

نظریهٔ معنا از دیدگاه شاطبی*

محمد خالد مسعود

ترجمهٔ عباس امام (دانشگاه صنعت نفت)

ابواسحاق ابراهیم بن موسی اللخمی الشاطبی^۱ (وفات: ۱۳۸۸/۷۹۰)، از فقهای مالکی مذهب، در یکی از رساله‌های خود با عنوان المواقفات آموزه‌ای دربارهٔ مقاصد شریعت ارائه کرده که، در تاریخ اصول فقه، جلوه‌ای است از تحولی شگرف. هدف عمدهٔ این آموزه اثبات حجیت احکام دینی است بر اساس عقل علاوه بر حجیت ناشی از ارادهٔ شارع که پیش از آن نیز مقرر گشته بود. شاطبی، با ترکیب دلایل عقلی و نقلی، نتیجه گرفت که شریعت، در مشیت شارع، مبتنی است بر اصل سعادت کلی بنی آدم. وی برای مقاصد شارع چهار اصل به شرح زیر قایل بود:

۱. سعادت نوع بشر؛
 ۲. مفهوم بودن برای عامهٔ ناس؛
 ۳. در حد طاقت بشری بودن تکالیف شرعی؛
 ۴. موافق بودن شریعت با عرف عقلایی مردم.
- از میان این معیارها، شاطبی در رابطه با اصل چهارم بود که بحث نظریهٔ زبانی خود را مطرح ساخت. شاطبی، از آنجا که هدف عمده‌اش «جهان‌شمول ساختن احکام» بود، نظریهٔ مهمی را در باب «دلالت» زبانی پروراند. این مقاله تلاشی است برای شرح و بیان این نظریه.

* این مقاله ترجمه‌ای است از "Shatibi's Theory of Meaning" in *Islamic Studies*. 32:1 (1993)

شاطبی در غرناطه (گرانادا) (اندلس) به دنیا آمد و نشو و نما کرد. در آن روزگار، غرناطه، با آن که به لحاظ سیاسی دارای ثبات پایداری نبود، به یکی از مراکز علم آموزی تبدیل شده بود که علمای بسیاری را جلب کرده بود. از جمله علمای هم‌روزگار شاطبی می‌توان لسان‌الدین الخطیب التلمسانی (وفات: ۷۷۶)، ابن خلدون (وفات: ۸۰۸)، شریف‌التلمسانی (وفات: ۷۷۱) و ابو عبدالله المقرئ (وفات: ۷۵۸) را نام برد. شاطبی از این فرصت بی‌نظیر برخوردار بود که، علاوه بر یادگیری فقه و احکام، در کنار علمای پرآوازه زبان و ادب عربی روزگار خود به مطالعه بپردازد.

ابن فحار الیبری (وفات: ۷۵۲)، که خود زبان‌شناسی نامدار بود، احتمالاً جزء نخستین آموزگاران شاطبی بوده و همو باعث ازدیاد علاقه و توجه شاطبی به زبان عربی شده است.^۲

شاطبی، در نخستین آثار خود، علاقه خویش به زبان عربی را نشان داده است. عناوین برخی از این آثار معروف به شرح زیر است:^۳

۱. شرح علی الخلاصه فی النحو، شرحی بر النیه ابن مالک (نسخه خطی الازهریه، قاهره،

۱۴۸۷/۱۰۸۶)^۴

۲. کتاب اصول النحو

۳. عنوان الاتفاق فی علم الاشتقاق

اما، در اسپانیا، تحقیق در فقه و اصول از محبوبیت بیشتری برخوردار بود. در اسپانیای اسلامی، به دلایل متعدد تاریخی، فقها همواره، هم در امور اجتماعی و هم در امور سیاسی، نفوذ فراوانی داشتند.^۵ پس از وفات ابن فحار، یکی از فقهای نامدار به نام ابوسعید بن کُب (وفات: ۷۸۲)، به عنوان رئیس مدرسه نصریه غرناطه، جانشین او شد. شاطبی تحصیلات خود را تحت نظر ابن کُب^۶ به پایان رساند و توجه و علاقه وی به فقه و اصول فقه از همین جا ناشی می‌شود.

رسم بر این بوده است که ساختار هر علمی را به سه بخش تفسیم کنند: موضوع؛ مبادی؛ مسائل. علما در این که مسائل زبانی در اصول فقه را مبادی محسوب دارند یا مسائل اختلاف دارند. مثلاً آمدی مسائل زبانی را مبادی می‌شمرده در حالی که غزالی آنها را مسائل تلقی می‌کرده است.

علم اصول همواره با نظریه‌های مربوط به معنا سر و کار داشته است؛ از این نظریه‌ها

در مبادی یا در مسائل^۷ اصول فقه بحث شده است. در بین بسیاری مسائل زبانی، آنچه بیشتر موضوع بحث اصولیون قرار گرفته عبارت بوده است از: واژگان بیگانه در قرآن کریم، مسئله اشتراک [لفظی، معنوی...] و مسئله اسماء شرعیه. به عبارت دیگر، می توان گفت که فقیه مسلمان، در منابع (قرآن و حدیث) و روش شناسی (قیاس، منطقی) و مصطلحات خود، با مسائل زبانی سر و کار دارد.

در قرآن کریم، در چند جا، آمده که این کتاب به زبان عربی ساده (مبین) نازل شده است.^۸ مع الوصف در قرآن شماری واژه غیر عربی هست. این معنی باعث سردرگمی بسیاری از علما شده است. سیوطی^۹ اختلاف علما را در این باب به حدی دید که آنان را به دو گروه تقسیم کرد: گروه اول منکر وجود هر گونه واژه بیگانه در قرآن مجید بودند؛ گروه دوم منکر منشأ خارجی داشتن برخی واژه ها نبودند اما آن را منافی دعوی قرآن نمی دانستند؛ چون، به هر حال، اعراب با معانی آنها آشنا بوده اند. سیوطی شافعی را جزء گروه اول محسوب می داشته که شاطبی آن را خطای آشکار دانسته است. ولی این سوء تفاهم حتی تا زمان آمدی نیز در بین علما شیوع داشته است.^{۱۰}

به قول شاطبی، دعوی قرآن در مورد روشنی («مبین» بودن) مربوط به واژگان نیست بلکه مربوط به «دلالت» و «فهم» است.^{۱۱} هم چنین، به گفته شاطبی، شافعی اول کسی بوده که قایل به این تمایز شده؛ اما، حتی قول وی را ناظر بر واژگان قرآن شمرده اند.^{۱۲} شاطبی چنین می گوید:

وقتی می گوئیم قرآن کریم به زبان اعراب نازل شده و زبان آن ساده و عربی ناب است و واژه بیگانه در آن نیست مراد این است که خداوند قرآن را به زبان عربی، به آن معنی که اعراب زبان عربی را می فهمیدند، در چهارچوب واژگان، شیوه های بیان و عرف استعمال عرب، فرو فرستاده است. قرآن گاهی معنایی را با لفظ «عام» بیان و به مصادیق آشکار آن اشاره می کند. اعراب گاهی اوقات منظور خود را با زبانی بیان می کنند که اصلاً واژه های معناداری ندارد، مثلاً به زبان ایما و اشاره... یک شیء چه بسا در عربی چند چیز ممکن فقط یک نام داشته باشد. اعراب با همه این کاربردها آشنا بودند و از چنین کاربردهایی شک و ابهامی پدید نمی آمد. لذا، قرآن می بایست با این کاربردها سازگار باشد تا قابل فهم گردد. کاربرد زبان عربی را نمی توان بر حسب کاربرد زبان بیگانه دیگری بیان کرد.^{۱۳}

ظاهراً هم شافعی و هم شاطبی به مفهومی از زبان اشاره کرده اند که در مباحثات دیگر

صاحب نظران از آن خبری نیست. به زعم شافعی و شاطبی، زبان تنها مجموعه‌ای از واژه‌ها نیست بلکه دستگاهی است مقرون به روابط ساختاری بین اشیاء و نام‌ها. از این رو، وقتی واژه‌ای قرضی و خارجی وارد این دستگاه می‌شود معنای جدید و نقش جدیدی می‌پذیرد. نه در معنای اصلی خود ایفای نقش می‌کند و نه آن معنایی را می‌رساند که با واژه‌های موجود در زبان مقصد بیان می‌شده‌اند. بنابراین، باید معنای آن فقط بر اساس نقشی اخذ شود که در نظام جدید ایفا می‌کند.

مسئله مهم دیگر در اصول فقه مسئله اشتراک است؛ این که آیا در شریعت واژه‌ها یا نام‌هایی هستند که دارای بیش از یک معنای مراد باشند؟ پاسخ مثبت به این پرسش متضمن امکان «تواطؤ»^{۱۴} است که پذیرش آن به معنای شبهه‌آمیز بودن احکام شرع و در نتیجه امتناع اجرای آنها خواهد بود.^{۱۵} علاوه بر این، اصول فقه راجع است به مسئله «اسماء شرعی» و این که آیا معناهایی که در شرع تعیین می‌شود حقیقی هستند؟ من باب مثال، واژه «صلاة» «اسم شرعی» است، چنان که بتواند به معنای «ذکر و دعا» (معنای اصلی آن) باشد؟ در معنی اخیر این کلمه مشترک است و منجر به خلاف (اختلاف) در شرع خواهد شد. مسئله واقعیت اسماء شرعی منجر به این شد که علما در مسئله منشأ زبان غور کنند.

علما در منشأ زبان آراء متفاوتی داشتند. آمدی این آراء را در چهار گروه خلاصه کرده است:^{۱۶}

الف) اشاعره، ظاهریه و برخی از فقها قائل به این بودند که واضع زبان خداست و زبان از طریق وحی و توقیف (تعلیم متناوب) به انسان شناسانده شده است.

ب) بهشمیه و شماری از متکلمین بر آن بودند که واضع زبان گویشوران آنند. طریقه آشنایی با زبان اصطلاح (قرارداد) پیشنهادی یک فرد یا گروه است.

ج) ابواسحاق اسفراینی موضع میانه‌ای اتخاذ کرده است. وی بر آن بود که منشأ آن بخش از زبان که توافق در مورد آن عملی و ضروری است توقیف است و منشأ بقیه هم توقیف است و هم اصطلاح.

د) آمدی، با نقل قول از باقلانی برای تأیید موضع خود، امکان هر سه رأی بالا را می‌پذیرد. با این همه، بر آن است که، اگر در پی نتیجه‌گیری قطعی باشیم، هیچ یک از مواضع مذکور را نمی‌توان رد کرد؛ یعنی هیچ یک از آنها را نمی‌توان بالانفرد رد کرد. چنانچه در پی پاسخی مقرون به ظن باشیم، موضع اشاعره به حقیقت نزدیک‌تر است.

شاطبی این مباحث را خارج از موضوع اصول فقه دانسته است.^{۱۷} مسئله‌ای که با اصول فقه ربط دارد آن است که با نحوه بیان معنا به وسیله کلمات یا جمله‌ها سر و کار دارد. بدین سان، مسائلی مانند اشتراک، اسماء شرعیه و ابتداء الوضع تنها به شرطی با اصول فقه ربط پیدا می‌کنند که جنبه دلالتی داشته باشند.

شاطبی دلالت را مهم‌ترین جنبه زبان می‌دانست. او، بر خلاف دیدگاه سنتی درباره این جنبه، نظر مثبتی بر رابطه لفظ-معنی را در دلالت رها می‌کند. وی، با تحلیل جنبه دلالت در زبان عربی، به این نکته پی برد که آن را می‌توان در دو مرتبه دید.^{۱۸} در مرتبه اول، دلالت عبارت است از ادای مطلق الفاظ و عبارات دال بر مطلق معنی، هم‌چنین، آنها را معانی اصلیه^{۱۹}، معانی مبثوئه^{۲۰}، معانی مجزوه^{۲۱} و معنای ترکیبی^{۲۲} می‌نامد. این مرتبه از دلالت مرتبه دلالت اصلیه است.

در مرتبه دوم، دلالت عبارت است از الفاظ و عبارات مقیده دال بر معنای خادمه (فرعی-کمکی). این دلالت دلالت تابعه خوانده می‌شود. در مرتبه اول است که زبان‌ها مشترکاتی دارند؛ چون، بلااستثنا، هدف نهایی هر گویشوری همین مرتبه از زبان است.^{۲۳} بهتر است برای این شاهد مثالی بیاورم:

فرض کنیم زید عملی انجام داده، مثلاً از جا برخاسته باشد. اگر کسی، صرف‌نظر از آن که اهل کدام زبان باشد، بخواهد این رویداد را گزارش کند، مشکلی ندارد. به عبارت دیگر، هر کس با هر زبانی می‌تواند راجع به همین امر سخن بگوید و همین معنی را بیان کند، بی آن که این معنی به زبانی خاص وابسته باشد. این همان روش نقل قول از کسانی است که اهل زبان دیگری هستند به زبان خود یا نقل سخنانی است از زبان خود به زبان دیگران.^{۲۴} هم‌چنین می‌توان گفت که، در این مرتبه، معنایی را می‌توان به هر زبانی بیان کرد.

مرتبه دوم منحصر است به ویژگی‌های زبانی معین. این مرتبه از دلالت با جمله‌ها و واژه‌ها سر و کار دارد و مقید و مشروط است به قواعد دستوری و سبک‌های بیانی همان زبان خاص. مثال بالا را می‌توان در زبان عربی با جمله‌های زیر بیان کرد:

۱. قَامَ زَيْدٌ (با تکیه بر روی خبر جمله)

۲. زَيْدٌ قَامَ (با تکیه بر روی مبتدا)

۳. إِنَّ زَيْدًا قَامَ (برای رفع شک درباره رویداد)

۴. وَاللَّهِ إِنَّ زَيْدًا قَامَ (برای رد بحث و جدل درباره رویداد)

۵. قَدْ قَامَ زَيْدٌ (برای اعلام وقوع رویدادی مورد انتظار)

۶. إِنَّمَا قَامَ زَيْدٌ (برای استهزای کسی که منکر رویداد است)

با استفاده از قواعد دستوری و ابزارهای سبکی، می‌توان بر شمار این گونه جملات افزود، ولی همه آنها حول محور مفهوم «از جا برخاستن زید» می‌چرخند.^{۲۵} این ابزارها معنایی به پیام اضافه می‌کنند، ولی این اضافات مقصود نهایی گوینده نیستند بلکه مکمل آن و منضم بر آنند.

بنابراین، در مرتبه دوم است که معنی مقید به کاربرد زبانی خاص است. تفاوت‌های ظریف و جزئی معنایی در تعبیرات در این مرتبه فقط و فقط با مراجعه به کاربردهای خاص هر زبانی فهمیده می‌شود.

وظیفه فقیه فهم یک حکم معین در مرتبه دوم است تا، برای مبادله بهتر پیام، آن را به مرتبه اول بازگرداند. تمایز مراتب دوگانه در طرز برخورد شاطبی با اصول فقه اصلی است بس اساسی. وی، بر اساس این اصل، مسئله وحدت در شریعت را بیان می‌کند.^{۲۶} شاطبی منکر وجود تضاد، تناقض و تفاوت در احکام الهی است، با این احتجاج که در مرتبه اساسی وحدت وجود دارد؛ چندگانگی و خلاف، که در مرتبه دوم ظاهر می‌شود، هدف و مقصود فقه نیست.

مرتبه اول، در واقع، مستقل از زبان فرض می‌شود. در مرتبه اول، خصوصیات زبان دلالت را محدود نمی‌سازند، حال آن که در مرتبه دوم محدود می‌سازند. بدین سان، شاطبی نتیجه می‌گیرد که، در مرتبه دوم، ترجمه قرآن به هر زبان دیگری محال، ولی در مرتبه اول ممکن است.^{۲۷} چون، در مرتبه دوم، کاربرد این زبان با آن زبان فرق دارد. چه بسا بر این سؤال، چنین استدلال شود که، به نظر شاطبی، این عنصر جهان‌شمول زبان باعث می‌شود که ارتباط بین صاحبان زبان‌های متفاوت میسر گردد. بر پایه همین اصل وی مدعی بود همه تفاوت‌ها در جزئیات یک قاعده زبانی را می‌توان با تحویل آن قاعده به اجزای اصلیش مرتفع ساخت.

جهان‌شمولی نه تنها در اخبار (قضیه) بلکه هم‌چنین در رابطه الفاظ با معانی وجود دارد؛ می‌توان از الفاظ گوناگون برای ادای مقصود واحد استفاده کرد.^{۲۸} دلیل آن این که همه این گونه واژه‌ها دارای بخشی از معنایند که بر آن، به عنوان یک کل، در واژه‌ای

عام‌تر دلالت دارند. شاطبی، برای بیان علل وجود خلاف (عدم توافق) در فقه، از این اصل استفاده می‌کرده است:

فرض کنیم حدیثی از پیامبر در توضیح یکی از کلمات قرآنی روایت شده باشد... در این معنا بخشی از دلالت‌های آن واژه بیان شده است. پس، معانی دیگری برای آن واژه روایت شده است. مفسران نیز، به نوبه خود، به استناد این روایات هر یک از این معانی را به سیاق عبارت قرآنی مراد گرفته‌اند. وجود این معانی متفاوت در علم خلاف منعکس شده است. به عنوان مثال، در توضیح اصطلاح قرآنی مَنْ معانی متعددی روایت شده است و همه این معانی در دلالت کلمه مَنْ مندرج است؛ مَنْ کلاً به معنای برکاتی است که علما یکایک آنها را نام برده‌اند.^{۲۹}

در این مثال شاطبی، پس از بررسی معانی متعدد مَنْ، نتیجه می‌گیرد که «همه این معانی اشاره به انواع خوراکی‌ها و وسایل رفاه دارد. معنای مشترک همه آن‌ها برکت الهی بوده است». بدین سان، شاطبی با انتقال معنی از مرتبه دوم به مرتبه اول این خلاف را حل کرده است.

ملاحظه می‌شود که در این فرایند برای هر واژه مصداق‌هایی ذکر می‌شود و شاطبی با تحویل این مصداق‌ها به مفهوم عام‌تر آن‌ها می‌رسد که همان معنای اصلی است و شاطبی، از نظرگاهی دیگر، آن را معنای ترکیبی می‌خواند.

کلمه فقط ابزاری است برای دستیابی به معنای مراد. هدف معناست. اما هیچ معنایی منفرداً مقصود نیست. هرگاه از معنای ترکیبی امر دیگری اراده شود، اغلب هیچ اهمیتی به معنای افرادی داده نمی‌شود.^{۳۰}

شاطبی اصطلاحات معنای ترکیبی، معانی مبثوثة، معانی مجزوه، معانی مطلقه و معانی اصلیه را بر دلالت در مرتبه اول اطلاق می‌کند. معنای ترکیبی احتمالاً محدود است به «مفاهیم»، حال آن که اصطلاحات دیگر به «خبر» اشاره دارند. البته شاطبی از اصطلاحات «مفهوم» و «خبر» استفاده نکرده و احتمالاً نخواستار استفاده کند و ما برای ساده‌سازی این نکته آنها را به کار برده‌ایم.

احتمالاً به راحتی می‌توان ملاحظه کرد که در مرتبه دوم دلالت از الفاظ و عبارات به معنای رو می‌کند و در مرتبه اول از معنای به معنای بدون وابستگی به الفاظ. شاطبی، پس از اثبات این معنی که ترجمه از زبانی به زبان دیگر تنها در مرتبه اول امکان‌پذیر است، چون

هیچ دو زبانی در مرتبه دوم نمی‌توانند معادل یک‌دیگر باشند، چنین نتیجه می‌گیرد:

گاهی اوقات منطقیون قدیم و پیروان جدید آنها به چیزی شبیه این اشاره می‌کنند. اما آنچه آنها می‌گویند نه کافی است و نه نتیجه‌بخش.^{۳۱}

در اینجا شاطبی منکر زمینه مشترک داشتن با منطق نیست، ولی آنچه نمی‌پسندد دعوی منطقیون است بر این که تعریف را در تحقیق به جای واقعیت نشانند، چون روش‌های آن ناقص بود و یافته‌هاشان بی‌نتیجه. پیش از هر چیز، روش‌هایی که منطقیون اعلام می‌داشتند خود نتیجه‌بخشی آنها را ممتنع می‌ساخت. تلاش منطقیون برای درک جوهر از طریق جنس و فصل در حکم رها کردن تیر در تاریکی است.^{۳۲} استدلال شاطبی را می‌توان چنین خلاصه کرد:

جوهر چند فصل لازم دارد که [ممکن است] مجهول باقی بمانند. علاوه بر این، ماهیت را با امور سلبيه نیز تعریف می‌کنند. به لحاظ منطقی، ذاتی‌الخاص اگر با چیزی غیر از این ماهیت خاص شناخته شود، دیگر خاص نخواهد بود؛ و اگر با چیزی غیر از ماهیت شناخته نشود، برای ذهن ظاهر نخواهد بود و در نتیجه مجهول خواهد ماند. چنانچه این ذات خاص با چیز دیگری غیر از خاصه خود تعریف شود، تعریف درست و درخور نخواهد بود. امری که باعث خاص بودن آن می‌شود، قبل از هر چیز، ذاتی‌الخاص بودن آن است. در نتیجه، باید به ناچار، به نوعی، دست به دامان عوامل حسی و خارجی شد. در هر حال، از این طریق نمی‌توان به تعریف ماهیات رهنمون گشت.^{۳۳} لذا، شاطبی چنین نتیجه می‌گیرد:

حقیقت تنها زمانی شناخته می‌شود که همه ذاتیات آن معلوم باشد و چون این امکان وجود دارد که برخی از ذاتیات مجهول باقی بمانند، شناخت ماهیت محل تردید است... بنابراین، بدیهی است که، در شرایط مقررۀ ارباب حدود (اصحاب تعریف)، تعریف ممتنع است... و در علوم شرعی به مراتب بیشتر... بر حقایق امور فقط باری تعالی علم دارد...^{۳۴}

بنابراین، از دیدگاه شاطبی مقصود فقیه شناخت حقایق امور نیست، بلکه شناخت معانی اصلی اقوال است به صورتی که از متون و نصوص دینی مستفاد می‌شود. به گفته شاطبی واقعیتی که منطقیون جوهر بر آن اطلاق می‌کنند چیزی نیست جز معنای الفاظ در مرتبه اول.

شاید بدبینی شاطبی نسبت به منطق دلیل اصلی این امر باشد که وی به فکر مطرح کردن نیاز به یک زبان ساختگی جهانی نیفتاده است. به نظر شاطبی، علم بر اشیاء از طریق زمان میسر است نه از طریق منطق.^{۳۵} لذا، وی خود را به زبان محدود ساخت. جهان شمولی درون یک نظام زبانی را بهتر است «عامیت» بخوانیم. وی در مورد زبان عربی لفظ اُمّیت را اختیار کرد.^{۳۶} انگیزه اصلی او در انتخاب این لفظ اعتقاد او بود به اصل جهان شمولی احکام شرع. مسئله ضمنی در تحقیق او مربوط بود به فهم قرآن کریم. مراد از اُمّیه در این مورد خاص ذهنیت ساده مخاطبان اولیه قرآن مجید است.^{۳۷}

شاطبی اعراب زمان نزول قرآن را ابتدا امّیون خوانده و متعاقباً امّی را «جهل نسبت به علوم پیشینیان» تعریف کرده است.^{۳۸} از تحلیلی که شاطبی از امّیت اعراب دارد چنین برمی آید که بر اساس اصول زیر می توان به کلیت دلالت در زبانی خاص دست یافت.^{۳۹}

۱. با توسل به عرف زبان (معهود اهل زبان)^{۴۰} درک معنی مشروط است به واقعیات و داده های معهود نزد اهل زبان. این داده ها عبارتند از:

- الف) علمی که اهل زبان عموماً با آنها آشنا هستند.
- ب) ارزش های اجتماعی و اخلاقی.
- ج) طبیعت و خصلت اهل زبان.

۲. با توسل به مواضعات و قواعد زبان^{۴۱}؛ یعنی:

الف) موقف و عمل اهل زبان نسبت به رابطه لفظ و معنا و این که کدام از این دو اساسی تر است.

ب) موقف و عمل آنان نسبت به قواعد دستوری.

پ) موقف آنان نسبت به شیوه های بیان.

نظر شاطبی این بود که موقف اعراب نسبت به این قواعد علی الرّسم انعطاف پذیر بوده است.^{۴۲}

۳. عامه فهم بودن. احکام دستوری می باید برای قاطبه مخاطبان مفهوم و قابل درک باشد.^{۴۳} از آنجا که مردم از نظر استعداد فهم امور برابر یا نزدیک به یک دیگر نیستند، عامه فهم بودن تنها شامل موادی می شود که عامه اهل زبان بتوانند آنها را دریابند. فقط و البته، در بیشتر امور دنیوی، درک عام و مشترک برای افراد انسانی میسر است.^{۴۴}

بدین سان، اصل امّیت ضامن کلیت یا جهان شمولی دلالت زبانی در مرتبه دوم (عالی)

است؛ و از این مرتبه، از طریق انتزاع می‌توان به مرتبت اول دست یافت. به عبارت دیگر، می‌توان چنین گفت که احکام فقهی، قوانین موضوعه، قوانین اساسی و نظایر آنها در هر زبان با تعبیرات مرتبت دوم (عالی) زبان نوشته می‌شوند، اما به گونه‌ای که در مرتبه اول زبان نیز، بی‌توسل به علم منطقی، کلام، فلسفه و امثال آن، دارای مفهوم عام و مشترک باشد. ظرایف معنایی در مرتبت دوم (عالی) نباید با معنای عام در مرتبت اول (دانی) در تعارض باشد.

پایان سخن

با امعان نظر در بحث مسئله از جانب شاطبی چه بسا این سؤال پیش آید که آیا وی زبانی جهان‌شمول را در مد نظر داشته است؟ علاوه بر این، می‌توان شباهت‌هایی بین شاطبی و لایبنتیس یافت. مثلاً، روش لایبنتیس در تحویل چندین حالت به یک فرمول واحد، به عنوان روش عام‌سازی^{۴۵}، با دیدگاه شاطبی در مورد تحویل خلاف به قول واحد قابل قیاس است.^{۴۶}

با این همه، لایبنتیس و دیگر فلاسفه مدافع زبان جهان‌شمول تلقی بس متفاوتی از جهان‌شمولی دارند. مقصود آنان این بود که برای احتراز از ابهامات زبان عادی، زبانی جهان‌شمول - زبانی ریاضی برای بیان فکر - بیافرینند.^{۴۷} در این زبان، شمار محدودی از مفاهیم ساده که الفبای فکر را تشکیل دهند با «ویژگی‌های واقعی جهان‌شمول» تعریف می‌شوند.^{۴۸} بدین سان، استدلال دچار محدودیت‌های زبان عادی نخواهد شد.

آشکار است که شاطبی به عنصر جهان‌شمول زبان پی برده بود، ولی نیاز به آفریدن زبانی ساختگی به ذهنش راه نیافته بود. به این فکر هم نیفتاده بود که زبان معمولی را به جهت فقدان دقت در آن کنار بگذارد. وی عیب را بیشتر در روش منطقی می‌دید تا در زبان.^{۴۹}

جمعاً نظریه زبانی شاطبی را درست‌تر آن است که با «نظریات زبانی عادی» قابل قیاس بدانیم.^{۵۰} رد نظریه‌های مبتنی بر «دلالت مصداقی»^{۵۱} به نفع نظریه‌های مبتنی بر «موقعیت کلی»^{۵۲} و مبتنی بر «بافت قواعد زبان»^{۵۳} در فلسفه «زبان عادی» با آنچه شاطبی از «امّیت»^{۵۴} برای فهم دلالت زبان عربی در قرآن مراد می‌گیرد قابل قیاس است. عامه ارباب فلسفه زبان بر آنند که معنای مراد «واژه» یا «جمله» را فقط در «بافت» و

«کاربرد» می‌توان دریافت. سخن تنها وسیله و ابزار نیست فعل هم هست. جی. ال. آستین می‌گوید:

اگر بخواهیم تناظر بین گزاره و کنش گفتاری و چگونگی خطای مسیر آنها را ببینیم باید به کل موقعیت که گفته‌ها در آن صادر شده‌اند یعنی به کل کنش گفتاری نظر کنیم.^{۵۵}

شاطبی این «بافت کلی» را در مرتبت دوم (عالی) زبانی مشاهده می‌کند یعنی مرتبتی که شامل دستور، سبک، ساختار عقلانی (جهان‌بینی؟) و استعداد فکری است. شاطبی، در پایان بحث خود درباره زبان، از این نیز فراتر رفته است. به نظر او عمل‌گوینده (گاهی اوقات حتی بدون استفاده از الفاظ) نیز در این موقعیت جامع نقش مهمی ایفا می‌کند. شاطبی بحث خود را با اظهار نظرهای زیر به پایان می‌برد:

حکم نه بر اساس «وضع معانی» برای الفاظ بلکه بر مبنای دیگری، یعنی بر مبنای اقتداء بالافعال (جنبه پیگیری کنش‌ها)^{۵۶} حاصل می‌شود.

یادداشت‌ها

(۱) در این مقاله، منبع اطلاعات درباره شاطبی، نیل الابتهاج اثر احمد باباست که در هاشم الدیاج المذهبیه از ابن فرحون (قاهره، ۱۳۵۱ ق) چاپ شده است. هم‌چنین ←

M. K. Masud, *Islamic Legal Philosophy* (Islamabad 1977), (محمد خالد مسعود).

(۲) نیل الابتهاج، ص ۳۸.

(۳) عمان، ص ۴۸.

(۴) فهرس مکتبه الأزهریه، جزء چهار (قاهره ۱۹۴۶)، ص ۲۵۵.

(۵) برای شرح بیشتر، ←

Hussain Monès, "Le role des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane..." *Studia Islamica*, xx, 1964, pp. 47-88; M. K. Masud, "A History of Islamic Law in Spain" *Islamic Studies* 30 (1991), pp. 7-35.

(۶) نیل الابتهاج، ص ۲۲۰.

(۷) ← آمدی، الإحکام فی اصول الأحکام، جزء یک (قاهره: معارف، ۱۹۱۴)، ص ۱۶ به بعد؛ غزالی، المستصفی من العلم الاصول، جزء یک (بغداد: مننآه، ۱۹۷۰)، ص ۳۱۷ به بعد.

(۸) قرآن مجید، ۲۶: ۱۹۵، ۲۱: ۱۲، ۲۸: ۳۹، ۴۳: ۳، ۱۶: ۱۰۳.

(۹) سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، جزء یک (قاهره: مصطفی محمد، ۱۳۶۸ ق)، ص ۱۳۶-۱۳۸؛ هم‌چنین ← Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Quran* (Barodon 1938), Intro, pp. 2-11.

(۱۰) ← آمدی، الإحکام فی اصول الأحکام، ص ۴۹ به بعد.

(۱۱) ← شاطبی، الموافقات، به تصحیح عبدالحمید، جزء دو (قاهره: مکتبه محمد علی، ۱۹۶۹)، ص ۴۵.

(۱۲) همان، جزء دوم، ص ۴۶: والذی نبه علی هذا المأخذ فی المسأله هو الشافعی الإمام فی رسالته الموضوعه فی

اصول الفقه، و کثیر متن آتی بعده لم يأخذها هذا المأخذ، فيجب التنبيه لذلك، وبالله التوفيق.

هم چنین ← شافعی، الرسالة، به تصحيح احمد محمد شاكر (قاهره: مصطفى البابي، ۱۹۴۰)، ص ۴۵.
۱۳) ← شاطبی، الموافقات، ص ۴۵ به بعد: فإن قلنا إن القرآن نزل بلسان العرب، وإنه عربي، وإنه لاعجمة فيه، فنعني [اصل: فيعني] أنه أنزل على لسان معهود العرب في ألفاظها الخاصة و أساليب معانيها و أنها فيما فطرت عليه من لسانها تخاطب بالعام يراد به ظاهره، و بالعام يراد به العام في وجهه، و الخاص في وجهه، و بالعام يراد به الخاص، و ظاهر و يراد به غير الظاهر، و كل ذلك يعرف من اول الكلام أو وسطه أو آخره، و تتكلم بالكلام ينين أوله عن آخره أو آخره عن اوله، و تتكلم بالشئ يعرف بالمعنى كما يعرف بالإشارة، و تسمى الشئ الواحد بأسماء كثيرة، و الأشياء الكثيرة باسم واحد، و كل هذا معروف عندها لارتباب في شئ منه هي و لا من تعلق بعلم كلامها، فإذا كان كذلك فالقرآن في معانيه و أساليبه على هذا الترتيب، فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب، كذلك لا يمكن أن يفهم لسان العرب من جهة فهم لسان العجم، لاختلاف الأوضاع و الأساليب.

۱۴) ← الإحكام، ص ۲۹؛ هم چنین ← على سامي النشار، مناهج البحث عند مفكرين الاسلام و نقد المسلمين للمنطق ارسطاطالسي (قاهره: دارالفكر، ۱۹۴۷)، ص ۳۴.

۱۵) ← الموافقات، جزء چهار، ص ۷۹؛ هم چنین جزء دو، ص ۶۴.

۱۶) ← الإحكام، ص ۱۰۴ به بعد.

۱۷) ← شاطبی، الموافقات، جزء يك، ص ۱۷: و لا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبنى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه، و إلا أوى ذلك إلى أن يكون سائر العلوم من اصول الفقه كعلم النحو و اللغة و الاشتقاق و التصريف و المعاني و البيان و العدد و المساحة و الحديث و غير ذلك من العلوم التي يتوقف عليها تحقيق الفقه.

۱۸) همان، جزء دو، ص ۴۶ به بعد: للغة العربية من حيث هي ألفاظ دالة على معاني نظران، أحدهما: من جهة كونها ألفاظ و عبارات مطلقة دالة على معان مطلقة، و هي الدلالة الاصلية، و الثاني: من جهة كونها ألفاظ و عبارات مقيدة دالة على معان خادمة، و هي الدلالة التابعة.

۱۹) همان، ص ۶۷.

۲۰) همان، ص ۶۰.

۲۱) همان، جزء چهار، ص ۱۰۵: و أما المعاني مجردة فالعقلاء مشتركون في فهمها فلا يختص بذلك لسان دون غيره.

۲۲) همان، ص ۶۰.

۲۳) همان، ص ۴۶: فالجهة الأولى هي التي يشترك فيها جميع الألسنة، و إليها تنتهي مقاصد المتكلمين، و لا تختص بأمة دون أخرى.

۲۴) همان، ص ۴۶ و ۴۸. بسنجيد با مثنى (وفات: ۹۴۰م). مثنى قابل به ابن برد که ترجمه معاني را حفظ می کند و زبان اصلی را رنگ و لعاب بیشتری می بخشد. و این نکته به این معناست که معنای گفته را می توان از خود گفته جدا کرد. صنعتی که با معنا سر و کار دارد (منطق) فرد را قادر می سازد تا هر گفته ای را که در زبانی معنی دار باشد بشناسد بی آن که ضرورتاً کارشناس آن زبان باشد. ←

Muhsain Mehdi (محسن مهدی)، "Language and logic in Classical Islam" in G.E. Von Grunebaum (ed.), *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden 1970), p. 71.

و من هذه الجهة يمكن في لسان العرب الإخبار عن أقوال الأولين ممن ليسوا من أهل اللغة العربية و حكاية كلامهم، و يتأتى في لسان العجم حكاية أقوال العرب و الإخبار عنها، و هذا لإشكال فيه. (جزء دوم، ص ۴۶) و قد نفى ابن قتيبة إمكان الترجمة في القرآن، يعني على هذا الوجه الثاني، فأما على وجه الأول فهو ممكن. (جزء دوم،

ص ۴۸) إذا استوى اللسانان في استعمال ما تقدم تمثيله ونحوه: فإذا ثبت ذلك في اللسان المنقول إليه مع لسان العرب أمكن أن يترجم أحدهما إلى الآخر. (جزء دوم، ص ۴۸)

(۲۵) ← الموافقات، جزء دو، ص ۴۷.

(۲۶) ← همان، جزء چهار، ص ۵۸ و ۷۴: الشريعة كلها ترجع إلى قول واحد: في فروعها وإن كثرت الخلاف، كما أنها في اصولها كذلك، ولا يصلح فيها غير ذلك. (جزء چهارم، ص ۷۴).

(۲۷) ← همان، جزء دو، ص ۴۷، ۴۸: وإذا ثبت هذا فلا يمكن من اعتبار هذا الوجه الأخير أن يترجم كلاماً من الكلام العربي بكلام المعجم على حال؛ فضلاً عن أن يترجم القرآن و ينقل إلى لسان غير عربي إلا مع فرض استواء اللسانين في اعتباره عيناً.

(۲۸) شاطبی این را موقف مرسوم اعراب در باره الفاظ می‌داند. وی از ابن جتنی (وفات: ۳۹۲) نقل می‌کند که یک بار ذوالرمة (وفات: ۱۱۷) یکی از اشعار او را به صورت زیر روایت کرده است:

و ظاهر لها من يابس الشخص واستعن
عليها الصبا و اجعل يدع لها سترأ

شنونده شعر به ذوالرمة یادآور شده که به جای «یابس» باید «بائس» تلفظ می‌شده و ذوالرمة در جواب گفته بود «یابس» و «بائس» یکی هستند.

(۲۹) ← الموافقات، جزء چهار، ص ۱۴۰: أن يذكر في التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك شيء أو عن أحد من اصحابه أو غيرهم، ويكون ذلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ، ثم يذكر غير ذلك القائل أشياء آخر مما يشمله اللفظ أيضاً؛ فيصهما المفسرون على نصهما، فيظن أنه خلاف، كما نقلوا في المن أنه خبز رُقاق، و قيل: زنجبيل، و قيل الترنجبين، و قيل شراب مَرَّجُوه بالماء، فهذا كله يشمله اللفظ، لأن الله منَّ به عليهم، و لذلك جاء في الحديث «الكُمأة من المن الذي أنزل الله على بني اسرائيل» فيكون المن جملة نعم ذكر الناس منها أحاداً.

(۳۰) ← همان، جزء دوم، ص ۶۰: فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود، و لا أيضاً كل المعاني؛ فإن المعنى الإفرادي قد لا يُعْبَأُ به إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه؛ كما لم يعبأ ذوالرمة بيابس و لا يابس انكالاته على أن حاصل المعنى مفهوم.

(۳۱) ← همان، ص ۴۰: هم چنین پانوشت ۲۴: و ربما أشار إلى شيء من ذلك أهل المنطق من القدماء و من هذا خدوهم من المتأخرين، و لكنه غير كاف و لا مغن في هذا المقام (جزء دوم، ص ۴۸).

(۳۲) ← همان، جزء یک، ص ۲۶ به بعد. وی چنین تلاشی را بیهوده می‌داند، به ویژه در تفسیر قرآن (ص ۲۳). به نظر می‌رسد مطلق‌نگری تحقیقات ارسطویی برای دست‌یابی به حقیقت از طریق تعریف هنوز هم مایه اشتغال خاطر متفکران مسلمان است. در نظر آنان هر نوع طرد روش تعریف آن چنان تحیرآور است که بایستی با استفاده از داعیه‌های کلامی علمای مسلمان توجیه شود. ف. رحمانی نظر شاطبی در طرد روش تعریف را «رد آشکار ایمان به قدرت عقلانی و اخلاقی انسان» شمرده است.

(Van Ess) هم چنین وان اس (Islamic Methodology in History, Karachi 1965, p. 154) قناعت علما به توصیف ساده را در چهارچوب هستی‌شناسی متکلمین توضیح می‌دهد که اشیاء را آمیزدای از اعراض می‌دانستند بی آن که خود جوهر داشته باشند. ← به مقاله‌ای تحت عنوان

“The Logical Structure of Islamic Theology”, in *Logic in Classical Islamic Culture*, p. 37.

(۳۲ و ۳۳ و ۳۴): و أيضاً فإن هذا تسوُّرٌ على طلب معرفة ماهيات الأشياء، و قد اعترف أصحابه بصعوبته، بل قد نقل بعضهم أنه عندهم متعذر، و أنهم أوجبوا أن لا يعرف شيء من الأشياء على حقيقته، إذا الجواهر لها فصول مجهولة، و الجواهر عرفت بأمور سلبية، فإن الذاتى الخاص إن علم في غير هذه الماهية لم يكن خاصاً، و إن لم يعلم فكان غير ظاهر للحس فهو مجهول، فإن عُرِّف ذلك الخاص بغير ما يخصه فليس بتعريف، و الخاص به كالخاص المذكور أولاً، فلا بد من الرجوع إلى أمور محسوسة أو ظاهرة من طريق أخرى، و ذلك لا يُقَى بتعريف

الماهیات، هذا فی الجوهر... إنّما تعرف الحقیقة إذا عرف جمیع ذاتیاتها، فإذا جاز أن یکون ثم ذاتی لم يعرف حصل الشک فی معرفة انماهیة، فظهر أن الحدود علی ما شرطه أرباب الحدود یتعذر الإتیان بها، و مثل هذا لایجعل من العلوم الشرعیة التي یتستعان بها فیها، و هذا المعنی تقریر؛ و هو أن ماهیات الأشياء لایعرفها علی الحقیقة إلا باریها، فتسوّ الإنسان علی معرفتها رمی فی عمایة، هذا کله فی التصوّر. (جزء دوم، ص ۲۶-۲۷)

(۳۳) ← الموافقات، جزء یک، ص ۲۶.

(۳۴) ← همان، جزء دو، ص ۲۶-۲۷.

(۳۵) ← همان، ص ۳۷.

(۳۶) ← همان، ص ۴۸ به بعد.

(۳۷) ← همان، ص ۴۹.

(۳۸) ← همان جا؛ و فی الحدیث «بعث إلى أمة أمیة» لأنهم لم ینکن لهم علم معلوم الاقدمین.

(۳۹) ← همان، جزء دو، ص ۴۸-۶۶. شاطبی ابن اصول را در فصلی از بحث اصلی خود آورده است.

(۴۰) ← همان، جزء دو، ص ۵۰-۵۲. در این فصل شاطبی متذکر می‌شود که مسلمانان با علوم زیر آشنا بودند: نجوم، باران، بادها، ابرها، تاریخ، فراست (قیافه‌شناسی)، بلاغت و معانی بیان و...

(۴۱) ← همان، جزء دو، ص ۵۶-۶۲. شاطبی ویژگی‌های بارز این موقف را چنین برمی‌شمارد: الف) اعراب علی‌الرسم به الفاظ، به عنوان وسیله بیان معانی، متقید نیستند. ب) اعراب اغلب از قواعد حاکم بر نظم و نثر عدول می‌کنند و این را ضعف سخن نمی‌شمارند. ج) در انتخاب مترادفات و لغات قریب‌المعنی خود را آزاد احساس می‌کنند و آن را منافی یا ناقص کلام نمی‌دانند. د) و اگر باعث مصون ماندن از تکلف در رعایت قواعد باشد، هنر هم شمرده می‌شود.

(۴۲) ← همان.

(۴۳) ← همان، ص ۵۹.

(۴۴) ← همان.

(۴۵) ←

Louis COURURA, *La Logique de Leibniz d'après des documents inédits* (Paris 1901).

(۴۶) ← الموافقات، جزء ۴، ص ۷۴. الشریعة کلها ترجع إلى قول واحد، فی فروعها و إن کثر الخلاف، کما أنها فی أصولها كذلك، و لایصلح فیها غیر ذلك.

(۴۷) ←

P.E.B. Jourdain در مقدمه‌ای (p. vii) که بر ترجمه انگلیسی:

Louis COURURA, *The Algebra of Logic* (L.G. Robinson, London: Open Court Publish, 1914)

نوشته است.

(۴۸) لوئی کورتورا (*Algebra of Logic*, pp. 52-59) یادآور می‌شود که در زمان لایبنیتس و پیش از او تلاش‌های گوناگونی صورت گرفت تا زبانی ساختگی وضع شود. هدف این تلاش‌ها آن بود که زبان را دقیق‌تر و علمی‌تر سازند. دکارت نیز با ساختن چنین زبانی روی موافق نشان می‌داد.

(۴۹) ← پانویس ۳۲.

(۵۰) محسن مهدی در مقدمه خود بر ترجمه مناظره معروف سیرافی (وفات: ۳۶۸) و متی بن یونس نشان می‌دهد که چگونه سیرافی برای دست‌یابی به حقیقت مدافع استفاده از «زبان عادی» در مقابل زبان ساختگی «زبان علمی» بوده است. اما ظاهراً مهدی بین زبان علمی/جهانی (آن چنان که مراد لایبنیتس و دیگران بود) و «منطق» قابل به تفاوت نبوده است، چون متی در مناظره خود به «منطق» اشاره می‌کند نه به «زبان جهانی یا

علمی» و نه حتی به «منطق نمادین». ←

Muhsin Mahdi, "Language and logic in Classical Islam", pp. 61-62.

(۵۱) و. پ. آلستون

(W. P. Alston, *Philosophy of Language*, Prentice Hall, 1964, pp. 11-12)

نظریات متعدد درباره «معنا» را به سه گروه تقسیم می‌کند: «مصادقی»، «مفهومی» و «رفتاری». مراد در نظریه مصادقی، معنای تعبیر یا مصادق و مرجع آن، در نظریه مفهومی، با مفاهیم مربوطه و در نظریه رفتاری با پاسخ رفتاری که ادای آن عبارت برمی‌انگیزد تعیین می‌شود.

J. L. Austin, *How To Do Things With Words* (Cambridge, M. A. :Harvard Univ. Press, 1967), (۵۲ p. 52.

(۵۳) ←

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. from German by G. E. M. Anscombe (Oxford: Slackwell, 1965) Sections, 2, 3, 48, pp. 10 f.

(۵۴) ← همان.

55) Austin, *How to Do Things*.

(۵۶) ← الموافقات، جزء دو، ص ۷۵: لم يُستفد الحكم فيها من جهة وضع الألفاظ للمعاني، وإنما استفيد من جهة أخرى، وهي جهة الاقتداء بالأفعال.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی