

فصلنامه آیین حکمت

سال اول، زمستان ۱۳۸۸، شماره مسلسل ۲

بازتاب هستی‌شناسی معنا در معرفت دینی

تاریخ دریافت: ۸۸/۸/۱۵

تاریخ تأیید: ۸۸/۱۰/۲۷

دکتر احمد واعظی*

از نیمه قرن بیستم به بعد، زبان و معنا (*meaning*) سهم قابل توجهی از تأملات نظری را به خود اختصاص داده‌اند که هستی‌شناسی معنا، بخشی از این تأملات مربوط به معناست. نگارنده در این مقاله نشان خواهد داد هستی‌شناسی معنا به عنوان بخشی از مباحث سمانتیک، نشانه‌شناسی و نظریه‌پردازی تفسیری، دغدغه‌ای صرفاً نظری و فلسفی نیست؛ بلکه در نحوه مواجهه ما با زبان و متن تأثیر عملی دارد و مستبطن توصیه‌ها و راهبردهای تفسیری است. دیدگاه شالوده‌شکنان درباره ماهیت معنا و نیز تحلیل فردیناند سوسور از چیستی و خاستگاه معنا به همراه آرای کسانی که به لحاظ هستی‌شناختی قیام وجودی معنا را به متن می‌دانند یا اساساً متن را فاقد معنای متعین دانسته، از تکرر ثبوتی معنا دفاع می‌کنند محور نقد و بررسی‌های این مقاله است که پی‌آمدهای آنها در حوزه معرفت دینی و تفسیر متون وحیانی به بحث گذاشته می‌شود.

واژه‌های کلیدی: هستی‌شناسی معنا، شالوده‌شکنی، ژاک دریدا،

فردیناند سوسور، خاستگاه معنا، معرفت دینی.

* استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع)

طرح مسأله

جستجوی معنا همواره اصل یا بخشی از تکاپوی معرفتی و علمی در شاخه‌ها و ساحت‌های مختلف دانش، هنر، فلسفه و ادب بوده است. جستجوی معنای متن، هدف اصلی مطالعات ادبی و تفسیری است؛ همچنان که تلاش برای درک معنای دقیق اصطلاحات و واژگان کلیدی، سهم خاصی از تلاش‌های فلسفی و نظری را به خود اختصاص می‌دهد؛ اما بحث در خصوص خود معنا و تأمل در چیستی آن و سازوکار شکل‌گیری و فرآیند وصول به آن کاوشی نوپدید است که در قرن بیستم شاهد نضج و رشد این زاویه از تحقیق هستیم. در این قرن است که در کنار بحث درباره معنای متن یا واژه، بحث در اینکه اساساً معنا چیست و کجاست و فرآیند و عوامل دخیل در شناخت آن کدام است، پا به عرصه وجود می‌گذارد و خود «معنا» موضوع پژوهش و تحقیق می‌شود و «معناشناسی» به عنوان شاخه‌ای از دانش بروز و ظهور می‌یابد.

از سوی دیگر، فهم ما از دین و درون‌مایه آن یعنی «معرفت دینی» یک‌سره حاصل تفسیر و فهم منابع نقلی دین یعنی تفسیر کتاب و سنت نیست و بخش‌هایی از معرفت دینی به ویژه در حوزه اعتقادات و کلام، محصول تأمل عقلانی و استمداد از عقل به عنوان دیگر منبع شناخت دین است؛ اما با این همه، بی‌تردید بخش وسیعی از معرفت دینی در حوزه‌های احکام، اعتقادات و اخلاق حاصل تفسیر قرآن و تأمل معناکاوانه در مراجعه به متون روایی است. پرسش آن است که آیا تأمل نظری در باب «معنا» و تدقیق‌های معناشناسانه نوین، کارکرد معینی در حوزه معرفت دینی خواهد داشت یا آنکه تفننی صرفاً نظری است که در حوزه فهم دین و مراجعه به کتاب و سنت بازتابی ندارد و عالم دینی در تنقیح ابعاد مختلف معرفت دینی، هیچ نیازی به دنبال کردن آن تأملات نظری

معناشناسانه ندارد. ره آورد این مباحث هر چه باشد، آسیبی را متوجه روند جاری در حوزه استنباط و درک محتوای دین از طریق کاوش در ادله نقلی نخواهد کرد. تأمل درباره معنا، ابعاد و گستره وسیعی دارد و شاخه‌های مختلفی از دانش هر یک به وجهی با «معنا» درگیر شده‌اند. بحث حاضر به خصوص «هستی‌شناسی معنا» معطوف است و بر آن است که تأثیر این ساحت از مطالعات مربوط به معنا را بر حوزه معرفت دینی واری نماید. از اینرو پیش از ورود به مبحث اصلی لازم است توضیح مختصری درباره «هستی‌شناسی معنا» و ارتباط آن با دیگر زوایا و ابعاد بحث درباره معنا ارائه گردد.

۱. معناشناسی و ابعاد آن

از گذشته، شاخه‌های متنوعی از دانش به گونه‌ای با مقوله «معنا» مرتبط بوده‌اند. منطق، اصول فقه، روان‌شناسی، نشانه‌شناسی، هرمنوتیک، فلسفه زبان و از همه مهم‌تر، سمانتیکⁱ یا «معناشناسی» به بحث درباره معنا می‌پردازند؛ لکن زاویه و حیث بحث هر یک، متفاوت با یکدیگر می‌باشد. برای مثال در روان‌شناسی در مبحث یادگیری زبان و مراحل رشد ذهنی کودک از این نکته بحث می‌شود که اساساً کودک چگونه با مفاهیم و معانی ارتباط برقرار می‌کند و از کلمات مصوت به معانی منتقل می‌شود و معانی انتزاعی و تجریدی چگونه در ذهن ساخته می‌شوند؟ همین زاویه اخیر، یعنی نحوه شکل‌گیری مفاهیم انتزاعی نظیر معقولات ثانی فلسفی و منطقی و نحوه ارتباط این معانی با خارج، نقطه اتصال فلسفه با معنا و معناشناسی است؛ اما سمیوتیک یا نشانه‌شناسیⁱⁱ زمانی که درباره نشانه‌های

i. semantics

ii. نشانه‌شناسی (semiotics) یا «نظریه نشانه‌ها» (theory of signs) مطالعه منظم در

زبانی بحث می‌کند، ناگزیر است تحلیلی از ماهیت زبان و نسبت الفاظ و نشانه‌های مکتوب زبانی با معنا ارائه دهد و این تحلیل نشانه‌شناسان را به اتخاذ موضع درباره مقوله معنا و چیستی آن می‌کشاند.

هرمنوتیک نیز به ویژه در چهره فلسفی آن، یعنی هرمنوتیک به مثابه فلسفه^۱ که با هرمنوتیک روش‌شناختی و قاعده‌سازی تفسیری متفاوت است، به طور غیر مستقیم به مقوله معنا و تحلیل آن مربوط می‌شود. وجه غیر مستقیم بودن این ارتباط از آنروست که همّت اصلی هرمنوتیک فلسفی، تحلیل هستی‌شناسانه فهم و تأمل معرفت‌شناسانه در سازوکار حصول فهم و عوامل دخیل در آن است؛ اما از آنجا که فهم - مثلاً فهم متن یا فهم آثار هنری - با مقوله معنا مرتبط است، هستی‌شناسی فهم به وجهی با اتخاذ موضوع درباره معنا و اینکه اساساً معنا کجاست و آیا قیام وجودی به مؤلف دارد یا وابسته به متن است و یا اینکه در فرآیند خواندن و قرائت و تفسیر پدید می‌آید و قیام وجودی به مفسر و خواننده دارد، ارتباط پیدا می‌کند.

مورد نشانه‌های زبانی و غیرزبانی است. فردیناند سوسور و فرانسوی‌زبانان معمولاً واژه «semiology» را برای این دانش به کار می‌برند و در محیط انگلیسی‌زبان سمیوتیک (semiotics) مرسوم‌تر است. نشانه‌شناسی معاصر، مرهون کارهای سوسور سوئیسی و چارلز سندرس پیرس آمریکایی است. موضوع تحقیق نشانه‌شناسانه می‌تواند هر چیزی که دال بر معنایی است، باشد. از اینرو معماری، مُد، متن ادبی، یک اسطوره (myth)، فیلم، تابلوی نقاشی همگی می‌توانند موضوع تحقیق نشانه‌شناسانه قرار گیرند. پس هر چیزی که حاوی یک سیستم نشانه‌ای باشد که بر حسب گُدهای فرهنگی، قراردادها یا فرایند دلالت سازمان‌دهی و معنادار و رمزگذاری شده باشد، موضوع تحقیق سمیوتیک است. (see: Audi, 1999: 915, Makaryk, 2000: 183 – 189).

i. Hermeneutics as a philosophy

با وجود این، معناشناسی یا سمانتیک به عنوان یک رشته نوپدید در عرصه مطالعات زبانی، بیشترین ارتباط مستقیم با مطالعات و تأملات مربوط به معنا را به خود اختصاص می‌دهد. از همین ابتدا باید میان «معناشناسی زبان‌شناختی» که شعبه‌ای از دانش «زبان‌شناسی»ⁱ است و «معناشناسی فلسفی»ⁱⁱ که بخشی از فلسفه است، تفکیک قائل شد. (ر.ک: لائیزجان، ۱۳۸۳) فلسفه زبانⁱⁱⁱ دارای محورهای متنوعی است که مهم‌ترین این محورها «معناشناسی فلسفی» است. بخش اصلی سمانتیک فلسفی بحث در «نظریه‌های معنا»^{iv} است که درباره چیستی معنا به تأمل پرداخته می‌شود؛ اما سمانتیک زبان‌شناختی صبغه فلسفی ندارد و تنها درباره اموری نظیر مراد از معنای واژه، مفهوم و مصداق، معنای جملات غیر اخباری و اخباری، تبیین صوری معنای جمله، معنای جمله و زمینه متنی، بررسی شرایط صدق جمله^v و مانند آن بحث می‌کند.

همان‌طور که مشاهده می‌شود، زوایا و حیثیات بحث درباره معنا متنوع و گسترده است و ما برای پی‌گیری مسأله اصلی مقاله، نیازمند روشن کردن مراد از «هستی‌شناسی معنا» هستیم؛ فارغ از اینکه آیا شاخه‌ای خاص از دانش‌های برشمرده فوق به طور انحصاری به آن پردازد یا نپردازد که به اعتقاد نگارنده «وجودشناسی معنا» در رشته‌ای خاص مثلاً سمانتیک فلسفی نیست و در شاخه‌هایی نظیر نشانه‌شناسی یا هرمنوتیک به آن پرداخته می‌شود.

-
- i. Linguistics
 - ii. philosophical semantics
 - iii. philosophy of language
 - iv. theories of meaning
 - v. truth – conditions

۲. مراد از هستی‌شناسی معنا

هستی‌شناسی معنا، تحلیل وجودشناختی از معناست که به پرسش‌هایی مانند آنچه در ذیل می‌آید معطوف است «آیا اساساً چیزی به نام معنا وجود دارد؟»، «نحوه وجود معنا چگونه است و معنا از چه سنخ وجودی است؟»، «منبع و خاستگاه معنا کجاست؟»، «معنا کجاست و قیام وجودی آن به کدام عنصر از عناصر سه‌گانه دخیل در فهم متن (مؤلف، متن و خواننده) است؟»

هستی‌شناسی معنا کاملاً متفاوت با سنخ مباحثی است که می‌توان آنها را «معرفت‌شناسی معنا» نامید. معرفت‌شناسی معنا در واقع بررسی سازوکار و عوامل دخیل در معرفت و فهم ما نسبت به معناست و به لحاظ رتبی در مرتبه بعد از هستی‌شناسی معنا قرار می‌گیرد.^۱ مباحث هرمنوتیک فلسفی و آن بخش از نظریه تفسیری که شرایط وجودی حصول فهم و داوری درباب تأثیر عواملی نظیر افق ذهنی مفسر، زمینه تاریخی متن، منطق حاکم بر فهم متن، سهم مؤلف و دغدغه‌های وی در فهم معنای متن و مانند آن را برعهده دارد، در حقیقت با معرفت‌شناسی معنا درگیر شده است و تحت این مقوله طبقه‌بندی می‌شود. بدین ترتیب روشن می‌شود که در مقاله حاضر به کلیت سمانتیک فلسفی کاری نداریم؛ همچنان که مباحث معرفت‌شناختی حوزه معناپژوهی را مغفول می‌نهمیم. تمرکز ما

۱. تفکیک جنبه هستی‌شناسانه معنا از حیث معرفت‌شناختی آن در بسیاری موارد سودمند است و از پاره‌ای خلط مباحث‌ها جلوگیری می‌کند. به عنوان مثال ممکن است در مواردی در تشخیص مراد جدی و معنای مقصود از متن دچار مشکل شویم. از این معضل و مسأله معرفت‌شناختی نباید به این نتیجه منتهی شویم که متن فاقد معنای متعین است. تعیین معنایی متن به بُعد هستی‌شناختی معنا مربوط می‌شود؛ حال آنکه صعوبت درک آن معنا از مشکل‌های معرفت‌شناختی مربوط به معناست.

بر هستی‌شناسی معناست و در این محور خاص نیز نگاه استقلالی به وجودشناسی معنا نداریم و نمی‌خواهیم آرای متنوع در این مقوله را بررسی نموده، قول مختار را ارائه کنیم؛ بلکه بحث ما در نسبت میان هستی‌شناسی معنا، مقوله تفسیر متن است و می‌خواهیم از این نکته پرده برداریم که آیا موضع‌گیری نظری در این مباحث هستی‌شناسانه مربوط به معنا، تأثیر عینی و عملی بر معرفت دینی برخاسته از تفسیر متون دینی به جا خواهد گذاشت؟ بنابراین دایره بحث باز هم مزیق‌تر می‌شود و تمرکز ما بر آرا و انظاری خواهد بود که به نظر می‌رسد بازتاب مستقیمی در حوزه تفسیر متن دارند. تلاش نگارنده بر آن است که اولاً نشان دهد پاره‌ای از دیدگاه‌های مربوط به هستی‌شناسی معنا پی‌آمدهای مستقیمی در قلمرو تفسیر متن دارد و در نتیجه معرفت دینی مرسوم و متداول ما را با چالش مواجه می‌کند و ثانیاً نادرستی و نارسایی این قبیل دیدگاه‌ها را عیان سازد.

۳. نفی وجود معنا

نظریه‌های بسیار متنوعی درباره چیستی معنا ارائه شده است.ⁱ در «نظریه تصویری معنا»،ⁱⁱ معنا یک «هویت ذهنی»ⁱⁱⁱ و یک تصویر^{iv} ذهنی است که قیام به ذهنیت فرد دارد. در «نظریه مصداقی معنا»^v معنای یک واژه در واقع، ما به ازای و

۱. ویلیام آلتون این نظریه‌ها را به سه دسته اصلی تقسیم می‌کند و آنها را نظریه «مصداقی» «تصویری» و «رفتاری» می‌خواند که به نظر می‌رسد می‌توان تقسیم‌بندی‌های دیگری نیز عرضه کرد. (آلتون، ۱۳۸۱: ص ۴۴).

- ii. Ideational theory of meaning
- iii. mental entity
- iv. image
- v. Referential theory of meaning

محکی خارجی آن است. برتراند راسل معنای جملات را مفهومⁱ که انتزاعی‌تر از تصویر ذهنی است، می‌داند و آن را «قضیه»ⁱⁱ می‌نامد. بدین ترتیب معنای یک جمله، یک هویت ذهنی متفرد و اشتراک‌ناپذیر و قائم به ذهنیت فرد به کاربرنده آن نیست؛ بلکه یک مفهوم ذهنی و یک قضیه اشتراک‌پذیر است که دیگران آن را درک و تحلیل می‌کنند. (Lycan, 2008: 68 , 69) تحلیل قضیه‌ای معنا که راسل مدافع آن بود، مورد انتقاد آستین و ویتگنشتاین قرار گرفت؛ زیرا به جنبه «عملی - اجتماعی»ⁱⁱⁱ زبان و نقش زمینه و موقعیت خاص کاربری و استعمال زبان بی‌توجه است. از نگاه این دو، زبان یک فعالیت اجتماعی پیچیده و قاعده‌مند است. پس زمانی که از معنای یک جمله صحبت می‌کنیم، در حقیقت به کارکردی که آن جمله در شرایط و موقعیت استعمال آن داشته است، اشاره می‌کنیم. (Ibid: 77 , 78)

نظریه‌های معنا نه به این مقدار که اشاره کردیم، محدود می‌شود و نه غرض نگارنده، ورود تفصیلی و انتقادی به محتوا و ادله این آراست. نکته‌ای که در نظر داریم، اشاره به این واقعیت است که تمامی این دیدگاه‌ها علی‌رغم مخالفت‌های جدی و تمایزات آشکاری که از یکدیگر دارند، در این مطلب مشترک هستند که هویت معنا را متمایز از هویت لفظ می‌دانند و ضمن اعتقاد به تفکیک دال از مدلول (معنای) سنخ مدلول را کاملاً متفاوت از سنخ دال (لفظ و کلمه) در نظر می‌گیرند؛ گرچه در هویت مدلول و معنا با یکدیگر اختلاف دارند و نظریه‌های معنا در اساس برای توضیح این چیستی بنا شده است.

-
- i. concept
 - ii. proposition
 - iii. social practice

آنچه شالوده‌شکنی^۱ و نقطه ایده ژاک دریدا به عنوان بنیان‌گذار شالوده‌شکنی را از دیگر نظریه‌پردازی‌ها در باب معنا متمایز می‌کند، عدم پذیرش تفکیک‌سنجی دال از مدلول است. وی اساساً به چیزی به نام «معنا» که در هویت و سنخیت، متمایز از لفظ و کلمه باشد، معتقد نیست. از نظر دریدا، کلمه به عنوان دال به معنا ارجاع نمی‌دهد، بلکه دال به دال دیگر بر می‌گردد. یعنی دال بر مدلول دلالت

۱. واسازی، ساختارشکنی یا شالوده‌شکنی (Deconstruction) گاه در سیمای یک روش یا پروژه ظاهر می‌شود که در واقع تمایل به نفی قرائت سنتی از متن، حذف فهم موثق و معتبر و تلاش برای نابودی فهم موثق و صاحب اقتدار (authority) از یک متن است. یعنی شالوده‌شکنی در این جلوه، یک اقدام یا پروژه است که به واسازی، تخطئه و ویران‌سازی می‌پردازد. در این روش و اقدام، تمایزات مفهومی نویسنده که متن بر آن تمایزات متکی است، برجسته شده و استفاده متناقض و ناسازگار نویسنده از این مفاهیم در یک متن به مثابه کل، مورد نهی و سرزنش قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، متن قرائت می‌شود تا به وسیله معیارهای خودش رد شود و استانداردها و تعاریفی که متن به وجود می‌آورد، به صورت واکنشی برای مغشوشی و خنثا کردن تمایزهای بنیادین استفاده می‌شود.

جلوه دیگر یا جریان دوم در ساختارشکنی در سیمای تئوری‌پردازی ادبی جلوه‌گر می‌شود و مشتمل بر تلقی خاصی از معنا و دیگر مباحث کلیدی در یک نظریه تفسیری است. نظریه ادبی و تفسیری شالوده‌شکنان به متن این اجازه را می‌دهد که هر معنایی را بدهد؛ زیرا عملاً آن را فاقد معنای متعین می‌داند و خواننده و مفسر را محور و اساس فهم قلمداد می‌کند. مشکل ما با جریان دوم شالوده‌شکنی بسی بیش از رویکرد و جریان اول آن است؛ زیرا شالوده‌شکنی به مثابه یک روش و اقدام، سعی در به حاشیه راندن تفسیر و فهم معتبر و غالب از یک متن را دارد (نظیر کاری که ژاک دریدا در تفسیر آرای هوسرل، سوسور، روسو، افلاطون و فروید انجام داد) اما در جریان دوم و نظریه‌پردازی تفسیری به متن خاص کاری ندارد و اجازه می‌دهد هر متنی هر معنایی را بدهد و فرآیند خواندن متن به یک بازی آزاد (free play) معنایی تبدیل شود. (ر. ک: مادن، ۱۳۸۲: ۵۴؛ Ellis, 1989: 67, 113, 127)

نمی‌کند؛ بلکه دال بر دال دیگر دلالت می‌کند. وی می‌نویسد:

معنای معنا استلزام نامتناهی است؛ ارجاع بی‌پایان دالسی به دال دیگر. نیرویش نوعی ابهام بی‌پایان و ناب است که به معنای مدلول و لحظه سکون نمی‌رسد؛ بلکه بی‌وقفه آن را در نظام محدود (economy) خود درگیر می‌کند؛ به گونه‌ای که دائماً باز دلالت می‌کند و به تعویق می‌افتد. (Derrida, 1978: 25)

دریدا اساساً این تحلیل از زبان را که الفاظ و کلمات، معانی را از ذهن گوینده و نویسنده به ذهن مخاطب و خواننده منتقل می‌کنند، قبول ندارد از نظر او گفتار و نوشتار دارای ویژگی (differance) است.ⁱ دریدا به منظور توضیح این ویژگی به این نکته اشاره می‌کند که زبان، نظامی از تفاوت‌ها و تمایزهاست. نشانه‌های زبانی همیشه دربردارنده ردپاهایی از یکدیگر هستند؛ لذا فاقد هرگونه «معنای ذاتی» می‌باشند. یافتن معنای یک واژه در فرهنگ لغات، اغلب ما را به پیدا کردن واژگان دیگر که نیازمند آنها هستند، وا می‌دارد و پیوسته نشانه‌های بیشتری به ما ارائه می‌شود. یعنی به جای اینکه واژه بر معنایی دلالت کند و ما به سکون برسیم، نشانه به نشانه‌های دیگر ارجاع می‌شود و معنا برای مدتی نامحدود به تأخیر می‌افتد که دریدا از آن به «تغییر مسیر»،ⁱⁱ «تأخیر»ⁱⁱⁱ و «انتقال یافتن»^{iv} یاد می‌کند.

i. در زبان فرانسه واژه «differer» هم به معنای تفاوت (differ) و هم به معنای «defer» (به تعویق انداختن و به زمان دیگر موکول کردن) است و دریدا برای اینکه میان این دو مطلب به عنوان ویژگی گفتار و نوشتار جمع کند، از واژه مجعول و ساختگی «differance» استفاده می‌کند تا نشان دهد اولاً زبان، نظامی از تفاوت‌هاست و هم اینکه معنا برای مدتی نامحدود به تأخیر می‌افتد. (see: Derrida, 1973: 141)

ii. a detour

iii. a delay

iv. a relay

نشانه‌ها از طریق تمایز یافتن «معنا» می‌شوند، نه از طریق دلالت بر معنا. رنگ چراغ قرمز به معنای توقف است؛ زیرا رنگ سبز چراغ به معنای حرکت است و در نظام نشانه‌ای، چراغ قرمز از چراغ سبز متمایز شده است. قصد دریدا از واژه (differance) آن است که ناآرامی، بی‌تابی و لغزندگی معنا از طریق به تأخیر افتادن معنا و دلالت بی‌وقفه دال بر دال دیگر را به ذهن ما متبادر سازد. (وارد، ۱۳۸۴: ۱۷۳)

در این مقاله فشرده، مجال آن نیست که به تفصیل به نظریه تفسیری دریدا بپردازیم؛ اما همین تحلیل هستی‌شناختی از معنا که به انکار معنا منتهی می‌شود و اساساً چیزی به نام مدلول^۱ را نمی‌پذیرد، پی‌آمدهای غیر متعارف و خاصی در عرصه تفسیر متن و در نتیجه معرفت دینی برخاسته از مراجعه به متون مقدسی در پی خواهد داشت. برای نمونه زمانی که متنی را قرائت یا تفسیر می‌کنیم، در حقیقت همکار مؤلف در تألیف متن می‌شویم؛ زیرا متن او را به معنای دیگری برمی‌گردانیم و خواندن متن، درک و رسیدن به معنای آن نیست؛ بلکه ارجاع متن به متن دیگر است. تفسیر در واقع ترجمه متن در قالب متنی دیگر است؛ زیرا الفاظ به الفاظ ارجاع می‌شوند، نه به معانی و معنای متن برای مدتی نامحدود به تأخیر می‌افتد. این نامحدود بودن تأخیر معنا به معنای آن است که تفسیر و خواندن متن یک «بازی آزاد بی‌انتهای» است؛ زیرا متن قابلیت آن را دارد که به طور نامحدود خوانده شود یا به تعبیر دیگر به دال‌های دیگر ارجاع شود. براساس تحلیل رادیکال دریدا از زبان و نظام نشانه‌ها، نه تنها چیزی به نام معنای متعین وجود ندارد، که مؤلف و هیچ عامل دیگری نمی‌تواند فرآیند تأخیر معنا و ارجاع

مستمر دال به دال‌های دیگر را سد کند. همه عناصر و عواملی که به نحوی موجب تعین معنا یا مانع از بازی آزاد معنایی^۱ می‌شوند باید طرد شوند. بازتاب مخرب این نظریه تفسیری و تحلیل هستی‌شناختی از رابطه لفظ و معنا در قلمرو معرفت دینی، واضح و بی‌نیاز از تبیین است.

اینکه چیزی به نام معنا وجود ندارد و لفظ به لفظ ارجاع می‌شود، خلاف ارتکاز و بداهت است. بی‌جهت نیست که تمامی نظریه‌پردازان در مبحث ماهیت معنا در برابر این دیدگاه ایستاده‌اند و مدلول را از سنخ دال نمی‌دانند. افزون بر اینکه پی‌آمدها و لوازم این نگرش غیر قابل قبول است، نمی‌توان از این ضرورت غفلت ورزید که یک متن باید با تفاسیر ارائه‌شده از آن نسبت برقرار کند؛ یعنی تفسیری که از یک سوره یا آیه قرآنی ارائه می‌شود، باید به آن قابل انتساب باشد. پس لاجرم متن قرآنی باید بتواند به گونه‌ای در مقام حکم و داوری در میان آن تفاسیر بایستد؛ حال آنکه دریدا با تحلیل خاص خود از زبان و معنا عملاً چنین امکانی را سلب می‌کند.

اگر تفاسیر ممکن از یک متن را نامحدود بدانیم و از طرفی هیچ تفسیری را مقدم بر تفسیر دیگر ندانیم و تفاسیر یک متن را در درستی و نادرستی و روایی و ناروایی یکسان بپنداریم، در این صورت هرگونه اقدام به اقامه دلیل و شاهد به نفع یک تفسیر و فهم و نیز طرد استدلالی سایر تفاسیر، عملی نامربوط و بی‌حاصل خواهد بود؛ حال آنکه عقلاً و سیره عملی دانشمندان در تمامی عرصه‌های معرفتی از معارف دینی گرفته تا ادبیات و هنر و علوم مختلف چنین بوده است که به جدّ به بررسی استدلالی فهم‌های مختلف از یک متن می‌پردازند.

تحلیل دریدا از معنا و نظام نشانه‌ها و اصرار وی بر نامحدود بودن قرائت یک متن، نظریه‌ای خطرناک و مضر است؛ زیرا باب تفکر و تشخیص را مسدود می‌کند. از نظر وی، هر تفسیر و قرائت از متن به امری فردی مبدل می‌شود که قابل توجیه و استدلال نیست. تفاسیر مختلف، حاصل خلاقیت‌های فردی خوانندگان و مفسران یک متن است که صرفاً به این دلیل که موجودند، باید خوش آمد گفته شوند. شالوده‌شکنی با این تحلیل، خود خواننده و مفسر را خلاق و مبدع متنی جدید (تفسیری فردی از متن) می‌داند که به هیچ قاعده و استاندارد و محدودیتی مقید نیست و از این رو فهم او موضوع برای هیچ قسم ارزیابی و نقد و تحلیل انتقادی قرار نمی‌گیرد. (Ellis, 1989: 113, 114)

۴. نظام خودارجاع زبان به مثابه منبع معنا

فردیناند سوسور (۱۸۵۷ - ۱۹۱۳) بنیان‌گذار زبان‌شناسی مدرن، تحلیل خاصی از ماهیت زبان و خاستگاه معنا ارائه می‌دهد که مبنای ساختارگرایی^۱ قرار می‌گیرد. وی در کتاب دوره زبان‌شناسی عمومی که دو سال بعد از مرگش در سال ۱۹۱۵ منتشر شد، عمده دیدگاه‌های خود راجع به زبان و معنا و فرآیند معنا دار شدن زبان را بیان کرده است. تأکید وی بر آن است که خاستگاه و منبع معانی، خود زبان و قراردادهای درون زبان و تمایزات موجود در درون یک سیستم و نظام زبانی است. برای درک معنای کلمات، توجه به ریشه‌های تاریخی یا طبیعی واژگان، عملی بیهوده و بی‌معناست؛ بلکه باید واژگان را به عنوان عناصر به هم مرتبط در کلیت یک سیستم زبانی نگریست؛ نظامی که خودبسند و خودگردان

است و به هیچ عنصری بیرون از سیستم زبانی و مناسبات و تمایزات درونی آن برای درک معانی الفاظ نیازی نیست.

در میان نکات زبان‌شناختی متعددی که سوسور متعرض می‌شود، دو نکته بسیار محوری و اساسی است و به بحث حاضر ما که تحلیل هستی‌شناختی معنا است، ارتباط مستقیم برقرار می‌کند. نکته نخست آنکه، سوسور ضمن پذیرش تفکیک دال از مدلول و اینکه مدلول از سنخ مفهومⁱ است، (۱۳۸۲: ۹۵-۹۷) نسبت میان کلمات و معانی و مدالیل را خودسرانه و اختیاریⁱⁱ می‌داند. ⁱⁱⁱ نه تنها میان الفاظ و اشیای خارجی، پیوندی طبیعی و ذاتی برقرار نیست، که میان الفاظ و مدلول و معنای آنها نیز پیوندی طبیعی و ذاتی برقرار نمی‌باشد؛ بلکه رابطه موجود اختیاری و قراردادی است؛ به این معنا که واقعیت خارجی آب یا درخت، ما را به انتخاب واژه «آب» یا «درخت» برای حکایت از آنها مجبور نمی‌کنند؛ بلکه کاملاً ممکن و معقول و متصور بود که در زبان فارسی، واژه‌های دیگری برای حکایت از این واقعیات اختیار شود. همچنان که معنای آب و درخت، پیوند ذاتی با لفظ آب و درخت ندارند. شاهدش این است که در زبان‌هایی غیر از زبان

i. concept

ii. arbitrary

iii. سوسور تأکید می‌کند که واژه «arbitrary» را در اینجا نباید بد معنا کرد و آن را به معنای «تصادفی» یا «بی‌ترتیب» دانست یا آنکه آن را به معنای دل‌بخواهی و دائرمدار اختیار و اراده فردی به کاربرنده هر واژه تفسیر کرد. این اصطلاح در اینجا به معنای غیرذاتی و غیر طبیعی بودن پیوند الفاظ و اشیای و الفاظ و معانی است؛ یعنی پیوند آنها قراردادی، اختیاری و انتخابی اهل زبان است؛ لذا واژگانی نظیر «اختیاری»، «خودسرانه»، «قراردادی»، «مجعول»، «غیرذاتی» و «غیرطبیعی» را می‌توان معادل اصطلاح «arbitrary» قرار داد.

فارسی، واژگان دیگری برای دلالت بر این دو معنا به کار گرفته شده است. این توافق و قرارداد اهل لسان است که این انتخاب‌ها و اختیارها را رقم می‌زند، نه تصمیم فردی و یا ربط ذاتی و طبیعی کلمات و معانی. سوسور می‌نویسد:

واژه اختیاری (arbitrary) یادآوری موضوعی را ضروری می‌سازد و آن اینکه نباید تصور کرد که گوینده یک زبان هر صورتی [لفظی] را که بخواهد، آزادانه انتخاب می‌کند. در پایین خواهیم دید که شخص گوینده، توانایی هیچ‌گونه تغییر را در نشانه‌ای که در یک جامعه زبانی جا افتاده است، ندارد؛ بلکه باید گفت صورت نشانه بی‌انگیزه (immotive) است. یعنی از این نظر اختیاری است که در واقعیت هیچ‌گونه پیوندی طبیعی با معنا ندارد. (همان: ۱۰۰)

البته این نکته سوسور مبنی بر عدم پیوند ذاتی میان الفاظ و اشیا و نیز الفاظ و معانی گرچه برای زبان‌شناسی غربی به عنوان یک دستاورد مطرح می‌شود، در علم اصول فقه مطلبی پیش‌پاافتاده و مسلم بوده است. تمام اصولیان ما که بحث «وضع» در الفاظ را مطرح کرده‌اند، پیش‌فرض آنان این بوده که پیوند الفاظ و معانی، تکوینی و طبیعی نیست و نیازمند وضع واضع و قرارداد جاعل است. نکته مهم‌تر سوسور آن است که در زبان، کلمات به طور انفرادی و مستقل از سیستم زبانی دارای معنا نیستند و چیزی به نام «positive terms» یا «واژگان مثبت» وجود ندارد و زبان چیزی جز تفاوت‌ها نیست. وی می‌نویسد:

مقصود از تمامی آنچه گذشت، این است که در زبان چیزی جز تفاوت‌ها وجود ندارد. از این مهم‌تر، لازمه یک تفاوت معمولاً وجود عناصر مثبتی است که افتسراق میانشان برقرار شود؛ اما در زبان فقط تفاوت‌های عاری از عناصر مثبت وجود دارند. چه معنا را در نظر بگیریم و چه صورت را، زبان نه دربرگیرنده مفاهیم است و نه در برگیرنده آوایی که پیش از نظام زبان وجود داشته باشند. زبان تنها تفاوت‌های

مفاهیم و تفاوت‌های آواهای ناشی از نظام خود را دربر می‌گیرد». (همان: ۱۷۲ و

(۱۷۳)

مراد سوسور آن است که هیچ کلمه‌ای خارج از سیستم زبان دارای معنا نیست و فقط در یک سیستم زبانی، شاهد تفاوت واژگان هستیم و به تبع این تفاوت، معنا به وجود می‌آید. برای مثال، آب در واقعیت خارجی خود، احوال و ویژگی‌های بسیار متعددی دارد؛ ولی در یک نظام زبانی تصمیم گرفته می‌شود که احوال نامحدود آب را به چند دسته خاص تقسیم کنند و یا واژگان محدودی نظیر گرم، سرد، ولرم، داغ و جوش از آن احوال طبقه‌بندی شده محدود حکایت کنند. ممکن است این طبقه‌بندی در زبان دیگری کمتر یا بیشتر باشد و در نتیجه الفاظ و معانی کمتر یا بیشتری برای گزارش حالات واقعی آب قرارداد و جعل شود. پس معنای این الفاظ را باید با التفات به سیستم درونی زبان و تمایزهای آنها شناخت. تفاوت در معنا به واسطه تمایز کلمات تأسیس می‌شود. بنابراین هر اتفاقی که می‌افتد، در درون سیستم زبان است و معنا زاینده سیستم زبانی است؛ از این رو زبان به خارج از خودش باز نمی‌گردد؛ به گونه‌ای که فهم معنای یک لفظ یا جمله در گرو اطلاع از آن امر خارج از سیستم زبانی باشد و معانی الفاظ و جملات صرفاً و منحصرأ مولود اطلاع از سیستم زبان و تمایزات درونی آن است.

از مجموع این دو نکته محوری روشن می‌شود که از نظر سوسور زبان یک «نظام خوداعتباربخش»ⁱ است که به وسیله دنیای خارج و جهان اشیا معین نمی‌شود. تمام آنچه زبان و فهم معانی آن نیاز دارد، در درون این سیستم زبانی

i. self authenticating system

موجود است و دیگر آنکه معنای هر دال، معین، حتمی و قطعی است و این تعیین و قطعیت معنا مرهون جایگاه هر لفظ خاص در درون زبان به مثابه یک کل و تمایزات شکل گرفته در درون آن نظام است. (Makaryk, 2000: 199, 200)

این تحلیل از معنا و خاستگاه آن، لوازم و توصیه‌های خاصی در حوزه تفسیر متن و در نتیجه در قلمرو معرفت دینی در پی خواهد داشت. نخست آنکه، مؤلف و نیت او هیچ سهم و نقشی در معنا ندارد؛ زیرا معنا زائیده اطلاع از سیستم زبانی و تمایزات کلمات در درون این سیستم است. مؤلف و دیگر کاربران زبان، نقشی در معنا ندارند؛ بلکه با اطلاع از نظام زبانی صرفاً سازنده متن و چینش کلمات آن هستند. نکته دیگر آنکه، موقعیت و شرایط حاکم بر کاربرد الفاظ و کلمات، هیچ سهمی در شکل‌دهی معنا ندارد. زبان یک سیستم خودبسنده و خودارجاع است؛ لذا معنا صرفاً در درون مناسبات درونی این سیستم و تمایزات کلمات با هم رقم می‌خورد. پس شرایط و موقعیت حاکم بر تکلم به سبب آنکه برون‌مرزی سیستم زبانی است، سهمی در معنای جملات ندارد.

در نقد این دیدگاه، چند نکته را به اختصار ذکر می‌نماییم:

اینکه زبان را صرفاً سیستمی از تمایزات بدانیم که معنا را از طریق سازوکار درونی خودش تولید می‌کند با واقعیت زبان منطبق نیست؛ به ویژه در جایی که وضع تعیینی رخ می‌دهد؛ مثلاً در اسامی خاص و علم^۱ شخص نام‌گذارنده مثلاً پدری که فرزندش را علی می‌نامد، این لفظ را برای ذاتی خاص که با آن مواجه است - صرف‌نظر از وجود خارجی داشتن یا نداشتن آن و صرف‌نظر از حضور و

غیبت او - وضع می‌کند.ⁱ پس در اینجا نشانه زبانی به ازای معنایی خاص (ذات خاص) و به طور مثبت و ایجابیⁱⁱ قرار می‌گیرد؛ بی‌آنکه دلالت آن لفظ بر معنای خود، بستگی به تمایزات درونی سیستم زبانی داشته باشد.

بحث در ماهیت معنا و نظریه‌پردازی درباره آن، مستلزم ارائه تحلیلی از ماهیت زبان و نحوه مطالعه آن است. تحلیل سوسور از ماهیت معنا و خاستگاه آن، توصیه‌هایی در زمینه نحوه مطالعه زبان و نوشتار در پی دارد که با واقعیت اظهارات زبانی ناسازگار است. ثمره مستقیم تحلیل وی آن است که در مواجهه با متن و گفتار و درک آنچه متن می‌گوید، کافی است هر آنچه بیرون متن است، به کنار بنهیم و تنها به مناسبات درونی زبان و به خصوص تمایزات موجود در سیستم زبانی توجه کنیم؛ حال آنکه واقعیت غیر از این است. ما در کاربرد زبان، انتقال مقاصد و مضامینی را هدف قرار داده‌ایم و با زبان در حقیقت کارهایی را انجام می‌دهیم که نظریه افعال گفتاریⁱⁱⁱ به تفصیل از این حقیقت پرده برمی‌دارد. درک اینکه متکلم در هر مورد چه کاری را با زبان انجام داده است، بستگی به درک موقعیت و شرایط حاکم بر گفتار و ویژگی‌های متکلم در لحظه کاربردی زبان دارد که همگی بیرون از مناسبات و تمایزات درونی سیستم زبان هستند. پس برخلاف نظر سوسور، نمی‌توان معنا را صرفاً از طریق توجه به سازوکار درونی سیستم زبان درک کرد.

محوریت قصد مؤلف در معنای متن و گفتار البته نکته کلیدی دیگری است

۱. در مورد اسمای خاص و تبیین کیفیت دلالت آن بر معنا و نیز تحلیل معنای این اسما

مباحث گسترده‌ای وجود دارد. (ر. ک: لاریجانی، ۱۳۷۵).

ii. positive

iii. speech acts

که سوسور و برخی دیگر از نظریه‌پردازان تفسیری از آن غفلت ورزیده‌اند. براساس نظریه مختار ما که مورد تأکید اصولیان ما و برخی عالمان فلسفه زبان است، «معنا» مخصوصاً در مرحله دلالت تصدیقی آن، امری قصدی^۱ است و تعیین آن قائم به قصد مؤلف است. از آنجا که این بحث از بحث‌های جدی و مناقشه‌برانگیز نظریه تفسیری است، شرح تفصیلی آن مقاله‌ای مستقل می‌طلبد.

۵. قیام وجودی معنا به متن

یکی از مباحث مهم در زمینه هستی‌شناسی معنا، پاسخ به این پرسش است که معنا به لحاظ وجودی کجاست و قیام وجودی آن به چه چیزی است؟ یکی از دیدگاه‌ها آن است که قیام وجودی معنا به خود متن است. براساس این نگاه، خواننده فاقد هرگونه سهمی در ایجاد معناست؛ همچنانکه قصد و نیت مؤلف و صاحب سخن، نقشی در هستی معنا ندارد. خود متن منهای دو عنصر مفسر و مؤلف معنا می‌دهد.

بر طبق این تحلیل، خواننده و مفسر متن، عنصر «فعلیت‌بخش» به معنای متن است؛ نه آنکه سازنده، مقوم و منبع معنای آن باشد. کار خواننده آن است که کمک کند معنای نهفته در متن آشکار شود. درست نظیر اینکه آب‌جوش برای تهیه چای ضروری است. چای محصول ترکیب برگ‌های چای با آب‌جوش است؛ اما روشن است که منشأ و منبع چای، برگ‌های چای است، نه آب‌جوش. به همین دلیل است که از ترکیب آن دو، قهوه و یا شکلات حاصل نمی‌آید یا از افکندن هر چیز دیگر در آب‌جوش چای به دست نمی‌آید. خلاصه اینکه معنا

نهفته و موجود در کلمات مصوّت یا منقوش است. , 144 (Crosman, 1980: 145)

برخی ناقدان ادبی، نظیر تی. سی الیوت و پوندⁱ از مدافعان این نظریه هستند. تأکید الیوت بر استقلال معنایی متن از مؤلف آن بر این نظریه ادبی استوار است که بهترین شعر شعری است که غیرشخصیⁱⁱ عینیⁱⁱⁱ و مستقل باشد؛ یعنی بدون حیات مؤلف به حیات معنایی خود ادامه دهد. از نظر وی، استقلال معنایی متن از قلمرو ذهنی و سوژکتیو مؤلف آن، نه یک مطلوبیت، که یک واقعیت مسلم برای هر نوشتاری است و سرش آن است که متن، استقلال و خودمختاری معنایی^{iv} دارد. (Hrisch, 1967: 1)

این تحلیل هستی‌شناختی از معنا همانند دیدگاه پیشین (سوسور) توصیه‌های مشابهی را در نحوه قرائت متن و مواجهه معنایی با متن در پی دارد؛ یعنی در اینجا نیز باید کلیه امور بیرون از متن مغفول نهاده شود تا آن متن معنای نهفته خویش را آشکار کند. اگر این تحلیل صحیح باشد، در تفسیر متون وحیانی، نه شخصیت صاحب سخن و صفات ویژه او نقشی ایفا می‌کند، نه زمینه^v تاریخی حاکم بر عصر نزول وحی و نه شرایط و موقعیت حاکم بر صدور هر روایت؛ هیچ کدام نقشی در شکل‌دهی معنا ندارند و تنها مناسبات درونی زبان که در متن متجلی است، حامل معنا می‌باشد.

به جز نقد اول، سایر نقدهای وارد بر دیدگاه سوسور به وجهی در اینجا نیز

-
- i. pound
 - ii. impersonal
 - iii. objective
 - iv. semantic autonomy
 - v. context

وارد است. نکته خاصی که در اینجا اشاره می‌کنیم، آن است که صرفنظر از نادرستی اصل این مبنا (غیر قصدی دانستن معنا و قیام وجودی آن به خصوص متن) توصیه آن در نحوه مواجهه معنایی با متن، چیزی بیش از یک پیشنهاد در عرض سایر پیشنهادها در نحوه قرائت متن نیست. کاملاً موافقم که می‌توان یک متن مثل قرآن شریف را بدون توجه به شخصیت صاحب آن و منهای قصد و نیت او و بدون شرایط حاکم بر نزول هر آیه مطالعه و تفسیر کرد؛ اما سخن در امکان چنین کاری نیست؛ بلکه سخن در روایی و ناروایی آن است. نه تنها این نحوه قرائت، بلکه صورت و وضعیت‌های متعددی از قرائت ناصواب و ناروا از متن قرآنی متصور و ممکن است که همگی آنان تحت عنوان جامع «تفسیر به رأی» قابل طبقه‌بندی است. بحث در اینکه کدام نحوه قرائت متن روا و کدام یک نارواست، به دو امر بستگی دارد؛ نخست آنکه، تحلیل ارائه‌شده از زبان و معنا اساساً درست و مقبول است یا نه؟ به تعبیر دیگر، مبانی و پشتوانه‌های نظری که تئوری قرائت متن بر آن مبتنی است، صحیح و موجّه باشد؛ و دوم آنکه با هدف تفسیری حاکم بر آن متن منطبق و سازگار باشد. توضیح بیشتر این بحث مهم، مجال واسع می‌طلبد.

۶. عدم تعیین معنایی متن

آخرین دیدگاهی را که در این مقاله بررسی اجمالی خواهیم کرد، دیدگاهی است که معنای متن را به لحاظ هستی‌شناختی نامتعیّن و متکثر می‌داند. در یک تقسیم‌بندی کلی، کسانی که به تکثر معنایی متن معتقدند و هرگونه قول به تعین و تشخیص معنایی متن را نفی می‌کند، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

یک. کسانی که اساساً معنا را به لحاظ وجودی، قائم به مؤلف و صاحب

سخن نمی‌دانند و محوریت مؤلف و قصد او را در جنبه هستی‌شناختی معنا انکار می‌کنند؛

دو. کسانی که مؤلف را محور معنا می‌دانند؛ اما دست‌کم در برخی متون مثل متون وحیانی، قائل به تکثر معنایی و عدم متعین معنا هستند. نظر به اینکه موضوع مقاله، بازتاب مباحث هستی‌شناختی معنا در حوزه معرفت دینی است بر دیدگاه دوم متمرکز می‌شویم.

آرای تفسیری برخی عارفان مسلمان، نظیر ابن عربی و صدرالدین قونوی به وجهی با این دیدگاه نزدیک است که به علت ابتدای آن بر مبانی و پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی و زبان‌شناختی متعدد، نیازمند واریسی مستقل است؛ اما در پایان این مقاله به ایده دکتر سروش بسنده می‌کنیم که به بیانی خاص از تکثر معنایی متن دفاع می‌کند.

از نظر وی، کشف نیت و مراد صاحب وحی، کمال مطلوبی است که همه ما به سوی آن روان هستیم؛ اما چه بسا سرانجام دریابیم که نیت واقعی صاحب وحی چیزی جز نفس تلاش جمعی بشر در فهم کلام او نیست. در اینجا است که فعل و غایت فعل بر هم منطبق می‌شوند. تعبیر و تفسیر انسانی از کلام الهی همچون وحی است که دوباره نازل شده است. وحی‌ای که یک بار در گذشته بر پیامبر نازل شده بود، اکنون به مدد ملک عقل از عرش متن به فرش تعبیر و تفسیر نازل می‌شود. به بیان دیگر، ما وحی را در آینه تفسیر می‌نگریم. (سروش، ۱۳۷۶ الف)

وی در پاسخ به این سؤال که آیا در متون مقدس، معنای متن و مراد مؤلف و گوینده، بر هم منطبق می‌شود و آیا معانی بالقوه فراوان متن بالجمله مراد باری تعالی هستند یا نه، چنین پاسخ می‌دهد:

بله یعنی خداوند می‌دانسته است که بندگان او بهره‌های متفاوت از آن خواهند برد و لذا باید بگوییم که همه آنها مراد باری است و اگر خداوند مردم را تکلیف می‌کرد که به «مراد واقعی» او پی ببرند، تکلیف فوق طاقت بود؛ چراکه زبان فی‌نفسه به یافتن یک مراد واحد راه نمی‌دهد. به زبان فلسفی‌تر، متن فعلیت نیافته است و بالقوه است و این قوه صورت‌های معنایی بسیار می‌پذیرد. برهان من بر اثبات عدم تعین ذاتی متن و واجد معانی مختلف بودن آن، رابطه مقام ثبوت و اثبات است. ما باید برای کثرت در مقام اثبات، بهترین تبیین را عرضه کنیم. ما با موارد و مصادیق بسیار کثیری روبه‌رویم که متونی (چه بشری و چه مقدس) در اختیارند با معانی و احتمالات معنایی بسیار شاید قوی‌ترین حدس یا تبیین برای توضیح این امر این باشد که متن واجد ابهام و لاتعینی ذاتی معنایی است. (۱۳۷۶ ب: ۱۷)

برخی عبارات‌های ایشان به این نکته تصریح دارد که مؤلف تنها یکی از خوانندگان متن است و ظرفیت معنایی متن، وسیع‌تر از آن چیزی است که به قصد و اراده مؤلف درآمده است. وی می‌گوید:

محدودیت‌های ساختاری در متن هست که هر معنایی را بر نمی‌تابد؛ اما در عین حال ضرورتاً معنای واحد ندارد. در عالم متن «حق» به معنای انطباق با نیت مؤلف نداریم. مؤلفی که زبانی را برای افاده معنا انتخاب می‌کند، یکی از معناهایش را خودش فهمیده است و به آن دلیل، آن را اختیار کرده است و آنگاه معانی دیگری هم برای آن متن وجود دارد. (همان)

در نقد دیدگاه ایشان چند نکته را به اختصار یادآور می‌شویم: یکم. گوینده کلام و مؤلف متن معمولاً یک «فاعل ارتباطی» است که از متن و گفتار به عنوان وسیله انتقال پیام و ابراز آنچه در نهان دارد، استفاده می‌کند؛ از این رو از هر چه بتواند به وجهی به ایجاد ارتباط زبانی و انتقال پیام کمک کند و

قرائنی بر مراد او باشد (حتی حالت چهره و لحن گفتار در گفتار شفاهی) سود می‌جوید، مگر در موارد نادری که متکلم و مؤلف، قصد لغزگویی و معمّاسازی و ابهام‌آفرینی داشته باشد. در مورد کلام باری تعالی که خود آن را «هدی للمتقین» و «بیان للناس» معرفی می‌کند، این امر مضاعف می‌شود. حال پرسش این است که چگونه می‌توان پذیرفت متن که برای هدایت مردم و بیان حقایق و تبیین معارف آمده است؛ همه آنچه را مردمان می‌فهمند، قصد کرده باشد ولو در مواردی - مثل جسم داشتن خداوند و صاحب دست و چشم و گوش بودن - این فهم‌ها کاملاً متضاد و متخالف باشند؟

دوم. استدلال ایشان بر عدم تعین معنایی متن مخدوش است. وی با استمداد از برهان از راه بهترین تبیین^۱ بر آن است که بهترین تبیین برای توجیه وقوع کثرت و اختلاف نظر در مقام اثبات (تفسیر متون مقدس) عدم تعین معنایی آن متون است. این حدس و تبیین، نه بهترین تبیین است و نه اساساً توجیه و تبیینی منطقی است؛ زیرا تکرر و تنوع در فهم و تفسیر (مقام اثبات) علل و مناشئی متعدد دارد که همگی ناشی از مشکل‌های معرفت‌شناختی است که به مقام اثبات مربوط می‌شود؛ بی‌آنکه مقام ثبوت (تعین یا عدم تعین معنایی) در آن نقشی داشته باشد.ⁱⁱ

سوم. در مواجهه معنایی با متن به ویژه در تفسیر مؤمنانه متون مقدس به دنبال درک پیام الهی و مراد جدی پروردگار متعال هستیم. اینکه ایشان ادعا می‌کنند درک «مراد واقعی» ناممکن و تکلیف به آن، تکلیف مالایطلاق است، در صورتی

i. abduction

ii در منبعی ۱۲ سبب برای اختلاف تفاسیر ذکر شده است: (ر. ک: مرکز الثقافة و المعارف

القرآنیة، ۱۳۷۵: ۳/ ۳۶۶ و ۳۶۷).

درست خواهد بود که افراد، مکلف به یقین و قطع به مراد جدی و واقعی خداوند باشند؛ اما درک مراد جدی او از کلام براساس اسلوب عقلایی تفهیم و تفاهیم و استمداد از جمیع قرائن زبانی و غیر زبانی و أخذ محتمل‌ترین احتمال تفسیری (أظهر احتمالات معنایی) کاملاً مقدور و میسر است. همان‌طور که در محیط عقلا و محاورات روزمره به دنبال فهم قطعی و یقینی مراد جدی یکدیگر نیستیم، در محیط ایمانی و شریعت نیز مکلف به حقیقتⁱ و درک یقینی «مراد واقعی» نیستیم؛ بلکه فهم و تفسیری حجّت و معتبرⁱⁱ از کلام حق تعالی که بر مدار أخذ به أظهر احتمالات و در چارچوب فهم روشمند و مضبوط وحی رقم می‌خورد، کفایت خواهد کرد.

i. truth

ii. valid

منابع

- آلتون، ویلیام، ۱۳۸۱، *فلسفه زبان*، ترجمه احمد ایران‌منش و احمدرضا جلیلی، تهران، سهروردی.
- ساراپ، مادن، ۱۳۸۲، *راهنمای مقدماتی پسا ساختارگرایی و پسامدرنیسم*، ترجمه محمدرضا تاجیک، تهران، نشر نی.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۶ الف، «تفسیر متین متن»، *کیان*، ش ۳۸.
- _____، ۱۳۷۶ ب، «حقانیت، عقلانیت، هدایت»، *کیان*، ش ۴۰.
- سوسور، فردیناند، ۱۳۸۲، *دوره عمومی زبان‌شناسی*، ترجمه کورش صفوی، تهران، هرمس.
- لاریجانی، صادق، ۱۳۷۵، *فلسفه تحلیلی (دلالت و ضرورت)*، تهران، مرصاد.
- لایزجان، ۱۳۸۳، *معناشناسی زبان‌شناختی*، ترجمه حسین واله، تهران، گام نو.
- مرکز الثقافة و المعارف القرآنیة، ۱۳۷۵، *علوم القرآن عندالمفسرین*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- وارد گلن، ۱۳۸۴، *پست مدرنیسم*، ترجمه علی مرشدی زاده، تهران، قصیده 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?* Published in the reader in text. Edited by susan suleiman and Inge Croman , Princeton university prees.
- Hirsch, Eric, 1967, *Validity in interpretation*, yale university press.