

## زیر ساخت های تفسیر المیزان (۲)

سید موسی صدر

دومین نظریه و اندیشه بنیادین علامه طباطبایی در تفسیر گرانسنگ «المیزان» که پایه و مبنای تفسیر آیات به شمار می رود و در موارد زیادی تأثیر گذاشته است، نظریه و دیدگاه زبان شناختی ایشان است که البته پیش از ایشان نیز در میان برخی مفسران مطرح بوده است. این نظریه به صورت مشخص چگونگی وضع الفاظ را تبیین می کند.

در اینجا ابتدا نکاتی را که از مجموع آنها این نظریه شکل می گیرد، مطرح می کنیم و سپس از نقش و تأثیر آن در موارد گوناگون تفسیر آیات سخن خواهیم گفت.

۱. علامه بر این باور است که زبان، زائده زندگی اجتماعی است؛ اگر انسان در جامعه زندگی نمی کرد و ناگزیر از برقراری ارتباط با دیگران نبود، نیازی به زبان نداشت و زبان پدید نمی آمد، بنابراین زبان پدیده ای است که ضرورت اجتماعی زیستن آن را ایجاب کرده است و از همین رو گسترش و یا محدودیت آن نیز تابع نیازهای انسان در زندگی اجتماعی است.

«انسان به خاطر نیازش به جامعه و مدنیت به طور فطری نیاز پیدا می کند به تمام چیزهایی که جامعه نیاز دارد؛ یکی از آن نیازها سخن گفتن است... انسان بدان نیاز دارد؛ چون راهی برای تفهیم و تفهیم جز قرار دادن الفاظ و اصوات مرکب به عنوان نشانه های مافی الضمیر خود ندارد و از همین رو گستره زبانها به اندازه نیازهای موجود یعنی نیازهایی که انسان در زندگی اجتماعی به آن رسیده است می باشد، و باز از همین رو است که زبانها همواره پایه پای پیشرفت جامعه و پیدایش نیازهای جدید، افزایش و گسترش می یابد»<sup>۱</sup>.

۲. فلسفه نیاز انسان به اجتماع و زیست جمعی این است که از طریق آن در افعال و کارهای خود کامل گردد؛ کارهایی که به ماده و امور مربوط به آن سر و کار دارد:

«و الاجتماع آتما يتعلّق به الانسان لیستکمل به فی الأفعال المتعلّقة بالمادّة و لواحقها»<sup>۲</sup>  
این مطلب بدان معنی است که نخستین زمینه ارتباط جمعی و در نتیجه کاربری زبان، ماده و مادیات است؛ واقعیتی که زاویه جدیدی را در بحث وضع الفاظ می گشاید و آن اینکه:

۳. الفاظ که مجموعه ای از اصوات مرکّب است در ابتدا و در اصل برای اشیاء مادی وضع شده است؛ نه امور معنوی.

«انسان در آغاز از طریق محسوسات و امور جسمانی به مفاهیم و ضرورت وضع الفاظ در برابر آنها پی برد، سپس به تدریج از مادیات به معنویات گذر کرد»<sup>۳</sup>.

و از همین جهت است که هر گاه لفظی را می شنویم در آغاز معنای مادی آن در ذهن می آید.

«انس و عادت (چنان که گفته اند) باعث می شود که هنگام شنیدن الفاظ، معانی مادی شان در

ذهن خطور کند، چه اینکه ماده بستر بدن و نیروهای مربوط به آن در زندگی دنیوی است»<sup>۴</sup>.

۴. نکته اساسی که لبّ و درونمایه نظریه را تشکیل می دهد این است که وضع الفاظ گرچه در اصل برای اشیاء و موجودات مادی بوده است، اما این وضع نه به خاطر شکل و صورت ظاهری اشیاء و موجودات، بلکه به خاطر غرض و هدفی که از آنها انتظار می رفته و آثاری که از آنها سر می زده

صورت گرفته است و به همین جهت به رغم تغییر شکل و صورت، تا هنگامی که غرض و اثر چیزی باقی باشد، اسم و لفظی که برای آن وضع شده بود نیز باقی است. نمونه اش لفظ «چراغ» است که در ابتدا برای چراغهای فتیله دار روغن سوز وضع شده بود، اما امروزه همین واژه در مورد چراغ الکتریکی به کار می رود؛ با اینکه میان این دو چراغ، هیچ همانندی از نظر ظاهر و شکل نیست؛ یعنی از خصوصیات شکلی و ظاهری موضوع له واژه چراغ، هیچ چیز باقی نمانده است، اما در عین حال به خاطر یکی بودن هدف و اثر مشترک میان آن دو - که همان «روشنی بخشی» است - واژه چراغ همچنان به کار می رود.

نمونه دیگر، واژه «میزان» است. این لفظ نیز در آغاز برای ابزاری مخصوص با شکل ویژه وضع شده بود، اما امروز در مورد «حرارت سنج» که برای سنجش درجه و اندازه حرارت است نیز به کار می رود. وجه مشترک این دو چیزی جز همان هدف و اثر واحد که «سنجش وزن» است نمی باشد؛ همانند واژه های سلاح، کتاب، کلام و...

«مسمّاه‌ها تا جایی تغییر کرده است که تمام اجزاء و اوصاف پیشین از میان رفته، اما اسم همچنان باقی است؛ این نیست جز به دلیل اینکه مقصود در نامگذاری اشیاء، هدف آنهاست؛ نه شکل و صورتشان، پس هر گاه هدف از توزین یا روشنایی یا دفاع باقی باشد نام ترازو، چراغ، سلاح و... نیز باقی خواهد بود.»<sup>۵</sup>

به این ترتیب معیار نامگذاری اشیاء و ملاک وضع لغات، غایت و اثر مطلوب در اشیاء است نه شکل و صورت آنها؛ اگر چه انس و عادت باعث می شود که شکل و صورت اشیاء را مؤثر در وضع بپنداریم، اما این یک حالت نادرست ذهنی است.

بر اساس همین باور، علامه معتقد است که لغزش‌ها و انحرافات برخی مفسران در رویکردهای تفسیری، ناشی از توجه نکردن و نادیده گرفتن حقیقت یادشده است؛ اگر اینان به این واقعیت توجه می کردند - که معیار وضع الفاظ، غرض و هدف است نه شکل و صورت، و به همین خاطر چه بسا دو چیز کاملاً متفاوت به لحاظ اثر واحد، دارای یک نام هستند و یک واژه در مورد آنها به کار می رود - گرفتار اشتباه و لغزش در تفسیر آیات نمی شدند.

«باید بدین نکته توجه داشت که معیار در صدق نام، وجود انگیزه و هدف در یک مصداق است؛ نه جمود لفظ بر شکل واحد، اما انس و عادت ما را از این حقیقت باز می دارد، و همین باعث گردیده که تقلید گران از اهل حدیث از حشویه و مجسمه در کار تفسیر بر ظواهر آیات جمود ورزند. و این در حقیقت تکیه بر ظواهر نیست، بلکه تکیه بر عادت و انس در تشخیص مصداق است.»<sup>۶</sup>

۵. الفاظ و واژه‌ها گرچه در ابتدا برای مصادیق و اشیاء مادی وضع شده اند، اما به تدریج در مصادیق و نمونه های غیرمادی نیز به کار رفته اند. نکته مهم در اینجا آن است که این کاربرد در قلمروهای متفاوت، به صورت مجازی و غیرحقیقی نیست، بلکه به صورت حقیقی به کار می رود؛ یعنی موضوع له واژه‌ها گسترش یافته است، نه آن که واژه در غیر موضوع له به کار رفته باشد. راز این مطلب در نکته ای است که در بخش نخست این نوشتار بدان اشاره شد.

اگر معیار وضع، غرض و غایت است نه شکل و صورت؛ نتیجه مستقیم این مطلب آن است که دایره حقیقت و مجاز در زبان و به کارگیری واژه‌ها، با بود و نبود انگیزه و هدف تغییر می کند؛ هر جا که هدف اصلی از وضع تحقق یافته باشد کاربرد واژه در آن مورد حقیقت است، اگر چه از نظر ظاهر کاملاً

متفاوت با موضوع له نخستین باشد، و بر عکس، هر جا هدف و انگیزه اولیه نباشد کاربرد لفظ مجاز خواهد بود، هر چند در ظاهر، هم شکل با موضوع له اولیه باشد.

بنابراین تمام واژه هایی که در توصیف اشیاء مادی یا امور مربوط به ماده به کار می روند، اگر در توصیف واقعیت‌های معنوی و مجرد مثل خدا و ملائکه و... به کار روند، این استعمال حقیقی است، نه مجازی، چون مفهوم در هر دو مورد، یکی است؛ اگر چه مصداق آن با هم تفاوت دارد.

«بنابراین ملاک بقا و عدم بقای معنای حقیقی، بقای اثر مورد نظر در شیء است. امروزه در میان ساخته های دست بشر و وسایل زندگی - که هزاران است - کمتر یافت می شود چیزهایی که از حالت اولیه اش تغییر نکرده باشد؛ با این همه بقای اثر و خاصیت، باعث بقای نام اولیه آنها شده است. در زبان، موارد زیادی از نوع نخست وجود دارد؛ یعنی مواردی که لفظ از معنای محسوس به معنای معقول نقل داده شده است. بنابراین نتیجه می گیریم که کاربرد لفظ با فرض بقای اثر و خاصیت، کاربرد و استعمال حقیقی است نه مجازی.»<sup>۷</sup>

این دیدگاه علامه راجع به وضع - همان گونه که اشاره شد - پیش از ایشان نیز مطرح بوده است؛ مثلاً فیض کاشانی می نویسد:

«هر معنایی یک حقیقت و روح دارد و یک صورت و قالب، و گاهی صورتهای چندی برای یک حقیقت وجود دارد. الفاظ برای حقیقت و روح وضع شده است، و از آنجا که این حقیقت در قالبها و صورتهای گوناگون وجود دارد استعمال لفظ در آنها به گونه حقیقی است؛ چون میان حقیقت و قالب اتحاد وجود دارد؛ مثلاً لفظ قلم برای ابزاری وضع شده است که صور را در صفحه ایجاد کند، بدون اینکه چوب بودن یا آهن بودن و حتی جسم بودن در آن نقش داشته باشد.»<sup>۸</sup>

این عبارت گرچه تعبیری متفاوت با تعبیر علامه دارد، اما دقت در مثالهایی که پس از این عبارت در تفسیر «صافی» آمده است نشان می دهد که مقصود مرحوم فیض از «حقایق و ارواح» همان غایات و آثاری است که هنگام وضع الفاظ در اشیاء مورد توجه قرار می گیرد. بنابراین ایشان نیز همچون علامه طباطبایی معیار وضع را شکل و صورت شیء نمی داند. اما با این همه علامه طباطبایی از این نظریه بیش از دیگران در تفسیر آیات بهره گرفته است. در اینجا به چند نمونه از به کارگیری نظریه یاد شده در تفسیر آیات اشاره می کنیم.

#### نمونه های تأثیر زبان شناختی

گرچه استفاده از نظریه یاد شده سطح وسیعی از آیات را در بر می گیرد، اما می توان مجموع موارد بهره گیری را در چند محور مشخص نام برد که نقطه مشترک آنها فرامادی بودن و تجرد است. در میان این محورها افعال الهی سهم بیشتری را به خود اختصاص داده است؛ به عنوان نمونه:

#### افعال الهی

در آیات چندی تکلیم (= سخن گفتن) به خدا نسبت داده شده است:

«تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله» بقره/۲۵۳

«و كلم الله موسى تكليماً» نساء/۱۶۳

«و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً» شوری/۵۱

همچنین در آیات فراوانی سخن گفتن با تعبیر «قول» مطرح شده است؛ هم نسبت به موجودات دارای شعور؛ مانند فرشتگان و آدم: «و إذ قال ربك للملائكة» (بقره/۳۰؛ «و قلنا یا آدم اسكن أنت و زوجك الجنة» (بقره/۳۵) و هم نسبت به موجودات بی شعور؛ مانند آتش و زمین و آسمان: «قلنا یا نار کونی برداً و سلاماً» (انبیاء/۶۹)؛ «و قیل یا أرض ابلعی ماءک و یا سماء اقلعی» (هود/۴۴)

حال با توجه به اینکه سخن گفتن به صورت معمولی و متعارف، هم در ناحیه گوینده و هم در ناحیه شنونده نیازمند دستگاه صوتی و شنوایی ویژه است و این در مورد خداوند و برخی از مخاطبان سخن خداوند وجود ندارد، این پرسش مطرح می شود که سخن گفتن خدا به چه معنی است؟

علامه با بهره گیری از نظریه یاد شده در باب وضع، بر این باور است که در تمام مواردی که «سخن گفتن» به خدا نسبت داده شده است، مقصود فعلی از افعال الهی است که اثری چون «سخن گفتن» دارد، به این معنی که غرض و هدف از سخن گفتن در میان انسانها کشف و اظهار ما فی الضمیر است، اگر خداوند کاری انجام داد که پرده از قصد و اراده او برداشت و مقصودش کشف و آشکار شد، این کار، مصداق و مسمای «قول و تکلم» است، آن هم نه به صورت مجازی، بلکه به معنای حقیقی کلمه؛ زیرا ملاک وضع، انگیزه و هدف بود، نه شکل و ظاهر، و این ملاک در فعل خدا وجود دارد؛ گرچه از نظر ظاهری با نمونه انسانی آن هیچ شباهتی ندارد؛ زیرا در انسانها آشکارسازی با تحریک تارهای صوتی و تقطیع و ترکیب اصوات صورت می گیرد، در حالی که در مورد خداوند این چنین دستگاهی نیست:

«فالكلام بحده الاعتباری المعهود مسلوب عن الکلام الالهی، لکنه بخواصه و آثاره ثابت له.» ۹

سخن گفتن با تعریف اعتباری گذشته از کلام خداوند نفی می شود، اما همان سخن گفتن به لحاظ ویژگیها و آثاری که دارد برای او نیز ثابت است.

به این ترتیب کشف و آشکار ساختن یک حقیقت یا یک سلسله حقایق برای پیامبر یا موجود دیگری چون فرشتگان، حقیقتاً سخن گفتن است؛ اگر چه حقیقت عمل آشکارسازی برای ما معلوم نباشد، که نیست.

«اما در غیر تکوینیات؛ مثل مورد انسان، با ایجاد حالتی که باعث علم باطنی در انسان راجع به حقایق می شود، سخن گفتن صورت می گیرد؛ حال یا با ایجاد صوتی در یک جسم یا به شکل دیگری که نمی توانیم درک کنیم و چگونگی تأثیر آن را در نفس پیامبر و آن که چگونه باعث پیدایش علم در او می شود بفهمیم.» ۱۰

همین گونه پدید آوردن یک موجود یا رویداد در صحنه طبیعت به لحاظ اینکه نمودار اراده الهی است نمونه حقیقی سخن گفتن است؛ اگر چه مخاطبی هم در کار نباشد.

«پس خود آنچه خداوند آفریده، هم آفریده و موجود است و هم سخن خداوند؛ زیرا با وجود خود بر

اراده الهی دلالت می کند.» ۱۱

چنان که پیداست نظریه زبان شناختی مورد اتکای علامه با نفی تأثیر ویژگیهای ظاهری و صوری گوینده و شنونده و تأکید بر اصل انگیزه و هدف، تأثیری گسترده در تفسیر و توجیه تعبیرات و کلمات به کار رفته در مورد خداوند می گذارد. آنچه یاد شد تنها در مورد تعبیر «تکلیم» یا «قول» نیست، بلکه در رابطه با تعبیرات دیگر چون «کلمات الله»، «وحی»، «الهام» و... نیز تطبیق می کند. علامه می فرماید:

«تمام مواردی که «کلمه» به خدا نسبت داده شده، مقصود «قول» است، و قول خدا نیز عبارت از فعل اوست که به خاطر آن که همان هدف قول و سخن گفتن در آن هست، از آن به «قول» تعبیر شده است.» ۱۲

همین گونه در مورد «وحی»، «الهام» و «نبا»:

«الفاظ دیگری نیز هست که در معنای سخن و کلام یا نزدیک به آن به کار می رود؛ مثل وحی: «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ» (نساء/۱۶۳)، و الهام: «و نفس و ما سوّیها. فألهمها فجورها و تقواها» (شمس/۸)، و نبأ: «قال نبأنی العلیم الخبیر» (تحریم/۳)، و قصص: «يقصّ الحق» (انعام/۵۷)

سخن در همه اینها از جهت حقیقت معنی همان است که در آغاز گفتیم؛ یعنی لزوم تحقق یک پدیده واقعی که اثر و ویژگی قول را دارد؛ چه حقیقت این پدیده واقعی را بدانیم یا نه.» ۱۳

### رحمت الهی

نمونه دیگر، آیات مربوط به رحمت الهی است؛ مانند: «قل بفضل الله و برحمته فبذلك فليفرحوا...» (یونس/۵۸)؛ «و ننزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة» (اسراء/۸۲) واژه «رحمت» به معنای رقت، نازک دلی و تأثر است که باعث احسان و نیکی به طرف مورد رحمت گردد، چنان که مفردات می گوید:

«و الرحمة رقة تقتضى الإحسان الى المرحوم.»

واضح است که این مفهوم در مورد خداوند یا قرآن تطبیق نمی کند. پس این پرسش مطرح می شود که رحمت در مورد خدا یا قرآن به چه معنی است؟

بر اساس نظریه علامه در باب وضع، این واژه مفهوم دیگری می یابد که با آن مفهوم در مورد قرآن و خداوند نیز منطبق می گردد. بر مبنای نظریه علامه «رقت و نازک دلی» مؤلفه اصلی واژه نیست؛ چون معیار وضع، اثر و نتیجه است، نه ویژگیهای ظاهری یک چیز یا یک کار. بنابراین «رحمت» در حقیقت همان احسان و نیکی کردن است؛ یعنی فعلی که اثر نیکی و خیر بر آن مترتب باشد؛ چه خاستگاه آن رقت و نازک دلی باشد یا چیز دیگر. به این ترتیب واژه رحمت در مورد خداوند به معنای حقیقی اش به کار می رود و مقصود از آن نیز اعطاء و افاضه الهی است.

«رحمت، تأثر خاصی است در قلب، که از مشاهده زیان یا کمبود در شخص دیگر در انسان ایجاد می شود و باعث می گردد که راحم به جبران زیان یا کمبود او اقدام کند. و هرگاه این واژه به خدا نسبت داده شود به معنای نتیجه است نه اصل تأثر، چون خداوند منزّه از تأثر است؛ بنابراین رحمت بر اصل اعطاء و افاضه وجود از سوی خداوند منطبق می شود.» ۱۴

همچنین وقتی رحمت به قرآن نسبت داده می شود، مقصود تأثیری است که قرآن در انسان مؤمن می گذارد و باعث پیدایش خیر و برکت می شود.

«و من ثمّ إذا وصف القرآن بأنه رحمة للمؤمنين، كان معناه أنّه يغشى المؤمنين انواع الخيرات و البركات التي كنزها الله فيه لمن تحقق بحقائقها و تلبس بمعانيها.» ۱۵

اراده و مشیت الهی

نمونه سوم آیات مربوط به اراده و مشیت الهی است. این دو واژه در آیات چندی به خداوند نسبت داده شده است. از سوی دیگر واژه های «اراده» و «مشیت» قطع نظر از تفاوت‌های جزئی که با هم دارند در مجموع اشاره به یک نوع قصد و اهتمام نفسانی برای انجام کاری دارند. راغب در باب معنای اراده می نویسد:

«و جعل اسماً لنزوع النفس الى الشيء مع الحكم فيه بأنّه ينبغي أن يفعل أو لا يفعل.»

واضح است که این تعریف، کاربرد آن دو را در مورد خداوند که دارای نفس به معنای انسانی آن نیست، با مشکل مواجه می کند.

در اینجا نظریه زبان شناختی مورد اتکای علامه راه حل ارائه می کند. بر طبق این نظریه مفهوم «اراده» یا «مشیت» عبارت خواهد بود از تمهید مقدمات و راهکارها برای تحقق آن در خارج؛ چه اینکه اهتمام نفسانی در نفس بدان جهت ظهور می کند و می جوشد که انسان به کاری وا داشته شود، و طبیعی است که انجام کار از راه فراهم ساختن اسباب و عوامل آن صورت می گیرد. بنابراین اثر و نتیجه اهتمام نفسانی تمهید مقدمات و فراهم سازی علل و اسباب است، و از آنجا که معیار وضع الفاظ، اثر و نتیجه شیء یا فعل است، نه شکل و صورت آن، نتیجه این می شود که کاربرد این دو واژه در مورد خداوند به معنای ایجاد اسباب وجود یک موجود یا عمل است، بدون اهتمام نفسانی.

«و الإرادة و المشيئة كالمترادفين، و هي من الله سبحانه تسبب الأسباب المؤدية لوجود شيء بالضرورة، فكون الشيء مراداً له تعالى إنه تتم أسباب وجوده و أكملها فهو كائن لامحالة.» ۱۶

اینها تنها چند نمونه از واژه ها و آیاتی است که بر پایه نظریه زبان شناختی ویژه علامه در باب وضع، تفسیر فهم پذیر می یابد. دامنه تأثیر این نظریه در موارد یاد شده محدود نمی شود، بلکه تمام آیاتی که توصیف گر فعلی از افعال الهی هستند و کلمات و واژه هایی که جزء صفات فعل شمرده می شوند در قلمرو این نظریه می گنجند که در اینجا از یادکرد آن جهت اختصار صرف نظر می کنیم ۱۷ و به محورهای دیگری که در پرتو نظریه یادشده تفسیرپذیر می شوند می پردازیم.

ارتباط کلامی موجودات غیرانسانی

در آیات فراوانی از سخن گفتن فرشتگان با انسان حکایت شده است:

«الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم...» نحل/۳۲

«إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا و لاتحزنوا و أبشروا بالجنة التي

كنتم توعدون...» فصلت/۳۰

همین گونه در آیات چندی از ارتباط کلامی شیطان با انسان سخن به میان آمده است:

«كمثل الشيطان إذ قال للانسان اكفر...» حشر/۱۶

«إن الله وعدكم وعد الحق و وعدتكم فأخلفتكم...» ابراهیم/۲۲

«يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غروراً...» انعام/۱۱۲

و در دسته دیگری از آیات از سخن گفتن مورچه، هدهد، جن و ... یاد شده است:

«قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم» نمل/۱۸

«فقال أحطت بما لم تحط به و جئتك من سبأ نبأ يقين» نمل/۲۲

«فقالوا إنا سمعنا قرآناً عجباً» جن/۱

این موارد به اضافه مواردی که خدا با ملائکه یا شیطان سخن می گوید حجم زیادی از آیات را تشکیل می دهد که در آنها از ارتباط کلامی سخن به میان آمده است، اما هیچ شباهتی با ارتباط کلامی متعارف انسانها ندارد. آنان که در بحث وضع الفاظ، معیار وضع را شکل و صورت مستمی و موضوع له می داند، در این موارد چاره ای جز آن ندارند که قائل به مجاز و استعاره شوند، اما بر اساس نظریه علامه همه این موارد از مصادیق حقیقی کلام و سخن گفتن است، چرا که در این موارد فرایند ارتباطی شکل می گیرد که اگر چه ماهیت و حقیقت آن مشخص نیست، اما اثر سخن گفتن، یعنی افاده مقصود و آشکار ساختن ما فی الضمیر بر آن بار است، و به همین جهت سخن گفتن بر آن صدق می کند بدون هیچ گونه مجازگویی.

«قد مرّ کراراً أنّ الالفاظ موضوعه لمعانيها من حيث اشتمالها على الأغراض المقصوده منها، و أنّ القول أو الكلام مثلاً إنّما يسمّى به الصوت لإفادته معنى مقصوداً يصحّ السكوت عليها، فما يفاد به ذلك كلام و قول، سواء كان مفیده صوتاً واحداً أو اصواتاً متعدده مؤلفه، أو غير صوت كالإيماء و الرمز... و القرآن أيضاً يسمّى المعانى الملقاه فى القلوب من الشيطان كلاماً له و قولاً منه... و جميعها قول و كلام و لم تخرج عن شقّ فم و لاتحريك لسان.» ۱۸

بارها گفته شد که الفاظ برای معانی شان به لحاظ اغراض مقصود در آنها وضع شده است، و اینکه یک صوت که مثلاً سخن نامیده می شود، از آن روست که معنایی را افاده می کند که می توان بر آن سکوت کرد، بنابراین آنچه مفید چنین معنایی باشد کلام و سخن نامیده می شود، چه افاده کننده یک صوت باشد یا چند صوت مرکب، یا رمز و اشاره باشد... و قرآن نیز معانی القا شده در دلها از سوی شیطان را کلام و سخن شیطان نامیده است... در حالی که هیچ یک از آنها از میان دو لب و با حرکت زبان پدید نیامده است.

«و يظهر من ذلك أنّ ليس فيما بين الملائكة و لا فيما بين الشياطين هذا النوع من التفهيم و التفهم الذهنى المستخدم فيه الاعتبار اللغوى و الأصوات المؤلفه الموضوعه للمعانى... لكن حقيقه القول موجوده فيما بين نوعيهما بحيث يترتب عليه أثر القول و خاصته و هو فهم المعنى المقصود و إدراكه... و كذلك القول فى ما نسب الى نوع الحيوانات العجم من القول فى القرآن الكريم...» ۱۹

از آنچه گفته شد روشن گردید که در میان فرشتگان و همچنین در میان شیاطین، این گونه از تفهیم و تفاهم ذهنی که در آن از اعتبار لغوی و اصوات استفاده شده باشد وجود ندارد... اما حقیقت سخن گفتن که معنای مقصود را برساند در میانشان هست. همچنین در مورد حیوانات که قرآن سخن گفتن را به آنها نسبت داده است نیز همین حقیقت تطبیق می شود.

شاید از همین مقوله بتوان از تسبیح موجودات نام برد. در آیات چندی آمده است که موجودات تسبیح خداوند می کنند:

«تسبیح له السماوات السبع و الأرض و من فیهنّ و إنّ من شیء إلاّ یسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبیحهم» اسراء/ ۴۴

«یسبح له ما فى السموات و الأرض و هو العزیز الحکیم» حشر/ ۲۴

از سوی دیگر تسبیح، تنزیه قولی است؛ پس تسبیح کنندگان به نوعی سخن می گویند، اما از آنجا که موجودات غیر انسانی از جمادات، نباتات، حیوانات و... دستگاه صوتی ندارند، چگونگی سخن گفتن و تسبیح آنها جای پرسش دارد.

در اینجا نیز علامه بر پایه دیدگاه خود معتقد است که موجودات آسمان و زمین، دارای واقعیتی هستند که تنزه و تقدس الهی را آشکار می کند و این همان تسبیح یا تنزیه قولی است، گرچه ما حقیقت آن را درنیابیم.

«تسبیح، تنزیه قولی و کلامی است، و حقیقت کلام هم عبارت است از کشف مافی الضمیر با نوعی اشاره و دلالت... و در موجودات آسمان و زمین چیزی هست که از وحدانیت خداوند در ربوبیت و منزّه بودنش از هر نقصی کشف می کند. پس اینها خداوند را تسبیح می کنند... به این ترتیب روشن شد که حمل مجازی تسبیح در آیه بر مطلق دلالت وجهی ندارد، چرا که مجاز را در صورتی مرتکب می شویم که حمل بر حقیقت امکان نداشته باشد. و همچنین سخن برخی که گفته اند تسبیح برخی موجودات، لفظی و حقیقی است؛ مثل تسبیح فرشتگان و مؤمنان، و تسبیح بعضی دیگر حالی و مجازی است؛ مثل دلالت وجود جمادات بر وجود خداوند؛ بنابراین لفظ تسبیح در آیه به صورت مجاز در عموم به کار رفته است، سخنی نادرست است. حقیقت این است که تسبیح در همه موجودات، حقیقی و کلامی است؛ اما این بدان معنی نیست که تسبیح آنها با الفاظ و اصوات باشد.» ۲۰

#### واقعتهای ملکوتی

نظریه «وضع بر اساس هدف» نه تنها در ساحت افعال الهی و ارتباط کلامی غیرمعارف که در بخش عظیمی از آیات مطرح شده است، راهگشاست، بلکه در تفسیرپذیری و تصویربایی معقول واقعتهای ملکوتی که بیرون از دایره حس و ماده هستند نیز نقش مهمی ایفا می کند. مقوله هایی چون عرش، کرسی، قلم، کتاب مبین و... از این گونه اند.

در تفسیر این مقولات، دیدگاه های گوناگون وجود دارد. این دیدگاه ها یا به افراط رفته اند و یا به تفریط. بعضی آنها را به مصادیق مادی محسوس آن تفسیر و تعریف کرده اند، بعضی حمل بر مجاز و استعاره کرده اند و منکر واقعیت آنها شده اند. بعضی دیگر در فهم آنها درنگ کرده و اعتراف به عجز نموده اند.

عامل اصلی پیدایش چنین دیدگاه های ناهمگون و ناسازگار، چنان که علامه در مقدمه تفسیر المیزان گفته است، پیش فرض نادرست راجع به زبان به طور کلی و زبان قرآن به طور ویژه بوده است. علامه طباطبایی خود با توجه به همین واقعیت، دیدگاه دیگری را در باب وضع مبنا قرار می دهد - همان دیدگاهی که تاکنون از آن سخن گفتیم - که بر اساس این دیدگاه، مقولات یادشده بدون افراط و تفریط، تفسیر درست و خردپذیر می یابد. ایشان در رابطه با عرش به عنوان نمونه می نویسد:

«عرش مقامی است که اوامر و احکام صادره از سوی پادشاه از آنجا آغاز و به همانجا می انجامد و آن عبارت است از تخت بلند قبه ای شکل دارای پایه های چند که از چوب یا فلز ساخته شده و پادشاه در آن می نشیند، اما محکمت آیات مثل: «لیس کمثله شیء» (شوری/۱۱) و «سبحان الله عما یصفون» (صافات/۱۵۹) بر منتفی بودن جسم و خواص آن از خداوند دلالت می کند. بنابراین عرشی را که خداوند برای خود بیان می کند؛ مثل: «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۵) و «و ربّ العرش العظیم» (مؤمنون/۸۶) تخت ساخته شده از مواد و با شکل خاص نیست. به این ترتیب اصل معنی باقی می ماند که عبارت است از مقامی که احکام جاری در نظام هستی از آنجا صادر می شود و این از مراتب علم بیرون از ذات خداوند است. معیار در شناخت آنچه که ما از آن به اصل معنی تعبیر کردیم



این است که هر معنایی که با بقای آن، نام باقی بماند و به عبارت دیگر، اسم دائر مدار آن باشد - اگر چه مصادیق و خصوصیات تغییر کرده باشد - آن معنی اصل معنی است.»<sup>۲۱</sup>  
همین گونه در رابطه با اصطلاح «کتاب» در قرآن می نویسد:

«کتاب بر حسب آنچه امروزه در ذهن ها تبادر می کند عبارت از اوراقی است که در آن برخی از معانی از طریق نوشتن با قلم یا ابزار دیگر ثبت می شود. اما چون معیار در استعمال و به کارگیری نامها انگیزه ها و اهدافی است که نامگذاری به خاطر آن صورت گرفته، این واقعیت باعث گردیده که در به کارگیری نامها بر اشیاء تسامح صورت گیری. و چون هدف از کتاب، ثبت برخی معانی برای استحضار است... بر طبق معیار یاد شده خداوند نیز لفظ کتاب را بر بخشی از وحی که به پیامبران القا کرده است - بویژه آنها که مشتمل بر حکم و تشریح است - و همین طور بر آنچه که رویدادها و وقایع را به گونه ای ثبت می کند، اطلاق کرده است.»<sup>۲۲</sup>

### حقایق اخروی

از زمینه های دیگری که نظریه زبان شناختی علامه راه گشا می باشد، حقایق اخروی است. با توجه به تفاوت نظام اخروی با نظام دنیوی - چنان که از آیات قرآن فهمیده می شود - درک و شناخت رویدادها و حقایق جهان آخرت بسی دشوار است، و از همین رو مفسران در تبیین و توضیح آیات مربوط به آخرت همواره با مشکل روبرو هستند. یکی از آن موارد، مسئله سخن گفتن انسان در قیامت است. از آنجا که عالم آخرت، نشانه ظهور حقایق و اسرار است و هیچ راز و پوشیده ای نیست جز آن که آشکار و عیان می گردد، چنان که در آیات می خوانیم: «الیوم نختم علی أفواههم و تکلمنا ایدیهم و تشهد أرجلهم بما کانوا یکسبون» (مرسلات/۳۵)، این تصور پدید می آید که پس دیگر نیازی به سخن گفتن در آنجا نیست؛ زیرا تکلم، ابزاری است برای آشکار سازی مکنونات، و این درجایی است که امکان پوشاندن حقایق و مکنونات باشد، در حالی که جهان آخرت، عالم کشف و ظهور همه چیز است. آن گاه این پرسش پیش می آید که نسبت تکلم به انسان در آیات چند، به چه معنی است؟  
علامه بر مبنای نظریه خود در باب وضع که هرگونه توسعه را در تسمیه و نامگذاری در محدوده هدف و انگیزه روا می داند، معتقد است نفس ظهور حالات نفسانی انسانها و آشکار شدن آنها برای دیگران، نمونه ای از تکلم و سخن گفتن است، چنان که آشکار شدن حقایق توسط اعضا و جوارح نیز مصداق دیگری از سخن گفتن است، اگر چه ما حقیقت و چگونگی آن را نمی دانیم:  
«و لو تبرعنا اطلاق الکلام علی شیء من الحالات الموجودة هناک، لکان مصداقه ظهور بعض ما فی نفوس الناس لبعضهم و اطلاع ذلک البعض علی ذلک.»<sup>۲۳</sup>

### سخن آخر

از آنچه تا کنون گفته شد این واقعیت آشکار می گردد که نظریه زبان شناختی که علامه بر آن تکیه دارد در سطح گسترده ای برای تبیین و تفسیر آیات و مفاهیم به کار می آید و تأثیر گذار است، و علامه نیز حداکثر استفاده را از این نظریه برده است.

حال آیا این نظریه درست است یا نادرست و تا چه اندازه می توان به نتایج تفسیری آن پایبند بود، مسئله ای دیگر است و هدف از این نوشتار، تنها حکایت مبانی فکری و تفسیری علامه بوده است و نه نقد و ارزیابی آن.

\* بخش نخست این سلسله نوشتارها در شماره ۳۰ - ۲۹ این فصلنامه به چاپ رسید و بخش بعدی نیز در شماره های آینده درج خواهد شد.

۱. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان، ۱۰/۱، ۳۱۵/۲، ۱۲/۱۱
۲. همان، ج ۱۰/۱.
۳. همان، ۳۱۹/۲.
۴. همان، ۸/۱.
۵. همان، ۱۰/۱، ۳۲۰/۲، ۱۸۱/۳.
۶. همان، ۱۰/۱، ۲۱۴.
۷. همان، ۳۲۰/۲.
۸. کاشانی، فیض، الصافی، ۳۰/۱.
۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان، ۳۱۶/۳.
۱۰. همان، ۳۱۸/۲، ۲۶۹/۱.
۱۱. همان، ۳۱۸/۵ و ۴۰۴/۱۳.
۱۲. همان، ۲۶۹/۱.
۱۳. همان، ۳۱۹/۲.
۱۴. همان، ۸۰/۱۰.
۱۵. همان.
۱۶. همان، ۲۱۷/۵.
۱۷. همان، ۲۴۱/۱۷، ۲۹۴/۱۱.
۱۸. همان، ۱۸۱/۳ - ۱۸۲.
۱۹. همان، ۳۱۸/۲.
۲۰. همان، ۱۰۸/۱۳ - ۱۱۱.
۲۱. همان، ۱۲۹/۱۴.
۲۲. همان، ۲۵۲/۷.
۲۳. همان، ۱۲/۱۱.