زبانی‌اش موجود است، پس بررسی زبان عرفان و بیان تجربیات عارف از آن جهت اهمیت می‌یابد که: اولاً زبان عارف چه زبانی است؟ ثانیاً او از امکانات زبان متعارف برای بیان مشاهدات خود چگونه بهره برده است؟ در این نوشتار چگونگی معرفت عارف و پیرو آن، بیان تجربه‌اش بررسی می‌گردد، سپس با طرح نظریه‌های زبان دین و نظریه‌های فلسفه زبان، نظریه روح معنا تحت عنوان نظریه‌ای در حیطه زبان عرفان معرفی می‌گردد.

عوامل مؤثر بر شناخت و بیان عارف

در مقدمه تا حدودی به این بحث اشاره شد که ادراک مفاهیم، مرحله قبل از بیان است، پس آنچه در شناخت او مؤثر است در بیان و زبانش نیز دخالت دارد.

ابن عربی در بخشی از فصوص الحکم به تأثیر ساختارهای اعتقادی افراد در شناخت اشاره می‌کند و می‌گوید هر معتقد به اعتقاد خاص صاحب ظن است نه عالم؛ زیرا عالم حق را در جمیع صور و عقاید شناختی می‌شناسد و لهذا حق سبحانه و تعالی می‌فرماید من نزد ظن بنده خویشم. وی می‌گوید حق با توجه به مشیت خود بر افراد تجلی می‌کند، یعنی گاهی مشیت‌اش مقید است و به صورت معینه‌ای که استعداد فرد اقتضا می‌کند و با توجه به اعتقادات بنده‌اش بر او ظاهر می‌شود و گاهی به‌طور مطلق در جمیع مظاهر و مجالی ظاهر است (ابن عربی، ۱۹۶۶، ج ۱: ۲۲۶؛ خوارزمی، ۱۳۷۹: ۱۱۱۸).

بنابر نظر ابن عربی منشأ شناخت در ساختارهای متفاوت مشیت حق است که بخواهد بر بنده‌اش مقید یا مطلق ظاهر شود. پس نمی‌توان گفت تأثیر ساختارها و قیود در مرحله تعبیر است بلکه ممکن است معرفت از اساس با دخالت ساختارها کسب و تجربه شده باشد. به‌طور دقیق‌تر می‌توان گفت کیفیت شناخت هر صاحب تجربه‌ای از حق، به عین ثابت‌ه او بر می‌گردد و مشیت تابع آن است نه علت آن.

به اعتقاد خوارزمی شارح آثار ابن عربی، انسان از آن جهت که مظهر حق است دو جنبه در او لحاظ می‌گردد از سویی مشتمل حق است و از سوی دیگر غیر حق و دارای حجب ظلمانیّه و نورانیّه است؛ بنابراین شناخت او از حق به واسطه حجب ادراک می‌گردد. یعنی عالم حق را چون ادراک نفس خود ادراک نمی‌کند و ممکن نیست حق را چنانکه اوست بشناسد (خوارزمی،

۱۳۷۹: ۱۴۹؛ ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۲: ۱۷). پس مادامی که عارف از پس حجب ظلمانی و نورانی حق را ادراک کند ناخواسته در بطن تجربه‌اش تحت تأثیر ساختارهای فکری و اعتقادی است. ادراک و فهم، مرحله قبل از بیان است، پس آنچه در شناخت عارف تأثیر داشته بر بیان و زبان او نیز تأثیرگذار است، لذا مراتب شناخت عارف و اینکه از پس حجب ظلمانی یا نورانی حق را ادراک کند و یا اینکه تحت تأثیر ساختارهای اعتقادی خاص باشد (صاحب‌ظن یا عالم بودن)، در بیان او از تجربه‌اش اثر دارد.

شایسته است اشاره شود که توجه به ساختارهای فکری و ذهنی عارف نباید آن گونه باشد که ساختارهای ذهنی و اعتقادات عارف علت اصلی تجربه‌های عرفانی تلقی شود و در پی آن این نتیجه به ذهن برسد که چون باورها، فرهنگ و زبان شخص عارف، بر تجربه‌های عرفانی مقدمند، پس مکاشفات و مشاهدات عرفا برای موضوعات الهیاتی غیر قابل استناد خواهند بود. با توجه به این مطالب، نمی‌توان از توصیفی که خود عارفان از تجربه خویش دارند، به کلی چشم پوشید؛ زیرا آنان از دقیق‌ترین و صادق‌ترین افراد زمان خود بودند و نمی‌توان بدون ارائه هیچ دلیلی تجربه‌های آنها را نوعی خیال‌پردازی، توهم یا چیزهایی از این قبیل نامید بلکه باید بیان آنها از تجربه‌شان به طور تخصصی‌تر بررسی شود. بنابراین مهم‌ترین مسأله مطرح شده این است که زبان عارف چه زبانی است؟ و از امکانات زبان متعارف چگونه بهره برده است؟

زبان عرفان

زبان وسیله‌ای برای تعامل و ارتباط اجتماعی و انتقال حقایق است. هر سیستم ارتباطی منحصر به فرد، یک زبان نامیده می‌شود. به طور کلی اگر زبان دو نفر برای یکدیگر غیرقابل فهم باشد دو زبان متفاوت محسوب می‌شود. دیدگاه گروهی از فیلسوفان پیرو فلسفه تحلیلی چنین است که اندیشه‌های مختلف، زبان‌های متفاوتی دارند و تحلیل هر زبان برای تحلیل یک اندیشه خاص صورت می‌گیرد (این اصل تا حدودی به «نظریه بازی‌های زبانی»^۱ ویتگنشتاین نزدیک است) در واقع زبان در اینجا یک روش برای بیان اندیشه است (فولادی، ۱۳۸۹: ۳۲).

عارفان نیز برای انتقال تجربه و اندیشه خود از ابزار ارتباطی زبان استفاده کرده‌اند اما مشکل از آنجا آغاز می‌شود که عارفان برخلاف برخورداری از تجربه متمایز و متفاوت، برای انتقال این تجربه راهی جز بهره‌گیری از زبان معمول و مرسوم بین انسان‌ها ندارند، یعنی زبانی که در ابتدا و اساساً برای انتقال تجربه‌های جهان مادی بنا شده است. همان‌گونه که تجربه حسی عالم

مخصوص به خود دارد تجربه عرفانی نیز به دلیل برخورداری از ماهیت مخصوص، برای کسانی که از چنان تجربه‌ای برخوردار نبوده‌اند، به طور کامل قابل درک نیست حتی فهم درست آن، ورود به عالم مخصوص آن تجربه را می‌طلبد.

در اینجا عارف دچار تعارض درونی می‌شود، از یک سو مطلقاً توان لب فرو بستن را در خود نمی‌یابد، زیرا به قصد هدایت و محروم نکردن دیگران از یافته‌های خود و همچنین از سر جوش و خروش و فوران، تجربه‌اش را بیان می‌کند و از سوی دیگر، زبان را برای انتقال داده‌های تجربه خویش کافی نمی‌داند. به همین دلیل، از برخی امکانات زبانی مانند استعاره و تمثیل در قالب اشعار و شطحیات برای انتقال حقایق تجارب عرفانی خویش بیشتر استفاده کرده است. این نوع زبان، پوشیده و مکتوم، رازآلود و مبتنی بر احوال عارف و مخاطب و قابلیت آنهاست. این زبان را می‌توان «زبان عام» نامید، زیرا از ظاهر آن بر می‌آید که برای فاهمه عوام قابل درک است.

باید توجه داشت که هر علم و فن و یا رشته‌ای، دارای اصطلاحات تخصصی و مبتنی بر دانش‌های اکتسابی است. در حوزه علم عرفان نیز چنین اصطلاحاتی وجود دارد که اختصاصاً مرتبط به این علم است مانند آنچه در آثار مربوط به عرفان نظری در مورد فلسفه عرفان، مراتب هستی (ایمان ثابت، احدیت، و احدیت و...) و دیگر موضوعات آمده است. بنابراین «زبان خاص» نیز می‌تواند به عنوان کاربرد دیگری از زبان عرفان در کنار «زبان عام» محسوب شود.

پژوهشگران در بررسی زبان عرفان زوایا و ابعاد مختلفی را در نظر گرفته‌اند. به عنوان مثال، برخی زبان عرفان را زبان بی‌زبانی و سکوت می‌دانند؛ برخی از زبان اشارت و عبارت سخن به میان آورده‌اند (میرباقری فرد و محمدی، ۱۳۹۴: ۲۱۴) و برخی زبان آن را شعر و استعاره و اسطوره‌ای می‌پندارند (ضرایبها، ۱۳۸۴: ۱۲۹). به نظر می‌رسد تقسیم‌بندی زبان عرفان به «خاص» و «عام» کلی‌تر از سایرین است و به نوعی دربرگیرنده همه آن دسته‌بندی‌ها خواهد بود.

بعد از دسته‌بندی زبان عرفان، مسأله چگونگی فهم عبارات و واژگان متون عرفانی مطرح می‌گردد، این متون حقایق عرفانی را بیشتر در قالب اشعار و استعاره و تشبیه بیان کرده‌اند، برای فهم واژگان این متون به ابزاری نیاز است که معانی ظاهری را به حقایق باطنی سوق دهد. عرفا در تلاش‌اند با این زبان، تجربه‌های عرفانی و دریافت‌های معرفت بخش خود را به دیگران انتقال دهند و مخاطب نیز باید برای فهم آن مطالب بکوشد. البته در این باره بحث هرمنوتیک عرفانی و تفاوت میان تفسیر و تاویل و تعبیر پیش می‌آید که خود بحث مفصلی است و از مباحث این نوشتار فراتر می‌رود.

فلسفه زبان

درواقع فهم محتوای آثار عرفا وابسته به درک زبان و نوع زبان عرفاست و خصایص زبان عرفانی مربوط به هدف، نحوه تعامل نویسنده و خواننده، محتوا، دایره واژگان و اصطلاحات و معانی آنها و شیوه خاص بیان مطالب است. پس برای فهم مفاهیم عرفانی در هنگام تفکر درباره الفاظ و معانی آنها و به طور کلی فهم زبان عرفان، فلسفه زبان ورود پیدا می‌کند، زیرا فلسفه زبان تلاشی است برای روشن کردن مفاهیمی اساسی که به هنگام تفکر درباره زبان صورت می‌پذیرد. درواقع فلسفه زبان پژوهشی فلسفی در باب ماهیت زبان و چیستی آن، رابطه بین زبان، کاربران زبان و جهان است (آلستون، ۱۳۹۴: ۱۵).

به طور کلی جدی‌ترین نظریاتی که در باب زبان و معنا از سوی فیلسوفان ارائه شد مربوط می‌شود به ویتگنشتاین، وی در دو کتاب رساله منطقی - فلسفی^۱ و پژوهش‌های فلسفی^۲ به مسائل مربوط به زبان پرداخت و دو دیدگاه متفاوت پدید آورد که بر اندیشه فیلسوفان پس از خود نیز تأثیرگذار بود. نظریات وی به ترتیب عبارتند از: نظریه تصویری و نظریه کاربردی زبان.

«نظریه تصویری معنی» که در کتاب رساله منطقی - فلسفی ویتگنشتاین مطرح شد زبان را تصویری از جهان می‌داند و بر مبنای این نظریه میان خود تصویر و آنچه به تصویر در آمده است شباهتی در ترکیب است، یعنی صورت کلام عین صورت واقعیت است پس گزاره‌ها و واقعیت صورت منطقی یکسانی دارند (استراتن، ۱۳۷۸: ۳۲).

«نظریه کاربردی» که در کتاب پژوهش‌های فلسفی ویتگنشتاین مطرح شد همان «نظریه بازی‌های زبانی» و از آن جهت که به تحلیل زبان می‌پردازد فلسفه تحلیلی نام گرفته است. ویتگنشتاین این نظریه را با نظریه تصویری جایگزین کرد. بر اساس نظریه بازی‌های زبانی، زبان واقع‌گویی تنها یکی از انواع متنوع بازی‌های زبانی است و شباهت این بازی‌ها با یکدیگر فقط مانند یک شباهت خانوادگی^۳ است. طبق این نظریه، معنای یک واژه، از ارجاع آن به واقعیت خارجی فهمیده نمی‌شود بلکه معنای واژه از نحوه کاربرد آن درک می‌گردد^۴ (ناک، ۱۳۵۱: ۸۹). زبان دانش‌های مختلف مانند زبان علوم تجربی و زبان دین از روش‌های مختلف زندگی برمی‌خیزند. دنیای یک دانشمند علوم تجربی با دنیای یک الهی‌دان تفاوت دارد و این تفاوت در

1. Tractatus Logico-philosophicus
2. Philosophicus Investigations
3. Family resemblance

۴. در پی این نظریه، «نظریه کاربرد معنا» از سوی فیلسوفان زبان ارائه شد. نظریه کاربردی معنا تقریرهای گوناگونی دارد که در این نوشته بیش تر به دیدگاه‌های ویتگنشتاین متأخر توجه شده است.

نگرش هاست که چنین زبان‌های متفاوتی را ایجاد کرده است. بر اساس نظریه بازی‌های زبانی، مدعیات یک زبان با معیارهای حاکم بر زبان دیگر سنجیدنی نیست (فولادی، ۱۳۸۹: ۸۳). در واقع فلسفه تحلیلی می‌گوید: «از معنای یک گزاره نپرس، کاربرد آن را دریاب» (باربور، ۱۳۹۷: ۲۸۲). «نظریه تحقیقی» از سوی پوزیتیویست‌های منطقی «حلقه وین» در مورد واژه و معنایش ارائه شد، است که بر طبق آن گزاره‌های تجربه‌ناپذیر، معنایی ندارند و فقط گزاره‌هایی که به وسیله تجربه حسی تحقیق‌پذیر و قابل تجربه هستند معنی دارند (باربور، ۱۳۹۷: ۱۵۲ و ۲۷۹).

بنابر نظریه‌های تحقیقی و تصویری، چون مبنا عینیت یافتن معانی و واقعیت‌های تجربی است، پس گزاره‌های دینی بی‌معنی هستند. اما بر طبق نظریه کاربردی که هر زبان یک رفتار یا اندیشه ویژه‌ای را بیان می‌کند، گزاره‌های دینی و به تبع گزاره‌های عرفانی بی‌معنی نیستند، زیرا معیار سنجش مدعیات آنها در چارچوب زبان دین مشخص می‌شود نه در چارچوب زبان دانش‌های دیگر. پس با توجه به نظریه کاربردی، زبان عرفان معنا دار و قابل تحلیل است. برای تحلیل یک زبان در ابتدا باید دید رابطه لفظ و معنا به چه صورت است که در مطلب بعدی این ارتباط در قالب نظریه‌های زبانی در فلسفه زبان مطرح می‌گردد.

ارتباط لفظ با معنا در فلسفه زبان

در فلسفه زبان نظریات دیگری نیز درباره ارتباط لفظ با معنا و مصداقش مطرح شده است، به این نظریات، نظریات معناداری می‌گویند. ویلیام لایکن نظریه مصداقی^۱، نظریه تصویری^۲، نظریه کاربردی^۳ و نظریه شرط صدقی^۴ را مهم‌ترین نظریات در معناداری الفاظ به شمار می‌آورد. در ادامه به صورت مختصر به نظریات مذکور اشاره می‌شود.

۱. نظریه مصداقی، که گونه‌ای ارجاع معناست، بیان می‌کند معنای لفظ همان مصداق است. هنگامی که از لفظ «سگ» استفاده می‌کنیم باید توجه داشته باشیم که معنای این لفظ همان مصداق خارجی آن است. این نظریه گرفتار مشکلاتی است که شاید مهم‌ترین آن معناداری الفاظ بدون مصداق خارجی، مثل یونی کورن^۵ باشد (Lycan, 1999: 9-12).

1. Extensional
2. Ideational
3. Use
4. Truth Conditional

۵. اسب تک‌شاخ (به لاتین: Unicornis) نام موجودی اساطیری و افسانه‌ای در اروپای کهن و قرون وسطی است. با این حال اسب تک‌شاخ در اساطیر فرهنگ ایران و دیگر فرهنگ‌ها نیز دیده شده است.

۲. نظریه تصویری، معنای لفظ را تصویری ذهنی در ذهن متکلم در نظر می‌گیرد. در اینجا مراد از معنای لفظ، مفهوم ذهنی است که در ذهن متکلم وجود دارد. از آنجا که این مفهوم ذهنی با مصداقش مطابقت دارد، از طریق انتقال مفهوم ذهنی به مصداق خارجی است که می‌توان به مصداق واژگان پی برد (Lycan, 1999: 126-133).

انتقاد وارد بر این نظریه این است که اگر معنا همان مفهوم ذهنی باشد، به سبب آنکه به مفهوم ذهنی متکلم و مخاطب دسترسی وجود ندارد، نمی‌توان از انتقال مفاهیم مطمئن بود و این مسأله برقراری ارتباط که مهم‌ترین کارکرد زبان است را مختل می‌کند.

۳. در نظریه شرط صدقی، معنای یک عبارت با شرایط صدق و کذب آن مرتبط است. یعنی شرطی وجود دارد که تحت آن جمله صادق شود نه صرفاً وضعیتی از امور که بتواند گواه صدق باشد. وقتی یک شخص به افرادی برخورد کند که هیچ شناختی از زبان آنها ندارد با انبوهی از عبارت‌هایی که برایش بی‌معناست مواجه می‌شود و جز با مشاهده چند رویداد و موقعیت و داده رفتاری چیز دیگری در دست ندارد. اما این شخص می‌داند که گویندگان آن زبان جمله‌های خاصی را فقط اگر موقعیت‌های خاصی وجود داشته باشد صادق می‌دانند، بنابراین می‌تواند به فهمی از زبان این گویندگان برسد. مثلاً شرط صدق جمله «همچون برف سفید است» به این شکل ارائه می‌شود: «برف سفید است» صادق است اگر و تنها اگر برف سفید باشد. این هم ارزی و ارتباط مفاهیم، شرط لازم و کافی را برای صدق جمله یاد شده به دست می‌دهد (حسین‌خانی، ۱۳۸۹: ۲۱۲-۲۱۴).

نقد وارد بر این نظریه این است که بسیاری جملات با معنا هستند که ارزش صدق ندارند (Lycan, 1999: 203-204). همچنین شرط صدق مربوط به واقعیت‌های عینی است که ممکن است با باورهای افراد مطابقت نداشته باشد، بنابراین در برابر قضایای باور حالتی متفاوت خواهد داشت (ضرایبها، ۱۳۸۴: ۶۹) و باورهایی که متعلق آنها نامحسوس باشد بی‌معنا و کاذب می‌شوند. ۴. در نظریه کاربردی معنا، کارکرد یک جمله در سطح جامعه زبانی بررسی می‌شود. در این نظریه، معنای یک عبارت تنها هنگامی فهم می‌شود که استعمالی صورت گرفته باشد و فهم آن نیز براساس زبان آموزی واقع می‌شود و زبان آموزی، فقط، در یک جامعه زبانی انجام می‌شود. بنابراین در این نظریه هیچ معنای واحد و مشترکی برای یک لفظ و مصداق آن وجود نخواهد داشت. در این نظریه، معنا شیئی انتزاعی نیست بلکه وابسته به نقشی است که در رفتار اجتماعی انسان بازی می‌کند و دانستن معنای عبارت، تنها همین دانستن چگونگی به کار بردن آن عبارات در موقعیت‌های محاوره‌ای است (Lycan, 1999: 142-143).

در نظریات مربوط به لفظ و معنا در حوزه فلسفه زبان، برخی معنا را امری ذهنی و برخی امری عینی می‌دانند. اگر معنا امری ذهنی در نظر گرفته شود در نتیجه معنا نسبی خواهد بود و قصد گوینده یا فهم مخاطب آن را تعیین می‌کند؛ آن گونه که نظریه کاربردی معنا به آن تأکید دارد. در نظریه مصداقی، معنا امری عینی بوده و برای لفظ، معنا و ویژگی‌های مشترکی در نظر می‌گیرد که در مصداق متعدد صدق می‌کند. در نظریه شروط صدقی نیز معنا امری عینی است که با در نظر گرفتن شرط صدق محقق می‌شود. بر مبنای نظریاتی که معنا را امر عینی می‌دانند فهم معنای الفاظ و عباراتی که ماهیت نامحسوس و غیر عینی دارند مشکل می‌شود مانند الفاظ مربوط به خداوند یا مجردات که مصداق خارجی محسوس ندارند و شرط صدق برای آنها محقق نمی‌گردد و معنایی یافت نمی‌شود. دریافت‌های عرفانی چون یک ملاک عمومی و قانونمند در دسترس همگان قرار نمی‌دهد و از میدان تجربی عمومی دور است، در نتیجه، از مقوله صدق و کذب همگانی فراتر می‌رود و با تحلیل‌های تجربی و منطقی قابل تحقیق نیستند.

بنابراین در نظریه کاربردی، کاربران جامعه دینی برای بیان واقعیت‌های دینی می‌توانند زبان خاصی را به کار برند که از آن واقعیت‌ها معانی و تلقیاتی دارند که در دیدگاه‌های تجربی یا حتی جامعه دینی دیگر^۱ ممکن است درباره همان واقعیت‌ها معانی و تلقی‌های متفاوتی وجود داشته باشد، پس به نظر می‌رسد در تبیین زبان دین این نظریه نسبت به دیگر نظریات کارآمدتر باشد، زیرا قواعد معناداری الفاظ در نوع متفاوتی از نحوه زندگی را به نحوه زندگی دینی تسری نمی‌دهد همان گونه که تسری قوانین بازی فوتبال به بازی تنیس نادرست است. می‌توان گفت به اعتقاد ویتگنشتاین نحوه‌های مختلفی از زندگی وجود دارد که زبان حاکم بر هر یک از آنها متفاوت با دیگری است. بنابراین شاید «بیان‌ناپذیر» بودن در زبان عرفان، حکم و قاعده‌ای در این زبان باشد که برای دیگر زبان‌ها جاری نباشد.

ویتگنشتاین در کتاب *تحقیقات فلسفی* بر آن بود که معیار معناداری اثبات یا ابطال یا تأیید تجربی، تنها یکی از انواع بازی‌های زبانی است، بنابراین یک الگوی زبانی را نمی‌توان تنها الگوی معتبر زبانی شمرد، لاجرم هر نوع بازی زبانی که در جامعه زبانی کاربرد و مصرف داشته باشد معنادار است. در بیرون از ذهن و اندیشه ما گونه‌های متفاوتی از زندگی وجود دارد که هر کدام برای خود زبان‌های خاصی دارد و بازی‌های زبانی متفاوت را به وجود آورده است. به طور خلاصه مؤلفه‌های دیدگاه ویتگنشتاین از این قرار است (ضرابیها، ۱۳۸۴: ۹۹-۱۰۰):

۱. در هر دینی سنت اجتماعی، فرهنگی و تمدنی متفاوتی با سایر ادیان وجود دارد که سبب می‌شود قواعد نانوشته در معنادار شدن لفظ متفاوت با ادیان دیگر باشد.

۱. زبان کارکردهای مختلفی دارد؛

۲. هیچ نقطه ثابت و مشترکی بین انواع زبان نمی‌توان یافت؛

۳. بازی‌های زبانی فقط شباهت خانوادگی با یکدیگر دارند، بنابراین تلاش برای تعریف ماهوی زبان بیهوده است؛

۴. هر یک از این بازی‌ها با توجه به کارکرد و اثر خاص خود زبان خاصی را تشکیل می‌دهند، لذا با تنوعی از زبان‌ها مانند زبان علم، زبان دین، زبان هنر، زبان عرفان و... روبرو هستیم. بازی‌های زبانی مختلف در هر نحوه معیشتی که هستند زبان متناسب با آن نحوه را طلب می‌کنند به گونه‌ای که زبان هر صنفی نمایانگر دنیای خاص خود است که برای فهم دنیای او باید زبان آن را مورد بررسی و مطالعه قرار داد. پس صورت‌های زندگی که یک فیلسوف در آن زندگی می‌کند با دنیایی که یک دانشمند علوم تجربی در آن به سر می‌برد کاملاً متفاوت است، دنیای یک عارف با دنیایی که عالم فیزیک در آن به سر می‌برد دو دنیای متفاوت است، بنابراین زبان یک عارف با زبان یک فیزیکدان از یکدیگر متفاوت و متمایز است.

دنیای عارف در لحظات کشف و شهود، عالمی خالی از ماده و بی‌زمان است که حوادث او را نمی‌توان بر زبان آورد و عارف در تعبیر از آنها چاره‌ای جز استفاده از کنایات و استعارات و عبارات به ظاهر متناقض ندارد. این عالم نیز زبانی متناسب را که دارای ابهام و تناقض و... است می‌طلبد. لذا نحوه معیشت عارفانه مستلزم استفاده از زبان عرفانی است و نحوه معیشت علمی مستلزم استفاده از زبان علمی. پس هر نحوه معیشتی، زبان مخصوص خود را دارد، در نتیجه، در ادراک و فهم هر زبانی باید نحوه معیشت یا دنیایی متناسب با آن را شناخت و برای فهم معنای واقعی کلمات زبان عرفان، باید وارد دنیای عارفان شد تا بتوان به فهم دنیای آن نایل شد (ضرایبها، ۱۳۸۴: ۱۰۰-۱۰۱). البته ذکر این نکته لازم است که ویتگنشتاین در کتاب رساله منطقی و فلسفی که مقدم بر پژوهش‌های فلسفی است می‌گوید: «آنچه اصلاً گفتمی باشد می‌توان به وضوح بیان نمود و آنچه نتوان گفت باید درباره‌اش خاموش ماند» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۹: ۷).

براین مبنا، حالات درونی و تجربه‌های فراطبیعی و غیرمادی که سخت به سخن درمی‌آیند و یا اصلاً در قالب الفاظ نمی‌گنجند همان‌طور مسکوت می‌مانند و باید خاموشی در پیش گیرند، مانند حالات و تجربیات دینی و عرفانی، پس لفظ و معنایی هم در کار نخواهد بود. اما می‌دانیم که گزاره‌هایی در زبان عرفان و زبان دین توسط عرفا و متدینان در قالب لفظ و معنا آمده است که نشان از ارتباط بین لفظ و معنا در زبان‌های مذکور دارد. حال باید دید در حوزه زبان دین چه نظریاتی در مورد ارتباط لفظ و معنا مطرح است.

زبان دین

مهم ترین مسائل در زبان دین و زبان عرفان، مباحثی مربوط به خداوند و عوالم هستی و به طور کلی امر مقدس و متعالی است. اما مسأله‌ای که در رابطه با موضوع زبان دین شکل می‌گیرد این است که با زبان و الفاظ محدود انسان‌ها چگونه می‌توان از امر متعالی نامحدود سخن گفت و آیا معنای چنین الفاظی همان معنای رایج آنهاست؟ به عنوان مثال، وقتی خداوند از سوی متدینان با همین صفات کاربردی انسان توصیف می‌شود، چنین اوصافی چگونه باید فهم شوند؟ لذا با یک مشکل دو سویه مواجه خواهیم بود، از یک سو با ماهیت نامتناهی و بسیط متعلق زبان الهیات و از سوی دیگر، با درک محدود و متناهی انسان، پس میان خدا، به عنوان یک موجود لایتناهی و انسان به عنوان یک موجود متناهی، شکاف معرفت شناختی وجود دارد.

اندیشمندان دربارهٔ زبان دین و ارتباط لفظ و معنا و مصداق آن چهار نظریه ارائه کرده‌اند که هر کدام باورمندان مخصوص به خود را دارد (حسینی، ۱۳۸۵: ۴-۷). این نظریات به اختصار عبارتند از:

۱. نظریه تحقیق پذیری: (که قبلاً نیز به آن اشاره شد) در این نظریه جملات به کار رفته در مورد خداوند معنادار نیستند. بر اساس این اصل، چون گزاره‌های الهیاتی «تحقیق پذیر تجربی» نیستند بی معنا تلقی می‌شوند. این نظریه با نقد مختصر منطق دان مشهور آلونزو چرچ تضعیف شد (Church, 1949: 52-53).

۲. نظریه اشتراک لفظی^۱: مقابل نظریه اشتراک معنوی است که به یک لفظ با معانی متعدد اشاره دارد، معانی لفظ مشترک ممکن است ضد هم یا نزدیک به هم باشند، با وجود این، همواره از هم متفاوت‌اند. یعنی جملات به کار رفته در مورد خداوند به صورت مشترک لفظی استفاده می‌شوند. نظریه اشتراک لفظی غالباً، به الهیات سلبی می‌انجامد که بر اساس آن در مورد خداوند، فقط می‌توان به صورت سلبی مطالب را فهم کرد. امروزه در پی این نظریه، نظریه «تفکیک» مطرح شده است.

۳. نظریه تمثیلی^۲: در این نظریه خدا و انسان نه کاملاً یکسان و نه کاملاً متباین هستند، یعنی رابطه بین آنها تمثیلی است. بر اساس این دیدگاه، وقتی صفتی را دربارهٔ خدا و انسان به کار می‌بریم، به این معنا نیست که آنها دقیقاً به یک معنا متصف به آن صفت‌اند و همچنین به این معنا نیست که به شیوهٔ کاملاً متفاوت متصف به همان صفت هستند. نظریه حقیقت و مجاز نیز

1. Homonym

1. Andolgy

مرتبط با نظریه تمثیلی است، زیرا بر طبق این نظریه الفاظ در ابتدا برای معانی محسوس وضع شده‌اند، پس در مورد آنها حقیقت است، سپس در معانی معقول به کار گرفته شده‌اند که مجاز در نظر گرفته می‌شود.

۴. نظریه اشتراک معنوی: در این نظریه مصادیق متعدد و افراد مختلف یک لفظ معنای واحدی دارند و آن لفظ بر همه آنها صادق است. در زبان دین این نظریه بیان می‌کند که جملات به کار رفته در مورد خداوند به صورت مشترک معنوی استفاده شده‌اند، یعنی لفظ به کار رفته در مورد خداوند می‌تواند بر مصادیق دیگری جز خداوند صادق باشد. در این نظریه لفظ تنها یک معنا دارد و به اعتبار همان معنا بر موارد گوناگون اطلاق می‌شود (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۸).

۵. نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی»: در میان نظریات مربوط به زبان دین، این نظریه اندکی مغفول مانده و می‌تواند در کنار دیگر نظریات زبانی مورد بررسی واقع شود. البته کاربرد این نظریه بیشتر در حوزه اختصاصی زبان عرفان به چشم می‌خورد. طبق این دیدگاه اساساً الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق گوناگون در وضع الفاظ بر معانی در نظر گرفته نمی‌شود و تنها لفظ را در برابر معنای مشترک در همه مصادیق گوناگونش قرار می‌دهد. در این نظریه موضوعه حقیقی الفاظ همان «روح معنای» لفظ است که معنای مشترک در میان مصادیق گوناگون اعم از محسوس و مادی و غیر آن است (خمینی، ۱۳۹۰: ۲۹). این نظریه در واقع، از فروعات نظریه اشتراک معنوی است.

معرفی نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی

نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» برای حل مشکل عدم سازگاری میان مدلولات ظاهری الفاظ متشابه با مسلمات اعتقادی و آیات محکم قرآنی و در برابر نظریه حقیقت و مجاز مطرح شد. در نظریه حقیقت و مجاز الفاظ ابتدا بر معانی محسوس وضع شده و لذا در مورد آنها حقیقت است و سپس در معانی معقول به کار رفته، بنابراین در مورد آنها مجاز است. پس الفاظی چون دست و چشم و صفاتی چون شنیدن و دیدن در مورد خداوند طبق نظریه حقیقت و مجاز، بر مجاز حمل می‌شود (صغیر، ۱۴۲۰: ۶۷).

اما در نظریه روح معنا مجاز بودن الفاظ در معانی معقول قابل قبول نیست و معانی معقول را حقیقی می‌داند. اصل این نظریه از غزالی است و در پی او طرفداران دیگری چون ابن عربی، شیخ محمود شبستری، مولانا، ملاصدرا، فیض کاشانی، علامه طباطبایی و امام خمینی از باورمندان به نظریه روح معنا بوده‌اند. البته غزالی و همچنین کسانی که پس از وی این نظریه را پذیرفته‌اند

بیان یکسانی از آن ندارند و به صورت‌های گوناگونی تقریر نموده‌اند. یک تقریر از این نظریه آن است که این الفاظ اساساً در معانی معقول، حقیقت و در معانی محسوس، مجازند. کسانی مانند برخی از پیروان مکتب ابن عربی که مشرب آنان بیشتر عرفانی است تا فلسفی به این تقریر بیشتر توجه داشته‌اند و البته بیان خود غزالی نیز گاه به همین تقریر نزدیک‌تر است. تقریر دیگر این نظریه این است که این الفاظ هم در معانی محسوس و هم در معانی معقول حقیقت‌اند. این برابری گاه به نحو تشکیکی بیان می‌شود، به این نحو که حقایق غیبی نسبت به مصادیق محسوس شایسته‌ترند تا به نام عرش و کرسی و لوح و قلم و ... نام گیرند. گاه نیز این برابری به نحو متوازی بیان می‌شود، به این نحو که موضوع‌له این الفاظ روح مشترکی است که بین همه مصادیق وجود دارد و در صورت وجود مصادیق تازه، همان لفظ بر این مصداق جدید نیز اطلاق خواهد شد (شیواپور، ۱۳۹۴: ۷۷).

شایان توجه است که اگر الفاظ، نخست بر معانی معقول وضع شده‌اند (تقریر اول)، در این صورت به آسانی نمی‌توان پذیرفت که واضح، انسان باشد؛ زیرا انسان نخست با پدیده‌های تجربی و محسوس روبه‌روست و سپس با معانی معقول آشنا می‌شود. از نظر تاریخی هم، انسان به تدریج با معانی انتزاعی آشنا شده و فلسفه و دانش‌های تجربیدی مربوط به دوره متأخر تاریخ زندگی انسان است. بنابراین صاحب نظرانی که این الفاظ را در معانی غیبی، حقیقت و در محسوسات، مجاز دانسته‌اند اغلب به این نکته توجه داشته‌اند (شیواپور، ۱۳۹۴: ۸۱-۸۳).

نکته دیگری که لازم است ذکر شود توجه به وجه دیگری از نظریه روح معناست و آن اینکه در این نظریه برخی برداشت «ذات‌گرایانه» دارند و برخی برداشتی «کارکردگرایانه» از آن دارند (شیواپور، ۱۳۹۴: ۸۰). براین اساس، حقیقت مشترک میان مصادیق گوناگون یک لفظ ممکن است روح یا به تعبیری ذات مشترک میان آنها باشد. در این صورت، میان مصداق‌های گوناگون قلم، معنا یا حقیقت مشترکی وجود دارد که همان ذات آنهاست و مصادیق قلم فقط سایه‌ای از آن حقیقت غیبی هستند که نزد خدا در عالمی برتر وجود دارد. اما در دیدگاه کارکردگرایانه، غایت و کارکرد مشترک میان مصداق‌های معقول و محسوس لفظ مورد توجه است. در این نوع تفسیر ذات مشترک مدنظر نیست بلکه موضوع‌له حقیقی الفاظ را کارکرد مشترک معانی می‌دانند. به‌عنوان مثال، حقیقت چراغ آن است که نور آن در شب روشنایی بخش است و با وجود این اثر، نام چراغ به نحو حقیقی بر هر چیزی که دارای این اثر باشد، اطلاق می‌گردد ولو اینکه شکل آن تغییر کند.

بنابر این توضیحات، واژگانی که از لحاظ معنای ظاهری تشبیه را متبادر می‌کنند، در مراتب

پایین معنای خود، معانی انسان‌وار دارند، اما در اصل و حقیقت معنای این واژگان و به عبارتی روح معنا، انسان‌وار بودن جایگاهی ندارد. بر پایه این نظریه، روح معنا از ویژگی‌های مادی فراتر می‌رود و بر مراتب گوناگون مادی و فرامادی منطبق می‌شود. در واقع، نظریه روح معنا از ویژگی‌های جزیی و تقیدآمیز مراتب معنایی خود به دور است و مادی بودن برخی مصادیق، نشانه انحصار لفظ در مصداق مادی نیست.

در حیطه اندیشه‌های عرفانی، همه حقایق هستی در نقطه‌ای حقیقی به هم گره خورده و از تکثر محض مبرا می‌شوند، پس در سیر از کثرات به سوی وحدت، انسجامی حقیقی میان هستی متکثر شکل می‌گیرد. این روند برای ذهن و زبان نیز به عنوان حقیقتی از هستی، می‌تواند وجود داشته باشد، یعنی معنا به عنوان یک پدیده شکل گرفته در بستر جهان مادی، روحی فرا مادی دارد.

چنانچه گفته شد، عارفان به دلیل ناگزیر بودن، معانی باطنی و ماورایی خود را در قالب کلمات و تعبیرات موجود در هر زبانی بیان می‌کنند. دیگران به دلیل عدم برخوردار بودن از آن نوع تجربه و فقدان معانی و مفاهیم متعالی و نیز مواجه بودن با قالب‌های معمول و مفاهیم عالم محسوسات در فهم سخن عارفان دچار مشکل می‌شوند، نظریه روح معنا می‌تواند به عنوان ابزاری برای فهم متون و اقوال عرفانی و به طور کلی زبان عرفان مطرح شود.

نظریه روح معنا چون معنای لفظ را اعم از معنای موجود در مصادیق محسوس و غیر محسوس می‌داند با ساختار نظریات زبانی که مصداق و معنا را منحصر در محسوسات در نظر می‌گیرند مخالف است همچنین با نظریات مربوط به تمثیلی و استعاری بودن الفاظ برای موضوعات الهیاتی و عرفانی ناسازگار است، زیرا قائل به کاربرد حقیقی زبان دین است نه کاربرد مجازی. نظریه روح معنا برای مصداق‌های متفاوت یک معنای مشترک در نظر می‌گیرد که از این جهت با نظریه کاربردی معنا در یک راستا نیست؛ زیرا بر طبق نظریه کاربردی معنای هر گزاره در کاربرد آن گزاره مشخص می‌شود (مانند نظریه اشتراک لفظی در زبان دین) و این یعنی لزوم معانی متعدد غیر مشترک در موقعیت‌های مختلف. البته آلستون درباره کاربرد معانی الفاظ معتقد است معانی الفاظ دو وجه دارند، وجه انتزاعی و وجه عینی، که وجه انتزاعی قابلیت انتقال از کاربردی به کاربرد دیگر را خواهد داشت.

دیدگاه آلستون

آلستون برای بیان معانی الفاظی که برای خداوند و انسان به طور مشترک استفاده می‌شود دیدگاهی شبیه به نظریه روح معنا دارد، وی در این باره می‌نویسد: راهی وجود دارد که در آن

برای بعضی از الفاظ) ممکن است نوعی تداخل نسبی معنی در کاربردهای الهی و بشری وجود داشته باشد. نکته اساسی در اینجا این است که معنای یک لفظ اغلب شامل وجوه انتزاعی تر و کلی تر یا وجوه عینی تر جزئی تر است، لفظ ممکن است معنای انتزاعی تر خود را از یک کاربرد به کاربرد دیگر منتقل کند. این امر این امکان را فراهم می آورد که جزء انتزاعی تر مفاهیم، در مورد خدا و انسان‌ها مشترک باشد. مثلاً لفظ دال بر عمل «ساختن» را در نظر بگیرید، معنای کاملاً عینی این لفظ وقتی است که در مورد انسان‌ها به کار رود، در چنین جمله‌ای که «جان یک قفسه کتاب ساخت» متضمن تغییر ماده‌ای است که از قبل موجود بوده و انجام این کار با تلاش فیزیکی به شیوه معین است اما کل آن معنی را نمی توان در مورد عبارت «خدا عالم را ساخت» به کار برد. مراد از معنای ساختن در مورد خداوند، خلق از عدم و غیر مادی انگاشتن فعل خداست، یک معنای انتزاعی تر هم می تواند وجود داشته باشد که به این صورت منتقل شده است: «انجام کار با اعمال ارادی و ظهور یک وضعیت خاص در امور آن». به عبارت دیگر، بعضی جنبه‌های معانی مربوط به مخلوقات برخی از الفاظ را می توان برای ساختن گزاره‌هایی درباره خدا به کار برد که احتمال صدق دارند (Alston, 1989: 45-49).

امکانات زبان متعارف برای بیان تجربه‌های عرفانی

به طور کلی، در بیان و تعبیر تجربه عرفانی، صاحب تجربه با توجه به چارچوب نظری و زبانی خود، از مفاهیم تطبیقی^۱ استفاده می کند، زیرا به گفته مولکی: «مشاهده مشتمل بر تفسیر تأثرات حسی بر اساس چارچوبی نظری و زبانی است» (مولکی، ۱۳۷۶: ۸۸). مفاهیم تطبیقی در الهیات به نوعی همان الفاظ مشابهی هستند که به صفات و افعال مشترک خداوند و انسان اشاره دارند، بر همین قیاس، کیفیاتی مانند قدرت، علم، جلال و جمال برای خداوند به مدد مفاهیم تطبیقی آنها بیان شده‌اند. در تجربه عرفانی میان قلمرو ادراک حسی و ادراک خداوند که فراحسی است، نوعی شباهت در ذهن صاحب تجربه ایجاد می شود و الفاظی متناسب با آن معانی و مفاهیم تطبیقی برای تعبیر و بیان تجربه به کار می روند. به عبارت دیگر، مفهوم متعلق تجربه از طریق مفهوم مشابه آن در محسوسات به دست می آید.

امکانات زبان متعارف یا همان مفاهیم تطبیقی می توانند در قالب کنایه، استعاره، تشبیه، تنزیه و تمثیل در اشعار و شطحیات برای انتقال حقایق تجارب عرفانی بیشتر مورد استفاده قرار بگیرند. شایان ذکر است که بررسی این موارد از موضوعات نوشته حاضر نیست و به طور تفصیلی در

1. Adaptive concepts



کتاب زبان عرفان علیرضا فولادی به آنها پرداخته شده است. همچنین در این نوشتار نظریه روح معنا به طور کلی و در قالب یک نظریه از میان نظریه‌های زبان دین برای بیان تجربه‌های عرفانی و زبان عرفان مطرح شد و جزئیات و ارتباط آن با نظریه‌هایی همچون افلاطون‌گرایی و فرگه‌ای نیاز به تحقیق و تفحص مجزا با مسأله پژوهشی متفاوتی خواهد بود.

نتیجه‌گیری

برای فهم متون عرفانی و بررسی آنها باید به بیان‌پذیری تجربه‌های عرفانی باور داشت تا بتوان تا حد امکان ابهامات را در اقوال و دستورات سلوکی عرفا و متون آنها از میان برداریم و به فهم درستی از آن تجربیات برای کاربری‌های راهنمایی‌های ایشان دست یابیم. حال برای بیان درست و فهم صحیح تجربه‌های عرفانی باید از میان نظریه‌های زبان دین و فلسفه زبان، نظریه‌ای سازگار با ماهیت معرفت عرفانی گزیده شود که بتواند این مشکل را حل کند. در میان نظریات دینی، نظریه روح معنا با توجه به ماهیت تجربه‌های عرفانی می‌تواند برای زبان عرفان مناسب‌تر از نظریات دیگر باشد، البته این نظریه در ابتدا به نظر می‌آید با نظریه کاربردی ویتگنشتاین در فلسفه زبان سازگاری نداشته باشد اما بنابر نظر آلستون که کاربردی بودن معانی را در وجه انتزاعی الفاظ نه وجه عینی، قابل انتقال (از کاربردی به کاربرد دیگر) می‌داند نظریه کاربردی تا حدودی با نظریه روح معنا سازگار می‌یابد.


بنابراین در میان نظریات فلسفه زبان، با توجه به نظریه کاربردی، زبان عرفان یکی از بازی‌های زبانی و کارکردهای مختلف زبان است، یعنی معانی با توجه به کاربرد عرفانی الفاظ در نظر گرفته می‌شود. و در میان نظرات زبان دین، نظریه روح معنا برای زبان عرفان مناسب‌تر به نظر می‌رسد، زیرا معانی الفاظ را منحصر به معانی ظاهری و عینی نمی‌داند و نیز به ورطه تعطیل و تفکیک نظریه مشترک لفظی ورود نمی‌یابد و همچنین به مشکل مجاز و تمثیل بر نمی‌خورد بلکه با گسترش معنای الفاظ و زدودن خصوصیات حسی برای متعلقات غیر حسی راهی مناسب برای درک و بیان معانی الفاظ زبان عرفان پیش رو قرار می‌دهد.

هیچ نامی بی‌حقیقت دیده‌ای یا ز گاف ولام گل، گل چیده‌ای
اسم خواندی رو مسمی را بجو مه بالا دان نه اندر آب جو

(مولانا، بی تا: ۳۴۵۶/۱ - ۳۴۵۷)

منابع

- آلستون، ویلیام. پی. (۱۳۹۴) **فلسفه زبان**، ترجمه احمد ایرانمنش و احمد رضا جلیلی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۹۶۴ م) **فصوص الحکم**، قاهره: دار إحياء الكتب العربيه، چاپ اول.
- استراترن، پل. (۱۳۷۸) **آشنایی با ویتگنشتاین**، ترجمه علی جوادزاده، تهران: نشر مرکز.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۷۹) **عرفان و فلسفه**، تهران: سروش (انتشارات صداوسیما)، چاپ پنجم.
- باربور، ایان. (۱۳۹۷) **علم و دین**، ترجمه پیروز فطورچی، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- حسین خانی، علی. (۱۳۸۹) «روش شناسی دیویدسون در باب معنا و تعبیر رادیکال و انتقادات دامت به آن»، **روش شناسی علوم انسانی**، سال شانزدهم پاییز و زمستان ۹۸۳۱، شماره ۴۶ و ۵۶، صص ۱۱۲-۶۳۲.
- حسینی، سید اکبر. (۱۳۸۵) «نظریه تمثیلی توماس آکویناس در زبان دین»، **مجله معرفت**، شماره ۱۱۱.
- خمینی، حسن (۱۳۹۰) **گوهر معنا: بررسی قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی**، به اهتمام محمود صادقی و محمدحسن مخبر، تهران: اطلاعات.
- خوارزمی، تاج الدین حسین. (۱۳۷۹) **شرح فصوص الحکم** (خوارزمی/آملی)، قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، چاپ دوم.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۶۰)، **شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت**، به اهتمام مهدی محقق و توشهیکو ایزوتسو، تهران: دانشگاه تهران.
- شیوپور، حامد. (۱۳۹۴) **نظریه روح معنا در تفسیر قرآن**، قم: دانشگاه مفید.
- صغیر، محمد حسین علی. (۱۴۲۰ق) **مجاز القرآن**، بیروت: دار المورخ العربی.
- ضرابها، محمد ابراهیم. (۱۳۸۴) **زبان عرفان**، تهران: بینادل.
- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹) **زبان عرفان**، تهران: سخن: فراگفت.
- لیتل، دانیل. (۱۳۸۱) **تبیین در علوم اجتماعی**، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه صراط.
- مولانا، جلال الدین بلخی. (بی تا) **مثنوی معنوی**، به همت رینولد نیکولسون، تهران: انتشارات مولی.
- مولکی، مایکل. (۱۳۷۶) **علم و جامعه شناسی معرفت**، ترجمه حسین کچویان، تهران: نشر نی، چاپ اول.
- میرباقری فرد، علی اصغر و معصومه محمدی، (۱۳۹۴) «عبارت و اشارت در زبان عرفانی»، **پژوهشنامه عرفان**، شماره پانزدهم، ص ۴۱۲.
- ناک، یوستوس هارت (۱۳۵۱) **ویتگنشتاین**، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: انتشارات خوارزمی.
- ویتگنشتاین، لودویک. (۱۳۸۹) **رساله منطقی-فلسفی**، ترجمه شمس الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیرکبیر.

- 
-
- Alston, William P.(1989) *Divine Nature and Human Language*, Cornell University Press.
 - Church, Alonzo (1949). "Review of A. J. Ayer's *Language, Truth and Logic*, Second Edition", *Journal of Symbolic Logic*, Vol. 14, No. 1.
 - Lycan, William.(1999) *The Philosophy of Language: A Contemporary Introduction*, London: Routledge.
 - Stace, Walter T.(1961) *Mysticism and philosophy*, London: Macmilan.