

معنایابی از نظرگاه مفسران اسلامی و نشانه شناسان غربی

عبدالحسین خسروپناه



جستاره

بشر امروز و انسان معاصر همراه با تحولات جدید پا به دوران نوینی گذاشته و با اندیشه‌ها، رویکردها و مکاتب بسیار متفاوت روبرو شده است. اگر در گذشته سخن از الحاد و دینداری به میان می‌آمد، امروزه با تفسیر و تبیین ملحدانه یا مؤمنانه از متون دینی و مباحث هرمنوتیکی روبرو شده و به سوی مسائل زبان‌شناسی، نشانه‌شناسی، پدیدارشناسی و فلسفه زبان سوق یافته‌ایم و صرف نظر از پیامد و کارآیی مثبت و منفی، این رشته‌ها به ویژه در تبیین نظام زبانی قرآن از ارزش علمی برخوردارند. نکته قابل توجه این است که در باب سر تحولات و سیر اندیشه مغرب زمین بکوشیم و معلوم کنیم که چرا در گذشته سخن بر سر شناخت طبیعت و شریعت و رابطه انسان با خدا و سایر مباحث متافیزیکی بود و در عصر

کنونی مطالب حول محور رابطه نویسنده با متن و خواننده با متن می‌چرخد؟ شاید علت اصلی این تحول، نگرش جدید و تصویر نوین از عالم و آدم است. همچنین ضربات سهمگین فلاسفه غرب نظیر پوزیتوسیت‌های منطقی و تجربه‌گرایان افراطی و شخصیهایی همچون مارکس، نیچه و فروید، که تفکر متافیزیکی را از صحنه تفکر غرب به حاشیه راند و مسایل و مبانی فلسفی که بر محور دو گانه‌گرایی روح و جسم، انسان و خدا، ماده و صورت و ملک و ملکوت می‌چرخید، بی معنا خواند. اما در دوران معاصر، غرب شاهد دو گانه‌گرایی نویسنده و متن یا متن و خواننده شده است و به همین جهت، مطالعه زبان به عنوان آینه تفکر، تمدن و فرهنگ در قالب زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی، شکل تازه‌ای یافته است. فلاسفه غرب، پس از کشف تناقضات عهدین و ناسازگاری آنها با دستاوردهای خرد بشری و چالش با ابزار عادی معرفت: یعنی حس و عقل، عصر دین را پشت سر گذاشت و سپس با مشکلات زبان‌شناختی متون مقدس مسیحیت روبرو شد و اصلاً نفس سخن گفتن خداوند، را مورد پرسش قرار داد و منشأ پیدایش نحله‌های گوناگون هرمنوتیکی و زبان‌شناختی گشت.

مباحث زبان‌شناختی در حوزه تفکر اسلامی صرف‌نظر از رابطه آموزه‌های قرآنی با دستاوردهای علمی و فلسفه بشری، از اهمیت خاصی برخوردار است؛ زیرا خاتمیت و آسمانی بودن قرآن و استناد زبانی و محتوایی آیات به ذات اقدس الهی و اعجاز زبانی و بیانی آن با ساحت مسایل زبان‌شناختی، پیوند و ثیقی دارند. و بالتبع آگاهی از پیشرفتهای نشانه‌شناختی بر شناخت عمیق ساحت زبانی قرآن می‌افزاید. و شاید به همین دلیل، متفکران اسلامی در گذشته به تحقیقات مربوط به حوزه‌های صرف و نحو و آوا شناختی و معنا شناختی و نیز دلالت‌های زبانی و مباحث مربوط به وضع و استعمال در علوم قرآنی، اصول فقه و علوم ادبی توجه و اهمیت خاصی داشتند و بزرگانی چون سیبویه، کسایی، زمخشری، شیخ طوسی، علامه حلی، شیخ انصاری، سیوطی و دیگران بر این مباحث تأکید فراوان نمودند. ولی در دوره‌های معاصر کمتر مورد عنایت قرار گرفت مگر از سوی پاره‌ای از غرب‌شناسانی همچون ایزوتسو، محمد ارکون، حامد ابوزید، که آن‌ها هم بسیار ناقص، غیر منسجم و بیشتر متأثر از برخی زبان‌شناسان غربی از جمله سوسور تحقق یافت.^(۱)

معنایابی نزد مفسران اسلامی

انسان همواره در پی معنایابی بوده و در این یافتن، نظاره‌گر نشانگان عالم است، تا از طریق آنها به شناخت هستی نایل آید. یکی از نشانه‌های هستی، نشانه زبان است که فلسفه معاصر بدان دل بسته است. زبان نه تنها به عنوان نظامی از نشانه‌ها که انسان را با جهان پدیده‌ها مرتبط می‌سازد، بلکه به عنوان یک موضوع مستقل فلسفی و یک کنش محوری انسانی، مورد توجه انسان معاصر قرار گرفته است. اگر در روزگاران پیشین، فیلسوفان در جستجوی حقایق و داده‌های خارج بوده‌اند، امروزه انسان معاصر، داده‌های خود را در زبان انسان جستجو می‌کند و سرّ پیشرفت پدیدارشناسی، نشانه‌شناسی و زبان‌شناسی نیز در این نکته می‌گنجد.

در تاریخ تفکر اسلامی نیز تفسیر قرآن یا علم تفسیر، به عنوان یکی از مهمترین شاخه‌های علوم قرآنی، به مباحثی از جمله انواع تفسیر، روشهای آن، تفاوت تفسیر با تأویل و تنزیل و غیره پرداخته است. در این بخش از نوشتار نیز ضرورت دارد که در باب چستی تفسیر و تأویل مطالبی را ذکر کنیم.

۱-۱- چستی تفسیر

تفسیر در لغت از فسر یا سفر که مقلوب فسر است گرفته شده و در هر دو صورت، به معنای ابانه و استبانه و روشن کردن و توضیح دادن می‌باشد. مانند اسفر الصبح یعنی صبح روشن شد.^(۳)

اما در اصطلاح، تعاریف گوناگونی برای تفسیر بیان شده است. برای نمونه:

۱- تفسیر، علمی است که در آن از احوال قرآن کریم، از حیث دلالت بر مراد پروردگار بحث می‌شود.^(۳)

۲- تفسیر، علمی است که در آن چگونگی معانی و مدلول الفاظ قرآن مورد بحث قرار می‌گیرد.^(۴)

۳- تفسیر از احوال قرآن مجید، از حیث نزول، سند و ادای الفاظ آن بحث می‌کند.^(۵)

۴- تفسیر، در عرف علما، کشف معانی قرآن و بیان مراد خداوند است اعم از اینکه به حسب اشکال در لفظ باشد یا نباشد.^(۶)

۵- تفسیر از دیدگاه ماتریدی، قطع رساندن به مراد از لفظ

است و شهادت دادن به اینکه مراد خداوند از لفظ چنین و چنان است.^(۷)

۶- ابوطالب ثعلبی در تعریف تفسیر می‌گوید: تفسیر، بیان وضع لفظ است از حیث حقیقت و مجاز. مانند تفسیر صراط به طریق.^(۸)

۷- تفسیر عبارت است از توضیح و رفع ابهام و گشودن گره‌ها و پیچ و خم‌های لفظی قرآن مجید.^(۹)

۸- تفسیر در اصطلاح علم نزول آیات، شأن نزول آنها و قصص و اسبابی است که در نزول آن دخل داشته‌اند سپس ترتیب مکی بر مدنی، محکم بر متشابه، ناسخ بر منسوخ و... می‌باشد.^(۱۰)

شایان ذکر است که اهل تفسیر، روشهای مختلفی از جمله تفسیر به روایت، تفسیر به درایه که تفسیر به رأی محکم و اجتهاد صحیح مبتنی بر علوم و معارفی است که بعداً مورد تفسیر قرار می‌گیرد، تفسیر به اشاره و تفسیر قرآن به قرآن را پیشه خود ساختند. روش تفسیر به رأی نیز جایگاه مهمی در مباحث علوم قرآن دارد و اتفاق علماء از آن منع نموده و تمام روایات آن را قبیح شمرده‌اند اختلاف مفسران از این ناحیه است که معنای روشنی از تفسیر به رأی در دست ندارند. بر این اساس، روشهای دیگر تفسیری - غیر از روش مقبول خود - را مصداق تفسیر به رأی معرفی کرده‌اند. برخی تفسیر به رأی را تفسیر غیر مطابق با شواهد الفاظ و قراین دانسته‌اند^(۱۱) و عده‌ای آن را به انگیزه و هدف خاص مفسر ارتباط داده‌اند. بدین معنا که مفسر جهت اثبات اغراض و اهداف خود به قرآن تمسک نماید به گونه‌ای که اگر آن رأی خاص یا هدف معین نبود، چنین تفسیری را بیان نمی‌کرد.^(۱۲) علامه طباطبایی، تفسیر به رأی را تفسیر مبتنی بر اسلوب و قواعد عرفی و خارج شدن از روش و اسلوب خاص قرآنی که عبارت است از تفسیر قرآن به قرآن، دانسته است.^(۱۳) آنچه مسلم است و در معنای تفسیر به رأی مد نظر می‌باشد، این است که تفسیر آیات قرآن بدون مراعات قواعد و اسلوب کلام و سایر مبادی و مقدمات مسلم تفسیر و تحمیل عقیده و تفکر شخص بر آیات و تفسیر آنها از روی هوا و هوس، تفسیر به رأی است. اما مهم، شناخت مقدمات و مبادی تفسیر است. سیوطی در الاتقان گوید:

«روشن است که خداوند خلقتش را به اموری که قابل فهم است، مخاطب قرار داده است به همین جهت، هر رسولی را به زبان قومش ارسال می‌نمود و کتابش را بر لغت آنها نازل می‌فرمود. اما علومی که به عنوان مبادی تفسیر مورد استفاده قرار می‌گیرند عبارتند از: لغت، نحو، علم تصریف، اشتقاق، علم معانی، بیان، بدیع، علم قراءات، علم اصول دین، علم اصول فقه، علم اسباب نزول و قصص و اخبار، علم ناسخ و منسوخ، علم فقه، و...»^(۱۴)

روش بسیاری از اهل سنت در تفسیر قرآن کریم، اعتماد بر منقولات پیامبر اکرم (ص) و اصحاب و تابعین و عقل است. و با بودن نص صحیح و صریح از پیامبر (ص) در تفسیر آیه‌ای، رأی بشری را به دیوار می‌زنند و با وجود تدبیر در آیات خداوند، از قوانین لغت عربی عدول نمی‌کنند و در صورت تزاحم میان عقل و نقل، بر جمع آن دو تلاش می‌کنند و اما در باب آیات متشابه بر آنند که در صورت مخالفت ظاهر لفظ با تنزیه خداوند، عدول از ظاهر کلام ضرورت دارد؛ زیرا چنین ظاهری قطعاً مراد الهی نیست.^(۱۵) فخر رازی در این باره می‌نویسد:

«القانون انه يجب حمل كل لفظ ورد في القرآن على حقيقته الا اذا اقامت دلالة عقلية قطعية توجب الانصراف عنه»^(۱۶)

گرچه پاره‌ای از اهل سنت در برابر صفات خبریه و آیات متشابه، به تجسیم و تشبیه گرفتار شدند و برخی برای فرار از تشبیه، به رویکرد بلا تشبیه و لاتکلیف رو آوردند. گروهی دیگر نیز معانی این الفاظ را به خداوند واگذار کرده‌اند.

معتزله و پاره‌ای از اشاعره و برخی از علمای شیعه نیز به تأویل گرایش پیدا کرده‌اند. علامه مجلسی در بحار الانوار دو باب مستقل را به همین موضوع اختصاص داده‌اند.

مفسران عموماً بین تفسیر و ترجمه فرق نهاده‌اند و تفسیر را «رفع القناع من اللفظ المشكل» دانسته‌اند. و بیان خالی از اجمال آیه، و توضیح لفظ غیر مشکل را، ترجمه معرفی کرده‌اند.

در باب چستی تأویل به عنوان یکی دیگر از مباحث مهم تفسیر و علوم قرآنی نیز، مطالب فراوان و دیدگاه‌های متنوعی وجود دارد که به اجمال و گذرا بیان خواهیم کرد.

۱- برگرداندن لفظ از معنای راجع به معنای مرجوع، جهت اقران کلام به قراین و شواهدی که دلالت بر این انصراف دارد.

- ۲ - تعیین یکی از احتمالات لفظ با استفاده از قراین.
- ۳ - بیان مقصود ثانوی آیه، به‌استناد دلیلی غیر از لفظ.
- ۴ - مقصودهای نهایی که از آیات استنباط می‌شود.
- ۵ - بیان معانی و مقاصدی که از راه اشاره استفاده می‌شوند.
- ۶ - تفسیر باطن لفظ.^(۱۷)

قدما تأویل را به معنای تفسیر، و متأخران عمدتاً به معنای راندن از معنای ظاهری و اراده معنایی خلاف معنای ظاهری آیه معنا کرده‌اند. بنابر نظریه اول همه آیات دارای تأویلند. و بنابر نظریه دوم، فقط آیات متشابه تأویل دارند. صدرالمألهین در بحث فهم قرآن و تفسیر به رأی، با کسانی که به تفاسیر منقول از ابن عباس و دیگران و یا تفسیر ظاهری اکتفا می‌کنند، حمله‌ور شده و می‌گوید:

«پس احادیث ظاهر و باطن در هفت بطن قرآن و اینکه هفتاد شتر تفسیر سوره فاتحه را می‌تواند بار کند، به چه معناست؟ و می‌گوید سراسر علوم و دانشها در افعال و صفات الهی داخلند و در قرآن شرح ذات و صفات و افعال او موجود است و این دانشها را نهایت و پایان نیست وی به همین دلیل تأویل به معنای دوم را تجویز می‌کند.»^(۱۸)

علامه طباطبایی هر دو قول را نقد نموده و به نظر سومی رو آورده است. ایشان تأویل را خارج از مدلول لفظ معرفی می‌کند، و می‌فرمایند تأویل هر چیز، حقیقتی است که آن چیز از آن سر چشمه می‌گیرد، و آن شیء به نحوی حامل و تحقق دهنده آن است.^(۱۹)

به عبارت دیگر تأویل، همانا مراد و مقصود کلام است. اگر کلام، طلب باشد تأویل آن هفت فعل مطلوب است و اگر خبر باشد، تأویلش همان شیء مخبریه است. بنابراین تأویل به این معنا، از سنخ کلام و لفظ نیست، بلکه همان نفس الامر موجود در خارج است. خواه در گذشته باشد یا در آینده.^(۲۰) کلمه تأویل در شانزده آیه قرآن ذکر شده است. تأویل در عموم این آیات، به معنای حقیقت خارجی به کار رفته و به هیچ وجه به کلام اختصاص ندارد. اخوان الصفا از جمله نخستین گروه اندیشه‌وران مسلمان بودند که نه تنها میان ظاهر و باطن و تأویل قرآن تمایز قایل بودند، بلکه میان ظاهر و باطن علم دین و شریعت نیز تمکیک نمودند. آنان به سه گونه متمایز علم باور

ظهر و بطن. (۲۳)

امام باقر(ع) می فرماید:

لوان الایة اذا نزلت فی قوم ثم مات اولئک القوم، ماتت الایة لئنا
بقي من القرآن شیء، و لكن القرآن یجری اوله علی آخره ما
دامت السماوات و الارض. (۲۴)

«اگر آیه‌ای که در باره قومی نازل شده است با مردن آن قوم
از بین برود دیگر از قرآن چیزی باقی نمی ماند. در صورتی
که قرآن همیشه زنده و جاوید است و مانند ستاره و ماه و
خورشید جریان دارد.»

امامان معصوم(ع) نیامدند از اول تا آخر قرآن را تفسیر
کنند، بلکه با تفسیر بعضی آیات، روش تفسیر را آموزش
داده‌اند. مثلاً امام صادق از یک آیه با الغاء خصوصیت، یک
معنای عام را استفاده می‌کنند. برای نمونه آیه خمس، در سال
سوم هجری در جنگ بدر نازل شد و در سوره انفال هم هست
«و اعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمسة و للرسول و لذی
القربی» انفال / ۴۱ این آیه به مسلمانان دستور می‌دهد که خمس
غنایم جنگ بدر مربوط به امام و ذی‌القربی است. مفسرین این
را توسعه داده‌اند و گفته‌اند: آیه خمس، اختصاص به جنگ بدر
ندارد و غنایم همه جنگ‌ها را شامل می‌شود. ولی امام صادق
(ع) می‌فرماید: آن از حروف مشابه بالفعل و حرف تأکید است
و «ما» موصوله است. غنم هم در لغت عرب یعنی ریح و ریح
یعنی هر نوع سود و فایده. لذا حضرت از این آیه الغاء
خصوصیت کرده‌اند به اینکه الخمس فی کل فائدة سیفید الانسان
و فی کل ریح یربحة الانسان. و بدین صورت آیه تمامی ارباح
مکاسب را شامل شده است. مقصود از بطن قرآن هم همین
نکته است یا در آیه انفال آمده است «و انفقوا فی سبیل الله و لا
تلقوا بایدیکم الی التهلکة» بقره / ۱۹۵ که سبیل الله به جهاد اطلاق
شده و جهاد را مایه تثبیت حکومت اسلامی دانسته‌اند: یعنی با
الغاء خصوصیت، می‌توان استنباط کرد که حکومت اسلامی در
ابعاد گوناگون نظامی، سیاسی، صنعت، تجارت، فرهنگ و غیره
باید نیرومند باشد.

معنایابی نزد متفکران غربی: مباحث زبان‌شناسی،

نشانه‌شناسی و هرمنوتیک به عنوان نظریه عمل فهم و جریان آن
با تفسیر متون، از جدیدترین علوم در مغرب زمین به شمار

داشتند. علم ظاهر چون شناخت احکام و آگاهی به علم اخبار و
روایت‌ها و حکایت‌ها و علم باطن که شایسته مؤمنان راستین و
جویندگان علم و حکمت است علم به اسرار دین است. (۲۱)

ابن رشد نیز در فصل المقال، برای جلوگیری و حل
مخالفت معارف دینی با قرآن به تأویل پناه می‌برد و عدول از
معانی حقیقی و توجه به معانی مجازی را توصیه می‌نماید. (۲۲)

۲-۱ چیهستی ظاهر و باطن

موضوع دیگری که در علم قرآن و معنایابی مفهوم ظاهر و
باطن نزد مفسران از اهمیت خاصی برخوردار است مسأله ظاهر و
باطن است. ظُهر یعنی آنچه به نظر سطحی و بر اساس تعبیر
ظاهری قرآن و ترجمه تحت اللفظی کلمات و با ملاحظه شأن
نزول‌ها از آیات فهمیده می‌شود. و بطن یعنی معنایی و رای ظُهر
قرآن که یک معنای گسترده‌تر و قابل دوام و همیشگی و جاوید
است. لذا پیامبر اکرم(ص) می‌فرماید: ما فی القرآن آیه الا و لها





است... (۲۶)

می‌رود. گرچه در دوران قرون وسطا و رنسانس، بحث از تفسیر متن و مبادله پیامهای متکلمان با مخاطبان و الگوهای بازی زبانی و کشف پیام‌های تک معنا و چند معنا مطرح بوده است. (۲۵)

در این بخش از نوشتار به اختصار به بیان گرایش‌ها و رویکردهای مختلف معنایابی نزد متفکران مغرب زمین می‌پردازیم.

۱-۲- آگوستین قدیس، با تدوین کتاب آیین مسیحیت، بر داشت‌های جدیدی از مفاهیم کتاب مقدس را مورد توجه قرار داد و از این رو، تأویل کتاب مقدس را علم مستقلی خواند و قواعدی را برای آن تدوین کرد و برای تأویل کننده آن حداقل دانستن سه زبان عبری، یونانی و لاتین و آشنایی با علوم طبیعی را ضروری دانست. وی کتاب مقدس را مملو از رموز و اسراری می‌دانست که قابل تأویل اند. خود او راه درست رمز گشایی کتاب مقدس را، استفاده از خود آن کتاب می‌دانست و معتقد بود: باید به یاری پاره‌ای از متن، راز پاره‌ای دیگر را کشف کرد.

وی با تمایز گذاشتن میان نشانه، نماد و سرّ، راه تازه‌ای برای تأویل کتاب مقدس گشود و این عملکرد، نقطه عطف تاریخ تأویل‌های مسیحی پیدایش مذهب پروتستان بود.

۲-۲- کلادنیوس (۱۷۵۹ - ۱۷۱۰) متکلم، فیلسوف و یکی از اندیشمندان هرمنوتیک است که شلایر ماخر از عقاید وی بسیار متأثر بود. وی در سال ۱۷۴۲م «کتاب در آمدی به تأویل صحیح از سخن‌ها و کتابهای خردمندان» را منتشر کرد. کلادنیوس بین وظایف فیلسوف و تأویل کننده فرق می‌نهاد. تأویل معنای گزاره‌ها را به تأویل کننده و بررسی انتقادی از خطاها را به فیلسوف استاد می‌دهد.

کلادنیوس علاوه بر معنای قطعی و نهائی اثر هنری، به نیت مؤلف نیز اعتقاد داشت و با عنصر نیت مؤلف هرمنوتیک کلاسیک را پایه گذاری کرد.

وی معنای هر اثر را همان می‌دانست که مؤلف در سر داشته و در بیان آن تلاش کرده است و معتقد بود:

«تأویل، در حکم کشف این معناست. حال اگر کسی نیت مؤلف را درک نکند یا چیزی بیش از آن را درک نماید. می‌توان گفت که گفته یا نوشته قابل درک نبوده

۳-۲- آگوست بک (۱۸۶۷ - ۱۷۸۵) واژه‌شناس،

زبان‌شناس و شاگرد برجسته شلایر ماخر است که بعد از وی پژوهش‌های مربوط به تأویل و تفسیر متن را پیگیری کرد و به لحاظ آنکه گفتار را بهترین و کاملترین ابزار برای طرح دانش می‌دانست، به پژوهش واژگان، به عنوان نخستین کنش فلسفی پرداخت.

وی پژوهش تاریخی زبان یا زبان‌شناسی تاریخی را بنیان کار فلسفی و هرمنوتیک را روش ضروری این پژوهش دانست. هدف این پژوهش شناختن چیزهایی است که ذهن آدمی آفریده است: یعنی شناختن آنچه شناخته شده است. و تأویل را همین شناخت دوم به حساب می‌آورد پس هرمنوتیک با محصول ذهن یا معنا سر و کار دارد.

وی تأویل را تنها کشف معنای مطلق و اصلی واژگان و جمله‌ها می‌دانست. همچنانکه نقد وسیله‌ای برای بررسی رابطه معنایی موضوع با پدیدارهای دیگر است. از نظر بک تأویل کننده کسی است که معنایی را که برای دیگر مخاطبان اثر آشنا نیست، قابل فهم می‌کند. وی در این فعالیت تأویل دستوری را کافی ندانست و جهت فاصله زمانی میان مؤلف و تأویل کننده و تغییر معنای واژگان در طول زمان، دلالت‌های تاریخی و شناخت

شرایط تاریخی متن را ضروری دانست.

بک همانند شلایر ماخر به معنای راستین و نهائی متن باور داشت و تأویل را پلی میان معنای نهائی و شرایط کنونی تأویل کننده، یا پلی میان افق آشنائی امروز با افق معنای متن می‌شمرد. (۲۷) آگوست بک به جای دو تفسیر دستوری و فنی، از دستوری و تاریخی استفاده می‌کند.

۲-۲- شلایر ماخر؛ فیلسوف آلمانی قرن نوزدهم، با طرح تأویل‌شناسی و هرمنوتیک در صدد ارائه چهار چوب یکسانی برای متحد ساختن انواع زمینه‌های تعبیری بر آمد و با روش روانشناختی Psychological و دستوری Grammatical به تشخیص فردیت نویسنده و تعیین زبان متن پرداخت تا با آن به نیت مؤلف دست یابد.

یافتن نیت مؤلف در فعالیت تأویل‌شناسی ویلهم دیلتای فیلسوف آلمانی شکل دیگری یافت. و با تعمیم‌پذیری، به ارائه روش‌شناسی علوم انسانی اقدام کرد. وی با تمایز بخشیدن میان فهم Understanding و تبیین Explanation به تمایز فلسفه علوم طبیعی و فلسفه علوم انسانی یا معرفت‌شناسی پدیده‌های طبیعی و معرفت‌شناسی پدیده‌های انسانی پرداخت، که چندان با نظریه معنا یابی متن ارتباطی ندارد.

بعد از شلایر ماخر و دیلتای، متفکر معروف آلمانی یعنی هوسرل (۱۸۵۹ - ۱۹۳۸)، در باب فهم معنا، جهان و شناسنده به تئوری‌پردازی اقدام کرد. وی مکتب پدیدارشناسی یا فنومنولوژی را با تأثیر پذیری از مکتب تفکیک کانت و جدانگاری نومن از فنومن و نظریه ایده آلیستی هگل تأسیس کرد. با این تفاوت که هگل از شناخت هستی به شناخت پدیدار منتقل شد و کانت از پدیدار به هستی نایل می‌گشت. ولی هوسرل، پدیدارشناسی را به عنوان روش خاصی جهت هستی‌شناسی و علم به هستی ارائه کرد. وی معنا را یک واقعیت عینی می‌دانست و آن را ظهوری برای شخص فاعل شناسا معرفی می‌کرد و بر این باور بود که: جهان به صورت استقلال در برابر ما حضور ندارد. جهان خارج چیزی جز ظهور در ما نیست. بنابراین با نفی آدمی، گرچه جهان نفی نمی‌گردد، ولی ظهور خاص آن منتفی می‌گشت. هوسرل همچنین برای نفس آدمی در ساختن صورت ذهنی نوعی فاعلیت قایل است. (۲۸) پس از

هوسرل، شاگرد او مارتین هایدگر (۱۸۸۹ - ۱۹۷۶) به استمرار فلسفه هرمنوتیک و پدیدارشناسی پرداخت و در کتاب وجود و زمان به تحلیل وجود مستقل آدمی پرداخت. وی امتیاز آدمی بر سایر موجودات را توان مطالعه و ارزیابی خود از بیرون می‌دانست. او بر خلاف هوسرل که معنای مستقل از انسان را نفی می‌کرد، به استقلال معنایی قایل بود و بر این باور بود که:

موجودات بشری اکنون خود را در جهانی می‌یابند که از طریق آنچه که او «پیش ساختِ فهم» می‌نامد قابل فهم گشته است: یعنی مفروضات، انتظارات و مفاهیمی که ما پیش از هر نوع تفکری بر تجربه فرا می‌افکنیم و همین امور هستند که افق هرگونه فعل خاص فهمیدن را تشکیل می‌دهند. آنچه را ما مسأله‌انگیز و قابل فهم می‌شماریم، معلول عوامل پنهان و مقرراتی است که فهم ما قبل از تفکر واجد آن بوده است. در همین تبیین‌ها، شخص نوعی فهم را کشف می‌کند که کسی نمی‌تواند بفهمد: یعنی هر تفسیری قبلاً از طریق مجموعه مفروضات و پیش فرضهایی در باره کل تجربه شکل گرفته است. هایدگر این حالت را «وضعیت هرمنوتیکی» می‌نامد. مقصود او از این عنوان این است که خود وجود بشری، ساختار هرمنوتیکی دارد که زمینه ساز همه تفسیرهای موضعی ماست. البته بعدها بولتمان و گادامر نیز به تبعیت از هایدگر معتقد شدند که: هر نوع تفسیری مسبوق به زمینه فهم پذیری است و همین پیش فرضها، مفروضات و پیش‌داوریهای مفسر است، که هم فهم و هم سوء فهم را امکان‌پذیر می‌سازد. (۲۹)

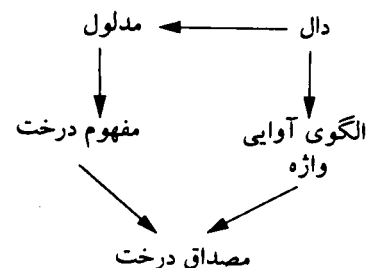
هایدگر در نهایت هرمنوتیک روش‌شناسی را به هرمنوتیک هستی‌شناسی مبدل ساخت و مهمترین مشکل او این بود که از کجا آغاز کنیم؟ از خودمان. ولی این گزینش نزد انسان انتخابی نیست؛ زیرا تنها انسان از میان موجودات این قابلیت را دارد که راجع به خود بیندیشد. وجود نزد هایدگر به معنای انسان و انسان یعنی هست بودن است. انسان قیام ظهوری دارد که سایر موجودات ندارند. هست بودن، تعالی و عروج است. تعالی یعنی بودن در دنیا و دنیا یعنی مجموع موجوداتی که انسان با آنها می‌تواند ارتباط و نسبت داشته باشد. (۳۰)

ویتگنشتاین گرچه با تأثیر پذیری از مکتب فرگه و راسل، کار فلسفی خود را در سنت فلسفه تحلیلی آغاز کرد و با تدوین

رساله فلسفی - منطقی در سال ۱۹۱۸م، دو ایده صورت منطقی logical form و زبان ایده آل Ideal Language را مطرح ساخت و بر این نکته تأکید کرد که، برای هر گزاره معنا دار، صورت منطقی صادق و یگانه‌ای وجود دارد و به تحقق زبانی ایده آل و ابداعی برای مقاصد علمی و عاری از هرگونه ابهام و اجمال باور داشت. ولی در دوره دوم به مسأله معنا و فهم اهتمام بیشتری ورزید و قواعد بازیهای زبانی Language games principles را جایگزین صورت منطقی کرد و در معنایی، علاوه بر رابطه میان واژه و مصداق، به توصیف کاربرد نیز عنایت ورزید.

۲-۵ - سوسور، زبان‌شناس سوئیسی، در آغاز قرن بیستم پایه‌های علمی نشانه‌شناسی را به عنوان دانشی که به مطالعه حیات نشانه‌ها در اجتماع و ساختار و قواعد حاکم بر آنها می‌پردازد، تدوین نمود. گرچه سوسور در دوران بالندگی تحصیل‌گرایی به سر می‌برد، اما روش او با تحصیل‌گرایان تفاوت عمیقی داشت. وی در باره نشانه زبانی می‌نویسد: نشانه زبانی رابطه‌ای میان شیء و اسم نیست، بلکه رابطه‌ای است میان مفهوم و الگوی آوایی: الگوی آوایی صورت نیست؛ چرا که صورت پدیده‌ای طبیعی است. الگوی آوایی، اثر روان شناختی صدا در ذهن خواننده است، الگوی صدایی تنها به این دلیل عنصری مادی شمرده می‌شود، که باز نمود ادراک حسی ماست. عنصر دیگر از نوع انتزاعی است.

از نظر سوسور دال و مدلول، روی هم رفته نشانه را تشکیل می‌دهند. اما هر دو هویتی ذهنی دارند. بر خلاف مکتب تحصیل‌گرایی که واژه را به مدلولی مادی برمی‌گرداند. بنابراین رابطه سه عنصر دال، مدلول و مصداق رابطه قرار دادی است نه ذاتی، الگوی آوایی از طریق رابطه‌ای قراردادی به مدلول و هر دو نیز از یک قرار داد دیگر به مصداق خارجی ارتباط پیدا می‌کند.



انسانها در جامعه‌ای که این قراردادها از پیش تعیین شده‌اند،

حق انتخاب ندارند و به اجبار باید تابع این دو قرار داد باشند. سوسور با توجه به نظام ساختاری زبان، فهم هر پاره گفتاری یا نوشتاری را با کل نظام زبان ممکن می‌دانست؛ زیرا انسان با ساختار زبانی خود، به جهان ساختار می‌بخشد و اصولاً نظام صورتهای (دال) و مفاهیم زبانی (مدلول) بدون یکدیگر قابل تصور نیستند و آنچه واقعیت درک شده را سامان می‌بخشد، همان روابط ساختاری عناصر زبانی است. به همین دلیل در نظر سوسور، نظام نشانه‌ای زبان، ساختاری است، که به عنوان مصداقی از تسلط اجتماع بر افراد، بر افراد تسلط پیدا می‌کند. (۳۱)

رولان بارت کار سوسور را در زمینه نشانه‌شناسی و ساختارگرایی زبان ادامه داد و بر این باور تأکید کرد که: فرد همواره مقهور قراردادهای اجتماعی و نظام زبان است و بعدها به تألیف کتابی به نام مرگ نویسنده پرداخت.

۲-۶ - ابر ساختار گرایی Super structure نیز به عنوان یک سنت زبان شناختی قرن بیستم، همانند ساختار گرایی برای زبان اهمیت خاصی قایل شده و بر سازندگی جهان انسان توسط زبان و تسلط زبان و فرهنگ و تعیین معنایی جمله‌ها و عبارت‌ها توسط نظام زبانی، تأکید کرده است. به گونه‌ای که خارج از معانی موجود در نظام زبان و فرهنگ، معنای دیگری قابل تصور ندانسته‌اند. پس ساختار گرایی نیز از نهضت‌های جدید فلسفی قرن بیستم است. این مکتب فکری به دو نوع نشانه اجتماعی و ضد اجتماعی اعتقاد دارد. نشانه اجتماعی، نشانه‌ای است که همه افراد جامعه در مورد آن اتفاق نظر دارند و به عنوان نشانه‌های مشترک و نهادینه مطرحند. نشانه ضد اجتماعی نیز نشانه‌ای است که ثبات فهم مشترک را به مخاطره می‌اندازد. به همین جهت کسانی چون دریدا، بارت و فوکو به دلالت‌های نامتناهی اعتقاد داشته و روابط تعیین شده در نظام زبانی را متنفی ساخته‌اند و نظریه ساختارگرایی سوسور و مانند آن را گرفتار بحران نموده‌اند و روش علمی توانمند برای مطالعه معانی متن را به حاشیه رانده‌اند.

فوکو در کتاب نویسنده چیست؟ What is an author? ضمن بررسی نویسنده، می‌گوید: این مفهوم محصول عملکرد گفتگومانی است که در طول تاریخ متغیر بوده است. متن و



دو سوپه است ولی هیچ‌گاه نمی‌توان به فهم مشترک دست یافت.

مدل چهارم، ارتباط انسان با جهان است. در این مدل، فهم مشترک و نیت ارتباط و اصل دو سویگی غایبند.^(۳۴) برای نمونه ارتباط الکترونیکی از طریق فرستنده رادیویی گرچه از یک وسیله بی‌جان است ولی آنچه منشاء ارتباط است، همان ساختار مشترک فهم است. زبان مشترک، ارتباط با دیگران را میسر می‌سازد.^(۳۵)

۸-۲= نوکلاسیکهای هرمنوتیک بعد، از گادامر دوباره به احیاء سخن شلایر ماخر و دیلتای پرداختند و به دیدگاههای آنان نزدیک شدند. اینان به منظور دفاع از معنای نهایی متن و نیت مؤلف، به تألیف آثار گوناگونی اشتغال ورزیدند. نویسندگانی همچون اریک. د. هرش، نویسنده امریکایی با انتشار کتاب اعتبار تأویل^(۳۶) در سال ۱۹۶۷ و اهداف تأویل^(۳۷) نشان داد که اعتبار متن و ضابطه تأویل، در ارزیابی نیت مؤلف است. وی وظیفه اصلی تفسیر کننده یا تأویل کننده را شناخت منطق مؤلف، دانسته‌های فرهنگی و جهان او می‌داند. از نظر وی دیدگاه هرمنوتیک، نقد نو و کسانی همچون گادامر که به نظریه استقلال معنای ذاتی گرایش دارند، مستلزم این است که معنای متن، همواره متغیر و نامتعیین باشد و در این صورت عینیت تأویل و انتخاب تفسیر معتبر میان دو تفسیر متفاوت وجود نخواهد داشت. وی از این رهگذر و با نقد مفهوم کلیدی هرمنوتیک گادامر- یعنی پیوند افقها - پا به عرصه نظریه

نویسنده دائماً در جدال با یکدیگر به سر می‌برند و در نهایت به نفع متن و کشته شدن نویسنده می‌انجامد.^(۳۲) گادامر، ریکور و بولتمان نیز به این سمت سیر کردند.

پسا مدرن‌ها تصویری از انسان را ارائه می‌کنند، که بسیار تنهاست. هرگونه ارتباطی را با او قطع می‌کنند نه تنها خدایی را در صحنه حاضر نمی‌بینند و با او ارتباط برقرار نمی‌کنند، بلکه انسان دیگر نیز توان پیوند و ارتباط را ندارد و مانند گمشده‌ای در یک جزیره تنها به سر می‌برد و امواج دریا در ظلمات شب او را به هراس می‌اندازند. و به قول فوکو چه اهمیتی دارد که چه کسی حرف می‌زند؟ غرب نه تنها دین را از حالت یک نهاد اجتماعی بیرون ساخت، بلکه فهم بشری و فهم جهانی و فهم متن را نیز از نظام مشترک زبانی خارج نهاد.

در قرن بیستم، علوم طبیعی به عنوان حقیقت تبیین‌پذیر، مورد انتقاد و تمسخر شدید قرار گرفت و سوفیست دوران افلاطون، ظهور نوینی یافت. نیچه از پیشگامان این تفکر است که خالق هستی، نزد او منتفی است و حقیقت، وهمی بیش نیست: یعنی نه تنها ایمان دینی را کنار می‌گذارد، بلکه هرگونه نیل به حقیقت را نیز زیر سؤال می‌برد.

فلسفه نوین غرب، نوعی استقلال به نشانه‌ها بخشید. و آنها را از معنا و حقیقت بریده است. و متن زبان و نوشتاری را نیز همانند متن جهان از فرستنده رها کرده است.^(۳۳)

۷-۲= فرگه برای تبیین معنایابی و نشانه‌شناسی، به مدل‌های مختلف ارتباطات پرداخته و بر این باور است که هرگونه‌ای، با مدل‌های مختلفی با مخاطبان خود ارتباط برقرار می‌کند.

مدل نخست، ارتباط یک سوپه است که پیامی از منبع فرستنده به مقصد گیرنده، منتقل می‌شود و تنها متکلم با انتقال نیت خود بر مخاطب به وسیله گفتارش تأثیر می‌گذارد.

مدل دوم، ارتباط دو سوپه است: یعنی نه تنها متکلم، نیت خود را در قالب پیامی به مخاطب ارسال می‌کند، مخاطب نیز در هدایت ارتباط، نقش خود را ایفا می‌کند؛ زیرا مخاطب با دریافت پیام گوینده از خود واکنش نشان می‌دهد و خود را در وضعیتی قرار می‌دهد که گویا با او سخن می‌گوید.

مدل سوم، ارتباط همه جانبه رفتارهای بشری با یکدیگر است. در این مدل گرچه نیت مؤلف حذف می‌گردد، اما بازی



رنالیستی می‌گذارد تا از نظریه نسبیّت و ایدئالیستی جان سالم به در برد.

یکی دیگر از آراء هرش این است که زبان، تنها یک معنا ندارد و اگر به متن به عنوان قطعه زبانی مستقل از قصد و التفات مؤلف بنگریم، در می‌یابیم که متن به تکثیر معانی میدان می‌دهد ولی معانی متعددی را که از زبان متن به دست می‌آیند، فقط زمانی می‌توان به یک معنا فرو کاست، که معنای خاصی را که مؤلف بدان التفات کرده است، بازشناسیم و با رهانیدن از هر پیشداوری به دنبال معنای نهایی و اصیل نایل آییم. در این صورت است که می‌توان به رجحان تفسیری از تفسیر دیگر فتوا داد و به التفات مؤلف نزدیک شد.

هرش بر آن ور است که در هر متن ادبی چهار کار کرد: شناخت، تأویل، داوری و نقد وجود دارد. توسط شناخت معنای متن - که یک پدیدار غیر تاریخی است و مصداق واقعی آن، نیت مؤلف است و با گذر زمان تغییر نمی‌کند - به دست می‌آید. به نظر هرش ضابطه فهم، زبان است و برای رسیدن به معنای متن، باید در چهار چوب قاعده کلی زبان متن جای گرفت. شخص تأویل‌کننده توسط تأویل به توصیف معنا می‌پردازد و لوازم معنای لغوی را بازگو می‌نماید و انگیزه بیان او را به دست می‌دهد. در گام بعد نوبت به داوری یعنی شرح دقیق و نظری نتایجی که از تأویل به دست آمده است می‌رسد و اینکه آیا گوینده، نیت خود را درست بیان کرده است یا نه؟ و در آخرین مرحله به نقد پرداخته می‌شود. در باب قضاوت در

باره متن ملاحظات خارجی، حضور جدی پیدا می‌کنند. بر اساس این مطلب هرش به گادامر انتقاد می‌کند که میان شناخت و تأویل تفاوت نمی‌گذارد و احکام و قاعده‌های شناخت را به تأویل تعمیم می‌دهد.

مؤلف کتاب «حلقه انتقادی» در تبیین هرمنوتیک هرش، دو اصطلاح مهارت فهمی و مهارت تشریحی و تمایز آن دو را توضیح می‌دهد و می‌نویسد: مفهوم مهارت فهمی، به ساختن معنای متن بر حسب خود متن اشاره دارد و مفهوم مهارت تشریحی به توضیح و تشریح معنا دلالت دارد، که احتمالاً بر حسب مفاهیم این تشریح انجام می‌پذیرد که با اصطلاحات خود متن تفاوت دارند اما برای مفسر و خوانندگان او آشناتر می‌باشند. اگر چه واژه تفسیر معمولاً به هر دو طرف اشاره می‌کند، اما هرش کلمه فهم را برای مهارت فهمی و کلمه تفسیر را برای مهارت تشریحی به کار می‌برد. بنابراین تفاسیر مختلف، ضرورتاً با یکدیگر ناسازگار نیستند؛ زیرا پیش فرض آنها فهمی مشترک از متن است گرچه با اشکال و صورتهای متفاوت بیان کردند.

از مطالب گذشته روشن شد سه نوع تفسیر در میان اندیشمندان هرمنوتیک جدید در جریان هست:

اول: تفسیر التفات گرا که به نیت مؤلف و معنای اصلی متن عنایت دارد.

دوم: تفسیر مبتنی بر متن (مانند دیدگاه شلایر ماخر) که به نوعی استقلال معنای ذاتی گرایش دارد. مانند آنچه در مکتب هرمنوتیک گادامر و نقد نو مطرح است.

سوم: تفسیر التفات گرا و مبتنی بر متن که در نوشته‌های هرش روشن شد: یعنی از طرفی استقلال معنای ذاتی را می‌پذیرفت و از طرف دیگر به وجود معنای اصلی نیز معتقد است و بین معنا و دلالت تمایز قرار می‌داد.

ما در اینجا به پاره‌ای از اشکالاتی که بر مکتب هرش وارد است اشاره می‌کنیم.

۱ - هرش بر معنای وجود اصلی تاکید می‌کرد ولی راه منطقی و علمی به دست آوردن آن را ارائه نکرد. به تعبیر دیگر سخن در این باب در دو جهت است: اول حیثیت هستی‌شناسانه بحث که آیا برای متون، معنای اصلی وجود دارد یا خیر؟ دوم

حیثیت معرفت‌شناسانه که آیا راهی برای شناخت معنای اصلی و تمایز آن با معانی دلالتی وجود دارد یا خیر؟

هرش به حیث اول اشاره‌های فراوانی داشت ولی از حیث دوم بحث غفلت نمود و به همین جهت از لحاظ کاربردی، تفاوتی بین مکتب او و مکتب گادامر و هرمنوتیک نقد نو وجود ندارد.

۲- گرفتاری دوم هرش پارادکسی است که مکتب او را یک بام و دو هوا کرده است؛ زیرا مکتب التفات، تنها معنایی را مراد و مقصود می‌داند که در نیت مؤلف بوده است و سایر دلالتها را غلط معرفی می‌کند و بر اساس مکتب استقلال معنای ذاتی، متن به هیچ وجه معنای واحدی ندارد و معنا به طور کلی از مؤلف آن مستقل می‌باشد. ولی با پذیرش هر دو نظریه مستلزم نفی هرگونه معنای غلط است؛ زیرا بر اساس مکتب هرش، هر معنایی گرچه معنا و مقصود مؤلف نباشد، مدلول متن شمرده خواهد شد.

۹-۲- پی دی یول P.D.Juhl یکی از مدافعان سرسخت مکتب التفات‌گرایانه است. وی مفهوم استقلال معنای ذاتی را به لحاظ منطقی مهمل شمرده است و در صدد بر می‌آید تا بنیان نظری همه رویکردهای مثبتی بر متن، از قبیل نقد نو و هرمنوتیک گادامر را که از پرسش التفات مؤلف غفلت می‌کنند تخریب کند.

یول معتقد است که باید تفسیری را برگزینیم که مؤلف التفات کرده است؛ زیرا معنا، محصول کنش گفتاری (Speech act) است و بنابراین از مفهوم التفاتی جدا کردنی نیست. وی می‌گوید: تصور معنا دار بودن زبان جدا از التفات بشری، اساس منطقی ندارد؛ زیرا زبان فقط زمانی معنا دارد، که فعل گفتاری باشد و انسان آن را ادا کند.

چکیده استدلال یول این است که اگر شعری، حاصل کار اتفاقی یک میمون باشد که در اثر فشار دادن کلیدهای ماشین تحریر تألیف شده باشد، دیگر نمی‌توان از مصراعهای آن معنایی کنایی آن را به دست آورد و معنا را تعدیل کرد. پس تأویل تا زمانی که تلاشی برای کشف التفات مؤلف متن نباشد، مشروعیت نخواهد داشت. البته التفات مؤلف را نمی‌توان مستقیماً از خود متن استنتاج کرد. مفسر باید در باره معنایی که

نویسنده التفات کرده است، با اتکاء بر تمامی شواهد در دسترس فرضیه‌ای ارائه کند. احتمال دارد که تأویلهای متعددی ارائه شود اما یکی از آنها درست است و مابقی نادرست.

بعدها کسانی چون والتر بن میشلز^(۳۸) و استیون کنب^(۳۹)، از نظریه یول پشتیبانی کردند و آن را بسط و گسترش دادند و استقلال معنای ذاتی را مردود شمردند.

۱۰-۲- هرمنوتیک شبیهه: در باب تفسیر و تأویل، دو دیدگاه و رویکرد وجود دارد: گروهی هدف تأویل را آشکار ساختن وحدت و انسجام متن می‌دانند و لذا اصحاب هرمنوتیک، نقد نو، گادامر، یول و هرش، با تمام اختلافاتی که دارند در مورد یک جنبه خاص هرمنوتیک با یکدیگر سازگاری و توافق دارند و آن در مورد انسجام متنی است. هرش در کتاب اعتبار در تفسیر می‌نویسد.

«مفسری که با راههای متفاوتی رو به روست، باید قرائتی از متن را برگزیند که ملاک انسجام را به بهترین وجه رعایت کرده باشد؛ زیرا معنا فقط به سبب آن، مفهوم و آشکار می‌گردد.»

در مقابل، دسته دیگری استدلال می‌کنند که هدف تأویل عیان ساختن این نکته است که: متون دارای تضادند و انسجامی ندارند. این دسته که در مقابل تأویل به عنوان احیا و آشکار ساختن معنا، قرار گرفته‌اند مکتب شبیهه نامیده شده‌اند.

پل ریکور ادعا می‌کند بنیانگذاران هرمنوتیک شبیهه، مارکس، نیچه و فروید هستند. این افراد با هر نوع هرمنوتیکی که بتوان آن را هرمنوتیک تذکر معنا و یاد آوردن نامید، به شدت مخالفند.^(۴۰)

نظریه مختار در معنایابی

یکی از مهمترین جایگاه‌های اهمیت مباحث زبان‌شناختی، مباحث مربوط به صفات خبریه است. توضیح اینکه ظواهر آیات و احادیث، مفاهیم و صفات متشابهی چون وجه، ید، رجل و... را برای خداوند سبحان اثبات می‌کنند ولی به دلایل درون دینی و برون دینی نمی‌توان معنای ظاهری متعارف را بر این الفاظ بار کرد. متکلمان اسلامی در تفسیر این اصطلاحات دچار چند دستگی شده‌اند.^(۴۱) و این اختلاف ناشی از کم

توجهی به مباحث مربوط به زبان‌شناسی و نشانه‌شناسی است. به هر حال ژرفانگری در اقیانوس موج اندیشه‌های بشری، به ویژه معارف دینی و نقد بررسی دیدگاهها و رویکردها، امری بسیار لازم و ضروری است. آنچه تاکنون به نگارش آن پرداختیم رویکردهای بسیار نادری از دریای موج اندیشه هاست و نگارنده به هیچ وجه ادعای کمال نگارش خود را ندارد با این حال اکنون در حد توان به نظریه مختار می‌پردازد.

نشانه و دلالت، واقعیتی است که ارتباط انسان با جهان را تحقق می‌بخشد و پدیده‌ای است که در همه جا حاضر است و تفکر را به حرکت می‌اندازد و از موضوعی به موضوع دیگر سیر می‌دهد و مفاهیمی مانند تأویل، تفسیر، تعبیر، فهم، ظاهر و باطن از آن زاده می‌شوند.

بنابراین ارائه چارچوبی کلی و فرایندی منظم در این باب می‌تواند تفکر بشر را شکل دهد و زمینه‌های فکری او را به هم پیوند دهد. آنچه امروزه در هرمنوتیک مدرن مورد انتقاد شدید قرار گرفته است، مدل ارتباط فرستنده و گیرنده است اعم از اینکه فرستنده، متن و مؤلف یا از سنخ هستی باشد. و اینکه آیا دلالت الفاظ یا هستی بر معانی، نهادینه است و می‌توان انسان را بر دلالت و نشانه مسلط دانست و آیا جهان نشانه‌ها و پدیده‌ها، نظام دلالتی ثابت یا قابل شناخت و تبیین دارند یا اینکه نشانه‌ها، نامتناهی و غیر قابل کنترل و بشر‌گریزند.

سه عنصر مهم در مدل ارتباط عبارتند از فهم مشترک، نیت داری و ارتباط و یک سویگی و یا دو سویگی ارتباط است. اگر دو سویگی ارتباط را در مدل خاصی از ارتباط پذیرفته شود باید به وجود فهم مشترک و نیت داری نیز تن داد و با تحقق مدل یک سویگی ارتباط نیز باید به فقدان آن دو عنصر فتواداد. اگر نویسنده و خواننده در یک جامعهٔ زبانی زیست کنند و از نظام مشترک معناشناختی و مفهوم‌شناختی برخوردار باشند، بالطبع فهم نیز به این نظام مشترک و سنت زبانی، تقید می‌یابد و اما اگر نویسنده از نظام زبانی بهره نگیرد، مدل ارتباطی او فاقد معنای ثابت خواهد شد. و نشانه و دلالت به ناپایداری ابزار آن، تحول می‌یابد. در این واقعه نمی‌توان از معنای ثابت سخن گفت و زنجیره دو سویه نیز قطع خواهد گردید؛ زیرا معنای نشانه تنها در ذهن فرستنده وجود دارد.

از نظر نگارنده عالم ملک و ملکوت و آنچه در آسمانها و زمین است، شانه‌هایی است که انسان با تفکر در آنها به دریافت پیام آفریننده خود دست می‌یابد. کتاب شریعت و تشریح نیز همانند کتاب طبیعت و تکوین با نشانه‌های مستی و لفظی به حقایقی دلالت دارد و حق تعالی به عنوان فرستنده و انسان به عنوان گیرنده، مدل ارتباط دو سویه را تحقق می‌بخشد؛ زیرا زبان از تعدادی زنجیرهٔ آوایی، واژگانی و نحوی تشکیل شده که عناصر هر یک از این سطوح، با استفاده از قواعد معینی با هم ترکیب می‌گردند و به همین جهت، پیکرهٔ زبانی در ذهن فرستنده و گیرنده به صورت مشترک ظاهر می‌گردد. اگر متن‌های دیگر از دست نویسنده نیز رها گردد، قرآن به عنوان کتاب آسمانی از مؤلفش تفکیک نمی‌پذیرد. خالق قرآن نه تنها فرستنده بلکه نگهدارنده و کنترل کننده متن قرآن است. خداوند سبحان واژه‌های زبان بشر را گزینش کرده تا با انسان ارتباط دو سویه برقرار کند: یعنی تنها راه متعارف ارتباطی با انسان، قرآن نازل شده است تا انسان را به حق تعالی نزدیک سازد و پیوند مخاطبان را با فرستنده برقرار نماید. لذا نمی‌توان به حذف نویسنده فتواداد.

صفت تکلم به خداوند در آیه ۱۶۴ نساء به صراحت، گفتگوی مستقیم خدا با انسان را تأیید می‌کند. تعبیر تفصیل لکل شیء، نور، ذکر، ضیاء و فرقان، معرف روشنایی این نکته است که ارتباط خداوند تنها با پیامبرانی چون نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و پیامبر خاتم نیست.

نویسنده یا تولیدکننده زبان از هر نحله و گرایشی که باشد، حتی نیچه و هایدگر عناصر متن را برای رساندن ما فی الضمیر و ذهنیات خود، به کار می‌گیرند و از آن رو که گفتن، بدون گوینده معنا ندارد، پیوسته گوینده با زبان و متن در ارتباط است. به کارگیری ضمیر اول شخص و متکلم وحده و مع الغیر در قرآن مانند انزلنا، ارسلنا، اوحینا، انالحن الصافون، و ما نزل الا بامر ربک نیز بر ارتباط خداوند با انسان و سایر موجودات دلالت دارد. نوشتار الهی چون دیوار، مانع ارتباط حق تعالی با انسان نیست، بلکه مانند پلی انسان را به حق تعالی مرتبط می‌سازد و حضور جدی خداوند در متن منشاء ارتباط دو سویه انسان و خداوند است خطاب یونس در دل نهنگ «لا اله الا انت

سبحانک انی کنت من الظالمین» انبیاء/ ۸۷ و دعای بلقیس «رب انی ظلمت نفسی» نحل/ ۴۴ نیز رابطه مخاطب با خدا را روشن می‌سازد. بنابراین دیدگاه پساساختارگرایانی چون ریکور، فوکو و بارت در باب مرگ نویسنده و عدم دسترسی نویسندگان به جهان خوانندگان، در باب قرآن و مخاطبانش مسموع نیست. خلاصه آنکه کلام الهی اولاً با زبان بشری ظاهر شده است و تبعاً قواعد زبان عربی را همراهی می‌کند «انا جعلناه قرآناً عربیاً لعلکم تتقون» ثانیاً هم زبانی وحی با مخاطبین در صورتی تحقق می‌یابد که معارف الهی در قالب دستگاه ادراکی و فاهمه بشر قرار بگیرد و مناسب با اندازه فعالیت‌های ذهنی و سعه فکری او باشد. و اگر گفته شود: پس چرا در عمل، تعداد تعابیر ممکن یک متن هیچ محدودیتی نمی‌شناسد و با هر بار خواندن، معنای جدیدی آفریده می‌شود؟ پاسخ آن است که تعدد معانی به حوزه مدلولهای الترامی بالمعنی الاعم، سرایت می‌کند؛ زیرا در دامنه مدلول مطابقی و الترامی بالمعنی الاخص، نمی‌توان در غیر جمله‌های مجمل و مبهم به تعدد معنا حکم راند. به عبارت دیگر، دلالت الفاظ بر معانی بر دو قسم است:

الف: دلالت تصویری، که عبارت است از انتقال ذهن انسان از لفظ به معنای آن، به مجرد صدور لفظ از گوینده برای تحقق این دلالت، علم به وضع و قرار داد لفظ و معنا کافی است.

ب: دلالت تصدیقیه که عبارت است از اینکه معنا، همان مراد متکلم است. البته این نوع دلالت به دو قسم دلالت تصدیقیه استعمالیه و دلالت تصدیقیه جدیه منشعب می‌گردد. در نوع نخست از دلالت تصدیقیه، از وضع واضح و در نوع دوم از سیر و بنای عقلا، استمداد می‌جوید. تقسیم دیگری که برای دلالت الفاظ بر معانی مطرح است عبارت است از دلالت مطابقیه لفظ بر معنا و دلالت الترامیه لفظ بر معنا. توضیح اینکه گاه لفظی بر معنای مطابقی، یعنی دلالت تصدیقیه استعمالیه دلالت می‌کند. در این صورت، مدلول آن، مدلول مطابقی نامیده می‌شود. و گاه لفظی در لوازم معنای مطابقی حکایت دارد، یعنی مدلول الترامی به عنوان مدلول لفظ شناخته می‌شود. حال اگر مدلول الترامی جنبه عمومی پیدا کرد و برای همگان – اعم از عرف عام یا عرف خاص – روش گشت، آن را مدلول الترامی بالمعنی الاخص می‌نامند. ولی اگر جنبه شخصی یافت و

یا با مقدمات خاصی که تنها نزد فهمنده مقبولیت دارد تحصیل گردد، آن را مدلول الترامی بالمعنی الاعم می‌نامند. حوزه تکثیر معانی در قلمرو مدلول الترامی بالمعنی الاعم تصورپذیر است. بنابراین هم تعدد معانی توجیه‌پذیر است و هم به ثبات معنا در حوزه مدلول مطابقی و الترامی بالمعنی الاخص قایل شده‌ایم.

برای نمونه خداوند سبحان در قرآن می‌فرماید: «ان ربک لبا لمرصاد»: مرصاد بر وزن مفعال است و از رصد گرفته شده و به معنای مراقبت نمودن است. پس تفسیر مطابقی این آیه این است که همانا پروردگارت هر آینه مراقب است. ولی مدلول الترامیش، بر حذر داشتن از سبک شمردن امر خداوند و غفلت از فرمان الهی است؛ زیرا لازمه معنای مراقبت، سستی و کوتاهی نکردن در باره آن است و یا اینکه وقتی کسی می‌گوید: مرا سیراب‌کن، در بطنش رفع تشنگی و در بطن آن نیز رفع یک نیاز و در بطن آن رفع یک نقصان و در نهایت لازمه آن در خواست کمال است. ولی پاره‌ای از مفسران در تفسیر، به مدلولهای الترامی بالمعنی الاعم و گاه کاملاً شخصی و ذوقی رو آورده‌اند. برای نمونه محی‌الدین ابن عربی در تفسیر آیه ۶ سوره مائده می‌گوید:

«یا ایها الذین آمنوا: ای مؤمن به ایمان علمی! اذا قتمت الی الصلاة چون از خواب غفلت برخاستید و قصد حضور و توجه حق کردید فاغسلوا وجوهکم، وجود قلبهایتان را به آب علم نافع بشویید و ایدیکم و توانایی‌هایتان را از پلیدی شهوت الی المراقبه به اندازه حقوق.» (۴۲)

همچنین در کتاب فصوص که به زعم خود تالی قرآن است به تأویلاتی دست می‌زند که با اصول تشیع ناسازگار است در فص داودیه می‌نویسد:

در این جا نکته‌ای است و جز امثال ما بدان پی نمی‌برند و آن هم در رابطه با اخذ احکام از شرع رسول(ص) است. خلیفه رسوا کسی است که حکم را از او نقل کند یا به اجتهادی که باز این راه منقول از پیامبر است، دست یابد. ولی در طبقه ماکسانی هستند که حکم را از خدا اخذ می‌کنند و آنان خلیفه خدا در همان حکم هستند و همان داده که در اختیار رسول خدا بوده در اختیار او هم هست. چنین شخصی در ظاهر پیرو است چون مخالفتی در حکم



نیست. مانند عیسی وقتی نازل شود مانند پیامبر، حکم می‌کند و در قرآن آمده است: «اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده» پس این شخص هم در آنچه اخذ کرده به منزله رسول خداست که از شریعت‌های قبل از خود اخذ کرده و او را تثبیت فرموده است. پس از آن جهت که پیامبر تثبیت فرموده تبعیت می‌کنیم نه از آن جهت که شریعت قبل از ما بوده است و نیز آنچه خلیفه از خدا اخذ می‌کند همان چیزی است که رسول از خدا اخذ فرموده است. پس ما به او در لسان کشف، خلیفه‌الله می‌گوییم ولی در لسان ظاهر، خلیفه رسول‌الله می‌نامیم و بر همین اساس بود که پیامبر(ص) از دنیا رفت و به کسی در باره خلافت نصی صادر نکرد و تعیین نفرمود؛ چون می‌دانست در امت او کسانی هستند که خلافت را از خدا می‌گیرند، خلیفه خدا می‌شوند و حکم با موافقت در حکم شرعی صادر می‌کنند. (۴۳)

و نیز در فص هارونیه می‌نویسد:

سپس هارون به موسی گفت: من در بیم آن شدم که بگوئی در میان بنی اسرائیل تفرقه ایجاد کردی و مرا سبب تفرقه بدانی، چه اینکه عبادت گوساله در میان آنان اختلاف انداخت دسته‌ای از آنان گوساله‌ای را به تبعیت و تقلید سامری پرستیدند و بعضی دیگر از عبادت گوساله باز ایستادند تا موسی از طور برگردد و از او در باره گوساله پرستی سؤال کنند. پس می‌بینیم که هارون ترس داشت که نسبت تفرقه را به او بدهند و حضرت موسی هم نسبت به مسأله از هارون داناتر بود و او می‌دانست که چیزی را اصحاب عجل می‌پرستیدند. چه این که موسی می‌دانست مشیت و قضاء حتمی الهی بر عبادت خودش تعلق گرفته و آنچه خدا بخواهد آن می‌شود و بر این اساس سرزنش برادر خود را به خاطر انکار برادر عبادت عجل را بوده و اینکه چرا برادر با دید وسیع، به مسأله نگاه نکرده‌است؟ زیرا عارف، حق را در همه چیز می‌بیند بلکه عارف، حق را عین تمام اشیاء می‌بیند. (۴۴)

محل‌الدین در تفسیر، «فاوقد یا هامان علی الطین» قصص /

۳۸ می‌نویسد:

«ای هامان! آتش هوا را بر خاک حکمت روشن کن:

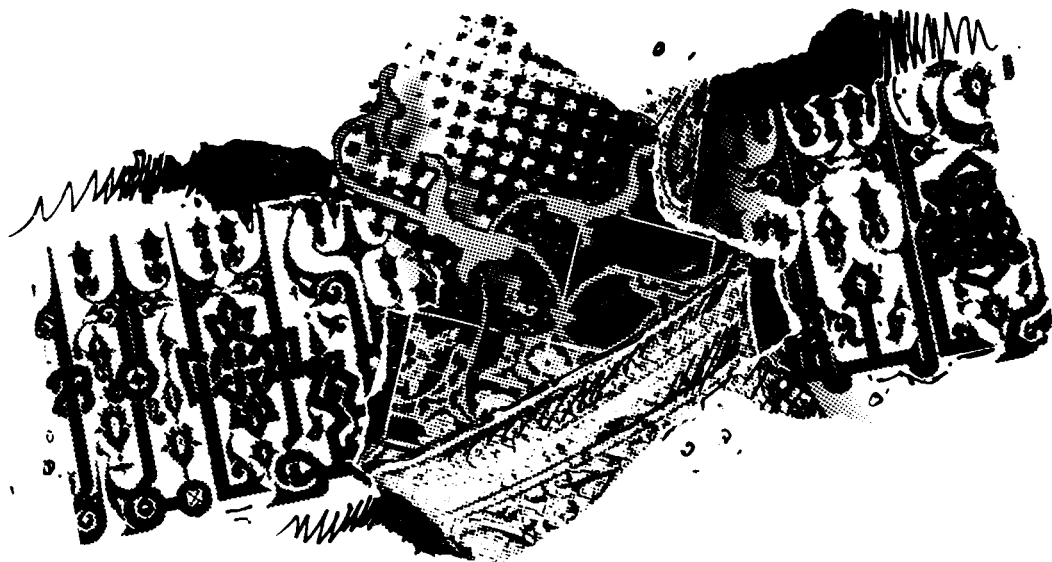
حکمتی که از آب علم و خاک مادی ترکیب شده است. و یک مرتبه عالی درست کن که هر کس به آن مرتبه برسد عارف می‌شود و این فراز اشاره به حجاب نفسانی و عدم تجرد عقل از هیأت مادی دارد. (۴۵)

وی در تفسیر آیه ۲۴ - ۲۵ سوره نوح در فص نوحی در تفسیر آیه «مما خطیثاتهم اغرقوا فادخلوا ناراً» می‌گوید:

«مما خطیثاتهم یعنی گامهای استوار برداشتن تا آنجا که فانی فی الله شدند. اغرقوا یعنی غرق شدن در دریای معرفت و ادخلوا ناراً یعنی به آتش محبت رسیدند.»

یعنی کسی که ریاضت کشیده است وی پس از دخل و تصرف در الفاظ و تکلف بسیار آیه ۳۲ سوره فاطر (فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات) را به این مطلب چسبانده تا ثابت کند بهترین گروه ظالم‌لنفسه‌اند. (۴۶)

یکی از علت‌های اینگونه تفسیرها و تأویلها و عرضه مدلول‌های التزامی بالمعنی الاعم به جای مدلول مطابقی، این بوده است که پاره‌ای از تفکرات فلسفی و عرفانی با نقل معتبر در تعارض بوده است و لذا با تأویل، به توجیه آیه می‌پرداختند برای نمونه صدر المتألهین با بیان یازده اصل می‌خواهد ثابت می‌کند که در عالم قیامت روح با صورت مثالی و برزخی به بدن مادی عنصری محشور می‌شود. در حالی که مکتب وحی می‌فرماید: ان الله یبعث من فی القبور» (حج/۷) «و ضرب لنا مثلاً و نسی خلقه قال من یحیی العظام و هی رمیم * قل یرحیها الذی انشأها اول مرة (۷۸-۷۹) و بزرگانی چون مرحوم اصفهانی صاحب نه‌ایة‌الدرایه و حکیم زنوزی و مرحوم طباطبایی و شهید مطهری با این تفسیر صدرا مخالفت ورزید و آن را تطبیق خوانده‌اند. (۴۷)



پی‌نوشت‌ها

۲۶. ساختار و تأویل متن، ج ۲ ص ۵۲۳.
۲۷. ساختار و تأویل متن، ج ۲ ص ۵۲۸-۹.
۲۸. آندره وارنیک؛ پدیدارشناسی چیست؟، دکتر محمود نوالی و ژان وال روزه ورنو؛ پدیدارشناسی، یحیی مهدوی.
۲۹. نامه فرهنگ، شماره ۱۴ و ۱۵.
۳۰. جان مک کواری؛ مارتین هایدگر، محمد سعید حنایی کاشانی انتشارات گروس.
31. sussure, f. 1988, the Nature of the linguistic. sign modern criticism and theory, edd. lodge (london and Newyprk, longman), 10.
32. foucccaultm. 1988. What is ananother, modern criticism and theory ed. David Lodge (london and New yourk lang man) p. 210.
۳۳. قیطوری، عامر؛ قرآن و نظریه نشانه‌شناسی، پایان نامه دکتری دانشگاه تهران صص ۱۲-۴۸؛ ریخته گران، محمدرضا؛ هرمنوتیک، پایان‌نامه دکتری دانشگاه تهران؛ رولان بارت، از اثر تا متن؛ گورلز هوی؛ حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور؛ ارغنون شماره ۴ تهران وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی ص ۵۷.
34. Berge, K. 1. 1994, communication, Enc. of lang and ling (england, pergamon)
۳۵. قرآن و نظریه نشانه‌شناسی، ص ۵۲.
36. validity in Interpretation
37. The Aims of Interpretation
38. Walter Benn michaels
39. Steven knapp.
۴۰. مجله ارغنون، شماره ۴ (هرمنوتیک)
۴۱. شهرستانی؛ الملل و النحل ج ۲ ص ۹۲.
۴۲. تفسیر ابن عربی ج ۱ ص ۳۱۳.
۴۳. فصوص الحکم، تحقیق ابوالعلاء عینی ص ۴۷.
۴۴. همان، ص ۱۶۲-۱۶۳.
۴۵. البیواقیت و الجواهر فی شرح معلقات الفتوحات المکیة، ج ۲ ص ۱۳۱.
۴۶. محی‌الدین؛ فصوص الحکم، فص نوحی.
۴۷. المیزان، ج ۵، ص ۳۰۵ و مقدمه، ج ۱ و شهید مطهری؛ معاد ص ۱۹۴.
۱. ر. ک: ایزوتسو؛ خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامی و محمد آرکون؛ قرآن را چگونه بخوانیم؟، ترجمه حامد فولادند، تهران مؤسسه مطبوعاتی عطایی و نصر حامد ابوزید، فلسفه التأویل.
۲. ر. ک: لسان العرب و محیط المحيط؛ ماده فسر.
۳. جلالی نائینی؛ تاریخ جمع قرآن ص ۳۰۴.
۴. المناهل ج ۲ ص ۴.
۵. همان
۶. الاتقان، ج ۴ ص ۱۹۳.
۷. علی کمالی؛ شناخت قرآن ص ۲۹.
۸. همان
۹. تاریخ جمع قرآن، ص ۳۰۵.
۱۰. بهاء‌الدین خرمشاهی؛ پژوهشی در باره قرآن، ص ۱۴۱.
۱۱. مجمع‌البیان، ج ۱، ص ۱۳.
۱۲. تفسیر صافی، ج ۱ ص ۳۳.
۱۳. تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۹ و قرآن در اسلام، ص ۲۰.
۱۴. التفسیر و مناہجه، ص ۵۰.
۱۵. التفسیر و مناہجه، ص ۷۳.
۱۶. التفسیر الکبیر، ج ۲ ص ۷.
۱۷. مبانی و روش‌های تفسیر قرآن، ص ۱۰۸-۱۰۹.
۱۸. مفاتیح الغیب؛ ترجمه محمد خواجوی، ص ۲۳۱.
۱۹. بهاء‌الدین خرمشاهی؛ قرآن پژوهی، ص ۴۱ و ۱۵۸. جلالیان؛ تاریخ تفسیر قرآن کریم ص ۲۴؛ قرآن در اسلام ص ۵۴؛ الاتقان، ج ۴ ص ۱۹۳. اهل‌العرفان، ج ۲ ص ۶؛ البرهان زرکشی، ج ۲ ص ۱۹۲ و مجمع البحرین ج ۱ ص ۹۷.
۲۰. محمود بسینوی؛ التفسیر و مناہجه ص ۸.
۲۱. اخوان‌الصفاء، ج ۴ ص ۴۶-۴۸، چاپ قاهره.
۲۲. فصل‌المقال، ترجمه سجادی، ص ۴۱.
۲۳. بحار، ج ۴۷ ص ۹۴، چاپ آخوندی.
۲۴. تفسیر عیاشی، ج ۱ ص ۱۰.
۲۵. حلقه انتقادی، ج ۹-۱۲.