



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 معنائشناسی و علم کلام

علیرضا قائمی نیا *

چکیده

دانش «معنائشناسی» در حوزه‌های گوناگون علوم وارد شده و نتایج بدیعی نیز داشته است. یکی از دانش‌هایی که از معنائشناسی تأثیر زیادی پذیرفته «علم کلام» است. در این تحقیق، به رابطه‌ای که میان این دو دانش برقرار است پرداخته می‌شود. در مورد رابطه معنائشناسی و علم کلام دست‌کم می‌توان دو گونه ارتباط تصویر کرد: ارتباط محتوایی و ارتباط ساختاری. از جنبه‌های مهم علم کلام بحث‌های معنائشناسانه است که ارتباط محتوایی این دانش را با دانش معنائشناسی نشان می‌دهد؛ چنانکه معانی صفات خدا از جمله مباحث محتوایی علم کلام است که با استفاده از دانش معنائشناسی به سامان می‌رسد. نوع دیگر ارتباط علم کلام با معنائشناسی ارتباط ساختاری است. در این نوع ارتباط، مبانی معنائشناختی در ساختار مباحث کلامی تأثیر می‌گذارد. به طور خلاصه، سه گونه معنا در مباحث کلامی تصور می‌شود: (۱) معنای نشانه‌شناختی؛ (۲) معنای معنائشناختی؛ (۳) معنای هرمنوتیکی. معنائشناسی نشانه‌شناختی از معانی مدلولات نشانه، اعم از زبانی و غیر زبانی بحث می‌کند و برخی متکلمان از مباحث نشانه‌شناختی در کلام خود بهره برده‌اند. معنایی که واژه‌ها و جملات بر آن دلالت می‌کنند، همان معنای معنائشناختی است؛ اساس بحث‌های کلامی با این معنا پیوند برقرار کرده و متکلمان در پی تعیین معنای دلالتی 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

معنائشناسی، علم کلام، معنای نشانه‌شناختی، معنای معنائشناختی، معنای هرمنوتیکی.

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

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

مقدمه

درباره رابطه کلام و معناشناسی می‌توان به گونه‌های متفاوتی سخن به میان آورد که برخی از مهم‌ترین سرفصل‌های 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؛ نظیر بررسی مبانی معناشناختی فرقه‌های مختلف، مانند معتزله و اشاعره در مباحث کلامی؛
۳. بررسی امکان تأثیر مبانی معناشناختی در نظریه‌ها و مسائل کلامی.

کلام عقلی و کلام نقلی

معمولاً «علم کلام» را به کلام عقلی و کلام نقلی تقسیم می‌کنند؛ به این معنا که گفته‌اند بخشی از علم کلام معطوف به مباحثی است که از قرآن و سنت به دست می‌آیند و بخش دیگر بحث‌های عقلی صرف‌اند، اما چنین تقسیمی در باب بخش‌های 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 می‌کند، اعتقادات است. نقش عقل در اینجا چیست؟ آیا عقل، اعتقادات را می‌دهد یا اعتقاداتی که در دین وجود دارد را مطرح و از آن دفاع می‌کند.

علامه حلی نام یکی از کتاب‌های خود را کشف الفوائد عن قواعد العقائد گذاشته است که این تعبیر جالب حکایت از آن دارد که علم کلام از قواعد عقاید بحث می‌کند. این سؤال مطرح می‌شود که آیا علم کلام از مطلق عقاید بحث می‌کند یا تنها از عقاید دینی. عقیده دینی، عقیده‌ای است که از کتاب و سنت به دست می‌آید. هر عقیده دینی باید از خود دین استخراج شود؛ چه از عقل نیز استخراج شود یا خیر. اگر عقیده‌ای دینی است، باید خود دین آن را ارائه کند. البته، مقام اثبات یک عقیده کار عقل است و بنا بر این، تفکیک کلام به عقلی و نقلی تفکیک درستی نیست.

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



اجتناب‌ناپذیر 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 سر و کار 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 بپذیریم، «معناشناسی» دست‌کم در بخش نقلی کارایی دارد؛ زیرا متکلم با مفاهیمی سر و کار 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 - نیازمند مباحث معناشناسی هستیم.

برای معناشناسی و علم کلام، دست‌کم 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 قلبی، اساساً ماهیت معناشناسانه دارد. هر چند - 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.



می توان 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 معناشناسی، «ارتباط ساختاری» است. علم کلام مشتمل بر مجموعه‌ای از مسائل کلامی است که به ظاهر مسائل معناشناسی 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، معناشناسی می‌تواند در بررسی این بخش نیز به متکلم کمک کند. برای نمونه، در مبانی معناشناختی معتزله با مبانی معناشناختی اشاعره تفاوت بسیاری دیده می‌شود. اشاعره، معنا را بسیار حسی می‌دیدند و آن مفاهیم دینی را با حس پیوند می‌دادند، اما معتزله به لایه‌های معنایی غیر حسی برای مفاهیم دینی قائل هستند.

باید افزود که معناشناسی، صرفاً معنایی نیست. به عبارت ساده‌تر، معناشناسی در صدد یافتن معنای واژگان نیست. دانش معناشناسی، 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 معنایی‌ای 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 تحوّل می‌شود. بحث‌هایی که امروزه در مورد «وحی» مطرح می‌شوند، از همین قبیل‌اند. «معناشناسی» 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، درمی‌یابیم که علم کلام ابتدا



جدلی بوده و سپس ماهیت عقلی- فلسفی پیدا کرد و خواجه نصیر الدین طوسی برای نخستین بار پایه‌های «علم کلام عقلی- فلسفی» را بنیان 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 جدلی حاکم باشد، «علم کلام جدلی» تأسیس می‌شود و هنگامی که فلسفه سینوی یا مشائی پیدا شد، گروهی چون خواجه نصیر «علم کلام مشائی» را تأسیس کردند، یعنی- در بازسازی فضای عقلانی دین- از مفاهیم عقلانی فلسفه مشاء بهره گرفتند.

امروزه و پس از فلسفه مشائی نیز علم کلام به یک معنا فلسفه شده است؛ زیرا فضای عقلانی دین بر اساس فلسفه صدرایی بازسازی شده است. البته، در این میان، فیض کاشانی- در برخی آثار خود- متفاوت از دیگر متکلمان عمل کرده و نوعی مدل 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 متفاوت یک خاص برخوردار است که فیض کاشانی آن را در علم کلام اِشْراب کرده است. در این باره می‌توان شواهدی در کتاب‌های علم الیقین و عین الیقین فیض کاشانی یافت. بنابراین، می‌توان گفت تا کنون چهار نظام عقلانی در «علم کلام» مطرح شده است:

۱. نظام عقلی جدلی 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 ملاصدرا 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 عقلانیت صدرایی نسبت به عقلانیت مشائی هم‌سویی و یا ارتباط بیشتری با دین دارد،^۱ اما

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



ملاک تشخیص اینکه کدام یک از عقلانیت‌ها به دین نزدیک شده‌اند، امری معناشناسانه است.

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 درباره‌ی 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 دانش 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 معادلش را باید زبانی دانست و یکی هم صفت برای زبان‌شناسی است که معادلش 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، linguistic semantics 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 متکلم 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 مواقف. جرجانی، علم کلام را این‌گونه تعریف می‌کند: «والکلام علم بأمور یقتدر معه... علی اثبات العقائد الدینیة علی الغیر والزامه ایها بایراد الحجج علیها ودفع الشبهة» (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 ابطال 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 این‌گونه معرفی کرده است: «وهو علم یتضمن الحجاج عن العقائد الايمانه بالادلة العقلية وارد علی المبتدعة المنحرفين فی 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 ابطال عقاید دیگران ندارد. مانند تعریف فیاض لاهیجی در گوهر مراد و تفتازانی در شرح المقاصد. عبدالرزاق لاهیجی درباره تعریف «علم کلام» چنین می‌نگارد:

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





سپس صاحب گوهر مراد، علم کلام را این گونه توصیف می نماید:

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

تفتازانی نیز - در کتاب شرح المقاصد - علم کلام را این گونه تعریف کرده است: «الکلام هو العلم بالعقائد الدینیة عن الادلة الیقینیة» (تفتازانی، ۱۳۷۱ش، ج ۱، ص ۱۶۳).

مهم این است که نگاه هر یک از این تعاریف به بحث های 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 نمی توان عقاید خود را اثبات کرد یا عقاید باطل را ابطال نمود یا حتی عقاید خود را نظم و انسجام بخشید. پالمر درباره وظیفه معناشناسی می گوید:

در حقیقت، می توان گفت که معناشناسی به مجموعه کلی دانش بشری مرتبط است. هرچند وظیفه زبانشناسی آن است که حوزه مطالعه خود را تا حد ممکن محدود کرده و سردرگمی ها و پیچیدگی های مطروحه را به سامان کشاند، باید ادعان داشت که پیش بینی روند این دانش بسیار دشوار است، لیکن گرایش دوباره معناشناسان به پذیرش این مطلب که معناشناسی ارتباط دهنده زبان به تجربیات جهان خارج است و نه تنها نظامی صوری و نیمه منطقی در چارچوب زبان، افق آینده را امید بخش می سازد (پالمر، ۱۳۷۴، ص ۲۶۰).

معناشناسی و مفهوم خدا

متکلمان اسلامی همواره از مفهوم خدا تصور و برداشتی خاص داشته اند؛ برای مثال، خدا را ذات مستجمع جمیع صفات کمالیه می دانسته اند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۸۹؛ سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۸۳). کتاب های کلامی که یا صانع و یا واجب الوجود را سرفصل بحث های خداشناسی خود قرار می دهند، به طور قطع، برداشت هایی فلسفی از مفهوم خدا داشته اند. مسئله مهم این است که در دوره های مختلف علم کلام، چه برداشت های متفاوتی از مفهوم خدا - که اساس علم کلام را تشکیل می دهد - وجود داشته است.

از نظر معناشناختی، دو نوع نگاه می توان به مفاهیم کلامی داشت. یکی نگاه تاریخی، یعنی

نگاه معناشناسی در زمانی و دیگری نگاه هم‌زمانی یا مقطعی. می‌توان تغییر و تحولات یک مفهوم کلامی را در طول تاریخ بررسی کرد؛ برای مثال، مفهومی که متکلمان از خدا داشته‌اند چگونه در طول تاریخ تغییر و تحوّل یافته است و نیز می‌توان در یک مقطع، ارتباط آن مفهوم را با مفاهیم دیگر سنجید. به یقین، مفهوم خدا به طریقی که تاکنون گفته شده، قابل فهم نیست و ما مفهومی از خدا نداریم و خدا را با صفاتش درک می‌کنیم؛ 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 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 مفاهیم کلامی بیان می‌کردند؛ در حالی که روایات مختلفی در معناشناسی مفاهیم اساسی مباحث کلامی وجود دارد. برای مثال، در مورد مفهوم «الله» در نهج البلاغه چنین آمده است: «وَفَرَضَ عَلَيْكُمْ حَجَّ بَيْتِهِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلَهُ قِبْلَةً لِلْأَنَامِ يَرُدُّوهُ وَرُودَ الْأَنْعَامِ وَيَوْلَهُونَ [يَالَهُونَ إِلَيْهِ] [وَلَهُ] وَوَلُوهُ الْحَمَامِ» (شریف‌رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۵) در روایت دیگری، خداوند این گونه معرفی شده است: «له معنى الربوبية إذ لا مَرُوبٌ وَحَقِيقَةُ الْإِلَهِيَّةِ إِذْ لَا مَالُوه» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۸). معمولاً کتب کلامی، ابتدا «الله» را همان واجب‌الوجود فرض می‌گرفتند و سپس به اثبات آن می‌پرداختند. البته، این نوشتار در پی انکار واجب‌الوجود بودن خدا نیست، اما سخن در این است که این دو واژه (واجب‌الوجود و الله) از نظر معنایی، یکسان نیستند. این در حالی است که کتب کلامی یک پیش‌فرض دارند که «الله» همان واجب‌الوجود 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 مبنا قرار گیرد و بر اساس آنها مباحث کلامی را شکل داد.

کاربردها 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 معانی مدلولات نشانه - ام از زبانی و غیر زبانی - بحث می‌کند. برای نمونه، جمله «زندگی، 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 اشاره یا 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 عرفا 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 معناشناختی بوده است. اشاعره که معتقد به کلام نفسی بودند، اعتقاد داشتند خداوند متکلم است؛ به معنای کلام نشانه‌شناختی. 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



مراتب است و از نشان دادن ما فی الضمیر آغاز می‌شود و به کلامِ زبانی منتهی می‌شود. 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 نشانه‌شناختی و معنای زبانی خلط صورت گرفته باشد. در حقیقت، کلام ابراز ما فی الضمیر با 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 مجوزهای آنها این بود که در قرآن کلمه و کلام بر مسیح نیز اطلاق شده است. ما متکلم بودن خدا را به این معنا نفی نمی‌کنیم، ولی این نیز یک خلط معناشناسی دیگر است و آن این که هر جا 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. اشاعره، 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، اشاعره اولاً، یک مبنای معناشناختی داشتند که معنای واژه‌ها را در قرآن یکی در نظر گرفته‌اند و ثانیاً، مرتکب خلط معنای زبانی با معنای نشانه‌شناختی شده‌اند.

معنای دوم: معنای معناشناختی یا معنای دلّالی

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

۱. در میان اصطلاحات معناشناختی، اصطلاحی برای این معنا یافت نشد، ناگزیر به جعل اصطلاح شدیم. از آنجا که 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 این رو، در کشف معنا به قواعد زبانی تمسک می‌جوئیم 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 باز می‌گردد، یعنی متکلمان به دنبال تعیین معنای دلالتی در موضوعات کلامی هستند.

نکته نخست این که متکلمان، 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 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 معناشناختی باز می‌گشت و در تحلیل موضوعات، پیش‌فرض‌های معناشناختی‌ای داشتند که بر تحلیل آنها اثر می‌گذاشت.

نکته دیگر این که برخی از مباحث ادبی در فضای علم کلام از فضای خود خارج و تبدیل به بحث‌های معناشناختی شده‌اند که نمونه 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 معناشناسی 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 معتزلی به همین اصل بر می‌گردد. اشاعره به این دلیل که قائل به اصالة الحقیقة در تعبیر روایی و قرآنی بودند به الهیات تجسیم‌ی متمایل شدند، ولی معتزله قائل به مجاز شدند.

بدین ترتیب، مسئله 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. متکلم در صدد است تا بر اساس این تعیین معنا،

→ زبان عربی به «معناشناسی»، «علم الدلالة» می‌گویند، برای معنای معناشناختی، «معنای دلالتی» را مناسب دیدیم.
۱. معنای زبانی، شامل معنای کاربردشناسی نیز می‌شود.
۲. در ادبیات، از استعمال در ما وضع له، وجه شبه و ... بحث می‌شود.

اعتقادات را تعیین کند. زمانی که خداوند متعال می‌فرماید: «يَدُّ اللَّهُ 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 این رو، متکلمان در این باب پیش‌فرض‌های معناشناختی خاصی داشتند و در موارد مختلفی راجع به این مباحث گفت‌وگو کردند. حتی معتزله 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 تحوّل 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 معنا دار 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 خاتمیت بحث می‌کنیم از خود معنای خاتمیت بحث نمی‌شود و با معنای زبانی آن

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





سر و کار نداریم، بلکه قصد داریم دریابیم که خاتمیت 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 ساحه 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 معانی هرمنوتیکی مفاهیم دینی است. به همین ترتیب، زمانی که از معنای «اجتهاد» بحث می‌کنیم، یک بحث کلامی پیش رو داریم؛ زیرا در واقع، قصد نداریم معنای اصطلاحی «اجتهاد» به معنای استنباط 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 «اجتهاد» است.

نقش معناشناختی 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 استاد یک باور کلامی به این متون ثابت نشود، نمی‌توان آن را یک «باور دینی» دانست که کلام عهده‌دار آن است و در استنباط آموزه‌ها از متن باید الزامات زبانی را بپذیرد. 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 دلالتی 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 متنی مرده روبه‌رو خواهیم بود که توان حکایت‌گری از اندیشه‌ای منسجم را ندارد (حاتم‌الحسن، ۲۰۰۲، ص ۳۹). به همین دلیل، ابن جنی در زبان جنبه مجاز را برجسته می‌بیند و بخش عمده زبان را مجاز می‌داند؛ نه حقیقت (ابن جنی، ۱۹۵۲، ج ۲، ص ۴۴۹).

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

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

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

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

بحث حقیقت و مجاز 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 مجاز. متکلم 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 ماؤضع له، وجه شبه و ... بحث می‌شود.

۲. برای آگاهی بیشتر، می‌توانید به دو اثر التفكير الدلالي عند المعتزله و همچنین التفكير الدلالي في الحضارة العربية، مراجعه کنید.

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





تحت اللفظی؟ 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 این رو، متکلمان در این باب پیش‌فرض‌های معناشناختی خاصی داشتند و در موارد مختلفی در باره این مباحث گفت‌وگو کردند. حتی معتزله نیز بحثی مفصل دربارهٔ مجاز و ارتباط مجاز با کلام و صفات الهی دارند (قاضی عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵م، ج ۵، ص ۱۸۸). خلاصه این که این مباحث، در اصل ادبی هستند، اما به دست متکلمان تحوّل پیدا کرده و به بحث‌های معناشناختی تبدیل شده‌اند.

تفاوت بحث ادبی و معناشناسانه در این است که مباحث ادبی دربارهٔ 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 معنای معناشناختی بحث کردند و پیش‌فرض‌های خاصی نیز در موارد مربوط به معانی معناشناختی یا معنای دلّالی 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.^۱ 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 الضمیر خود را به نحوی ابراز می‌نماید. آنها به این معنا خدا را «متکلم» می‌دانستند. بنابراین، لازمهٔ 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 - مبدع 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 لازمهٔ کلام نفسی، محدودیت یا نقص خداوند را در پی دارد.

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

اما مَجَاز عقلی همان مجاز در اسناد است. برای مثال، در عبارت «وما یُهلکنا إلا الدهر» (سوره جاثیه، آیه ۲۴) مَجَاز عقلی وجود دارد؛ زیرا آنچه - در نگاه توحیدی - انسان را نابود می‌کند، خداست؛ نه دهر و در این جمله - به صورت مَجَاز عقلی - دهر به جای خدا نشسته است. این نوعی مَجَاز در اسناد را شامل می‌شود. در مَجَاز عقلی، به جای این که اهلاک را به خدا نسبت دهیم، به دهر نسبت داده‌ایم. عبدالقاهر جرجانی، مَجَاز در اسناد را نوعی زمینه‌سازی برای گفته‌های اشاعره در باب کلام الهی قرار داد و بر اساس آن اسناد مَجَازی قرآن به خدا را که اشاعره به آن معتقد بودند، توجیه کرد (جرجانی، ۱۹۷۸م، ص ۲۸۰-۲۹۱).

نمونه دیگر، روایت پیامبر اکرم ﷺ است که فرمود: «لا تسبوا الدهر، فإنّ الدهر هو الله» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۳؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۰۶؛ سید رضی، ۱۳۸۰، ص ۲۲۲؛ سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۴۵؛ کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۹؛ نیشابوری، ۱۳۶۳، ص ۹-۱۰).

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

این روایت را دو گونه می‌توان معنا کرد. یک بار خود «دهر» را که مورد نفرین قرار گرفته است، همان «خدا» بگیریم که عرفاً این‌گونه برداشت کرده‌اند و از همین رو، در توجیه این روایت بر آمده و گفته‌اند: یکی از اسامی 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 ۲۲۲-۲۲۴؛ سید مرتضی، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۴۵-۴۶؛ کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۴۹-۵۰؛ نیشابوری، ۱۳۶۳، ص ۹-۱۰) در این عبارت، این‌همانی 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 این‌همانی وجود دارد: (۱) این‌همانی در ذات؛ (۲) این‌همانی در افعال. در روایات، این‌همانی در افعال مراد است؛ نه این‌همانی در ذات.



این یک نوع مجاز در اسناد است. در واقع، به کمک همین تحلیل عبد القاهر جرجانی به نوعی مشکلات کلامی اشعری را هم حل می‌کند. فخر رازی، این‌همانی را به زمان باز می‌گرداند.^۱ و با نوعی مجاز روایت پیش گفته را توجیه می‌کند.

این مجاز‌گویی 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 او این است که قرآن، کلام خداوند است، ولی در واقع، حقیقتاً اینجا قرآن را به فاعل خودش نسبت نداده‌اید. لازمه گرایش فکری جرجانی این است که قرآن کریم کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله یا کلام فرشته وحی است.

البته، معلوم نیست عبد القاهر نسبت به آن چه اعتقادی داشته است؛ چون اشعری‌ها دو دسته‌اند. بنابراین، لازمه بحث ادبی معناشناختی است. مجاز عقلی در نهایت، به این می‌رسد که فاعل کلام پیامبر صلی الله علیه و آله است؛ نه خدا. در حقیقت، این مجاز عقلی دو طرف دارد. یک طرف آن توحیدی است و یک طرف آن اعتقاد اشعریان است. در کتاب‌های معانی بیان به جنبه توحیدی اشاره می‌کنند. روشن است در قضیه معناشناختی مسئله 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

اندیشه معرفتی یک گروه را نباید به صورت از هم بریده و منفک بررسی کرد، بلکه باید آن را به صورت دستگامی 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 مجاز یکی از این اصول است، ولی باید توجه داشت که مجاز یکی از پدیده‌های زبانی است و نباید آن را منعزل از قواعد و پدیده‌های دیگر زبانی به شمار آورد. هر تفسیری از مجاز

۱. «لا تسبوا الدهر [فإن الدهر هو الله]» «أبي 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 وباللّه ولو لاه لما كان قبل ولا بعد» (فخر رازی، ۱۴۲۰، 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 هماهنگ 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 هم‌افزایی، مسیر تکاملی در پیش می‌گیرند.

تأثیر و تأثر نظریه‌های زبان‌شناختی بر اصول معرفتی

توقیفی یا قراردادی بودن زبان

ظاهرگرایان، معتقدند که زبان امری توقیفی از سوی خداوند است (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۲۶۷؛ حاتم‌الحسن، ۲۰۰۲، ص ۴۰). بر خلاف معتزله که بر این باور بودند که زبان امری قراردادی است (ابن قیم جوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۲۶۷). نوع رویکرد در این اصل، مبنای اصلی مهم‌تر در نظام معرفتی می‌شود و بر آن اثر می‌گذارد (حاتم‌الحسن، ۲۰۰۲، ص ۴۰-۴۱). 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 (ابن قیم جوزیه، 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

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





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 معتزله در نظریه‌های زبان‌شناختی آنها اثر گذاشت.

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

اشعریان نیز مجاز را هم در زبان و هم در متون و حیاتی قبول دارند، به همین دلیل، عبد القاهر جرجانی مجاز را به عقلی و نقلی تقسیم کرده است. انتساب این نظریه زبان‌شناختی به اشاعره، بدین دلیل است که در نگره اشعریان انتساب 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 «اهلکتی 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 ۱۴۵-۱۴۴).

۲. منکران مجاز در زبان

ابن قیّم جوزیه، حقیقت و مجاز در زبان را نمی‌پذیرد و معتقد است که فائلین 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 برقرار 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 تراش شفاهی لغت‌پژوهان نیز دلیلی بر حقیقت و مجاز یافت نمی‌شود. به اعتقاد ابن قیّم، بحث حقیقت و مجاز بر ساخته متکلمان معتزلی و جهمیّه است و قبول مجاز به قبول قراردادی بودن زبان منجر می‌شود (ابن قیّم جوزیه، ۱۴۱۸ق، ص ۲۴۱-۲۴۲؛ حاتم الحسن، ۲۰۰۲م، ص ۴۱).

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

یکی از اصول زبان‌شناختی ظاهرگرایان این است که کاربر زبان همواره در استفاده از زبان و الفاظ در پی کاربرست حقیقی الفاظ و زبان است و تا زمانی که به تنگنا نیفتد، از مجاز استفاده نمی‌کند. این اصل در الهیات ظاهرگرایان نمود خاصی پیدا کرده؛ زیرا طبق این اصل تنها مجوز استعمال

مجاز، جایی است که کاربر زبان ناتوان از استعمال حقیقی باشد و این ناتوانی را نمی‌توان به خدا نسبت داد (حاتم‌الحسن، ۲۰۰۲م، ص ۴۱). 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: «خداوند، متکلم است»، یعنی شرایط صدق و تحقق این مفهوم را در مورد خدا بحث می‌کنیم.

جمع‌بندی

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 معناشناختی در ساختار مباحث کلامی تأثیر می‌گذارد. در حقیقت، مسائل کلامی متأثر از ضمیر ناخودآگاه متکلم‌اند که مبانی معناشناختی متکلمان را تشکیل می‌دهند. به طور خلاصه، سه گونه معنا در مباحث کلامی تصور می‌شود: (۱) معنای نشانه‌شناختی؛ (۲) معنای معناشناختی؛ (۳) معنای هرمنوتیکی.

این نوع از معناشناسی از معانی مدلولات نشانه - اعم از زبانی و غیر زبانی - بحث می‌کند. برخی متکلمان، از کلام نشانه‌شناختی به کلام زبانی پل زده‌اند. برای مثال، برخی متکلمان و عرفاً اعتقاد دارند که عالم، ما فی الضمیر خدا را نشان می‌دهد و کلام خداوند است. برای نمونه، اشاعره که معتقد به کلام نفسی هستند، کلام الهی را به معنای نشانه‌شناختی تفسیر می‌کردند؛ یعنی این که خداوند، ما فی 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 معنایی 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 متکلمان 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 عهده‌دار آن است. بنابراین، در استنباط 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 معناشناختی 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 متکلمان تحوّل 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 متکلمان مسلمان نیز از این مقوله مستثنی نیست و یکی از بخش‌هایی که بر نظام فکری متکلمان اثر گذاشته، نگاه نظریات زبان‌شناختی آنهاست.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه. شریف الرضی، محمد حسین. (۱۴۱۴ق). (تحقیق و تصحیح: صبحی صالح).

قم: انتشارات هجرت.

ابن بابويه، محمد بن على (شيخ صدوق). (١٣٩٨ق). التوحيد. (تحقيق و تصحيح: هاشم حسيني). قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم.

ابن جنى، ابوالفتح عثمان. (١٩٥٢ق). الخصائص. (چاپ دوم، تحقيق: محمد على النجار). قاهره: دار الكتب المصرية.

ابن فارس، احمد. (١٤٠٤ق). معجم مقاييس اللغة. (تحقيق و تصحيح: عبدالسلام محمد هارون). قم: مكتب الاعلام الاسلامي.

ابوزيد، نصر حامد. (٢٠٠٨م). اشكاليات القراءة وآليات التأويل. مغرب: المركز الثقافى العربى.

ابوزيد، نصر حامد. (٢٠٠٦م). النص و السلطة و الحقيقة. ارادة المعرفة و ارادة الهيمنة. مغرب: المركز الثقافى العربى.

احمد نگرى، قاضى عبدالنبي. (١٩٧٥م). جامع العلوم فى اصطلاحات الفنون الملقب بدستورالعلماء. بيروت: مؤسسة الاعلمى للمطبوعات.

ايچى، مير سيد شريف. (١٣٢٥ق). شرح الموافق. (چاپ اول). قم: ناشر الشريف الرضى.

پالمر، فرانك آر. (١٣٧٤ش). نگاهى تازه به معنى شناسى. (چاپ ششم، ترجمه: دكتور كورش صفوى). تهران: كتاب ماد (وابسته به نشر مركز).

تفتازانى، سعد الدين. (١٣٧١ش). شرح المقاصد. (تحقيق و تعليق: دكتور عبدالرحمان عميرة). قم: انتشارات شريف الرضى.

جرجانى، عبدالقاهر. (١٩٧٨م). اسرار البلاغة فى علم البيان. (تحقيق: السيد محمد رشيد رضا). بيروت: دار المعرفة للطباعة.

جوزيه، ابن قيم. (١٤١٨ق). مختصر الصواعق المرسله على الجهمية المعطلة. بيروت: دارالفكر.

حاتم الحسن، على. (٢٠٠٢م). التفكير الدلالى عند المعتزله. (چاپ اول). بغداد: دارالشؤون الثقافية العامة.

رفيق عجم. (٢٠٠٤م). موسوعة مصطلحات ابن خلدون و شريف على محمد الجرجانى. (چاپ اول). بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

سبزوارى، ملا هادى. (١٣٨٣ش). اسرار الحكم. (چاپ اول). قم: انتشارات مطبوعات دينى.

سبزوارى، ملاهادى. (١٣٧٢ش). شرح الاسماء الحسنى. (چاپ اول، تحقيق: دكتور نجفقللى حبيبي). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

سيد رضى، محمد بن حسين. (١٣٨٠ش). المجازات النبوية. (چاپ اول، تحقيق و تصحيح: مهدى هوشمند). قم: انتشارات دارالحديث.



سید مرتضی، علی بن حسین بن موسی (شریف مرتضی). (۱۹۹۸م). أمالی. قاهره: دارالفکر.

فخر رازی. محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). تفسیر کبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق). کتاب العین. قم: نشر هجرت.

فضل بن شاذان نیشابوری. (۱۳۶۳ش). الايضاح. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۸۳ش). گوهر مراد. (تصحیح و تعلیق: مؤسسه تحقیقاتی امام صادق علیه السلام). تهران: نشر سایه.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). (۱۳۷۹ش). علم الیقین. (ترجمه: حسین استادولی). تهران: نشر حکمت.

فیض کاشانی، محمد بن مرتضی (ملا محسن فیض کاشانی). (۱۳۸۶ش). عین الیقین الملقب الانوار و الاسرار. قم: انتشارات انوار الهدی.

قاضی عبدالجبار معتزلی. (۱۹۶۲-۱۹۶۵م). المغنی فی ابواب التوحید و العدل. قاهره: الدار المصریة.

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. (تحقیق و تصحیح: عبداللہ نعمه). قم: دارالذخائر.

لاینز، جان. (۱۳۹۱ش). درآمدی بر معناشناسی زبان. (چاپ اول، ترجمه: کوروش صفوی). تهران: انتشارات علمی.

المسدی، عبدالسلام. (۱۹۸۶م). التفكير اللسانی فی الحضارة العربیة. بیروت: الدار العربیة للکتاب.

