



دوفصلنامه کلام اهل بیت

سال دوم | شماره دوم | پاییز و زمستان ۱۳۹۹

Bi-Quarterly Kalam of Ahl al-Bayt (a)
Vol. 2, No. 2, autumn & winter 2020

رابطه معناشناسی و علم کلام

علیرضا قائمی نیا *

چکیده

دانش «معناشناسی» در حوزه‌های گوناگون علوم وارد شده و تابع بدیعی نیز داشته است. یکی از دانش‌هایی که از معناشناسی تأثیر زیادی پذیرفته «علم کلام» است. در این تحقیق، به رابطه‌ای که میان این دو دانش برقرار است پرداخته می‌شود. در مورد رابطه معناشناسی و علم کلام دست کم می‌توان دو گونه ارتباط تصویر کرد: ارتباط محتوایی و ارتباط ساختاری. از جنبه‌های معناشناسانه است که ارتباط محتوایی این دانش را با دانش معناشناسی نشان می‌دهد؛ چنانکه معانی صفات خدا از جمله مباحث محتوایی علم کلام است که با استفاده از دانش معناشناسی به سامان می‌رسد. نوع دیگر ارتباط علم کلام با معناشناسی ارتباط ساختاری است. در این نوع ارتباط، مبانی معناشنختی در ساختار مباحث کلامی تأثیر می‌گذارد. به طور خلاصه، سه گونه معنا در مباحث کلامی تصور می‌شود: (۱) معنای نشانه‌شناختی؛ (۲) معنای معناشنختی؛ (۳) معنای هرمنوتیک. معناشناسی نشانه‌شناختی از معانی مدلولات نشان، اعم از زبانی و غیر زبانی بحث می‌کند و برخی متكلمان از مباحث نشانه‌شناختی در کلام خود بهره برده‌اند. معنایی که واژه‌ها و جملات بر آن دلالت می‌کنند، همان معنای معناشنختی است؛ اساس بحث‌های کلامی با این معنا پیوند برقرار کرده و متكلمان در بی تعبی معنای دلایل در موضوعات کلامی هستند. معنای هرمنوتیکی نیز در واقع، بار معنایی یک پدیده نسبت به مخاطب و شنونده است و در علم کلام از این معانی نیز بحث شده است.

کلیدواژه‌ها

معناشناسی، علم کلام، معنای نشانه‌شناختی، معنای معناشنختی، معنای هرمنوتیکی.

* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران. | qaeminia@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۲۵ | تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۰۲/۲۹

مقدمه

درباره رابطه کلام و معناشناسی می توان به گونه های متفاوتی سخن به میان آورد که برخی از مهم ترین سرفصل های آن به قرار زیرند:

ارتباط علم کلام با معناشناسی

۱. رابطه مسائل علم کلام با معناشناسی؛ برای نمونه، بحث اسماء و صفات الهی مثل رابطه کلام الهی با معناشناسی یا بحث رؤیت با معناشناسی؛
۲. بررسی تطبیقی؛ نظری بررسی مبانی معناشناختی فرقه های مختلف، مانند معزله و اشارعه در مباحث کلامی؛
۳. بررسی امکان تأثیر مبانی معناشناختی در نظریه ها و مسائل کلامی.



کلام عقلی و کلام نقلی

۱۶

فصلنامه کلام ایران
پیاپی شماره ۴
پژوهشناسان
۹۷

معمولًا «علم کلام» را به کلام عقلی و کلام نقلی تقسیم می کنند؛ به این معنا که گفته اند بخشی از علم کلام معطوف به مباحثی است که از قرآن و سنت به دست می آید و بخش دیگر بحث های عقلی صرف اند، اما چنین تقسیمی در باب بخش های علم کلام صحیح نیست. علم کلام، خواه ناخواه هم ماهیت نقلی دارد و هم ماهیت عقلی. از یک زاویه، مبتنی بر نقل و از زاویه دیگر مبتنی بر عقل است. پس علم کلام دو بُعد دارد: بُعد عقلی و بُعد نقلی. آنچه علم کلام سنتی از آن بحث می کند، اعتقادات است. نقش عقل در اینجا چیست؟ آیا عقل، اعتقادات را می دهد یا اعتقاداتی که در دین وجود دارد را مطرح و از آن دفاع می کند. علامه حلی نام یکی از کتاب های خود را کشف الفوائد عن قواعد العقائد گذاشته است که این تعبیر جالب حکایت از آن دارد که علم کلام از قواعد عقاید بحث می کند. این سؤال مطرح می شود که آیا علم کلام از مطلق عقاید بحث می کند یا تنها از عقاید دینی، عقیده دینی، عقیده ای است که از کتاب و سنت به دست می آید. هر عقیده دینی باید از خود دین استخراج شود؛ چه از عقل نیز استخراج شود یا خیر. اگر عقیده ای دینی است، باید خود دین آن را ارائه کند. البته، مقام اثبات یک عقیده کار عقل است و بنا بر این، تکییک کلام به عقلی و نقلی تکییک درستی نیست.

مقدمه و نکات پیش گفته، این نتیجه را در پی خواهد داشت که معناشناسی در علم کلام

اجتناب ناپذیر است. ممکن است گفته شود در بخش عقلی علم کلام نیاز به معناشناسی نیست و تنها بخش نقلی بدان نیاز دارد؛ زیرا در بخش نقلی با مفاهیمی که از کتاب و سنت به دست می‌آید سروکار داریم و از همین رو، به دانشی نیاز داریم که معنا را به صورت علمی بررسی کند، اما باید پاسخ دهیم که علم کلام اساساً هم از ماهیت عقلی برخوردار است و هم نقلی. بنابراین، اساساً علم کلام به «معناشناسی» نیاز دارد. در صورتی که تفکیک کلام به عقلی و نقلی را نیز پذیریم، «معناشناسی» دست کم در بخش نقلی کارایی دارد؛ زیرا متکلم با مفاهیمی سروکار دارد که از کتاب و سنت به دست می‌آورد و می‌کوشد تصدیقاتی را که مبتنی بر این مفاهیم هستند اثبات کند و بر این اساس، به معناشناسی نیاز پیدا می‌کند.

نکته دیگر این که حتی عقلی دیدن کلام نیز آن را بی‌نیاز از مباحث معناشناسی نمی‌کند؛ زیرا زمانی که بحثی عقلی را مطرح می‌کنیم و یا استدلال می‌کنیم از مفاهیم استفاده می‌شود. همچنین متکلمان دارای برخی مبانی معناشناسی هستند که در نحوه استدلال تأثیرگذارند؛ گرچه به آنها توجه نداشته باشند. بنابراین، در هر صورت - چه کلام عقلی داشته باشیم یا نقلی - نیاز مند مباحث معناشناسی هستیم.

۱۷



برای معناشناسی و علم کلام، دست کم دو گونه ارتباط می‌توان تصور کرد: ۱) ارتباط محتوایی؛ ۲) ارتباط ساختاری.

الف) ارتباط محتوایی

مراد از ارتباط محتوایی این است که یکی از جنبه‌های مهم مباحث کلامی، بحث‌های معناشناسی‌اند و برای مثال، مسئله کلام الهی در اصل یک بحث معناشناختی است. اینکه خدا متکلم است، چه معنایی دارد؟ در این موارد، ابتدا باید به معنای کلام دست پیدا کنیم سپس درستی یا نادرستی معنای مورد نظر را اثبات کنیم. اگر ابتدا بحث معناشناختی صورت نگیرد، نمی‌توان وارد استدلال شد. به همین ترتیب، مسئله رؤیت خدا و اینکه این رؤیت حسی است یا قلیبی، اساساً ماهیت معناشناسانه دارد. هرچند - در ادامه این بحث - متکلمان بحث می‌کنند که این معنا آیا در مورد خداوند قابل اطلاق است یا خیر، ولی در نقطه شروع، یک مسئله معناشناسانه به شمار می‌رود که در آیات مربوط به رؤیت خداوند مطرح شده است. همچنین موضوع صفات خدا نیز - در حقیقت - از یک جایگاه معناشناختی آغاز می‌شود و ابتدا باید معنای صفات خدا را تعیین کرد تا مشخص شود که این معنا عین ذات است یا جدا از آن.



می‌توان صفات را اثبات کرد و آیا صفات الهی بازگشت به یکدیگر دارند. بنابراین، بحث اساسی در تمامی این موارد – در حقیقت – یک امر معناشناختی است.

ب) ارتباط ساختاری

نوع دیگر ارتباط علم کلام با معناشناصی، «ارتباط ساختاری» است. علم کلام مشتمل بر مجموعه‌ای از مسائل کلامی است که به ظاهر مسائل معناشناصی نیستند، ولی مبانی معناشناختی در ساختار مباحث کلامی تأثیر می‌گذارد. در ضمیر خودآگاه متکلم، مسائل کلامی مطرح می‌شوند، ولی این مسائل کلامی خود متأثر از ضمیر ناخودآگاه متکلم‌اند که مبانی معناشناختی متکلمان را تشکیل می‌دهند. بنابراین، معناشناصی می‌تواند در بررسی این بخش نیز به متکلم کمک کند. برای نمونه، در مبانی معناشناختی معتزله با مبانی معناشناختی اشاعره تقاؤت بسیاری دیده می‌شود. اشاعره، معنا را بسیار حسّی می‌دیدند و آن مفاهیم دینی را با حس پیوند می‌دادند، اما معتزله به لایه‌های معنایی غیر حسّی برای مفاهیم دینی قائل هستند.

باید افروز که معناشناصی، صرفاً معنایابی نیست. به عبارت ساده‌تر، معناشناصی در صدد یافتن معنای واژگان نیست. دانش معناشناصی، بررسی نظام‌مند معناست و معنا را به صورت نظام‌مند تحلیل می‌کند و تمامی عواملی را که در نظام‌مند بودن معنا دخیل هستند، بررسی می‌کند. این امر روشن است که در برخی مسائل، نظام معنایی متکلمان دارای مشکل بوده و یک دست نیست. برای مثال، آن نظام معنایی ای که در اسماء و صفات داشته‌اند – از نظر مبانی معناشناختی – در بحث‌های دیگر به صورت یکسان دیده نمی‌شود. بی‌شک با استفاده از مبانی معناشناختی جدید، علم کلام دستخوش تحول می‌شود. بحث‌هایی که امروزه در مورد «وحی» مطرح می‌شوند، از همین قبیل‌اند. «معناشناصی» یک بحث ادبی یا واژه‌یابی در باب وحی نیست، بلکه بر اساس عوامل و عناصر مختلفی که در کتاب و سنت وجود دارد، نظام معنایی حاکم بر واژه وحی را جست‌وجو می‌کند.

کلام به مثابه بازسازی عقلانی دین

علم کلام – در حقیقت – انتقال فضای عقلانی دین به فضای عقلانی بشر است یا به عبارت دیگر، بازسازی عقلانیت دینی بر اساس عقلانیت بشری است و البته، در این بازسازی، از نظام‌های عقلی موجود کمک می‌گیرد. اگر به تاریخ کلام مراجعه کنیم، در می‌یابیم که علم کلام ابتدا

جَدْلِي بوده و سُپس ماهیت عقلی- فلسفی پیدا کرد و خواجه نصیر الدین طوسی برای نخستین بار پایه‌های «علم کلام عقلی-فلسفی» را بیان نهاد. این تغییر روش، به این دلیل رخ داده که متکلمان در صدد بوده‌اند بر اساس نظام‌های عقلانی زمان خود، علم کلام را بازسازی کنند. زمانی که فضای عقلانی جَدْلِي حاکم باشد، «علم کلام جَدْلِي» تأسیس می‌شود و هنگامی که فلسفهٔ سینیوی یا مشائی پیدا شد، گروهی چون خواجه نصیر «علم کلام مشائی» را تأسیس کردند، یعنی- در بازسازی فضای عقلانی دین- از مفاهیم عقلانی فلسفهٔ مشاء بهره گرفتند.

امروزه و پس از فلسفهٔ مشائی نیز علم کلام به یک معنا فلسفه شده است؛ زیرا فضای عقلانی دین بر اساس فلسفهٔ صدرایی بازسازی شده است. البته، در این میان، فیض کاشانی- در برخی آثار خود- متفاوت از دیگر متکلمان عمل کرده و نوعی مُدل عرفانی را در این بازسازی اعمال کرده است؛ زیرا عرفان نیز بر اساس نوعی عقلانیت استوار شده است. عرفان خود از یک نظام عقلانی و متأفیزیک خاص برخوردار است که فیض کاشانی آن را در علم کلام اشراب کرده است. در این باره می‌توان شواهدی در کتاب‌های علم اليقین و عین اليقین فیض کاشانی یافت. بنابراین، می‌توان گفت تاکنون چهار نظام عقلانی در «علم کلام» مطرح شده است:

۱. نظام عقلی جَدْلِي که پیش از خواجه نصیر الدین طوسی مطرح بوده است.
۲. نظام عقلی مشائی که خواجه نصیر آن را با آثاری چون تجرید الاعتقاد و نقد المحصل پایه‌گذاری کرد و گسترش داد.
۳. نظام عقلی صدرایی که پس از ملا صدرا وارد علم کلام شده است.
۴. نظام عقلانی عرفانی که بیشتر از آثار فیض کاشانی استفاده می‌شود.

مراد از این عبارت که «علم کلام، بازسازی نظام‌های عقلانی است» اولاً، این نیست که دین خود دارای نظام عقلانی نیست و باید با این نظام‌ها تعریف شود، بلکه دین خود دارای نظام عقلانی است، اما دین نظام عقلانی خود را صریح بیان نکرده است و متکلمان با بهره‌گیری از فلسفه‌های معاصر آن را بازسازی می‌کنند.

ثانیاً، معنای این سخن این نیست که تمامی این بازسازی‌ها درست و دقیق‌اند، بلکه نسبت این بازسازی‌ها با دین متفاوت است و این امکان وجود دارد که برای مثال، به این نتیجه برسیم که عقلانیتِ صدرایی نسبت به عقلانیت مشائی همسوی و یا ارتباط بیشتری با دین دارد،^۱ اما

۱. برای توضیح بیشتر در این باره، نک: قائمی‌نیا، ۱۳۸۲، ص ۱۹-۳۵.

چیستی معناشناسی

پالمر – در تعریف «معناشناسی» – می‌نویسد:

معنی‌شناسی، اصطلاحی است که به مطالعه «معنی» اطلاق می‌شود. متأسفانه لفظ «معنی» جنبه‌های گوناگونی از زبان را در بر می‌گیرد و هیچ‌گونه همنظری کلی درباره این که «معنی» چیست یا چگونه قابل توصیف است، وجود ندارد (پالمر، ۱۳۷۴، ص ۱۳).

معناشناسی یکی از شاخه‌های زبان‌شناسی است. زبان‌شناسی، شاخه‌های بسیاری دارد که از مهم‌ترین شاخه‌های آن معناشناسی است. لاینز، معناشناسی را دانشِ معنا دانسته است (لاینز، ۱۳۹۱، ص ۵). معناشناسی – در واقع – دانشی است که به صورت نظاممند از معنا بحث می‌کند. به عبارت دیگر، مسئله اصلی معناشناسی همان مسئله معناست. لاینز نیز در این باره می‌نویسد: در زبان انگلیسی صفت «linguistic» به دو معنای مختلف است؛ یکی به زبان باز می‌گردد و معادل‌اش را باید زبانی دانست و یکی هم صفت برای زبان‌شناسی است که معادل‌اش را می‌توان زبان‌شناختی دانست. اصطلاح «linguistic semantics» هم به همین ترتیب دو معنا دارد. با توجه به این که معناشناسی را مطالعه معنا در نظر گرفتیم، می‌شود این اصطلاح را در ارتباط با زبان قرار داد و آن را مطالعه معنای زبان در نظر گرفت یا آن را مرتبط با زبان‌شناسی تعبیر کرد و چنین اصطلاحی را مطالعه معنا در زبان‌شناسی تلقی کرد. آنچه اینجا مورد نظر من است، همین مفهوم دوم این اصطلاح است. بنابراین، linguistics برای من چیزی در مفهوم معناشناسی زبان‌شناختی است که بخشی از زبان‌شناسی به حساب می‌آید. درست مثل معناشناسی فلسفی که شاخه‌ای از فلسفه است یا معناشناسی روان‌شناختی که شاخه‌ای از روان‌شناسی است و الی آخر (لاینز، ۱۳۹۱، ص ۱۸-۱۹).

تعریف علم کلام

تعریف‌های گوناگونی از علم کلام از سوی بزرگان این دانش ارائه شده است. در این تعاریف، هر متكلّم بخشی از کاربردهای کلام را برجسته دانسته و آن را مورد تأکید قرار می‌دهد. در این

بخش، تعاریف گوناگون علم کلام را به طور موردی بیان می‌کنیم و رابطه آنها با معناشناسی را بررسی می‌کنیم.

علم کلام به مثابه استدلال و احتجاج

دسته اول، برخی از تعاریف علم کلام هستند که نگاه استدلالی-احتجاجی به علم کلام دارند، مانند تعریف جرجانی در شرح موافق. جرجانی، علم کلام را این گونه تعریف می‌کند: «والکلام علم بأمور يقتدر معه ... على إثبات العقائد الدينية على الغير والزامه ايها بایراد الحجج عليها ودفع الشبهه» (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۱، ص ۳۴-۳۵). در این تعریف، قدرت بر احتجاج در اثبات عقاید دینی و استدلال بر آنها ویژگی برجسته علم کلام دانسته شده است.

علم کلام به مثابه ابطالِ خصم

دسته دوم، تعاریفی هستند که افزون بر نقش اثباتی، نقش ابطالی هم برای علم کلام در نظر گرفته اند. ابن خلدون، علم کلام را این گونه معرفی کرده است: «وهو علم يتضمن الحجاج عن العقائد اليمانة بالادلة العقلية وارد على المبتدعنة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف أو أهل السنة» (رفیق عجم، ۲۰۰۴م، ج ۱، ص ۱۹۲).

علم کلام به مثابه تنظیم معارف

دسته سوم، تعاریفی هستند که نگاه معرفتی به کلام دارند؛ به این معنا که شخص در پی تنظیم عقاید خود است که به چه چیزهایی باید اعتقاد داشته باشد و به چه چیزهایی اعتقاد نداشته باشد و توجهی به ابطالِ عقاید دیگران ندارد. مانند تعریف فیاض لاهیجی در گوهر مراد و تفتازانی در شرح المقاصد. عبدالرزاق لاهیجی درباره تعریف «علم کلام» چنین می‌نگارد:

واما علم کلام بر دو وجه اعتبار شد: یکی کلام قُدماً و دیگری متاخرین، اما کلام قُدماً صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایلی که مؤلف باشد از مقدمات مسلمَة مشهوره در میان اهل شرایع؛ خواه متنه شود به بدیهیات و خواه نه... و در تعریف کلام، متاخرین گفته‌اند که علم است به احوال موجودات بر نهنج قوانین شرع (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۴۲-۴۳).



معناشناسی و مفهوم خدا

متکلمان اسلامی همواره از مفهوم خدا تصور و برداشتی خاص داشته‌اند؛ برای مثال، خدا را ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه می‌دانسته‌اند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۸۹؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۸۳). کتاب‌های کلامی که یا صانع و یا واجب الوجود را سرفصل بحث‌های خداشناسی خود قرار می‌دادند، به طور قطع، برداشت‌هایی فلسفی از مفهوم خدا داشته‌اند. مسئله مهم این است که در دوره‌های مختلف علم کلام، چه برداشت‌های متفاوتی از مفهوم خدا – که اساس علم کلام را تشکیل می‌دهد – وجود داشته است.

از نظر معناشناسی، دونوع نگاه می‌توان به مفاهیم کلامی داشت. یکی نگاه تاریخی، یعنی

سپس صاحب گوهر مراد، علم کلام را این‌گونه توصیف می‌نماید:

تحصیل معارف به دلیلی که منتهی شود به گفته معمصون، کلام مؤذی به صواب باشد و مشارک بود با طریقه حکمت در افاده یقین ... و این طریقه قدمای متکلمین امامیه است، مثل هشام بن حکم و نظرای وی (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۵۰).

تفتازانی نیز – در کتاب شرح المقاصد – علم کلام را این‌گونه تعریف کرده است: «الکلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية» (تفتازانی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۶۳).

مهم این است که نگاه هر یک از این تعاریف به بحث‌های معناشناسی، نگاه ثانوی است. در حقیقت، نگاه متکلمان به هدف بوده که در نهایت علم کلام یا معارف خود را تنظیم کنند یا عقاید خود را اثبات یا ابطال نمایند؛ در حالی که همه این وظایف مبتنی بر مباحث معناشناسی هستند، یعنی بدون معناشناسی مفاهیم کتاب و سنت نمی‌توان عقاید خود را اثبات کرد یا عقاید باطل را ابطال نمود یا حتی عقاید خود را نظم و انسجام بخشید.

پالمر درباره وظیفه معناشناسی می‌گوید:

در حقیقت، می‌توان گفت که معناشناسی به مجموعه کلی دانش بشری مرتبط است. هر چند وظیفه زبانشناسی آن است که حوزه مطالعه خود را تا حد ممکن محدود کرده و سردرگمی‌ها و پیچیدگی‌های مطروحه را به سامان کشاند، باید اذعان داشت که پیش‌بینی روند این دانش بسیار دشوار است، لیکن گرایش دوباره معناشناسان به پذیرش این مطلب که معناشناسی ارتباط‌دهنده زبان به تحریيات جهان خارج است و نه تنها نظامی صوری و نیمه منطقی در چارچوب زبان، افق آینده را امید بخش می‌سازد (پالمر، ۱۳۷۴، ص ۲۶۰).

نگاه معناشناسی در زمانی و دیگری نگاه هم زمانی یا مقطعي. می توان تغيير و تحولات يك مفهوم کلامی را در طول تاريخ بررسی کرد؛ برای مثال، مفهومی که متکلمان از خدا داشته‌اند چگونه در طول تاريخ تغيير و تحول یافته است و نيز می توان در يك مقطع، ارتباط آن مفهوم را با مفاهيم دیگر سنجید. به يقين، مفهوم خدا به طريقي که تاکنون گفته شده، قابل فهم نیست و ما مفهومی از خدا نداريم و خدا را با صفاتش درک می کنیم؛ برای مثال، برای فهم معنای «الله» باید آن را به ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه تبدیل کنیم یا الله را همان خالق یا صانع بدانیم. همین امر سبب شده تا بحث صفات خدا در کتاب‌های کلامی بسیار برجسته و گسترده باشد؛ در حالی که بحث مفهوم خدا بسیار ضعیف شده است. بنابراین، لازم است در باره مفهوم‌شناسی خدا نیز بحث کنیم؛ زیرا این نیز نوعی عقلانی‌سازی مفاهیمی است که در کتاب و سنت گستره وسیعی به خود اختصاص داده است.

از معایب آثار کلامی این است که متکلمان به جای معناشناسی اصطلاحات کلامی، برداشت خود را از مفاهيم کلامی بيان می‌کردند؛ در حالی که روایات مختلفی در معناشناسی مفاهيم اساسی مباحث کلامی وجود دارد. برای مثال، در مورد مفهوم «الله» در نهج البلاغه چنین آمده است: «وَقَرَضَ عَلَيْكُمْ حَجَّ بَيْتِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلْأَنَامِ يَرْدُونَهُ وَرُوَدَ الْأَنَعَامِ وَ[يُؤْلَهُونَ] يَالَّهُوَنَ إِلَيْهِ [وَلَهُ] وُلُوَّةُ الْحَمَامِ» (شیف رضی، ۱۴۱۴، ص ۴۵) در روایت دیگری، خداوند این گونه معروفی شده است: «لَهُ مَعْنَى الرَّبُوبِيَّةِ إِذَا مَرْبُوبٌ وَّحْقِيقَةُ الْإِلَهِيَّةِ إِذَا مَالُوْهُ» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۸).

معمولًاً کتب کلامی، ابتدا «الله» را همان واجب الوجود فرض می‌گرفتند و سپس به اثبات آن می‌پرداختند. البته، این نوشتار در پی انکار واجب الوجود بودن خدا نیست، اما سخن در این است که این دو واژه (واجب الوجود و الله) از نظر معنایی، یکسان نیستند. این در حالی است که کتب کلامی یک پیش‌فرض دارند که «الله» همان واجب الوجود است. طبیعی است که ما به ذات خداوند راه نداریم و باید خدا را به اوصافش بشناسیم، اما اوصافی که در کتاب و سنت آمده باید مبنای قرار گیرد و بر اساس آنها مباحث کلامی را شکل داد.

كاربردها و انواع معنا

از تلاش‌های ضروری در حوزه معناشناسی، مشخص نمودن معنای «معنا» است.^۱ سؤال اصلی

۱. برخی معناشناسی را با معنی‌شناسی در زبان فارسی متفاوت می‌دانند، برای مثال، معناشناسی با معنای اجتماعی ←

در این حوزه این است که معناشناسی از چه نوع معنایی بحث می‌کند. به عبارت دقیق‌تر، باید بررسی کنیم که میان یک «نشانه کلامی» با «معنا» چه نوع ارتباطی برقرار است. به طور خلاصه، میان نشانه‌ها و معنا سه گونه معنا تصور می‌شود: ۱) معنای نشانه‌شناختی؛ ۲) معنای معناشناختی؛ ۳) معنای هرمنوتیکی.

معنای اول: معنای نشانه‌شناختی

یکی از انواع معناشناسی، معناشناسی نشانه‌شناختی است. این نوع از معناشناسی از معنای مدلولات نشانه – اعم از زبانی و غیر زبانی – بحث می‌کند. برای نمونه، جمله «زنگی، معنا دارد» در حیطه معناشناسی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا در حوزه معنای نشانه‌شناختی است؛ نه معناشناسی.

در توضیح معنای نشانه‌شناختی، باید به این نکته اشاره کنیم که هر گوینده‌ای از ما فی الضمیری برخوردار است و آن را ابراز می‌کند که به این نشان دادن ما فی الضمیر، «کلام» می‌گویند. نشان دادن ما فی الضمیر به دو صورت ممکن می‌باشد. گاه با زبان و در ضمن جملات آن را نشان می‌دهیم؛ برای مثال، می‌گوییم: «آب می‌خواهم» و گاهی نیز با اشاره‌یا نشان دادن لیوان آب نشان می‌دهیم که به آب نیاز داریم. صورت دوم، معنای نشانه‌شناختی است و صورت اول، معنای زبانی. به همین صورت، متکلمان و عرفان ادعا دارند که عالم ما فی الضمیر خدا را نشان می‌دهد و کلام خداوند است. این کلام نشانه‌شناختی خداوند است، اما حقایقی که خداوند در قرآن کریم بیان فرموده، کلام زبانی خداوند است و این دو با هم فرق دارند.

برخی از متکلمان، از کلام نشانه‌شناختی به کلام زبانی پل زده‌اند و به این ترتیب، قصد داشته‌اند از کلام الهی بحث کنند. برای نمونه، اشاعره – در تعریف کلام نفسی – اعتقاد داشتند کلام آن چیزی است که ما فی الضمیر گوینده را نشان می‌دهد و لازم نیست جمله باشد. در مقابل، معتزله معتقد بودند خدا جملات را ایجاد می‌کند. بنابراین، نزاع اصلی میان این دو گروه یک نزاع معناشناسی بوده است. اشاعره که معتقد به کلام نفسی بودند، اعتقاد داشتند خداوند متکلم است؛ به معنای کلام نشانه شناختی. به این معنا که ما فی الضمیر خود را ابراز می‌کند؛ نه این که خود را در جملات نشان می‌دهد. خداوند، نمی‌تواند ارتباط کلامی برقرار کند. برخی نیز برای برقرار کردن نزدیکی میان دو دیدگاه، این دیدگاه را مطرح کردند که کلام دارای

→ مشترک و معنی شناسی با معنای فردی سر و کار دارد. البته، ما این تفاوت‌ها را قبول نداریم.



مراتب است و از نشان دادن ما فی الضمیر آغاز می شود و به کلام زبانی منتهی می شود. حال، سخن در این است که آیا واقعاً معنای کلام همین است. کلام به معنای زبانی است؛ نه معنای نشانه‌شناختی و معنای نشانه‌شناختی بعدها به کلام تحمیل شده است. این متکلمان از معنای زبانی به معنای نشانه‌شناختی پل زده‌اند، اما معنای کلام در لغت - واقعاً چنین نیست؛ زیرا کلام در ارتباط زبانی به کار می‌رود و دارای ماهیتی زبانی است. زمانی که کلام به معنای نشانه‌شناختی گرفته شود، حقیقت آن تغییر می‌کند. به نظر می‌رسد در این موارد میان معنای زبان است و صرف ابراز ما فی الضمیر کلام نیست. از دیدگاه معناشناختی، زمانی گفته می‌شود یک شخص متکلم است و مفهوم متکلم بر شخص قابل صدق است که او بتواند نشانه‌های زبانی را به کار برد و از قدرت به کارگیری نشانه‌های زبانی بهره‌مند باشد. در حقیقت، این متکلمان معنای این واژه را به قدری توسعه داده‌اند که بار نشانه‌شناختی عام پیدا کرده است؛ در حالی که این واژه اساساً بار نشانه‌شناختی ندارد. این دسته از متکلمان، با یک استدلال فلسفی معتقد شدند کسی که ارتباط کلامی برقرار می‌کند، ابراز ما فی الضمیر دارد. بر اساس این دیدگاه، هسته معنایی کلام ابراز ما فی الضمیر است. از مجوّزهای آنها این بود که در قرآن کلمه و کلام بر مسیح نیز اطلاق شده است. ما متکلم بودن خدا را به این معنا نهی نمی‌کنیم، ولی این نیز یک خلط معناشناسی دیگر است و آن این که هرجا کلمه و کلام به کار رفته باید به یک معنا باشد؛ در صورتی که این دو به یک معنا نیستند و اطلاق «کلمه» بر مسیح، استعمال لفظ در معنای مجازی است. اشعاره، عکس این مطلب را بیان کردند و گفتند این که می‌گوییم: «قرآن، کلام الهی است» مجازاً کلام است و حقیقتاً کلام ابراز ما فی الضمیر است. بنابراین، در این موارد که رابطه دال و مدلول وجود دارد، مجازی است. به بیان دیگر، به جایی رسیدند که ماهیت کلمه را نیز عوض کردند. بر این اساس، اشعاره اولاً^۱، یک مبنای معناشناختی داشتند که معنای واژه‌ها را در قرآن یکی در نظر گرفته‌اند و ثانیاً، مرتكب خلط معنای زبانی با معنای نشانه‌شناختی شده‌اند.

معنای دوم: معنای معناشناختی یا معنای دلالی

معنای دوم را «معنای دلالی» نام گذاشته‌ایم.^۱ مراد از معنای دلالی، همان معنایی است که در

۱. در میان اصطلاحات معناشناختی، اصطلاحی برای این معنا یافت نشد، ناگزیر به جعل اصطلاح شدیم. از آنجاکه در ←



معناشناسی مورد بحث قرار می‌گیرد، یعنی معنایی که واژه‌ها و جملات بر آن دلالت می‌کنند. منظور آن دسته از معانی است که واژه‌ها و جملات با توجه به قواعد زبان، درون نظام زبان پیدا می‌کنند. از این‌رو، در کشف معنا به قواعد زبانی تمسک می‌جوییم و از این طریق، معنای متن را مشخص می‌نماییم. بررسی دستور زبان، صرف و فقه اللغة نیز در همین مسیر صورت می‌گیرد. این معنا را می‌توان نوعی معنای زبانی دانست؛ زیرا معنای زبانی اختصاص به معنای معناشناختی ندارد.^۱ اساس بحث‌های کلامی با این معنا گره خورده است و به این معنا بازمی‌گردد، یعنی متكلمان به دنبال تعیین معنای دلایی در موضوعات کلامی هستند.

نکتهٔ نخست این که متكلمان، دیدگاه‌ها و پیش‌فرض‌های خاصی راجع به معنای متن داشتند و بر اساس همین پیش‌فرض‌ها، نگاه خاصی به معنای آیات قرآن و روایات و این که الفاظ وارد شده در کتاب و سنت را چگونه باید معنا کرد، پیدا کردند. طبیعی است که متكلمان با حوزهٔ واژگان کلامی همچون خدا، صفات خدا، کلام خدا، وحی و امثال اینها سروکار داشته‌اند، ولی تحلیل‌های آنها به مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های معناشناختی باز می‌گشت و در تحلیل موضوعات، پیش‌فرض‌های معناشناختی‌ای داشتند که بر تحلیل آنها اثر می‌گذاشت.

نکتهٔ دیگر این که برخی از مباحث ادبی در فضای علم کلام از فضای خود خارج و تبدیل به بحث‌های معناشناختی شده‌اند که نمونهٔ مهم آن حقیقت و مجاز است. حقیقت و مجاز، در ابتدا یک بحث ادبی بود،^۲ ولی پس از آن تبدیل به مبنای معناشناختی در علم کلام شد. این بحث در علم کلام به تولید برخی اصول و مبانی می‌انجامد؛ زیرا حقیقت و مجاز در معناشناستی از اصول کلی تعیین معنا به شمار می‌روند. برای نمونه، اینکه اصل اولی در کلام حقیقت است یا مجاز، در فهم آیات مربوط به خدا تأثیر می‌گذارد. تفاوت الهیات اشعری و معترفی به همین اصل بر می‌گردد. اشعاره به این دلیل که قائل به اصالة الحقیقت در تعبیر روایی و قرآنی بودند به الهیات تجسمی متمایل شدند، ولی معترف به مجاز شدند.

بدین ترتیب، مسئلهٔ حقیقت و مجاز – در مباحث کلامی – به عنوان یک بحث ادبی مطرح نشده است. در کلام، بحث بر سر این است که الفاظ پیرامونی خداوند آیا به شکل حقیقی استعمال می‌شوند یا به صورت مجاز. متكلم در صدد است تا بر اساس این تعیین معنا،

→ زبان عربی به «معناشناستی»، «علم الدلالة» می‌گویند، برای معنای معناشناختی، «معنای دلایی» را مناسب دیدیم.

۱. معنای زبانی، شامل معنای کاربردشناستی نیز می‌شود.

۲. در ادبیات، از استعمال در ماُوضع له، وجه شبه و ... بحث می‌شود.

اعتقادات را تعیین کند. زمانی که خداوند متعال می‌فرماید: «يُلَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (سوره فتح، آیه ۱۰)، آیا باید به معنای حقیقی گرفته شود یا به معنای مجازی؟ هر معنایی که در نظر گرفته شود، به همان اعتقاد تعلق می‌گیرد. پس اعتقاد که در علم کلام مورد بحث است، رابطه‌ای بسیار تنگاتنگ با معناشناسی الفاظ کتاب و سنت دارد.

از این‌رو، متکلمان در این باب پیش‌فرض‌های معناشناختی خاصی داشتند و در موارد مختلفی راجح به این مباحث گفت و گو کردند. حتی معتبره بحث مفصلی پیرامون مجاز و ارتباط مجاز با کلام و صفات الهی دارند.^۱ به طور خلاصه، این مباحث گرچه در اصل ادبی هستند، اما به دست متکلمان تحول پیدا کرده و به بحث‌های معناشناختی تبدیل شده‌اند.

تفاوت بحث ادبی و معناشناسانه در این است که مباحث ادبی درباره وضع زبان سخن می‌گویند، اما در معناشناسی از فهم معانی الفاظ وارد شده در کتاب و سنت سخن به میان می‌آید. معناشناسی کتاب و سنت به این مسئله می‌پردازد که چه اصول کلی‌ای بر فهم آیات و روایات حاکم است؟ یعنی اصولی که برای کشف معانی کتاب و سنت کارایی دارد، تعیین می‌کند.



معنای سوم: معنای هرمنوتیکی

گاهی در علم کلام از معانی برخی چیزها بحث می‌کنیم و برای مثال، بحث می‌کنیم که «معنای زندگی» چیست. آیا زندگی، معنا دارد؟ آیا دین به زندگی معنا می‌دهد؟ در این مورد از معنای زبانی کلمه زندگی بحث نمی‌کنیم و نمی‌گوییم که کلمه زندگی در کتب لغت برای چه مفهومی وضع شده است تا از معنای آن بحث کنیم یا همین‌طور از معنای نشانه‌شناختی کلمه «زندگی» نیز بحث نمی‌کنیم که زندگی از نظر نشانه‌شناختی بر چه چیزهایی دلالت دارد. در این مورد، معنای هرمنوتیکی کلمه زندگی را بررسی کرده‌ایم. اینکه آیا دین، زندگی را معنا دار می‌کند و آیا دین، زندگی را غایت‌مند یا هدف دار می‌کند، در حقیقت، پرسش‌های هرمنوتیکی هستند. معنای هرمنوتیکی - در واقع - بار معنایی یک پدیده نسبت به مخاطب و شنونده است، یعنی دین نسبت به مخاطبانش، آیا زندگی را معنادار می‌کند و یا هدف و جهت خاصی به زندگی می‌بخشد؟ معنای هرمنوتیکی در کلام جدید بسیار پُر کاربرد است. برای مثال، زمانی که در کلام جدید از معنای خاتمه‌یت بحث می‌کنیم از خود معنای خاتمه‌یت بحث نمی‌شود و با معنای زبانی آن

۱. نک: عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۲، ج ۵، ص ۱۸۸ (فصل فی أن المجاز لا يستعمل فيه سبحانه تعالى قياساً).



نقش معناشناسختی مجاز در علم کلام

«کلام نقلی» بر پایه متون دینی شکل می‌گیرد؛ این بدان معناست که متون دینی نشانه‌هایی برای کشف جهان‌بینی دین به شمار می‌روند. این ضروری است که آموزه‌های کلامی برخاسته از متون دینی باشند. اگر استناد یک باور کلامی به این متون ثابت نشود، نمی‌توان آن را یک «باور دینی» دانست که کلام عهددار آن است و در استباط آموزه‌ها از متن باید الزامات زبانی را پذیرد. یکی از الزامات زبانی که در معناشناسی متن و کشف جهان‌بینی آن اثر می‌گذارد، مسئله حقیقت و مجاز است. جایگاه مجاز در شکل‌گیری زبان و کاربرد دلالی آن به قدری حیاتی است که می‌توان بحث مجاز را در دلالت‌های زبانی مانند جریان خون در اندام انسان دانست؛ چنانچه مجاز را از استعمالات زبانی حذف کنیم، با متنه مرده روبه رو خواهیم بود که توان حکایت‌گری از اندیشه‌ای منسجم را ندارد (حاتم الحسن، ۲۰۰۲، ص ۳۹). به همین دلیل، ابن جنی در زبان جنبه مجاز را بر جسته می‌بیند و بخش عمده زبان را مجاز می‌داند؛ نه حقیقت (ابن جنی، ۱۹۵۲، ج ۲، ص ۴۴۹).

متکلمان با حوزه واژگان کلامی همچون خدا، صفات خدا، کلام خدا، وحی و امثال اینها سر و کار داشته‌اند، ولی تحلیل‌های آنها به مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌های معناشناسختی باز می‌گشت، یعنی پیش‌فرض‌های معناشناسختی‌ای در تحلیل موضوعات داشتند که بر تحلیل آنها اثر می‌گذشت. به سبب درهم‌تندگی الزامات زبانی و پژوهش‌های کلامی، برخی از مباحث ادبی در فضای علم کلام از فضای خود خارج و تبدیل به بحث‌های معناشناسختی شده‌اند.

سر و کار نداریم، بلکه قصد داریم دریابیم که خاتمتیت برای بشر جدید چه پیامی دارد. این ادعا که دین به پایان رسیده است، چه پیام و چه ابعادی می‌تواند داشته باشد. پایان دین را باید به کدام قلمرو دین بازگرداند و به کدام ساحت دین ارتباط پیدا می‌کند. بنابراین، بسیاری از مطالبی که در کلام جدید مورد بحث قرار می‌گیرند با معنای هرمنوتیکی ارتباط دارند؛ زیرا یکی از چیزهایی که برای بشر جدید اهمیت یافته است، پیدا کردن معنای هرمنوتیکی مفاهیم دینی است. به همین ترتیب، زمانی که از معنای «اجتهداد» بحث می‌کنیم، یک بحث کلامی پیش رو داریم؛ زیرا در واقع، قصد نداریم معنای اصطلاحی «اجتهداد» به معنای استباط احکام دینی را به دست آوریم، بلکه این که در دین یک حوزه‌ای وجود دارد که باید متخصصانی داشته باشد که بتوانند احکام را استخراج کنند، چه معنا و مفهومی برای بشر جدید دارد و این معنای هرمنوتیکی «اجتهداد» است.

که نمونهٔ مهم آن مَجاز و حقیقت است. مَجاز و حقیقت، در ابتدا در حوزهٔ ادبیات مطرح بود.^۱ با شکل‌گیری مطالعات کلامی - نقلی، و در نتیجهٔ تلاش‌های متكلمان ادب این بحث توسعه یافت (حاتم الحسن، ۲۰۰۲، ص ۳۹). در سنت کلامی، مَجاز از یک بحث ادبی تغییر هویت داد و شکل معناشناختی به خود گرفت؛ زیرا حقیقت و مَجاز از اصول کلی تعیین معنا به شمار می‌رود. در واقع، یکی از پایه‌های ارتباط علم کلام و معناشناختی در بحث مَجاز پی‌ریزی شده است و در علم کلام، به تولید اصول و مبانی می‌انجامد.

نقش عقل‌گرایان و به ویژه معتزله در رشد مباحث مریبوط به مَجاز بسیار برجسته است؛ زیرا تعمقات عقل‌گرایان در آیات قرآن بیشتر بود و برای تحلیل و تأویل آیات قرآن نیاز به مباحث دقیق در باب مَجاز داشتند. بنابراین، مطالعهٔ مَجاز معناشناختی در کلام اسلامی بدون در نظر گرفتن عقل‌گرایان و به ویژه معتزله، امری ناقص است؛ زیرا اگر چه مَجاز ادبی در بستر ادبیات عرب شکل گرفته است، ولی منشأ مَجاز معناشناختی در کلام عقل‌گرایان است که اوچ آن را در آثار معتزلیان^۲ و امامیه^۳ می‌توان جست.

از باب نمونه، این که اصل اولی در کلام حقیقت یا مَجاز است، در فهم آیات مریبوط به خدا تأثیر می‌گذارد. تفاوت الهیاتِ اهل حدیث، معتزله و اشعری به همین اصل بر می‌گردد. اشاره، قائل به اصالة الحقيقة در تعالیٰ روابی و قرآنی هستند و هر گونه مَجاز را در متون دینی قبول ندارند (حاتم الحسن، ۲۰۰۲، ص ۴۰). این دیدگاه زبانی در الهیات آنها اثر می‌گذارد و برای مثال، آنها طبق اصل عدم مَجاز در متون، در متونی که به ظاهر خداوند جسم انگاشته می‌شود، نمی‌توانند دست به تأویل ببرند و این سبب می‌شود که الهیاتِ اهل حدیث تجسیمی باشد. معتزله - چون قائل به مَجاز شدند (حاتم الحسن، ۲۰۰۲، ص ۴۰) - این گونه متون را به راحتی تأویل می‌کنند.

بحث حقیقت و مَجاز در مباحث کلامی، به عنوان یک بحث ادبی مطرح نشده است. در علم کلام، بحث بر سر این است که آیا الفاظ پیرامونی خداوند، به شکل حقیقی استعمال می‌شود یا مَجاز. متكلم در صدد است بر اساس این تعیین معنا، اعتقادات را تعیین کند. زمانی که قرآن می‌گوید «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»، آیا باید به معنای حقیقی گرفته شود یا به معنای

۱. در ادبیات، از استعمال در ماُوضع له، وجه شبه و... بحث می‌شود.

۲. برای آگاهی بیشتر، می‌توانید به دو اثر التفکیر الدلائی عند المعتزلة و همچنین التفکیر الدلائی فی الحضارة العربية، مراجعه کنید.

۳. به ویژه، در آثار امامیه نخستین، نظیر شیخ مفید و تابعان او.



تحت‌اللفظی؟ هر معنایی که در نظر گرفته شود، به همان اعتقاد تعلق می‌گیرد. پس اعتقاد که در علم کلام مورد بحث است، رابطه‌ای بسیار تنگاتنگ با معناشناسی الفاظ کتاب و سنت دارد. از این‌رو، متکلمان در این باب پیش‌فرض‌های معناشناختی خاصی داشتند و در موارد مختلفی در باره این مباحث گفت‌و‌گو کردند. حتی معتزله نیز بحثی مفصل درباره مجاز و ارتباط مجاز با کلام و صفات الهی دارند (فاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵م، ج ۵، ص ۱۸۸). خلاصه این که این مباحث، در اصل ادبی هستند، اما به دست متکلمان تحول پیدا کرده و به بحث‌های معناشناختی تبدیل شده‌اند.

تفاوت بحث ادبی و معناشناسانه در این است که مباحث ادبی درباره وضع زبان بحث می‌کند، اما در معناشناسی بحث در مورد فهم معانی الفاظ وارد شده در کتاب و سنت است. معناشناسی کتاب و سنت به این بحث اشتغال دارد که چه اصول کلی‌ای بر فهم آیات و روایات حاکم است؟ یعنی اصولی که برای کشف معانی کتاب و سنت کارایی دارند، تعیین می‌کند. متکلمان در معنایِ معناشناختی بحث کردند و پیش‌فرض‌های خاصی نیز در موارد مربوط به معانی معناشناختی یا معنای دلالی دارند.

اشاعره، به کلام نفسی قائل بودند؛ به این معنا که اعتقاد داشتند که خدا به معنای حقیقی کلمه ارتباط زبانی برقرار نمی‌کند و نمی‌تواند از نشانه‌های زبانی استفاده کند. آنها معتقد بودند که تکلم خداوند به این معناست که چیزی که در درونش وجود دارد را ابراز می‌کند؛ البته، نه با نشانه‌های زبانی، بلکه ما فی الصمیر خود را به نحوی ابراز می‌نماید. آنها به این معنا خدا را («متکلم») می‌دانستند. بنابراین، لازمه این معنا به کارگیری نشانه‌های زبانی نیست.

اینجا لازم است به یک بحث مهم ادبی که با معنای معناشناختی نیز ارتباط پیدا می‌کند، اشاره کنیم. عبد القاهر جرجانی - عالم مشهور اشعری مسلک - مُبدع بسیاری از بحث‌های معنایی است. به رغم این که او اشعری مسلک است، به اعجاز ادبی قرآن قائل است و اعجاز زبانی و ادبی قرآن را می‌پذیرد. او از یکسو و بر اساس مبانی کلامی، کلام خدا را نفسی می‌داند و از سوی دیگر، به اعجاز ادبی قرآن قائل است. اینجا یک پارادوکس پیدا می‌شود؛ چگونه می‌شود از یکسو، قرآن حقیقتاً کلام خدا نباشد، بلکه مجازاً کلام خدا تلقی شود و از سوی دیگر، به اعجاز آن قائل باشیم؟ می‌توان پاسخ این مشکل را در بحث ادبی دیگر عبد القاهر جرجانی یافت.

۱. به این قائل بودند که لازمه کلام نفسی، محلودیت یا نقص خداوند را درپی دارد.

او مَجاز را به مَجاز لغوی و عقلی تقسیم می‌کند (جرجانی، ۱۹۷۸م، ص ۲۵۸). به بیان دیگر، مَجاز ممکن است در کلمه یا در عقل باشد. مَجاز در کلمه، در عبارت «رأیت اسدًا يرمي» نشان داده می‌شود که اسد به جای زید به کار رفته است.

اما مَجاز عقلی همان مَجاز در إسناد است. برای مثال، در عبارت «وَمَا يُهْلِكُ إِلَّا الدَّهْر» (سوره جاثیه، آیه ۲۴) مَجاز عقلی وجود دارد؛ زیرا آنچه – در نگاه توحیدی – انسان را نابود می‌کند، خداست؛ نه دهر و در این جمله – به صورت مَجاز عقلی – دهر به جای خدا نشسته است. این نوعی مَجاز در إسناد را شامل می‌شود. در مَجاز عقلی، به جای این که اهلاک را به خدا نسبت دهیم، به دهر نسبت داده‌ایم. عبدالقاهر جرجانی، مَجاز در إسناد را نوعی زمینه‌سازی برای گفته‌های اشعاره در باب کلام الهی قرار داد و بر اساس آن إسناد مَجازی قرآن به خدا را که اشعاره به آن معتقد بودند، توجیه کرد (جرجانی، ۱۹۷۸م، ص ۲۸۰-۲۹۱).



۳۱

نمونه دیگر، روایت پیامبر اکرم ﷺ است که فرمود: «لَا تَسْبِّوا الدَّهْرَ، فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللَّهُ» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۰۶؛ سید رضی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۲؛ سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۴۵؛ کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۹؛ نیشابوری، ۱۳۶۳، ص ۱۰-۹).

در زمان پیامبر اکرم ﷺ، عده‌ای دهر را دشنام می‌دادند، حضرت به آنان فرمود: «دهر را دشنام ندهید؛ زیرا دهر همان خدا است». برخی عرفانی این روایت گفته‌اند، یکی از اسمای خدا دهر است (نک: نگری، ۱۹۷۵م، ج ۲، ص ۱۱۴) دیهور و دیهار و ... از اسمای خداوند است. این عارفان دچار خطای معناشناسی شده‌اند.

این روایت را دو گونه می‌توان معنا کرد. یک بار خود «دهر» را که مورد نظرین قرار گرفته است، همان «خدا» بگیریم که عرفانی برداشت کرده‌اند و از همین‌رو، در توجیه این روایت برآمده و گفته‌اند: یکی از اسمای خدا «دهر» است، اما این مراد پیامبر ﷺ نیست، بلکه آن حضرت می‌خواهد بگوید: این افعالی که شما به دهر نسبت می‌دهید و به خاطر آن دهر را دشنام و ناسزا می‌گویید، افعال خداوند است. روزگار، انسان را پیر، گرفتار یا جوان مرگ نمی‌کند، بلکه تمام این افعال، فعل خداوند است (سید رضی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۴-۲۲۲؛ سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۴۵-۴۶؛ کراجکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۹-۵۰، نیشابوری، ۱۳۶۳، ص ۱۰-۹) در این عبارت، این همانی خدا و دهر به لحاظ فعل است و عبارت و اتحاد دهر با خدا را در مقام فعل نشان می‌دهد؛ نه در مقام ذات. به عبارت دیگر، از نظر معناشناسی، دو نوع این همانی وجود دارد: ۱) این همانی در ذات؛ ۲) این همانی در افعال. در روایات، این همانی در افعال مراد است؛ نه این همانی در ذات.



این یک نوع مَجاز در إسناد است. در واقع، به کمک همین تحلیل عبد القاهر جرجانی به نوعی مشکلات کلامی اشعری را هم حل می‌کند. فخر رازی، این همانی را به زمان باز می‌گرداند.^۱ و با نوعی مَجاز روایت پیش‌گفته را توجیه می‌کند.

این مَجازگویی را می‌توان در مورد بحث کلام خدا هم مطرح کرد، یعنی آقای عبد القاهر جرجانی با اینکه قرآن را «کلام نفسی» می‌داند باز به اعجاز ادبی آن قائل است. اعجاز ادبی، جایی معنادار است که لفظ و کلام زبانی در کار باشد. توجیه کلام اوین است که قرآن، کلام خداوند است، ولی در واقع، حقیقتاً اینجا قرآن را به فاعل خودش نسبت نداده‌اید. لازمه‌گرایش فکری جرجانی این است که قرآن کریم کلام پیامبر اکرم ﷺ یا کلام فرشتهٔ وحی است. البته، معلوم نیست عبد القاهر نسبت به آن چه اعتقادی داشته است؛ چون اشعاری‌ها دو دسته‌اند. بنابراین، لازمه بحث ادبی معناشناختی است. مَجاز عقلی در نهایت، به این می‌رسد که فاعل کلام پیامبر ﷺ است؛ نه خدا. در حقیقت، این مَجاز عقلی دو طرف دارد. یک طرف آن توحیدی است و یک طرف آن اعتقاد اشعریان است. در کتاب‌های معانی‌بیان به جنبهٔ توحیدی اشاره می‌کنند.

روشن است در قضیهٔ معناشناختی مسئلهٔ فرق می‌کند. متکلمان راجع به این که واژگان و الفاظ را چگونه باید معنا کنیم، اصول و مبانی خاصی دارند و به واسطه این اصول و مبانی است که بحث‌های کلامی خود را سامان می‌دهند.

تأثیر مبانی زبان‌شناختی در مبانی کلامی

اندیشهٔ معرفتی یک گروه را نباید به صورت از هم بریده و منفک بررسی کرد، بلکه باید آن را به صورت دستگاهی منسجم دید که اعضای آن یکدیگر را پشتیبانی می‌کنند. نظام معرفتی کلامی متکلمان مسلمان نیز از این مقوله مستثنی نیست. یکی از بخش‌هایی که بر نظام فکری متکلمان اثر گذاشته، نگاه زبان‌شناختی آنهاست.

اگر چه بحث مَجاز یکی از این اصول است، ولی باید توجه داشت که مَجاز یکی از پدیده‌های زبانی است و نباید آن را منعزل از قواعد و پدیده‌های دیگر زبانی به شمار آورد. هر تفسیری از مَجاز

۱. «لا تسبوا الدهر [فإن الدهر هو الله]» (أي الدهر هو الذي يفهم منه القبلية والبعدية والله تعالى هو الذي يفهم منه ذلك والبعدية والقبلية حقيقة لإثبات الله ولا مفهوم للزمان إلا ما به القبلية والبعدية فلا تسبوا الدهر فإن ما تفهمونه منه لا يتحقق إلا في الله وبالله ولو لاه لما كان قبل ولا بعد) (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸، ص ۲۵۴).

باید مبتنی بر اصولی زبانی باشد که بتواند مجاز را در کنار دیگر پدیده‌های زبانی تفسیر کند. به بیان دیگر، نوع نگاه به اصل و طبیعت زبان، در تفسیر عناصر زبانی مانند مجاز نیز تأثیر می‌گذارد. تفسیر زبان و نظریه‌های زبان‌شناختی نیز باید همان‌گ با کل نظام فکری مکتب باشد، یعنی باید دستگاه فکری‌ای از نظریه‌های زبانی پشتیبانی کند و نظریه‌های زبانی نیز پدیده‌های زبانی را تفسیر کنند. این تأثیر، دوسویه است و پدیده‌ها و نظریه‌های زبانی نیز در شکل‌گیری دستگاه فکری تأثیر می‌گذارند. به همین دلیل، سلسله مباحث یک گروه در پدیده‌های زبانی به وجود آمدن نظام معرفتی منجر می‌شود (حاتم‌الحسن، ۲۰۰۲، ص ۴۰) دستگاه فکری و اندیشه‌های زبانی در این ارتباط دوسویه توسعه‌یافته و با هم افزایی، مسیر تکاملی در پیش می‌گیرند.

تأثیر و تأثیر نظریه‌های زبان‌شناختی بر اصول معرفتی

توقیفی یا قراردادی بودن زبان

ظاهرگرایان، معتقدند که زبان امری توقیفی از سوی خداوند است (ابن‌قیم‌جوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۲۶۷؛ حاتم‌الحسن، ۲۰۰۲، ص ۴۰) – برخلاف معترزله که بر این باور بودند که زبان امری قراردادی است (ابن‌قیم‌جوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۲۶۷) – نوع رویکرد در این اصل، مبنای اصلی مهم‌تر در نظام معرفتی می‌شود و بر آن اثر می‌گذارد (حاتم‌الحسن، ۲۰۰۲، ص ۴۱-۴۰). افرادی که زبان را امری قراردادی می‌دانند، بر این باورند که اصل معرفت به عقل است (حاتم‌الحسن، ۲۰۰۲، ص ۴۰-۴۱) و گروهی که واضح زبان را خدا قلمداد می‌کنند و آن را قرارداد بشری به حساب نمی‌آورند، به جای عقل، نقل را اصل معرفت معرفی می‌کنند (ابن‌قیم‌جوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۱۸۷؛ حاتم‌الحسن، ۲۰۰۲، ص ۴۰-۴۲).

حقیقت و مجاز در متون دینی

قبول یا رد مسئله حقیقت و مجاز، تأثیر مستقیمی در الهیات دارد. آراء متکلمان را می‌توان در این باره در سه دسته جای داد:

۱. قائلین به مجاز در زبان و متون وحیانی

معترزله، مجاز را هم در اصل زبان و هم در متون وحیانی قبول دارند. برخی از آنها معتقدند که



۲. منکران مجاز در زبان

ابن قیم جوزیه، حقیقت و مجاز در زبان را نمی‌پذیرد و معتقد است که قائلین به حقیقت و مجاز هیچ دلیل شرعی، عقلی و زبانی بر وجود مجاز ارائه نکرده‌اند. به اعتقاد او، عقل در دلالت الفاظ هیچ مدخلیتی ندارد و نمی‌تواند بین دال و مدلول ارتباطی برقار کند؛ زیرا اگر دلالت الفاظ دلالت عقلی بود، نباید اختلافی در آن پیش می‌آمد و نیز در شرع هیچ اشاره‌ای به مجاز و حقیقت نشده است. در نگاشته‌ها و ترااث شفاهی لغت پژوهان نیز دلیلی بر حقیقت و مجاز یافت نمی‌شود. به اعتقاد ابن قیم، بحث حقیقت و مجاز بر ساختهٔ متکلمان معترضی و جهمیه است و قبول مجاز به قبول قراردادی بودن زبان منجر می‌شود (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۲۴۱-۲۴۲؛ حاتم الحسن، ۲۰۰۲م، ص ۴۱).

۳. قبول مجاز در اصل زبان و انکار آن در متون وحیانی

یکی از اصول زبان‌شناختی ظاهرگرایان این است که کاربر زبان همواره در استفاده از زبان و الفاظ در پی کاربست حقیقی الفاظ و زبان است و تازمانی که به تنگی نیفتند، از مجاز استفاده نمی‌کند. این اصل در الهیاتِ ظاهرگرایان نمود خاصی پیدا کرده؛ زیرا طبق این اصل تنها مجوز استعمال

انگیزه اصلی در پذیرش مجاز این بود که مشکل ظواهر آیات را حل کنند تا مجبور نشوند آیات و روایات را بر ظاهر آنها حمل کنند (حاتم الحسن، ۲۰۰۲م، ص ۵۰). طبق این برداشت، نظام فکری معترزله در نظریه‌های زبان‌شناختی آنها اثر گذاشت.

پذیرشِ مجاز، راه تأویل را بر معترزلیان هموار می‌کند و به دیگر سخن، پذیرشِ مجاز، به تکمیل نظام فکری اعتزال کمک شایانی کرد.

اعریان نیز مجاز را هم در زبان و هم در متون وحیانی قبول دارند، به همین دلیل، عبد القاهر جرجانی مجاز را به عقلی و نقلی تقسیم کرده است. انساب این نظریهٔ زبان‌شناختی به اشعاره، بدین دلیل است که در نگرهٔ اشعریان انساب برخی افعال به غیر خداوند صحیح نیست، اما آنها ظواهر متون افعالی را به غیر خدا نسبت داده‌اند. جرجانی برای اینکه این مشکل را حل کند از مجاز عقلی بهره گرفته است. برای نمونه، در روایت «اهلکنی الدهر» به مجاز عقلی قائل می‌شود؛ چنانچه در این عبارت او از مجاز کمک نگیرد، باید قائل شود که طبیعت این توانایی را دارد که فردی را بکشد، اما او برای حل این مشکل از مجاز کمک می‌گیرد (ابوزید، ۲۰۰۸م، ص ۱۴۴-۱۴۵).

مجاز، جایی است که کاربر زبان ناتوان از استعمال حقیقی باشد و این ناتوانی را نمی‌توان به خدا نسبت داد (حاتم الحسن، ص ۴۱، ۲۰۰۲م). پس استعمال مجاز حتی اگر در متون عادی جایز باشد، در متون وحیانی و به ویژه در قرآن جایز نیست.

توجه به این نکته لازم است که گاهی منظور از معنا، شرایط تحقق یک مفهوم است. برای مثال، وقتی گفته می‌شود: X انسان است، معنای آن این است که X تحت چه شرایطی می‌تواند انسان باشد و شرایط صدق مفهوم انسان را تحلیل می‌کنیم. به این شرایط صدقی گفته می‌شود. این مطلب به این بر می‌گردد که تعیین کنیم در یک مفهوم، چه پارامترهایی دخیل هستند و در پیدایش آن مفهوم چگونه دخالت دارند. در علم کلام هم چنین بحث‌هایی وجود دارد و حتی در برخی مباحث کلامی چون کلام الهی، بحث بر سر این است که چگونه می‌توان گفت: «خداآنده، متکلم است»، یعنی شرایط صدق و تحقق این مفهوم را در مورد خدا بحث می‌کنیم.



جمع‌بندی

۳۵

پژوهش
معناشناسی
و علم
کلام

در مورد معناشناسی و علم کلام، دست‌کم می‌توان دو گونه ارتباط تصور کرد: ۱) ارتباط محتوایی؛ ۲) ارتباط ساختاری.

ارتباط محتوایی به این معناست که از جنبه‌های مهم مباحث کلامی، بحث‌های معناشناسی است؛ برای مثال، این که صفات خدا چه معنایی دارند. نوع دیگر ارتباط علم کلام با معناشناسی، ارتباط ساختاری است. مبانی معناشنختی در ساختار مباحث کلامی تأثیر می‌گذارد. در حقیقت، مسائل کلامی متأثر از ضمیر ناخودآگاه متکلم‌اند که مبانی معناشنختی متکلمان را تشکیل می‌دهند. به طور خلاصه، سه گونه معنا در مباحث کلامی تصور می‌شود: ۱) معنای نشانه‌شنختی؛ ۲) معنای معناشنختی؛ ۳) معنای هرمنوتیکی.

این نوع از معناشناسی از معانی مدلولات نشانه – اعم از زبانی و غیر زبانی – بحث می‌کند. برخی متکلمان، از کلام نشانه‌شنختی به کلام زبانی پل زده‌اند. برای مثال، برخی متکلمان و ُرفًا اعتقاد دارند که عالَم، مافی الضمیر خدا را نشان می‌دهد و کلام خداوند است. برای نمونه، اشاعره که معتقد به کلام نفسی هستند، کلام الهی را به معنای نشانه‌شنختی تفسیر می‌کردند؛ یعنی این که خداوند، مافی الضمیر خود را ابراز می‌کند؛ نه این که در جملات خود را نشان می‌دهد و اساساً خداوند نمی‌تواند ارتباط کلامی برقرار کند.

مراد از معنای دلالی، معنایی است که در معناشناسی از آن بحث می‌شود، یعنی معنایی که واژه‌ها و جملات بر آن دلالت می‌کنند. منظور آن دسته از معانی است که واژه‌ها و جملات با توجه به قواعد زبان، درون نظام زبان پیدا می‌کنند. اساس بحث‌های کلامی با این معنا پیوند برقرار کرده است؛ به این معنا که متكلمان به دنبال تعیین معنای دلالی در موضوعات کلامی هستند. در علم کلام، گاه از معانی موارد دیگری بحث می‌شود؛ مانند این که «معنای زندگی» چیست و آیا زندگی، معنا دارد؟ آیا دین به زندگی معنا می‌دهد؟ در این موارد، معنای هرمنوتیکی کلمه «زندگی» بررسی می‌شود. این که آیا دین زندگی را معنادار می‌کند و آیا دین، زندگی را غایت‌مند یا هدف‌دار می‌کند، در حقیقت پرسش‌هایی هرمنوتیکی هستند. معنای هرمنوتیکی، در واقع، بار معنایی یک پدیده نسبت به مخاطب و شنونده است.

کلام نقلی، بر پایه متون دینی شکل می‌گیرد و این بدان معناست که متون دینی نشانه‌هایی برای کشف جهان‌بینی دین به شمار می‌روند. چنانچه استناد یک باور کلامی به این متون ثابت نشود، نمی‌توان آن را یک باور دینی دانست که کلام عهددار آن است. بنابراین، در استباط آموزه‌های کلامی از متن، باید الزامات زبانی را پذیرفت. به دلیل پیوستگی الزامات زبانی و پژوهش‌های کلامی، برخی از مباحث ادبی در فضای علم کلام از فضای خود خارج شده و تبدیل به بحث‌های معناشناسی شده‌اند که نمونه مهم آن حقیقت و مجاز است. در مباحث کلامی، بحث حقیقت و مجاز – به عنوان یک بحث ادبی – مطرح نشده است. این مباحث، در اصل ادبی هستند، اما به دست متكلمان تحول پیدا کرده‌اند و به بحث‌های معناشناسانه تبدیل شده‌اند. اندیشه معرفتی یک گروه را نباید به صورت از هم بریده و منفک بررسی کرد، بلکه باید آن را به صورت یک دستگاه منسجم دید که اعضای آن یک‌دیگر را پشتیبانی می‌کنند. نظام معرفتی-کلامی متكلمان مسلمان نیز از این مقوله مستثنی نیست و یکی از بخش‌هایی که بر نظام فکری متكلمان اثر گذاشت، نگاه نظریات زبان‌شناسی آنهاست.

فهرست منابع

- * فرقان کریم.
- ** نهج البلاغه، شریف الرضی، محمد حسین. (۱۴۱۴ق). (تحقيق و تصحيح: صبحی صالح).
- قم: انتشارات هجرت.



ابن بابويه، محمد بن علي (شيخ صدوق). (١٣٩٨ق). التوحيد. (تحقيق و تصحیح: هاشم حسینی). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
ابن جنی، ابوالفتح عثمان. (١٩٥٢ق). الخصائص. (چاپ دوم، تحقيق: محمد علی النجّار).
قاهره: دار الكتب المصرية.
ابن فارس، احمد. (١٤٠٤ق). معجم مقاييس اللغة. (تحقيق و تصحیح: عبدالسلام محمد هارون). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
ابوزید، نصر حامد. (٢٠٠٨م). اشكالیات القراءة و آليات التأویل. مغرب: المركز الثقافي العربي.
ابوزید، نصر حامد. (٢٠٠٦م). النص و السلطة و الحقيقة. ارادة المعرفة و ارادة الهيمنة. مغرب:
المركز الثقافي العربي.
احمد نگری، قاضی عبدالنبي. (١٩٧٥م). جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون الملقب
بدستورالعلماء. بيروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.

ایجی، میر سید شریف. (١٣٢٥ق). شرح المواقف. (چاپ اول). قم: ناشر الشریف الرضی.
پالمر، فرانک آر. (١٣٧٤ش). نگاهی تازه به معنی شناسی. (چاپ ششم، ترجمه: دکتر کورش صفوی). تهران: کتاب ماد (وابسته به نشر مرکز).
فتازانی، سعد الدین. (١٣٧١ش). شرح المقادص. (تحقيق و تعلیق: دکتر عبدالرحمان عمیره). قم:
انتشارات شریف الرضی.
جرجانی، عبدالقاهر. (١٩٧٨م). اسرار البلاغة فی علم البيان. (تحقيق: السيد محمد رشید رضا).
بيروت: دار المعرفة للطباعة.
جوزیه، ابن قیم. (١٤١٨ق). منحصر الصواعق المرسلة علی الجهمیة المعطلة. بيروت: دارالفکر.
حاتم الحسن، علی. (٢٠٠٢م). التفکیر الدلالي عند المعتزلة. (چاپ اول). بغداد: دارالشؤون
الثقافية العامة.
رفیق عجم. (٢٠٠٤م). موسوعة مصطلحات ابن خلدون و شریف علی محمد الجرجانی.
(چاپ اول). بيروت: مکتبة لبنان ناشرون.
سبزواری، ملا هادی. (١٣٨٣ش). اسرار الحكم. (چاپ اول). قم: انتشارات مطبوعات دینی.
سبزواری، ملاهادی. (١٣٧٢ش). شرح الاسماء الحسنی. (چاپ اول، تحقيق: دکتر نجفقلی
حبیبی). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
سید رضی، محمد بن حسین. (١٣٨٠ش). المجازات النبویة. (چاپ اول، تحقيق و تصحیح:
مهدی هوشمند). قم: انتشارات دارالحدیث.

- سید مرتضی، علی بن حسین بن موسی (شريف مرتضی). (۱۹۹۸م). أمالی. قاهره: دارالفکر.
- فخر رازی. محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربي.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.
- فضل بن شاذان نیشابوری. (۱۳۶۳ش). الایضاح. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- فیاض لاھیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۸۳ش). گوهر مراد. (تصحیح و تعلیق: مؤسسه تحقیقاتی امام صادق علیہ السلام). تهران: نشر سایه.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). (۱۳۷۹ش). علم اليقین. (ترجمه: حسین استادولی). تهران: نشر حکمت.
- فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). (۱۳۸۶ش). عین اليقین الملقب الانوار والاسرار. قم: انتشارات انوارالهدی.
- قاضی عبدالجبار معترلی. (۱۹۶۲-۱۹۶۵م). المعنی فی ابواب التوحید والعدل. قاهره: الدار المصرية.
- قائمی نیا، علیرضا. (تابستان ۱۳۸۲ش). شبکه معرفت دینی (بحثی در ساختار معرفت دینی).
- فصلنامه قیسات. ۸(۲۸)، ص ۱۹-۳۶.
- کراجکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). کنز الفوائد. (تحقيق و تصحیح: عبداللّه نعمة). قم: دارالذخائر.
- لاینر، جان. (۱۳۹۱ش). درآمدی بر معناشناسی زبان. (چاپ اول، ترجمه: کوروش صفوی).
- تهران: انتشارات علمی.
- المسدی، عبدالسلام. (۱۹۸۶م). التفکیر اللسانی فی الحضارة العربية. بیروت: الدار العربية للکتاب.