

دانش نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن

مجله قرآن و علم / شماره اول / زمستان ۱۳۸۶ □ ۱۳۷

دکتر علیرضا قائمی‌نیا
عضو هیئت علمی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

غیره، به وجود آورده و به زمینه‌ای اجتناب‌ناپذیر در این نوع مطالعات تبدیل شده است.

دانش نشانه‌شناسی در تفسیر قرآن نیز کاربردهایی دارد که در این مقاله نمونه‌ها و مثالهای آن بیان می‌شود. و تأثیرنشانه‌شناسی در نظام معنایی، روش‌شناسی و سازوکار تکثیر معنایی قرآن بررسی می‌گردد.

کلید واژه‌ها: قرآن، نشانه‌شناسی، زبان‌شناسی، تفسیر، تأویل، هرمنوتیک.

مفهوم‌شناسی و پیشینه

مباحث نشانه‌شناسی از مهم‌ترین مباحثی است که در قرن بیستم شکل گرفت در زبان انگلیسی واژه

چکیده

در این نوشتار ماهیت و کارکردهای نشانه‌شناسی توضیح داده شده و نقش افرادی چون دو سوسور، ایزوتسو، پرس در آن بیان شده است.

دانش نشانه‌شناسی که ریشه در آثار فلاسفه یونان، مانند افلاطون دارد، به عنوان یک دانش مستقل در قرن بیستم پدید آمد و از این جهت مشابه بسیاری از دانشها، مانند هرمنوتیک، معرفت‌شناسی و ... است.

این دانش دگرگونیهای عمیقی در زمینه‌های گوناگون، مانند زبان‌شناسی، فلسفه و شاخه‌های گوناگون آن، مطالعات دینی و تفسیر متون مقدس و

Semiotics و در زبان فرانسوی semiology را درباره آن به کار می‌برند. عربها هم برای بیان آن «علم العلامات» یا «العلاماتیان» - سیموتیکا - را استفاده می‌کنند.

واژه semiotics از یونان باستان برجای مانده است. در آن دوره در علم پزشکی به تشخیص نشانه بیماریها معمولاً علم نشانه شناسی گفته می‌شد و واژه semiotics به کار می‌رفت.

این واژه semiotics به شکل یونانی‌اش به صورت semion برای تشخیص نشانه‌های بیماری به کار می‌رفت. آگوستین قدیس مسیحی مشهور این واژه را در قرون وسطی به کار برد. و کتابی با عنوان «آموزه‌های دین مسیحی» نوشت. بحث اصلی آگوستین در این کتاب این بود که چگونه می‌توانیم کتاب مقدس را تفسیر کنیم؟ روش تفسیر کتاب مقدس مورد نظرش بود. آگوستین دید برای بحث از تفسیر کتاب مقدس چاره‌ای جز بحث از نشانه‌های کتاب مقدس و تنظیم و دسته‌بندی نشانه‌هایی در کتاب مقدس ندارد. نشانه‌هایی که به طور معمول در متون به کار می‌روند نشانه‌های زبانی‌اند،

مباحث نشانه شناسی شبیه بحثهای مسلمانان در الفاظ است که به عنوان مقدمه منطقی مطرح می‌شود. آگوستین آن را در کتابش مطرح کرد که در کتابهای ما با عنوان بحث دلالتها، اقسام آنها و بحث می‌شود. آگوستین هم از همین امور بحث کرد و ثمره شان را در کتاب مقدس نشان داد؛ با این تفاوت که او به جای بحث از دلالت بحث سراغ نشانه‌ها رفت و گفت این نشانه‌ها هستند که دلالت دارند. نشانه دال است و مدلولی دارد.

وی به جای اینکه دلالت را تقسیم کند، نشانه‌ها را تقسیم کرد. مباحث آگوستین پلی میان مباحث دلالت در دین بود. در علم نشانه شناسی جدید از کارکرد نشانه‌ها بحث می‌شود و مباحث دلالت هم در پی آن مطرح می‌شود. بزرگان و فلاسفه و اصولیهای ما در آغاز از دلالت بحث کرده‌اند. چرا علمای ما ابتدا دلالت را و آنها ابتدا نشانه را انتخاب کرده‌اند؟

این انتخاب مبتنی بر یک اصل روش شناختی است. دانشمندان جدید دیدند اگر بحث را با توجه به نشانه‌ها سامان دهند، بهتر می‌توانند از عهده بحث بر

بیایند و مباحث را علمی تر بیان کنند، البته به نظر می‌رسد هر دو مکمل یکدیگرند.

نشانه‌شناسی در قرن بیستم

در قرن بیستم دو متفکر، جدا از هم به بحث از نشانه‌ها پرداختند و این مباحث را بی‌خبر از هم گسترش دادند و مبدأ پیدایش علم نشانه‌شناسی در قرن بیستم شدند.

(۱) «فردیناند دوسوسور»: زبان شناس سوئیسی و پدر زبان شناسی کتابش به فارسی هم ترجمه شده و مهم‌ترین اثرش (درس‌های همگانی زبان‌شناسی) دو ترجمه دارد.

ایزوتسو آن را در تفسیر قرآن به کار گرفته و اساس کارش قرار داده و نتایجی را در تفسیر قرآن به دست آورده است که بعداً اشاره می‌شود.

سوسور می‌خواست زبان شناسی جدید و یک مبنا و گرایش جدید در زبان شناسی به وجود آورد و زبان شناسی را به صورت یک دانش مطرح سازد.

تا آن زمان تحقیقات زیادی در مورد زبان شناسی شده بود، ولی به عنوان دانشی قابل مقایسه با دانشهای دیگر در

نیامده بود. سوسور می‌خواست نشانه‌های زبانی را به عنوان مبنای زبان شناسی قرار بدهد و از نشانه‌های زبانی بحث کند و از این راه دانش جدیدی را سامان بدهد. او در مقدمه کتابش می‌گوید:

«دانش نشانه شناسی یعنی دانشی که از حیات اجتماعی نشانه‌های زبانی بحث می‌کند، ولی در زمان ما وجود ندارد، و حق دارد که وجود داشته باشد.»

(۲) «چارلز ساندرس پرس»: هم زمان با سوسور در دهه ۵۰ و ۶۰ بحث نشانه‌شناسی را آغاز کرد. این فیلسوف آمریکایی نمی‌خواست نشانه‌شناسی را به صورت یک علم در بیاورد، بلکه می‌خواست تحولی در فلسفه جدید غرب که از زمان دکارت شروع شده و گسترش پیدا کرده بود و تا زمان ما ادامه دارد، به وجود بیاورد، یعنی تحولی در فلسفه به وجود بیاورد. به اعتقاد پرس مغلطه‌ای که فلسفه غرب در دام آن گرفتار شده این بود که بحث از نشانه‌ها را فراموش کرده بود. و مستقیم سراغ مدلول نشانه‌ها و سراغ اندیشه رفت و این کار را دکارت آغاز کرد.

دکارت با جمله مشهورش (می‌اندیشم، پس هستم) محور فلسفه را روی اندیشه برد و نشانه‌ها را به کلی کنار گذاشت، در صورتی که پرس اعتقاد داشت تفکر حقیقی در دامن اندیشه‌ها صورت می‌گیرد و اگر شما می‌خواهید بحث دقیق فلسفی داشته باشید، باید از نشانه‌ها بحث کنید و ارتباط آنها را با اندیشه در نظر بگیرید. برنامه‌ای که پرس آغاز کرد، یک دانش حقیقی و معرفت‌شناسی امروزی بود که خود اسمش را منطق گذاشت و گفت: نشانه‌شناسی همان منطق به معنای عام است. باید یک دانش عامی به وجود بیاید که از ارتباط نشانه‌ها با اندیشه‌ها صحبت و بحث کند و مرکز عام معنا همان بحث معنا‌شناسی است. پرس و سوسور بحث نشانه‌شناسی را هم زمان و در عصر جدید به وجود آوردند، ولی با یک بستر متفاوت؛ پرس در بستر مباحث فلسفی و معرفت‌شناسی و سوسور در بستر مباحث زبان‌شناسی، لذا نشانه‌شناسی پرس نشانه‌شناسی فلسفی نام و نشانه‌شناسی سوسور نشانه‌شناسی زبان‌شناختی نام گرفت. این دو نشانه‌شناسی مستقل از هم به وجود آمدند و مباحث هر دو

متفاوت بودند و ارتباط چندانی با هم نداشتند. مکاتب بسیاری به وجود آمدند تا این دو را تلفیق دهند، از جمله این مکاتب «ساختارگرایی و پساساختارگرایی فرانسوی» و «نشانه‌شناسی جدید آمریکایی» است. آخرین رویدادی که در قرن بیستم صورت گرفت، «نشانه‌شناسی تفسیری» نام گرفت که فیلسوف ایتالیایی امبرتو اکو این رویکرد را به وجود آورد و تصمیم گرفت تمام رویکردهای نشانه‌شناسی را با هم لحاظ کند و از آن به صورت یک دیدگاه جامع در تفسیر متون کمک بگیرد، لذا نام آن نشانه‌شناسی را «نشانه‌تفسیری» گذاشتند. امبرتو اکو آثار بسیار گسترده‌ای دارد. یکی از آثار او **نشانه‌شناسی و فلسفه زبان** است که به زبان ایتالیایی در پنج فصل منتشر و بعد با تکمله در هفت فصل به انگلیسی ترجمه شد. همین کتاب با عنوان «**السیمیا و فلسفه اللغة**» به عربی ترجمه شد و کتاب دیگر اکو به نام «خواننده در روایت و داستان» با عنوان «**القاری فی الحکایة**» از کتابهای مهم وی به زبان عربی است. سالها پیش زمانی از اکو

«بنام گل رز» به فارسی ترجمه شد که اهداف نشانه شناختی در آن مطرح شده است، ولی جزء منابع مهم نیست. اکو مجموعه مقالاتی به نام «تفسیر و تفسیر اضافی» دارد که با عنوان «السیمیائیات و التفکیکیات» منتشر شده است که دریدا مؤسس آن در هرمنوتیک است. اکو در این کتاب تمایز افکار خودش با مکاتب دیگر نشانه شناسی را بیان می‌کند.

مباحث تطبیقی زبان شناسی و نشانه شناسی بسیار زیادی در مورد علوم قران و تفسیر به زبان عربی وجود دارد. محمد مفتاح چند کتاب دارد از جمله «دینامیه النص» که در چند صفحه آن در مورد نشانه شناسی بحث کرده و در مورد بحثهای نشانه‌شناسی سوسور و گرماس نیز مطالبی را منتشر کرده است. این کتاب در مغرب جایزه بین المللی کتاب سال را گرفت.

محتوای دانش نشانه شناسی و تفاوت آن با هرمنوتیک:

دو سوسور می‌گفت: دانش نشانه شناسی از جهت محتوا یک دانش مطلق است که از نشانه‌ها بحث و از دلالت‌های نشانه‌ها بحث می‌کند و به نشانه‌های

زبانی اختصاص ندارد. نشانه‌ها انواع زیادی دارند، مانند: نشانه‌های زبانی، غیر زبانی و شنیداری، دیداری، نشانه‌های قراردادی و طبیعی، اما محور بحث باید نشانه‌های زبانی باشد، نشانه شناسی اگر می‌خواهد به صورت علم جدید و جدا و به روز در آید، باید محور بحثهای خود را نشانه‌های زبانی قرار بدهد. این نشانه‌های زبانی بیشترین کارایی و ویژگی را دارد. بنابر این علم نشانه شناسی باید الگوش را از نشانه‌های زبانی بگیرد.

به طور کلی تعریف نشانه‌شناسی این است: دانشی که از نشانه‌ها و دلالت در مقام ارتباط بشری بحث می‌کند نشانه شناسی از هر نشانه‌ای بحث نمی‌کند، از آسمان و ستاره که دلیل بر وجود خداست بحث نمی‌کند. ولی از نشانه‌هایی بحث می‌کند که در مقام ارتباط به کار می‌روند. مثلاً من می‌خواهم با شما ارتباط زبانی برقرار کنم یک تعداد نشانه‌های زبانی را به کار می‌گیرم. این نشانه‌ها در مقام ارتباط به کار رفته‌اند. اولاً: نشانه‌ها قرار دادی اند؛ نه طبیعی و غیر قراردادی. ثانیاً: در مقام ارتباط بشری به کار می‌روند. حال

ارتباط زبانی باشد یا غیر زبانی، یعنی شما با مخاطب ارتباط برقرار کردید. حال با هر وسیله‌ای که باشد و یک تعداد از نشانه‌ها را به کار گرفتید.

بنابراین نشانه شناسی، نشانه‌ها و دلالت‌های آنها را در مقام ارتباط مورد بررسی قرار می‌دهد. این کلی‌ترین تعبیر از علم نشانه شناسی است.

نشانه شناسی با علومی مانند هرمنوتیک بسیار تفاوت دارد. نشانه شناسی بحث‌هایش روش شناختی است، یعنی از این بحث می‌کند که با چه روشی می‌توان مجموعه‌ای از نشانه‌ها را فهمید آیا روشی وجود دارد یا خیر، و اگر هست، چه روشی؟ بنابراین با بحث نشانه‌ها و دلالت، به روش نشانه‌ها و دلالت و به بحث کلی تری می‌رسد، ولی هرمنوتیک از فهم بحث می‌کند، اینکه فهم چیست؟ آیا فهم ما از پیش فهم‌ها و پیش فرض‌ها متأثر است. هرمنوتیک روش به دست نمی‌دهد، بلکه هرمنوتیک معاصر ضد و مخالف روش است.

درست نیست که کسی از تفسیر هرمنوتیکی قرآن سخن بگوید، زیرا تفسیر متناقض است. تفسیر هرمنوتیکی قرآن اصلاً معنا ندارد. تفسیر یک دانش

درجه اول است و از آن بحث می‌کند که قرآن را تفسیر کنید و مبتنی بر وجود روش هست، اما هرمنوتیک معاصر بر نبود روش مبتنی است و ضد روش می‌باشد.

این دو با هم متناقض‌اند، ولی تعبیر تفسیر نشانه‌شناسی قرآن دقیق و بهتر است یعنی روش به دست می‌دهد.

یکی از مشکلات نوشتن تفسیر هرمنوتیکی این است که در دام نسبی‌گرایی می‌افتیم، چون یکی از مشکلات هرمنوتیک معاصر نسبی‌گرایی است، ولی نشانه شناسی، نسبی‌گرایی نیست، بلکه روش عینی می‌دهد که چگونه یک متن را به روش عملی بفهمیم و این بخش متن را با بخش دیگر و با نشانه‌های دیگر چگونه لحاظ کنیم.

نکته دیگر اینکه: نشانه شناسی علاوه بر اینکه روش می‌دهد، می‌تواند یک نظام معنایی هم بدهد. وقتی شما یک متن را مطالعه می‌کنید، این متن مجموعه‌ای از معانی است.

آیا در میان این مجموعه از معانی، نظم و ترتیب خاصی هست یا نه؟ نشانه شناسی کمک می‌کند که وقتی یک متن را تفسیر می‌کنید، یک نظام معنایی را

بباید که این اهمیت فوق العاده‌ای دارد و مفسران در طول تاریخ قرآن را به شکل‌های گوناگونی تفسیر کرده‌اند و کارهای ارزنده‌ای را انجام داده‌اند، اما از این نگاه کمتر وارد شده‌اند که کل قرآن را به صورت یک نظام و منظومه معنایی ببینند و ارتباط آن را بفهمند. ملاحظه این نظام از امتیازات عصر جدید است و نشانه شناسی متن را یک نظام می‌بیند. نگاه نظام دار دارد و به صورت مجموعه‌ای می‌بیند که میان اجزاء تناسب و در فهم تأثیر و تأثیری هست و این هم خیلی مهم است؛ البته این مطلب در کتابهای تفسیری ما نیز هست، ولی به این صورت برجسته نشده است.

تفاوت زبان شناسی با نشانه شناسی

تفاوت دیدگاه وجود دارد و بعضی از آنها اشاره شد. یکی دیدگاه سوسور است که در واقع نشانه شناسی با زبان شناسی به یک معنا عام و خاص مطلق هستند، با این تفاوت که مباحث نشانه شناسی از طریق مباحث زبان شناسی سامان پیدا می‌کند و در واقع مباحث زبان شناسی مدخل است برای ورود به مباحث نشانه شناسی.

یکی از تحلیلها در مورد نشانه شناسی از ایزوتسو ژاپنی است که از سوسور گرفته است.

ایزوتسو راجع به مباحث قرآنی دو کتاب دارد و اولین کسی است که مباحث واژه شناسی جدید را در معناشناسی و تفسیر قرآن به کار گرفت

۱. «خدا و انسان در قرآن» ۲. «مفاهیم اخلاقی در قرآن» که هر دو به فارسی ترجمه شده است. تفاوت دو کتاب در این است که در کتاب اول مبانی زبان شناسی و نشانه‌شناسی سوسور را در فهم معناشناسی قرآن مطرح کرده است.

اگر می‌خواهیم معانی قرآن را بفهمیم باید چکار بکنیم. در این باره روش به دست می‌دهد. کتاب دوم تطبیقی از آن مبانی در مفاهیم اخلاقی و دینی قرآن است. در واقع اثر اول کلی است و روش می‌دهد و اثر دوم تطبیقی است و در مورد حوزه مفاهیم اخلاقی قرآن همان روش را به کار می‌گیرد. در کتاب دوم می‌گوید: می‌خواهم کاری انجام بدهم که خود مفاهیم و واژه‌های قرآن با شما صحبت کند و واژه‌های اخلاقی قرآن زبان باز کنند و با شما صحبت کنند. و ببینید اخلاق در قرآن چیست؟

وقتی شما می‌خواهید نظام اخلاقی در قرآن را پیدا کنید، قرآن چگونه با شما صحبت می‌کند. وی همان روشهایی را به کار می‌گیرد که در کتاب اول مورد بحث قرار داده است. کتاب اول - بیشتر در مقدمه‌اش روش را بسط داده و توضیح داده - با این نکته آغاز کرده که قرآن یک انقلاب در جهان بینی عرب به وجود آورد و جهان بینی اعراب جاهلی را تغییر داد. چگونه قرآن جهان بینی عرب جاهلی را تغییر داد. یعنی پیدایش نظام معنایی جدید معلول نظام معنایی جدید است، یعنی مجموعه‌ای از نظام معنایی جدید را به عربها داد. این مجموعه نظام معنایی جدید را از کجا آورد؟ آیا قرآن واژه‌های جدیدی ساخت که معانی تازه‌ای داشتند و با آنها معانی جهان بینی نو را طراحی کرد؟ نه. قرآن بر تن همان واژه‌های کهن، معانی جدیدی را پوشاند و از این راه جهان بینی جدید را به وجود آورد. انقلاب قرآن در اصل یک انقلاب معناشناختی بود و برای این کار واژه‌ها و مواد اولیه موجود را گرفت و معانی جدیدی به آنها پوشاند و از اینجا انقلاب در جهان بینی عرب داخل شد. در واقع به ارتباط

جهان بینی و معنا شناسی اشاره می‌کند، یعنی جهان بینی زاینده معناشناسی است. این اصل مهمی است و جهان بینی قرآنی یک جهان بینی زبان شناختی است. شما اگر می‌خواهید جهان بینی قرآن را بفهمید باید زبان قرآن را تحلیل کنید.

معنا شناسی قرآن را چگونه سامان بدهیم؟ باید سراغ نشانه شناسی سوسور برویم.

ایزتسو اصلهای سوسور را با جرح و تعدیل به کار می‌گیرد. سوسور در اصل اول می‌گفت: زبان یک حرکت تاریخی است و یک نگاه تاریخی به آن می‌شود کرد و نگاه همزمانی می‌توان به آن انداخت و نگاه مقطعی می‌شود به آن کرد. ایزوتسو هم می‌گوید: زبان عرب جاهلی، قبل از قرآن بود و دگرگونیهای بسیاری داشت. وقتی به زمان و زبان قرآن می‌رسیم مقطع جدیدی آغاز می‌شود، که با مقاطع قبلی به طور کامل تفاوت دارد و یک نظام جدیدی در درون زبان عربی پیدا می‌شود. این مقطع را باید بررسی کرد. نگاه همزمانی به زبان عربی باید پیدا کرد. شما اگر می‌خواهید زبان قرآن را تحلیل کنید،

زبان عربی را در مقطع صدر اسلام باید تحلیل کنید و ببینید قرآن چه دگرگونی‌هایی در این مقطع به وجود آورده است. این مهم است. و شما هنگام تحلیل باید اصل دیگر را در نظر بگیرید که قرآن یک نظام معنایی جدیدی است. معانی واژه‌های قرآن از بیرون مشخص نشده‌اند، بلکه در درون خود قرآن مشخص می‌شوند. مثلاً معنای یک واژه‌ای در تقابل و همنشینی با واژه‌های دیگر در قرآن باید کشف شود، مثلاً واژه صراط با چه واژه‌هایی هم‌نشین است و جانشین چه کلمه‌هایی می‌شود، در آیه «اهدنا الصراط المستقیم» «فاعبدونی هذا صراط مستقیم» صراط با هدایت هم‌نشین شده است. در آیه دیگر صراط با عبادت هم‌نشین شده است، یعنی صراط مستقیم به معنای عبادت است و اگر می‌خواهی صراط مستقیم را پیدا کنی، مرا عبادت کن. با توجه به روابط همنشینی و جانشینی می‌توانید معانی واژه‌های قرآنی را بیابید. مهم‌ترین واژه قرآنی (الله) در زبان عرب جاهلی به معنای بالاترین معبود بود، ولی در نظام معنایی قرآن معنای جدیدی (معبود یگانه) یافت. این واژه الله با واژه‌های

دیگر در ارتباط است و اگر بخواهید معنای رسول را پیدا کنید، باید معنای الله و ارتباطی که در نظام معنایی جانشینی و هم‌نشینی قرآن هست را بیابید.

کارکرد نشانه‌ها:

نشانه‌ها عمل ویژه‌ای را انجام می‌دهند و دالهایی برای مدلولات خاص هستند. امروز این عمل را معمولاً با اصطلاح فرایندنشانه‌بودن یا «فرایندنشانی» یا «Semiosis» نشان می‌دهند. نشانه‌ها وقتی نشانه چیزی قرار می‌گیرند، فرایندی را طی می‌کنند. نشانه‌شناسی (semiotics) دانشی است که این فرایند را بررسی می‌کند. و نشان می‌دهد چگونه نشانه‌ها این فرایند را می‌پیمایند و نشانه‌گذاری چگونه صورت می‌پذیرد. همچنین بررسی می‌کند که نشانه خوانی چگونه رخ می‌دهد و چه فرایندی را پیماید.

بنابراین می‌توانیم این نکته را به مطالب یادشده بیفزاییم که نشانه‌شناسی، رابطه دالها با مدلولها و چگونگی دلالت آنها بر مدلولها و چگونگی پی‌بردن از مدلولها به آنها را بررسی می‌کند.

نشانه‌ها در قرآن:

هر متن از تعدادی نشانه‌های زبانی تشکیل شده است. قرآن هم چنین است و خداوند متنی با این ویژگی به حضرت پیامبر(ص) فرستاده است. مفسران فعالیت‌های بسیاری را برای فهم این متن آسمانی انجام می‌دهند. این نشانه‌ها بر معانی ویژه‌ای دلالت دارد. خداوند نشانه‌ها را علامت‌هایی برای معانی قرار داد و «علامت‌گذاری» (encoding) دسته‌ای از فعالیت‌های مفسران به بررسی این نشانه‌ها و پی‌بردن به چگونگی دلالت آنها مربوط می‌شود؛ به عبارت دیگر نخستین کار در تفسیر بررسی دلالت این نشانه و به تعبیر دقیق‌تر «علامت‌خوانی» (decoding) است.

علامت‌خوانی، گشودن دلالت‌های نشانه‌های نص است.

نخستین فعالیت عالمان دینی، نشانه‌شناسی است و معرفت دینی دست‌کم در یک سطح، محصول تحلیل‌های نشانه‌شناسی است. علامت‌خوانی نصوص دینی چیزی جز انجام دادن بررسی‌های نشانه‌شناسی در نصوص دینی نیست. تحلیل‌های ادبی و لغت‌شناسی، تحقیقات بلاغی و معانی‌بیانی در آیات و روایات،

درمجموع کارهایی نشانه‌شناسی است و در این سطح قرارداد، ولی نشانه‌شناسی نصوص دینی نامی برای مجموعه‌ای از فعالیت‌های گوناگون است و کارهای بسیاری در این مجموعه می‌گنجد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

معناشناسی و کاربردشناسی

دو کار عمده که در این سطح انجام می‌گیرد، معناشناسی و کاربردشناسی است. گاه عالم در پی این است که بداند نشانه‌ها و جملات نصوص دینی چه معنایی دارند و گاه از این بحث می‌کند که خداوند از نشانه‌ها و جملات مورد نظر در سیاق ویژه، چه معنایی را اراده کرده است. برای مثال در مورد آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح/۱۰) معنای استعمالی «ید» دست جسمانی است، اما اراده جدی و مورد نظر خدا ممکن است «قدرت» باشد. این دو با هم تفاوت دارند. معنای نشانه‌های نصی در دو سطح گوناگون مطرح می‌شود: گاه معنای آنها فارغ از سیاق و بدون ارتباط با قصد الهی مطرح می‌گردد؛ یعنی از این بحث می‌شود که در درون نظام زبان، این نشانه یا ترکیب خاص چه معنایی

دارد و گاه این مسئله در سطح دیگری مطرح می‌شود، اینکه آیا در این سیاق ویژه، شارع مقدس این معنا را قصد کرده است یا نه.

در علم اصول نیز به تفاوت این دو سطح اشاره شده است. وقتی گوینده‌ای کلامی را به زبان می‌آورد، ممکن است معنای آن را به طور جدی اراده کرده باشد یا اراده جدی او چیز دیگری باشد؛ برای نمونه از باب شوخی آن را گفته باشد در هر کلامی این امکان هست که گوینده مدلول آن را اراده کند یا مراد دیگری داشته باشد. وقتی گوینده‌ای به شوخی می‌گوید: «تو چقدر آدم دانایی هستی!» مدلول آن را قصد نمی‌کند و قصدش استهزا است؛ ولی باز ممکن است همین مدلول را واقعاً قصد کند، یعنی اراده جدی‌اش به آن تعلق گیرد. اصولیها در صورت اول می‌گویند گوینده الفاظ را در معنا استعمال کرده و اراده استعمالی وجود دارد، اما اراده جدی درکار نیست؛ در نتیجه میان مراد استعمالی و مراد جدی فاصله وجود دارد، ولی در صورت دوم الفاظ را در معنای مورد نظر استعمال کرده و اراده جدی‌اش هم به آن تعلق

گرفته است و این دو اراده بر هم منطبق شده‌اند. (الشهید الصدر، دروس فی علم الاصول، ۹۲ - ۹۵ ص).

تفکیک اراده استعمالی و اراده جدی به تفاوت دو سطح نشانه‌های زبانی مربوط می‌شود. گاه ما از معنای نشانه‌ها و جملات زبانی بدون توجه به عوامل خارجی از قبیل سیاق و قصد گوینده نظر می‌کنیم و تنها در پی این هستیم که نشانه‌ها یا جملات در نظام زبان چه معنایی می‌توانند داشته باشند و گاه آنها را در ارتباط با سیاق، بافت ویژه و گوینده‌اش در نظر می‌گیریم. امروزه این دو سطح، دو شاخه متفاوت را به خود اختصاص داده‌اند «که معناشناسی» و «کاربردشناسی» نامیده می‌شوند. معناشناسی (Semantics) در سطح اول و کاربردشناسی (Pragmatics) در سطح دوم کار می‌کند و هر دو شاخه به بررسی معنا می‌پردازد، ولی دو تفاوت عمده میان این دو شاخه وجود دارد.

۱) معناشناسی به سطح اراده استعمالی و کاربردشناسی به سطح اراده جدی مربوط می‌شود؛ معناشناسی با این امر سروکار دارد که نشانه‌ها در نظام زبان، بدون نظر به بافت، سیاق و قصد

گوینده، چه معنایی می‌توانند داشته باشند؛ اما کاربردشناسی از این بحث می‌کند که نشانه‌های ویژه در بافت و سیاق خاص و نسبت به گوینده‌ای خاص چه معنایی دارند.

۲) معنای مورد بحث در معناشناسی به صورت رابطه‌ای درمی‌آید که به دو طرف نیازمند است؛ یعنی معنا رابطه‌ای قائم به دو طرف (diadic relation) است، ولی در کاربردشناسی، معنا سه طرف می‌خواهد و رابطه‌ای قائم به سه طرف (triadic relation) است. برای نمونه، در معناشناسی از این بحث می‌شود که جمله (الف) به معنای (ب) است؛ معنا در این زمینه به صورت رابطه‌ای میان الف و ب بیان می‌شود، اما در کاربردشناسی می‌گوییم جمله (الف) نسبت به گوینده (ج) به معنای (ب) است. پس معنا به صورت رابطه‌ای میان الف و ب و ج بیان می‌شود.

نشانه‌شناسی متن، یعنی تحلیل روابط میان نشانه‌های متن و مدلولهای آنها که در سطوح مختلفی انجام می‌پذیرد؛ خواننده نه تنها نشانه‌های متن را در رابطه با مدلولهایشان بررسی می‌کند، کاری معناشناختی و

کاربردشناختی نیز انجام می‌دهد؛ او نخست معنای نشانه‌های متن را در سطح نظام زبان جست‌وجو می‌کند، سپس به دنبال تعیین قصدگوینده و ارتباط آنها با بافتهای خاص متن برمی‌آید. عالم دین نیز همین فعالیتها را انجام می‌دهد. او نشانه‌هایی را که در نصوص دینی می‌بیند، مورد بحث قرار می‌دهد و روابط آنها با یکدیگر و مدلولاتشان را بررسی می‌کند و قواعد معناشناختی و کاربردشناختی را به کار می‌گیرد تا معانی آنها را دریابد.

لایه‌های ظاهر و بیان متن

معناشناسی و کاربردشناسی نشانه‌هایی که آشکارا در نص مشاهده می‌شود، راهی برای ورود به عالمی بی‌پایان است؛ نه بیرون آمدن از فضایی محدود و خاتمه دادن به تلاش. از این رو مهم‌ترین وظیفه مفسر، فعلیت‌بخشی (actualization) به محتوا و مضمون نص است. هر متنی پیچیدگی دارد و این پیچیدگی بیش از برگشت به گفته‌های متن، به ناگفته‌هایش مربوط می‌شود. بخش گسترده‌ای از متن در ظاهر، و سطح اظهار بروز نمی‌کند و پنهان می‌ماند. خواننده باید این بخش را — که به صورت بالقوه در متن هست —

به صورت بالفعل درآورد. فعلیت بخشی به مضمون و محتوا بدین معنا است که خواننده بخش ناپیدای متن را آشکار سازد. متن از این نظر به مشارکت آگاهانه و همدلی مومنانۀ خواننده نیاز دارد تا استعدادهای نهفته‌اش را آشکار کند. این استعدادها و بخش‌های بالقوه به فضاهای خالی یا خلأهایی می‌مانند که باید پر شوند و خواننده باید بر اساس گفته‌های متن آنها را پر کند. (Caesar, 1999: 121).

از لحاظ نشانه‌شناختی هیچ‌متنی نمی‌تواند تمام استعدادهایش را یکجا مکشوف سازد. متن ویژگی دوگانه‌ای دارد؛ بخشی از استعدادهایش را بالفعل در معرض دید خواننده قرار می‌دهد و بخشی دیگر را پنهان می‌سازد؛ حقایقی را فاش می‌گوید و حقایقی دیگر را برای اهلش پنهان می‌دارد. متن، سازوکار اظهار و اخفا دارد و همین‌امر مجال گسترده‌ای برای تفسیر متن می‌گشاید. متن به خواننده‌ای نیاز دارد تا سطح ناپیدا را آشکار کند. خواننده برای ورود به عالم متن، به متن محتاج است و متن برای آشکار سازی ناگفته‌های پنهان مشتاق خواننده است. متون گوناگون از

لحاظ سازوکار اظهار و اخفا تفاوت دارند؛ برخی از آنها حداکثر اظهار وحدافل اخفا را دارند، برای نمونه متون علمی این‌گونه‌اند؛ و از زبان مصنوعی بسیار استفاده می‌کنند تا اظهار را به حداکثر رسانند. در مقابل، برخی متون ادبی و شعری به نسبت اخفای بیشتری دارند.

کارکردهای نشانه‌شناسی و نقش آنها در تفسیر قرآن

نشانه‌شناسی سه کار عمده انجام می‌دهد.

(۱) **روش‌شناسی برای فهم متون:** این دانش از روش تحلیل ارتباط و روش دست‌یابی به اطلاعات و معنا بحث می‌کند و از این رو در ذیل روش‌شناسی می‌گنجد.

(۲) **نگاه نظام‌دار به معنا:** از این رو می‌توانیم بگوییم نشانه‌شناسی نظام و دستگاه معنا در ارتباط را بررسی می‌کند.

(۳) **روشن سازی ساز و کار تکثیر معنا** در یک نظام نشانه‌ای: خلاصه آن که جان نشانه‌شناسی بحث از روش و نظام معنا است.

سخن بالا اهمیت نشانه‌شناسی برای مفسر را نشان می‌دهد. قرآن محصول

ارتباط خدا با بشر است و طی این ارتباط اطلاعاتی در دست بشر قرار گرفته است. این متن مقدّس معانی بسیاری دارد و مفسر به دنبال کشف این اطلاعات و معانی است. در نتیجه، نشانه‌شناسی از سه جهت برای مفسر اهمیت دارد؛ در تنقیح روش تفسیر به او کمک می‌کند، در کشف نظام معنایی قرآن مفید است و سازوکار تکثیر معنایی قرآن را نشان می‌دهد.

الف. روش‌شناسی تفسیر: تفسیر روش خاص خود را می‌طلبد. اگرچه در طول تاریخ مفسران بزرگ قرآن از روشهای تفسیری گوناگون سخن گفته‌اند، (ر.ک.به: مبانی و روشهای تفسیر قرآن، عمید زنجانی، منطق تفسیر قرآن (۲)؛ روشها و گرایشهای تفسیری، محمد علی رضائی اصفهانی و ...، ولی روش تفسیر هنوز صورت علمی و نظام‌مند پیدا نکرده است و آنها دامنه و جزئیات آن را دقیقاً روشن نکرده‌اند و کمتر در نتایج آن بحث کرده‌اند. از این گذشته به ارتباط روشهای تفسیری با دانشهای جدید و روش‌شناسیهای منقح امروزی توجه نشده است. نشانه‌شناسی از دانشهای مهم است و روشهای

ویژه‌ای را در بررسی و تفسیر متون به دست می‌دهد.

ب. نظام معنایی قرآن: نظام ویژه بر معانی قرآن حاکم است، به عبارت دیگر، معانی واژه‌ها و آیات قرآن ارتباط و نظم ویژه‌ای دارند. مفسر باید به این نظام توجه کند و کشف آن نگرش وی نسبت به قرآن را عمیق‌تر می‌سازد. نظام معنایی را می‌توانیم «استخوان‌بندی معنایی» متن بدانیم. بنابر این دو مفسر را با هم مقایسه کنید که یکی جزء به جزء آیات را تفسیر می‌کند و به استخوان‌بندی معنایی نص توجه ندارد، و دیگری به استخوان‌بندی معنایی توجه دارد. پیدا است که توجه به این چارچوب دید عمیق‌تری به مفسر می‌دهد و می‌تواند ارتباط پیچیده معنایی میان آیات و واژه‌ها را کشف کند.

ج. سازوکار تکثیر معنایی قرآن: تکثیر معنایی قرآن سازوکار ویژه‌ای دارد و استنباط معانی و کاربردهای جدید از آن و ارتباط میان آن و زمینه‌های معرفتی گوناگون، سازوکار ویژه‌ای دارد. نشانه‌شناسی می‌تواند این سازوکار را نشان دهد. پرسشهایی از این قبیل مطرح می‌شوند چگونه یک ادعای فلسفی یا

تئوری علمی و ... با قرآن ارتباط پیدا می‌کند و چگونه دانشمندان اسلامی از آیات نتایج فلسفی و کلامی و غیره به دست می‌آورند؟ پیدا است که این قبیل استنباطها مکانیسم خاصی دارد. اما هنوز بحث جامعی در باره‌ی آن صورت نگرفته است.

همانطور که گذشت مهم‌ترین وظیفه‌ی عالم، فعلیت‌بخشی (actualization) به محتوا و مضمون نص است هیچ متنی از لحاظ نشانه‌شناختی نمی‌تواند تمام استعدادهایش را یکجا مکشوف سازد. متن ویژگی دوگانه‌ای دارد؛ از سویی، بخشی از استعدادهایش را بالفعل در معرض دید خواننده قرار می‌دهد و از سوی دیگر، بخشی دیگر از آن‌ها را پنهان کرده است.

مکانیسم اظهار و اخفا در نصوص دینی، جهانی بی‌پایان را برای مفسر فراهم می‌آورد که با ورود به آن در هیچ نقطه‌ای به پایان نمی‌رسد و همواره دیدنی‌های تازه‌ای را به نظاره می‌نشیند؛ در هر قرائتی به منطقه‌ای جدید پامی‌گذارد و در عرصه‌ای نو وارد می‌شود؛ هر جا گمان می‌برد که به نقطه پایان رسیده است، با نقطه آغاز جدیدی روبه‌رو می‌شود و هر جا که از حرکت باز می‌ایستد، حرکت جدیدی آغاز

می‌شود هرچند نص در ظاهر بسیار محدود به نظر می‌رسد، ولی هزاران سخن ناگفته دارد.

جهان آفرینی در پرتو قرآن

فعالیت دیگری که عالمان دین انجام می‌دهند، جهان‌آفرینی است. همگام با فعلیت‌بخشی به محتوا و مضمون نصوص دینی، موجودات و شخصیت‌هایی در نصوص ظاهر می‌شوند. خواننده به هنگام برخورد با این موجودات و شخصیت‌ها، جهان ممکن (possible world) را فرض می‌کند که این موجودات و شخصیت‌ها را در بر می‌گیرد. او هر قدر که در متن پیش می‌رود و با هویت‌ها و نیز روابط جدیدی روبه‌رو می‌شود، ساکنان و روابط جدیدی در این جهان فرض می‌گیرد؛ اما چرا این جهان، جهانی ممکن و نه بالفعل است؟ خواننده در گام نخست جهانی تصویر می‌کند که اشیا و هویت‌های نصی درون آن ساکنند و سپس آن‌ها را با جهان واقعی می‌سنجد. کاملاً امکان‌پذیر است که او در ادامه به این نتیجه برسد که این جهان ممکن با جهان واقعی تطبیق می‌کند و باز ممکن است میان این دو فاصله‌ای را بیابد.

خلاصه آن‌که خواننده یا مفسر، شخصیت‌ها و هویت‌هایی را که در نص می‌یابد، در داخل جهان ممکن قرار می‌دهد و براساس اطلاعاتی که از نص به دست می‌آورد، موقتاً میان این جهان و جهان تجربه‌اش اینهمانی برقرار می‌کند. اگر از سر اتفاق، او به هنگام علامت خوانی و رمزگشایی به تفاوت یا مغایرتی میان این جهان و جهان مورد تجربه‌اش یا جهان واقعی برخورد کند، این اینهمانی را به حالت تعلیق درمی‌آورد و تا زمانی که اطلاعات معنایی بیشتری از نص به دست آورد و بخش بیشتری از نص را به فعلیت درآورد، در انتظار می‌نشیند. (Eco, 1979: 17).

این فعالیت نیز فعالیتی نشانه‌شناختی است؛ زیرا مقصود از آن، تعیین مدلولهای نشانه‌های موجود در نصوص دینی است. آیا نشانه‌های مورد نظر بر موجودات عینی دلالت دارد یا نه؟ باید برای آنها گونه دیگری از وجود قایل شویم. تعیین مدلولهای نشانه‌ها با ساختن جهانی ممکن امکان‌پذیر است. مباحثی که مفسران قرآن در زمینه وجود بهشت، جهنم، جن، شیطان و... مطرح کرده‌اند، از سنخ این نوع فعالیتها است،

برای نمونه مفسران بحث کرده‌اند که آیا حضرت آدم آن‌گونه که قرآن توصیف می‌کند در بهشت - عالمی قبل از هبوط به زمین - زندگی می‌کرد؟ آیا زبان قرآن در این مورد عینی است و می‌کوشد حقیقتی از جهان خارج را توصیف کند یا نه؟

گاه خواننده یا مفسر افشای معنایی (semantic disclosure) انجام می‌دهد و این هم فعالیت نشانه‌شناختی دیگری است. هنگامی که او با نشانه خاصی در نص روبه‌رو می‌شود، هنوز نمی‌داند کدام یک از ویژگیهای آن نشانه را فعال کند تا به نتایج تازه دست یابد. قرائتهای بعدی نص و تأمل در بخشهای دیگر متن به تدریج می‌تواند مشخص سازد که کدام یک از این ویژگیها باید فعال و برجسته شود. برای نمونه وقتی خواننده با موجوداتی به اسم ملائکه در سوره بقره آشنا می‌شود، پی می‌برد که این موجودات از سنخ بشر نیستند؛ ولی می‌توانند با دیگران ارتباط برقرار و گفت‌وگو کنند و آنها با خدا سخن گفته‌اند.

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (بقره/۳) اما

پرسشهای بسیاری برای خواننده هنوز مطرح است، مانند: آیا این موجودات می‌توانند به صورت بشر در آیند؟ آیا آنها مرد و زن دارند؟ و... پاسخ برخی از این پرسشها با قرائت دیگر بخشهای قرآن روشن می‌شود.

تمام این ویژگیها در ذهن خواننده حضور ندارد، بلکه به معنای دقیق کلمه، بخشی از یک دایرةالمعارف است. این ویژگیها و چیزهای دیگر از راه جامعه در این دایرةالمعارف انباشته‌اند. این دایرةالمعارف معناساختی، زمینه‌ای برای فهم نص فراهم می‌آورد و خواننده ویژگیهای مورد نیاز را از این دایرةالمعارف انتخاب و آنها را فعال می‌کند، به عبارت دیگر افشای معنایی انجام می‌دهد. او ویژگیهای غیر ظاهر را آشکار و فعال می‌سازد. افشای معنایی نقشی دوگانه دارد؛ خواننده برخی از ویژگیها را که با نص مرتبط به نظر می‌رسد، برجسته می‌سازد و برخی دیگر را که غیر مرتبط به نظر می‌رسد، کنار می‌گذارد؛ البته عناصری از این دایرةالمعارف که کنار گذاشته می‌شود، کاملاً حذف نمی‌شود، بلکه به گونه موقت کنار گذاشته می‌شود و ممکن

است در قرائت بخشهای دیگر متن، برخی دیگر از آنها برجسته شوند. (Eco,1979:23).

منطق فهم نصوص دینی و رابطه آن با منطق قیاس فرضی

فهم نصوص دینی مانند فهم هر متنی، دارای فرایند حل مسئله (problem-solving) است و از منطق خاصی پیروی می‌کند. مفسر در هر مرحله‌ای برای فهم معنای نص، فرضیه‌هایی معناساختی و کاربردشناختی را براساس شواهد موجود پیش می‌کشد و آنها را به محک آزمون می‌زند. اگر این فرضیه‌ها از آزمون سربلند بیرون نیاید، سراغ فرضیه‌های دیگری می‌رود و این حرکت دوری - میان شواهد معناساختی و کاربردشناختی و فرضیه‌های مربوطه - را تا جایی ادامه می‌دهد که به فهمی پذیرفتنی از نص دست یابد. (leech,1983:41).

این فرضیه‌ها برپایه اطلاعات زبانی و درون‌متنی و اطلاعات بافتی و ... مطرح می‌شود و به مفسر کمک می‌کند لوازم معنایی و کاربردی را به تدریج به دست آورد. منطق فهم از منطق ارسطویی پیروی نمی‌کند و تابع منطق خاصی است. نشانه‌شناسان برای توضیح

منطق فهم از قیاس فرضی (abduction) پرس سود می‌جویند. پرس Peierce سه نوع استدلال را از هم تفکیک می‌کند؛ قیاس، استقرا و قیاس فرضی. قیاس و استقرا در منطق ارسطویی تعریف شده است؛ اما در این منطق توجهی به قیاس فرضی نشده است. در قیاس (به معنای ارسطویی) از یک قاعده و موردی خاص به نتیجه‌ای دست می‌یابیم. برای نمونه می‌دانیم همه لوبیاهای داخل این کیف سفیدند (قاعده) و این لوبیاهایی که بر روی زمین ریخته است، از این کیف ریخته است (مورد خاص)، پس نتیجه می‌گیریم که «این لوبیاهای سفیدند»: به عبارت دیگر صورت استدلال در قیاس به ترتیب ذیل است:

مقدمه اول: همه لوبیاهای داخل این کیف سفیدند (قاعده).

مقدمه دوم: این لوبیاهای که بر روی زمین ریخته‌اند، از کیف ریخته‌اند (مورد خاص).

این لوبیاهای نیز سفیدند (نتیجه).
در استقرای ارسطویی از موردی خاص و نتیجه، قاعده‌ای را به دست می‌آوریم؛ یعنی صورت استدلال به ترتیب ذیل است:

مقدمه اول: این لوبیاهای که بر روی زمین ریخته، از کیف ریخته است (مورد خاص).

مقدمه دوم: این لوبیاهای سفیدند (نتیجه).
همه لوبیاهای داخل این کیف سفیدند (قاعده).

به نظر پرس نوع دیگری از استدلال هست که کارایی بیشتری دارد و آن قیاس فرضی (abduction) است. در این نوع استدلال از یک قاعده و نتیجه، موردی ویژه را به دست می‌آوریم (Deledalle, 200:4)، یعنی:

مقدمه اول: همه لوبیاهای داخل این کیف سفیدند (قاعده).

مقدمه دوم: این لوبیاهای سفیدند (نتیجه).
این لوبیاهای داخل این کیف ریخته‌اند (موردی خاص).

به عبارت دیگر، در قیاس فرضی، فرضیه‌ای را برای تبیین موردی خاص پیش می‌کشیم. قیاس فرضی یک فرایند استنتاجی است که به کمک آن فرضیه‌ها شکل می‌گیرد. در این فرایند قاعده‌ای که واقعی‌تری (یا موردی خاص) را تبیین می‌کند، فرضیه‌پردازی می‌شود، از این رو قیاس فرضی فرایند تشکیل‌دادن فرضیه‌های تبیینی است. به نظر پرس،

نکته را خاطر نشان می‌کند که گرچه نمی‌توانیم بگوییم فرضیه‌های «کوپرنیک» به طور قطع بهترین فرضیه هستند، اما می‌توانیم بگوییم تبیین «بطلمیوس» از منظومه خورشیدی نادرست بود؛ چراکه چیزهایی مانند افلاک تدویر را فرض می‌گرفت که با ملاک صرفه‌جویی و سادگی منافات داشت؛ یعنی اشیایی را فرض می‌گرفت که دستگاهش را پیچیده می‌کرد. (Eco, 1992: 52).

دیدگاه اکو ابطال‌گرایی در باب فهم متون است و مفاد آن این است که اگر روش یا قواعدی برای تعیین صدق تفاسیر نداشته باشیم، دست‌کم قاعده یا روشی برای تعیین کذب و ابطال آن‌ها داریم، به عبارت دیگر در طرف درست، کاملاً امکان‌پذیر است که فهم‌های درست متعددی داشته باشیم، اما هنگامی که با فهم‌های نادرست روبه‌رو می‌شویم، می‌توانیم آن‌ها را از فهم‌های درست جدا کنیم.

از منظر هرمنوتیک، دیدگاه اکو صورت خاصی از تصمیم‌پذیری است. در باب فهم، طرفداران تصمیم‌پذیری قایلند که دست‌کم روشی برای تفکیک فهم‌های درست از نادرست وجود دارد.

تنها عملیات منطقی که ایده‌ای جدید را به دست می‌دهد، قیاس فرضی است؛ بر خلاف قیاس و استقرا که ایده‌ای جدید به دست نمی‌دهد.

منطق فهم همان منطق قیاس فرضی است. مفسر نخست حدسهایی معناشناختی و... می‌زند تا قانونی برای تبیین یک نتیجه بیابد. چنین قانونهایی، رمزهای پنهان متن هستند. در تفسیر متن می‌خواهیم بهترین «قانونی» که نتیجه را پذیرفتنی می‌سازد، به دست آوریم. فهم متن از این جهت مشابه کاری است که دانشمند در علوم طبیعی انجام می‌دهد. او برای تبیین پدیده‌های ویژه، حدسهایی می‌زند و می‌کوشد بهترین تبیین را بیابد. ما تبیین‌هایی برای آنچه در متن می‌یابیم، پیش می‌کشیم.

ابطال‌پذیری «اکو» در باب فهم متون دینی:

هنگامی که اکو در باب فهم متون، اصلی متناظر با ابطال‌گرایی پوپر را می‌پذیرد، بر این عقیده است که اگرچه قواعدی نیست که به ما کمک کند تا تعیین کنیم کدام یک از تفاسیر بهتراست، اما دست‌کم قاعده‌ای هست که در تعیین تفاسیر بد به ما کمک می‌کند. او این

در مقابل، دسته‌ای دیگر تصمیم‌پذیری را نمی‌پذیرند و قایلند که روشی برای تفکیک فهم‌های درست از نادرست وجود ندارد و هر فهمی می‌تواند سوءفهم باشد. برخی قایلند هر فهم درستی اثبات‌پذیر است، اما سخن اکو این است که اگر هم در مواردی فهم‌های درست اثبات‌پذیر نباشد، دست‌کم فهم‌های نادرست ابطال‌پذیرند و می‌توانیم دایره فهم‌ها را محدودتر کنیم.

تفاوت ابطال‌گرایی اکو با ابطال‌گرایی پوپر روشن است. پوپر مدعی است که فرضیه‌ها به طور مطلق اثبات‌پذیر نیستند و تنها ابطال‌پذیرند؛ اما اکو می‌گوید در صورت نبود اصلی برای اثبات فهم، دست‌کم اصلی برای ابطال آنها وجود دارد.

ادبای زبان عربی دیدگاه ویژه‌ای در باب فهم قرآن داشتند که تأثیر زیادی در علم‌تفسیر داشت. این دیدگاه را می‌توانیم این‌گونه بیان کنیم که تفسیر نباید از چارچوب زبان فراتر رود؛ به عبارت دیگر باید قراردادهای زبانی - در سطح حقیقت یا مجاز - را در نظر داشت، بنابراین قراردادهای زبانی شبیه قواعدی برای ابطال‌پذیری‌اند،

بدین معنا که می‌توانیم هر فهمی را که موافق این قراردادها نباشد، کنار بگذاریم. این قراردادها برای فهم محدودیتی ایجاد می‌کنند، اما کاملاً ممکن است که این قواعد و قراردادها همواره فهمی واحد را اقتضا نکنند.

سخنان «ابن عربی» در این باب شنیدنی و تأمل‌برانگیز است. به تعبیر او، اگر شنونده‌ای الفاظی را از گوینده‌ای بشنود (یا نوشته‌ای از نویسنده‌ای را ببیند) و مراد او را از این کلام بداند، هرچند معانی بسیاری خلاف مراد گوینده را در برداشته باشد، به فهم آن کلام دست یافته‌است؛ ولی اگر به مراد گوینده پی‌نبرد و با احتمالات متفاوتی روبه‌رو شود که کلام بر آن دلالت دارد و نداند مراد گوینده کدام است؛ یعنی نداند که آیا همه را اراده کرده یا یکی را، آن کلام را نفهمیده است، بلکه تنها بدین‌خاطر که به اصطلاحات آگاهی دارد، به مدلولهای کلمات نیز آگاه است (ابن عربی، ۱۹۹۸، ج ۴، ص ۲۸).

پیدا است که ابن عربی میان «قصد کلام» و «قصد گوینده» فرق می‌گذارد؛ فهم قصد کلام یا به تعبیر او مدلولهای کلام، به معنای دقیق کلمه، فهم کلام

نیست، فهم کلام زمانی تحقق می‌یابد که شنونده (یا خواننده) به مراد گوینده (یا نویسنده) پی‌برد؛ البته ابن عربی بدین نکته نیز اشاره می‌کند که کلام بیش از یک معنا را می‌رساند و شنونده در واقع راهی برای شناخت مراد حقیقی گوینده ندارد، نقص به گوینده برمی‌گردد، نه به شنونده (فکان المتکلم ما اوصل الیه شیئا فی کلامه ذلک) (همان). گویا گوینده چیزی را در واقع به او نفهمانده است؛ اما اینکه چگونه این بحث را به تفسیر قرآن می‌کشاند و چه نتیجه‌ای از آن می‌گیرد، بسیار جالب است.

سخن یادشده در کلام بشری قابل تصور است؛ یعنی ممکن است گوینده بشری چیزی را اراده کند، ولی کلامش معانی گوناگونی را به دوش بکشد. ممکن است در کلام بشر میان مراد گوینده و قصد کلام فاصله‌ای باشد؛ اما چنین فرضی در کلام الهی امکان‌پذیر نیست. کلام خدا به زبان قوم خاصی نازل شده است؛ اگر این قوم در فهم مراد او اختلاف‌کنند، همه آنها مراد الهی را فهمیده‌اند؛ چراکه خداوند عالم به جمیع وجوه است و اگر این وجوه از قواعد

زبان تخطی نکرده‌اند، خدا همه آنها را اراده کرده است، ولی اگر از این قواعد سرپیچی کرده‌اند، در حقیقت فهمی در کار نبوده است. (همان).

ابن عربی می‌خواهد از این کلام چنین نتیجه بگیرد که همه فهم‌های قرآن و همه انواع تفسیر و تأویل، مشروط بر اینکه از حدود لغت، زبان قرآن و قواعد آن فراتر نروند، مراد الهی‌اند و اراده الهی به همه آنها تعلق گرفته است.

ابن عربی از این نتیجه، نتیجه‌ای دیگر نیز می‌گیرد. دغدغه اصلی او تعیین وضعیت تفاسیر اشاری یا عرفانی است. تفسیر عرفانی در سطح لغت باقی نمی‌ماند، بلکه فراتر از آن پا می‌گذارد. عرفا بر خلاف ادبا در سطح تحلیلهای لغوی درجا نمی‌زنند؛ از این رو این پرسش مطرح می‌شود که چرا تفاسیر عرفانی را باید پذیرفت؟ پیدا است که تفاسیر عرفانی و اشاری از حدود قواعد زبان تجاوز نمی‌کنند و عرفا نیز مؤیداتی زبانی برای برداشتهای خود پیش می‌کشند؛ برای نمونه «ابن عربی» در ذیل آیه شریفه «اسْتَجِیْبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال/۲۴) یادآوری می‌کند که آیه‌ای دلالت‌کننده‌تر از این

آیه در قرآن وجود ندارد که دلالت دارد انسان کامل مخلوق بر صورت الهی است. او اشاره می‌کند که دخول الف و لام بر رسول در «للسول» بر این نکته دلالت دارد.

«اعلم ایدنا الله و ایاک بروح القدس انه ما فی القرآن دلیل ادل علی ان الانسان الكامل مخلوق علی الصورة من هذا الذکر لدخول اللام فی قوله: «و للسول» (انفال ۲۴) و فی امره تعالی لمن آیه به من المومنین بالاجابه لدعوة الله تعالی و لدعوة الرسول، فان الله و رسوله ما یدعوننا الا لما یحیینا به» (همان، ص ۱۶۳)

خلاصه اینکه عرفا در موارد بسیاری بر اساس تحلیلهای زبانی و قواعد ادبی پیش می‌روند؛ اما در این تحلیلها منجمد نمی‌شوند. ابن عربی از سخنانی که پیش‌تر نقل کردیم، این نتیجه نهایی را می‌گیرد که عرفا یا اصحاب اخذ به اشارات مختص به فهم اشاری و عرفانی کلام الهی اند و بر فرض که از حدود لغت خارج نمی‌شوند، خداوند اراده کرده‌است آنها آیات را بدین گونه بفهمند و به هر کسی از سوی خدا موهبت فهم کلامش از هر وجهی برسد؛

پس حکمت و فصل الخطاب به او اعطا شده‌است.

«فمن اوتی الفهم عن الله من کل وجه فقد اوتی الحکمه و فصل الخطاب و هو تفضیل الوجوه و المرادات فی تلك الکلمه، و من اوتی الحکمه فقد اوتی خیراً کثیراً» (همان، ۲۸-۲۹)

فهم عرفانی قرآن نیز در ردیف وجوهی از فهم‌های متفاوت قرار می‌گیرد که برحسب قواعد ادبی زبان عربی ابطال‌پذیر نیست؛ اما دسته خاصی به آنها راه دارند. به تعبیر ابن عربی، کسانی که قرآن از حنجره‌هایشان تجاوز نمی‌کند، به آن دست‌نمی‌یابند. قرآنی که اینان می‌خوانند، قرآن منزل بر زبانها است، نه قرآن منزل بر دل‌ها (همان، ۳)

مهم‌ترین دستاورد نشانه‌شناسی جدید برای معرفت دینی، اصل نامحدود بودن فرایندنشانی (unlimited semiosis) است. این اصل پربار نشان می‌دهد که نصوص دینی را نباید همچون قالبهای پرشده و استعدادهای به تمام به فعلیت‌رسیده در نظر گرفت؛ بلکه این نصوص مخزنی بی‌پایان از معنا و اقیانوسی بی‌پایان هستند که آب آنها دایم افزایش می‌یابد؛ نه کاهش.

این اصل را نخستین بار پرس صورت‌بندی کرد و سپس اکو آن را بسط داد. ما پیش‌تر مفهوم فرایند‌نشانی (یا نشانه‌بودن) را توضیح دادیم. نشانی، کار نشانه‌ها است؛ نشانه‌ها برای چیزی نشانه می‌شوند. این اصل پیش از هرچیز بر سرشت دینامیکی و دیالکتیکی این فرایند تاکید دارد. و این واقعیت که فرایند‌نشانی بی‌پایان است، بدین معنا نیست که در زندگی واقعی در جایی نمی‌ایستد و توقف نمی‌کند؛ در هر مرحله‌ای از قرائت متن، نشانه‌ها دلالتی دارند و چنین می‌نماید که به پایان می‌رسند و می‌میرند؛ اما باز در قرائتهای جدید دوباره متولد می‌شوند و دلالت‌های دیگری را پیش می‌کشند؛ بنابراین آنچه در ظاهر، نهایت به نظر می‌رسد، نقطه شروع جدیدی است و دلالت‌های نشانه‌ها گرچه در هر مقطعی از زمان به پایان می‌رسند، در مقطعی دیگر دلالت‌های جدیدی پدید می‌آورند.

ارتباط این مسأله با بطون قرآن و استعمال لفظ در بیشتر از یک معنا که در قواعد تفسیری مطرح شد، قابل بررسی است.

منابع

7. Umberto, Eco , Semiotics and philosophy of language Indiana university press (1984).

8. Caesar, Michael Umberto Eco, polity press (1999).

9. Leech, Geoffery, principles of pragmatics, longman (1983).

10. Chandler, Daniel, semiotics, Routledge (2002).

11. Deledalle, Gerard. Charles s. preirce's philosophy of signs, Indiana university (2000).

12. Lidov, David, Elements of semiotics, Macmillan (1999).

١- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، دارالاحياء اتراث العربي، بيروت (١٩٩٨).

٢. الشهيد الصدر، محمدباقر. دروس في علم الاصول، مركز الابحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، ١٤٢٦ق.

3. Umberto Eco, A Theory of semiotics , Indiana University press (1976).

4. Umberto, Eco , the role of the reader , Indiana University press (1979).

5. Umberto, Eco , Interpretation and overinterpretation, cambridge (1992).

6. Umberto, Eco , The limits of interpretation, Indiana university press (1994).