

معناشناسی و رابطه آن با دانش تفسیر قرآن کریم

سید محمد علی ایازی

MAayazi@yahoo.com

چکیده: یکی از موضوعات مرتبط با دانش تفسیر معنی‌شناسی زبانی است که در کشف و پرده‌برداری از مقصود قرآن کمک می‌کند. در سیر معنی‌شناسی دیدگاه‌های متفاوتی پدید آمده که مهم‌ترین آن‌ها جایی است که کانون معنا تحت نظام اجتماعی قرار گیرد و عمل جمعی برای زبان و معنا نقش آفرین باشد. در تفسیر قرآن درباره معناشناسی چند موضوع مهم است، یکی معناداری و بی‌معنایی و یکی مباحث مربوط به بافت مناسب معنا و تشخیص خصوصیات آن است. از سوی دیگر، بررسی جایگاه بلاغت و مصداق و پیش‌فرض‌ها از اهمیت ویژه‌ای در معناداری برخوردار است و نقش کاوش‌های جدید را در کشف مراد عیان می‌سازد. هدف این نوشته اشاره به همپوشی‌ها و چالش‌هایی از معناشناسی با دانش تفسیر است.

کلید واژه‌ها: معنی‌شناسی، تفسیر، معناداری و بی‌معنایی، مصداق، بلاغت، پیش‌فرض‌ها.

مقدمه

معناشناسی مطالعه علمی معناست، همچنان که زبان‌شناسی مطالعه علمی زبان است و منظور از مطالعات علمی توصیف پدیده‌های زبانی معنا در چارچوب یک نظام (سیستم) بدون هر پیش‌انگاری و به صورت همگانی است.

در دوران معاصر گفتان هرمنوتیک به فلسفه زبان و به یکی از شاخه‌های معرفتی معناشناسی (semantics) انجامید و سبب ارتباط تنگاتنگ آن با تفسیر متن، از سوی قرآن - پژوهان نوگرا از آن استقبال کردند. زیرا در تفسیر قرآن کریم، اهتمام بر کشف و برده‌برداری از مقصود خدا در کلیات و دریافت معانی است، از این رو، هر دانشی که به گونه‌ای به این حوزه مربوط شود و در کشف دلالت الفاظ تلاش کند، بایستگی دارد.

البته، در سنت معنی‌شناسی این دانش به سه شاخه عمده تقسیم می‌شود:

۱. معنی‌شناسی فلسفی؛

۲. معنی‌شناسی منطقی؛

۳. معنی‌شناسی زبانی.

آنچه در علم معنی‌شناسی مورد نظر است و ارتباط تنگاتنگ با دانش تفسیر دارد، نه مطالعه فلسفه زبان است، و این که اساساً چگونه زبان پدید می‌آید و چه جایگاهی دارد؛ و نه آنجایی که ابزاری برای صحت و سقم جملات زبان است با توجه به اینکه موقعیت خارج زبان ارزیابی می‌شود. زیرا این دو نوع کاوش نه تنها در حوزه معنی‌شناسی فلسفی و منطقی قرار می‌گیرد، بلکه رویکرد علم معنی‌شناسی معطوف به خود زبان و در پی کشف چگونگی عملکرد ذهن انسان در درک معنا از طریق زبان است.

در این کاوش در پی کشف چگونگی عملکرد ذهن انسان در درک معنا از طریق زبان هستیم. به همین سبب از هر دانشی که به این حوزه مربوط شود، یا تحلیلی جدید از معنا به دست دهد، سود می‌جویم. در تفسیر از دانش‌های زیادی مانند واژه‌شناسی، قواعد و دستور زبان و بلاغت استفاده می‌شود. معناشناسی نیز یکی از این دانش‌هاست که در آن درباره کیفیت معنا و چگونگی دلالت نشانه‌ها سخن گفته می‌شود، از این رو، این دانش می‌تواند از مباحث جدید و مفید در حوزه علوم قرآن باشد و به صورت مبنایی و مقدماتی در علم تفسیر از آن استفاده شود.

البته از لحاظ تاریخی در علم اصول فقه، در باب مباحث الفاظ در قالب کلاسیک آن درباره انواع دلالت‌ها کاوش شد و در آن علم از نشانه‌ها و اصول و مبادی و چگونگی

دلالت آن مانند حقیقت وضع الفاظ، اقسام وضع، استعمال حقیق و مجازی، مترادف و اشتراک، استعمال واژه در اکثر از معنای واحد، حقیقت شرعی، مشتق، اوامر و نواهی، مفاهیم، عام و خاص، مطلق و مقید و ده‌ها بحث دیگر سخن گفته شده است، اما معناشناسی فضای دیگری را می‌گشاید و همپوشی‌ها و چالش‌هایی با دانش‌های ادبی و اصولی به وجود می‌آورد.

هدف از این بحث آشنایی با بخشهایی از مباحث معناشناختی و ارتباط آن با تفسیر است، لذا در این بحث تنها اشاره‌ای به برخی از مباحث مرتبط با معنا خواهیم داشت تا نشان دهیم که چگونه برخی تحولات فلسفی درباره زبان‌شناسی و معناشناسی فضای دیگری در بحث تفسیر به وجود می‌آورد. بدیهی است که کاوش در ژرفای موضوع، فرصت و مجال فراخ‌تری را می‌طلبد.

سیر اندیشه معناشناسی و الگوهای آن

صاحب‌نظران علم معناشناسی دیرگاهی است که دل‌مشغول تدوین الگوها و چارچوبهای نظری هستند تا کارکرد معنایی کلام را تبیین کنند. به عبارت دیگر، آنان در تلاش‌اند که دستوری معنایی برای زبان فراهم سازند. این دستور به منزله تفسیری است که در آن به چگونگی پیدایش معنا و چگونگی دلالت نشانه‌ها — که در تفسیر متون و به‌ویژه در تفسیر قرآن — پرداخته می‌شود و البته زمینه بحثهای تطبیقی را فراهم می‌سازد. در سیر اندیشه‌های غرب در حوزه معناشناسی، دیدگاههای متفاوتی درباره معنا و حقیقت آن ارائه شده است که در این جا به سه مورد مهم آن اشاره می‌شود:

۱. دیدگاه اثبات‌گرایانه تجربی (پوزیتیویسم): در این اندیشه گرایش به تفسیر معنای چیزهای عینی و طبیعی وجود دارد و معنا از این منظر تفسیر می‌شود. از این رو، ذهن انسان را در مرحله متأخر و در جایگاه ثانوی می‌دانند و برای آن ارزش قائل می‌شوند. از دید پوزیتیویست‌ها عینیت جهان خارج مهم است و هدف آنان عبارت است از برگرداندن و عریان کردن تجربه و رساندن آن به حالت بلافصل داده‌های حسی خاص و ملموس که منفعلانه دریافت شده‌اند بدون این که ذهن خلاق در آن دخیل باشد.

این فیلسوفان معتقدند، این داده‌ها طبیعی‌ترین و ناب‌ترین و بیرون‌نگرترین و مطمئن‌ترین حالت ممکن برای ادای مقصودند.

در چنین دیدگاهی زبان به ابزاری برای بیان حقیقت بدل می‌شود. ابزاری که حتی المقدور باید شفاف شود، تا بتواند آن حقیقت را نشان دهد. از دیدگاه آنان زبان فقط برای ارائه جهان واقعی و قابل دریافتی است که ذهن خردورز مشاهده می‌کند، در نتیجه باید ارتباط محکم، قطعی و عینی، و عینی بین ابژه‌ها (واقعیات) و واژه‌هایی که برای نامگذاری آن‌ها به کار می‌رود و نقش دال و مدلول را ایفا می‌کند. در این اندیشه دال و مدلول وجود دارد، اما مدلول به مصداق تقلیل می‌یابد.^۱

۲. فیلسوفان متافیزیک: این فیلسوفان (برخلاف پوزیتیویست‌ها) در مخالفت با تجربه‌گرایی، بر این اندیشه تأکید می‌کنند و می‌گویند تا زمانی می‌توانیم بگوییم به شناخت دست یافته‌ایم یا ادعای دست یافتن به آن را داشته باشیم که آن دسته از داده‌های حسی را تجربه می‌کنیم که امکان اندیشیدن به آن‌ها در قالب واحدهای کلامی داریم و به شناخت آن نائل آمده باشیم یا ادعای شناخت آن‌ها را داریم. از این رو، این اندیشه‌ها اصل اند و کلام مبتنی بر همان اندیشه‌هاست، پس داده‌های حسی فقط چنانچه در درون دستگامی ذهنی یا به عبارتی زبان تفسیر شوند و به رمز برگردانده شوند دریافتنی و شناختنی‌اند. طبق این دیدگاه ذهن فرد نقش آفرین است و زبان از ذهن برمی‌خیزد و متصل به چشمه جوشان ذهن و اندیشه‌های وی است.

۳. دیدگاه سوم: این دیدگاه در تقابل شدید با اندیشه نخست و نقد نظریه دوم است و در آن درک فردی و در معنای عام سوژه فردی به مثابه کانون شناخت و طرح نظامات انتزاعی اجتماعی است. همیشه پیش از آن که شخص خود آفریننده باشد تحت جبر نظام اجتماعی است. این جامعه است که اندیشه‌های خود را به صورت ناخودآگاه به اندیشه فرد تحمیل می‌کند. عمل اندیشه، عمل جمعی است و زبان یکی از این نظامات و شاید

۱. گفتنی است که شبیه این نظر را طرفداران مکتب تفکیک دارند که می‌گویند الفاظ و کلمات بر موجودات خارجی وضع شده و دلالت آن‌ها نیز محدود و منحصر است به آنچه در جهان عینی محسوس تحقق دارد. (نک. ملکی ۱۴۱۵: ۵۳؛ ابراهیمی دینانی ۱۳۷۹: ج ۳، ص ۴۱۶).

بتوان گفت مهم‌ترین این نظامات اجتماعی است. برادری در باب توضیح این معنا به چنین مثالی متوسل می‌شود: کودک به جهانی پا می‌گذارد که هیچ تصویری از خود مجزا و منفرد از خود ندارد. همراه با جهان رشد می‌کند، ذهنش از داده‌های جهان پر می‌شود و به خود نظام می‌دهد. ذره ذره محتویات ذهنی کودک نشانگر ارتباط اجتماعی اوست. او یاد می‌گیرد، واژه‌ها را می‌شناسد و با آن‌ها سخن می‌گوید و این جاست که میراث مشترک قوم خود را به درون ذهن خود جاری می‌سازد، به طوری که به گونه‌ای محو نشدنی در ذهن او نقش می‌بندد. او در فضای رسوم همگانی رشد می‌کند. در این حالت برای زبان و معنا ذهن تربیت یافته در محیط نقش آفرین است نه طبیعت، اما ذهن در بستر اندیشه جامعه رشد و بالندگی یافته است و این جامعه است که به واژه‌ها معنی می‌بخشد.

در مورد زبان و انتخاب واژه‌ها در جامعه چنین چیزی در شکل گسترده آن وجود دارد. در حقیقت ساختارگرایان، ذهن‌گرایی فردی را مانند نقد پوزیتیویست‌ها انکار کرده‌اند، آنان انتزاعات را در قالب نشانه‌ها و مقوله‌های زبانی عینیت داده‌اند، اما این پدیده‌ها از نوع پدیده‌های عینی پوزیتیویست‌ها نیست. در حقیقت زبان جای طبیعت را گرفته و عینی است، به دلیل این که بیرون از ذهن افراد جامعه قرار دارد و فرد فرد آحاد اجتماع تحت تأثیر زبان با جهان آشنا می‌شوند.

نشانه‌ها (یا به عبارت بهتر نظام نشانه‌ها) از قید هر ذهن منفردی رها و تابع ذهن اجتماع شده است. زبان از نشانه‌هاست و چون اجتماعی است تحت اراده فردی دگرگون یا اصلاح نمی‌شود، بلکه مسلط بر اراده فردی است. قراردادی است که با آن جهان را می‌شناسیم و مختصات خود را در جهان تعریف می‌کنیم. معنا در این نظام اجتماعی شکل می‌گیرد، و معنای بینادذهنی همین است، یعنی اجتماعی است و گسسته از جهان بیرون نیست، اما در درون روابط بین مردم است نه درون ذهن، که آحاد ذهن مردم چیزی جز همان روابط میان مردم نیست.

به نظر می‌رسد این نظر سوم عینی‌ترین برداشتی باشد که با پدیده زبان و بسترهای جاری آن برخورد می‌کند و الگوی مناسبی برای کارکرد معنا به دست می‌دهد. نه به عین نقش برتر می‌دهد و ذهن را در درجه فروتر قرار می‌دهد و نه ذهن فردی را عامل

پیدایش معنا قرار می‌دهد. بلکه پیدایش معنا را متکی به زبانی می‌داند که برخاسته از هر دو جنبه است.

مباحث مهم معنی‌شناسی و نکات مشترک آن با تفسیر

۱. یکی از مباحث مهم این دانش معناداری و بی‌معنایی است. همواره این پرسش مطرح است که معنا چیست و به چه چیزی از افاده لفظ، معنا می‌گویند؟ نامعنایی در کجا اتفاق می‌افتد؟ آیا ممکن است یک لفظ و یک جمله حالت‌های مختلفی داشته باشد، در برخی حالات نامعنا و در برخی شرایط و بافت مناسب، معنا پیدا می‌کند. آیا یک لفظ می‌تواند چندین معنای همزمان داشته باشد؟ برای نمونه اگر کسی می‌گوید این پرده با تو سخن می‌گوید، به نظر می‌رسد که بی‌معناست، اما اگر این قید افزوده شود که مرا بشوید یا از بیرون بدانیم منظور از گفتن این جمله برای توجه به کثیفی آن است، بلافاصله معنا پیدا می‌کند. یا اگر گفته شود: این در و دیوار سخن‌ها دارند. در حالت عمومی بی‌معناست، زیرا در و دیوار سخن نمی‌گوید. اما اگر ناظر به شرایط خاص از حادثه معین باشد، گویی که می‌خواهد گواهی بدهد، یا یادآور خاطراتی می‌شود که در زمانی اتفاق افتاده، در آن صورت معنادار می‌شود.

در تفسیر قرآن ما با واژه‌ها و جمله‌هایی مواجه هستیم که گاه به نظر می‌رسد در ظاهر بی‌معناست، که تنها با بافت مناسب خود معنا پیدا می‌کند و اگر این بافت مناسب مشخص نشود، معنا به خوبی فهم و تبیین نمی‌شود. برای نمونه در جایی آمده است که دلیل و حجت سخن می‌گوید، در حالی که انسان سخن می‌گوید نه دلیل: «أَمْ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا فَهَوْا يَتَكَلَّمُ بِمَا كَانُوا بِهِ يُشْرِكُونَ» (روم: ۳۵)، اما در حالت بافت مناسب خود این گونه تفسیر می‌شود که دلیل راهنمایی می‌کند و گویی سخن می‌گوید و رفتار مشرکان را رسوا می‌کند. یا در جایی دیگر آمده است: «تَكَادُ تَمَيَّزُ مِنَ الْغَيْظِ» (ملک: ۸) نزدیک است که جهنم از خشم پاره پاره شود. جهنم خشمی ندارد تا پاره پاره شود، اما در بافت مناسب خود برای بیان فشار بر منکران و معاندان بیان می‌شود و ترسیمی است از حالات قیامت که چگونه این افراد به سزای اعمال خود می‌رسند.

معنی‌شناسی برای ما روشن می‌کند که لازم است به دنبال توجیه وازگانی یا راه‌هایی دیگر برویم، آن‌گونه که ابن‌قتیبه (د. ۲۷۶) در تفسیر این آیه پیش رفته است.

در این صورت اگر این بافت مناسب توضیح داده شود و افزون بر اصطلاحاتی که در فرهنگ اسلامی دربارهٔ بستر پیدایش آن در علم تفسیر و حدیث‌شناسی مطرح شده روشن شود. مانند سبب نزول که فضای آیه را در جایگاه خاصی قرار می‌دهد، آن‌گونه که برای نمونه در ذیل آیه: «فَلَمَّا جُنَّاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا» (بقره: ۱۵۸) در کتاب‌های اسباب‌النزول نقل شده است، یا موارد دیگر (سیوطی ۱۴۱۰: ۳۶).

و از آن‌عام‌تر درک شرایط زمانی و مکانی است که در تاریخمندی تبیین می‌شود. (برای فهم تاریخمندی در فهم نصوص نک. ایازی ۱۳۸۲: ۴۴).

حال اگر عوامل پیدایش بافت کاویده شود، آن‌گونه که در معنی‌شناسی بحث شده است و قواعد آن تبیین می‌شود. دیگر اختلاف میان مفسران از لحاظ تاریخی یا کلامی در تعیین بافت کلام کاهش پیدا خواهد کرد.

۲. یکی دیگر از مسائل این دانش، کاوش در دلالت‌های بیرون‌زبانی است. دلالت‌های بیرون‌زبانی شامل مسائل بسیاری می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها تعیین و تشخیص مفهوم در خارج و به تعبیری مصداق است. در مباحث معناشناسی مصداق جایگاه مهمی در تبیین و تمرکز معنا و قدرت فراگیری یا محدود کردن معنا نشان داده شده است. در حالی که در کاوشهای تفسیر پژوهی، مصداق از حوزه تفسیر بیرون است. اما نمی‌توان تأثیر دلالت‌های بیرون‌زبانی را در فهم معنا نادیده گرفت. همان‌طور که مثال در القای معنا و در فهم نظریه تأثیرگذار است، تداعی مصداق و ذکر مصداق در فهم معنا هم تأثیرگذار است.

از سوی دیگر، واژه‌ها به شکلی واحد به مصداق‌های جهان خارج ارجاع نمی‌دهند، لذا این واژه به حسب نوع ارجاع به انواع مختلفی طبقه‌بندی می‌شود:

واژه‌هایی که مصداق ثابت دارند مانند مکه، یثرب، مریم مادر عیسی، و قرآن کریم. در حالی که واژه‌هایی همواره متغیرند، مانند رجل، مرأة، کتاب که مناسب با گوینده، و موضوع مترتب بر آن در خارج مصداق پیدا می‌کند و در قرآن معنا می‌شود.

اما واژه‌هایی هستند که به طور نسبی ثابت‌اند، یعنی از یک سو موضوع ثابتی دارند و از سویی نسبی‌اند، مانند نبی و رسول که محدود به انسان‌های خاص می‌شوند، اما نسبی است، یعنی شامل همه پیامبران می‌شود. مؤمن، کافر و فاسق نیز از این قبیل است. اما برخی واژه‌ها هر چند به ظاهر غیرارجاعی‌اند، اما این گونه نیست که بدون مصداق معنادار باشد، بلکه به حسب ترکیبی از مصداق‌ها شکل گرفته‌اند. مانند «سِدْرَةُ الْمُتَنَهَّى» (نجم: ۱۴) که از درخت سدر گرفته شده، اما ترکیبی از مصداق به مصداق دیگر است. «قَابَ قَوْسَيْنِ» (نجم: ۹) یا «رُؤُوسَ الشَّيَاطِينِ» (صافات: ۶۵). «طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ» (اعراف: ۲۰).

یعنی باید که تصور شود که شیطانی است که سرهای چندگانه دارد. یا «رِجْرَجَ الشَّيْطَانِ» (انفال: ۱۱)، پلیدی شیطان که معنای انتزاعی دارد. البته گاهی این مصداق در محاورات عمومی تخیلی است، مانند سیمرغ، بشقاب پرنده، مرد عنکبوتی که گونه‌های دیگر آن در قرآن برای بیان تحقیر یا توصیفی خطرناک شبیه این واژه‌ها را به کار می‌گیرد. «يَنْخَبِطُهُ الشَّيْطَانُ» (بقره: ۲۷۵) مردی که شیطان او را دیوانه کرده، که بدون توجه به مصداق و دلالت بیرونی فهم‌پذیر و تبیین‌پذیر نیستند، چنانکه در زبان عربی ایجاب اغوال (دندان‌های غول‌ها) برای ترسیم وحشت استعمال می‌شود. هر چند که ممکن است وجود خارجی نداشته باشد.

اهمیت مصداق در معناشناسی تا آن‌جاست که گاهی معنا به طور کامل با دلالت مصداق مطابقت ندارد، اما این مصداق است که به مفاهیم شکل می‌دهد، یا حتی از مفاهیم به مصداق عینی و ناپیدا سوق می‌دهد، مانند آن‌چه قرآن کریم در وصف عالم غیب می‌گوید: «وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى» (نجم: ۷) یا حالات تعالی وحی را با مفاهیمی بیان می‌کند که جنبه ملکوتی دارد: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۸-۹).

به همین دلیل مفسران در پژوهش‌های واژگانی و کاوش در جمله در پی نشان دادن مصداق یا معانی انتزاعی از مصداق‌ها هستند و به رغم بی‌توجهی به مصداق در بحث نظری از ارجاع به مصداق ناگزیر هستند، زیرا حل مشکل معنا را با آن می‌دانند.

در دانش معناشناسی کسانی مانند آگدن و ریچادز، در تقابل با تفکراتی که مبتنی بر

تقابلهای دوتایی (مفهوم و واژه دال و مدلول) است، نشانه‌شناسی به سه عنصر وارد می‌شود و مصداق جایگاه مهمی پیدا می‌کند، به همین دلیل به آن مثلث آگدن و ریچاردز، می‌گویند. در یک رأس این مثلث نماد یا واژه قرار دارد، در رأس دیگر آن مفهوم یا تصور ذهنی و در رأس دیگرش مصداق یا آنچه در جهان خارج است.

حاصل کار این است که نسبت به سوسور، این واقعیت بیرونی را به عنوان رکن سوم وارد بحث معناشناسی می‌کند و در ثانی معتقد است هرگز واژه بدون گذار از یک صافی یا نظام و تصورات ذهنی مستقیماً و بی‌واسطه به جهان خارج ارجاع نمی‌یابد (سجودی ۱۳۸۱: ۱۲).

اهمیت مصداق در معنی‌شناسی

مصداق در معنی‌شناسی جایگاه ویژه‌ای دارد که در مقایسه با دانش تفسیر قرآن همپوشی‌های خاص خود را دارد. زیرا، اهمیت مصداق به این دلیل است که مفاهیم انتزاعی را از طریق شناختی که در مفاهیم عینی به وجود می‌آید به دست می‌آوریم. مثلاً ما در مورد خدا سمیع و بصیر بودن را با سمع و بصر خود درک می‌کنیم یا نطق و تکلم او را. چنان که در یک محاوره ساده اگر کسی از طبقه پایین به بالا رود این بالا رفتن عینی و ملموس و قابل دریافت است، اما اگر در مقامات معنوی و سیر و سلوک و تهذیب پیشرفت کرد گفته می‌شود او هر روز بالاتر می‌رود، یعنی از مفاهیم عینی به مفاهیم انتزاعی معنوی تحویل داده می‌شود.

نکته دیگر آن که اگر مراد از تأویل در فرهنگ قرآنی — با شواهدی که برای آن ذکر شده (صدر ۱۳۷۶: ۲۳۷-۲۲۸) — مصداق همان دلالت غیر مفهومی باشد، در فرهنگ اسلامی و کاوش پژوهشگران مسلمان اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند، زیرا افزون بر این که این واژه بارها (۱۷ بار در مقایسه با یک بار در واژه تفسیر) استعمال شده و تداول گسترده‌ای برای توجه به نص و معنای جمله شده، از عنایت خاص مفسران قرآن، نسبت به نشان دادن تأویل و معانی مصداقی برای فهم و تبیین معنا در نصوص استفاده می‌شود، تا جایی که کمتر در تفسیر نگاری‌ها از اشاره به این دلالت صرف‌نظر شده است،

به ویژه آن که در میان متقدمان این رشته مانند طبری (د. ۳۱۰) به جای تفسیر، واژه تأویل متداول بوده است و جالب تر آن که برای تبیین درست واژه از مصداق‌های متفاوت مفهوم از کلمه تأویل سود می‌جستند و گاه برای نشان دادن ظرفیت‌های واژه، از مصداق کامل تر سخن می‌گفتند، یا از مصداق‌های گوناگون دریافت‌های متفاوت استفاده می‌بردند و این خود دلیل بر این است که در فرهنگ تفسیر نصوص، دلالت‌های برون زبانی برای معنی‌شناسی اهمیت زیادی دارد.

معناشناسی و تأکید بر بلاغت

پیرس (۱۹۱۴-۱۸۳۹) که برخی وی را نخستین فیلسوفی می‌دانند که به تأویل به مثابه اصطلاحی مخالف با مفهوم تأکید کرد معتقد بود که معانی در نهایت بر حسب بافت انسانی که در آن گفته می‌شوند قابل توضیح است. معانی را نمی‌توان جدای وجود گوینده و مخاطب آن تعیین بخشید (احمدی ۱۳۷۵: ج ۱، ۲۱).

ویتگنشتاین (۱۹۸۰) اساس بیان‌های زبانی را سرانجام به نیروی بلاغی آن‌ها تعالی می‌دهد، یعنی بر نقشی که آن‌ها در فعالیت‌های انسانی بازی می‌کنند نهاده می‌شود. وی فهم معانی را به بازی تشبیه کرده است. انسان مثلاً در شطرنج نیازمند سه چیز است: (۱) بازی را بشناسد؛ (۲) قواعد بازی را رعایت کند؛ (۳) در بازی مهارت کسب کند. در فهم معنا چنین دانستنی‌هایی لازم و طی مراتب ضروری است، لذا زبان و منطق که ایده‌آل‌اند، بر آموزش و تمرین که تجربی‌اند بنا می‌شود و آنچه در نهایت او را به موفقیت رهنمون می‌کند، همان کسب مهارت‌هاست.

اساس معنا در زبان به آموزش و تمرین در شیوه‌ای از زندگی مربوط می‌شود، و این به معنای تکیه و تأکید بر بلاغت یا بافت حاکم بر ایراد زبان است جایی که برای منطق فارغ از زمان و مکان و موقعیت به منزله اساس زبان و نقش معنا رسانی مبتنی بر منطق باقی نمی‌گذارد. جمله‌های بسیاری فارغ از موقعیت زمانی و مکانی و اشاره‌هایی که گوینده دارد بی‌معناست. بسیاری از جمله‌ها فارغ از شناخت گوینده مبهم است. ترکیب جمله از لحاظ نحوی درست است، اما در نظر ابتدایی بی‌معناست.

اصل شمردن بلاغت در بحث از زبان و معنی، متزلزل کردن اساس نظریه سنتی است که در آن برای نشانه‌ها و اجزا و عناصر زبان نقشی مستقل قائل می‌شدند و عوامل دیگر را نادیده می‌گرفتند.

از سوی دیگر، در زبان چیزی حاضر است و چیزی غایب، نشانه‌های حاضر زبان به چیزی غایب در ماورای خود ارجاع دارند. مانند این جمله: من نمی‌توانم هدیه شما را بپذیرم. نشانه ظاهری آن است که گفته می‌شود هدیه را قبول نکرد، اما آیا این نپذیرفتن تعارف است، یا واقعیت دارد و جدی است. نتوانستن نخواستن است یا واقعاً توانایی گرفتن آن را ندارد و لوازم این پذیرفتن را به دنبال خود می‌آورد. به هر حال، اگر به بلاغت و موقعیت زمانی و مکان و عوامل غایب در سخن توجه کردیم، معلوم می‌شود که جنبه دوگانه دال و مدلول (که نظریه سنتی است) نشانه‌ای زبانی و رابطه دلالت در میان آن‌ها امر مسلمی است و معنا نیز مبتنی بر همین رابطه است.

در تفسیر قرآن این نکته حایز اهمیت است که به ورای نشانه‌های زبانی چشم بیندازیم و خود را محصور واژه‌شناسی نکنیم. بسی موارد است که مفسری در توضیح کلام به ترجمان واژه بسنده می‌کند و از عوامل دیگر غفلت می‌ورزد، و لذا به گمراهی می‌افتد. علم بلاغت با تفسیری که از آن در معناشناسی می‌شود، ما را به فضاهای دیگری سیر می‌دهد و به نقشی که زمان و مکان خطاب دلالت دارد راهنمایی می‌کند. نمونه‌ای از این نشانه‌های زبانی آیه: «وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ» (بقره: ۱۸۷) است که عده‌ای برای شناخت صبحگاهان به دنبال طناب سیاه و سفید بودند و پیامبر آنان را از اشتباه درآورد که منظور آیه سفیدی و سیاهی آسمان در طلوع فجر است. (نک. سیوطی ۱۴۱۰: ج ۱، ۴۸۰).

بدون شک در آیات الهی هدف افاده پیام و معنارسانی به مخاطب است و در آن سطح فاهمه مخاطبان در نظر گرفته شده است تا بتواند با مخاطب رابطه برقرار کند. با مدنظر قراردادن رعایت اوضاع و احوال حاکم بر ایراد سخن همین معنا عامل انتخاب واژه‌ها و تعبیرها و سوق دادن به معانی خاص شده است که اگر به آن‌ها توجه نشود به بلاغت قرآن توجه نشده است.

شاید بتوان گفت برخی از آیات مربوط به آفرینش آسمان و زمین و خلقت آدم (ع) و اوصاف بهشت و جهنم ناظر به اوضاع و احوال حاکم بر ایراد سخن بوده است. از این رو، می‌توان این همپوشی بلاغت در معنی‌شناسی را در دانش تفسیر قرآن برجسته‌تر ساخت.

ترجیح گفتار بر نوشتار

یکی از بحث‌های جنجال برانگیز در معناشناسی مسائلی است که در اطراف گفتار و نوشتار به وجود آمده است و پرسش‌های بسیاری در مورد آن مطرح شده است که از آن جمله این که گفتار و نوشتار چیست؟ هر کدام چه ویژگی‌هایی دارند؟ آیا می‌توان یکی را بر دیگری ترجیح داد؟ و آیا در ادب معیاری برای تشخیص آن وجود دارد؟ از این بحث کسانی در جهت تحلیل قرآن کریم نقبی زده‌اند و این سخن را مطرح کرده‌اند که آیا زبان قرآن گفتاری است یا نوشتاری؟^۱ اگر قرآن گفتاری باشد آثار و پیامدهای خاص کلام گفتاری را دارد و اگر نوشتاری باشد، شیوه برخورد با آن متفاوت خواهد شد. در سنت ادبی گذشته، کلام گفتاری بر نوشتاری به این دلایل ذیل دارای ترجیح بوده است.

۱. در یک ارتباط گفتاری دو طرف مکالمه یعنی متکلم و مخاطب حضور دارند و هر کدام می‌توانند در خلال گفتگو هم در مقام متکلم و هم در مقام مخاطب قرار گیرند. و این حضور و تغییر مقام دو طرف گفتگو، به هر یک اطمینان می‌دهد که آن چه می‌گویند معنادار و درک شدنی است.

۲. حضور و وجود بی‌واسطه کسی دیگر، نوعی تضمین و ضمانت بر واقعیت کلام و بامعنا بودن آن می‌شود، هر چند تعبیراتی ادا شود که در ظاهر بی‌معنا به نظر می‌رسد، اما این دو چون در مقام گفتگو کلمات را ادا می‌کنند، این فضا را ایجاد می‌نمایند که چیزی مبهم و یا به تعبیری نامعنا نیست.

۳. گفتار نشانه‌های آوایی را روشن‌تر بروز می‌دهد، چیزی که در کتابت حداکثر با

۱. درباره گفتار یا نوشتاری بودن قرآن نگاه کنید به مجله علوم انسانی دانشگاه قم، شماره ۳، مقاله جعفر نکرنام و نقد آن در شماره ۴ همین مجله از نویسندگان و پاسخی که در شماره ۵ به آن داده شده است.

علایم ویراستاری مثل نقطه و ویرگول، علامت سؤال یا تعجب مشخص می‌شود، اما مانند نشانه‌های آوایی نیست که به خود اشیا دلالت کنند یا جایگزین مستقیم دلالت اشیا باشند، در حالی که در نوشتار نشانه‌های مکتوب و دیداری جانشین نشانه‌های آوایی‌اند و به آن‌ها دلالت دارند و لذا از این جهت با یک واسطه در مرحله بعد قرار می‌گیرد.

۴. زبان گفتار، تقلید از عالم طبیعت است که به طور ملموس و عینی به اشیا دلالت دارند، مانند رنگ‌ها، نرمی‌ها، زیری‌ها، برجستگی‌ها، صافی‌ها، شعاع، یسا تاریکی و کدری و مسائلی دیگر در طبیعت که به خوبی و به طور مستقیم خودش را نشان می‌دهد. همین‌طور صدای کلمات به شکل کلمات با احساس، آرام، کلمات بلند، کوتاه، نرم و لطیف، خشن و زحمت، با ترس و لرز، لرزان، کوبنده، تهدید کننده، یا تطمیع‌آمیز و ده‌ها صورت دیگر که فقط در گفتار خود را به ما نشان می‌دهند، و مفهوم خاص خود را دارد و از آن تفسیر مشخصی می‌شود، اما در نوشتار بازتاب نمی‌یابند و اگر بخواهیم این خصوصیات را در نوشتار منعکس کنیم، تقلید تقلید یا جایگزین معنا خواهد شد.

۵. فاصله میان نشانه‌های آوایی و اشیا یا معانی، یک مرحله‌ای و فاصله میان نشانه‌های نوشتاری و اشیا و معانی دو مرحله‌ای است. یعنی گفتار در دلالت بر معنا به طور مستقیم و با گذشت یک مرحله طی می‌شود. در حالی که در زبان نوشتاری، دلالت بر معنا دو مرحله‌ای است. در این صورت نوشتار ما را از معنا و حقیقت دور می‌کند، لذا ارزش کمتری از گفتار دارد و تنها وقتی ناچار به استفاده از آن می‌شویم که امکان حضور نباشد.

فلسفه‌ای که برای خصوصیات زبان گفتاری وجود دارد، این است که انسان پس از کشف زبان اندیشیده است و انسان وقتی انسان شده که قوه ناطقه پیدا کرده و به دنیای جدید راه یافته است و گرنه تا پیش از فراگیری زبان چون نمی‌توانسته سخن بگوید، نمی‌توانسته است بیندیشد. این فلسفه در جهان‌شناسی قدیم (چه در شرق و چه در غرب) رایج بوده، لذا تمام تفسیرهایی که از اندیشه می‌شده مبتنی بر نطق شده و ویژگی انسان هم با نطق معرفی شده است.

در توضیح این معنا باز متوسل به طبیعت می‌شویم و جایگاه گفتار را با کارکرد طبیعت آشکار می‌سازیم. همان‌طور که طبیعت یا جهان محسوس به منزله نسخه یا نماینده یا باز نمودی از عالم غیب و پنهان است و در پس پرده عالم طبیعت عالم دیگری (عالم ملکوت) است که انعکاس آن طبیعت است، گفتار نیز نماینده و باز نمودی از معناست. سلسله مراتبی چون خدا، ملکوت، عالم ملک و جبروت، نمونه‌ای از این معانی‌اند که به گفتار می‌آیند. اما حقیقت آن منعکس شدنی نیست و تنها مانند طبیعت به گفتار ابراز می‌شود. حال هر چه از بالا به پایین می‌آید، این تنزل پدید می‌آید، عالم غیب، عالم محسوس، عالم آوا و بیان، عالم مکتوب، تنزل غیب در شهادت، تنزل معنا در گفتار و تنزل گفتار در نوشتار تلقی می‌شود (پور نامداریان ۱۳۸۰: ۱۵-۱۴).

نقد ادله ترجیح گفتار بر نوشتار

دری‌دا، زبان‌شناس نوین فرانسوی، این تفاوت‌ها را قبول ندارد و آن را کلام محوری می‌داند. پذیرفتن این نظر و تفکر متافیزیکی در فلسفه غرب، سبب شده که برتری گفتار بر نوشتار نقد شود و در معناشناسی بگویند نه گفتار از نوشتار برتر است و نه معنا از زبان و نه حضور از غیاب. در دلالت فرقی میان گفتار و نوشتار نیست و هر دو در غیاب موضوع یا معنا، جانشین آن می‌شوند، نه این که در گفتار و نوشتار معنا به طور یکسان حضور داشته باشد. او این باور را نوشته محوری نامید و تأکید کرد که معنا در متن گفتاری مانند نوشتاری نیز غایب است.

گفتیم دری‌دا بنیان آوا و کلام محوری را باور ندارد، او به این بنیان فکری که معنا در گفتار حضور دارد و در نوشتار پنهان است انتقاد دارد، البته این دیدگاه را هم نمی‌پذیرد که نوشتار از گفتار برتر است و معنا در آن حاضر است، اما به دلایلی که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد، کارکرد نوشتار را بیشتر و مطالعه نشانه‌ها را در نوشتار امکان‌پذیر می‌داند. ریشه سخن او این است که معنا در متن نوشتاری مانند گفتاری غایب است. به گمان وی گفتار نیز بر اساس تمایز و فاصله ساخته شده است و از این نظر تفاوتی با نوشتار ندارد. لفظ بر پایه قرارداد به معنایی دلالت می‌کند و گرنه لفظ گوهری به عنوان معنا ندارد که

بخواهد خود را ظاهر سازد. واژه و معنا در دو بخش قرار می‌گیرند. واژه واقعیتی واج شناسیک و مدلول واقعیتی ذهنی است. به بیان دیگر، کنش دلالت و نشانه‌گذاری، اساساً استوار به تمایز است. تا آن‌جا که معنا و مقصودی در کاربرد زبان وجود دارد تمایز نیز هست (پور نامداریان ۱۳۸۰: ۳۸۷).

دریدا در نقد نظریه سنت‌گرایی ترجیح‌گفتار بر نوشتار ادله‌ای را اقامه می‌کند که هم ردّ نظریه پیشین است و هم اثبات ترجیح نوشتار بر گفتار. در این نظریه زبان را از اختیار متکلم و مخاطب و نویسنده و خواننده آزاد و خود مختار می‌کند. او معتقد است که در این وضع نشانه‌های زبانی، دال‌هایی نیستند که بر اساس قرارداد - که خود نشانه تمایز و فاصله میان دال و مدلول است - بر مدلول‌های معین دلالت کند، این که ما جهان متن را به حضوری دال بر وجود غایب تفسیر کنیم (چنان که در تفسیر پیشین از نوشتار آمد) و به جنبه‌های دوگانه دال حاضر و مدلول غایب عقیده داشته باشیم، ناشی از همان متافیزیک سنتی است، که عادت زبانی خاصی مناسب با خود در ما به وجود آورده است.

اگر از دریچه متافیزیکی سنتی به زبان ننگریم جهان متن را نیز باید مثل متن جهان تصور کنیم که عناصر متشکله آن به چیزی جز خود دلالت نمی‌کنند و تنها به منزله دال‌هایی هستند که از هم متمایزند و هر کدام با دیگری پیوندی نامریی دارند، و رد یا اثری از هر یک از آن‌ها در دیگری نهفته است.

در فهم متن، متن از تابعیت خالق اثر یا فرستنده پیام آزاد می‌شود و دیگر آن چه بر آن حاکم خواهد شد منطق‌گریزی و بی‌قانونی است. از این رو، وقتی معنا را که دیگر معنای یگانه‌ای نیست خالق متن اراده نکرده باشد، مخاطبان اند که به اقتضای حال و بافت حاکم بر زمان و مکان با مطالعه در متن در می‌یابند. طبیعت یا متن جهان است که معنا را تولید می‌کند، نه آن که خود معنا به وسیله خالق تولید شده باشد.

ساخت شکنی، کشف معنای پنهان متن نیست. بلکه تولید معنا از طریق درگیری و جدال با نیروهای دلالتی متن است تا مانع غلبه آشکار شیوه‌ای از دلالت بر شیوه‌های دیگر شود.

بنابراین، چنین نگاهی به زبان سبب می‌شود که بر خلاف گذشته صورت نوشتاری کلام به دلایل زیر، بیشتر مورد توجه قرار گیرد:

۱. متن نوشتار اگرچه ممکن است به منظور بیان معنا و نیت خاصی نوشته شده باشد، چون در غیاب نویسنده در دسترس خواننده قرار می‌گیرد، از اختیار و سلطه نویسنده آزاد است و در نتیجه راه را بر تعبیرهای گوناگون بازتر می‌کند.

۲. گفتار با حضور دو طرف گفتگو ادامه پیدا می‌کند و به مجرد بیان محو می‌شود، اما در نوشتار باقی می‌ماند. از این رو، مطالعه نشانه‌ها و تعمق در خصوصیات، در نوشتار امکان پذیرتر است.

۳. حضور گوینده در گفتار و غیاب نویسنده در نوشتار سبب می‌شود که زاینده‌گی معنا در اولی متوقف و در دومی ایجاد شود، یعنی نشانه‌ها از سلطه انسان و کلمه محوری آزاد شود. این رهایی متن از نویسنده وقتی کامل می‌شود که خواننده حتی نام نویسنده را نیز هنگام متن در نظر نیاورد، چرا که در ذهن آوردن نام نویسنده نیز نوعی مقید کردن متن است.

۴. این عادت زمانی است که تصور کنیم هر شیء معنای یگانه‌ای دارد که نویسنده در نظر داشته است و خوانندگان متن همه باید یکسان بفهمند. اما وقتی متن را فاقد هر معنای ثابت و از پیش تعیین شده‌ای بدانیم، خواندن متن به معنای کشف معنای پنهان متن است که معنای نهایی متن را از اعتبار می‌اندازد (همان: ۱۷-۱۶).

نظریه

هر چند دیدگاه دریدا در تحلیل معنا و ارتباط آن با واژه از جهاتی درخور تأمل است، اما ویژگی‌های گفتار را در وحی نمی‌توان منکر شد. زیرا متن به مخاطب القا می‌شود و ارتباط ویژه‌ای را با او برقرار می‌سازد. سازوکار گفتگو در وحی و تبدیل آن به متون دینی در شکل و شمایلی است که در فضای خاص با طی کردن مدارج و مراحل آماده شدن فرد برای قبول آن انجام می‌گیرد و لذا در قرآن آمده است: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل: ۴۴)، یعنی: «ای پیامبر این قرآن را به سوی تو فرود آوردیم تا برای مردم آن چه را به سوی ایشان نازل شده توضیح دهی.»

یعنی کسی که خود مخاطب به این وحی شده، به دلیل آشنایی با فضای گفتگو و دریافت معانی این الفاظ، در شرایط بهتری قرار دارد که می‌تواند به خوبی به ارائه معنای پنهان متن بپردازد. بدین جهت در روایات آمده است: «أَمَّا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مِنْ خُوطْبٍ بِهِ.» (کلینی ۱۴۰۱: ج ۸، ۳۱۲) کسی قرآن را می‌شناسد که خطاب به او شده است. این حضور بی‌واسطه و طرف گفتگو واقع شدن، فضایی را ایجاد می‌کند و حضور وجودی بی‌واسطه تضمینی فراهم می‌سازد که معانی بدون ابهام منتقل شود. اما مشکلات متن گفتاری برای دیگران به قوت خود باقی است، که در این حالت با دسترسی به مخاطب متن وحی، می‌تواند کشف راز و رمز کنند و اگر مخاطب تفسیرها و توضیح‌های فراوانی نیاورده — که به طور معمول نمی‌آورد یا دست کم دست‌رس نیست — باید با توجه به شرایط سخن‌گوینده از قوانین خاص و منطق معین و مهم‌تر بلاغت سخن، و آن نکاتی که گوینده به هنگام سخن در افاده مخاطب لحاظ کرده؛ پیروی کند.

از سوی دیگر، جهان متن مانند متن جهان طبیعت است و هر چیزی برای حضور نشانه‌هایی دارد که دلالت می‌کند، اما این نشانه‌های زبانی به نشانه‌های دیگری و رای خود دلالت دارند و هر کدام با دیگری پیوندی نامریی دارند، یعنی همان‌طور که میان لفظ و معنا ارتباط است، میان لفظ و دال‌های دیگر در جهت هدایت معنا ارتباط است (توشیهکو ۱۳۶۱: ۴۵-۲۱).

نکته دیگر، درست است که نوشتار در غیاب نویسنده در دسترس خواننده قرار می‌گیرد، اما این اصل پابرجاست که گوینده (به ویژه اگر این گوینده خدا باشد) معنایی را اراده کرده که مخاطب او خواسته است بفهمد، و لذا برای فهم معنا باید گوینده و بُعد معنوی اراده خدا در هدایت به معنا را در نظر بگیرد و به موفقیت‌های او توجه و در ذهن آوردن نویسنده به فهم معنا کمک کند، هر چند نوعی مقید کردن متن باشد.

اصولاً یک متن مقید است و ما گمان می‌کنیم که متکلم بدون رعایت اوضاع و احوال حاکم بر ایراد سخن در هر صورت و به صورت مطلق الفاظی را ادا کرده است. حال آن‌که او متناسب با فهم مخاطب سخن گفته و خطاب را رعایت کرده و بعد سخن گفته است. این فاصله‌ای زمانی و جغرافیایی و از همه مهم‌تر فرهنگی باعث شده که متن را رها شده تصور کنیم و نشانه‌های غیرزبانی را مغفول بداریم.

نقش پیش فرض‌ها در تعیین معنا

یکی از مباحث معناشناختی برای معناداری و نامعنایی متن، پیش فرض‌هایی است که به معنای متن تعیین می‌بخشد یا معنا را محدود و مقید می‌کند و از قبیل نشانه‌های غیرزبانی محسوب می‌شود. پیش فرض‌ها در پشت صحنه نشانه‌ها قرار گرفته‌اند و بدون آن‌که خود را آشکار کنند به صورت آگاهانه یا ناآگاهانه خواننده را به معنایی خاص دلالت می‌کنند. اصولاً تعیین معنا به دو عامل بستگی دارد: یکی: واژه‌ها و ترکیبات زبانی و دیگری قصد گوینده است.

قصد گوینده را از دو روش می‌توان به دست آورد، یکی از سخنان گوینده که در جای دیگر گفته و ما با اندیشه‌ها و نظریه‌های او آشنا هستیم و دیگری از شخصیت وجودی و موقعیت خاص ویژه سخن.

ممکن است پیش فرض‌های خواننده با برداشت‌های گوناگونی که از نظریه‌ها و شخصیت گوینده داشته متفاوت باشد و لذا در کار تفسیر اگر می‌خواهیم به منقح کردن آرا پردازیم، باید پیش از تفسیر این پیش فرض‌ها به یگانگی برسند.

در زمینه تفسیر قرآن، پیش فرض‌ها نقش تعیین کننده‌ای در تعیین معنا دارند که برای نمونه و فقط اشاره‌وار به آن‌ها می‌پردازیم، مثلاً این که در کلام الهی تناقض نیست، خداوند گوینده سخن، احاطه وجودی بر جهان دارد و سخنان او از این احاطه برمی‌خیزد و نمی‌تواند سخنی بگوید که حاکی از ناآگاهی باشد. او عالم و قادر است و مدعیات او مبتنی بر این امور است، از این رو، اگر معنایی را در این موضوعات القا می‌کند، با جد و قصد ادا شده و نمی‌خواهد با گفتن خودش، مخاطب را در فهم معنا به گمراهی بیندازد، همچنین وجود او مجرد است، لذا اگر تعبیری حاکی از تجسم و تشبیه در کلام آمده است، باید به ویژگی‌های هستی‌شناسانه او برگشت داده شود و کلیات را در معانی مجرد تعیین داده شود.

پیش فرض دیگری که درباره کلیات وحی وجود دارد، این است که همه کلمات خداوند با معنا و به قصد تفهیم ادا شده و او جمله‌ای بی‌معنا نیاورده است. واژه‌ها و ترکیب‌هایی که در وحی القا کرده، کاملاً منطبق بر معنای مورد نظر بوده و جملات متن با

اراده او سازگاری دارد. در نتیجه نمی توان از سنخ کلمات بشری دانست که گوینده از القای کلمات چه بسا قصد جدی ندارد، یا توانایی ادای معانی در قالب الفاظ موجود را ندارد و از بیان ما فی الضمیر خود عاجز است یا جملات را به اشتباه در آن معانی بیان کرده، یا غیر دقیق معادل سازی کرده است.

البته در جاهایی برای صاحب وحی محدودیت است، اما این محدودیت به خاطر مخاطب است نه گوینده. فاصله ای میان متن و گوینده وجود دارد، اما این فاصله وجودی در سطح گفتاری است و نه ناتوانی گوینده، و لذا قرآن تنزیل و فرود آمده از سطح عالی است. به لسان قوم آمده و در محدوده توانایی درک عقل بشری عرضه شده است. هرچند این عقل ممکن است امتدادش به امتداد انسان از عصر بعثت تا آخرین زمان باشد.

از پیش فرض های دیگر تفسیر قرآن که در تعیین معنا تأثیر گذار است، اعتقاد به جهانی بودن قرآن است. این عقیده می تواند یکی از پیش فرض های مؤثر در تعیین متن باشد، زیرا در آن صورت متن و مخاطب محدود به گروه و دسته معینی نمی شود و معانی اش با زمان و انتظارات نسلی خاص و پیش فرض ها و ادراکات آنان مقید نمی شود.

تمام این پیش فرض ها برای این بیان شده که معلوم شود نشانه های غیر زبانی، چگونه در نشانه های زبانی اثرگذار و در تعیین معنا نقش آفرین اند.

نمونه دیگر از پیش فرض ها که در کتاب جامعیت قرآن به صورت مشروح درباره آن سخن گفته ایم، درباره قلمرو و خطابات دینی به ویژه قرآن کریم است. درباره معنا و فهمی که از آیه مربوط (نحل: ۸۹) داریم، وابسته به این است که ما چه تلقی ای از تعالیم قرآن داریم، اگر قرآن کریم را بیانگر همه علوم و مسائل بدانیم، فهمی که از آیات تکوینی داریم، در جهت مطالبی است که با نظریات علمی به قطعیت رسیده است و در مقام استکشاف آن هستیم.

همچنین در زمینه احکام این پیش فرض، معانی ای را به ما پیشنهاد می کند که با نظریه محدود گرفتن قلمرو خطابات قرآن به بیان احکام کلی در جهت هدایت متفاوت است، در آن صورت دیگر ما از آیات در جستجوی معانی برای تعیین شیوه حکومت و نظام مدیریت نخواهیم بود و این امور را به روش عقلایی و تجربه بشری پیوند می دهیم.

در هر صورت تعیین پیش فرض‌ها تأثیر به‌سزایی در تفسیر و فهم کلام و استخراج معانی دارد که ما از قرآن طالب آن هستیم.

البته این مواردی که از پیش فرض‌ها آوردیم، تنها تعدادی از اموری است که در تفسیر و فهم معنا به طور کلی تأثیر دارد و گرنه پیش فرض‌های بسیاری در مباحثات کلامی وجود دارد که منشأ شعبه شعبه شدن عقاید دینی مسلمانان شده و آنان را به مذاهب مختلفی مثل جبری، تفویضی، معتزله، اشاعره، شیعه و سنی و دهها فرقه دیگر تقسیم کرده است و جالب این است که همه آن‌ها استنادشان به آیات قرآن است و معانی ای استخراج کرده‌اند که متکی بر پیش فرض‌هایی بوده است که منقح نشده است. در این جا آن چه مورد بحث ماست، تعیین معیار صحت و سقم پیش فرض‌ها نیست، بلکه تأثیر این پیش فرض‌ها در معناداری و نامعنایی یا مشکل استخراج معانی است که در معناشناسی مطرح است و در تفسیر قرآن باید جدی گرفته شود.

منابع و مأخذ

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، ماجرای فکر فلسفی، ج ۳، تهران، طرح نو.
- ۲- ابن قتیبہ دینوری [بی تا]، تأویل شکل القرآن، شرح و تعلیق سید احمد صقر، بیروت، المكتبة العلمية.
- ۳- احمدی، بابک (۱۳۷۵)، ساختار و تأویل متن، تهران، نشر مرکز، ج ۳.
- ۴- ایازی، سید محمد علی (۱۳۸۲)، «تاریخ‌مندی در فهم نصوص»، مجله علوم حدیث، ش ۲۹، قم، دارالحدیث.
- ۵- پور نامداریان، تقی (۱۳۸۰)، در سایه آفتاب، تهران، انتشارات سخن، ج اول.
- ۶- توشه‌یکو، ایزوتسو (۱۳۶۱)، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، شرکت انتشار، ج اول.
- ۷- سجودی، فرزانه (۱۳۸۱)، «معنا و نامعنا»، کتاب ماه ادبیات و فلسفه، شماره... تهران، خانه کتاب.
- ۸- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۰)، اسباب النزول، تحقیق بدیع السید اللحام، بیروت، دالهجرة
- ۹- _____ (۱۴۱۴)، الدر المنثور فی تفسیر المائور، بیروت، دارالفکر.
- ۱۰- صدر، محمد باقر (۱۳۷۶)، علوم القرآن، قم، مجمع فکر الاسلامی.

معناشناسی و رابطه آن با دانش تفسیر قرآن کریم / ۶۵

○ صفوی، کوروش (۱۳۷۵)، درآمدی بر معناشناسی، تهران، پژوهشگاه هنر اسلامی حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی، ج اول.

○ کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۱)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری، بیروت، دارالتعارف، ط ۳.

○ ملکی، محمد باقر، (۱۴۱۵) توحید الامامیه، تهران، سازمان چاپ و انتشار.