

چیستی معنا در منظر ابن عربی و علامه طباطبایی

مسعود حاجی ربیع *

چکیده

ابن عربی (۶۳۸-۵۶۰ ق) که به وجودشناسی معنا اهتمام دارد، معنا را حقیقتی خارجی و کلی می‌داند که در مراتب معنایی یک واژه مشترک است. هر واژه مراتبی از معنا دارد که به صورت حقیقی بر همه آنها صدق می‌کند. در این نوشتار نظر عارف در مباحثی همچون فرایند شکل‌گیری معنا، تعیین واضح اصلی لفظ و معنا، ذاتی بودن دلالت لفظ بر معنا، نسبت معنا و علم خدا، عینی بودن لفظ و معنا بررسی می‌شود. علامه طباطبایی (۱۳۶۰-۱۲۸۱) در پیروی از ابن عربی به نظریه روح معنا نظر می‌دهد و افزون بر آن نظریه فایده‌انگاری معنا را مطرح می‌کند. در این مقاله نظر علامه در مباحثی همچون فرایند شکل‌گیری معنا، زبان قرآن و نسبت آن با زبان بشری، تأثیر غایات در حقیقی بودن معنا در مصادیق فرامادی و برخی مسائل دیگر مطرح می‌شود. در مباحث مطرح شده، کوشیده‌ایم آراء ابن عربی و علامه در باب معنا را مقایسه کنیم. هدف اصلی این پژوهش بررسی آراء ابن عربی و علامه طباطبایی و مقایسه آنهاست و هدف فرعی آن، طرح مسائل و نکات جدید در این باب و نظرورزی فلسفی و تحلیلی در آنهاست. روش ما در این مقاله، روش عقلی است.

کلید واژه‌ها: معنا، روح معنا، فایده‌انگاری معنا، غایت، کلی، ثبوت معنایی.

مقدمه

از دیرباز دین‌پژوهان در مسئله ماهیت معنا به تحقیق نشسته‌اند. با مطالعه آثار اصولیان مسلمان، به توجه آنان به این مهم پی می‌بریم. در میان عالمان مسلمانی که به این بحث پرداخته‌اند، ابن عربی و علامه طباطبایی دلمشغولی خود را به این مسئله نشان داده و با طرح نظریه روح معنا و فایده‌انگاری معنا در این ساحت از تحقیق قدم نهاده‌اند. عارف با نگاه هستی‌شناسانه خود به معنا و جریان نظریه وحدت وجود در آن، مسائلی مهم را در باب معنا مطرح می‌کند. مهم‌ترین دغدغه عارف، تعیین نسبت معنا با خداست و او در تعیین این نسبت، خدا را خالق لفظ و معنا می‌داند. یکی از مهم‌ترین مسائلی که از نظریه عارف در این موضوع برمی‌آید، مسئله امکان وجود مجاز در آیاتی از قرآن است که صفات انسان‌وارانگارانه به خدا نسبت می‌دهد. در این مقاله، با توجه به آراء ابن عربی و علامه طباطبایی در ماهیت معنا، به نقد و نظر در این مسئله مهم پرداخته‌ایم. افزون بر این، در زوایایی از مباحث عرفانی ماهیت معنا نظوروری کرده و با نگاهی استدلالی و در حقیقت از زاویه فلسفه عرفان، به پژوهش نشسته‌ایم. همچنین، کوشیده‌ایم به مباحث گوناگون از نگاه تفسیری علامه طباطبایی به معنا و چیستی آن بپردازیم. برای این هدف، سعی شده، هر چند اندک، افق اندیشه علامه با مسائل جدیدی مواجه شود تا در راستای گسترش اندیشه علامه در باب چیستی معنا، گامی کوچک نهاده باشیم. از دیگر وظایفی که در این پژوهش به آن اهتمام داریم، تطبیق نظریه ابن عربی و علامه است. این تطبیق به توسعه اندیشه ابن عربی و علامه در باب چیستی معنا و مسائل پیرامون آن کمک می‌کند. از سوی دیگر، در تطبیق این دو دیدگاه اشاراتی است به: "اشتراکات علامه و ابن عربی در ماهیت معنا"، "پاسخ مشترک اندیشه آنها به برخی مسائل" و "زاویه خاص اندیشه آنها در برخی مسائل و پاسخ به آنها". مجموعه این مباحث افق‌های نوینی از تفکر در آیات نورانی قرآن فراروی ذهن مفسر می‌گشاید و بر اهمیت این نگاه تطبیقی می‌افزاید.

روح معنا

یکی از مشترکات مکتب عرفانی ابن عربی و مشرب تفسیری علامه طباطبایی در ماهیت

معنا، نظریه روح معناست. البته در مشرب عرفان، توجه بیشتری به این مقوله می‌شود و عارف زوایای بیشتری از این نظریه را بازمی‌شکافد. در این مشرب، معنا حقیقتی عام و مشترک است (آشتیانی، ص ۴۵۳). این ویژگی از جمله ویژگی‌های مهمی است که عارف به آن توجه می‌دهد. مبنای این نظر عارف شهود او از معناست چراکه شهود عارف سرمنشأ شناخت و گزارش‌های او از واقعیات است. در شهود عارف از حقیقت معنا، معنا در چهره کلیت و گستردگی یافته می‌شود و در این چهره، خصوصیات جزئی و تقییدآور جایی ندارد.

این معنای کلی، در اصطلاح عرفانی، روح معنا نامیده می‌شود. در دیدگاه عرفانی، لفظ برای روح معنا که دارای درجات گوناگون است، وضع شده نه خصوصیات جزئی. (فیض کاشانی، ج ۲، ص ۷۸۶). روح معنا یک مطلق است که معقول و محسوس را شامل می‌شود و خصوصیات نشئات وجودی بیرون از آن است. لفظ برای این روح معنایی وضع شده نه خصوصیات آن نشئات [= عوالم وجودی] (ملاصدرا، ص ۹۱). معقولات، بر حقایق خارجی فرامادی اطلاق می‌شود که در یکی از عوالم متکثر هستی وجود دارند. این حقایق در هر عالمی ظهور کند، خصوصیات آن عالم در آنها نمود می‌یابد. این خصوصیات، دخلی در فهم و شهود عارف از روح معنایی حاکم بر آنها ندارد و عارف درمی‌یابد که واژه، در سرمنشأ اصلی خود، برای آن روح مطلق معنایی وضع می‌شود. برای توضیح مراد عارف، به یکی از این عوالم و خصوصیات آن مثال می‌زنیم تا در نهایت بدانیم این خصوصیات دخلی در اصل معنا ندارد. یکی از عوالم هستی که فرامادیات در آن ظهور می‌کنند، عالم مثال است. این عالم خصوصیات عالم فراتر از خود یعنی عالم عقل و خصوصیات عالم فروتر از خود یعنی عالم ماده را دربردارد. عارف عالم مثال را در صورتی مجرد و نورانی شهود می‌کند که خصوصیت عالم فراتر از آن یعنی عالم عقل است. با این حال، در همین شهود، شکل و اندازه، که ویژگی عالم مادون آن یعنی عالم ماده است، وجود دارد. ویژگی "تجرد و نورانیت" و "شکل و اندازه" نه این عالم و موجودات آن را به عالم و موجودات فراتر از خود، متحول می‌کند و نه به عالم و موجودات پایین‌تر از خود؛ بلکه این عالم و حقایق آن، حد واسط عالم عقل و عالم ماده است و ماهیت مستقلی برای خود دارد (قیصری، ج ۱، چاپ قم، ص ۷۷). به

عبارت دیگر، تجرد این عالم نوعی خاص و منحصر به همین عالم است که در عین اشتراک عالم عقل و مثال در تجرد و نورانیت، تفاوت‌هایی نیز هست. این سخن در اوصاف اندازه و شکل نیز تکرار می‌شود و نحوه وجود این اوصاف در عالم مثال، خاص آن است و با وجود تحقق این ویژگی‌ها در عالم ماده و اشتراک عالم مثال و عالم ماده در آنها، تفاوت معناداری میان آنهاست. اگر از عارف پیرسیم تفاوت این دو نحوه تجرد و اندازه و شکل چیست؟ عارف می‌گوید: تفاوت عالم عقل و مثال، در اندازه و شکل داشتن عالم مثال و عدم آن در عالم عقل و تفاوت عالم مثال و ماده، در تجرد عالم مثال و عدم آن در عالم ماده است. حال، اگر پرسشی در باب ماهیت معنا و نحوه شهود آن در عالم مثال مطرح کنیم و از عارف پیرسیم: عارف معنا را در عالم مثال چگونه شهود می‌کند؟ می‌گوید: معنا در عالم مثال مطلق از اوصاف عالم مثال شهود می‌شود و ما عارفان، معنا را در حالتی پیراسته از خصوصیات این عالم، یعنی تجردی مثالی که در قالب اندازه و شکل است، شهود می‌کنیم.

علامه طباطبایی هم‌داستان با عارفان اعتقاد دارد که درجات معنایی واژگان گوناگون است. مراتب معنایی در یک حقیقت و روح واحد شریک‌اند. لفظ برای روح معنا وضع شده و معنا مقید به جزئیات تقییدآور نیست. معنای عام و مشترک به عنوان موضوع له اصلی یک واژه، مقید به ویژگی‌های جزئی و تقیدآمیز مراتب معنایی خود نیست و مادی بودن برخی مصادیق، انحصار لفظ در مصداق مادی را نشان نمی‌دهد (طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ تهران، ج ۳، ص ۷۳-۶۴).

می‌بینیم که علامه نیز معنا را امری کلی می‌داند و برای آن مراتب معنایی قائل است. افزون بر این علامه با صراحت بیشتری نسبت به عارف اعلام می‌کند که نباید از مادی بودن برخی مصادیق معنا، نتیجه گرفت که معنا همان واقعیت مادی است و مصادیق فرامادی از دامنه معنایی لفظ بیرون است. در واقع، این خاصیت روح معناست که در پوشش خود، مصادیق مادی و فرامادی را می‌پذیرد و در عین حال، مقید به قیود هیچ کدام نیست. اگر روح معنا مقید به قیود هر کدام از مصادیق مادی و فرامادی باشد، بر دیگری اطلاق نمی‌شود و این با کلیت آن سازگار نیست.

البته در بطن کلام علامه نکته‌ دقیق‌ نهفته است و آن، انس ذهن آدمی با مادیات و فضای حسی حاکم بر زندگی اوست و اینکه آدمی به راحتی نمی‌تواند از قید این انس برهد. در همین فضای مادی است که لفظ و معنا در ذهن شکل می‌گیرد و آدمی گمان می‌کند که معنا همان امر مادی است. ولی این مشکل در بارهٔ مصادیق فرامادی رخ نمی‌دهد تا آنکه ذهن، معنا را منحصر در مصادیق فرامادی کند و از روح معنا غفلت ورزد؛ چراکه بر شرایط زندگی آدمی و ذهن او، شرایط مادی غلبه دارد نه فرامادی. اما چرا پندار انحصار معنا در مصادیق مادی درست نیست؟ پاسخ این پرسش را باید در تغییر و تحول مصادیق مادی معنا و ثبوت معنا جست. امور مادی به طور دائم در حال تغییر و تحول است و با این حال معنا در ذهن ثبوت دارد. اگر معنا همان حقیقت مادی باشد، باید به فراخور تغییر مصداق مادی، تغییر یابد، ولی معنا ثابت است پس معنا همان امر مادی نیست.

علامه معنا را دارای مراتب معنایی دانست؛ اما میان این مراتب معنایی، چه رابطه‌ای است؟ آیا این رابطه، رابطه‌ای طولی است یا عرضی؟ علامه این رابطه را طولی می‌داند نه عرضی (طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ بیروت، ج ۳، ص ۶۴). آیا در اندیشهٔ علامه، عرضی دانستن این مراتب معنایی با محالی مواجه است که به سبب آن امکان عرضی دانستن این مراتب نیست؟ علامه خود پاسخ می‌دهد که عرضی دانستن مراتب معنایی، به این محال می‌انجامد که لفظ در اکثر از معنای واحد استعمال شود (همانجا). پیرامون این سخن علامه، پرسشی معرفت‌شناسانه وجود دارد: چگونه ذهن می‌تواند در یک بار استعمال، لفظ را در معانی عرضی متعدد که هیچ وجه مشترک معنایی ندارند، به کار برد؟ این برای ذهن ممکن نیست که در یک بار تصور لفظ، مجموعه‌ای از معانی متفاوت و بدون اشتراک را تصور کند.

توضیح آنکه معانی عرضی، معانی‌ای هستند که وجه اشتراکی میان آنها نیست. وقتی در یک استعمال، لفظ انسان در معنایی واحد به کار می‌رود، معنایی خاص در ذهن حاصل می‌شود. این استعمال یک کار ذهنی و فرایندی خاص است. در این فرایند، کار ذهن توجه و تمرکز برای فهم معناست و ذهن در توجه نخست خود، معنایی را از لفظ حاصل می‌کند. حال اگر بخواهیم همین لفظ را در معنای دومی که هیچ وجه مشترکی با

معنای اول ندارد به کار بریم، باید همان فرایندی که در فهم معنای اول لفظ صورت گرفت، بار دیگر آغاز شود. در این صورت، ذهن با توجه و تمرکز دیگری، به معنای دوم لفظ پی می‌برد و نمی‌تواند با همان توجه نخست، به معنای دوم لفظ پی برد. دقت کنیم که اگر یک لفظ، چندین معنای عرضی داشته باشد، برای فهم هر کدام، دوباره همین فرایند آغاز می‌شود.

اما چرا باید این فرایند در هر یک از معانی عرضی تکرار شود؟ علت را باید در نبود قدر مشترک معنایی، میان معانی عرضی جست. توضیح آنکه اگر میان معنای اول و دوم اشتراک معنایی باشد، ذهن می‌تواند با توجه به آن اشتراک، از معنای اول به معنای دوم منتقل شود؛ چرا که از ابتدا معنایی را دریافته که می‌تواند حد واسطه هر دو معنا باشد. ولی اگر هیچ حد واسطه معنایی میان این دو معنا نباشد، ذهن نمی‌تواند با کاری که در فهم معنای اول انجام داد، معنای دوم را از لفظ فهم کند. جان کلام آنکه اگر میان معانی متعدد لفظ قدر مشترک معنایی باشد، ذهن می‌تواند به واسطه این قدر مشترک، با یک بار توجه، معانی متعدد لفظ را حاصل کند و به دلیل این دستمایه مشترک، از معنایی به معنای دیگر منتقل شود و چون معانی عرضی قدر مشترک ندارند؛ پس با توجه واحد، برای ذهن حاصل نمی‌شوند.

هستی‌شناسی معنا

عارف در بحث از ماهیت معنا در پی هستی‌شناسی معناست. عارف می‌خواهد از افقی فراتر از اعتبار به معنا بنگرد و حیثیت وجودی معنا را بازشکافد. برآستی معنا چه نسبتی با وجود دارد؟ آیا معنا به عنوان یک موجود ذهنی مطرح است و بدین جهت نسبتش با وجود، تنها در ربط با ذهن است و بیرون از ذهن هیچ حیثیت مستقلی ندارد؟ یا آنکه ورای ذهن، یک عینیت خارجی مستقل برای معنا متصور است و معنا در نسبت با وجود، همان موجود ذهنی نیست؟ اگر معنا عینیت خارجی دارد، آیا کلی است و یا جزئی؟

در تبیین هستی‌شناسی معنا، نخست به مسئله "ذهنی یا عینی بودن معنا" می‌پردازیم. معنا و لفظ در منظر عارف اموری حقیقی است (جندی، ص ۷۸). این دو امر حقیقی، مظهر و نمودی از مظاهر هستی است که با یکدیگر علاقه پیدا می‌کنند. در این حالت، از لفظ

مفهومی ذهنی به ذهن متبادر می‌شود. آنچه برای ذهن به عنوان مفهوم ذهنی لفظ نمود پیدا می‌کند، معنای لفظ نیست بلکه صرفاً یک مفهوم است و با معنا تفاوت اساسی دارد. پس لفظ با دو مقوله مرتبط است: مفهوم به عنوان امری اعتباری که ذهن از لفظ فهم می‌کند و معنا به عنوان حقیقتی خارجی که در وررای لفظ و مستقل از ذهن وجود دارد. پس پاسخ این پرسش که "آیا معنا همان موجود ذهنی است" به‌دست‌می‌آید و روشن می‌شود که معنا دارای وجودی مستقل از ذهن است و همان موجود ذهنی نیست.

روشن شد که معنا وجودی خارجی و کلی است؛ اما چه ضرورتی در تصویر معنا به عنوان حقیقتی کلی وجود دارد؟ منشأ این سؤال آن است که در بدو امر به نظر می‌رسد، ذهن از نسبت لفظ و مفهوم، دریافتی از واقعیت پیدا می‌کند و در این میان نیازی نیست که در حلقه لفظ و مفهوم، مقوله دیگری به عنوان معنا به قید کلیت و خارجیت وارد شود.

پیش از پاسخ، باید به این مقدمه توجه داشت که مهم‌ترین حقیقت برای عارف وجود است. در آثار عرفانی می‌بینیم که عارف نخست از وجود شروع می‌کند و بر اصالت و حق بودن آن اصرار می‌ورزد (قیصری، چاپ تهران، ص ۱۳). در این دیدگاه هستی‌شناسانه، باید از منظر وجود به پدیدارها نگریست و پدیداری همچون لفظ و معنا از این اصل مستثنا نیست.

با توجه به این مقدمه، در پاسخ باید گفت که هر چیزی و از جمله ذهن و لفظ، تنها به‌واسطه ارتباط با وجود که امری اصیل و عینیت‌بخش است، قدرت اثرپذیری یا اثرگذاری دارد؛ چراکه هیچ فعل و انفعال حقیقی، خارج از قلمرو وجود صورت نمی‌گیرد. بنابراین، اگر معنا امری اعتباری قلمداد شود و ارتباط ذهن و لفظ با وجود گسسته شود، ذهن و لفظ تأثیر و تأثر نخواهند داشت.

اما چرا باید آن حقیقت کلی باشد نه جزئی؟ اولاً، با توجه به عینی بودن معنا، قید تقویم‌بخش آن یعنی عمومیت و کلیت یک اعتبار ذهنی نخواهد بود؛ بلکه این وصف نیز یک حقیقت خارجی است. ثانیاً گفتیم که تأثیرگذاری لفظ و معنا بدون ارتباط با وجود که منشأ اثر حقیقی است، ممکن نخواهد بود. اما آیا معنا به قید نسبت با وجود خارجی جزئی اثر گذار است و یا به قید نسبت با وجود کلی؟

عارف میان معنا و وجود خارجی کلی یک نسبت شهود می‌کند. پیامد این شهود آن است معنا ثبوت معنایی خود را حفظ کرده و شرایط متحول مادی که در وجودات خارجی جزئی دیده می‌شود، در آن تأثیر نمی‌گذارد. اگر معنا اولاً و بالذات با وجودات خارجی جزئی نسبت داشته باشد، ثبوت معنایی خود را از دست می‌دهد و ذهن نمی‌تواند همواره معنای واحد را از یک واقعیت خاص تصویر کند. اگر ذهن نتواند معنای واحدی از یک واقعیت تصویر کند، برای فهم دوباره معنای آن، باید دوباره همان واقعیت را مشاهده کند و این در هر بار معنایابی آن واقعیت تکرار می‌شود که در این صورت اساساً تصویرگری معنای آن واقعیت محال خواهد شد. با توجه به این مشکل، عارف نظر می‌دهد که معنا حقیقتی خارجی و کلی است تا ثبوت لازم در فهم ذهن از معنای واژگان از دست نرود.

در تبیین هستی‌شناسی معنا، عارف نکته دیگری به دست می‌دهد و آن جریان نگاه وحدت‌گرایانه او در حقیقت معناست. در این تبیین، عارف به نکته جدیدی اشاره می‌کند و آن نظر عارف در نسبت معنا با خدا به عنوان وجود حقیقی هستی است. توضیح آنکه در هستی‌شناسی عارف، هستی دارای مراتب است. این مراتب دارای کثرتند که کثرت در مظاهر نامیده می‌شود. بر این کثرت یک وحدت حاکم است که به منزله روحی واحد در کثرات جریان دارد. آنچه در کثرات هستی جریان دارد و وحدت‌بخش هستی است، وجود حق تعالی است (ابن عربی، *تنبيهات علی علو الحقیقة المحلّیة*، ص ۳۸ و ۳۹).

در این نگاه وحدت‌گرایانه که در آن تمامی حقایق به خدا نسبت داده می‌شود، عارف معنا را مظهري از مظاهر الهی و در رابطه مستقیم با خدا می‌داند. در تعریف عارف از این رابطه، معنا صورت علمی حق به باطن یک پدیده است (جندی، ص ۷۸). پس معنا هم صورت علمی خداست به حقایق و هم نشانگر باطن واقعیات برای خدا که حقیقت یک شیء همان باطن آن است. در حقیقت، میان معنای یک واقعیت و باطن آن، نسبت ظاهر و باطن است و معنا باطن یک واقعیت را کاشفیت دارد.

گفتیم که عارف معنا را مظهري از مظاهر حق و در رابطه مستقیم با خدا می‌داند. در این باره، شاید پرسیده شود:

معنایی که هرگز اندر لفظ ناید چه نسبتی با حق دارد؟ اگر معنا بر واعیت اطلاق می‌شود، قلمرو آن شامل حق تعالی هم می‌شود و بر ذات واجب که مصداقی از واقعیت است نیز قابل اطلاق است؟

پاسخ آنکه در باب نسبت معنا با حق باید گفت که اگر در عرفان معنا یک حقیقت است و حقایق مظهر حق، و بنا بر وحدت وجود با حق وحدت دارند، پس معنا بر حق صدق می‌کند. در مکتب ابن عربی، اتحاد ظاهر و مظهر مطرح است که بر اساس آن، حق در همه حقایق ظاهر است و حق ظاهر، از جهت ظهورش با مظاهر وحدت دارد (رک. ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۴، ص ۲۶۴؛ سید حیدر آملی، ص ۶۶۰؛ ابن فناری، ص ۳۶). از سوی دیگر، وقتی عارف معنا را صورت علمی مظاهر می‌داند، معنا شامل خود حق هم می‌شود. حق اسما و صفاتی دارد و این اسما و صفات مظاهر اوست و حق صورت علمی از این مظاهر دارد که همان صورت علمی معنای این اسما و صفات است. نزد قیصری، احدیت، اولین ظهور حق است (آشتیانی، ص ۴۵۰) و ما می‌دانیم که حق نسبت به معنای احدیت صورت علمی دارد. بنا بر نظریه روح معنا، صورت علمی ذهن ناسوتی بشر از معنای احد، رقیقه‌ای ناسوتی از آن معنا و صورت علمی آن در ذهن بشر است.

نکته دیگری که در تصویرگری عارف از معنا به چشم می‌خورد، آن است که الفاظ و معنای دارای عالمی وجودی و حقیقی است. توضیح آنکه جندی اعتقاد دارد عالم معنای دارای سعه وجودی است: «... عالم المعانی اعظم سعة و اوسع فلکا و حیطة (همانجا)». در این عبارت، عارف با تعابیر «اعظم سعة» و «اوسع حیطة»، به عینی بودن معنا و اعظمت عالم معنای نسبت به دیگر عوالم اشاره می‌کند. به گفته جندی، از جمله عوالمی که عالم معنا از آن اوسع است، عالم الفاظ است. او می‌نویسد: «... عالم الالفاظ و العبارات، اقل و اضیع فلکا من عالم المعانی و الحقایق ...» (همانجا). براساس این تعبیر جندی، در عرفان الفاظ دارای واقعیت عینی است، چراکه عارف، عالم و حقایق موجود در آن یک حقیقت عینی می‌داند که نسبت به عالم معنای مرتبه پایین‌تری دارد.

تا بدینجا هرچه سخن از عارف شنیدیم، همه حاکی از حقیقی بودن معنا بود اما هم اینک، عارف لفظ را هم حقیقی و نه اعتباری معرفی می‌کند. بی‌گمان، اگر عارف هر پدیده‌ای را مظهر و نمودی از حق می‌داند، لفظ را که خود یک پدیده است، مظهري

برای حق می‌شناسد و نمی‌تواند آن را اعتباری بداند چرا که در نسبت با حق، چیزی اعتباری نیست.

گفتیم که عارف، معنا را صورت علمی خدا به باطن یک پدیده می‌داند. ممکن است اشکال شود: تعابیر عرفا که می‌گویند معانی هرگز اندر لفظ ناید، آیا صرفاً ناظر به بحث معرفت‌شناسی و بالاترین ساحت آن یعنی علم ربوبی است یا مسئله‌ای فراتر از آن است؟ عارفان صرفاً نگاه معرفت‌شناسی به معنا ندارند بلکه معنا به خاطر گستره حوزه حقیقت، در بیان نمی‌گنجد که این نوعی الاهیات سلبی قلمداد می‌شود که خود حضرت حق برترین مصداق آن است که واقعیت همه واقعیات به اوست و پیش از همه، او خود واقعیت است.

پاسخ آنکه اولاً اگر معنا صورت علمی خدا به باطن حقایق است که به نظر شما ناظر به بحث معرفت‌شناسی است، گستره حوزه حقیقت را شامل می‌شود چرا که علم ربوبی بر همه حقایق نامتناهی عالم احاطه دارد. پس درست نیست در باب علم ربوبی، مقوله معرفت‌شناسی و مقوله‌ای که در تعبیر شما گستره حوزه حقیقت نام دارد، تفکیک شود و رو در رو مطرح شود. به همین دلیل، برخلاف شما، عارف میان این دو مقوله تضادی نمی‌بیند و معنا را در ساحت علم ربوبی تعریف می‌کند. اگر هم مراد شما از بحث معرفت‌شناسی، علم بشری است، در نقلی که از عارف آمد، به علم بشری نظر نیست و به همین دلیل این اشکال ربطی به ادعای عارف ندارد.

ثانیاً برای فهم ادعای عارفان، باید به کلام خود عارفان مراجعه کرد و عارف ادعای خود را در باب عدم گنجایش معانی در الفاظ، شرح داده است. لاهیجی در شرح واژه "معنی" و "معانی" در ابیاتی همچون:

ندارد عالم معنی نهایت کجا بیند مر او را لفظ غایت
معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلمز هرگز اندر ظرف ناید

می‌گوید:

عالم معنی که عالم ذات و اسما و صفات غیر متناهی الهیه است، غایت‌پذیر نیست و باز هر معنی از آن معانی را مراتب و درجات بی‌نهایتی است و در احاطه نمی‌آید، پس البته در ظرف الفاظ او را گنجانی نخواهد بود (لاهیجی، ص ۴۶۸).

در منظر عارف، ذات حق و اسما و صفاتش، به اعتبار عدم تناهی، در ظرف لفظ نمی‌گنجد. اگر مراد متشکل از "گستره حوزه حقیقت و عدم گنجایش آن در بیان"، اسما و صفات نامتناهی حق است، این تفسیری درست از سخن عارف است، ولی باید دقت کنیم که عارف، دلیل ناگنجانی کلمات را برای معانی، نامحدودیت معانی حق و عدم امکان احاطه محدود بر نامحدود می‌داند. پس روشن است که در این نوع ابیات، نظر به حق، به شرط نامحدودیت اوست و به همین دلیل، این ابیات، نظر به حق تعالی به اعتبار تعیین یافتن آن در مظاهر ندارد که به اعتقاد ابن عربی، به این اعتبار، حق، متلبس به صفات متعینات می‌شود و معانی آنها را می‌پذیرد (ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، ص ۵۰۲). پس تفسیر شما از سخن عارف که گستره حقیقت در ظرف ناید، تفسیر کاملی نیست، زیرا بر این فرض که تفسیر شما از "حقیقت" همان "ذات حق" باشد، شما تنها به بی‌نهایتی اسما و صفات حق توجه کرده‌اید و از امکان تلبس حق به مظاهر و صفات آنها غفلت کرده‌اید.

اما ادعای شما از جهت دیگری نیز مخدوش است، زیرا عارف، علاوه بر آنکه ذات بی‌نهایت را فراتر از بیان می‌داند، اعتقاد دارد هیچ یک از واقعیات مشهود کما هو حقّه و من جمیع الوجوه، در قالب ظرف نگنجد. پس لازم نیست در تفسیر این بیت، تنها حوزه گسترده حقیقت مطرح شود، بلکه ادعایی که مطرح کرده‌اید، در هر حقیقت مشهود جریان دارد. توضیح آنکه لاهیجی در شرح:

هر آن معنی که شد از ذوق پیدا کجا تعبیر لفظی یابد اورا

می‌گوید:

یعنی معانی که به طریق ذوق و وجدان بر ارباب کشف و تصفیه ظاهر می‌گردد، تعبیر لفظی گردد، وسعت میدان آن نمی‌تواند گشت و جز به ذوق و حال، تحصیل آن معانی محال است و عرفان حقیقی و ادراک معانی کما ینبغی از راه کشف و شهود حاصل می‌باید کرد؛ نه به تعلیم و تعلم (لاهیجی، ص ۴۶۸).

این سخن لاهیجی به خوبی بیانگر آن است که در معرفت‌شناسی عرفانی، هیچ یک از واقعیات مشهود، کما هو حقّه و من جمیع الوجوه، در قالب لفظ نمی‌گنجد. اما این سخن بدین معنا نیست که هیچ کدام از وجوه معنایی مشهود در لفظ نگنجد. شاهد این ادعا

آنکه در باور لاهیجی عادت پسندیده اهل دل آن است که «مناسبت و مشابَهت میان آن معانی مکشوفه و امور محسوسه را پیدا سازند و در لباس محسوسات، آن معانی مکشوفه را در نظر نامحرمان بنمایند» (همان، ص ۴۶۹). از کلام لاهیجی به دست می‌آید که میان مشهود عارف در ملکوت و محسوس قوای بشری در ناسوت مناسبت است و عارف این مناسبت را فهم می‌کند و به همین دلیل خود را مُجاز می‌داند و وجه مشترک میان آن مشهود و محسوس را در قالب لفظ بریزد. دقت کنیم که در این ادعای عارف که «معانی هرگز اندر حرف ناید»، کلمه «هرگز» همچون لای نفی جنس نیست که انتقال کلیه وجوه معنایی مشهود را نفی کند؛ بلکه انتقال من بعض الوجوه ممکن است و این به واسطه تناسب مشهود و محسوس در آن وجوه معنایی است.

در همین جا باید به نظریه روح معنا نیز اشاره کرد. به دلیل آنکه در عرفان، حقایق به واسطه شهود درک می‌شود، پس باید گفت عارف روح معنا را شهود می‌کند و معنا را در قالب علم حضوری می‌یابد. دقت کنیم که معنای مشهود از آن حیث که علم حضوری است، در ظرف نمی‌آید، زیرا علم حضوری شخصی، به واسطه اتحادش با عالم، منتقل شدنی نیست. ولی معانی مشهود، از آن حیث که در قالب علم حصولی، ظهور می‌یابد و علم حصولی مظهر آن معانی مشهود می‌شود، در ظرف می‌آید. نتیجه این مظهریت آن است که ذهن بشری، برخی از وجوه معانی مشهود را در قالب علم حصولی در می‌یابد و این ادعا متناسب با مطلب دومی است که از لاهیجی در سطور پیش نقل کردیم. در نتیجه، اگر مراد شما آن است که روح معنا من جمیع الجهات در ظرف لفظ ناید، این مخالف با مشرب عرفا در بحث معنا است.

ثالثاً می‌گویید حضرت حق در معانی نمی‌گنجد. پاسخ آنکه عارف اعتقاد دارد حق از آن جهت که نامحدود است قابل اشاره و بیان نیست ولی از جهت تعینات وصفی قابل اشاره و بیان است (رک. قونوی، ص ۱۳). پس اگر حق تعالی تعین پیدا کند، در فهم بشری و معانی می‌گنجد و برخی از وجوه حق در قالب معنا گنجانی پیدا می‌کند.

رابعاً می‌گویید الاهیات عرفان سلبی است. پاسخ آنکه اولاً چون حق تعالی به اعتبار تعینت در معنا می‌گنجد، پس الاهیات عرفان سلبی نیست. ثانیاً یکی از اصول مکتب عرفانی ابن عربی، اصل تنزیه در عین تشبیه و تشبیه در عین تنزیه است (ابن عربی،

الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۵۳۵؛ کاشانی، ص ۵۸-۵۵) و این مینا، جایی برای سلبی دانستن الهیات عرفانی نمی‌گذارد، زیرا در الهیات سلبی، اصل بر تنزیه است و حق به هیچ نحو در معانی نمی‌گنجد ولی در عرفان ابن عربی اصل بر تنزیه نیست و حق به نوعی در معانی می‌گنجد. ثالثاً اگر عرفان ابن عربی سلبی باشد، باید زبان الهیات نیز سلبی باشد، ولی زبان الهیات در عرفان ابن عربی زبان ظاهر است و به گفته جامی: «صاحب فصوص الحکم تصریح کرده به آنکه صفاتی را که حق سبحانه به خود اضافه کرده است، همه بر معنای ظاهر محمول است بلا تأویل و تعطیل» (جامی، ص ۲۵).

ذاتی بودن دلالت لفظ بر معنا

عارف که در شناختش از لفظ و معنا جایی برای اعتباری بودن نیست، دلالت لفظ بر معنا را ذاتی می‌داند. جندی می‌گوید:

... ان المعانی و الحقایق فی علم الباری و علم ارباب علم الحروف موضوعات بازاء الالفاظ و العبارات ... و فیها دلالات ذاتیة علی المعانی و الحقایق ... ؛ در علم باری تعالی و علم صاحبان علم حروف، معانی و حقایق در قبال الفاظ و عبارات وضع شده‌اند ... و در این وضع، دلالت‌های ذاتی الفاظ بر معانی و حقایق است ... (همانجا).

به نظر می‌رسد ذاتی بودن دلالت لفظ بر معنا بر این پایه است که ممکن نیست الفاظ و معانی به عنوان حقایق عینی و مرتبط با اراده لایتغیر خدا، به جعل اعتباری و تغییرپذیر وضع شوند. بر این اساس، خدا همچون انسان در تدریج و تأثر و نیاز زبان را جعل نمی‌کند، بلکه در یک جعل واحد و یکباره تمام واژگان و معانی آنها را می‌آفریند.

اما سؤال آن است که اگر در نسبت لفظ و معنا به خدا، اعتباریت و تغییر و تدریج بی‌معناست، پس چرا در وضع کنونی زندگی بشری، اعتباریت زبان و تغییر و تدریج آن امری انکارناشدنی است؟

پاسخ آن است زبان همان‌گونه که نسبتی با خدا دارد، با انسان نیز دارای نسبت است. زبان از آن جهت که به خدا نسبت دارد، اعتباری نیست و از آن جهت که به آدمی نسبت دارد امری اعتباری است. انسان مجرای ظهور آفرینش خداست و آنگاه که زبان به عنوان

یک آفریده در مرتبه آدمی ظهور می‌کند، با توجه به وجود تحول‌پذیر آدمی، این ویژگی وجودی در ناحیه زبان او بروز می‌یابد. زمان‌ها، مکان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون، پدیدارهای الهی‌اند که خدا از مجرای آنها، تفاوت زبان‌ها و اراده خود را در تکثر و تنوع حیرت‌انگیز زبان آشکار می‌کند. اعتباری بودن زبان، در نسبت زبان با انسان و چهره بشری زبان رنگ و بو می‌یابد و در نسبت آن با خدا، بساط اعتبار جمع می‌گردد.

فرایند شکل‌گیری لفظ و معنا

نکته مهم دیگری که عارف آن را باز می‌گوید فرایند شکل‌گیری لفظ و معنا است که عارف آن را فرایند نزول می‌نامد. عارف که در تحقیق خود الفاظ و معانی را حقایق واقعی دانست و آن را در نسبت با خدا به تحقیق نشست، اعتقاد دارد که دامنه معانی بسیار فراتر از چیزی است که ما می‌پنداریم (همان، ص ۲۱). در تفکر عارف، خدا از میان انبوه الفاظ و معانی موجود در عالم الفاظ و معانی، برخی را بر ذهن آدمی نازل می‌کند و بدین ترتیب، ذهن آدمی تنها با برخی از الفاظ و معانی آشناست (جندی، ص ۷۸).

عارف بر خلاف نگاه عرفی که برای شکل‌گیری لفظ و معنا فرایندی عرفی و بشری در نظر می‌گیرد، لفظ و معنا را فراتر از عرف می‌برد و پیش‌روی ذهن، افقی نو می‌گشاید تا بتواند به فرایند شکل‌گیری لفظ و معنا صبغه‌ای خدایی دهد. نگاه عرفی تنها به بسترهای این جهانی معنا توجه دارد ولی عارف، علت اصلی شکل‌گیری معنا را اراده خدا در آشنایی ذهن آدمی با عالم الفاظ و معانی می‌داند.

گفته عارف آدمی خود را واضع الفاظ برای معانی می‌داند؛ در حالی که واضع نخست و اصلی الفاظ برای معانی تنها خداست (همانجا). گویا عارف به این نکته اشاره دارد که ذهن بشری به واسطه انس با زندگی مادی و منحصر کردن حقیقت در ناسوت، از انتساب حقایق به خدا در قصور است و حال عارف می‌خواهد آدمی را به بعد فراناسوتی معنا توجه دهد.

از سخن عارف برمی‌آید که انسان به دلیل دوری از عالم معنا و عادت داشتن به دیدن خصوصیت مادی می‌پندارد که الفاظ برای معانی محسوس و مدرک به ذهن جزئی بشری وضع شده و از روح معنا و فهم وضع نخستین الفاظ برای معانی در صورت

علمی‌خدا که فراتر از عالم ناسوت و مدرکات حسی بشری است، غفلت می‌ورزد. برای رهایی از این آسیب و رسیدن به معنای عام یک واژه و وضع نخستین، باید از ویژگی‌های مادی و محسوس لفظ گذر کرد و به پیرایش معنا از عوارض ناسوتی آن دست زد تا به معنای نخستین و اصلی دست یافت (ملاصدرا، ۹۱ و ۹۳).

فایده‌انگاری معنا

دیدیم که علامه طباطبایی هم داستان با عارفان، معنا را از جنس حقیقت خارجی می‌داند، حقیقتی که به صورت روح واحد همه مراتب خود را دربرمی‌گیرد. علاوه بر این بیان، علامه تحلیل دیگری نیز در باب معنا دارد که بر اساس آن، واژگان برای فواید و غایاتی که از یک معنا انتظار می‌رود، وضع شده‌اند. به نظر می‌رسد این نظریه با نظریه روح معنا سازگار، و دارای نقاط مشترکی است.

فایده‌انگاری معنا یعنی معنا همان کالبد صوری واژه نیست؛ بلکه معنا همان فایده و غایتی است که از واژه برمی‌آید و همواره با هر صورتی از معنا همراه است. در این باره علامه می‌نویسد: «... لان المراد فی التسمیة انما هو من الشیء غایته لا شکله و صورته فما دام غرض التوزین و ... باقیا کان اسم المیزان و ... باقیا علی حاله» (همان، ج ۱، ص ۱۳-۱۲). پس معنا یک امر کلی است که می‌تواند مصادیق گوناگونی را دربرگیرد. اگر دوباره به نظریه روح معنا بازگردیم، اشتراک این دو نظریه روشن می‌شود چرا که در هر دو نظریه معنا حقیقتی کلی است.

فرایند شکل‌گیری معنا

در باب چگونگی شکل‌گیری معنا، چنانچه دیدیم عارف فرایند شکل‌گیری معنا را بر اساس فرایند نزول تبیین می‌کند، اما علامه در باب شکل‌گیری معنا چه نظری دارد؟ از نظر علامه، در مواجهه ذهن با واژگان یا عبارات، به طور طبیعی معنای مادی یا پیامدهای مادی آنها تصور می‌شود؛ چرا که ما در چهره بشری و ناسوتی خود فرورفته‌ایم و این حکم دنیایی ماست (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۳-۱۲). به همین دلیل ذهن از واژگان همان چیزی را دریابد که در خود می‌بیند؛ یعنی معنای مادی و بشری را:

«اگر واژگان حیات، علم، قدرت، سمع، بصر، کلام، رضا، غضب، خلق، امر و مانند آنها را بشنویم، به سرعت معنای مادی آنها در ذهن ما جای می‌گیرد؛ همان معنایی که از این کلمات در خود یافته‌ایم» (همان، ص ۱۲). علامه باور دارد محمولات گزاره‌های الهیاتی‌ای را همچون خدا عالم را آفرید و خدا آن کار را انجام داد، با توجه به آنچه در خود یافته‌ایم، به زمان قید می‌زنیم؛ زیرا آدمی در ذهن خود، به این سان حقیقت را می‌بیند و معنای را در قیود خود یافته خویش ملاحظه می‌کند (همان، ص ۱۳-۱۲).

علامه در تحلیلی دیگر، زوایای دیگری از فرایند شکل‌گیری معنا را باز می‌گشاید و به چند نکته اشاره می‌کند: ۱. اعتباری بودن معنا به عنوان نمودی مادی که از زندگی اعتباری مادی بر می‌آید؛ ۲. چرایی شکل‌گیری معنا؛ ۳. وجود پشتوانه حقیقی برای معنا؛ ۴. تأثیر حقیقی معانی به واسطه پشتوانه‌های خود. در این تحلیل، آدمی موجودی اجتماعی است. نظام اجتماعی، نظامی اعتباری است که تنها در این جهان اعتبار دارد. از این نظام اعتباری در مرحله پیش از انسان مدنی و پس از آن اثری نبوده است. آدمی در مرحله مدنیّت خود نیاز به ابزاری دارد تا مقاصد و اهداف خود را به دیگران منتقل کند. این امر از رهگذر لفظ امکان می‌پذیرد و بدین جهت به وضع الفاظ برای معانی دست می‌زنیم.

در این مرحله، معانی، اعتباری است و واقعیت آن به بودن یا نبودن زندگی اجتماعی وابستگی دارد که در این صورت، با برچیده شدن زندگی اجتماعی، بساط این معانی نیز برچیده می‌شود. معانی ناظر به سودها و ضررهای اجتماعی است؛ چراکه معانی اعتباری از بستر زندگی اجتماعی برمی‌خیزد (طباطبایی، رسالیه اللولاییه، ص ۷-۵). علامه با آنکه معنا را اعتباری می‌داند، اما اعتقاد دارد معانی به واقعیاتی تکوینی اتکا دارد. این واقعیات تکوینی، باطن و حقیقت معانی و منشأ انتزاع آنهاست و به همین دلیل معانی اعتباری، در باطن خود پشتوانه‌های حقیقی دارد. اگر می‌بینیم معانی اعتباری تأثیراتی حقیقی در زندگی بشر دارند، همگی این تأثیرات از آن پشتوانه‌های حقیقی که در حکم باطن این معانی است، بر می‌خیزد (همانجا). علامه همچون عارف، ارتباط معنا و واقعیات خارجی را ملاحظه کرد و توجه داشت که گسستن معنا از خارج ممکن نیست.

اما آیا نگرش عارف و علامه در شکل‌گیری معنا نقاط اشتراکی دارند؟ عارف اعتقاد دارد که در پندار آدمی خودش واضع معانی است و خدا در مبدأ این فرایند نیست.

چنانچه در تحلیل سخن عارف گفتیم، منشأ این نگرش آدمی، انس انسان با زندگی دنیوی و غوطه‌ور شدن او در احکام مادیات است. این مبنا میان عارف و علامه مشترک است ولی عارف و علامه، به دو فرع متفاوت برآمده از این اصل می‌رسند؛ یکی به این نتیجه که آدمی خود را واضع الفاظ می‌پندارد و دیگری به این نتیجه که ذهن از معنا، معنای مادی را درمی‌یابد و از معانی فرامادی غفلت می‌کند.

این دو نتیجه مکمل یکدیگرند و نتیجه دوم برآمده از نتیجه نخست است؛ زیرا اگر آدمی خود را واضع الفاظ پندارد، با توجه به غوطه‌وری‌اش در احکام مادی، تنها به فهم معنای مادی بشری توجه خواهد داشت و از فهم فراماده قصور دارد. تاکنون روشن شد که معنا به دلیل وجهه بشری ما و سایه‌فکنی این ویژگی بر معنا، در ذهن نمودی مادی می‌یابد.

ممکن است اشکال شود: اعتباری بودن معانی که در سخنان علامه آمد، به معنای واضعیت آنها توسط بشر است نه خدا. این نظریه چگونه با نظریه عرفا که واضع را خدا می‌دانند، قابل جمع است؟ پاسخ آنکه ما در این مقاله، ذیل عنوان "ذاتی بودن دلالت لفظ بر معنا" به این شبهه پرداخته‌ایم و اینک جهت تنویر مطلب، با ذکر برخی نکات دیگر، دگر بار به مسئله نظر می‌کنیم. از منظر عارف، لفظ یک حقیقت است (جندی، ص ۷۸). هر مظهري در علم حق جایگاه داشته و سپس از آن مقام تنزل می‌کند و تلبس به حضرات می‌یابد تا در ناسوت، ظهور ناسوتی پیدا می‌کند. عارف معنا را حقیقتی مقرر در علم حق و نازل در عوالم و در نهایت متنزل در ناسوت می‌داند. معنا به لحاظ این نسبت، حقیقی است و اعتبار معنایی ندارد. اما هر چیزی، هم با خدا و عوالم مافوق نسبتی دارد و هم با بشر و حضرت ناسوت و در این نسبت‌ها، ظهورات متفاوت برای مظهر پدید می‌آید. بدین جهت، معنا در نسبت با حق تعالی حقیقی، و در نسبت با بشر و عالم ناسوت، اعتباری است. عارف که حقیقت معنا را شهود کرده و می‌داند در نسبت با عوالم بالا بساط اعتبار برچیده می‌شود، به عقل بشری که جز اعتبار، نسبت دیگری میان لفظ و معنا نمی‌شناسد، توجه می‌دهد که در عوالم مافوق ناسوت، معنا، حقیقی و خارجی است. توجه کنیم که سلوک و نظر عارف متوجه عوالم مافوق است و او از هستی متعالی خبر می‌دهد نه هستی ناسوتی و اعتبارات آن. بحث بر سر این است که در سلوک عارف و

شهودش، لفظ و معنا در عوالم بالا چه بروزی دارد؟ دقت کنیم که اعتبار در عوالم مافوق ناسوت، جای ندارد؛ چه آنکه وضع لفظ برای معنا، برای تخاطب و ایصال مراد است و اعتبار و اعتباریات، علم حصولی‌اند و در عوالم مافوق، علم حصولی جایی ندارد. پس ما، هم به واقعی بودن لفظ و معنا اشاره کرده‌ایم، و هم به اعتباری بودن آنها، و تهافتی هم در واقعی و اعتباری بودن لفظ و معنا نیست، چون اختلاف جهات رعایت شده است. لفظ در نسبت با بشر و شرایط متغیر حاکم بر ناسوت، اعتباری است و در نسبت با خدا و عوالم بالا، حقیقی است. البته عارف توجه می‌دهد که ناسوت و احکام آن، حجاب عوالم بالاست و بدین جهت، ظهور ناسوتی لفظ و معنا و اعتباریشان، حجابی است که نمی‌گذارد حقیقی بودن لفظ و معنا فهم شود. این حجاب، عامل آن است که ما خود را واضح لفظ و معنا بدانیم و برایمان باور کردنی نباشد که در جهانی دیگر، آن چه اعتباری می‌دانیم، ظهور عینی بیابد. اما عارف آگاهی می‌دهد که با سلوک، این پرده برمی‌افتد و عین حق شهود می‌شود و در این حالت، می‌یابیم که خدا واضح الفاظ است نه بشر.

آیا زبان قرآن زبانی بشری است؟

چنانچه دیدیم، علامه نظریه‌ای کلی در باره زبان ارائه داد. او لفظ و معنا را زائیده نیازهای اجتماعی دانست و آن را در قلمرو اعتباریات قرار داد. این نوع اعتباریات از دو جهت قابل مطالعه‌اند: بدون توجه به حقایق خارجی‌ای که به آن اتکا دارند و با توجه به حقایق خارجی‌ای که به آن تکیه دارند. زبان به عنوان امری اعتباری، به شرط اعتباری بودن صرف و صرف نظر از واقعیات خارجی، تأثیر حقیقی ندارد، ولی با توجه به واقعیات خارجی‌ای که پشتوانه آنهاست، تأثیراتی حقیقی بر جای می‌نهند.

اگر بخواهیم ادعای علامه را در قالب یک مسئله بازشکافیم می‌پرسیم: اگر معنا و لفظ اعتباری است و اعتبار بی تأثیر، پس چگونه در حیات آدمی تأثیری حقیقی دارند؟ این تأثیر ما را با این پرسش مواجه می‌کند که این تأثیر حقیقی از کجاست؟ به عبارت دیگر، اعتبار نمی‌تواند علت این تأثیر حقیقی باشد چراکه علت‌ها اموری حقیقی و خارجی‌اند؛ پس علت این تأثیر حقیقی چیست؟ در اینجا به دو نکته پی می‌بریم: ۱. معنا با واقعیات

خارجی در ارتباط است و الا هیچ نوع تأثیر حقیقی در حیات آدمی نداشت؛ ۲. تأثیر حقیقی از آن واقعیات خارجی‌ای است که پشتوانه وجودی معناست.

علامه قرآن را به عنوان یک پدیده زبانی، مصداقی از نظریه کلی خود می‌داند و اعتقاد دارد که گرچه قرآن از الفاظ و معانی بشری استفاده می‌کند، اما الفاظ و معانی قرآن همچون هر معنای اعتباری دیگری، از حقایق تکوینی نشأت می‌گیرد و به آنها تکیه دارد. این حقایق تکوینی، باطن این معنای اعتباری است و اگر معانی قرآن تأثیراتی دارند، به اتکای آن حقایق خارجی است (همانجا).

ممکن است گفته شود: بنابر نظر علامه، باید بگوییم معانی از قبیل معقولات ثانیه فلسفی است. پاسخ آنکه اولاً در تبیین نظر علامه در باب معنا، باید به گونه‌ای اعمال نظر کنیم که نظریه علامه ناسازوار جلوه نکند. اگر معنا در نظر علامه از قبیل معقول ثانی فلسفی باشد، به این محذور دچار می‌شویم که با نظریه علامه در روح معنا قابل جمع نخواهد بود. علامه تصریح دارد که معنا همان روح معناست و روح معنا منشأ انتزاع معنا نیست بلکه خود معناست. برای جمع نظریه علامه در روح معنا و غایت معنا باید گفت معنا حقیقت کلی خارجی است و غایت، معقول ثانی فلسفی نیست بلکه غایت نیز همچون روح معنا یک حقیقت کلی خارجی است. دقت کنیم که در نظریه روح معنا، مصادیق مادی منشأ انتزاع نیست، زیرا منشأ انتزاع، عامل تحقق یک مفهوم در ذهن است و عقل بدون آن و بدون بررسی نسبت‌های موجود میان آن و دیگر چیزها، توان تولید مفهوم عقلی فلسفی را ندارد. برای ما روشن است که اگر معنا همان روح معناست، مفارق از مصادیق مادی وجود دارد و در تحقق آن نیازی به تأملات عقلی فلسفی نیست. ثانیاً معقول ثانی فلسفی، از اقسام مفاهیم کلی است (مصباح یزدی، ج ۱، ص ۲۰۰-۱۹۹) و اگر معنا معقول ثانی فلسفی باشد، باید همواره کلی باشد در حالی که معنای گاهی جزئی است و گاهی کلی. ثالثاً مفاهیم فلسفی قابلیت این دارند که به اعتبارات مختلف، بر مصادیق گوناگون صدق کنند. به عنوان مثال، الف هم می‌تواند مصداق مفهوم معلول باشد و هم مصداق مفهوم علت. اگر معنا همچون مفهوم علت و معلول، معقول ثانی فلسفی باشد، باید به جهات مختلف، هم معنای یک مصداق باشد و هم نباشد؛ اما معنا به جهات مختلف مختلف نمی‌شود و نمی‌توان گفت الف هم این معنا را دارد و هم ندارد و به

عنوان مثال، نمی‌توان گفت: معنای واژه آب بر الف هم صدق می‌کند و هم صدق نمی‌کند؛ پس معنا معقول ثانی فلسفی نیست.

گفتیم که علامه قرآن را یک پدیده زبانی می‌داند، اما اگر بپذیریم زبان قرآن همچون زبان بشری اعتباری است؛ این به معنای فروکاستی قرآن به حقیقتی بشری و این جهانی نیست؟ از سویی آیا این تلقی که زبان قرآن زبانی اعتباری است، به تشبیه تام سخن خدا به سخن بشری نمی‌انجامد؟ در حالی که اصل تنزیه خدا و اوصاف و افعالش از انسان و اوصاف و افعال او، ما را توجه می‌دهد که قرآن را که کلام و فعل اوست، از زبان بشری منزه کنیم؟ با این حال ممکن است این پرسش مطرح شود که آیا تنزیه زبان قرآن از زبان بشری که زبانی اعتباری است، فهم زبان قرآن را کاملاً ناممکن نمی‌کند؟ چرا که فهم هر متنی بر اساس قواعد خاص زبان است و با تنزیه زبان از زبان بشری، راهی برای فهم قرآن باقی نمی‌ماند.

در پاسخ باید به ماهیت قرآن به عنوان کلام خدا نظر کرد و از زاویه این مبنا به پاسخ پرداخت. قرآن بر اساس اصل "جمع میان تنزیه و تشبیه"، هم از زبان بشری تنزه دارد و هم به آن تشبیه. علامه با اعتباری دانستن زبان قرآن، تشبیه خدا و خلق را رعایت کرده و به عنوان حکیمی مفسر، پابندی خود را به آن نشان می‌دهد. به راستی اگر زبان قرآن هیچ وجه شباهتی به زبان بشری نداشته باشد، آیا آدمی خواهد توانست به فهمی حقیقی از این زبان دست یابد و ادعا کند آنچه یافته است، مراد حقیقی خداست؟! اما اگر اصل تنزیه رعایت نشود و صرفاً به شباهت زبان قرآن و زبان بشری تکیه شود، قرآن به پدیده‌ای کاملاً بشری تبدیل می‌شود و چارچوب‌های محدود کننده و نواقص آن را می‌پذیرد.

از کلام علامه تفاوت‌هایی میان زبان بشری و زبان قرآن قابل استخراج است که توجه مبنایی علامه به اصل تنزیه را نشان می‌دهد. یکی از این تفاوت‌ها در آن است که سخن الهی قرآن، برخلاف سخن بشری، ره‌آورد غیب و نشأت یافته از حقایق معنوی فرازبانی و رها از ماده است. این حقایق، از قالب واژگان و تعابیر که فرآورده زندگی مادی بشرند، بسی گسترده‌ترند و حقیقت آنها در ظرف زبان نمی‌گنجد. تنها کاری که از ساحت غیب سر زده، هشیاری دادن به جهان بشری از رهگذر زبان و تعابیر است (طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۳۸).

از دیگر تفاوت‌های زبان قرآن و زبان بشری، مظهریت صورت زبانی قرآن از حقایق فرامتنی خود است. علامه طباطبایی متن را مثال حقیقت متن، لباس آن حقیقت و مثل برای غرض مقصود از سخن می‌داند (طباطبایی، ج ۲، المیزان فی تفسیر القرآن، ص ۱۹). در این سخن می‌توان تعبیر تمثیل و لباس بودن صورت زبانی قرآن برای حقایق غیبی آن، تعبیر دیگری از مظهریت چهره زبانی قرآن برای آن حقایق دانست.

توضیح آنکه قرآن از دو مرتبه تجردوارگی و متن‌وارگی برخوردار است. متن‌وارگی قرآن، فرودین‌ترین شکل نورانی آن است، اما قرآن در مرتبه پیش از نزول و حالت فرامتنی خود، وجودی تجردوار و جمعی در مراتب فرازین عالم و غیب هستی دارد. در آن مرتبه، وجود جمعی قرآن، دربردارنده حقایق فرامادی است و از این جهت، فراچنگ آدمی نمی‌آید. زبان و گزاره، تعیین و قید حقایق فرامادی است؛ پس می‌توان فهمید که آن حقایق مطلق، در حد این تعینات خود را آشکار کرده و به دلیل کالبدگیری حقیقت از سوی متن، باید برای درک کامل تر آنها از متن فرارفت. اگر بپذیریم که متن مظهریت آن حقایق را داراست، همچون هر مظهري در حد خود از ظاهر پرده برمی‌دارد. به همین دلیل علامه در نوشته‌های خود، شکل زبانی قرآن را مثلی می‌داند که فهم‌های عادی بشر را به معارف الهی نزدیک می‌کند (طباطبایی، قرآن در اسلام، ص ۲۵).

از تفاوت‌های دیگر زبان قرآن و زبان بشری، عدم امکان فهم حقیقت متعالی قرآن برای اذهان بشری است. قرآن متن‌وار کنونی در نزول تدریجی بر پیامبر، به شکل زبانی درآمده و بر حقیقتی متعالی اتکا دارد. این حقیقت متعالی، فراچنگ عقول بشری و یا ذهن‌های در حبس ماده نمی‌آید (طباطبایی، ج ۲، المیزان فی تفسیر القرآن، ص ۱۸). اگر در فهم زبان قرآن به ذهنی تکیه کنیم که با پیش‌فرض‌های مادی، انس یافته و معنا را تنها در قالب مصادیق مادی می‌بیند، فهم مراد خدا از آیات قرآن ناممکن می‌شود. آیاتی همچون "لیس کمثله شیء"، آدمی را به این حقیقت فرامی‌خواند که در فهم آیات، چارچوب‌ها را رها سازد و بر مصداق‌های انس یافته ذهنی تکیه نداشته باشد (طباطبایی، همان، ج ۱، ص ۱۴-۱۳). افزون بر این، علامه اعتقاد دارد بسندگی به زبان و فهم عرفی و بی‌اعتنایی به دیگر آیات قرآن در فهم قرآن (=تفسیر قرآن به قرآن) تفسیر به رأی را در پی دارد و در این بسندگی، قرآن به سخن بشری قیاس گردیده است. به گفته علامه،

تفسیر به رأی به این معناست که مفسر نگاهی استقلالی به فهم عرفی خود داشته و تنها به چارچوب‌های فهم سخن عرب اکتفا کند که نتیجه آن، قیاس سخن خدا به سخن آدمی است (همان، ج ۳، ص ۸۸).

از دیگر تفاوت‌های این دو زبان، امکان عدم صدق و قطعیت در زبان بشری و عدم آن در زبان قرآن است. متن قرآن از علم الهی خداوند نشأت یافته و چون این علم بر همه چیز احاطه دارد، متن برآمده از آن دارای جزمیت زبانی است. این متن از این قابلیت برخوردار است که با دقت و احاطه کامل از واقعیت سخن گوید و تمامی گزاره‌های آن با واقعیت تطابق داشته باشد. در همین حال، زبان عرفی به دلیل خاستگاه آن یعنی ذهن آدمی، از جزمیت کامل بی‌بهره و همواره امکان کذب و عدم تطابق با واقع در آن هست. بر پایه نوشته علامه، آدمی بنیان سخن خود را بر معانی ای می‌نهد که فرآورده عقل اوست. این فرآورده‌های عقلی از دانش‌های حصولی اویند؛ دانشی برخاسته از زندگی اجتماعی و سرشت اجتماعی انسان. این نوع دانش، راه تساهل و تسامح را در ذهن آدمی بازمی‌گذارد. در این حالت، گاه واژه "کثیر" را به جای "همه" و "غالباً" را به جای "همیشه" می‌گذاریم و پدیده‌های کمیاب را به نیستی‌ها ملحق می‌کنیم. در برابر این دانش، دانش الهی این کاستی‌ها را وامی‌نهد؛ چرا که علم خدا بر هر چیزی احاطه دارد (همان، ج ۵، ص ۳۹۲).

ممکن است اشکال شود جزمیت کلام الهی ناظر به معناست نه الفاظ؛ چنانچه الفاظ مشترک میان خدا و انسان، در جزمیت و عدم جزمیت یکسانند. پاسخ آنکه اولاً بحث ما در باب نسبت زبان و علم است و نظر به الفاظ نداریم تا این اشکال مطرح شود. ما گفته‌ایم متن قرآن از علم حق برمی‌خیزد پس با واقع مطابق است و زبان قرآن به دلیل علم احاطی خدا، تمام قیود و شرایط لازم را برای افاده معنا دارد. اما در زبان بشری، امکان عدم تطابق محتوای زبان بشری با واقع وجود دارد، چراکه از علم ناقص بشر برمی‌خیزد و علم او احاطی نیست و بشر از آن جهت که بشر است و به اتکای علم غیر احاطی خود، نمی‌تواند همه قیود و شرایط لازم را برای افاده معنا رعایت کند. بدین رو، امکان دارد مخاطبان کلام بشری، فهم درستی از مراد حقیقی گوینده کلام بشر نداشته باشند و این از ذات این کلام برمی‌خیزد. این در حالی است که در ذات کلام خدا، چنین

احتمالی بی‌معناست و اگر فهم نادرستی رخ دهد، به واسطه محدودیت‌هایی است که در عقل مخاطبان این کلام و علم آنان وجود دارد. پس این اشکال، ناظر به ادعای ما نیست و خارج از موضوع است. ثانیاً اصل ادعای مطرح شده در این اشکال، مخدوش است. توضیح آنکه در این ادعا مطرح شده که الفاظ مشترک میان انسان و خدا در جزمیت و عدم جزمیت یکسان‌اند. اولاً مراد شما از جزمیت و عدم جزمیت روشن نیست پس دلیل دارای ابهام است. ثانیاً این سخن صرفاً یک ادعاست و دلیلی بر آن اقامه نشده است. ثالثاً اگر عدم جزمیت در الفاظ مورد استعمال بشر، به معنای اعتباری دانستن الفاظ بشر باشد، در این صورت نقص و تغییر، از لوازم لاینفک زبان بشر خواهد بود و اگر الفاظ مشترک میان انسان و خدا، در جزمیت و عدم جزمیت یکسان باشند، پس در لوازم آن یعنی نقص و تغییر هم یکسان خواهند بود. یکسان بودن الفاظی که توسط خدا و بشر استفاده می‌شود در این لوازم، مستلزم این محال عقلی است که الفاظ استعمال شده در کلام خدا، به نقص و تغییر متصف می‌شود، ولی امکان ندارد هیچ نوع نقص و تغییری به ذات اجب الوجودی حق نسبت داده شود. توضیح آنکه اگر الفاظ مورد استعمال بشر غیر جزمی به معنای اعتباری باشد، ممکن است انسان متوجه شود لفظی را که تاکنون جزء زبان اصلی می‌دانسته و از آن استفاده می‌کرده، از زبان دیگری آمده و باید از زبان اصلی خارج شود یا پی‌برد نمی‌تواند معنا را از طریق این لفظ خاص، به درستی به مخاطبان منتقل کند و آنها در اثر عدم انس با آن لفظ، نمی‌توانند معنا را به درستی دریابند و ... این موارد، حاکی از امکان نقص و تغییر الفاظ است که از عدم احاطه علم انسان و نقص دانش او برمی‌خیزد. اگر خدا علم اطلاقی و احاطی دارد، باید بپذیریم که الفاظ قرآن، در آن علم به صورت جزمی و به دور از مشکلات موجود برای بشر، تعیین یافته‌اند.

تا اینجا روشن شد که در ادعای علامه: ۱. لفظ و معنا اعتباری است؛ ۲. بستر شکل‌گیری معانی اجتماع است؛ ۳. معانی به دلیل نیازهای دنیوی بشر وضع می‌شود؛ ۴. معانی گرچه اعتباری‌اند، اما به حقایق خارجی اتکا دارند؛ ۵. معانی اعتباری تأثیراتی حقیقی در زندگی انسان دارد؛ ۶. معنا این تأثیر را بالعرض و المجاز از خود آشکار می‌کند اثر باذات این تأثیر، از واقعیات خارجی‌ای است که پشتوانه حقیقی معناست.

ثبوت معنایی در فایده انگاری معنا

یکی از نکاتی که در بحث از ماهیت معنا قابل بررسی است، امکان ثبوت معنا با توجه به دگرگونی مصادیق مادی معناست. گفتیم که عارف روح معنا را حقیقتی کلی و عینی می‌داند که این کلیت، ثبوت معنایی را موجه می‌کند. اما در تکمیل تحلیل یاد شده، می‌توان نظریه فایده‌انگاری معنا را مطرح کرد. گفتیم که در این نظریه، معانی برای فایده‌های مترتب بر آنها وضع شده‌اند نه شکل خاص آنها. حال اگر شکل دگرگون شد و فایده باقی ماند، نام و واژه بر شکل جدید (مصدق جدید) صدق می‌کند. معنا در این صورت چنان گسترده می‌شود که همه مصادیق جدید را شامل می‌شود» (العوادی، ص ۲۹۳).

علامه دگرگونی و تکامل پدیده‌های مادی را قطعی می‌داند و علت آن را در پیشرفت آدمی و نو شدن نیازهای آدمی تلقی می‌کند. او به چراغ مثال می‌زند: «چراغ در گذشته‌های دور شکل و شمایل خاصی داشت؛ با مواد خاصی ساخته می‌شد و مواد خاصی آن را روشن می‌کرد؛ اما امروزه کاملاً تفاوت یافته و با این حال بازهم این واژه بر مصداق جدید صدق می‌کند؛ چرا؟ چون از نخست، کارکرد و فایده آن در نظر بود نه شکل آن. بنابراین، هر چند که پدیدارها به عنوان مصادیق واژه‌ها تغییر می‌یابند اما نام‌ها هم چنان باقی مانده و این نیست مگر به این دلیل که از روز اول نام گذاری، آنچه در نظر داشتیم فایده و غرضی بود که از مصداق خارجی نصیب ما می‌شد؛ نه شکل آنها.

حال، تا آن هنگام که آن فایده و غرض وجود دارد، واژه بر مصداق صدق می‌کند. بر این پایه، نمی‌باید واژگان را نام‌هایی برای برخی صورت‌ها و شکل‌های خاص دانست؛ بلکه واژه و معنا بر فایده‌های مصادیق منطبقند و نه بر صورت آنها. در نتیجه، در واژگان ترازو، چراغ و اسلحه، تا آن هنگام که هدف از سنجش، نورگیری، دفاع وجود دارد، نام ترازو، چراغ و اسلحه نیز باقی خواهد بود. بنابر این، ملاک در صادق بودن یا صادق نبودن یک اسم، موجود بودن یا موجود نبودن غایت آن است و نباید نسبت به واژگان و شکل ظاهری آنها جمود داشت و آنها را نام یک صورت و نه یک هدف دانست (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱: ص ۱۳).

تأثیر غایات در حقیقی بودن معنا در مصادیق فرامادی

آیا مصادیق معنا در دامنهٔ مادیات محدود می‌ماند و معنا از ماده فراتر نمی‌رود؟ در باور علامه، هر چند استعمال واژه‌ای که ابتدا برای معانی محسوس وضع شده و در معانی فرامادی مجاز است؛ اما پس از استقرار استعمال و شکل‌گیری تبادر، معانی فرامادی چهره‌ای حقیقی می‌یابند (همانجا).

شاید بتوانیم بگوییم که چون علامه اصل غایت را در معانی فرامادی جاری می‌داند، استعمال لفظ در این مصادیق را حقیقی تلقی می‌کند، بنابراین با توجه به انطباق اصل غایت بر این معانی، متبادر از این معانی حقیقت است نه مجاز. البته بنابر آنکه ذهن با محسوسات در انس است و زودتر آنها را می‌یابد، تبادر معنا در مصادیق فرامادی، در مرتبهٔ پس از تبادر مصادیق مادی شکل می‌گیرد؛ یعنی نخست ذهن به معانی مادی دست می‌یابد و سپس با جهش از مرتبهٔ مادی به مرتبهٔ فرامادی، به معانی فرامادی بار می‌یابد.

در یک تحلیل جدید می‌توانیم بگوییم ذهن فایده را به عنوان اصل معنا که ابتدا در حس و معانی محسوس یافت، به معانی فرامادی جریان می‌دهد؛ یعنی فراماده را در آنچه که در ابتدا مظهر مادی آن را دید شریک می‌بیند و هر دو را در غایت مشترک می‌یابد. این تحلیل می‌تواند به این صورت بیان گردد: ۱. اگر امور فرامادی وجود دارد؛ ۲. اگر معنا همان انتظار ما از وجود غایت در یک واژه و معناست؛ ۳. اگر در حقیقت معنا، شکل مصداق تأثیری ندارد و معنا از تعینات مصادیق بری است؛ پس در نتیجه باید معنا در مصادیق فرامادی وجود داشته و استعمال لفظ در این معانی حقیقی باشد. می‌توان به نظر علامه از واژهٔ کلام اشاره کرد که غایت کلام تفهیم مقصود است و این غایت در کلام الهی وجود دارد؛ پس کلام در نسبت با خدا حقیقت پیدا می‌کند. در دیگر واژگان مشترک میان انسان و خدا نیز به همین صورت عمل می‌کنیم (همان، ج ۲، ص ۳۲۵ - ۳۲۴).

عناصر پایه‌ای شکل‌گیری معنا

معنا از دو عنصر پایه‌ای "غایت" و "تکامل‌پذیری آدمی و شکل‌گیری مصادیق نو برای معنا" برخوردار است. عنصر پایای غایت، به صورت ثابت و فراگیر، تمامی مصادیق جدید را که در مسیر تکامل آدمی شکل می‌گیرند و نو می‌شوند، می‌پوشاند؛ پس ما در اینجا شاهد ثبات معنا و دگرگونی مصادیق آنیم. به خوبی پیداست که علامه در عین ثبات و

وحدت، به روند دگرگونی و تکثرپذیری توجه دارد. در این روند به مصادیقی از معنا می‌رسیم که در تکامل خود به آنها دست می‌یابیم و آن معانی فرامادی است. حال معنای ثابت در یک انعطاف، مصادیق جدیدی را که روند تکامل آدمی شکل می‌گیرد، تحت خود می‌گنجاند. بعید نیست که اگر از علامه پیرسیم تکامل‌یافتگی آدمی و جهش او از سطح ماده به فراماده چگونه شکل می‌گیرد؟ او در میان پاسخ‌های احتمالی خود، به فرایند پیراستن معنا از ویژگی‌های مادی و انصرافات عرفی اشاره کند که در این صورت، روح معنا به حیثیت غایت‌مدارانه خود در معانی فرامادی جریان می‌یابد. در حقیقت، آدمی آن گاه به تکامل نهایی در یافته خود از معنا می‌رسد که از انصرافات مادی معنا رها شود و معنا را در چهره بی‌تعینی خود مشاهده کند که در این صورت، معنا به دلیل رهاشدگی از تعین و شکل، هم مصادیق مادی را برمی‌تابد و هم مصادیق فرامادی را.

ماهیت معنا و مقوله ظاهر و باطن

یکی از مؤلفه‌هایی که علامه در بسیاری از موارد از آن بهره می‌برد، مؤلفه ظاهر و باطن است. علامه به صورت مستقیم میان این مقوله و ماهیت معنا پیوند نمی‌دهد، اما به نظر می‌رسد این پیوند به شکوفایی بحث کمک کند. علامه رابطه ظاهر و باطن را به صورت طولی ترسیم می‌کند و رهاورد این رابطه را اتحاد حقیقت واحد تشکیکی بین ظاهر و باطن تلقی می‌نماید (همو، رساله الولایة، ص ۸، ۱۰ و ۲۱). حقیقت معنا یک چیز بیش نیست، اما این حقیقت از مراتب تشکیکی برخوردار است. روح واحد، نسبت به مراتب خود، باطن و اصل و حقیقت آنهاست و مراتب آن نسبت به روح واحد ظاهرند. می‌باید مراتب بالاتر را نسبت به مراتب مادون، بطن آنها و مراتب مادون را ظاهر آنها دانست. در میان همه مراتب گوناگون معنا، بطن اصلی و به عبارتی، روح معنا جریان دارد و این روح به همه مراتب خود وحدت می‌بخشد. همه مراتب، به تشکیک مظهر و مرتبه‌ای برای روح معنا هستند. روح معنا حقیقتی سریانی است و در درونمایه خود همه مراتب را برمی‌تابد. البته الفاظ نسبت به معانی ظاهرند و مراتب معنایی انعکاس یافته در الفاظ، باطن الفاظند.

حال، به این دلیل که در مراتب معنایی روح معنا نهفته، پس این روح در الفاظ نیز به نوعی وجود دارد. البته می‌دانیم که مراتب بالای معنا، روح معنا را بهتر از مراتب پایین معنا انعکاس می‌دهند. حال، وقتی نوبت به الفاظ می‌رسد، به دلیل آنکه الفاظ نسبت به روح معنا در پایین‌ترین مرتبه قرار دارند، خاصیت منعکس‌کنندگی آنها از روح معنا ضعیف خواهد بود. در نتیجه، مراتب معنایی و لفظی، یک جمله، مراتبی از روح معنایند و انعکاسی از آنکه بی‌تردید، به تشکیک، آن را دربردارند و آن را انعکاس می‌دهند.

بنابر آنچه گفته شد، مرتبه ناسوتی معنا و واژگان حامل این معانی، در عالم ماده دربردارنده روح معنایند و این امکان را به آدمی می‌دهند که از رهگذر آنها، روح معنا فرا چنگ آدمی آید. در اینجا باید مبحث جدیدی را به پیش کشید و آن چگونگی دستیابی به روح معنا از رهگذر مرتبه مادی معنا است.

تأثیر نظریه روح معنا و فایده انگاری معنا در زبان قرآن

یکی از مباحث مهمی که در میان دانشمندان مسلمان مطرح است، مسئله زبان قرآن است. ابن‌عربی قرآن را به زبان ظاهر می‌داند و مجاز را در آن نمی‌پذیرد (جامی، ص ۲۸) و از آثار علامه طباطبایی نیز استنباط می‌شود که قرآن به زبان ظاهر است (کاشفی، ص ۱۲۹-۱۲۳). در برابر این اندیشه، برخی از اندیشمندان مسلمان، آیات تشبیهی قرآن را حمل بر مجاز می‌کنند (عبدالجبار بن احمد، ص ۲۷۷). به نظر می‌رسد رویکرد مجاز در برخورد با آیات تشبیهی قرآن که اوصافی انسانی همچون دست داشتن به خدا نسبت می‌دهد، مسلم می‌گیرد که این معانی، معانی محدود مادی است و چون معانی محدود مادی به خدا نسبت داده نمی‌شود، پس باید این معانی حمل بر مجاز شود. البته اگر معنا همان چیزی باشد که از حقایق خارجی محدود گرفته می‌شود و آنها را انعکاس می‌دهد، حق با نظریه زبان مجاز است.

اما نگاه عمیق‌تری نیز به معنا وجود دارد؛ یعنی نظریه روح معنا و فایده‌انگاری معنا. با توجه به این دو نظریه، معنا همان چیزی که از امور محدود گرفته می‌شود و بر آنها حمل می‌شود نیست. معنا همان روح خارجی حاکم بر مصادیق است که می‌تواند در شکل غایت مشترک میان معانی متبلور شود. اگر پیروان نظریه زبان مجاز، حقیقت معنا را در

نسبت با خدا تعیین نکنند، نمی‌توانند به مجاز بودن معنا در نسبت با خدا حکم کنند. نخست باید معنای حقیقی یک واژه در نسبت با خدا مشخص شود تا پس از آن، معنای مجازی آن معنای حقیقی تعیین شود. بنابراین، اگر معنا همان روح حاکم مشترک بر واژگان است، معنا می‌تواند نسبتی حقیقی با خدا پیدا کند و پس از این، ما می‌توانیم از معنای مجازی واژه در نسبت با خدا سخن گوئیم. به عنوان مثال؛ می‌توانیم بگوئیم دست در نسبت با خدا دارای معنای حقیقی "ظهور فاعلیت" است و پس از آن بگوئیم یکی از معنای مجازی دست در این معنای حقیقی، قدرت است. ممکن است پرسیده شود: تفاوت میان ظهور فاعلیت و قدرت در چه چیز است؟ پاسخ آنکه وقتی فاعل ظهور می‌یابد، از آن جهت که فاعل است مظاهری دارد که یکی از آنها قدرت. پس ظهور فاعلیت چیزی است و قدرت چیز دیگر.

زبان مجاز به این مشکل درونی نظریه خود توجه ندارد که نباید رابطه معنا را با خدا کاملاً گسست و سپس ادعا کرد این معنا در نسبت با خدا مجاز است. اگر معنا کاملاً ناظر به ماده و محدودیت‌هاست و هیچ ارتباطی با خدا ندارد، چگونه می‌فهمیم که مجازی است؟ اگر معنا کاملاً مادی و ناظر به محدودیت‌ها باشد، نباید گفت معنا در نسبت با خدا مجازی است؛ بلکه منطقی است که بگوئیم ما از نسبت این معنای با خدا هیچ نمی‌فهمیم و اگر هم چیزی می‌گوئیم، می‌دانیم که نه حقیقتاً و نه مجازاً چیزی نگفته‌ایم. به عبارت دیگر، لازمه گسست معنایی که مبنای ادعای زبان مجاز است، خارج شدن خدا از هر نوع قاعده متداول و شناخته شده گفتمانی است. بدین ترتیب، باید برای گفتگو از خدا از قواعد گفتمانی جدیدی بهره گرفت.

باید به طرفداران نظریه مجاز توجه دهیم که اگر آدمی می‌تواند به صورت مجازی در باره خدا سخن بگوید، پس بی‌گمان ذهن در مرتبه مقدم بر مجاز، به معنایی حقیقی دست یافته و گسست معنایی را پشت سر نهاده است. عقل به طریق آئی حکم می‌کند که در مرتبه مقدم بر این فهم مجازی، فهمی حقیقی از معنا شکل گرفته و سپس براساس این مرتبه حقیقی، مرتبه‌ای از معنای مجازی در ذهن شکل گرفته است. در اینجا بنیادین بودن سخن عارف و علامه روشن می‌شود؛ چراکه آنان با طرح نظریه خود در ماهیت معنا، معنا

را به صورت حقیقی به خدا نسبت می‌دهند که در این صورت، هم به معضل گسست معنایی دچار نمی‌شویم و هم به مشکل خروج خدا از زبان و قواعد متداول. شاید اشکال شود که چگونه عقل از فهم معنای مجازی به فهم معنای حقیقی می‌رسد، مگر حقیقت و مجاز تشکیکی‌اند؟ این دو مستقل و دو مقوله‌اند. پاسخ آنکه اولاً مبنای ادعای ما این است که منطقاً حقیقت بر مجاز تقدم دارد و اگر حقیقت نباشد مجاز نیست. بحث ما در این است که اگر معنایی مجازی از کلمه وجود دارد، قطعاً متقدم بر آن، یک معنای حقیقی از همان کلمه تحقق یافته است. اهل مجاز می‌گویند دست در نسبت با خدا معنای مجازی دارد؟ می‌پرسیم حقیقت این مجاز چیست؟ اگر بگویند دست مادی حقیقت دست است و دست در معنای حقیقی، فقط بر امر محسوس مادی صدق می‌کند، با محذور مواجه می‌شوند، چرا که در این صورت، محدودیت و نقص به خدا نسبت داده خواهد شد، پس نباید در جستجوی تعیین حقیقت دست در نسبت با خدا برآیند. اما اگر حقیقت معنای دست را در نسبت با خدا تعیین نکنند، با این محذور مواجه می‌شوند که بر مجاز چنین الفاظی، حقیقت تقدم ندارد. برای اینکه همچون اهل مجاز به این محذورات دچار نشویم، باید بگوییم که عقل برای این نوع مجازات، حقیقتی تصور می‌کند و خود می‌داند که این حقیقت در ناسوت نیست. در همین جا، اهمیت سخن عارف دانسته می‌شود، چرا که با نظریه روح معنا، برای اوصافی همچون دست که نسبتی با خدا دارند، حقیقت معنایی تصویر می‌شود. بر پایه آنچه گفتیم، بحث تشکیک خارج از ادعای ماست، زیرا مبنای ما در این استدلال توقف مجاز بر حقیقت است و در این استدلال، تشکیک جایی ندارد. بحث در علیت حقیقت برای مجاز و توقف مجاز بر حقیقت است که در قبول توقف و عدم توقف، قبول تشکیک و عدم تشکیک جایی ندارد. با توجه به آنچه گفتیم روشن می‌شود حقیقت و مجاز، از جهت توقف بر هم، کاملاً جدا نیستند و ادعای مستشکل محترم در گستگی مجاز از حقیقت، به اطلاقش پذیرفته نیست.

اما به نظر می‌رسد تعیین معنای حقیقی واژگانی همچون دست در نسبت با خدا، کار بسیار دشواری است و از هر کس بر نمی‌آید. در گذشته گفتیم که عارفان خود را میدان‌دار این کار دشوار می‌دانند. آنها می‌گویند خصوصیات مراتب در اصل معنا دخیل نیست. پس برای دست‌یابی به روح معنا باید معنا را از خصوصیات برهنه کرد و سپس

مطلق به جا مانده را به خدا نسبت داد. اما به نظر می‌رسد درک آن مطلق، کار آسانی نیست و شاید پیشنهاد علامه در فایده‌انگاری معنا تا حدی فرایند فهم معنا را آسان‌تر کند. علامه برای تعیین معنای حقیقی واژگان در نسبت با خدا، به فایده‌انگاری معنا توجه می‌دهد. او اعتقاد دارد معنا از سطح کالبد و شکل خود و به عبارت دیگر مصداق خاص فرا می‌رود. حال وقتی برای رسیدن به حقیقت معنا کالبدشکنی کردیم، چیزی که می‌ماند غایت است که به صورت حقیقی بر خدا نیز صدق می‌کند. به نظر می‌رسد راهی که علامه طی می‌کند، دست‌یافتنی‌تر باشد. با این حال باید دقت داشت که فرایند شکل‌گیری غایت معنا، هم افق با فرایند طی شده توسط عارفان است. عارف به مراتب معنا اشاره کرد و علامه به شکل‌های گوناگون معنا و هر دو باور دارند که برای رسیدن به معنا باید مراتب و یا کالبدها را رها کرد و به حقیقت معنا رسید.

نتیجه

۱. از منظر ابن عربی معنا همان روح معناست.
۲. روح معنا یک حقیقت کلی خارجی است که مراتب زیادی دارد.
۳. خصوصیات مراتب معنا در آن لحاظ نمی‌شود.
۴. علامه طباطبایی علاوه بر نظریه روح معنا، نظریه فایده‌انگاری معنا را نیز مطرح می‌کند.
۵. در این نظریه معنا همان غایتی است که از واژه نظر به آن دارد.
۶. خصوصیات مصادیق معنا در اصل معنا که همان غایت است، بی تأثیر است.
۷. با بررسی این دو نظریه می‌بینیم که نظریه روح معنا به جهت فرانسوتی معنا اشاره دارد و نظریه فایده‌انگاری معنا به جهت ناسوتی معنا.
۸. نظر به امکان جمع این دو جهت، این دو نظریه مکمل یکدیگرند و نگاهی جامع به معنا دارند.

الف. در میان اقوال گوناگون اصولیان، می‌توان به آرای گوناگونی دست یافت؛ آرای همچون: نظریه تصویری معنا، نظریه مصداقی معنا که تفسیری خاص نزد آنان دارد و برخی اقوال دیگر؛ برای مطالعه بیشتر رک. محمدتقی اصفهانی، ج ۱: ص ۷۴؛ محمدحسین اصفهانی، ج ۱، ص ۵۹، ۶۳، ۷۳ و ۷۴.

- ب. البته ممکن است فروض دیگری نیز قابل تصویر باشد.
- ج. احتمالات سه‌گانه اشاره به برخی نظریه‌های مطرح شده در ماهیت معناست؛ یعنی نظریه تصویری معنا، نظریه رفتارگرایانه معنا و نظریه کارکردگرایانه معنا؛ برای توضیح بیشتر رک. علی زمانی، ص ۶۳، ۶۴ و ۷۵؛ نیز: ساجدی، ص ۳۵-۴۵.
- د. اشاره به نظریه مصداقی معنا؛ رک. ساجدی، ص ۳۵-۴۵.

منابع

قرآن

- آشتیانی، جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- _____، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۲.
- آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هنری کربن و عثمان یحیی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی - انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۶۸.
- ابن عربی، محی‌الدین، تنبیهات علی علو الحقیقة المحمدیة، تحقیق حسن محمود، قاهره، مطبعة عالم الفکر، ۱۹۸۸.
- _____، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ابن فناری، شمس‌الدین محمد، مصباح الانس، تهران، فجر، ۱۳۶۳.
- اصفهان‌ی، محمد تقی، هدایة المسترشدین، قم، مؤسسه النشر السلامی، ۱۴۲۰ ق.
- اصفهان‌ی، محمد حسین، حاشیة المکاسب، قم، مطبعة علمیه، ۱۴۱۸ ق.
- العوادی، مشکور کاظم، البحث الدلالی فی المیزان، بیروت، مؤسسه البلاغ، ۱۴۲۴ ق.
- جامی، عبدالرحمان، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه ویلیام چیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
- جوادی آملی، عبدالله، بحث و تحقیقی در بارة تأویل و تفسیر، کیهان اندیشه، ش ۳۹، ص ۲۰، ۱۳۷۰.

- ساجدی، ابوالفضل، زبان دین و قرآن، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۱.
- شیرازی، صدرالدین، مفاتیح الغیب، تصحیح خواجه‌جو، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران، اسماعیلیان، ۱۳۹۳.
- _____، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی، ۱۴۱۷ق.
- _____، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
- _____، رساله الولایة، تهران، قسم دراسات الاسلامیة، ۱۳۶۰.
- _____، قرآن در اسلام، تصحیح محمد باقر بهبودی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۳.
- علی زمانی، امیرعباس، زبان دین، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- فیض کاشانی، ملا محسن، علم الیقین، قم، بیدار، ۱۳۷۷.
- قونوی، صدرالدین، مصباح الانس، ایران، چاپ سنگی، بی تا.
- قیصری، داود بن محمود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- _____، شرح فصوص الحکم، قم، مؤسسه المحبین للطباعة و النشر، ۱۴۲۳ق.
- کاشفی، محمدرضا، "معنا شناختی صفات ابهی از دیدگاه علامه طباطبایی"، مجله کلام اسلامی، ش ۴۸، ص ۱۲۳ - ۱۲۹، ۱۳۸۲.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا بزرگی و عفت کرباسی، تهران، زوار، ۱۳۸۳.
- مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش فلسفه، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۰.