

دلالت متون دینی از نگاه نواعترالیان

محمد عرب صالحی*

چکیده

نص دینی،^۱ اعم از کتاب و سنت از ابتدا دو منبع اصلی و عمده شناخت دین مبین اسلام بوده است و حجیت کتاب و همچنین حجیت سنت واقعی - در قبال سنت منقول - مورد اجماع علمای فریقین است؛ البته اخباریان فهم کتاب را در معصومان منحصر می‌دانند؛ اما همین کتاب و سنت واقعی در نگاه بسیاری از نواعترالیان،^۲ هم در کیفیت شکل‌گیری و هم در بقا به انحای مختلف دارای اشکال بوده، در حجیت بسیاری از آموزه‌های آن دو، دست‌کم برای غیر زمان پیامبر تشکیک، بلکه انکار شده است. در این مقاله به دلیل ضیق مجال تنها به نقد و بررسی حیث سیالیت دلالت و معنای نصوص دینی از نگاه اعتزالیان پرداخته شده است؛ آنچه اکنون در اختیار ماست، متن کتاب آسمانی و متون روایی است که حامل و ناقل سنت است. در نظر این گروه دلالت متون و از جمله متون دینی، نه تابع وضع و اراده مؤلف و مولا، بلکه سیال و تابع شرایط زمانه است و معنای متن در طی زمان تغییر یافته، از این رهگذر آموزه‌های دینی نیز تاریخ‌مند و زمان‌مند می‌گردد؛ مقاله حاضر ضمن بررسی این مسئله در

* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

تاریخ تأیید: ۹۲/۱۲/۱۳

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۲

هرمنوتیک فلسفی به دلیل اثرپذیری برخی از نواعتزالیان از آن و پس از بیان گفته‌های اعتزالیان جدید، به نقد این ایده پرداخته است.

واژگان کلیدی: نص دینی، سیالیت معنا، دلالت متن، تاریخ‌مندی.

الف) مقدمه: بیان نظر رقیب

از موضوعات مهمی که در هرمنوتیک فلسفی مطرح شده و بسیاری از اعتزالیان جدید، همچون نصر حامد ابوزید، حسن حنفی، علی حرب، سلامه موسی، طیب تیزینی و عبدالکریم سروش نیز به آن تأسی کرده، نتیجه آن را پذیرفتند و حتی به متون دینی هم سریان داده‌اند، بحث سیالیت دلالت متن است؛ البته برخی دیگر از اعتزالیان نظیر آرکون مبنای دیگری هم در سیالیت معنای متن دارند که متأثر از نشانه‌شناسی است. نتیجه این ایده در یک کلمه سیالیت محتوای دین و معنای متون دینی و در نتیجه تاریخ‌مندی بسیاری از آموزه‌های دینی است که قائلان به این نظر هم ابایی از پذیرش این مسئله ندارند. این در حالی است که اصولیان تقریباً اتفاق نظر دارند که هر متنی معنای متعینی دارد و این معنا تابع وضع و اراده متکلم و مؤلف است. در اینجا نظر رقیب را مطرح کرده، سپس به نقد آن خواهیم پرداخت.

۱. سیالیت دلالت و معنا در هرمنوتیک فلسفی

انکار معنا و دلالت ذاتی متن و قول به سیلان و کثرت معنایی متن از جمله اندیشه‌هایی است که برگرفته از هرمنوتیک و هیستوریسیزم فلسفی در باب فهم و معنای متن است. گادامر در نفی معنای ذاتی متن و تأیید کثرت معنایی متن می‌گوید: نه مؤلف و نه مخاطبان اولیه آن، هیچ‌کدام نمی‌توانند افق معنایی متن را محدود کنند و تا زمانی که رهایی و استقلال از مؤلف و مخاطبان اولیه فراهم نشده است، امکان ارتباط تازه، مسدود و منتفی می‌شود (Gadamer, 1994, p.395).

در هرمنوتیک فلسفی گادامر متن، مستقل از نویسنده، نقش اساسی در فهم دارد؛ لکن در نظر او متن، معنای واحدی ندارد که به عنوان ابژه باید دنبال آن بود، بلکه معنای متن، امری سیال و وابسته به زمان و مکان و پرسش‌هایی است که از سوی مخاطبان به سوی آن

افکنده می‌شود؛ «ما معنای متن را فقط از طریق دستیابی به افق پرسش آن می‌فهمیم؛ افقی که فی حدّ ذاته و بالضرورة حامل امکان پاسخ‌های دیگر می‌شود. بنابراین معنای هر جمله مربوط به پرسشی است که متن، پاسخ به آن است؛ اما این امر مستلزم آن است که معنای متن ضرورتاً افزون بر آن چیزی باشد که در آن گفته شده است (Ibid, p.37).

به همین جهت گادامر سنت را هم که بخشی از آن توسط متون به ما منتقل می‌شود، امری سیال و تاریخ‌مند می‌داند، نه ثابت و ایستا؛ سنت فقط چیزی نیست که همچون پس‌مانده یا بازمانده‌ای از گذشته، بررسی و تفسیر گردد. آنچه از راه سنت زبانی به ما رسیده است، پس‌مانده نیست، بلکه چیزی است که به ما منتقل شده و به ما گفته شده است. که گاه به صورت شفاهی مثل اسطوره، افسانه، آداب و رسوم و گاه به شکل مکتوب است. سنت، قطعه‌ای از دنیای گذشته نیست، بلکه همواره خود را فراتر از این جریان، به سوی گستره‌ای از معنا که خود بیانگر آن است، بالا می‌کشد. حیث زبانی است که سنت را نه قطعه‌ای از گذشته، بلکه به نحو تداوم خاطره‌ها (Continuity of Memory) به ما منتقل می‌کند و سنت را بخشی از جهان ما می‌کند. ما به گذشته بر نمی‌گردیم، بلکه گذشته را به حال حاضر خود می‌آوریم (Ibid, pp.390-391).

در یک کلام می‌توان گفت که چون سنت، حیث زبانی دارد، در هر زمانی با انسان و به زبان او سخن می‌گوید و زبان آنها را به خود می‌گیرد و به شکل پویا و جدید به نسل بعد منتقل می‌شود. بنابراین نه سنت و نه زبان و نه فهم و نه تجربه، هیچ‌کدام شکل ایستا و ثابت ندارند، بلکه دائماً در پویایی و تغییرند. متن، زبان دارد و با زبان خود در فرهنگ و سنت تأثیر می‌گذارد و همزمان از آن تأثیر می‌پذیرد و این تأثیر و تأثرات را به فرهنگ بعدی منتقل می‌کند و در طول زمان ادامه می‌یابد و چه بسا برسد زمانی که متن از معنای اولیه خود که مؤلف اراده کرده بود، منسلخ شده، معنای جدیدی به خود بگیرد.

۲. سیالیت دلالت و معنای متن در نگاه اعتزالیان جدید

بسیاری از «اعتزالیان جدید» هم این ایده را پذیرفته‌اند و به گفته محمد عماره جمله‌ای در بین آنها درباره نصوص مطرح است که:

ان هذه كلها اوعية نضع فيها المضمون الذي نريد؛ نصوص دینی به منزله ظروف و قالب‌های خالی‌اند که ما هر مضمون و معنایی که بخواهیم به آنها می‌دهیم و در این ظرف می‌گذاریم (عمار، ۱۴۲۷، ص ۷۵).

در همین راستاست که طیب تیزی می‌نویسد:

ان القرآن يقول كل شيء دون ان يقول شيئاً بعينه على نحو تفصیلی قطعی؛ قرآن در عین اینکه از خود معنی قطعی تفصیلی خاصی ندارد، همه معانی را می‌پذیرند (تیزی، ۱۹۹۷، ص ۲۴۳).

دیگری می‌گوید مخاطب وظیفه‌ای در اخذ به آنچه خود نص می‌گوید، ندارد، بلکه برای او مهم این است که از سلطه نص خارج شود تا آنچه را نص نمی‌گوید، بفهمد؛ او محتاج چشمی است که آنچه را خود مؤلف در متن ندیده و به ذهن او هم خطور نکرده است، ببیند (حرب، ۲۰۰۵، ص ۲۲). همو می‌نویسد:

«النَّصُّ يَتَّسِعُ لِلْكَلِّ، وَيَتَّسِعُ لِكُلِّ الْأَوْجِهَةِ وَالْمَسْتَوِيَّاتِ»: نص ظرفیت پذیرش همه معانی را در تمام سطوح و جوانب داراست (همان، ص ۱۴۵).

به باور سروش می‌توان معنای واقعی متن و نه معنای مراد را بهتر از متکلم و مؤلف فهمید؛ چراکه معنای واقعی متن در طول زمان متغیر و سیال است (سروش، ۱۳۷۵، صص ۲۹۶-۲۹۷ و ۴۴۲). /بوزید هم به تبعیت از گادامر می‌نویسد:

زمانی که می‌گوییم دلالت متون، تاریخ‌مند است، به معنای ثابت ماندن معنای دین در مرحله شکل‌گیری متون نیست؛ زیرا زبان، ساکن و ثابت نیست، بلکه با فرهنگ و واقعیت شکل می‌گیرد و دگرگون می‌شود (ابوزید، ۱۳۸۳، صص ۲۷۹-۲۸۰).

متون، عناصر جوهری ثابتی ندارند، بلکه هر قرائت، در معنی تاریخی-اجتماعی خود ماهیتی دارد که آن را در متن کشف می‌کند (همان، ص ۱۴۲).

قرآن از جهت الفاظ خود متن دینی ثابتی است، اما از جهت دخالت عقل و فهم انسانی در تفسیر آن، از جهت مفهومی ثابت نیست؛ چراکه همان الفاظ و جملات ظاهراً ثابت، همواره در معرض تحول است و از نظر معنایی تغییرپذیر، ... قرآن از جهت الفاظ مقدس است، ولی از جهت مفهومی پیوسته

متغیر و لذا نسبی است». او سپس به طور تلویحی دلالت ذاتی متن را انکار می‌کند (همان، ص ۱۵۴-۱۵۵).

محمد آرکون معتقد است که قرآن نصی است که به روی همه معانی باز است و هیچ تفسیر و تأویلی نمی‌تواند آن را به روی دیگر معانی ببندد یا معنای نهایی باشد (آرکون، ۱۹۹۶، ص ۱۴۵).

حسن حنفی به محدثان نسبت داده است که می‌گویند:

مؤلف مرده است، ولی متن و نص در حال زندگی است؛ ما از کجا بدانیم که مؤلف وقتی متنی را می‌نوشت، تماماً مطابق آنچه در ذهن او می‌گذشت، نوشته است. او در گذشته و نص او باقی مانده است و این نص است که از این پس با ما سخن می‌گوید. نص به منزله آینه صامتی است که به خودی خود چیزی را نشان نمی‌دهد؛ بلکه صرفاً نمایانگر اموری است که در مقابل او نهاده شود؛ نص منعکس‌کننده قرائت‌های اعصار تاریخی است که از آن انجام گرفته است (عماره، ۱۴۲۷، ص ۷۵).

همو می‌نویسد اینکه مخاطب و مفسر باید نص را احیا کند، به معنای تطبیق آن با مراد مؤلف نیست، بلکه باید با مفسر مطابقت کند؛ مفسر و تأویل‌کننده، خود، مؤلف دوم متن است، بلکه در حال حاضر همو مؤلف واقعی است. نص گنگ و صامت است و مفسر باید آن را به سخن آورد. در اینجا دیگر معنای موضوعی خاص و معیار خاصی برای تشخیص آن معنا وجود ندارد و سخن از صواب و خطا در میان نیست و در یک کلام عقاید و داشته‌های ما مستخرج از نصوص نیستند، بلکه این معانی نصوص‌اند که مستخرج از عقاید ماست (ر.ک: حسن حنفی، ۱۴۲۳، صص ۸۹-۹۱، ۹۴، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۵، ۲۱۸، و...).

در برابر سیالیت معنا و دلالت نظریه، تعیین معناست که مورد قبول هم اصولیان در دانش اصول فقه و هم داعیه‌داران هرمنوتیک کلاسیک، همچون شلایر ماخر و دیلتای است. مراد از تعیین معنا، معنای واحد برای متن نیست؛ بلکه تعیین معنا با استعمال لفظ در اکثر از معنا هم سازگار است. با قول به بطون معانی قرآن و روایات هم، حتی اگر از باب دلالت لفظی باشد، سازگار است. از این بالاتر، قول به تعیین معنا با قول به دلالت نامتناهی آیات قرآن و

سنت واقعی که اخیراً برخی از محققان ابراز و آن را برگزیده‌اند نیز قابل جمع است؛ گرچه نویسندگان در بین هرمنوتیست‌ها از کسی که قائل به بواطن معنایی متن یا دلالت چندلایه یا نامتناهی متن باشد، ندیده و نشنیده است، ولی در هر صورت هیچ‌یک از این اقوال، منافاتی با تعیین معنا ندارند و همه غیر از سیالیت معنای متن است که قائلان به هرمنوتیک فلسفی و برخی دیگر اختیار کرده‌اند و اصولاً قائل به دلالت نامتناهی متون الهی، نظریه خود را پاسخی مناسب و درخور به هرمنوتیک فلسفی و ایده سیلان معنا در هرمنوتیک می‌داند (حسنی و دیگران، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۵-۶۰۶ متن مصاحبه با استاد عابدی شاهرودی).

توضیح اینکه مراد از تعیین معنای یک متن، آن است که متن از ابتدا تا انتهای زمان، معنای مشخصی دارد و آن‌گونه نیست که آن معنا با عوض شدن شرایط تغییر کند؛ این معنا همانی است که مؤلف و گوینده از ابتدا آن را قصد کرده‌اند؛ حال اگر از ابتدا یک معنای واحد مراد بوده تا آخر همان معنا برای متن ثابت است و اگر از ابتدا استعمال لفظ در اکثر از معنا داشته تا آخر و در همه شرایط همان معانی کثیر برای متن خواهد بود و اگر معانی متعدد و بطون لایه لایه و مراتب متکثر معنا هم مراد بوده است، همین معنا تا آخر برای متن باقی است. در اینجا متن از ابتدا تا آخر این معانی را با خود دارد؛ در حالی که آنچه در هرمنوتیک فلسفی از آن به سیالیت معنا تعبیر می‌شود، مراد فقدان معنای جوهری برای متون و تغییر و تعیین معنا به حسب تغییر شرایط، اوضاع، احوال و تغییر فرهنگ‌ها و... است. هر متنی در هر فرهنگی، معنایی غیر از آنچه همین متن در فرهنگ دیگر یا زمانه دیگر داشته است، از خود بروز می‌دهد و این معانی هرگز یک‌جا با هم جمع نمی‌شوند، بلکه چه بسا یکدیگر را تخطئه کرده، با هم تناقض داشته باشند. در اینجا معنای متن، منقطع از مؤلف و مخاطبان اولیه آن است (See: Gadamer, 1994, p.395). به علاوه در نظریه سیالیت دلالت و معنا، دلالت‌های گوناگون و معانی مختلف برای یک متن به طور یک‌جا جمع نشده است، بلکه هر کدام در یک فرهنگ خاص و زمان خاصی است و هر فرهنگی معنای مورد نظر خود را صائب دانسته، سایر معانی متن در دیگر فرهنگ‌ها را نمی‌پذیرد و چه بسا تخطئه کند؛ در حالی که در دلالت بر بطون معانی اگر از باب دلالت

لفظی باشد، همه معانی یک‌جا در متن جمع است و دلالت بر این معانی هم همیشگی است و به علاوه هیچ معنایی، معنای دیگر و دلالت دیگر را تخطئه نمی‌کند.

ب) نقد نظریه رقیب

۱. هسته‌های ثابت معنایی، ناقض نظریه سیالیت

به نظر می‌رسد سیالیت معنای متن با معضل مهمی روبه‌روست و آن اینکه هر متنی در طول تاریخ یک هسته ثابت معنایی دارد که هرگز تغییر نمی‌کند و نشانه آن هم سلب‌های بی‌انتهایی است که همواره و طی تاریخ و در فرهنگ‌های مختلف و زمان و مکان‌های متفاوت از یک متن به طور یکنواخت انجام می‌گیرد. این سلب‌ها خود دلیل آن است که متن یک حیطة معنایی خاصی دارد که همواره با او ثابت می‌ماند و تا این معنا فهمیده نشود، فهم متن میسر نیست و تفاهمی هم واقع نخواهد شد. این مطلب را در قالب یک مثال توضیح می‌دهیم؛ پیامبر(ص) در ابتدای دعوت خود به مردم فرموده‌اند: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا». مطابق نظریه سیالیت معنا این جمله در هر فرهنگ و زمانه‌ای معنای خاصی پیدا می‌کند و از خود، جوهره ثابت معنایی ندارد. این عبارت آن معنایی را به خود می‌گیرد که فرهنگ زمانه به آن بدهد. پرسش ما این است که آیا ممکن است در یک زمان یا یک فرهنگ این جمله، این معنا را به خود بگیرد که: «بگوئید انسان پرید تا رستگار شوید» یا «بگوئید آسمان صاف است تا باران بیاید» یا... قطعاً کسی احتمال این معنا را در هیچ فرهنگ و زمانه‌ای برای این جمله پیامبر(ص) نمی‌دهد؛ پس تا بی‌نهایت می‌توانیم معنای‌ای را بشماریم که در همه زمان‌ها و فرهنگ‌ها از این جمله قابل سلب است؛ چرا همه این امور از معنای جمله سلب می‌شوند؟ این سلب‌ها نشانه و دلیل آن است که اصل جمله از یک هسته ثابت معنایی برخوردار است که اجازه نمی‌دهد هر معنایی بر آن بار شود و وجود هسته ثابت معنایی به معنای مرگ نظریه سیالیت معناست.

۲. لزوم تفکیک بین تغییر معنای متن و توسعه و تعمیق معرفت

نکته مهم دیگر این است که نباید معارف جدیدی را که انسان در باره موضوع مورد بحث در یک متن پیدا می‌کند، به حساب تغییر معنای متن گذاشت؛ بلکه معرفت‌های جدیدی هستند در کنار معنای متن و افزون بر آنچه متن به ما می‌رساند که شناخت ما از یک

موضوع را توسعه می‌بخشند و چه بسا معنای متن را تخطئه کنند. توضیح اینکه یکی از ادله سیالیت معنای متون، حیث زبانی داشتن معنا بود؛ به این معناکه واژه‌های به‌کاربرده‌شده در یک متن در فرهنگ‌های مختلف و در اثر مرور زمان، معنای جدیدی پیدا می‌کنند و این تغییر معنا به ترکیب‌های ادبی هم سرایت می‌کند. در نتیجه بدون اینکه مخاطب خود متوجه تغییر معنا باشد، متن ناخودآگاه برای او معنای جدیدی پیدا خواهد کرد و سیالیت معنای متن هم به همین معناست. پاسخ این است که امکان تغییر معنای واژه‌ها فی‌الجمله پذیرفته شده است؛ اما اینکه این تغییر، لزوماً به تغییر معنای متن هم سرایت کند، اول کلام است؛ امکان سرایت هست، اما ضروری و گریزناپذیر نیست. در بسیاری از موارد مخاطب و مفسر متوجه تغییر معنایی کلمات می‌شود و پی به معنای اولیه کلمات هم می‌برد و اصولاً وظیفه مفسر در هرمنوتیک کلاسیک نیز همین است؛ گرچه این امر در هرمنوتیک فلسفی مورد اشکال قرار گرفته است. به علاوه انتقال دلالتی لفظ از یک معنا به معنای دیگر، اصولاً موجب تغییر معنای متن نمی‌شود، بلکه از زمان انتقال دلالتی هر جا آن لفظ استعمال شد، باید به معنای جدید گرفت و متون قبل از آن باید به همان معنای پیشین معنا شوند. ضمن اینکه نوع معنای جدیدی که وارد علوم می‌شوند، واژه‌های جدیدی برای خود دارند و قضایا و گزاره‌های خاص خود را دارند و این‌گونه نیست که با اکتشاف‌ها و اطلاعات جدید در هر موضوعی لزوماً این معنای جدید جزو «موضوع‌له» لفظ پیشین قرار گیرند؛ چنان‌که همه صفات و خصوصیات پیشین یک موضوع هم لزوماً در معنای «موضوع‌له» لحاظ نشده بودند.

۳. موضوع‌له در اسم‌های عام

در گفته‌های آقای سروش در تأیید سیالیت معنای کلمات و واژه‌ها به اسمای عام مثال زده می‌شود؛ مثلاً گفته شده زمانی کلمه آب برای همین مایع بی‌رنگ وضع شده بود، بشر اطلاع دیگری از آب نداشت؛ اما به مرور زمان علم او درباره آب افزایش یافت و فهمید که آب از H_2O دو عنصر اکسیژن و هیدروژن تشکیل شده است و مقدار یکی، دو برابر دیگری است؛ سپس پی برد که آب واجد املاح فراوان دیگری بوده، خواص درمانی دارد و

امروز وقتی کلمه آب گفته شود، همه این معانی به ذهن می‌آید و معنای آب، همه این معانی را می‌رساند؛ یا مثلاً گفته شده است زمانی بشر، آسمان را بالای خود می‌دید و آن را سقف زمین می‌انگاشت. قرآن هم از آسمان به سقف مرفوع یاد می‌کند؛ اما امروزه دیگر آسمان را سقف زمین نمی‌داند و از این جمله قرآنی، معنای جدیدی می‌فهمد.

پاسخ این سخن آن است که اگر بپذیریم در وضع اسمای عام، صفات شیء خارجی در نظر گرفته می‌شود و لفظ برای آن صفات وضع می‌شود، اولاً دلیلی ندارد لفظ برای تمام صفاتی که هنگام وضع از آن شیء در نظر واضح است و او علم به آنها دارد، وضع شود، بلکه نوعاً این‌گونه است که صفات شاخص و ممتاز یک شیء لحاظ شده، لفظ را برای آن وضع می‌کنند؛ ثانیاً بر فرض برای همه صفات هم وضع شود، دلیلی ندارد که هر وصف دیگری که در آینده از آب ظاهر شود، لفظ دوباره برای آن وضع تعیینی یا تعینی شود؛ مشخصات و اوصاف جدیدی که در آینده متعلق علم و آگاهی ما قرار می‌گیرد، دانش جدیدی است در باره آب، نه اینکه معنای آب را تغییر دهد. بنابراین پاسخ نهایی این است که وقتی صفاتی که شیء هنگام وضع دارد، همه مورد لحاظ واضح قرار نمی‌گیرد. صفاتی که پس از وضع به آن علم پیدا می‌کند، به طریق اولی در معنا داخل نمی‌گردد.

پاسخ نخست درباره عبارت «السقف المرفوع» این است که امروز نیز مردم، آسمان را سقفی که بر فراز زمین برافراشته شده باشد، می‌بینند و این یک امر اعتباری است؛ یعنی آنها آسمان را به این عنوان اعتبار کرده‌اند، نه اینکه واقعاً آسمان سقف زمین باشد. پاسخ دوم نیز این است که از قضا آسمان در واقع هم سقفی حفاظتی بر فراز زمین است و در جای خود اثبات شده است (ر.ک: عرب‌صالحی، ۱۳۹۱، ص ۳۳۲).

۴. خلط بین شرح اللفظ و مای حقیقه

از پاسخ پیشین روشن شد که آنچه ما در طول زمان درباره آب به آن پی می‌بریم، در واقع آگاهی ما به حقیقت آب را افزایش می‌دهد (مای حقیقه)، نه اینکه معنای کلمه آب (= شرح اللفظ) تغییر کند. به عبارت دیگر، به مرور زمان آگاهی ما درباره حقیقت و صفات آب تغییر یا تعمیق و توسعه پیدا می‌کند، نه اینکه معنای لفظ آب تغییر پیدا کرده باشد. از

ابتدا وضع کلمه آب تا امروز هر جا این کلمه استعمال شود، همین مایع بی‌رنگ خارجی به ذهن می‌رسد. امروز هم اگر از معنای کلمه آب پرسیده شود، پاسخ آن، اشاره به همین مایع خارجی خاص است؛ اما اگر از حقیقت و ماهیت آب پرسیده شود، قطعاً با افزایش آگاهی‌های بشر از آن، پاسخ هم تغییر پیدا خواهد کرد و آنچه موجب تغییر معانی متون می‌شود، تغییر در معانی الفاظ و مفردات متون است و نه تغییر در دانش ما به حقیقت یک شیء.

۵. انتقال دلالی یا انحراف دلالی

آنچه از سیالیت معنا و کلمات اعتزالیان در این زمینه برمی‌آید، به انحراف دلالی نزدیک‌تر است تا انتقال دلالی؛ توضیح اینکه تطورات دلالی یک لفظ از معنایی به معنای دیگر صور مختلفی دارد: ۱. یا به تخصیص است؛ مثل اینکه کلمه «حریم» را که به هر محرمی دلالت می‌کرد، امروزه در خصوص جنس زن استعمال می‌کنند یا کلمه «حج» که به معنای قصد است و سپس به معنای خاص آهنگ خانه خدا کردن به کار رفته است؛ ۲. یا به تعمیم است؛ مثل کلمه «بأس» که به معنای خصوص جنگ بوده است؛ اما بعد در مطلق شدت و سختی به کار می‌رود؛ ۳. یا به انتقال دلالت است؛ مثلاً کلمه «عقل» که به معنای بند و نگاهدارنده است، در معنای قوه مفکره به کار رود. همه حقایق شرعیه مثل حج، صیام، صلوات و... از این باب است؛ ۴. همچنین همه موارد استعمال لفظ در معنای مجازی با قرینه، از باب انتقال دلالی است. مهم‌ترین تطورات دلالی از این چهار دسته بیرون نیست. گرچه موارد دیگری هم ذکر شده است، اما آنچه مورد ادعای هرمنوتیک فلسفی و اعتزالیان جدید است، هیچ‌کدام از این موارد نیست. به اعتقاد برخی از آنان، الفاظ قرآنی گاهی از دلالت ساقط شده‌اند و معنای مفهومی برای امروز ندارند و برخی معنای قبلی را از دست داده‌اند و بدون قرینه‌ای بر مجاز، معنای جدید گرفته‌اند. این نظر در واقع به انحراف دلالت می‌انجامد، نه تطور دلالی؛ زیرا اولاً علاقه‌ای بین معنای اول و معنای دوم در میان نیست. ثانیاً در سیالیت معنای متن هیچ قرینه‌ای بر این استعمال‌ها در معنای مجازی جدید وجود ندارد و استعمال لفظ در معنای جدید بدون قرینه، چیزی جز انحراف از دلالت لفظ نیست.

و هیچ یک از ادیبان و لغت‌شناسان این امر را در هیچ متنی، چه رسد به متون الهی، جایز نمی‌دانند. به علاوه هر کدام از موارد دیگر از تطور دلالتی هم اگر در متن یا کلمات پیدا شود، دلیلی بر این نیست که بتوان معنای متون سابق بر این تطورات را هم متناسب با آن تغییر داد. معنای متون سابق، همان معنای سابق است و متون لاحق بر تطور را باید بر حسب تطور معنایی جدید معنا کرد (ر.ک: الشافعی، ۱۴۲۹، ص ۱۶۴-۱۷۳).

۶. انکار امر واقع

نکته دیگر اینکه سیالیت دلالت و معنای متن، بر خلاف آن چیزی است که بالعیان در مورد نوع متون، اعم از دینی و غیر دینی، می‌یابیم؛ نوع متون چنان است که در طول زمان بسیاری از افراد بشر، با مراجعه به آن، همان معنایی را فهمیده‌اند که مخاطبان اولیه از آن فهمیده‌اند؛ وجود فهم واحد و معنای یکسان از یک متن در طول زمان نه با سیالیت دلالت سازگار است و نه با سیالیت معنای متن.

۷. سدّ باب مفاهمه

طبق این دیدگاه در باب فهم و معنای متن، مفاهمه بین افراد بشر باید امری ناممکن دانسته شود؛ زیرا در این دیدگاه هر کس، متن و سخن دیگری را با توجه به عقل و فهم خود و پیش‌فرض‌های خاصی که دارد، دریافت می‌کند و نباید انتظار داشت همان را که گوینده قصد کرده است، شنونده دریافت کند؛ این در حالی است که انکار وجود مفاهمه واقعی بین افراد بشر در طول تاریخ، حتی در بین کسانی که از دو زبان و فرهنگ متفاوت بوده‌اند، همچون انکار خورشید به هنگام ظهر است.

۸. تفکیک بین معنای مراد مؤلف و «معنا برای ما»

نظریه سیالیت معنای متن را در غرب اندیشمندانی چون هیرش در کتاب *اعتبار در تفسیر (Validity in Interpretation)* و حقوقدان ایتالیایی، امیلیوتی (۱۸۹۰-۱۹۶۸) که نقدهایش در کتاب *هرمنوتیک معاصر (Contemporary Hermeneutics)* از ایتالیایی به انگلیسی، ترجمه و چاپ شده است، بررسی و نقد کرده‌اند. هیرش بر خلاف گادامر، از یک سو مؤلف‌محور است و از سوی دیگر معتقد است قائلان به تاریخ‌مندی معنای متن، بین معنای لفظی و اصلی متن و معنای اضافی (Meaning -to) آن خلط کرده‌اند؛ در نظر

وی متن معنای ثابتی دارد که همان معنای مراد مؤلف است و آن معنا که تاریخ‌مند است، «معنا برای ما» است. به باور او رشته‌الفاظ به طور خاص هیچ معنایی ندارند، مگر معنایی که به وسیله‌گوینده و مؤلف آن قصد شده است که آن را به دیگران بفهماند؛ و رای آگاهی آدمیان چیزی به نام سرزمین جادویی معانی وجود ندارد. هر زمان که معنا نسبتی با الفاظ پیدا می‌کند، شخصی این ارتباط را برقرار کرده است (Hirsh, 1968, p.4). بنابراین معنای متن، امری متعین و ثابت است و همانی است که مؤلف از آن قصد کرده و این، تغییرناپذیر است و چنین معنای ثابت واحد این قابلیت را دارد که به وسیله اشخاص مختلف در موقعیت‌های مختلف، متعلق آگاهی و التفات انسان قرار گیرد (Ibid, p.39).

از نظر هیرش اندیشه «خودمختاری معنایی» (Semantic Autonomy) در دوره متأخر و به علل مختلفی به وسیله‌هیدگر و پیروانش پیش رفته است؛ طرفداران این نظریه وقتی نتوانستند اصول کافی و متناسب برای قضاوت و حکم به اعتبار یک تفسیر بیابند، به‌ناچار به طور ظالمانه‌ای مؤلف را که عامل تعیین‌کننده معنای متن بود، از گردونه فهم متن اخراج و عنان اختیار معنا را بر گردن متن نهادند؛ در حالی که آنچه در واقع رخ داده است، متن‌محوری نیست؛ بلکه نتیجه کار آنان این شد که قرائت دیگری یا دیگران از متن را غاصبانه جایگزین معنای مراد مؤلف متن کردند و همین امر موجب درگیری‌های تئوریکی کنونی ما شده است. حذف مؤلف اصلی به عنوان تعیین‌کننده معنا، انکار و رد تنها اصل و معیار ایجابی‌ای است که می‌توانست به یک تفسیر اعتبار بخشد و در این صورت منجر به هرج و مرج در تفسیر می‌گردد (Ibid, pp.1-2).

او همچنین می‌گوید:

اگر معنا بتواند هویتش را تغییر دهد و در واقع تغییر هم می‌دهد، دیگر هیچ معیاری برای داوری اینکه آیا ما وارد حوزه معنای واقعی شده‌ایم یا نه، نداریم. اگر بپذیریم که معنای متن در اوصاف و مشخصه‌های خود تغییرپذیر است، دیگر راهی برای یافتن سیندرلای واقعی از بین این همه نیست؛ بنابراین وقتی من می‌گویم که معنای لفظی متعین است، اولاً منظورم این است که این معنا هویتی است که «به‌خود متعین و قائم به خویش» (Self - Identical) است و ثانیاً این هویت متعین، پایدار و ثابت

است و از یک لحظه و دوره به لحظه و دوره دیگر تغییر نمی‌کند. معنای لفظی همانی است که هست و نه چیز دیگر و همواره هم همانی است که هست» (Ibid, p.46).
برای مطالعه بیشتر، ر.ک: عرب‌صالحی، ۱۳۸۹، فصل دهم / مختاری، ۱۳۸۸).

۹. لزوم تفکیک بین تغییر معنای متن و ظهور لایه‌های پنهان معنا

در خصوص متون دینی باید بین تغییر معنای متن با آنچه اهل معنا در بارهٔ درک معنای گوناگون از یک متن بر حسب مراتب هستی و کمال انسان می‌گویند، تمایز قائل شد. این مسئله بیشتر در متون و نصوص دینی مطرح شده است که از ناحیه مبدأ نامحدود نازل شده‌اند. اینجا نیز این معنای از یک دید طبیعی و ظاهری از الفاظ برداشت نمی‌شود، بلکه در اثر ارتباط با باطن هستی درک می‌شوند. آنچه در مورد بطون معنای آیات وارد شده و به عنوان مراتب مختلف شناخت از یک نص دینی مطرح است، امری بیگانه از سیالیت معنای متن و تغییر آن است؛ زیرا در این موارد یک نص می‌تواند در آن واحد متحمل همهٔ معنای باشد و همه هم درست باشد و هر کس به تناسب مراتب روحی خود معنا یا معنای خاصی را از آیه برداشت کند و چه بسا کسی که همهٔ مراتب وجودی کمال را پیموده باشد، همه معنای را یک‌جا از متن یک آیه یا نص دینی بفهمد؛ در حالی که بنا بر سیالیت معنای متن، وقتی متن معنای جدیدی به خود گرفت، دیگر معنای سابق را ندارد.

البته یک معنی برای «فهم عمیق‌تر» توسط اهل معنی و عرفان در فهم قرآن مطرح شده است که به نظر می‌رسد نظریه صائب و درستی باشد و آن «شناخت قرآن است به مراتب هستی که معادل است با هستی خود انسان»؛ مثلاً فرض کنید در قرآن تعبیر شده است که «اهل بهشت انگور می‌خورند». ظاهر این جمله درست است، ولی معنای عمیق‌تری نیز دارد؛ به این دلیل که عنب مادی متناسب با مرحله مادی از وجود انسان است (بدن)؛ اما در مرحله عمیق‌تر، انسان صرفاً بدن مادی نیست و خداوند که به انسان خطاب کرده است که تو به بهشت می‌روی، ممکن نیست بهشت تنها جهات مادی او را تأمین کند و به بقیه مراتب وجودی او توجهی نشود؛ در حالی که خطاب به انسان با تمام مراتب وجودی‌اش تعلق گرفته است (یا ایها الانسان)، نه تنها به بدن مادی انسان. این کلام را مرحوم علامه و فیض در مقدمه تفسیر خود و بیشتر عرفا ذکر کرده‌اند. همچنین حکیم در حاشیه کفایه از

یکی از اساتید اهل معنا در نجف گزارش می‌دهد که آن بزرگ در سی روز یک آیه را سی بار معنی کرد و شاگردان اذعان می‌کردند که معنی ارائه‌شده از آن آیه در هر روز عمیق‌تر از معنای ارائه‌شده روز قبل بوده است. اکنون ما می‌خواهیم بفهمیم که این عمیق‌تر شدن معنی چیست؟ راهی که اهل معنی دارند، پذیرفتنی است، اما مورد بحث ما نیست؛ بحث ما در دید طبیعی و عادی است که همگان از آن برخوردارند. عمیق‌تر بودن معنی در این دید به چه صورت است؟ چون در فقه ما با همین معنای عادی که همگان از متن استظهار می‌کنند، سروکار داریم. تعمق اهل معنی در مرتبه ظاهر نیست و خود آنها نیز چنین ادعایی ندارند. آنها با باطن و مراتب هستی تعمیق معنی را تفسیر می‌کنند (تقریرات درس خارج اصول استاد آملی لاریجانی، جلسه ۱۰۷، ۷۹/۸/۹، جزوه تایپ شده).

مرتبط با همین بحث، محقق و صاحب‌نظر دیگری چنین می‌نویسد:

در مبحث دلالت [قرآن] ما در برابر نامحدود قرار گرفته‌ایم؛ زیرا کتاب خدا از آنجا که حاوی علم خداست، هیچ محدودیت ندارد و احادیث از حیث صدور از معصوم^(ع) حاوی علم لدنی می‌باشند و علم لدنی از خداست. پس احادیث نیز از حیث صدور از معصوم - نه از حیث دیگر - هیچ محدودیت ندارند؛ چنان‌که متن کتاب خدا حاوی همه معانی ممکن و اکتشاف‌پذیر از متن می‌باشد و مراتب معانی را هم پوشش می‌دهد و حتی مراتب نفس‌الامر را در مدلول‌های خود منظور می‌دارد و بدین جهت هیچ‌گاه توانایی دلالت آن پایان نمی‌پذیرد و شگفتی‌هایش سپری نمی‌شود. متون صادرشده از معصومین^(ع) نیز چون دربردارنده علم لدنی‌اند، دربردارنده همه معانی ممکن و اکتشاف‌پذیر و همه مراتب آنها در دلالت و در نفس‌الامر می‌باشند؛ اما ما محدود و تدریجی‌العلم هستیم و افزون بر این در معرض خطا قرار داریم. پس به طور محدود و تدریجی می‌توانیم معانی متون را از طریق دلالات آنها تحصیل کنیم... بدین‌گونه می‌توانیم به اندازه ظرفیت خویش از متون دینی اکتشاف نماییم و سپس به استخراج و آن‌گاه به استنباط دست یابیم. این روش که استوارشده بر عنصر کاشفیت و دلالت است، در کلیت خود روش اکتشافی

تفسیر متون است که از حیث مشخصه‌ها متمایز است از روش هرمنوتیک معاصر (متن مصاحبه با استاد عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۰۵-۶۰۶).

در این نگاه، حتی اگر فی‌الجمله پذیرفته شود، متون دینی، مراتب معنا یا معانی ثابتی دارند و این معرفت ماست که سیال است و این ما هستیم که به دلیل محدودیت خود به یکباره توان تحمل و درک همه مراتب معانی متون و نصوص دینی را نداریم و چه بسا با رسیدن به معنایی جدید بپنداریم که معنای متن تغییر کرده است؛ در حالی که متن از اول حاوی و حامل همه این معانی یا مراتب معنا بوده است.

محدورات نظریه سیالیت دلالت و معنا در خصوص متون دینی بسیار بیشتر از موارد مذکور در مورد مطلق متون است. امتناع انتقال دین واقعی به انسان، بشری شدن دین و خطاپذیری آن، لزوم تغییر مستمر دین، عصری شدن دین، هرج و مرج دینی، انکار معیارها و آموزه‌های ثابت برای دین از جمله این محدورات است که البته بسیاری از نواعتالیان این محدورات را می‌پذیرند و مورد اعتقاد آنان نیز هست؛ اما نکته اصلی در اینجا است که دینی با چنین خصوصیات، الزامی بر پابندی به آن نیست؛ هیچ عقلی انسان را ملزم نمی‌کند که به آورده بشری مثل خودش که خطاپذیر و تاریخمند است، متعهد باشد (ر.ک: عرب‌صالحی، ۱۳۹۱، ص ۳۴۱-۳۴۹).

نتیجه‌گیری

برایند مباحث در این مقاله به اینجا منتهی می‌شود که دیدگاه اعتزال نو در سیال‌دانستن دلالت و معنای متن نوعاً برگرفته از هرمنوتیک فلسفی است. سیالیت معنای متن فی‌نفسه دچار اشکالات فراوانی است و در خصوص متون دینی دچار ایرادهای دوچندانی می‌گردد. هسته‌های ثابت معنایی، امری است که با سیالیت معنای متن سازگار نیست. خلط بین تعمیق و توسعه معرفت با سیالیت دلالت و معنا، خلط بین شرح‌اللفظ با مای حقیقه، وجود معانی ثابت برای متون در طول تاریخ، سد باب مفاهمه و لزوم انحراف دلالتی به جای انتقال دلالتی از دیگر مواردی بود که این نظر در مطلق متون با آن مواجه بود. در ضمن پاسخ‌ها به این نکته هم پرداخته شد که فرق است بین سیالیت معنای متن و ظهور لایه‌های پنهان معنا؛

همچنان که بین سیالیت معنا و بطون معنایی که در روایات برای قرآن قائل شده است، تمایز داده شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. مراد از نص دینی در کلمات نواعترالیان عبارت است از قرآن و سنت، اعم از اینکه دلالت آن صریح و واضح باشد یا ظهور در معنا داشته باشد. بنابراین مراد از نص، اعم از آن چیزی است که در کلمات فقها مطرح است. در آنجا نص به متنی اطلاق می‌شود که صریح در معنا بوده، دلالت یقینی داشته باشد؛ در مقابل ظواهر که دلالت ظنی دارند.
۲. نواعترال جریان معاصر کلامی است که از حیث عقل‌گرایی خود را منتسب به معتزله قدیم می‌داند؛ اما در ماهیت و مبانی متمایز از آن است (برای آشنایی با این جریان، ر.ک: مؤلفان، ۱۳۹۳، ج ۱/ گلی و یوسفیان، ۱۳۸۹، ش ۳).

منابع و مأخذ

- *. قرآن کریم.
۱. آرکون، محمد؛ *تاریخیه الفکر العربی الاسلامی*؛ ترجمه هاشم صالح؛ الطبعة الثانية، بیروت: مرکز الانماء القومي و المركز الثقافی العربی، ۱۹۹۶م.
 ۲. ابوزید، نصر حامد؛ *نقد گفتمان دینی*؛ ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهرکلام؛ چ دوم، تهران: انتشارات یادآور، ۱۳۸۳.
 ۳. تیزی، طیب؛ *النص القرآنی امام اشکالیه البنية و القراءة*؛ دمشق: دارالینابیع، ۱۹۹۷م.
 ۴. حسنی، سیدحمیدرضا و دیگران (گردآوردندگان)؛ *جایگاه‌شناسی علم اصول: گامی به سوی تحول*؛ چ اول، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵.
 ۵. حنفی، حسن؛ «الهرمنیوطیقا و علوم التأویل»؛ *قضايا اسلامیه معاصره*؛ ش ۱۹، ۱۴۲۳ق.
 ۶. —؛ *من العقیده الی الثورة*؛ القاهره، مکتبه مدبولی، [بی‌تا].
 ۷. سروش، عبدالکریم؛ *بسط تجربه نبوی*؛ چ اول، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۸.
 ۸. —؛ *قبض و بسط تئوریک شریعت*؛ چ پنجم، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۵.
 ۹. —؛ «اسلام، وحی و نبوت، پیرامون بسط تجربه نبوی»؛ *ماهنامه آفتاب*، ش ۱۵، ۱۳۸۱.
 ۱۰. الشافعی، حسنی محمد بهی‌الدین؛ *التیاری العلمانی الحدیث و موقفه من تفسیر القرآن الکریم*؛ الطبعة الاولى، القاهره: دار الیسر، ۱۴۲۹ق.
 ۱۱. عرب‌صالحی، محمد؛ *فهم در دام تاریخی‌نگری*؛ چ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.

۱۲. — (به کوشش)؛ **جریان‌شناسی نواعترال**: مجموعه مقالات جریان‌شناسی و نقد اعترال نو (جلد اول)؛ چ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۳.
۱۳. — **تاریخی‌نگری و دین**؛ چ اول، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۱.
۱۴. علی حرب؛ **نقد النص**؛ الطبعة الرابعة، المغرب: الدار البيضاء، ۲۰۰۵م.
۱۵. عماره، محمد؛ **قراءة النص الديني بين التأويل الغربي و التأويل الاسلامي**؛ الطبعة الاولى، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ۱۴۲۷ق.
۱۶. گلی، جواد و حسن یوسفیان؛ «جریان‌شناسی نومعتزله»؛ **معرفت کلامی**، ش ۳، پاییز ۱۳۸۹.
۱۷. لاریجانی، صادق؛ «تقریرات درس خارج اصول»؛ جزوه تاپیی، ۱۳۷۹.
۱۸. مختاری، حمزه‌علی؛ اعتبار در تفسیر نزد هیرش؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه پردیس قم، ۱۳۸۸.
19. Gadamer, Hans-Georg; **Truth and Method**; Second Revised Edition Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal; New York, 1994.
20. Hirsch, E. D.; **Validity in Interpretation**; New Haven and London, Yale university press, 1967.