



Western-Iranian Semiotics: Rational Abstract Logic vs. Sensory Evolutionary Logic

Mohammad Hatefi¹

Received: 6/10/2023

Accepted: 3/4/2024

Abstract

The main question of the article is what semiotic model can be sought in the context of these philosophical theories, what is the evolutionary relationship of these models with each other and what is the relationship between the Iranian semiotic model and the West. The findings show in the Iranian philosophical tradition, in the heritage of Farabi and Avicenna, an epistemic system which has roots in Aristotelian and Neoplatonic thinking based on rational presupposition of priori categories. To them, the beginning of the sign is where the active intellect adapts the forms of a prior art imaginable to material matters. As a result, Farabi and Avicenna represent a semiotic system in a modern sense. But Suhrawardi and Mulla Sadra introduce an evolutionary epistemic system, indicating the beginning of the abstract movement of the thinkers. This theory is similar to the ideas of the Renaissance in Europe and adapts to the modernist theories of semiotics. According to Suhrawardi and Mulla Sadra, there are no selfsame signs. In their semiotics, except by the mind, the sign cannot reach the field of creativity and semantic interpretation. For them, the sign flows through the steady evolution of sensory differentiation into abstract and collective space. We show in this paper the usefulness of

¹ - Assistant Professor at Department of Civilization, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran mo.hatefi@yahoo.com



Copyright© 2024, the Authors | Publishing Rights, ASPI. This open-access article is published under the terms of the Creative Commons Attribution- NonCommercial 4.0 International License which permits Share (copy and redistribute the material in any medium or format) and Adapt (remix, transform, and build upon the material) under the Attribution-NonCommercial terms

this implicit semiotics as a method for textual analyzing by analyzing a visual-verbal literary text.

Keywords: *Western-Iranian Semiotics, Rational Abstract Logic, Philosophical tradition and semiotics The Iranian philosophical tradition of Farabi , Ibn Sina, Suhrawardi and Mulla Sadra.*

Extended Abstract

1. Introduction

Every intellectual system for analyzing the existence and phenomena is, in a general sense, a semiotic system. The present research, shows that not only in the Western scientific tradition but also in the Iranian tradition, we can extract a rich implicit history of semiotics along with this tradition. The findings show in the Iranian philosophical tradition, in the heritage of Farabi and Avicenna, an epistemic system which has roots in Aristotelian and Neoplatonic thinking based on rational presupposition of priori categories. To them, the beginning of the sign is where the active intellect adapts the forms of a prior art imaginable to material matters. As a result, Farabi and Avicenna represent a semiotic system in a modern sense. But Suhrawardi and Mulla Sadra introduce an evolutionary epistemic system, indicating the beginning of the abstract movement of the thinkers. This theory is similar to the ideas of the Renaissance in Europe and adapts to the modernist theories of semiotics. According Suhrawardi and Mulla Sadra, there are no selfsame signs. In their semiotics, except by the mind, the sign cannot reach the field of creativity and semantic interpretation. For them, the sign flows through the steady evolution of sensory differentiation into abstract and collective space. I show in his paper the usefulness of this local philosophy as a semiotic package and a epistemology which is ready to be translated to a method for textual analysis

2. Literature Review

It cannot be associated with the new history of semiotics, which discusses the beginning of semiotics from modern theories, especially from Saussure and Peirce, but in order to write the history of semiotics, the entire history of philosophy from Plato onwards and other philosophical fields and scientific branches should be included. In this regard, especially the history of logic and linguistics is very important

(Echo, 1984). In the West, three historical periods of semiotics can be distinguished from each other: the ancient period (Greek and Roman period until the time of Augustine), the middle period (from Augustine to Dante) and the Renaissance era. The origins of the brilliant roots of logic, poetics, rhetoric, and hermeneutics should be found in these periods, and the emergence of semantics and early theories about the nature of sign and meaning in the modern period should be traced (Nöth, 1995). In the same way, the history of Iranian philosophy can also be considered as a field for the history and background of semiotics, and the present article tries in this direction..

3. Methodology

The research method in this article is citation-analytical.

4. Results

The findings show in the Iranian philosophical tradition, in the heritage of Farabi and Avicenna, an epistemic system which has roots in Aristotelian and Neoplatonic thinking based on rational presupposition of priori categories. To them, the beginning of the sign is where the active intellect adapts the forms of a prior art imaginable to material matters. As a result, Farabi and Avicenna represent a semiotic system in a modern sense. But Suhrawardi and Mulla Sadra introduce an evolutionary epistemic system, indicating the beginning of the abstract movement of the thinkers. This theory is similar to the ideas of the Renaissance in Europe and adapts to the modernist theories of semiotics. According Suhrawardi and Mulla Sadra, there are no selfsame signs. In their semiotics, except by the mind, the sign cannot reach the field of creativity and semantic interpretation. For them, the sign flows through the steady evolution of sensory differentiation into abstract and collective space. We show in his paper the usefulness of this implicit semiotics as a method for textual analyzing by analyzing a visual-verbal literary text.

References

- Andersen, T. H., Boeriis, M., Maagero, M., and E. S. Tonnesses, E. S. 2015. *Social Semiotics: Key Figures, New Directions*, London and New York: Routledge, 2015.
- Aristotle, 1990, *on the soul*, trans. A. M., Tehran: Hekmat. [In Persian].
- Bochenski, Joseph M. 1961. *A History of formal logic*, Trans. Ivo Thomas & Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Bochenski, Joseph M. 1968. *Ancient Formal Logic*, Amsterdam: North Holland.

- Bouissac, P., 1976. The "golden legend" of semiotics, *Semiotica*, 17, 371-84.
- Bronwen, M. & Felizitas, R., 2006. *Key terms in semiotics*, London: Continuum.
- Burkhardt, H., 1980. *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, München : Philosophia.
- Coseriu, E., 1975. *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, 2 vols., Tübingen: TBL.
- Dascal, M., 1978. *La Semiologie de Leibniz*, Paris.
- Dascal, M., 1987. *Leibniz: Language, Signs, and Thought*, Amsterdam: Benjamins.
- Deely, J. N. et al. (eds.), 1986. *Frontiers in Semiotics*, Bloomington: Indiana University Press.
- Deely, J. N., 1982. *Introducing Semiotic: Its History and Doctrine*, Bloomington: Indiana University Press.
- Deely, J. N., 1986. Semiotic as framework and direction, In Deely, J., et al. (eds.), *Frontiers in Semiotics*, 264-271.
- Ducrot, O. & Todorov, T., 1981 (1972). *Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language*, Oxford: Blackwell.
- Eco, U. et al. 1986. Latratus canis (The dog's barking), In Deely, J., et al. (eds.), *Frontiers in Semiotics*, 63-73.
- Eco, U., 1984. Proposals for a history of semiotics; In: Borbé, Tasso (ed.); *Semiotics Unfolding*, 75-89.
- Farabi, A. M., 1986. The Letters (Al-Horouf), Beirut: Darolmashregh. [In Arabic].
- Gabler, D., 1987. *Die semantischen und syntaktischen Funktionen im Tractatus "De modis significandi"*, Bern: Lang. Haller, 19-59.
- Hollingworth, M., 2013. *Saint Augustine of Hippo: An Intellectual Biography*, London, New Delhi, New York and Sydney: Bloomsbury Pub.
- Joly, A., 1986. Descartes; In Sebeok, T. A. (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, 183-185.
- Kretzmann, N. 1967. History of semantics; In: Edwards, Paul (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan, vols. 78, 358-406.
- Kretzmann, N. 1974. Aristotle on spoken sound significant by convention; In: Corcoran, J. (ed.), *Ancient Logic*, Dordrecht: Reidel, 3-21.
- Kretzmann, N. et al. (eds.), 1982. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: University Press.
- Leeuwen, T., 2005. *Introducing Social Semiotics*, London and New York: Routledge.
- Leibnitze, G. V., 1996. Monadology, trans. Y. Mahdavi, Tehran: Kharazmi. [In Persian].
- Martin K., Oehler, k., Posner, R., Thomas A. Sebeok, T. A., Uexküll, T. (eds.), 2013 (1987). *Classics of Semiotics*, New York, NY: Plenum Press, 129-145.
- Mauro, T., 1975. The link with linguistics. In Sebeok, Thomas A. (ed.), *The TellTale Sign*, Lisse: de Ridder, 37-46.

- Mobasheri, M., 2008. *Space and time in Kant's philosophy; a critical view*. Tehran: Research Center of Islamic Culture and Thought. [In Persian].
- Mohaqqueq Damad, S.M. 1991-1992. The theory of reason, Articles and Reviews, *Quarterly of Theology* (special issue: Islamic philosophy and theology), University of Tehran, Faculty of Theology, Winter & Spring, 51, 147-160. [In Persian].
- Morris, C. W., 1946. Signs, Language, and Behavior, In Morris, C. W., *Writings on the General Theory of Signs*, The Hague: Mouton, 733-798.
- Nöth, W., 1995. *Handbook of Semiotics*; USA: Indiana University Press, 1995.
- Peirce, Ch. S. P., 1976. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Harvard: Harvard University Press, 1974
- Plato, 1994. *Complete Works*, 2 vols., trans. M. H. Lotfi & R. Kaviani, Tehran: Kharazmi. [In Persian].
- Poser, H. 1979. Signum, notio und idea, *Zeitschrift für Semiotik*; 1, 1979; 299-303.
- Rey, A. 1973. *Théories du signe et du sens*. 2 vols, Paris: Klincksieck.
- Robins, R. H., 1971. *Ancient and Medieval Grammatical Theory in Europe*, Port Washington: Kennikat.
- Sasani, F., 2012. Semiotics of place (Collection of papers of 7th symposium of semiotics), under the supervision of B. N. Motlaq, Tehran: Sokhan. [In Persian].
- Saussure, F., (2009). in F. Sojoodi (ed.), An introduction to structuralism in linguistics, *Structuralism, post-structuralism and literary criticism*. Tehran: Soore Mehr, 48-9. [In Persian].
- Schmitter, P., 1983. Plädoyer gegen die Geschichte der Semiotik, In Eschbach, A. & Trabant, J. (eds.), *History of Semiotics*, Amsterdam: Benjamins, 3-23.
- Sebeok, T. A., 1976. *Contributions to the Doctrine of Signs*, Lanham, Md.: University Press of America.
- Sebeok, T. A., 1979. *The Sign and Its Masters*, Austin: University of Texas Press.
- Shayghan, D., 1994. Henry Carbon. Horizons of spiritual thinking in Islam, Trans B. Parham, Tehran: Farzan. [In Persian].
- Shirazi, Sadr al-Din M. (1383). *Al-Hikmah al-Motaaliya fi al-Asfar al-Aqliyya al-Arbaeh*, vol. 3, ed. M. Mohammadi, Under the supervision of S. M. Khamenei, Tehran, Sadra Pub. [In Arabic].
- Shirazi, Sadr al-Din M. (1383). *Al-Hikmah al-Motaaliya fi al-Asfar al-Aqliyya al-Arbaeh*, vol. 6, ed. M. Mohammadi, Under the supervision of S. M. Khamenei, Tehran, Sadra Pub. [In Arabic].
- Shirazi, Sadr al-Din M. (2004) *Al-Hikmah al-Motaaliya fi al-Asfar al-Aqliyya al-Arbaeh*, vol. 8, ed. A. A. Rashad. Under the supervision of S. M. Khamenei, Tehran, Sadra Pub. [In Arabic]
- Simone, R., 1972. Sémiologie augustinienne, *SemioticA*, 6; 1-31.

Sojoodi, F., 1385. Semiotics of time and the passage of time; a comparative study of verbal and visual works, Journal of the Academy of Arts, 1, 46-64. [In Persian].

Suhrawardi, Shikh Shahab al- din (1996). Majmoe Mosanafat. Ed. S. H. Nasr, Tehran: Cultural Studies and Humanities Institute. [In Arabic]

Todorov, T., 1977. *Theories of the Symbol*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.



فصلنامه

شماره ۸۵، پاییز ۱۴۰۳، ص ۱۶۳-۱۸۸

مقاله پژوهشی



DOI: 80<https://doi.org/10.2634/Lire.21.85.163>

نشانه‌شناسی غربی-ایرانی: منطق تجریدی عقلانی در مقابل منطق تکاملی حسی

دکتر محمد هاتفی^۱

دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۷/۱۴ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۱/۱۵

چکیده

سؤال اصلی مقاله این است که چه الگوی نشانه‌شناختی می‌توان در ضمن نظریه‌های فلسفی جستجو کرد؛ نسبت تطوری این الگوها با یکدیگر چیست و نسبت الگوی نشانه‌شناسی ایرانی با غربی چگونه است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد در سنت فلسفی ایرانی، فارابی و ابن‌سینا از رویکردی نخبه‌گرایانه در نظام معرفتی برخوردارند. نشانه نزد فارابی محصول اختراع نخبگان است و جامعه به صورت تقلیدی آن را فرامی‌گیرد و نزد ابن‌سینا محصول تصورات نفسانی و تصدیق عقلانی است. فارابی اندیشه نشانه‌شناختی سقراط و ابن‌سینا اندیشه نشانه‌شناختی ارسطو را نمایندگی می‌کند؛ اما نزد سهروردی و ملاصدرا نظام معرفتی، تکاملی است و امر حسی سرآغاز حرکت اندیشگانی است. این نظریه با اندکی تعدیل با نظریه‌های مدرن نشانه‌شناسی (از رنسانس به این سو) تطبیق می‌کند. در اندیشه فلسفی-نشانه‌شناختی سهروردی و ملاصدرا، نشانه خودبسنده وجود ندارد. از نظر آنان، نشانه جز به واسطه ذهن نمی‌تواند به عرصه خلاقیت و تفسیر نشانه‌شناختی برسد. نشانه بر اثر تطور استحاله‌ای از تمایز حسی به سوی فضای انتزاعی مجرد و اشتراکی سیر می‌کند و لایه‌های نشانه‌شناختی مختلفی را در

۱۶۳



فصلنامه پژوهش‌های ادبی سال ۲۱، شماره ۸۵، پاییز ۱۴۰۳

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

mo.hatefi@yahoo.com



Copyright© 2024, the Authors | Publishing Rights, ASPI. This open-access article is published under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License which permits Share (copy and redistribute the material in any medium or format) and Adapt (remix, transform, and build upon the material) under the Attribution-NonCommercial term s.

سیری تکاملی رقم می‌زند. عقل مجرد، که در نظام معرفت سقراط/ فارابی و ارسطو/ ابن‌سینا پیشینی است، نزد سهروردی و ملاصدرا پسینی است.

کلیدواژه‌ها: نشانه‌شناسی غربی-ایرانی، منطق تجربیدی عقلانی، سنت فلسفی و نشانه‌شناسی، سنت فلسفی ایرانی فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا.

۱. مقدمه

نه تنها در غرب، بلکه در همه نقاط دنیا در پیشینه سنتهای جوامع مختلف اعم از هند، چین، ایران، جهان اسلام و ... می‌توان این سنتهای پربار نشانه‌شناسی را جستجو کرد. این پژوهش در نظر دارد با تمرکز بر دو سنت نشانه‌شناسی غربی و ایرانی بر اساس نظریه‌های برجسته فلسفی غرب و ایران، ابتدا ظرفیت نشانه‌شناختی این نظریات را برجسته و آشکار سازد و سپس، نسبتی بین این دو سنت برقرار سازد. سنت فلسفی ایرانی، بدون توجه به سنت غربی قابل مطالعه نیست؛ پس سنت نشانه‌شناسی این دو حوزه فرهنگی نیز قاعدتا باید در پیوند با یکدیگر فهم شود. در حوزه غربی، سه دوره تاریخی نشانه‌شناسی را باز خواهیم جست و در سنت فلسفی ایرانی بر چهار فیلسوف برجسته این حوزه، فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا تمرکز خواهیم کرد. بنابراین سؤال اصلی ما این است که چه الگوی نشانه‌شناختی می‌توان در ضمن این نظریه‌های فلسفی جستجو کرد؛ نسبت تطوری این الگوها با یکدیگر چیست و نسبت الگوی نشانه‌شناسی ایرانی با غربی چگونه است؟

۱-۱ پیشینه پژوهش

موریس^۱ (۱۹۴۶: ۱۴) و اشمیت^۲ (۱۹۸۳: ۳) پیشینه‌های علم جدید نشانه‌شناسی را از ابتدای اندیشه بشری و در درون حوزه‌های مختلف اندیشه بویژه در سنت فلسفی بسیار قابل توجه دانسته‌اند و معتقدند نمی‌توان آن را علمی کاملاً قرن بیستمی معرفی کرد. به اعتقاد آنان در تدوین تاریخ نشانه‌شناسی به این پیشینه کمتر توجه شده و هنوز هم چنین است.

دیلی^۳ (۱۹۸۲: ۷) و دیلی و همکاران (۱۹۸۶: ۲۳۶-۷۱) با بررسی پیشینه اصطلاح نشانه‌شناسی معتقدند اصطلاح نشانه‌شناسی (سمیوتیکس) در ابتدا به شاخه‌ای از علم

پزشکی اطلاق می‌شد و صرفاً در دوره‌های اخیر بود که فلاسفه و زبان‌شناسان از آن برای ارجاع به یک حوزه علمی جدا با این عنوان استفاده کردند. درواقع، علم نشانه‌شناسی از ابتدا ریشه‌های خود را در درون علم دیگر پرورانده است.

اکو^۴ (۱۹۸۴) به سنت نشانه‌شناسی رویکردی دایره‌المعارفی دارد و معتقد است برای نوشتن تاریخ نشانه‌شناسی باید کل تاریخ فلسفه از افلاطون به این سو و دیگر حوزه‌های فلسفی و شعبات علمی را در این راستا مورد توجه قرار دهیم و در این راستا بویژه تاریخ منطق و زبان‌شناسی را بسیار حائز اهمیت می‌داند (همان: ۸۰).

نوٹ^۵ (۱۹۷۷) تاریخ نشانه‌شناسی غربی را بسیار درازدامن و غنی می‌داند. وی از سه دوره تاریخی نشانه‌شناسی در غرب سخن می‌گوید: دوره باستان (دوره یونانی و رومی تا زمان آگوستین)، دوره میانی (از آگوستین تا دانتیه) و عصر رنسانس. به اعتقاد او خاستگاه‌های ریشه‌های درخشان منطق، شعرشناسی، بلاغت و هرمنوتیک را باید در این دوره‌ها جست و در ادامه پیدایش معنی‌شناسی و نظریه‌های اولیه در خصوص ماهیت نشانه و معنا در دوره مدرن را بازجست (همان: ۱۱-۳۶).

کرامپن و همکاران^۶ (۲۰۱۳) نیز معتقد است با تاریخ جدید نشانه‌شناسی نمی‌توان چندان همراه بود که آغاز نشانه‌شناسی را از نظریه‌های مدرن بویژه از سوسور و پیرس به این سو بحث می‌کند.

۲-۱ مبانی نظری

نشانه‌شناسی در دوره مدرن با جداسازی دو رویکرد نشانه‌شناسی (سمیولوژی) و نشانه معنانشناسی (سمیوتیکس) شناخته می‌شود. رویکرد نخستین، زبان‌شناختی است و از فعالیت علمی سوسور، یلمزلف و بارت برگرفته شده و رویکرد دوم در پی کارهای علمی پیرس، موریس به این نام خوانده شد (سبئوک، ۱۹۷۹: ۶۳). امروزه نشانه معنانشناسی (سمیوتیکس) عموماً مترادف همان نشانه‌شناسی و قدری عام‌تر گرفته می‌شود که هر دو را شامل می‌شود به گونه‌ای که نشانه‌شناسی به مثابه شاخه‌ای از نشانه معنانشناسی تلقی می‌شود. نشانه‌شناسانی که در میراث سوسوری رشد کردند، نشانه معنانشناسی را جایگزین نشانه‌شناسی یا مترادف می‌دانند (داکروت و تودوروف، ۱۹۷۲: ۸۴)؛ اما نشانه معنانشناسان پیرسی اغلب بر تمایز این دو انگشت می‌گذارند؛ حداقل اینکه تغییر تدریجی از نشانه‌شناسی به نشانه معنانشناسی را همواره گوشزد می‌کنند (سبئوک، ۱۹۷۶: ۵۷-۵۳).

سوسور می‌نویسد:

نشانه زبانی، نه یک شیء و یک نام بلکه یک مفهوم و یک تصور صوتی را به هم پیوند می‌دهد. تصور صوتی جنبه فیزیکی ندارد بلکه اثر ذهنی آواست که حواس و ادراک ما گواه آن است. تصور صوتی را باید حسی بدانیم و اگر بر آن باشیم تا آن را مادی بنامیم، تنها در همین رابطه حسی و در تقابل با نام دیگر تداعی، یعنی مفهوم است که به چنین برجستگی متوسل می‌شویم؛ زیرا مفهوم عموماً مجردتر است (سوسور، ۱۳۸۸: ۲۷).

نزد سوسور، نشانه‌ها بر اساس دو مؤلفه تمایز و ارزش در یک سیستم همزمان اختیاری کار می‌کنند که در آن «هیچ‌گونه پیوند طبیعی میان دال و مدلول وجود ندارد» (سوسور، همان: ۳۱).

پیرس بر این عقیده بود که تمام جهان از نشانه‌ها ساخته شده‌است و حتی اندیشه‌ها نشانه‌اند؛ چون به دیگر اندیشه‌ها ارجاع می‌دهند و از این رو نتیجه گرفت که انسان نیز یک نشانه است.

رویکرد فلسفی پیرس به نشانه-معناشناسی بر پایه سیستمی متشکل از سه مقوله جهانی استوار است: اولی‌بودن^۷ که شیوه بودن بدون ارجاع به هر چیز دیگر است؛ نظیر احساسات درخود که یک کیفیت بالقوه یا تمایزنیافته صرف است. دومی‌بودن^۸ که مستلزم وجود رابطه یک اولی با دومی است؛ یعنی مقایسه، واقعی بودن، کنش، تجربه زمان و مکان و سومی‌بودن^۹ که دومی را در ارتباط با سومی قرار می‌دهد. سومی‌بودن میانجی، حافظه، عادت، تداوم، بازنمایی و نشانه است. پیرس سپس در ارتباط با کل این مقوله‌های سه‌گانه، نشانه را در فرایندی سه‌گانه تعریف می‌کند که آن را سمیوزیس^{۱۰} می‌نامد:

نشانه یا بازنمود^{۱۱}، چیزی است که چیزی را برای کسی، بنا به نسبتی^{۱۲} یا بنا به ظرفیتی^{۱۳} معرفی می‌کند. نشانه فردی را مورد خطاب قرار می‌دهد؛ یعنی در ذهن آن فرد یک نشانه برابر یا احتمالاً نشانه‌ای کاملتر ایجاد می‌کند. من نشانه‌ای را که آن نشانه تولید می‌کند، تفسیر^{۱۴} نشانه اول می‌نامم. نشانه، چیزی را یعنی ابژه^{۱۵} آن چیز را معرفی می‌کند. نشانه، ابژه مذکور را نه در همه جهات آن، بلکه در ارجاع به چیزی از جنس ایده معرفی می‌کند (پیرس، ۱۹۷۶: ۱۹۳۱/۲-۵۸).

«بازنمود» در این تعریف همان ابژه قابل ادراک است که نقش نشانه را ایفا و با دال

سوسوری تطبیق می‌کند. «ابژه» در دیدگاه پیرس با «مرجع»^{۱۶} در دیگر الگوهای نشانه تطبیق می‌کند؛ اما تفسیر بر معنی نشانه دلالت می‌کند (مارتین و رینگهام، ۲۰۰۶: ۲۴۱). پیرس در تبیین رابطه بین بازنمایی و ابژه (مصدق) نشانه را در یک طبقه‌بندی جهانی به سه نوع نشانه شمایی، نمایه‌ای و نمادین تقسیم کرد. شمایل ابژه مورد دلالت خود را از طریق شباهت بازنمایی می‌کند (مانند عکس یا پرتره) و نشانه‌ای کیفی یا کوالی‌ساین^{۱۷} است که به مقوله اولی^{۱۸} تعلق دارد. نمایه (متعلق به مقوله دومی) نشانه‌ای است که به گونه‌ای فیزیکی به ابژه‌اش مرتبط است (مانند بادنما، هواسنج و ساعت خورشیدی) و رابطه بین نشانه و ابژه علی-معلولی و یا مبتنی بر توالی باست. نماد (سومی) نشانه‌ای است که رابطه آن با ابژه‌اش بر قرارداد مبتنی است؛ به عنوان مثال، کلمه «ماشین» هیچ شباهت یا رابطه فیزیکی با ابژه (خود ماشین) ندارد (همان).

۲. نشانه‌شناسی در غرب

بیش از هر علمی، تاریخ نشانه‌شناسی با تاریخ فلسفه و با تاریخ علم در کلیت آن گره خورده است. در ادامه، نشانه‌شناسی غربی را با تأکید بر سنت فلسفی در چهار دوره باستان، میانه، رنسانس و دوره مدرن معرفی خواهیم کرد.

۲-۱. نشانه‌شناسی در غرب در دوره باستان (یونانی-رومی)

قدما شامل افلاطون، ارسطو، نوافلاطونیان (زنون و ...) و اپیکوروس و آگوستین بودند و بویژه ارسطو تا دوره رنسانس مرجعیت خود را حفظ کرده بودند. در رسائل افلاطون، موضوعات و مباحث نشانه‌شناختی بسیار است. در اینجا به یک نمونه از رساله افلاطون اکتفا می‌کنیم:

هرموگنس: .. تاکنون هیچ کس نتوانسته است مرا متقاعد کند که درستی معنی هر واژه جز توافق و قرارداد علت دیگری دارد. به عقیده من هر نامی که به چیزی داده شود، نامی است درست. اگر به چیزی نامی دیگر بدهند و نام پیشین را به کار نبرند، آن نام تازه نیز از حیث درستی کم از نام پیشین نخواهد بود؛ هم‌چنانکه خود ما گاه به برده خود نامی تازه می‌نهیم. هیچ چیز نام خود را از طبیعت نگرفته بلکه منشأ نامها قرارداد و توافق یا عادت کسانی است که واژه‌ها را به کار می‌برند (افلاطون، ج ۳: ۷۳۴).

هیچ نشانه‌شناسی امروزه تردیدی در درستی این نظر به خود نمی‌دهد و حتی می‌توان

آن را از زبان سوسور نقل کرد و به او نسبت داد. گرچه البته سقراط (افلاطون) با او موافق نیست. سقراط سعی دارد این دیدگاه را - که دیدگاه سوفسطاییان بود - رد کند. سقراط معتقد است واژه‌ها را عده‌ای (قانونگذار) (همان: ۷۳۹) وضع می‌کنند و آنان در این وضع، انطباق نشانه با ماهیت امری را در نظر می‌گیرند که به آن ارجاع می‌دهد. به اعتقاد سقراط، قانونگذاران، واژه را با اتکا به نظر «اهل دیالکتیک» (همان: ۷۴۴) وضع می‌کنند (در بحث از فارابی خواهیم دید فارابی دقیقاً مانند سقراط معتقد است نشانه‌ها را ابتدا عده‌ای خواص وضع می‌کنند). اهل دیالکتیک «می‌دانند چگونه باید پرسید و چگونه باید پاسخ داد» (همان). درباره انطباق نشانه وضعی بر ماهیت آن، اهل دیالکتیک (سخنوران زبده) معیار هستند؛ زیرا «واژه وسیله‌ای است برای خبر دادن و جدا کردن ماهیتها از یکدیگر» (همان: ۷۴۰) و دیالکتیسینها متخصص این امر هستند و به فنون سخن آگاهند. «قانونگذار اگر بخواهد واژه‌ای درست بسازد، باید ویژگی طبیعی واژه را در صداها و هجاها قرار دهد و در این کار از صورت اصلی واژه راستین پیروی کند و همه واژه‌ها را به تقلید از آن نظر بسازد» (همان: ۳۹۰).

دیدگاه نخبه‌گرا و تقلیدی سقراط در سطح اجتماعی، جامعه را در مفاهیم، تابع بی‌چون و چرای نخبگانی محدود قرار می‌دهد. همین دیدگاه، بعدها نزد افلاطون منشأ نظر اتوپایی می‌شود (این دیدگاه و نتایج آن را چنانکه خواهیم گفت نزد فارابی مشاهده می‌کنیم).

نیازی به گفتن نیست که نشانه‌شناس امروزین، حق را به جانب سوفسطاییان و مخالفان سقراط خواهد داد. سقراط واژه را وضعی می‌داند؛ اما این وضع دقیقاً در نقطه مقابل وضعی بودن نشانه در دیدگاه سوسوری است. این دیدگاه سقراطی نزد ارسطو نیز تکرار می‌شود. ارسطو در رساله «درباره تفسیر» از همان آغاز، واژه را به نفع گزاره کنار می‌گذارد؛ زیرا درباره واژه نمی‌توان از اعتبار صدق و کذب سخن گفت: «ابتدا باید اصطلاحات اسم و فعل و سپس گزاره و جمله را تعریف کنیم. واژه‌های کلامی نمادهای تجربه‌های ذهنی و واژه‌های نوشتاری نمادهای واژه‌های کلامی هستند» (ارسطو، ۱۳۶۹: ۱). ارسطو نامها و افعال را بدون افزوده‌هایی که آنها را موضوع صدق و کذب قرار دهد حائز معنا نمی‌داند. او خودش این دیدگاهش درباره نامها و افعال را به کتابش با عنوان «نفس»^{۱۹} ارجاع می‌دهد. درواقع ارسطو، تلقی خود را از نشانه درپی تعریفی

تنظیم می‌کند که از نفس می‌دهد. از دیدگاه ارسطو، «جسم جدا از نفس نیست» (همان: ۸۱)؛ بلکه جسم همان ماده نفس است و نفس، جوهر صوری ماده است. با مرگ جسم، نمی‌توان از آن سخن گفت مگر به «اشتراک لفظی» (همان). به همین ترتیب، ارسطو درباره هر نشانه‌ای به دو چیز قایل است: جوهر و ماده. بنابراین واژه «چشم» به یک ماده و یک جوهر دلالت می‌کند: ماده چشم، همان جسم مادی چشم است و جوهر آن، «بینایی» است؛ «زیرا که بینایی جوهر صوری چشم است؛ اما چشم، ماده بینایی است» (همان). بنابراین، ارسطو تفاوت در ساختارهای نشانه‌ای را صرفاً مربوط به سطح بیان^{۲۰} می‌داند و نه سطح محتوا^{۲۱}. ارسطو در «درباره تفسیر» می‌گوید مابه ازای اسم و فعل در ذهن همگان یکسان است و صرفاً در الفاظ است که همانند سنتهای مختلف نوشتاری، بین مردم تفاوت وجود دارد» (همان). نتیجه منطقی این دیدگاه، رشد منطق و رشد دستور به جای رشد نشانه‌شناسی است. بنابراین از همان آغاز میان دیدگاه‌های ساخت‌محور و دیدگاه تصدیق‌محور، نسبت برقرار کرد (در ایران، رویکرد تصدیق‌محور را نزد ابن‌سینا مشاهده می‌کنیم).

لُبّ نظریه نوافلاطونیان (۳۰۰ ق.م تا ۲۰۰ ب.م) درباره نشانه این بود که نشانه، سه چیز را به یکدیگر ربط می‌دهد: دال مادی، مدلول یا معنا و ابژه خارجی. آنها دال و ابژه را ماهیت‌هایی مادی تلقی می‌کردند؛ اما درباره معنی (منظور، آنچه گفته شده) معتقد بودند معنی توضیح‌پذیر نیست؛ زیرا برای توضیح هر چیز باید آن را به چیز دیگری تشبیه کرد؛ ولی برای معنی نمی‌توان تشبیه و نظیر قائل شد (بوچنسکی، ۱۹۶۸: ۸۴ و ۸۵). پایه و اساس منطق گنوستیستی نوافلاطونیان بر این تلقی از نشانه استوار بود.

به طور خاص در زمینه خصوص نشانه‌های زبانی آنها بین دو سطح مادی و صوری اصوات تفاوت می‌گذاشتند. اصوات در سطح مادی صرفاً صوتهایی بی‌نظم و پارازیت‌گون^{۲۲} بودند؛ اما در سطح صورت، آنها تفکیک شده^{۲۳} هستند و می‌توان آنها را به نمادهای نوشتاری برگرداند. همین اصوات تفکیک‌یافته به نوبه خود می‌توانند بی‌معنی و یا معنی‌دار باشند. شرط اصلی تبدیل شدن اصوات تفکیک‌یافته به جمله این است که باید معنی‌دار، و از سوی فردی بنا به دلیلی شخصی تولید شده باشند. این تلقی، ما را به یاد تفکیک ماده بیان و صورت بیان در دوره مدرن می‌اندازد. از نوافلاطونیان به اپیکوریان تغییر عمده‌ای در تلقی از نشانه رخ می‌دهد. آنها وجه

نیت‌مند کاربرد نشانه‌ها و استفاده هدفمند از نشانه‌ها را به مثابه پیشفرض‌هایی برای اخذ نتایجی معتبر رد می‌کردند که گنوستیست‌ها ادعا می‌کردند. از دید اپیکوریان ما فقط دو چیز داریم: نشانه‌ها و اشیا. آنچه باعث ایجاد حرکت در فضای نشانه‌ای می‌شود نه قصد و نیت خاص بلکه سیستم حسی و تأثیری است (کرتزمان، ۱۹۶۷: ۳۶۵)؛ از این رو، آنان سیستم نشانه‌انسانی را با نشانه حیوانی برابر می‌دانستند. از دیدگاه اپیکوریان وقتی یک سگ رد چیزی را می‌گیرد، صرفاً از ردی به رد دیگر حرکت می‌کند و چنین نیست که بر اساس مشاهده یک مورد نتیجه بگیرد که آن ردها به یک موجود مشخص منتهی می‌شود. بنابراین، اپیکوریان به تفسیر نشانه‌ها و میانجیگری نشانه‌ها قائل نبودند و آن را براحتی نادیده می‌گرفتند. در این تلقی از نشانه‌ها براحتی می‌توان منشأ تاریخی برای نشانه‌شناسی جانوری را تشخیص داد (مائورو، ۱۹۷۵: ۳۹). هم‌چنین در تلقی آنها از طبیعی بودن و کاربردی بودن ماهیت نشانه، و رد قراردادی بودن آن، می‌توان تاریخ «نشانه طبیعی»^{۲۴} مورد بحث در نشانه‌شناسی اجتماعی (فون لیوفن، ۲۰۰۵؛ اندرسن و همکاران، ۲۰۱۵) را بازجست.

عده‌ای بزرگترین نشانه‌شناس دوره باستان و بنیانگذار واقعی نشانه‌شناسی را آگوستین دانسته‌اند (هالینگوود، ۲۰۱۳: ۲۷۶؛ کوسریو، ۱۹۷۵: ۱۲۳؛ تودوروف، ۱۹۷۳: ۱۳-۳۳). آگوستین دیدگاه اپیکوریان را می‌پذیرد مبنی بر اینکه نشانه یک نقطه عطف حسی و معرف چیزی است که فعلاً حضور ادراک‌پذیر ندارد؛ اما برخلاف اپیکور، مانند نوافلاطونیان به ذهن تعبیرگر نیز به مثابه رابط سوم در فرایند نشانه تأکید می‌کرد. آگوستین درواقع برخلاف اسلاف رومی خود، جهتگیری مسیحی در تلقی خود از نشانه دارد. او معتقد بود ابژه‌های درون فرایند نشانه‌ای را باید نشانه‌هایی نمایه‌ای تلقی کرد که اراده خدا در خلقت زمینی‌اش را آشکار می‌کنند» (سیمون، ۱۹۷۲: ۹)؛ از این رو باید گفت او فرمول قرون وسطایی نشانه را مبنی بر اینکه «نشانه علاوه بر حسی بودن، باعث خطور چیز دیگری به ذهن می‌شود» بیان می‌کرد. او بین نشانه طبیعی و قراردادی تفاوت می‌گذاشت و معتقد بود نشانه‌ها و چیزها دو طبقه مختلف اشیا نیستند؛ زیرا هر ماهیت مادی می‌تواند همچون نشانه برای چیزی دیگر عمل کند. در این تلقی آگوستین، می‌توان رگه‌های تاریخی تعمیم دادن مفهوم نشانه از نشانه زبانی به دیگر انواع نشانه و زمینه نشانه‌شناسی چهره و تصویر و ... را مشاهده کرد (اکو و همکاران، ۱۹۸۶: ۶۵).

۲-۲ نشانه‌شناسی در غرب در در قرون میانه

نشانه‌شناسان قرون میانه در بستر الهیات^{۲۵} و سه‌گانه گرامر، دیالکتیک (منطق) و سخنوری (رتوریک) نشو و نما یافتند. به فلسفه و الهیات این دوره «اسکولاستیسیسم» (به دلیل مکاتب دانشگاه‌های آن دوره) نیز گفته می‌شود. بیشتر نشانه‌شناسان این دوره در فلسفه، منطق و زبان‌شناسی ظاهر شده‌اند. آنان نگاهشان به جهان، اغلب صبغه همه‌چیزنشانه‌انگاری مسیحی دارد و مباحثشان حول محور تفسیر، تعارض نامگرایی-واقع‌گرایانه، نظریه‌های مربوط به پیشفرضها و شیوه‌های دلالت می‌چرخد. علاوه بر این، آنها به انواع نشانه نو نیز به بازنمایی توجه دارند (همان). یک فیلسوف اسپانیایی با اعتقاد به اینکه حروف الفبا چیزهایی را در خصوص چیستی خدا آشکار می‌کند، یک منطق محاسبات ابداع کرده بود و فکر می‌کرد کلیدی برای تفسیر جهان است. این کار او در قرن هفدهم، که قرن عقلانی‌تر بود، روی اسپینوزا تأثیر گذاشت و باعث شد وی طرح زبان جهانی خود را طرح کند (بوچنسکی، همان: ۳۱۸). در اینجا است که گام به گام صدای پای مساله جهانی‌ها^{۲۶} را می‌شنویم که در مقابل دیدگاه واقع‌گرایی قد علم می‌کند. واژه «جهانی‌ها» برای اغلب ما طنین‌انداز جهانی‌های چامسکی در دوره مدرن است. وقتی به دکارت می‌رسیم این طنین رساتر شنیده می‌شود.

منظور از جهانی‌ها مفاهیم بود. منظور این بود که ابژه‌های جهان بیرون از قبیل گل، درخت، سنگ و ... هر کدام همچون موجودیتهایی فردی تجربه می‌شود اما پیشفرضهایی که به کلمات گل، درخت، قرمز و .. تبدیل، و به آنها نسبت داده می‌شود، جهانی است؛ یعنی به‌رغم جزئی‌بودن این ابژه‌های خاص، واژه کلی که آن را نشان می‌دهد جهانی است. اینجا این سؤال پیش می‌آید که پس واقعیت این جهانی‌ها چیست و آیا آنها بیرون از سیستم نشانه‌ای واقعیتی دارند.

افلاطون، جهانی‌ها را ایده‌هایی می‌دانست که مستقل از ابژه‌های خاص و پیش از وجود چیزها وجود دارند. این فکر افلاطونی مشخصه این دیدگاه قرون وسطایی بود؛ اما در نقطه مقابل، نامگرایان معتقد بودند فقط چیزهای جزئی وجود دارند و جهانی‌ها صرفاً نام یا ماهیتهایی صوتی هستند و به چیز خاصی دلالت نمی‌کنند. شعار «نام پس از شیء می‌آید»، مشخصه تفکر این گروه بود. شکل میانه‌روانه این نوع واقع‌گرایی تفکری بود که به مفهوم‌گرایی^{۲۷} گرایش یافت. آنان معتقد بودند جایگاه فکر در ذهن است؛ اما

این افکار به دلیل شباهتهای واقعی بین اشیای یک شکل مشترک شکل می‌گیرند (نوٹ، همان: ۱۷ و ۱۸).

پیشفرض‌گرایان، پیشقراولان نظری بودند که امروز از آن با عنوان فرازبان^{۲۸} نام برده می‌شود. آنان به دو عملیات اولیه و ثانویه قائل بودند. اولیه، همان ابژه‌ها و ثانویه، فرازبان بود. درخت، گل، سنگ و ... ابژه‌هایی بودند که سپس در سطح ثانویه هر کدام با واژه‌هایی مانند اسم، نوع و ... ذیل مقوله‌های فرازبانی قرار می‌گرفتند.

شاید همین جستجوها بود که باعث شد دستورنویسان قرون وسطایی به شباهت اشیای جهان و ساختار زبان توجه کنند. آنها بتدریج ادعا کردند تمامی زبانها از ساختار جهانی زیربنایی برخوردارند. راجر باکون^{۲۹} با اصطلاحات ارسطویی، اظهارکرد «گرامر امری واحد و مشترک در همه زبانها است؛ هرچند گاهی به طور اتفاقی تغییراتی می‌کند» (گابلر، ۱۹۸۷: ۲۳). در اینجا بود که این درک شکل گرفت که کلمات میانجیهایی هستند که باعث می‌شوند اشیا به مفاهیم ارتباط بیابند. تلقی این بود که صورت گرامری کلمه باعث می‌شود یک کلمه با شیوه‌های مختلفی از دلالت پیوند بخورد. اینجا بود که مقوله‌های دستوری واژه مورد توجه قرار گرفت (رایینز، ۱۹۷۱: ۸۳).

۳-۲ نشانه‌شناسی در غرب در دوره رنسانس (عصر خردگرایی و روشنگری)

این دوره به لحاظ تاریخ نشانه‌شناسی چندان مورد پژوهش واقع نشده است؛ شاید چون عده‌ای فکر می‌کنند این دوره نوآوری خاصی از این لحاظ نداشته است. اغلب پژوهشها در چارچوب زبانشناسی و برخی نیز در حوزه فلسفه و منطق قرار می‌گیرد؛ اما این دوره به لحاظ توجه به تاریخی و اختیاری بودن زبان و انکار جهانی بودن گرامر و دور شدن از ایده اسکولاستیستی از یک سو و بازگشت به نشانه‌شناسی ارسطو، که رقیب دیدگاه اسکولاستیستی است، مهم است (کرتزمان و همکاران، ۱۹۸۲: ۸۰۸).

برجسته‌ترین جریان نشانه‌شناختی این عصر با ظهور خردگرایی و روشنگری نشو نما یافت. چهره بارز این اندیشه جدید را باید دکارت دانست. خردگرایی با تأکید بر اندیشه و خرد انسانی، دو موضوع کاملاً مرتبط با نشانه‌شناسی را ایجاد کرد: الف) تلقی ذهن‌گرایانه از نشانه و ب) جستجوی گرامر جهانی خردگرا برای همه زبانها. البته دکارت چندان نشانه‌شناس نبود؛ اما اثر او حاوی برخی از مباحث مرتبط است (کاسریو، ۱۹۷۲: ۵۶-۴۳). خردگرایی دکارتی بشدت انسان‌محور^{۳۰} است. دکارت می‌گفت ویژگی

حیوانات فقط بی‌زبانی نیست بلکه فاقد خرد^{۳۱} هستند. این نشانه‌شناسی ذاتاً ضد تکاملی است و در نتیجه نمی‌تواند پیوند نظری با نشانه‌شناسی جانوری بیابد.

دکارت به اندیشه‌های ذاتی^{۳۲} معتقد است و دانش عقلانی را بر تجربه ادراکی مقدم می‌دارد. نزد دکارت، جداکردن دوگانه ذهن-بدن، اساس یک نظریه معنا واقع می‌شود که معنا^{۳۳} را بر ارجاع^{۳۴}، یعنی مفاهیم^{۳۵} را بر اشیا^{۳۶} مقدم می‌دارد. از آنجا که در این تلقی، اندیشه بر زبان، تقدم و برتری دارد، زبان صرفاً پدیده‌ای صوری-ساختاری است. اصوات تغییر می‌کند؛ اما اندیشه‌ها ثابت است. بنابراین، ساختار اندیشه و خرد نزد همه انسانها یکسان است (جولای، ۱۹۸۶: ۱۸۴). این فلسفه، پایه پژوهش دربارهٔ جهانی‌های نشانه‌شناختی و آغاز طرح زبان جهانی را شکل داد. یکی از فیلسوفانی که در پی چنین طرحی بود لایبنیتس بود. لایبنیتس با اینکه تعریفش از نشانه در سنت اسکولاستیستی قرار می‌گیرد بیش از همه به بحث نشانه نزدیک شد و مفهوم نشانه را در سطحی بسیار گسترده در نظر گرفت و به حروف، کلمات، نشانه‌های نجومی، نشانه‌های هیروگلیف، موسیقی، ریاضی، نشانه‌های جبری و هر چیزی تعمیم داد که ما هنگام فکر کردن استفاده می‌کنیم (داسکال، ۱۹۸۷: ۱۸۱). از نظر لایبنیتس «نشانه چیزی است که ما آن را فی‌الحال درک می‌کنیم و علاوه بر این در نظر داریم آن را به واسطه تجربه خود یا دیگران به چیز دیگری مرتبط سازیم» (لایبنیتس، ۱۳۷۵: ۳۱). بنابراین فرایند نشانه‌ای^{۳۷} به تجميع ادراکات اطلاق می‌شود و نشانه ابزار شناخت انسانی است. این تعریف گسترده، نشانه‌های قراردادی و طبیعی را در بر می‌گیرد؛ اما لایبنیتس عمدتاً به نشانه قراردادی نظر دارد. لایبنیتس نشانه‌های نوشتاری و دیگر نشانه‌های بصری را «شاخصها»^{۳۸} می‌نامد و آنها را نشانه‌های بصری تعریف می‌کند که به کار بازنمایی مفاهیم می‌آید (بورکهارت، ۱۹۸۰: ۱۷۵). شاخصها به خودی خود اختیاری است؛ اما اصولی که آنها را به گفتار خردگرایانه^{۳۹} پیوند می‌دهد چنین نیست. بین ساختار گفتار خردگرایانه و اشیای جهان رابطه‌ای هست که اساس حقیقت است (هالر، ۱۹۵۹: ۲۴). به گفته پیرس، نزد لایبنیتس، ساختار نحوی نشانه‌ها با واقعیت شباهت نموداری دارد. مبنای این نظریه نشانه‌شناختی اصل متافیزیکی لایبنیتس مبنی بر نظم از پیش موجود^{۴۰} است: کل جهان به گونه‌ای مجازی به ذهن هر انسانی همچون واقعیت موجود داده شده است. این، مستلزم یک الگوی سه‌گانه از نشانه است که مطابق آن، نشانه به

صورت غیرمستقیم به ابژه دلالت می‌کند؛ به این صورت که کارکرد اولیه هر نشانه بازنمایی چیزی است، اما همزمان چیز دیگری را نیز معرفی می‌کند (پوسر، ۱۹۷۹: ۳۱۲). از دیدگاه لایب نیتس، نشانه‌ها و شاخصها در همه انحاء اندیشه و تعقل انسانی دخالت دارند. درواقع نه ممکن است و نه مطلوب که اشیا خودشان یا حتی اندیشه‌های آنها همواره جداگانه برای ذهن آشکار شود. اقتصاد تعقل باعث می‌شود که به جای آنها نشانه‌ها استفاده شود (داسکال، ۱۹۷۸، ۱۹۸۷: ۱۸۱)؛ بنابراین نشانه به ابزاری برای دستیابی به کشفیات جدید تبدیل می‌شود.

۳. نشانه‌شناسی در ایران

کار درستی نیست که تاریخ نشانه‌شناسی را به آن چیزی گره بزنیم که عموماً زیر عنوان مشخص نشانه‌شناسی قرار می‌گیرد (اشمیتز، ۱۹۸۳: ۲۳). به گفته بویساک، اگر بخواهیم نسب دانش نشانه‌شناسی را با پیشینه‌ها و مطالعاتی گره بزنیم که به صورت ضمنی به ماهیت نشانه و ارتباط می‌پرداختند، نباید متهم شویم که برای نشانه‌شناسی نسب‌شناسی تخیلی یا افسانه‌ای پرزرق و برق سر هم می‌کنیم (بویساک، ۱۹۷۶: ۳۷۱-۲). طرح ادعای نشانه‌شناسی ایرانی نیز به همین صورت توجیه‌پذیر است. در ادامه نشانه‌شناسی نزد چهار فیلسوف ایرانی (فارابی، ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا) را بازخواهیم کاوید.

۱-۳ نشانه در نظام فکری فارابی و ابن سینا

۱-۱-۳ فارابی

در ارتباط با نشانه‌شناسی، فارابی را باید آغازگر تأثیرپذیری از سنت یونانی دانست که تمایز برجسته‌ای دارد. فارابی در کتاب *الحروف* در فصل یازدهم با عنوان «اصل لغه الامه و اکتمالها» آشکارا دیدگاه نخبه‌گرای سقراط را در زمینه منشأ الفاظ تکرار می‌کند. دیدگاه خواص‌گرایانه فارابی بعداً نزد دیگران مشاهده نمی‌شود. فارابی در این کتاب، منشأ شکل‌گیری الفاظی را «خواص» می‌داند که عموم مردم از آن برای بیان منظور خود استفاده می‌کنند. مطابق این دیدگاه، برخی خواص در محیط‌ها و حرفه‌هایشان، حرفها و واژگان خاصی را به صورت محدود تولید می‌کنند و کسانی که این حروف و واژه‌ها را از آنان می‌شنوند، آنها را یاد می‌گیرند و پیش دیگران به کار می‌برند. این الفاظ در فرایند گسترش کاربرد بتدریج رایج می‌شوند. این حروف و الفاظ در ضمیر و درون

انسانها جایگیر می‌شوند و هر وقت که انسانها می‌خواهند مفهومی را بیان کنند که بر آن لفظ تطبیق می‌کند آن را به کار می‌گیرند:

فهكذا تحدث اولاً حروف تلك الامه و الفاظها الكائنه عن تلك الحروف و يكون ذلك اولاً ممن اتفق منهم. فيتفق ان يستعمل الواحد منهم تصويها او لفظه في الدلاله على شيء ما عندما يخاطب غيره فيحفظ السامع ذلك. فيستعمل السامع ذلك بعينه عندما يخاطب المنشيء الاول لتلك اللفظه و يكون السامع الاول قد احتذى بذلك فيقع به فيكونان قد اصطلحا و تواطئا على تلك اللفظه فيخاطبان بها غيرهما الى ان تشيع عند جماعه ثم كلما حدث في ضمير انسان منهم شيء احتاج ان يفهمه غيره ممن يجاوره ... (فارابی، ۱۹۸۶: ۴۱).

همچون دیدگاه سقراط، آشکار است این دیدگاه نخبه‌گرایانه نمی‌تواند با نشانه‌شناسی امروزی پیوند یابد؛ زیرا نشانه‌شناسی مدرن منشأ و نقطه آغاز نشانه‌ها را از «جامعه» می‌داند و نه از نخبگان. علاوه بر این، دیدگاه سقراطی فارابی، راه را بر رویکردی نخبه‌گرایانه در فهم نیز باز می‌کند. این دیدگاه در گامهای بعدی فلسفه اجتماعی فارابی، زمینه را برای طرح اندیشه مدینه فاضله هموار می‌کند. این فکر، طبیعتاً نخبه‌گرایانه، تقلیدمحور و سلسله‌مراتبی است.

۲-۱-۳ ابن سینا

ابن سینا در سنت فلسفی‌ای قرار می‌گیرد که معقولات اولیه و عقل بالقوه را مقدمه معرفت‌شناسی‌شان قرار می‌دهند. ابن سینا مانند ابن رشد عقل بالقوه را غیرحادث، غیرمادی و فناپذیر می‌داند (محقق داماد، ۱۳۷۰-۱۳۷۱: ۱۴۷-۱۵۰). ابن سینا به شیوه نوافلاطونیان، صور معقولی را که نفس ناطقه دریافت می‌کند نه حاصل تجرید و انتزاع از ماده بلکه افاضه بلاواسطه از سوی عقل فعال می‌داند (همان): و آن هستیها که به اول آفرینش تمام افتاده‌اند و عقل محض اند» (ابن سینا، دانشنامه علائی، ۱۰۹). بنابراین نزد ابن سینا نشانه، آغاز عینیت‌بخشی صور انتزاعی است که از بالا (از جانب عقول) به پایین (نفس) می‌آیند. علت مسئله این است که ابن سینا نقطه آغاز حرکت فلسفی خود را بر واجب‌الوجود می‌نهد که هم عالم است، هم علم و هم معلوم. واجب‌الوجود عقل محض است. با چنین توصیفی از عقل بناچار در تمام سطوح عقل باید امری خودبسندة پیشینی باشد؛ از این رو ابن سینا در آغاز دانشنامه علائی در بخش الهیات در ترتیب



علوم می‌گوید با اینکه اغلب نویسندگان، علم الهی را در پایان ذکر می‌کنند از دید ابن سینا این علم اصل همه علمها است. بنابراین ابن سینا بخش الهیات را در مقدمه/دانشنامه قرار می‌دهد و ابتدا به معرفی علم الهی می‌پردازد:

این پاره از این علم که اندر توحید نگرد ورا خاص علم الهی خوانند و علم ربوبیت گویند و اصلهای همه علمها اندر این علم درست شود و این علم را بآخر آموزند هرچند بحقیقت اول است و لیکن ما جهد کنیم که باول بیاموزانیم و لطفی بجای آوریم تا مفهوم کنیم بنیروی خدای تعالی جل جلاله (ابن سینا، دانشنامه علائی: ۸)

ابن سینا منشأ الفاظ را معلوم نمی‌کند؛ اما تفکیک الفاظ را آشکارا برای استفاده در علم منطق و مطابق روش منطق‌دانان به کار می‌گیرد؛ از این رو از دید ابن سینا لفظ کلی گرچه موجودیت تعینی ندارد، اما هم در اندیشه و هم در جهان خارج از حقیقت برخوردار است:

پس پدید آمد که معنی کلی از آن جهت که کلی است موجود نیست الا اندر اندیشه و اما حقیقت وی موجود است هم اندر اندیشه و هم بیرون از اندیشه؛ زیرا که حقیقت مردمی و سیاهی موجود است هم اندر اندیشه و هم بیرون از اندیشه اندر چیزها (ابن سینا، دانشنامه علائی: ۴۱)

بنابراین بسیار طبیعی است که ابن سینا معقولات و اصول عقلی را بر محسوسات برتری دهد؛ زیرا عقل از دیدگاه ابن سینا هم مجرد است و هم مجردات و ذاتیات را بی واسطه درک می‌کند: «قوت‌های عقلی بخود ایستاده است و از گردش دور است ... قوت حسی را به قوت عقلی نسبت نیست ... عقل چیزی را بخودیش چنانکه وی هست اندر یابد و حس هیچ چیز را بخودیش اندر نیابد...» (ابن سینا، همان: ۱۰۵). عقل برای آن که عقل باشد به محسوسات نیاز ندارد؛ زیرا عقل مجرد است و «مجرد بآنکه مجرد است آنست که ذات وی بهرچه پیوندد علم بود» (همان: ۸۴). سلسله همه عقلها به واجب الوجود مجرد می‌رسد که «خود مر خود را عالم است و معلوم است بلکه علم است». معلوم همان علم است: «پس بحقیقت معلوم خود علم بود و چون معلوم نفس عالم بود، عالم و معلوم و علم یک چیز بود» (همان: ۸۵). در این صورت، سنجش فهم ما از جهان محسوسات همواره به عقل پیشینی وابسته خواهد بود. این دیدگاه، گرچه با نخبه‌گرایی سقراطی و فارابی متفاوت است به همان اندازه نخبه‌گرایانه است.

۳-۱-۳ نشانه در نظام فکری سهروردی وملاصدرا

۳-۱-۳-۱ سهروردی

سهروردی-برخلاف ابن‌سینا- از نظام معرفت‌شناسی مبتنی بر پایه حسی پیروی می‌کند. از دیدگاه او، نظام معرفت، تکاملی است. در دیدگاه سهروردی، نقطه آغاز شناخت، شناخت تصورات پایه است و از همین نقطه می‌توان گفت عنصر «خیال» وارد می‌شود که کلاً با تصورات سروکار دارد:

اگر خواهی که آسمان را ادراک کنی، باید که صورت آسمان در ذهن تو حاصل شود که اگر صورت زمین حاصل شده باشد، آسمان را نداشته باشی و چون صورت آسمان در ذهن تو حاصل شد، باید بدانی که آن ذات آسمان نیست که در ذهن تو حاصل آمده است که ذات آسمان را از آنجا که هست، بر نداشته‌ای و در ذهن خود ننهادی، بلکه صورت مطلق کلی در ذهن حاصل کرده‌ای که آن صورت مطلق مطابق جمله صورتهای آسمان است (همان: ۳۳۷ و ۳۳۸).

بنابراین سهروردی به فاصله زبان و ذات جهان و اشیا کاملاً آگاه و واقف است؛ زیرا نه تنها کلمه آسمان، بلکه تصور خود آسمان در ذهن نیز بر آسمان دلالت نمی‌کند بلکه صرفاً تصور ذهنی و صورت مطلق کلی است که می‌تواند بر تمامی آسمانها دلالت کند.

«کلی» به کلمه‌ای گفته می‌شود که شامل دو سه معنی باشد؛ چنانکه حیوان، چه به لحاظ لفظ و چه به لحاظ معنی بر آدم، مرغ، فیل و ... دلالت می‌کند؛ از همین رو ما حتی مرغی را که تا به حال در عمر خویش ندیده‌ایم، وقتی می‌بینیم، به او لفظ مرغ را اطلاق می‌کنیم. این نشان می‌دهد که نشانه‌گذاری موجودات تا چه حد به کلی‌سازی بر مبنای اشتراکات وابسته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ۳۳۶ و ۷)؛ ولی صرفاً براساس اشتراکات نیست بلکه بر اساس تمایزات نیز هست و تمایزات در جایی رخ می‌دهد که قرار است هر لفظ بر یک معنی (در بیرون ذهن) دلالت کند: «بیرون ذهن هر چیزی را هویتی است خاص چنانکه دیگری را در آن شرکت نیست» (همان)؛ به عبارتی هر نشانه‌ای زمانی که در نسبت با عین قرار می‌گیرد، تمایز می‌یابد. با این توجه، نقش پایه‌ای تمایز در کنار اشتراک، معلوم می‌شود: «و بدانکه چون جماعتی را در چیزی شرکت افتاد، باید که امتیاز ایشان به چیزی دیگر باشد؛ زیرا که محال باشد که چیزی که سبب اشتراک باشد، بعینه سبب افتراق بود ...» (همان: ۳۴۰). بنابراین، نقطه آغاز شناخت، تمایزات هستند که از ناحیه بیرون بر ذهن تحمیل می‌شوند ولی این تمایزات بتدریج از طریق ذهن در صور

کلی به سمت اشتراکات و مباحث تجریدی و انتزاعی سیر می‌کنند. سهروردی صورت کلی را کاملاً متکی به ذهن می‌داند و می‌گوید «وجود کلی جز در ذهن حاصل نیاید» (سهروردی، همان: ۳۳۷)؛ از این رو فرایند شناخت هرچه انتزاعی می‌شود، کلی‌تر می‌شود و وجه مجرد پیدا می‌کند.

لفظ کلی در برابر لفظ جزئی قرار می‌گیرد: «اما لفظی که بر یک معنی بیش نیفتد، آنرا جزوی خوانند چنانکه گوئی این مرد و این دیوار و هر چه اشارت حسی بدو کنی» (همان: ۳۳۷). دو وصف اشاره «این» در «این مرد» و «این دیوار» نشان می‌دهد وی برای تلاقی مستقیم زبان با جهان عینی تا چه حد محدودیت قائل بوده است. سهروردی معتقد است زبان اگر هم با جهان تطابق موردی داشته باشد در جاهایی است که مستقیماً به ابژه به صورت «این...» اشاره کنیم (یعنی در وضعیتهای «نمایه‌ای»).

بنابراین می‌توانیم در فرایند تکامل نشانه‌ای، حرکتی از نشانه نمایه‌ای به تصویری و سپس نمادین را در نظریه سهروردی رهیابی کنیم که به نظریه پیرس تشابه می‌یابد. البته سهروردی به تمایز مطابق آنچه امروزه در زبانشناسی به پیروی از سوسور رایج شده اشاره نکرده است؛ اما از آنجا که ساختار انتزاعی و فرایند مجردات را از حسیات بنا می‌کند، می‌توان گفت سهروردی تمایز در عینیات و جزئیات را منشأ همان چیزی می‌داند که باعث تمایز در نشانه نیز می‌شود؛ زیرا برخلاف دیدگاه ابن‌سینا امر کلی بر جزئی مقدم نیست بلکه کلی محصول تمایزدایی از جزئیات حسی است.

در هر حال، تفاوت امر مجرد نزد ابن‌سینا و سهروردی در جهتی است که بر اساس آن امر مجرد شکل می‌گیرد. نزد ابن‌سینا امر مجرد در آفرینش خود و بر اساس نسبتی که با ذات واجب الوجود دارد مجرد است؛ اما نزد سهروردی امر مجرد حاصل انتزاع وجوه حسی از امر جزئی است.

۲-۳-۱-۳ ملاصدرا

این تلقی از چگونگی دلالت الفاظ (نشانه‌ها) نزد ملاصدرا نیز دیده می‌شود. ملاصدرا به دلالت کلمات بر عین خارجی قائل نیست و معتقد است مثلاً در قرآن وقتی از قلم، لوح، کتاب و... یاد می‌شود، منظور نه قلم، لوح و کتاب فیزیکی بلکه حقیقت این الفاظ است (که کم و بیش معادل مُثُل قرار می‌گیرد اما در هر حال نظریه را از نامگرایی دور می‌کند):

... لو نظرت فی المدلولات هذه الالفاظ و جردتها عن الزوائد غير الداخلة فی اصل مفهومها و روح معناها وجدت ان هذه الخصوصيات ككونها قسبا او خشبا او مدادا خارجه عن اصل ماهيتها و روح حقيقتها فإن معنى الكتابه تصوير الحقائق على أیه صوره كانت و معنى اللوح الجوهر القابل لذلك التصوير سواء كانت جسما محسوسا او جسما غير محسوس ... (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۶: ۲۸۶ و ۲۸۷).
به اعتقاد ملاصدرا (همان: ج ۳: ۱۴۲) و نیز سهروردی در صورتهای کلی که ذهنی صرف هستند، ابعاد و مقدار و ... وجود ندارد بلکه مجرد هستند:
و آن صورت مطلق کلی را نباید که مقدار باشد که اگر درو مقدار باشد، مطابق صور مختلف نشود، هم‌چنانکه صورت کلی حیوان که در ذهن حاصل کرده‌ای، اگر درو مقدار بودی بر جمله حیوانات نیفتادی؛ چه پیل را با پشه و مگس را با شتر هیچ نسبت نیست و تو حکم می‌کنی که همه حیوان‌اند (سهروردی، همان).
هر نشانه‌ای دارای دو سویه است که یک سویه آن رو به سوی دنیای حسی دارد و یک سویه آن رو به سوی دنیای انتزاعی و ذهنی. این‌گونه می‌توان گفت نشانه‌ها به واسطه عنصر ذهن، مدام از یک سطح حسی به انتزاعی و برعکس در رفت و آمد هستند:

و بدانکه چیزی نسبت با چیزی کلی باشد و بنسبت با چیزی دیگر جزوی؛ چنانکه انسان که نسبت با زید و عمرو کلی است و بنسبت به حیوان جزوی و حیوان که بنسبت با انسان کلی است و بنسبت با جسم جزوی و جسم که نسبت با حیوان کلی است و بنسبت با جوهر جزوی (سهروردی، همان: ۳۳۷).

۴-۱-۳ نسبی و ذهنی بودن مکان و زمان نزد سهروردی و ملاصدرا

مکان و زمان در نشانه‌شناسی اخیر بسیار مهم و مورد توجه است (ساسانی، ۱۳۹۱؛ سجودی، ۱۳۸۵). درباره مقوله‌های زمان و مکان شاید بیش از همه نظریه فلسفی کانت در زمینه این مقوله‌ها (مباشری، ۱۳۸۷) به ذهن بیاید؛ اما بنا به دوربودن نظریه کانت به لحاظ نسبت زمانی و تاریخی، صرفا دیدگاه سهروردی و ملاصدرا را ذکر کنیم.

سهروردی مکان را نه جایگاهی خاص بلکه نوعی تصور می‌داند که براساس تعیین شیء در مکان حاصل می‌شود. مکان، این‌گونه وجهی تصویری و سوژکتیو می‌یابد:

و بدانکه مکان را نشانها است و آنچه تو بر آن نشسته‌ای، مکان تو نیست بلکه مستقر علیه تو است و مکان تو پیراهن تست یا حیزی که پیرامن تو در آید و باید

که باطن مکان حاوی مماس ظاهر تو شود تا تو در مکان باشی و اگر نه بر چیزی باشی؛ چنانکه حکیم یونانی گوید «من لا حاوی له لا مکان له» (سهروردی، همان: ۳۴۱).

مکان در دیدگاه سهروردی چیزی جدا از ابژه‌ها نیست. اجسام از آن رو که در جسمانیت شراکت دارند به «هیأت» نیاز دارند تا از یکدیگر «تمایز» یابند. هیأت همان صورت بیرونی است که شیء را احاطه می‌کند. از سوی دیگر، مکان نیز چیزی است که جسم در آن قرار می‌گیرد و همچون پیراهنی آن را می‌پوشاند؛ از این رو می‌توان میان هیأت و مکان به همپوشانی قائل شد. بنابراین، مکان هر چیزی به اندازه هیأت او است؛ پس، مکان، ذهنی، و جایی است که ابژه در آن قرار می‌گیرد. بنابراین، مکان چیزی جدای از حضور خود ابژه نیست؛ اما می‌توانیم با تصور ذهنی، مکان را از روی تصور شیء و یا برعکس شیء را از روی تصور مکان فراخوانیم. در اینجا است که امکان دارد در ذهن، تصور جدایی مکان از شیء نیز شکل بگیرد اما در جهان واقع چنین چیزی ممکن نیست.

سهروردی در مورد زمان معتقد است «در حضرت حق تعالی نه شب باشد و نه روز. "لیس عند ربکم مساء و لا صباح" در جانب ربوبیت زمان نباشد» (همان: ۲۲۲)؛ پس نزد سهروردی مفهوم زمان نیز مانند مکان ذهنی و سوپژکتیو می‌شود. زمان از دیدگاه سهروردی، تنها در وضعیت سوژگانی و در عوالم پایین مادی صدق می‌کند و گرنه در «ناکجاآباد» (همان: ۲۱۱) زمان و مکان مقلوب می‌شود.

آنچه باعث شکل‌گیری این دیدگاه در مورد مکان و زمان می‌شود، وجود عنصری تحت عنوان «خیال» (ذهن) است که نقش رابط جهان عینی یا محسوس با جهان ذهنی را ایفا می‌کند.

ملاصدرا نیز زمان را ذهنی و عقلی می‌داند؛ بدین معنا که استقلال بخشیدن به زمان فقط در ذهن صورت می‌گیرد؛ اما در خارج، زمان عین موجود زمانمند است و این دو یکی هستند؛ درست مانند ابعاد هندسی جسم و ابعاد سه گانه جسم که در خارج، دو امر مستقل از هم نیستند. جسم همان جوهر سه بعدی است. تنها در ذهن است که می‌توان بعد را به صورت مفهومی مستقل در نظر گرفت (ملاصدرا، همان: ج ۸: ۱۲۵-۱۸۶).

از دیدگاه ملاصدرا ادراک زمان و مکان و ... در وجه عقلی آن با وجه حسی و خیالی فرق دارد: «واعلم ان كثيرا من الموجودات لیس معقوله مماثلا لمحسوسه او

متخیله و ذلک مثل الزمان و الحركه و الدایره و القوه. فان هذه الاشیا لیست معقولاتها كمحسواتها و متخیلاتها و كذلك المقادیر و التعلیمات كالجسم التعلیمی» (ملاصدرا، همان، ج ۳: ۱۴۲)؛ پس زمان مستقل از خرد و عقل یافت نمی‌شود بلکه از اشیای زماندار انتزاع می‌شود.

۵-۱-۳ معادل جسم خیالی در نظریه سهروردی و ملاصدرا

در نشانه‌شناسی امروز از چیزی به نام «جسم خیالی»^{۴۱} سخن می‌رود (مارتین و رینگهام، ۲۰۰۶: ۷۸). نقش جسم خیالی این است که رابط دال و مدلول باشد. جسم خیالی باعث سیالیت معنا می‌شود.

نکته مهم در ارتباط با این مسأله، نوعی همانندی میان جسم خیالی نشانه‌معناشناختی با آن چیزی است که در فلسفه سهروردی از آن تحت عنوان «هیأت» یاد می‌شود. به اعتقاد سهروردی از آنجاکه تمامی اجسام در جسمیت اشتراک دارند، باید چیز دیگری باشد که بتواند وجه تمایز اجسام قرار گیرد و آن «هیأت» (شکل) است. با توجه به اینکه «هیأت» در هستی خود چیزی مازاد بر ماده و جسم است، می‌توان برای آن وجه خیالی و ذهنی قائل شد.

براساس دیدگاه سهروردی اشیا و دیگر چیزها همیشه از جمله مفهوم زمان و مکان برای بقای خود به وجه ذهنی و خیالی نیاز دارند کمااینکه این دیدگاه را نزد لایبنیتس نیز می‌توان سراغ گرفت: «به نظر من همیشه چیزی از حافظه و چیزی از تخیل باقی می‌ماند و بی آنها نفس عدم صرف است» (لایبنیتس، همان: ۱۸۵، پانوش ۱۳۷). سهروردی معتقد است گذر از عالم محسوس به عالم معقول بدون واسطه امکانپذیر نیست؛ پس باید عالمی میان این دو عالم باشد که هم از خواص محسوسات بهره‌ای برده باشد و هم از خواص معقولات. او این عالم میانی را «مثال» یا «خیال» می‌نامد که در مراتب معرفتی بر ادراک خیالی، مابین ادراک حسی و ادراک عقلی منطبق است. تخیل از آنجا که روح را به مرتبه «مثال» نزول می‌دهد و سبب گشایش فضای خاصی می‌شود که «مثال» ارزش معرفتی‌اش را در آن حفظ می‌کند و نیز از آنجا که در پرتو نیروی دگردیسی‌دهنده‌اش برگردان داده‌های محسوس به رمز را ممکن می‌سازد، عامل «حرکت دوگانه» ای است که هر دو در این نقطه اتصال به هم می‌رسد که ابن عربی آن را «منازله» نامیده است؛ پس خود «تخیل» میعادگاهی است که در آن «عنصر الاهی ماوراء

محسوس و عنصر محسوس با هم در منزلگه واحدی همنشین می‌شوند» (شایگان، ۱۳۷۳: ۳۹۷ و ۳۹۸).

ملاصدرا نیز مانند سهروردی جایگاه صور خیالی را در نفس می‌داند (ملاصدرا، همان: ج ۳: ۳۲۴). ملاصدرا برخلاف سهروردی صور مشهود در آینه را نیز از جمله موجودات عالم خیال می‌داند. کاملاً ذهنی دانستن عالم خیال در دیدگاه ملاصدرا در مقایسه با سهروردی، دیدگاه او را به دیدگاه لایب‌نیتس نزدیکتر می‌کند و همین باعث می‌شود ملاصدرا و لایب‌نیتس هر دو بر «حرکت» تصریح کنند.

از دیدگاه ملاصدرا، حرکت یعنی شیء در جوهره و ذات خود تغییر پذیرد و حرکت نماید و به جوهری قوی‌تر و ذاتی تکامل‌یافته‌تر تبدیل شود. بنابراین، تمام تغییرات و حرکتهایی که در اعراض (پدیدارها) مشاهده می‌نماییم، تابع حرکتی هستند که در جوهر آنها رخ می‌دهد و زمان از میزان این حرکت برگرفته می‌شود. پس زمان، همان مقدار حرکتی است که در جوهر رخ می‌دهد. نه تنها زمان بلکه مکان و نیز تمامی ابعاد، جهات، کمیت و کیفیت از دیدگاه ملاصدرا اموری کاملاً وابسته به ذهن (سوبژکتیو) هستند (ملاصدرا، همان، ج ۸: ۱۲۸-۱۳۶). این ابعاد بدون وجود اعراض جسمی و حسی اصلاً قابلیت تعیین ندارند و همگی یک چیز بیش نیستند؛ اما ظهور هر کدام به مثابه یک زاویه دید بر امری واحد افزوده یا بار می‌شود.

۶-۱-۳ سطوح ادراک در دیدگاه سهروردی

از دید سهروردی، هر ادراکی از نزدیک شروع و به دور سرایت می‌کند. ما ابتدا از طریق حواس ظاهریمان (لمس، چشایی، بویایی، چشایی و بینایی و شنوایی) پدیدارهای دور و برمان را احساس می‌کنیم. در این مرحله درک ما از دنیای پیرامون بر فیزیک مبتنی است و با درک حیوانی چندان تفاوتی ندارد؛ اما این ادراک مبهم سپس از طریق ایجاد صورتهای کلی به واسطه خیال و وهم و ... به ادراکات مجرد تبدیل می‌شود:

عقل چون خواهد که ادراک چیزی کند از این همه [عوارض چون آبن و کیف و وضع] که گفتیم مجرد کند و آنچه محسوس است معقول گرداند از جسم؛ مثلاً صورت جسمی مطلق گیرد؛ چنانکه مطابق جمله صور اجسام باشد و بر جمله اجسام افتد به یک معنی ... (سهروردی، همان: ۳۶۶).

آنچه نقطه شکل‌گیری این فضای مجرد ادراکات قرار می‌گیرد، دو عنصر خیال و وهم

هستند که نه بر اساس «جسم» بلکه بر اساس «هیأت» اجسام شبه ادراکات شکل می‌دهند؛ زیرا از دیدگاه سهروردی اجسام همه در جسم بودن مشترکند و در نتیجه برای اینکه به ادراک درآیند باید چیزی فراتر باشد تا هر کدام از اجسام را از یکدیگر متمایز کند و آن «هیأت» است:

بدان که جسم آن است که مقصود به اشارت بود و در وی درازی و پهنا و دوری بود بی هیچ شبهت و اجسام را انبازی بود در جسمیت و هر دو چیز که انبازی دارند در چیزی تمیز باشد ایشان را به چیزی دیگر ورای آن که در وی انبازیست. پس اجسام را چون در جسمی انبازیست، باید که میان ایشان تمیز نه به جسمی بود، بلکه به چیزی دیگر بود و آن چیز را «هیئه» گویند. هیأت لازم جسم است و از او منفک نمی‌شود (همان: ۸۴).

اینک می‌توانیم نقطه پیوند میان فلسفه سهروردی را با نشانه‌معناشناسی امروز دقیقتر دریابیم: سهروردی نقطه شکل‌گیری ادراک و شناخت را بر وجود «تمایز» بنا می‌نهد. تا زمانی که تمایز نباشد، اجسام قابل ادراک مجرد نخواهند بود: «امر عقلی صرف قابل اشارت حسی نشود، پس در معقول حرکت نتواند کردن؛ پس چیزی است که قابل اشارت حسی می‌شود و بدو حرکت می‌توان کردن و او را وضعی است» (همان: ۳۵۸). نتیجه می‌گیریم برای شناخت عوالم مجرد نیز باید ابتدا از حس و جسم از تمایزات و از نزدیکترین نقطه به خودمان شروع کنیم.

سهروردی شروع شناخت از جسم را از «جسم خود» می‌داند. اگر به یک «همان» و یک «غیر» برای شکل‌گیری تمایز اولیه و بنیانی قائل باشیم، سهروردی نقطه آغاز نا این همانی و نقطه چالش «هویت» فرد را از جسم خود او می‌داند:

بدان که اشارت تو به ذات تو «من» و «انا» است و به هر چه در بدن است و در عالم اجرام است، «او» و «هو» است و هر چه تو به او اشارت کنی، او کل نتواند بودن و جزو نیز نتواند بودن؛ زیرا که خود را از وی جدا کرده‌ای به «هو» و «انا» و نیز اگر تو این مجموع می‌بودی بایستی تا جمله اعضا و اجزای تو برابر نبودی و در یاد تو نبودی، خود را یاد نتوانستی کردن و بسیار باشد که دست و پای و سر و شکم و پشت و پهلوی تو بر یاد تو نباشد و تو بر یاد تو باشی (همان: ۳۶۵).

بنابراین نزد سهروردی، آنچه «من» خوانده می‌شود، «جسمانی» نیست و جسم ما اولین «دیگری» ما است. دلالت این دیدگاه، این است که برای شناخت، باید ابتدا از خود

شروع کنیم و بتدریج در حرکتی انفصالی به دوردستها سیر کنیم.

۴. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بررسی سیستم نشانه‌ای غربی و ایرانی، نشان می‌دهد بین رویکرد نشانه‌ای فارابی و سقراط از یک سو و بین رویکرد ارسطو و ابن‌سینا از سوی دیگر همخوانی وجود دارد؛ چنانکه رویکرد نخست نخبگانی - تقلیدی و رویکرد دوم نخبگانی - تصدیقی (عقلانی) است. هر دو دیدگاه نخبه‌گرا هستند. دیدگاه تقلیدی سقراط و فارابی در سطح اجتماعی، جامعه را در مفاهمه، تابع بی‌چون و چرای نخبگانی محدود قرار می‌دهد. همین دیدگاه، نزد افلاطون و فارابی منشأ فکر اتوپایی می‌شود. دیدگاه نخبه‌گرا نیز به نحو دیگری با پیوند دادن عقل مجرد به عقل واجب‌الوجودی برای عقل در فرایند مفاهمه به جایگاهی پیشینی و خودبسنده قائل است و در فرایند نظری به تصدیق‌گرایی می‌انجامد که آن را نزد ارسطو و ابن‌سینا مشاهده می‌کنیم. بنابراین از همان آغاز میان دیدگاه‌های دیدگاه تصدیق‌محور و ساخت‌محوری نسبت برقرار کرد؛ زیرا نزد این دو منطق و دستور - که دانشهایی ساختگرا هستند - بیش از دیگر دانشها رشد کرده است. آشکار است دیدگاه نخبه‌گرایانه نمی‌تواند با نشانه‌شناسی امروزی پیوند یابد؛ زیرا نشانه‌شناسی مدرن منشأ و نقطه آغاز نشانه‌ها را از «جامعه» می‌داند و نه از نخبگان و مبتنی بر تمایزات حسی می‌داند و نه تمایزات ناشی از عقول مجرد پیشینی. در مقابل، نظام نشانه‌شناسی سهروردی و ملاصدرا همانند نشانه‌شناسی عصر رنسانس اروپایی، مهبیای دگردیسی به نظریه‌ای مدرن است. نزد سهروردی و ملاصدرا نشانه کاملاً متکی بر عینیت شکل می‌گیرد و نقطه استعلای عینیت به ذهنیت است. نشانه در ابتدای حرکت استعلایی سوژه قرار دارد و به مثابه یک بعد بر دیگر ابعاد عینیت حسی و مادی افزوده می‌شود. نشانه زمینه ادراک‌پذیری زمان و مکان را به مثابه اموری نسبی فراهم می‌کند و حرکت را از سطح به عمق و جوهر انسان و جهان تعمیم و تعمیق می‌دهد.

پی‌نوشت

- | | | |
|--------------|-------------------|--------------------|
| 1. Moris | 2. Schmitter | 3. Deely |
| 4. Echo | 5. Noth | 6. Krampen et. al. |
| 7. firstness | 8. secondness | 9. thirdness |
| 10. semiosis | 11. representamen | 12. respect |
| 13. capacity | 14. interpretant | 15. object |
| 16. referent | 17. qualisign | 18. firstness |

19. soul	20. expression- plan	21. content-plan
22. Noise	23. articulated	24. natural Sign
25. theology	26. Universals	27. conceptualism
28. metalanguage	29. Bacon	30. anthropocentric
31. raison	32. innate ideas	33. sense
34. reference	35. concepts	36. things
37 semiosis	38. characters	39. rational discourse
40. Prestabilized harmony	41 imaginary body or corps propre.	

فهرست منابع

ارسطو؛ (۱۳۶۹) درباره نفس؛ ترجمه و تحشیه ع. م. د، تهران: انتشارات حکمت.
افلاطون؛ (۱۳۸۳) دوره آثار افلاطون؛ ج ۲، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.

ساسانی، فرهاد؛ (۱۳۹۱) نشانه‌شناسی مکان (مجموعه مقالات هفتمین هم‌اندیشی نشانه‌شناسی به کوشش فرهاد ساسانی، زیر نظر بهمن نامور مطلق)؛ تهران: انتشارات سخن.
سجودی، فرزانه؛ (۱۳۸۵) «نشانه‌شناسی زمان و گذر زمان بررسی تطبیقی آثار کلامی و تصویری»؛ پژوهشنامه فرهنگستان هنر، ش ۱، ص ۶۶-۶۴.

سوسور، فردیناند؛ (۱۳۸۸) مبانی ساختگرایی در زبان‌شناسی؛ (در: ساختگرایی، پس‌ساختگرایی و مطالعات ادبی به کوشش فرزانه سجودی) تهران: سوره مهر، چ دوم، ص ۹-۴۸.
سهروردی، شیخ شهاب الدین؛ (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج سوم؛ به تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

شایگان، داریوش؛ (۱۳۷۳) هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام؛ ترجمه باقر پرهام، تهران: فرزانه.

شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)؛ (۱۳۸۳) الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه؛ ج ۸؛ به تصحیح تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد؛ به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

-----؛ (۱۳۸۳) الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه؛ ج ۳ و ۶، به تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی؛ به اشراف استاد سید محمد خامنه‌ای، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

فارابی، ابونصر محمد ابن محمد (معلم ثانی)؛ (۱۹۸۶) الحروف؛ بیروت: دارالمشرق.
لایب‌نیتس، گتفرید ویلهلم؛ (۱۳۷۵) مُنادولوژی؛ ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.

مباشری، محمد؛ (۱۳۸۷) *نقد فضا-زمان کانتی*؛ تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

محقق داماد، سید مصطفی؛ (۱۳۷۰-۱۳۷۱) «نظریه عقل در فلسفه ابن سینا». مقالات و بررسیها (ویژه فلسفه و کلام اسلامی)؛ مجله علمی-پژوهشی *دانشکده الهیات دانشگاه تهران*؛ زمستان و بهار، ش ۵۱، ص ۱۴۷-۱۶۰.

- Andersen, T. H., Boeriis, M., Maagero, M., and E. S. Tonnesses, E. S. (2015) *Social Semiotics: Key Figures, Ne Directions*, London and New York: Routledge.
- Aristotle, (1990) *on the soul*, trans. A. M., Tehran: Hekmat. [In Persian].
- Bochenski, Joseph M. (1961) *A History of formal logic*, Trans. Ivo Thomas & Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Bochenski, Joseph M. (1968) *Ancient Formal Logic*, Amsterdam: North Holland.
- Bouissac, P., (1976) The "golden legend" of semiotics, *Semiotica*, 17, 371-84.
- Bronwen, M. & Felizitas, R., (2006) *Key terms in semiotics*, London: Continuum.
- Burkhardt, H., (1980) *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, München: Philosophia.
- Coseriu, E., (1975) *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart*, 2 vols., Tübingen: TBL.
- Dascal, M., (1978) *La Semiologie de Leibniz*, Paris.
- Dascal, M., (1987) *Leibniz: Language, Signs, and Thought*, Amsterdam: Benjamins.
- Deely, J. N. et al. (eds.), (1986) *Frontiers in Semiotics*, Bloomington: Indiana University Press.
- Deely, J. N., (1982) *Introducing Semiotic: Its History and Doctrine*, Bloomington: Indiana University Press.
- Deely, J. N., (1986) Semiotic as framework and direction, In Deely, J., et al. (eds.), *Frontiers in Semiotics*, 264-271.
- Ducrot, O. & Todorov, T., 1981 (1972). *Encyclopedic Dictionary of the Sciences of Language*, Oxford: Blackwell.
- Eco, U. et al. (1986) Latratus canis (The dog's barking), In Deely, J., et al. (eds.), *Frontiers in Semiotics*, 63-73.
- Eco, U., (1984) Proposals for a history of semiotics; In: Borbé, Tasso (ed.); *Semiotics Unfolding*, 75-89.
- Farabi, A. M., (1986) *The Letters (Al-Horouf)*, Beirut: Darolmashregh. [In Arabic].
- Gabler, D., (1987) *Die semantischen und syntaktischen Funktionen im Tractatus "De modis significandi"*, Bern: Lang. Haller, 19-59.
- Hollingsworth, M., (2013) *Saint Augustine of Hippo: An Intellectual Biography*, London, New Delhi, New York and Sydney: Bloomsbury Pub.

- Joly, A., (1986) Descartes; In Sebeok, T. A. (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, 183-185.
- Kretzmann, N. (1967) History of semantics; In: Edwards, Paul (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan, vols. 78, 358-406.
- Kretzmann, N. (1974) Aristotle on spoken sound significant by convention; In: Corcoran, J. (ed.), *Ancient Logic*, Dordrecht: Reidel, 3-21.
- Kretzmann, N. et al. (eds.), (1982) *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge: University Press.
- Leeuwen, T., (2005) *Introducing Social Semiotics*, London and New York: Routledge.
- Leibnitz, G. V., (1996) *Monadology*, trans. Y. Mahdavi, Tehran: Kharazmi. [In Persian].
- Martin K., Oehler, k., Posner, R., Thomas A. Sebeok, T. A., Uexküll, T. (eds.), 2013 (1987). *Classics of Semiotics*, New York, NY: Plenum Press, 129-145.
- Mauro, T., (1975) The link with linguistics. In Sebeok, Thomas A. (ed.), *The TellTale Sign*, Lisse: de Ridder, 37-46.
- Mobasheri, M., (2008) *Space and time in Kant's philosophy; a critical view*. Tehran: Research Center of Islamic Culture and Thought. [In Persian].
- Mohaqqueq Damad, S.M. (1991-1992) The theory of reason, Articles and Reviews, *Quarterly of Theology* (special issue: Islamic philosophy and theology), University of Tehran, Faculty of Theology, Winter & Spring, 51, 147-160. [In Persian].
- Morris, C. W., (1946) Signs, Language, and Behavior, In Morris, C. W., *Writings on the General Theory of Signs*, The Hague: Mouton, 733-798.
- Nöth, W., (1995) *Handbook of Semiotics*; USA: Indiana University Press.
- Peirce, Ch. S. P., (1976) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Harvard: Harvard University Press, 1974
- Plato, (1994) *Complete Works*, 2 vols., trans. M. H. Lotfi & R. Kaviani, Tehran: Kharazmi. [In Persian].
- Poser, H. (1979) Signum, notio und idea, *Zeitschrift für Semiotik*; 1, 1979; 299-303.
- Rey, A. (1973) *Théories du signe et du sens*. 2 vols, Paris: Klincksieck.
- Robins, R. H., (1971) *Ancient and Medieval Grammatical Theory in Europe*, Port Washington: Kennikat.
- Sasani, F., (2012) Semiotics of place (Collection of papers of 7th symposium of semiotics), under the supervision of B. N. Motlaq, Tehran: Sokhan. [In Persian].
- Saussure, F., (2009). in F. Sojoodi (ed.), An introduction to structuralism in linguistics, *Structuralism, post-structuralism and literary criticism*. Tehran: Soore Mehr, 48-9. [In Persian].
- Schmitter, P., (1983) Plädoyer gegen die Geschichte der Semiotik, In Eschbach, A. & Trabant, J. (eds.), *History of Semiotics*, Amsterdam: Benjamins, 3-23.
- Sebeok, T. A., (1976) *Contributions to the Doctrine of Signs*, Lanham, Md.: University Press of America.

-
- Sebeok, T. A., (1979) *The Sign and Its Masters*, Austin: University of Texas Press.
- Shayghan, D., (1994) Henry Carbon. Horizons of spiritual thinking in Islam, Trans B. Parham, Tehran: Farzan. [In Persian].
- Shirazi, Sadr al-Din M. (1383). Al-Hikmah al-Motaaliya fi al-Asfar al-Aqliyya al-Arbaeh, vol. 3, ed. M. Mohammadi, Under the supervision of S. M. Khamenei, Tehran, Sadra Pub. [In Arabic].
- Shirazi, Sadr al-Din M. (1383). Al-Hikmah al-Motaaliya fi al-Asfar al-Aqliyya al-Arbaeh, vol. 6, ed. M. Mohammadi, Under the supervision of S. M. Khamenei, Tehran, Sadra Pub. [In Arabic].
- Shirazi, Sadr al-Din M. (2004) Al-Hikmah al-Motaaliya fi al-Asfar al-Aqliyya al-Arbaeh, vol. 8, ed. A. A. Rashad. Under the supervision of S. M. Khamenei, Tehran, Sadra Pub. [In Arabic]
- Simone, R., (1972) Sémiologie augustienne, *Semiotica*, 6, 1-31.
- Sojoodi, F., (1385) Semiotics of time and the passage of time; a comparative study of verbal and visual works, *Journal of the Academy of Arts*, 1, 46-64. [In Persian].
- Suhrawardi, Shikh Shahab al- din (1996). *Majmoe Mosanafat*. Ed. S. H. Nasr, Tehran: Cultural Studies and Humanities Institute. [In Arabic]
- Todorov, T., (1977) *Theories of the Symbol*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

