بازتاب هستي شناسي معنا در معرفت ديني

دكتر احمد واعظي\*

از نيمه قرن بيستم به بعد، زبان و معنا (meaning) سهم قابل توجهي از تأملات نظري را به خود اختصاص داده‌اند كه هستي‌شناسي معنا، بخشي از اين تأملات مربوط به معناست. نگارنده در اين مقاله نشان خواهد داد هستي‌شناسي معنا به عنوان بخشي از مباحث سمانتيك، نشانه‌شناسي و نظريه‌پردازي تفسيري، دغدغه‌اي صرفاً نظري و فلسفي نيست؛ بلكه در نحوه مواجهة ما با زبان و متن تأثير عملي دارد و مستبطن توصيه‌ها و راهبردهاي تفسيري است. ديدگاه شالوده‌شكنان درباره ماهيت معنا و نيز تحليل فرديناند سوسور از چيستي و خاستگاه معنا به همراه آراي كساني كه به لحاظ هستي‌شناختي قيام وجودي معنا را به متن مي‌دانند يا اساساً متن را فاقد معناي متعيّن دانسته، از تكثر ثبوتي معنا دفاع مي‌كنند محور نقد و بررسي‌هاي اين مقاله است كه پي‌آمدهاي آنها در حوزة معرفت ديني و تفسير متون وحياني به بحث گذاشته مي‌شود.

واژ ه هاي كليدي: هستي‌شناسي معنا، شالوده‌شكني، ژاك دريدا، فرديناندسوسور، خاستگاه معنا، معرفت ديني.
طرح مسأله
جستجوي معنا هماره اصل يا بخشي از تكاپوي معرفتي و علمي در شاخه‌ها و ساحت‌هاي مختلف دانش، هنر، فلسفه و ادب بوده است. جستجوي معناي متن، هدف اصلي مطالعات ادبي و تفسيري است؛ همچنان كه تلاش براي درك معناي دقيق اصطلاحات و واژگان كليدي، سهم خاصي از تلاش‌هاي فلسفي و نظري را به خود اختصاص مي‌دهد؛ امّا بحث در خصوص خود معنا و تأمل در چيستي آن و سازوكار شكل‌گيري و فرآيند وصول به آن كاوشي نوپديد است كه در قرن بيستم شاهد نضج و رشد اين زاويه از تحقيق هستيم. در اين قرن است كه در كنار بحث درباره معناي متن يا واژه، بحث در اينكه اساساً معنا چيست و كجاست و فرآيند و عوامل دخيل در شناخت آن كدام است، پا به عرصه وجود مي‌گذارد و خودِ «معنا» موضوع پژوهش و تحقيق مي‌شود و «معناشناسي» به عنوان شاخه‌اي از دانش بروز و ظهور مي‌يابد.
از سوي ديگر، فهم ما از دين و درون‌مايه آن يعني «معرفت ديني» يك‌سره حاصل تفسير و فهم منابع نقلي دين يعني تفسير كتاب و سنت نيست و بخش‌هايي از معرفت ديني به ويژه در حوزة اعتقادات و كلام، محصول تأمل عقلاني و استمداد از عقل به عنوان ديگر منبع شناخت دين است؛ امّا با اين همه، بي‌ترديد بخش وسيعي از معرفت ديني در حوزه‌هاي احكام، اعتقادات و اخلاق حاصل تفسير قرآن و تأمل معناكاوانه در مراجعه به متون روايي است. پرسش آن است كه آيا تأمل نظري درباب «معنا» و تدقيق‌هاي معناشناسانه نوين، كاركرد معيني در حوزه معرفت ديني خواهد داشت يا آنكه تفنّني صرفاً نظري است كه در حوزه فهم دين و مراجعه به كتاب و سنت بازتابي ندارد و عالم ديني در تنقيح ابعاد مختلف معرفت ديني، هيچ نيازي به دنبال كردن آن تأملات نظري معناشناسانه ندارد. ره‌آورد اين مباحث هر چه باشد، آسيبي را متوجه روند جاري در حوزه استنباط و درك محتواي دين از طريق كاوش در ادله نقلي نخواهد كرد.
تأمل درباره معنا، ابعاد و گستره وسيعي دارد و شاخه‌هاي مختلفي از دانش هر يك به وجهي با «معنا» درگير شده‌اند. بحث حاضر به خصوص «هستي‌شناسي معنا» معطوف است و بر آن است كه تأثير اين ساحت از مطالعات مربوط به معنا را بر حوزه معرفت ديني وارسي نمايد. از اينرو پيش از ورود به مبحث اصلي لازم است توضيح مختصري درباره «هستي‌شناسي معنا» و ارتباط آن با ديگر زوايا و ابعاد بحث درباره معنا ارائه گردد.

1. معناشناسي و ابعاد آن
از گذشته، شاخه‌هاي متنوعي از دانش به گونه‌اي با مقوله «معنا» مرتبط بوده‌اند. منطق، اصول فقه، روان‌شناسي، نشانه‌شناسي، هرمنوتيك، فلسفه زبان و از همه مهم‌تر، سمانتيك يا «معنا‌شناسي» به بحث درباره معنا مي‌پردازند؛ لكن زاويه و حيث بحث هر يك، متفاوت با يكديگر مي‌باشد. براي مثال در روان‌شناسي در مبحث يادگيري زبان و مراحل رشد ذهني كودك از اين نكته بحث مي‌شود كه اساساً كودك چگونه با مفاهيم و معاني ارتباط برقرار مي‌كند و از كلمات مصوّت به معاني منتقل مي‌شود و معاني انتزاعي و تجريدي چگونه در ذهن ساخته مي‌شوند؟ همين زاويه أخير، يعني نحوه شكل‌گيري مفاهيم انتزاعي نظير معقولات ثاني فلسفي و منطقي و نحوه ارتباط اين معاني با خارج، نقطة اتصال فلسفه با معنا و معناشناسي است؛ امّا سميوتيك يا نشانه‌شناسي زماني كه درباره نشانه‌هاي زباني بحث مي‌كند، ناگزير است تحليلي از ماهيت زبان و نسبت الفاظ و نشانه‌هاي مكتوب زباني با معنا ارائه دهد و اين تحليل نشانه‌شناسان را به اتخاذ موضع درباره مقوله معنا و چيستي آن مي‌كشاند.
هرمنوتيك نيز به ويژه در چهره فلسفي آن، يعني هرمنوتيك به مثابة فلسفه كه با هرمنوتيك روش‌شناختي و قاعده‌سازي تفسيري متفاوت است، به طور غير مستقيم به مقوله معنا و تحليل آن مربوط مي‌شود. وجه غير مستقيم بودن اين ارتباط از آنروست كه همّت اصلي‌ هرمنوتيك فلسفي، تحليل هستي‌شناسانه فهم و تأمل معرفت‌شناسانه در سازوكار حصول فهم و عوامل دخيل در آن است؛ امّا از آنجا كه فهم ـ مثلاً فهم متن يا فهم آثار هنري ـ با مقوله معنا مرتبط است، هستي‌شناسي فهم به وجهي با اتخاذ موضوع درباره‌ معنا و اينكه اساساً معنا كجاست و آيا قيام وجودي به مؤلف دارد يا وابسته به متن است و يا اينكه در فرآيند خواندن و قرائت و تفسير پديد مي‌آيد و قيام وجودي به مفسر و خواننده دارد، ارتباط پيدا مي‌كند.
با وجود اين، معناشناسي يا سمانيتك به عنوان يك رشته نوپديد در عرصه مطالعات زباني، بيشترين ارتباط مستقيم با مطالعات و تأملات مربوط به معنا را به خود اختصاص مي‌دهد. از همين ابتدا بايد ميان «معناشناسي زبان‌شناختي» كه شعبه‌اي از دانش «زبان‌شناسي» است و «معناشناسي فلسفي» كه بخشي از فلسفه است، تفكيك قائل شد.(ر. ك: لانيزجان، 1383) فلسفه زبان داراي محورهاي متنوعي است كه مهم‌ترين اين محورها «معناشناسي فلسفي» است. بخش اصلي سمانتيك فلسفي بحث در «نظريه‌هاي معنا» است كه درباره چيستي معنا به تأمل پرداخته مي‌شود؛ امّا سمانيتك زبان‌شناختي صبغة فلسفي ندارد و تنها درباره اموري نظير مراد از معناي واژه، مفهوم و مصداق، معناي جملات غير اخباري و اخباري، تبيين صوري معناي جمله، معناي جمله و زمينه متني، بررسي شرايط صدق جمله و مانند آن بحث مي‌كند.
همان‌طور كه مشاهده مي‌شود، زوايا و حيثيات بحث درباره معنا متنوع و گسترده است و ما براي پي‌گيري مسأله اصلي مقاله، نيازمند روشن كردن مراد از «هستي‌شناسي معنا» هستيم؛ فارغ از اينكه آيا شاخه‌اي خاص از دانش‌هاي برشمرده فوق به طور انحصاري به آن بپردازد يا نپردازد كه به اعتقاد نگارنده «وجودشناسي معنا» در رشته‌اي خاص مثلاً سمانتيك فلسفي نيست و در شاخه‌هايي نظير نشانه‌شناسي يا هرمنوتيك به آن پرداخته مي‌شود.

2. مراد از هستي‌شناسي معنا
هستي‌شناسي معنا، تحليل وجودشناختي از معناست كه به پرسش‌هايي مانند آنچه در ذيل مي‌آيد معطوف است «آيا اساساً چيزي به نام معنا وجود دارد؟»، «نحوة وجود معنا چگونه است و معنا ازچه سنخ وجودي است؟»، «منبع و خاستگاه معنا كجاست؟»، «معنا كجاست و قيام وجودي آن به كدام عنصر از عناصر سه‌گانة دخيل در فهم متن (مؤلف، متن و خواننده) است؟»
هستي‌شناسي معنا كاملاً متفاوت با سنخ مباحثي است كه مي‌توان آنها را «معرفت‌شناسي معنا» ناميد. معرفت‌شناسي معنا در واقع بررسي سازوكار و عوامل دخيل در معرفت و فهم ما نسبت به معناست و به لحاظ رتبي در مرتبه بعد از هستي‌شناسي معنا قرار مي‌گيرد. مباحث هرمنوتيك فلسفي و آن بخش از نظريه تفسيري كه شرايط وجودي حصول فهم و داوري درباب تأثير عواملي نظير افق ذهني مفسر، زمينة تاريخي متن، منطق حاكم بر فهم متن، سهم مؤلف و دغدغه‌هاي وي در فهم معناي متن و مانند آن را برعهده دارد، در حقيقت با معرفت‌شناسي معنا درگير شده است و تحت اين مقوله طبقه‌بندي مي‌شود. بدين ترتيب روشن مي‌شود كه در مقاله حاضر به كليت سمانتيك فلسفي كاري نداريم؛ همچنان كه مباحث معرفت‌شناختي حوزه معناپژوهي را مغفول مي‌نهيم. تمركز ما بر هستي‌شناسي معناست و در اين محور خاص نيز نگاه استقلالي به وجودشناسي معنا نداريم و نمي‌خواهيم آراي متنوع در اين مقوله را بررسي نموده، قول مختار را ارائه كنيم؛ بلكه بحث ما در نسبت ميان هستي‌شناسي معنا، مقوله تفسير متن است و مي‌خواهيم از اين نكته پرده برداريم كه آيا موضع‌گيري نظري در اين مباحث هستي‌شناسانه مربوط به معنا، تأثير عيني و عملي بر معرفت ديني برخاسته از تفسير متون ديني به جا خواهد گذاشت؟ بنابراين دايرة بحث باز هم مضيّق‌تر مي‌شود و تمركز ما بر آرا و انظاري خواهد بود كه به نظر مي‌رسد بازتاب مستقيمي در حوزه تفسير متن دارند. تلاش نگارنده بر آن است كه اولاً نشان دهد پاره‌اي از ديدگاه‌هاي مربوط به هستي‌شناسي معنا پي‌آمدهاي مستقيمي در قلمرو تفسير متن دارد و در نتيجه معرفت ديني مرسوم و متداول ما را با چالش مواجه مي‌كند و ثانياً نادرستي و نارسايي اين قبيل ديدگاه‌ها را عيان سازد.

3. نفي وجود معنا
نظريه‌‌هاي بسيار متنوعي درباره چيستي معنا ارائه شده است. در «نظريه تصوري معنا»، معنا يك «هويت ذهني» و يك تصوير ذهني است كه قيام به ذهنيّت فرد دارد. در «نظريه مصداقي معنا» معناي يك واژه در واقع، ما به ازا و محكي خارجي آن است. برتراند راسل معناي جملات را مفهوم كه انتزاعي‌تر از تصوير ذهني است، مي‌داند و آن را «قضيه» مي‌نامد. بدين ترتيب معناي يك جمله، يك هويت ذهني متفرد و اشتراك‌ناپذير و قائم به ذهنيت فرد به كاربرندة آن نيست؛ بلكه يك مفهوم ذهني و يك قضيه اشتراك‌پذير است كه ديگران آن را درك و تحليل مي‌كنند. (Lycan, 2008: 68 , 69) تحليل قضيه‌اي معنا كه راسل مدافع آن بود، مورد انتقاد آستين و ويتگنشتاين قرار گرفت؛ زيرا به جنبه «عملي ـ اجتماعي» زبان و نقش زمينه و موقعيت خاص كاربري و استعمال زبان بي‌توجه است. از نگاه اين دو، زبان يك فعاليت اجتماعي پيچيده و قاعده‌مند است. پس زماني كه از معناي يك جمله صحبت مي‌كنيم، در حقيقت به كاركردي كه آن جمله در شرايط و موقعيت استعمال آن داشته است، اشاره مي‌كنيم. (Ibid: 77 , 78)
نظريه‌هاي معنا نه به اين مقدار كه اشاره كرديم، محدود مي‌شود و نه غرض نگارنده، ورود تفصيلي و انتقادي به محتوا و ادله اين آراست. نكته‌اي كه در نظر داريم، اشاره به اين واقعيت است كه تمامي اين ديدگاه‌ها علي‌رغم مخالفت‌هاي جدّي و تمايزات آشكاري كه از يكديگر دارند، در اين مطلب مشترك هستند كه هويت معنا را متمايز از هويت لفظ مي‌دانند و ضمن اعتقاد به تفكيك دال از مدلول (معناي) سنخ مدلول را كاملاً متفاوت از سنخ دال (لفظ و كلمه) در نظر مي‌گيرند؛ گرچه در هويت مدلول و معنا با يكديگر اختلاف دارند و نظريه‌هاي معنا در اساس براي توضيح اين چيستي بنا شده است.
آنچه شالوده‌شكني و نقطه ايده ژاك دريدا به عنوان بنيان‌گذار شالوده‌شكني را از ديگر نظريه‌‌پردازي‌ها درباب معنا متمايز مي‌كند، عدم پذيرش تفكيك سنخيتي دال از مدلول است. وي اساساً به چيزي به نام «معنا» كه در هويت و سنخيت، متمايز از لفظ و كلمه باشد، معتقد نيست. از نظر دريدا، كلمه به عنوان دال به معنا ارجاع نمي‌دهد، بلكه دال به دال ديگر بر مي‌گردد. يعني دال بر مدلول دلالت نمي‌كند؛ بلكه دال بر دال ديگر دلالت مي‌كند. وي مي‌نويسد:
معناي معنا استلزام نامتناهي است؛ ارجاع بي‌پايان دالّي به دال ديگر. نيرويش نوعي ابهام بي‌پايان و ناب است كه به معناي مدلول و لحظه سكون نمي‌رسد؛ بلكه بي‌وقفه آن را در نظام محدّد (economy) خود درگير مي‌كند؛ به گونه‌اي كه دائماً باز دلالت مي‌كند و به تعويق مي‌افتد. (Derrida, 1978: 25)
دريدا اساساً اين تحليل از زبان را كه الفاظ و كلمات، معاني را از ذهن گوينده و نويسنده به ذهن مخاطب و خواننده منتقل مي‌كنند، قبول ندارد از نظر او گفتار و نوشتار داراي ويژگي ((differance است. دريدا به منظور توضيح اين ويژگي به اين نكته اشاره مي‌كند كه زبان، نظامي از تفاوت‌ها و تمايزهاست. نشانه‌هاي زباني هميشه دربردارنده ردّپاهايي از يكديگر هستند؛ لذا فاقد هرگونه «معناي ذاتي» مي‌باشند. يافتن معناي يك واژه در فرهنگ لغات، اغلب ما را به پيدا كردن واژگان ديگر كه نيازمند آنها هستند، وا مي‌دارد و پيوسته نشانه‌هاي بيشتري به ما ارائه مي‌شود. يعني به جاي اينكه واژه بر معنايي دلالت كند و ما به سكون برسيم، نشانه به نشانه‌هاي ديگر ارجاع مي‌شود و معنا براي مدتي نامحدود به تأخير مي‌افتد كه دريدا از آن به «تغيير مسير»، «تأخير» و «انتقال يافتن» ياد مي‌كند. نشانه‌ها از طريق تمايز يافتن «معنا» مي‌شوند، نه از طريق دلالت بر معنا. رنگ چراغ قرمز به معناي توقف است؛ زيرا رنگ سبز چراغ به معناي حركت است و در نظام نشانه‌اي، چراغ قرمز از چراغ سبز متمايز شده است. قصد دريدا از واژة (differance) آن است كه ناآرامي، بي‌تابي و لغزندگي معنا از طريق به تأخير افتادن معنا و دلالت بي‌وقفه دال بر دال ديگر را به ذهن ما متبادر سازد. (وارد، 1384: 173)
در اين مقاله فشرده، مجال آن نيست كه به تفصيل به نظريه تفسيري دريدا بپردازيم؛ اما همين تحليل هستي‌شناختي از معنا كه به انكار معنا منتهي مي‌شود و اساساً چيزي به نام مدلول را نمي‌پذيرد، پي‌آمدهاي غير متعارف و خاصي در عرصه تفسير متن و در نتيجه معرفت دينيِ برخاسته از مراجعه به متون مقدسي درپي خواهد داشت. براي نمونه زماني كه متني را قرائت يا تفسير مي‌كنيم، در حقيقت همكار مؤلف در تأليف متن مي‌شويم؛ زيرا متن او را به متني ديگر برمي‌گردانيم و خواندن متن، درك و رسيدن به معناي آن نيست؛ بلكه ارجاع متن به متن ديگر است. تفسير در واقع ترجمه متن در قالب متني ديگر است؛ زيرا الفاظ به الفاظ ارجاع مي‌شوند، نه به معاني و معناي متن براي مدتي نامحدود به تأخير مي‌افتد. اين نامحدود بودن تأخير معنا به معناي آن است كه تفسير و خواندن متن يك «بازي آزاد بي‌انتها» است؛ زيرا متن قابليت آن را دارد كه به طور نامحدود خوانده شود يا به تعبير ديگر به دال‌هاي ديگر ارجاع شود. براساس تحليل راديكال دريدا از زبان و نظام نشانه‌ها، نه تنها چيزي به نام معناي متعين وجود ندارد، كه مؤلف و هيچ عامل ديگري نمي‌تواند فرآيند تأخير معنا و ارجاع مستمر دال به دال‌هاي ديگر را سد كند. همه عناصر و عواملي كه به نحوي موجب تعين معنا يا مانع از بازي آزاد معنايي مي‌شوند بايد طرد شوند. بازتاب مخرّب اين نظريه تفسيري و تحليل هستي‌شناختي از رابطه لفظ و معنا در قلمرو معرفت ديني، واضح و بي‌نياز از تبيين است.
اينكه چيزي به نام معنا وجود ندارد و لفظ به لفظ ارجاع مي‌شود، خلاف ارتكاز و بداهت است. بي‌جهت نيست كه تمامي نظريه‌پردازان در مبحث ماهيت معنا در برابر اين ديدگاه ايستاده‌اند و مدلول را از سنخ دال نمي‌دانند. افزون بر اينكه پي‌آمدها و لوازم اين نگرش غير قابل قبول است، نمي‌توان از اين ضرورت غفلت ورزيد كه يك متن بايد با تفاسير ارائه‌شده از آن نسبت برقرار كند؛ يعني تفاسيري كه از يك سوره يا آيه قرآني ارائه مي‌شود، بايد به آن قابل انتساب باشد. پس لاجرم متن قرآني بايد بتواند به گونه‌اي در مقام حكم و داوري در ميان آن تفاسير بايستد؛ حال آنكه دريدا با تحليل خاص خود از زبان و معنا عملاً چنين امكاني را سلب مي‌كند.
اگر تفاسير ممكن از يك متن را نامحدود بدانيم و از طرفي هيچ تفسيري را مقدم بر تفسير ديگر ندانيم و تفاسير يك متن را در درستي و نادرستي و روايي و ناروايي يكسان بپنداريم، در اين صورت هرگونه اقدام به اقامه دليل و شاهد به نفع يك تفسير و فهم و نيز طرد استدلالي ساير تفاسير، عملي نامربوط و بي‌حاصل خواهد بود؛ حال آنكه عقلا و سيره عملي دانشمندان در تمامي عرصه‌هاي معرفتي از معارف ديني گرفته تا ادبيات و هنر و علوم مختلف چنين بوده است كه به جدّ به بررسيِ استدلالي فهم‌هاي مختلف از يك متن مي‌پردازند.
تحليل دريدا از معنا و نظام نشانه‌ها و اصرار وي بر نامحدود بودن قرائت يك متن، نظريه‌اي خطرناك و مضرّ است؛ زيرا باب تفكر و تشخيص را مسدود مي‌كند. از نظر وي، هر تفسير و قرائت از متن به امري فردي مبدل مي‌شود كه قابل توجيه و استدلال نيست. تفاسير مختلف، حاصل خلاقيت‌هاي فردي خوانندگان و مفسران يك متن است كه صرفاً به اين دليل كه موجودند، بايد خوش‌آمد گفته شوند. شالوده‌شكني با اين تحليل، خود خواننده و مفسر را خلّاق و مبدع متني جديد (تفسيري فردي از متن) مي‌داند كه به هيچ قاعده و استاندارد و محدوديتي مقيد نيست و از اين رو فهم او موضوع براي هيچ قسم ارزيابي و نقد و تحليل انتقادي قرار نمي‌گيرد.(Ellis, 1989: 113 , 114)

4. نظام خودارجاع زبان به مثابه منبع معنا
فرديناند سوسور (1857 ـ 1913) بنيان‌گذار زبان‌شناسي مدرن، تحليل خاصي از ماهيت زبان و خاستگاه معنا ارائه مي‌دهد كه مبناي ساختارگرايي قرار مي‌گيرد. وي در كتاب دوره زبان‌شناسي عمومي كه دو سال بعد از مرگش در سال 1915 منتشر شد، عمدة ديدگاه‌هاي خود راجع به زبان و معنا و فرآيند معنادار شدن زبان را بيان كرده است. تأكيد وي بر آن است كه خاستگاه و منبع معاني، خود زبان و قراردادهاي درون زبان و تمايزات موجود در درون يك سيستم و نظام زباني است. براي درك معناي كلمات، توجه به ريشه‌هاي تاريخي يا طبيعي واژگان، عملي بيهوده و بي‌معناست؛ بلكه بايد واژگان را به عنوان عناصر به هم مرتبط در كليت يك سيستم زباني نگريست؛ نظامي كه خودبسنده و خودگردان است و به هيچ عنصري بيرون از سيستم‌ زباني و مناسبات و تمايزات دروني آن براي درك معاني الفاظ نيازي نيست.
در ميان نكات زبان‌شناختي متعددي كه سوسور متعرض مي‌شود، دو نكته بسيار محوري و اساسي است و به بحث حاضر ما كه تحليل هستي‌شناختي معنا است، ارتباط مستقيم برقرار مي‌كند. نكته نخست آنكه، سوسور ضمن پذيرش تفكيك دال از مدلول و اينكه مدلول از سنخ مفهوم است، (1382: 95 ـ 97) نسبت ميان كلمات و معاني و مداليل را خودسرانه و اختياري مي‌داند. نه تنها ميان الفاظ و اشياي خارجي، پيوندي طبيعي و ذاتي برقرار نيست، كه ميان الفاظ و مدلول و معناي آنها نيز پيوندي طبيعي و ذاتي برقرار نمي‌باشد؛ بلكه رابطه موجود اختياري و قراردادي است؛ به اين معنا كه واقعيت خارجي آب يا درخت، ما را به انتخاب واژه «آب» يا «درخت» براي حكايت از آنها مجبور نمي‌كنند؛ بلكه كاملاً ممكن و معقول و متصوّر بود كه در زبان فارسي، واژه‌هاي ديگري براي حكايت از اين واقعيات اختيار ‌شود. همچنان كه معناي آب و درخت، پيوند ذاتي با لفظ آب و درخت ندارند. شاهدش اين است كه در زبان‌هايي غير از زبان فارسي، واژگان ديگري براي دلالت بر اين دو معنا به كار گرفته شده‌ است. اين توافق و قرارداد اهل لسان است كه اين انتخاب‌ها و اختيارها را رقم مي‌زند، نه تصميم فردي و يا ربط ذاتي و طبيعي كلمات و معاني. سوسور مي‌نويسد:
واژة اختياري (arbitrary) يادآوري موضوعي را ضروري مي‌سازد و آن اينكه نبايد تصور كرد كه گويندة يك زبان هر صورتي [لفظي] را كه بخواهد، آزادانه انتخاب مي‌كند. در پايين خواهيم ديد كه شخص گوينده، توانايي هيچ‌گونه تغيير را در نشانه‌اي كه در يك جامعه زباني جا افتاده است، ندارد؛ بلكه بايد گفت صورت نشانه بي‌انگيزه (immotive) است. يعني از اين نظر اختياري است كه در واقعيت هيچ‌گونه پيوندي طبيعي با معنا ندارد. (همان: 100)
البته اين نكته سوسور مبني بر عدم پيوند ذاتي ميان الفاظ و اشيا و نيز الفاظ و معاني گرچه براي زبان‌شناسي غربي به عنوان يك دستاورد مطرح مي‌شود، در علم اصول فقه مطلبي پيش‌پا‌افتاده و مسلّم بوده است. تمام اصوليان ما كه بحث «وضع» در الفاظ را مطرح كرده‌اند، پيش‌فرض آنان اين بوده كه پيوند الفاظ و معاني، تكويني و طبيعي نيست و نيازمند وضع واضع و قرارداد جاعل است.
نكته مهم‌تر سوسور آن است كه در زبان، كلمات به طور انفرادي و مستقل از سيستم زباني داراي معنا نيستند و چيزي به نام «positive terms» يا «واژگان مثبت» وجود ندارد و زبان چيزي جز تفاوت‌ها نيست. وي مي‌نويسد:
مقصود از تمامي آنچه گذشت، اين است كه در زبان چيزي جز تفاوت‌ها وجود ندارد. از اين مهم‌تر، لازمه يك تفاوت معمولاً وجود عناصر مثبتي است كه افتراق ميانشان برقرار شود؛ امّا در زبان فقط تفاوت‌هاي عاري از عناصر مثبت وجود دارند. چه معنا را در نظر بگيريم و چه صورت را، زبان نه دربرگيرندة مفاهيم است و نه در برگيرندة آواهايي كه پيش از نظام زبان وجود داشته باشند. زبان تنها تفاوت‌هاي مفاهيم و تفاوت‌هاي آواهاي ناشي از نظام خود را دربر مي‌گيرد». (همان: 172 و 173)
مراد سوسور آن است كه هيچ كلمه‌اي خارج از سيستم زبان داراي معنا نيست و فقط در يك سيستم زباني، شاهد تفاوت واژگان هستيم و به تبع اين تفاوت، معنا به وجود مي‌آيد. براي مثال، آب در واقعيت خارجي خود، احوال و ويژگي‌هاي بسيار متعددي دارد؛ ولي در يك نظام زباني تصميم گرفته مي‌شود كه احوال نامحدود آب را به چند دسته خاص تقسيم كنند و يا واژگان محدودي نظير گرم، سرد، ولرم، داغ و جوش از آن احوال طبقه‌بندي‌شدة محدود حكايت كنند. ممكن است اين طبقه‌بندي در زبان ديگري كمتر يا بيشتر باشد و در نتيجه الفاظ و معاني كمتر يا بيشتري براي گزارش حالات واقعي آب قرارداد و جعل شود. پس معناي اين الفاظ را بايد با التفات به سيستم دروني زبان و تمايزهاي آنها شناخت. تفاوت در معنا به واسطه تمايز كلمات تأسيس مي‌شود. بنابراين هر اتفاقي كه مي‌افتد، در درون سيستم زبان است و معنا زاييدة سيستم زباني است؛ از اين رو زبان به خارج از خودش باز نمي‌گردد؛ به گونه‌اي كه فهم معناي يك لفظ يا جمله در گرو اطلاع از آن امر خارج از سيستم زباني باشد و معاني الفاظ و جملات صرفاً و منحصراً مولود اطلاع از سيستم زبان و تمايزات دروني آن است.
از مجموع اين دو نكته محوري روشن مي‌شود كه از نظر سوسور زبان يك «نظام خوداعتباربخش» است كه به وسيله دنياي خارج و جهان اشيا معين نمي‌شود. تمام آنچه زبان و فهم معاني آن نياز دارد، در درون اين سيستم زباني موجود است و ديگر آنكه معناي هر دال، معيّن، حتمي و قطعي است و اين تعيّن و قطعيتِ معنا مرهون جايگاه هر لفظ خاص در درون زبان به مثابه يك كل و تمايزات شكل‌گرفته در درون آن نظام است.(Makaryk, 2000: 199, 200)
اين تحليل از معنا و خاستگاه آن، لوازم و توصيه‌هاي خاصي در حوزه تفسير متن و در نتيجه در قلمرو معرفت ديني درپي خواهد داشت. نخست آنكه، مؤلف و نيت او هيچ سهم و نقشي در معنا ندارد؛ زيرا معنا زاييده اطلاع از سيستم زباني و تمايزات كلمات در درون اين سيستم است. مؤلف و ديگر كاربران زبان، نقشي در معنا ندارند؛ بلكه با اطلاع از نظام زباني صرفاً سازندة متن و چينش كلمات آن هستند. نكته ديگر آنكه، موقعيت و شرايط حاكم بر كاربرد الفاظ و كلمات، هيچ سهمي در شكل‌دهي معنا ندارد. زبان يك سيستم خودبسنده و خودارجاع است؛ لذا معنا صرفاً در درون مناسبات دروني اين سيستم و تمايزات كلمات با هم رقم مي‌خورد. پس شرايط و موقعيت حاكم بر تكلم به سبب آنكه برون‌مرزيِ سيستم زباني است، سهمي در معناي جملات ندارد.
در نقد اين ديدگاه، چند نكته را به اختصار ذكر مي‌نماييم:
اينكه زبان را صرفاً سيستمي از تمايزات بدانيم كه معنا را از طريق سازوكار دروني خودش توليد مي‌كند با واقعيت زبان منطبق نيست؛ به ويژه در جايي كه وضع تعييني رخ مي‌دهد؛ مثلاً در اسامي خاص و علم شخص نام‌گذارنده مثلاً‌ پدري كه فرزندش را علي مي‌نامد، اين لفظ را براي ذاتي خاص كه با آن مواجه است ـ صرف‌نظر از وجود خارجي داشتن يا نداشتن آن و صرف‌نظر از حضور و غيبت او ـ وضع مي‌كند. پس در اينجا نشانه زباني به ازاي معنايي خاص (ذات خاص) و به طور مثبت و ايجابي قرار مي‌گيرد؛ بي‌آنكه دلالت آن لفظ بر معناي خود، بستگي به تمايزات دروني سيستم زباني داشته باشد.
بحث در ماهيت معنا و نظريه‌پردازي درباره آن، مستلزم ارائه تحليلي از ماهيت زبان و نحوه مطالعه آن است. تحليل سوسور از ماهيت معنا و خاستگاه آن، توصيه‌هايي در زمينه نحوه مطالعه زبان و نوشتار درپي دارد كه با واقعيت اظهارات زباني ناسازگار است. ثمره مستقيم تحليل وي آن است كه در مواجهه با متن و گفتار و درك آنچه متن مي‌گويد، كافي است هر آنچه بيرون متن است، به كنار بنهيم و تنها به مناسبات دروني زبان و به خصوص تمايزات موجود در سيستم زباني توجه كنيم؛ حال آنكه واقعيت غير از اين است. ما در كاربرد زبان، انتقال مقاصد و مضاميني را هدف قرار داده‌ايم و با زبان در حقيقت كارهايي را انجام مي‌دهيم كه نظريه افعال گفتاري به تفصيل از اين حقيقت پرده برمي‌دارد. درك اينكه متكلم در هر مورد چه كاري را با زبان انجام داده است، بستگي به درك موقعيت و شرايط حاكم بر گفتار و ويژگي‌هاي متكلم در لحظه كاربردي زبان دارد كه همگي بيرون از مناسبات و تمايزات دروني سيستم زبان هستند. پس برخلاف نظر سوسور، نمي‌توان معنا را صرفاً از طريق توجه به سازوكار دروني سيستم زبان درك كرد.
محوريت قصد مؤلف در معناي متن و گفتار البته نكته كليدي ديگري است كه سوسور و برخي ديگر از نظريه‌پردازان تفسيري از آن غفلت ورزيده‌اند. براساس نظريه مختار ما كه مورد تأكيد اصوليان ما و برخي عالمان فلسفه زبان است، «معنا» مخصوصاً در مرحله دلالت تصديقي آن، امري قصدي است و تعيّن آن قائم به قصد مؤلف است. از آنجا كه اين بحث از بحث‌هاي جدّي و مناقشه‌برانگيز نظرية تفسيري است، شرح تفصيلي آن مقاله‌اي مستقل مي‌طلبد.

5. قيام وجودي معنا به متن
يكي از مباحث مهم در زمينه هستي‌شناسي معنا، پاسخ به اين پرسش است كه معنا به لحاظ وجودي كجاست و قيام وجودي آن به چه چيزي است؟ يكي از ديدگاه‌ها آن است كه قيام وجودي معنا به خود متن است. براساس اين نگاه، خواننده فاقد هرگونه سهمي در ايجاد معناست؛ همچنانكه قصد و نيّت مؤلف و صاحب سخن، نقشي در هستي معنا ندارد. خود متن منهاي دو عنصر مفسر و مؤلف معنا مي‌دهد.
بر طبق اين تحليل، خواننده و مفسّر متن، عنصر «فعليت‌بخش» به معناي متن است؛ نه آنكه سازنده، مقوّم و منبع معناي آن باشد. كار خواننده آن است كه كمك ‌كند معناي نهفته در متن آشكار شود. درست نظير اينكه آب‌جوش براي تهيه چاي ضروري است. چاي محصول تركيب برگ‌هاي چاي با آب‌جوش است؛ امّا روشن است كه منشأ و منبع چاي، برگ‌هاي چاي است، نه آب‌جوش. به همين دليل است كه از تركيب آن دو، قهوه و يا شكلات حاصل نمي‌آيد يا از افكندن هر چيز ديگر در آب‌جوش چاي به دست نمي‌آيد. خلاصه اينكه معنا نهفته و موجود در كلمات مصوّت يا منقوش است.(Crosman,1980: 144 , 145)
برخي ناقدان ادبي، نظير تي. سي اليوت و پوند از مدافعان اين نظريه هستند. تأكيد اليوت بر استقلال معنايي متن از مؤلف آن بر اين نظريه ادبي استوار است كه بهترين شعر شعري است كه غيرشخصي عيني و مستقل باشد؛ يعني بدون حيات مؤلف به حيات معنايي خود ادامه دهد. از نظر وي، استقلال معنايي متن از قلمرو ذهني و سوبژكتيو مؤلف آن، نه يك مطلوبيت، كه يك واقعيت مسلم براي هر نوشتاري است و سرش آن است كه متن، استقلال و خودمختاري معنايي دارد.(Hrisch, 1967: 1)
اين تحليل هستي‌شناختي از معنا همانند ديدگاه پيشين (سوسور) توصيه‌هاي مشابهي را در نحوه قرائت متن و مواجهة معنايي با متن درپي دارد؛ يعني در اينجا نيز بايد كليه امور بيرون از متن مغفول نهاده شود تا آن متن معناي نهفته خويش را آشكار كند. اگر اين تحليل صحيح باشد، در تفسير متون وحياني، نه شخصيت صاحبِ سخن و صفات ويژة او نقشي ايفا مي‌كند، نه زمينه تاريخي حاكم بر عصر نزول وحي و نه شرايط و موقعيت حاكم بر صدور هر روايت؛ هيچ كدام نقشي در شكل‌دهي معنا ندارند و تنها مناسبات دروني زبان كه در متن متجلي است، حامل معنا مي‌باشد.
به جز نقد اول، ساير نقدهاي وارد بر ديدگاه سوسور به وجهي در اينجا نيز وارد است. نكته خاصي كه در اينجا اشاره مي‌كنيم، آن است كه صرفنظر از نادرستي اصل اين مبنا (غير قصدي دانستن معنا و قيام وجودي آن به خصوص متن) توصيه آن در نحوه مواجهه معنايي با متن، چيزي بيش از يك پيشنهاد در عرض ساير پيشنهادها در نحوه قرائت متن نيست. كاملاً‌ موافقم كه مي‌توان يك متن مثل قرآن شريف را بدون توجه به شخصيت صاحب آن و منهاي قصد و نيت او و بدون شرايط حاكم بر نزول هر آيه مطالعه و تفسير كرد؛ اما سخن در امكان چنين كاري نيست؛ بلكه سخن در روايي و ناروايي آن است. نه تنها اين نحوه قرائت، بلكه صورت و وضعيت‌هاي متعددي از قرائت ناصواب و ناروا از متن قرآني متصوّر و ممكن است كه همگي آنان تحت عنوان جامع «تفسير به رأي» قابل طبقه‌بندي است. بحث در اينكه كدام نحوة قرائت متن روا و كدام يك نارواست، به دو امر بستگي دارد؛ نخست آنكه، تحليل ارائه‌شده از زبان و معنا اساساً درست و مقبول است يا نه؟ به تعبير ديگر، مباني و پشتوانه‌هاي نظري كه تئوري قرائت متن بر آن مبتني است، صحيح و موجّه باشد؛ و دوم آنكه با هدف تفسيريِ حاكم بر آن متن منطبق و سازگار باشد. توضيح بيشتر اين بحث مهم، مجال واسع مي‌طلبد.

6. عدم تعيّن معنايي متن
آخرين ديدگاهي را كه در اين مقاله بررسي اجمالي خواهيم كرد، ديدگاهي است كه معناي متن را به لحاظ هستي‌شناختي نامتعيّن و متكثر مي‌داند. در يك تقسيم‌بندي كلي، كساني كه به تكثر معنايي متن معتقدند و هرگونه قول به تعيّن و تشخص معنايي متن را نفي مي‌كند، به دو دسته تقسيم مي‌شوند:
يك. كساني كه اساساً معنا را به لحاظ وجودي، قائم به مؤلف و صاحب سخن نمي‌دانند و محوريت مؤلف و قصد او را در جنبة هستي‌شناختي معنا انكار مي‌كنند؛
دو. كساني كه مؤلف را محور معنا مي‌دانند؛ اما دست‌كم در برخي متون مثل متون وحياني، قائل به تكثر معنايي و عدم متعين معنا هستند. نظر به اينكه موضوع مقاله، بازتاب مباحث هستي‌شناختي معنا در حوزه معرفت ديني است بر ديدگاه دوم متمركز مي‌شويم.
آراي تفسيري برخي عارفان مسلمان، نظير ابن‌عربي و صدرالدين قونوي به وجهي با اين ديدگاه نزديك است كه به علت ابتناي آن بر مباني و پيش‌فرض‌هاي هستي‌شناختي و زبان‌شناختي متعدد، نيازمند وارسي مستقل است؛ اما در پايان اين مقاله به ايده دكتر سروش بسنده مي‌كنيم كه به بياني خاص از تكثر معنايي متن دفاع مي‌كند.
از نظر وي، كشف نيّت و مراد صاحب وحي، كمال مطلوبي است كه همه ما به سوي آن روان هستيم؛ اما چه بسا سرانجام دريابيم كه نيت واقعي صاحب وحي چيزي جز نفس تلاش جمعي بشر در فهم كلام او نيست. در اينجاست كه فعل و غايت فعل بر هم منطبق مي‌شوند. تعبير و تفسير انساني از كلام الهي همچون وحي است كه دوباره نازل شده است. وحي‌اي كه يك بار در گذشته بر پيامبر نازل شده بود، اكنون به مدد مَلَك عقل از عرش متن به فرش تعبير و تفسير نازل مي‌شود. به بيان ديگر، ما وحي را در آينه تفسير مي‌نگريم. (سروش، 1376 الف)
وي در پاسخ به اين سؤال كه آيا در متون مقدس، معناي متن و مراد مؤلف و گوينده، بر هم منطبق مي‌شود و آيا معاني بالقوه فراوان متن بالجمله مراد باري تعالي هستند يا نه، چنين پاسخ مي‌دهد:
بله يعني خداوند مي‌دانسته است كه بندگان او بهره‌هاي متفاوت از آن خواهند برد و لذا بايد بگوييم كه همه آنها مراد باري است و اگر خداوند مردم را تكليف مي‌كرد كه به «مراد واقعي» او پي ببرند، تكليف فوق طاقت بود؛ چراكه زبان في‌نفسه به يافتن يك مراد واحد راه نمي‌دهد. به زبان فلسفي‌تر، متن فعليت نيافته است و بالقوه است و اين قوه صورت‌هاي معنايي بسيار مي‌پذيرد. برهان من بر اثبات عدم تعيّن ذاتي متن و واجد معاني مختلف بودن آن، رابطه مقام ثبوت و اثبات است. ما بايد براي كثرت در مقام اثبات، بهترين تبيين را عرضه كنيم. ما با موارد و مصاديق بسيار كثيري روبه‌روييم كه متوني (چه بشري و چه مقدس) در اختيارند با معاني و احتمالات معنايي بسيار شايد قوي‌ترين حدس يا تبيين براي توضيح اين امر اين باشد كه متن واجد ابهام و لاتعيّني ذاتي معنايي است. (1376 ب: 17)
برخي عبارت‌هاي ايشان به اين نكته تصريح دارد كه مؤلف تنها يكي از خوانندگان متن است و ظرفيت معنايي متن، وسيع‌تر از آن چيزي است كه به قصد و اراده مؤلف درآمده است. وي مي‌گويد:
محدوديت‌هاي ساختاري در متن هست كه هر معنايي را برنمي‌تابد؛ امّا در عين حال ضرورتاً معناي واحد ندارد. در عالم متن «حق» به معناي انطباق با نيّت مؤلف نداريم. مؤلفي كه زباني را براي افادة معنا انتخاب مي‌كند، يكي از معناهايش را خودش فهميده است و به آن دليل، آن را اختيار كرده است والّا معاني ديگري هم براي آن متن وجود دارد. (همان)
در نقد ديدگاه ايشان چند نكته را به اختصار يادآور مي‌شويم:
يكم. گوينده كلام و مؤلف متن معمولاً يك «فاعل ارتباطي» است كه از متن و گفتار به عنوان وسيله انتقال پيام و ابراز آنچه در نهان دارد، استفاده مي‌كند؛ از اين رو از هر چه بتواند به وجهي به ايجاد ارتباط زباني و انتقال پيام كمك كند و قرائني بر مراد او باشد (حتي حالت چهره و لحن گفتار در گفتار شفاهي) سود مي‌جويد، مگر در موارد نادري كه متكلم و مؤلف، قصد لغزگويي و معمّاسازي و ابهام‌آفريني داشته باشد. در مورد كلام باري تعالي كه خود آن را «هدي للمتقين» و «بيانٌ للناس» معرفي مي‌كند، اين امر مضاعف مي‌شود. حال پرسش اين است كه چگونه مي‌توان پذيرفت متن كه براي هدايت مردم و بيان حقايق و تبيين معارف آمده است؛ همة آنچه را مردمان مي‌فهمند، قصد كرده باشد ولو در مواردي ـ مثل جسم داشتن خداوند و صاحب دست و چشم و گوش بودن ـ اين فهم‌ها كاملاً متضاد و متخالف باشند؟
دوم. استدلال ايشان بر عدم تعيّن معنايي متن مخدوش است. وي با استمداد از برهان از راه بهترين تبيين بر آن است كه بهترين تبيين براي توجيه وقوع كثرت و اختلاف‌نظر در مقام اثبات (تفسير متون مقدس) عدم تعيّن معنايي آن متون است. اين حدس و تبيين، نه بهترين تبيين است و نه اساساً توجيه و تبييني منطقي است؛ زيرا تكثر و تنوع در فهم و تفسير (مقام اثبات) علل و مناشئي متعدد دارد كه همگي ناشي از مشكل‌هاي معرفت‌شناختي است كه به مقام اثبات مربوط مي‌شود؛ بي‌آنكه مقام ثبوت (تعيّن يا عدم تعيّن معنايي) در آن نقشي داشته باشد.
سوم. در مواجهة معنايي با متن به ويژه در تفسير مؤمنانة متون مقدس به دنبال درك پيام الهي و مراد جدّي پروردگار متعال هستيم. اينكه ايشان ادّعا مي‌كنند درك «مراد واقعي» ناممكن و تكليف به آن، تكليف مالايطلاق است، در صورتي درست خواهد بود كه افراد، مكلف به يقين و قطع به مراد جدّي و واقعي خداوند باشند؛ امّا درك مراد جدي او از كلام براساس اسلوب عقلايي تفهيم و تفاهيم و استمداد از جميع قرائن زباني و غير زباني و أخذ محتمل‌ترين احتمال تفسيري (أظهر احتمالات معنايي) كاملاً مقدور و ميسور است. همان‌طور كه در محيط عقلا و محاورات روزمره به دنبال فهم قطعي و يقيني مراد جدي يكديگر نيستيم، در محيط ايماني و شريعت نيز مكلّف به حقيقت و درك يقيني «مراد واقعي» نيستيم؛ بلكه فهم و تفسيري حجّت و معتبر از كلام حق تعالي كه بر مدار أخذ به أظهر احتمالات و در چارچوب فهم روشمند و مضبوط وحي رقم مي‌خورد، كفايت خواهد كرد.

منابع
- آلستون، ويليام، 1381، فلسفه زبان، ترجمه احمد ايران‌منش و احمدرضا جليلي، تهران، سهروردي.
- ساراپ، مادن، 1382، راهنماي مقدماتي پسا ساختارگرايي و پسامدرنيسم، ترجمه محمدرضا تاجيك، تهران، نشر ني.
- سروش، عبدالكريم، 1376 الف، «تفسير متين متن»، كيان، ش 38.
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_، 1376 ب، «حقانيت، عقلانيت، هدايت»، كيان، ش 40.
- سوسور، فرديناند، 1382، دوره عمومي زبان‌شناسي، ترجمه كورش صفوي، تهران، هرمس.
- لاريجاني، صادق، 1375، فلسفه تحليلي (دلالت و ضرورت)، تهران، مرصاد.
- لاينزجان، 1383، معناشناسي زبان‌شناختي، ترجمه حسين واله، تهران، گام نو.
- مركز الثقافة و المعارف القرآنيه، 1375، علوم القرآن عندالمفسرين، قم، مكتب الاعلام الاسلامي.
- وارد گلن، 1384، پست ‌مدرنيسم، ترجمه علي مرشدي زاده، تهران، قصيده سرا.
- Audi Robert, 1999, The Cambridge Dictionary of philosophy, Cambridge university press.
- Makaryk, Irena(ed), 2000 , Encyclopedia of contemporary literary theory, university of Toronto press.
- Lycan, William 2008 , philosophy of language.
- Derrida, Jacques 1973, speech and phenomena, North western university press.
- \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_, 1978, writing and Difference university of Chicago press.
- Ellis, John 1989, Against Deconstruction, princeton university press.
- crosman, Robert 1980, Do Readers make meaning? Poblished in the reader in text. Edited by susan suleiman and Inge Croman , Princeton university prees.
- Hirsch, Eric, 1967, Validity in interpretation, yale university press