

تفاوت بنیادین هرمنوتیک فلسفی و اصول فقه

مسعود فیاضی^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۳

تاریخ تلید: ۱۳۹۸/۴/۵



چکیده

یک سوال مهم این است که آیا هرمنوتیک فلسفی قابلیت ارتقاء دانش اصول فقه به صورت بنیادین را دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر، اگر فرض کنیم؛ اصول فقه نسبت به نیازهای جدید علم فقه نیازمند کارآمدسازی بیشتر است، آیا هرمنوتیک فلسفی می‌تواند به صورت ریشه‌ای در این مسیر ایفای نقش کند یا خیر؟ پاسخ برخی از روشنفکران دینی جهان اسلام به این سوال مثبت بوده و حتی هرمنوتیک فلسفی را تنها ترین گزینه برای ایفای این نقش دانسته‌اند. اما بررسی علمی دقیق نشان می‌دهد، با حفظ اهداف فعلی برای اصول فقه، این امکان هرگز وجود ندارد. زیرا بین اصول فقه و هرمنوتیک فلسفی در ارکان اصلی دستگاه تفسیری اختلافاتی وجود دارد که امکان علمی این اثرگذاری را منتفی می‌کند و تاثیرگذاری را تنها به برخی اقتباسهای محدود و موضعی محدود می‌کند. یکی از نقاط اختلاف جدی که محل توجه این مقاله است، مربوط به مقوله معنا است. این درحالی است که در هر مکتب تفسیری تلقی از "معنا" گرانیگاه و رکن اصلی است، زیرا رسیدن به معنا آن چیزی است که همه هدف هر مکتب تفسیری را به خود اختصاص می‌دهد. اصولیون معنا را در بستر مبحث دلالت تعریف می‌کنند ولی هرمنوتیستهای فلسفی در پی دستیابی به معنایی هستند که ماهیتی هستی‌شناسی (آن هم با تلقی خاص پدیدارشناختی) دارد. بنابراین در مهمترین رکن پارادایمی اشتراکی بین دو مکتب تفسیری وجود ندارد تا به صورت ریشه‌ای امکان ورود یک کدام به دیگری، با حفظ هویت اصلی هر کدام وجود داشته باشد.

واژه‌های کلیدی

اصول فقه، هرمنوتیک فلسفی، معنا، گادامر، هایدگر

دانش اصول فقه دانشی اسلامی است که بخش زیادی از آن به ارائه‌ی قواعد تفسیری با هدف دستیابی به معنای منابع متنی فقه می‌پردازد. هرمنوتیک نیز مشابه این دانش در جهان مسیحیت است و همواره یکی از اهداف آن ارائه قواعدی برای دستیابی به معنای متن بوده است. البته هرمنوتیک از ابتدای شکل‌گیری تا کنون سه مرحله عمده را طی کرده است که عبارتند از؛ اول: دوران هرمنوتیک روشی که تا قبل از قرن نوزدهم و نظرات شلایرماخر مطرح بوده است، دوم: هرمنوتیک روش‌شناختی یا هرمنوتیک رومانتیک که هرمنوتیک شلایرماخر و تابعین او در قرن نوزدهم بوده است و سوم: هرمنوتیک فلسفی که با اندیشه‌های مارتین هایدگر در قرن بیستم پایه‌گذاری شد و توسط هانس گئورگ گادامر به فعلیت کامل رسید. آنچه مورد توجه این مقاله است دوره سوم هرمنوتیک، یعنی هرمنوتیک فلسفی است. زیرا در چند دهه‌ی گذشته این هرمنوتیک مورد توجه روشنفکران دینی قرار گرفته است و حتی درمان درد جوامع مسلمین در مراجعه به متون دینی‌شان و عامل مهمی در جبران نیازهای فقه و اصولشان انگاشته شده است. به عنوان مثال آقای محمد مجتهد شبستری می‌گوید: «آنچه مسلمانان امروز فاقد آن هستند، هرمنوتیک فلسفی به منظور ارائه یک تفسیر و یا تأویل قابل قبول و عقلانی و قابل دفاع از کتاب و سنت است. همین فقدان و خلأ موجب شده است که اجتهاد فقیهان مسلمان در ابواب گوناگون فقهی در عصر حاضر، بر نظریه هرمنوتیکی قابل قبول و قابل دفاع مبتنی نباشد. علم اصول، حتی در آن شکل تکامل‌یافته‌اش که محصول کوشش‌های اصولیون متأخر شیعه می‌باشد، گرچه گونه‌ای کوشش هرمنوتیکی است، ولی خلأها و گسست‌های فلسفی بسیار عمده‌ای دارد که تنها با توجه به مباحث مطرح در هرمنوتیک فلسفی می‌توان آنها را پر کرد. امروزه تفسیر و تأویل متون دینی بدون توجه به مباحث هرمنوتیک فلسفی نمی‌تواند قابل قبول باشد»^۱ (شبستری، ۱۳۸۰، ص ۲۸)

۱. برخی گمان می‌کنند که مراد آقای شبستری از هرمنوتیک فلسفی چیزی غیر از هرمنوتیک فلسفی شناخته شده با اندیشه‌های هایدگر و گادامر است. اما این گمان صحیح نیست. زیرا ایشان در جلسه اول تدریش در خصوص «هرمنوتیک جدید» می‌گوید: «من همه مطالعاتم در متون آلمانی است و همه مطالعاتم از متون آلمانی سیراب می‌شود... و در بین فلسفه‌های غربی، تحت تأثیر فلسفه قاره‌ای [و نه فلسفه تحلیلی] هستم، یعنی آن فلسفه‌ای که بیشتر از آنکه به تحلیل الفاظ پردازد دنبال تحلیل معناست، که معنا چیست؟ [نه اینکه الفاظ چگونه بر معانی دلالت می‌کنند]... خاستگاه حرکت من از این زوایه است و این نکته مهمی است که باید به آن توجه کنید» (شبستری، درس‌گفتارهای «هرمنوتیک جدید»، جلسه اول) و در ادامه بیان نمود که منظور او از فلسفه قاره‌ای، اندیشه‌های فلسفی اگزیستانسیالیستی قرن بیستم آلمان نظیر اندیشه‌های هایدگر، گادامر، هوسرل و ریکور و امثال آنها است (همان).





جمله کلیدی نقل قول پیش گفته این است که «علم اصول، حتی در آن شکل تکامل یافته‌اش که محصول کوشش‌های اصولیون متأخر شیعه می‌باشد، گرچه گونه‌ای کوشش هرمنوتیکی است، ولی خلأها و گسست‌های فلسفی بسیار عمده‌ای دارد که تنها با توجه به مباحث مطرح در هرمنوتیک فلسفی می‌توان آنها را پر کرد» این ادعا مرکب از یک صغری و یک کبری است. صغرای آن این است که «علم اصول... خلأها و گسست‌های فلسفی بسیار عمده‌ای دارد» و کبرای آن این است که این خلأها را «تنها با توجه به مباحث مطرح در هرمنوتیک فلسفی می‌توان... پر کرد». آنچه مورد توجه این مقاله است، بخش کبروی این ادعا است. یعنی این بخش که آیا اساسا هرمنوتیک فلسفی صلاحیت جبران نیازها و خلأهای فلسفی احتمالی اصول فقه به عنوان دستگاه روش‌گانی فقه را دارد یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا ثبوت این امکان برای هرمنوتیک فلسفی وجود دارد که بتواند خلأهای فلسفی احتمالی اصول فقه با رسالت مخصوصی که دارد را مرتفع سازد یا خیر؟ بررسی درستی یا نادرستی صغرای این ادعا نیز خود موضوع ویژه و مهمی بوده که مستلزم مباحث مبسوطی است و از این جهت در این مقاله به آن نمی‌پردازیم و آن را به مقاله دیگری موکول می‌کنیم.

البته از آنجا که از سویی هم اصول فقه و هم هرمنوتیک فلسفی اضلاع مختلفی دارند، و از سوی دیگر یک مقاله نیز گنجایش بررسی نسبت هرمنوتیک فلسفی با همه اضلاع اصول فقه و بررسی درستی ادعای روشنفکران در جبران نیازهای احتمالی اصول فقه توسط هرمنوتیک فلسفی را ندارد، تمام تمرکز این مقاله بر مقوله معنا که مهمترین عنصر در فرایند تفسیر است، قرار داده شده است. زیرا همه انواع هرمنوتیک‌ها از جمله هرمنوتیک فلسفی، و همین طور اصول فقه در پی تحصیل معنای متن هستند و در نتیجه تلقی آنها از چیستی "معنای متن" گرانیگاه اصلی همه آنها است. در نتیجه برای هرمنوتیک فلسفی وقتی امکان جبران نیازهای احتمالی اصول فقه وجود دارد که معنای مورد نظر او همان معنایی باشد که اصولیون در پی تحصیل آن از متن هستند.

مقدمتا به این نکته باید توجه داشت که در بین اصحاب تفسیر دو تلقی کلی از معنا وجود دارد. برخی معنا را از سنخ مدلولات کلام می‌دانند و معنا را در بستر بحث دلالات ترجمه می‌کنند اعم از اینکه قائل به کاربردی بودن معنا باشند یا به نظریه وضع معتقد باشند یا... یا اینکه معنا را امری وجودی دانسته و ماهیتی هستی‌شناختی برای آن قائلند. اصولیون،



منطقیون، لغویون، هرمنوتیستهای روشی و... با همه اختلافاتی که دارند جزء دسته اول هستند و تنها هرمنوتیک فلسفی و زیرشاخه‌های آن جزء دسته دوم است. بنابراین بین تلقی اصولیون از معنا و تلقی هرمنوتیک فلسفی از معنا هیچ سنخیتی وجود ندارد. نتیجه اینکه امکان ترمیم و پرکردن نیازهای احتمالی اصول فقه - با حفظ رسالت اصلی آن که ارائه دستگاه روش‌گانی برای استنباط احکام فرعی الهی و رسیدن به مراد شارع از طریق نصوص در اختیار است - از طریق هرمنوتیک فلسفی اساساً وجود ندارد. البته این امکان وجود دارد که از برخی مباحث طرح شده در هرمنوتیک فلسفی بتوان در فهم بهتر معنای متن استفاده کرد. به عنوان مثال در هرمنوتیک فلسفی بر سوال محور بودن مواجهه با متن تأکید شده است. طبیعی است که این امر در برداشت بهتر معنا کمک می‌کند، اما سخن اصلی این مقاله این است که به دلیل اینکه مبنای معناشناختی هرمنوتیستهای فلسفی - به عنوان گرانیگاه اصلی هرمنوتیک آنها - با مبنای معناشناختی اصولیون به کلی متفاوت است امکان پرکردن خلاءها و گسستهای فلسفی احتمالی اصول فقه در مقیاس کلان که مورد ادعای روشنفکران دینی است، وجود ندارد.

برای اثبات این مطلب ابتدا تلقی اصولیون از معنا را بیان خواهیم کرد، سپس به تلقی هرمنوتیک فلسفی از معنا خواهیم پرداخت و نهایتاً نیز نشان خواهیم داد که سنخیتی بین معنای مورد نظر هرمنوتیک فلسفی با معنایی که اصولیون در پی تنقیح روشهای دستیابی به آن هستند، نمی‌باشد.

۱- معنا در نزد اصولیون

تلقی اصولیون از معنا در ضمن بحث «دلالات»^۱ بیان شده است، زیرا ایشان معنا را همان «مدلول» کلام می‌دانند (صدر، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۸۱) که توسط دال لفظی نشان داده می‌شود.^۲ از این رو باید گفت که اصولیون در مقام تعریف معنا بیشتر به مدلولات دوال لفظی

۱. انتقال ذهن از یک امر به امر دیگر دلالت خوانده می‌شود. این انتقال قاعدتاً به دلیل علت و سببی خواهد بود. منطقیون بر حسب نوع این سبب، دلالت را به سه نوع عقلی، طبعی و وضعی تقسیم کرده‌اند. در دلالت عقلی آنچه سبب انتقال از یک امر به امر دیگر است، عقل می‌باشد و آن در جایی است که بین آن دو امر ملازمه ذاتی و حقیقی وجود داشته باشد. مانند دلالت دود بر وجود آتش. در دلالت طبعی دلیل انتقال از یک امر به امر دیگری مزاج و طبیعت فرد است. مثلاً از سرخی رو به وجود خجالت پی می‌بریم. در دلالت وضعی، آنچه سبب این انتقال است، وضع و قرار داد است که خود نیز به دو نوع تقسیم شده است. زیرا «دال» گاه لفظی است و گاه غیر لفظی.

۲. در هر دلالتی دو رکن «دال» و «مدلول» وجود دارد که دال نشان می‌دهد و مدلول نشان داده می‌شود.

توجه داشته و معنا را در این بستر تعریف کرده‌اند.^۱ و این همان طریقه‌ای است که در بین بسیاری از لغویین (فیومی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳۴، واسطی، ۱۴۱۴، ج ۱۹، ص ۷۱۱؛ معلوف، ۲۰۱۰، ص ۵۳۵)^۲، منطق‌یون و حتی هرمنوتیستهای روشی رایج است.

۱-۱- چیستی و اقسام معنا

بحث از چیستی معنا در اصول فقه ریشه در مبادی منطقی آن دارد، زیرا مباحث لغوی مربوط به دلالات در منطق بیان شده است، هرچند تلقی اصولیون از معنا با تلقی منطق‌یون تفاوت‌هایی نیز دارد. منطق‌یون معنا را به دو قسم تصویری و تصدیقی تقسیم می‌کنند و اصولیون نیز مشابه آنها معنا را به همین دو قسم تقسیم می‌کنند ولی منظورشان از معنای تصویری و تصدیقی با منظور منطقی‌ها تفاوت‌هایی دارد، هرچند ارتباط‌هایی نیز بین آنها برقرار است. در نزد منطقی‌ها معنای تصویری، حضور صورتی علمی نزد عقل است که فاقد حکم نفس است و معنای تصدیقی صورتی علمی نزد عقل است که دارای حکم نفس نیز می‌باشد (مظفر، ۱۳۸۶، ص ۲۹) از این جهت معنای تصدیقی حاصل نسبتی است که بین دو معنای تصویری وجود دارد. همان طور که ملاحظه می‌شود وجه فارق بین معنای تصویری با معنای تصدیقی در منطق وجود حکم نفس یا نسبت بین دو معنای تصویری است. قاعدتا این دو معنا از طریق استعمال "دال"هایی از سوی متکلم ابراز می‌شوند و از طریق همانها نیز به ذهن شنونده منتقل می‌گردند. منطقی‌ها معتقدند قرارگیری این دالها در مقابل معنا از طریق وضع است. اصولیون این معانی و نقش وضع در این میانه را نیز به خوبی قبول دارند ولی تلقی آنها از معنای تصویری و تصدیقی بنا به غرضی که در این علم دارند متفاوت است. زیرا غرض منطق‌یون از مباحث منطقی اصلاح فرایند تفکر و مصون نگاه داشتن آن از خطاست (همان، ص ۲۰)، از این جهت مباحثشان ناظر به نوع اراده متکلم و ظهور حال او نمی‌باشد و به همین دلیل مباحثشان صبغه ثبوتی دارد و نه اثباتی. اما اصولیون این غرض را در اصول فقه دنبال نمی‌کنند، بلکه بالعکس کاملاً ناظر به ظهور حال متکلم و شرایطی که مخاطب در آن قرار دارد بحث می‌کنند. زیرا غرض اصولیون در این دانش دستیابی به مراد

۱. در ادامه شواهد این ادعا ذکر می‌شود.

۲. المصباح المنیر؛ و تاج العروس من جواهر القاموس؛ (مَعْنَى) الشَّيْءِ و (مَعْنَاهُ) وَاحِدٌ و (مَعْنَاهُ) و (فَحْوَاهُ) و مُقْتَضَاهُ وَ مَضْمُونُهُ كُلُّهُ هُوَ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ اللَّفْظُ. / المنجد: معنى الكلمة: مدلولها





متکلم است و از این جهت عنصر "اراده متکلم" در مباحث آنها نقش اساسی را ایفا می‌کند و اتفاقاً مباحث آنها بیشتر ناظر به مقام اثبات است. زیرا اصولیون در مقام علاج این مسئله هستند که مخاطبینی مثل ما که با متن مکتوب قرآن کریم و سنت شریف سر و کار دارند چطور از طریق این متون می‌توانند به مراد متکلم برسند. از این جهت وجه فارق معنای تصویری و معنای تصدیقی نزد آنها وجود عنصر اراده و عدم آن در کلام بیان شده است، اعم از اینکه کلام بیان شده به لحاظ منطقی از جنس تصورات باشد یا تصدیقات. به عنوان مثال اگر فردی در خواب بگوید «زید آمد» اصولیون معنای این جمله را به جهت اینکه متکلم در بیان آن اراده‌ای نداشته است، معنای تصویری می‌خوانند، هرچند به لحاظ منطقی این بیان از نوع جمله خبریه است و به همین دلیل از جنس تصدیق‌امی باشد، زیرا این جمله متشکل از دو معنای تصویری است که بین آنها نسبت تام وجود دارد (صدر، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵۳). اما از جایی که اراده متکلم به بیانی تعلق می‌گیرد، که این حالت نیز از ظهور حال متکلم فهمیده می‌شود، نوبت به معنای تصدیقی می‌رسد و معنای کلام بیان شده در نزد اصولیون به این اصطلاح خوانده می‌شود. لکن اصولیون به جهت تنوع اراده‌های متکلم دو نوع معنای تصدیقی را از هم تمیز داده‌اند و غرض اصول را دستیابی به نوع دوم آن معرفی کرده‌اند. زیرا متکلم وقتی اراده می‌کند که جمله‌ای را به مخاطب القا کند، در اراده خود دو نوع می‌تواند اراده کند، زیرا در اراده‌اش یا جدی نیست و یا جدی است. مثلاً او در طعنه به فرد کم سواد و کم هوشی می‌گوید «علامه تشریف آوردند». او در استعمال این جمله مانند نائم نیست بلکه القای معنای این جمله را به ذهن شنونده اراده کرده است ولی منظور او واقعاً علامه بودن فرد مشار الیه نیست. این معنا، معنای تصدیقی استعمالی یا معنای تصدیقی تفهیمی (غروی اصفهانی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۷۰) یا معنای تصدیقی اول (حیدری، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۵۴) گفته می‌شود. اما وقتی متکلم واقعاً به صورت جدی به کسی از روی اعتقاد می‌گوید «علامه آمد» در اینجا قصد شوخی ندارد. اصولیون به این معنا، معنای تصدیقی جدی (یا معنای تصدیقی دوم) می‌گویند و این ظهور حال متکلم است که به شنونده می‌رساند که متکلم از این جملاتی که بیان می‌کند در کدام مقام است، تنها می‌خواهد ظهور بدوی را برساند یا از آن معنای جدی را نیز قصد کرده است.

این تلقی از معنای تصویری و تصدیقی در نزد اصولیون سبب شده تا تفاوت دیگری نیز بین معنای تصدیقی در بین اصولیون و منطقیون نیز خود را نشان دهد و آن این است که در نزد



منطقی‌ها، معنای جملات انشائی به معنای تصدیقی متصف نشوند ولی در نزد اصولیون این معانی نیز از جمله معانی تصدیقیه هستند و اگر متکلم جداً آنها را بیان کرده است مراد جدی او نیز می‌باشند، به عنوان مثال همه معانی مربوط به اوامر الهی از این قسم هستند. البته باید دقت داشت که اصل عقلایی اولی این است که دلالت تصدیقیه دوم (مراد جدی) و دلالت تصدیقیه اول (معنای استعمالی یا تفهیمی) در هر متکلمی با هم منطبق هستند، مگر اینکه قرینه‌ای در بین وجود داشته باشد که عدم انطباق آنها را نشان دهد (خویی، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۱۷).

۱-۲- منشاء ارتباط بین لفظ و معنا در دلالات تصویری و تصدیقی

طبیعتاً دلالت هر یک از دوال (الفاظ)، به معنای خود اعم از تصویری و تصدیقی، به دلیل وجود رابطه بین دال و مدلول است، که شنونده به دلیل دانستن این رابطه از دال یعنی الفاظ به آن معانی منتقل می‌شود. اصولیون معتقدند علت برقراری رابطه بین دال و مدلول در مدلولات تصویری «وضع» است چه این وضع تعیینی باشد و چه تعینی. بر این اساس در جایی که معنای مورد نظر به لحاظ منطقی معنای تصویری است، وضع صورت گرفته از سوی واضع بوده و در جایی که معنای مورد نظر به لحاظ منطقی معنای تصدیقی است، قواعد زبانی و لغوی می‌باشد. به همین دلیل است که برخی از اصولیون معنای تصویری به لحاظ اصولی را معنای لغوی نیز نام‌گذاری کرده‌اند (صدر، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۵۳). اما دلیل رابطه بین دال و مدلول در معنای تصدیقیه [تصدیقیه به تلقی اصولیون] دیگر مقوله وضع یا قواعد زبانی نیست بلکه «ظهور حال متکلم در مقام محاوره» است (هاشمی شاهرودی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۳۷). البته اصولیون در معنای تصویری، معنا را به جهت اینکه نهایتاً مستند به وضع است «موضوع‌له»^۱ لفظ می‌خوانند و وضع را نیز به «وضع تعینی» و «وضع تعینی» تقسیم می‌کنند که اولی ناشی از وضع واضع است ولی دومی ناشی از کثرت استعمال و مرور زمان می‌باشد.

۱. به دلیل اینکه در فرایند وضع نهایتاً لفظ بر معنا قرار داده می‌شود، بهتر است که به معنا «موضوع علیه» گفته شود ولی با عنایت به واضع و اتفاقی که در هنگام وضع رخ می‌دهد و هر لفظ برای یک معنا انتخاب می‌گردد از عبارت «موضوع‌له» برای معنا استفاده شده است. نکته مهم این است که معنای موضوع‌له‌ای لفظ همان معنای حقیقی آن است و معنای مجازی معنایی غیر از معنای موضوع‌له‌ای است که متکلم کلمه را به استناد قرائنی در آن معنا به کار می‌برد.



همچنین اصولیون به جهت اینکه لفظ در بسیاری از اوقات در معنایی غیر از معنای موضوع له‌ای به کار می‌رود - که به آن معنای مجازی گفته می‌شود - دائره معنا را توسعه داده و شامل معنای مجازی نیز کرده‌اند.

۱-۳- قصدی بودن معنا

با توجه به آنچه در تعریف معنای تصویری و تصدیقی بیان شد و با عنایت به اینکه معنای مورد جستجوی اصولیون معنای تصدیقیه دوم است، پس دخالت عنصر اراده و قصد متکلم در آن واضح است. حتی برخی از لغوی‌ها در تعریف معنا به این نکته به خوبی توجه کرده‌اند. مثلاً ابن منظور در لسان العرب می‌گوید که «مَعْنَى كُلِّ كَلَامٍ وَ مَعْنَاهُ وَ مَعْنِيَّتُهُ: مَقْصِدُهُ» (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۱۰۶) یا جرجانی در التعریفات بیان می‌کند که «المعنى: ما يقصد بشيء» (جرجانی، ۱۴۲۷، ص ۲۰۱). در بین منطقی‌ها نیز شیخ‌الرئیس ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین طوسی معنا را قصدی می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۸ و طوسی، ۱۳۸۰، ص ۲۲).

اما نکته مهم این است که در بین اصولیون محققانی همچون صاحب کتاب «الفصول الغرویه» (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۱۷-۱۸) وجود دارند که قصدی بودن معنا را به معانی تصویری نیز نسبت داده‌اند و گفته‌اند که کلام ابن‌سینا و خواجه طوسی در این موارد نیز جریان دارد و حتی اصولی چیره‌دستی همچون امام خمینی بیان کرده است که مقصود ابن‌سینا و خواجه طوسی صرفاً تابع اراده بودن معنای تصدیقی دوم نیست، زیرا قصدی بودن دلالت تصدیقیه دوم به قدری روشن است که اگر این معنا مورد نظر آنها باشد کلامشان از قبیل توضیح و اوضحات است. اما قصدی بودن معنای تصویری تنها در مقام استعمال و کاربرد معنا دارد و در غیر این صورت اراده متکلم هرگز داخل در وضع نیست. توجه به مقام استعمال و کاربرد سبب می‌شود که قصدی بودن معنا به معانی تصویری نیز تسری پیدا کند. زیرا بیان شد که معنای جمله که همان معنای مورد نظر متکلم است اعم از این است که او کلمه را در معنای حقیقی به کار برده باشد یا معنای مجازی (صدر، ۱۳۸۰، ص ۱۸۸). از این جهت استعمال یک کلمه مفرد در ضمن یک جمله و افاده آن برای یک معنا، کاملاً بسته به اراده متکلم خواهد بود. از این جهت است که صاحب کتاب هدایه المسترشدين می‌گوید: «منظور از معنا همان مفهومی است که از لفظ قصد می‌شود، صرف‌نظر از اینکه موقع وضع

مورد نظر بوده باشد یا نباشد.^۱» (اصفهانى نجفى، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۱۲۸)

۱-۴- ارتباط معنا با نفس الامر

ارتباط معنا با نفس الامر در مباحث اصولی بسیار مهم است و وجه فارق مهمی بین اصول فقه و هرمنوتیک فلسفی است. اما برای روشن شدن این حقیقت باید ابتدا به دو مقدمه اشاره کنیم:

۱-۴-۱- تفاوت معنا با مفهوم و مصداق

در بدو امر مشاهده می شود که برخی از اصولیون بین معنا و مفهوم تفاوتی قائل نیستند، کما اینکه در تعریف صاحب هدایه المسترشدين از معنا نیز مشاهده کردیم که ایشان معنا را از جنس مفهوم دانست و بیان کرد که معنا، مفهومی است که از طریق لفظ مورد قصد قرار می گیرد. در نزد مرحوم نائینی (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۵) و بسیاری دیگر از اصولیون نیز این تلقی مشاهده می شود.

اما بررسی دقیق تر نشان می دهد که در بین اصولیون و حتی منطقی ها دو تلقی از مفهوم وجود دارد که یکی با معنا یکسان و دیگری متفاوت از آن است. تلقی ای از مفهوم که با معنا یکسان است، مفهوم به معنای خاص و دیگری مفهوم به معنای عام است. اصولیونی که معنا و مفهوم را یکسان دانسته اند منظورشان مفهوم به معنای خاص بوده است و نه مفهوم به معنای عام. مفهوم به معنای عام عبارت از "مایفهمه الذهن" به طوری کلی است که به محض شنیدن کلمه ای در ذهن و ظرف تعقل ایجاد می شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۲۷؛ یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۰)، حال چه لفظ شنیده شده واجد معنا باشد یا نباشد. بعنوان مثال وقتی کلمه «دیز^۲» را می شنویم یا می خوانیم، این اصوات و یا مشاهدات در ذهن ما به صورت تصویری ذهنی درمی آیند تا از این طریق برای ذهن ما قابل درک شوند. مفهوم به معنای عام همین تصور ذهنی و ابتدایی از لفظ است. اگر این مرحله نباشد اساساً زمینه ای برای قضاوت معناداری یا بی معنایی برای الفاظ وجود ندارد. شهید محمد باقر صدر در این راستا می گوید:

۱. المراد بالمعنى هو المفهوم الذى يقصد من اللفظ دون ما يلاحظ حين الوضع، سواء كان ذلك اللفظ موضوعاً بإزاءه على جهة الخصوص أو العموم أو لم يكن موضوعاً له.
۲. معكوس زید.





«امکان اینکه مستقیماً از شنیدن لفظ به تصور معنا منتقل شویم وجود ندارد، بلکه به یک گام واسطه نیاز است، که در این گام بعد از شنیدن لفظ، آن را در ذهن تصور می‌کنی، و سپس در ذهن از این طریق به تصور معنا می‌رسی (صدر، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۴).

وقتی این مفهوم در ذهن ایجاد شد، به دلیل خصلت ویژه‌ای که در مفهوم وجود دارد، شنونده به مرتبه معانی منتقل می‌شود. زیرا هر مفهومی ذاتاً حکایت‌گر است. حال اگر در برابر این لفظ در عالم معانی، معنایی را نشان داد، معنای لفظ همان خواهد بود و الا لفظ فاقد معنا است. از این جهت باید گفت که هر کلمه‌ی بامعنا، مفهوم نیز دارد، ولی هر کلمه مفهوم‌دار لزوماً با معنا نیست. از این جهت مفهوم حاکی از معنا و معنا محکی آن است و نه خود آن. از این رو می‌بینیم که برخی منطقیون با دقت تحسین برانگیزی بین مفهوم و معنا تفکیک کرده و در دلالت لفظ چهار عنصر لفظ، مفهوم، معنا و مصداق را از هم بازشناسانده‌اند. مولی عبدالله بن شهاب الدین الحسین الیزدی در حاشیه خود بر تهذیب المنطق تفتازانی می‌گوید: «بدان، هر آنچه که از لفظ استفاده می‌شود به اعتبار اینکه چیزی است که فهمیده می‌شود، مفهوم و به اعتبار اینکه مورد قصد واقع می‌شود، معنا و به اعتبار اینکه لفظ دال بر آن است مدلول خوانده می‌شود» (یزدی، ۱۴۳۰، ص ۳۰).^۱

مصداق نیز جنبه خارجی معناست، ولی معنا جنبه خارجی ندارد و بلکه محکی مفاهیم ذهنی است. از این رو کسانی که معتقد به نظریه مصداقی معنا هستند که در نتیجه آن معنا را همان مصداق خارجی می‌دانند، عقیده نادرستی دارند. به همین دلیل اینکه قائلین به این نظریه معتقدند که هر آنچه مصداق خارجی نداشته باشد فاقد معناست، به دلیل خلط بین معنا و مصداق است (واعظی، ۱۳۹۲، ص ۷۱).

۱-۴-۲- ارتباط معنا و نفس الامر

اصولیون معتقدند که به لحاظ رابطه وثیقی که بین لفظ و معنا وجود دارد، ذهن با تصور لفظ به تصور معنا منتقل می‌شود، از این رو موطن این انتقال در ذهن است (صدر، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۸۲). معانی نیز متفاوتند، برخی ساخته و پرداخته خود ذهن هستند ولی برخی گویی

۱. اعلم: ان ما استفيد من اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمي مفهوماً وباعتبار انه قصد منه يسمي معنى وباعتبار ان اللفظ دال عليه يسمي مدلولاً.



یک نحو استقلالی از ذهن دارند و بین الادهانی می‌باشند. سوال این است که موطن اصلی معانی دسته دوم کجاست؟ آیا موطن اصلی خود آنها (و نه انتقالشان از مفهوم به آنها) نیز در ذهن است یا به موطنی فراذهنی تعلق دارند، هرچند که تا در ذهن و عقل انسان تقرر نیابند نیز قابل درک نمی‌شوند؟

برخی اصولیون تصریح کرده‌اند که این دسته از معانی فراذهنی هستند و قائم به ذهن ما نیستند مثلاً محقق نائینی ره در این خصوص بیان می‌دارد: «مراد از معنا و مفهوم، مُدرکات عقلانی است که عقل آنها را از حقائق درک می‌کند. حال چه برای آن حقائق، خارجیتی که بشود به آنها اشاره کرد نیز وجود داشته باشد یا اینکه وجود نداشته باشد. این مدرکات عقلانی نیز مجرد از هر چیزی هستند و به غایت، بسیط می‌باشند و هیچ ترکیبی در آنها راه ندارد» (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۵).

ایشان در این کلام حقایقی فراذهنی قائل است که معنا دریافت انسان از آنهاست. یا شهید صدر از معانی‌ای سخن به میان می‌آورد که قائم به ذهن انسانها نبوده و قبل از وجود هر مفکری ثابت بوده‌اند. او می‌گوید این معانی صرف نظر از هر مفکری تقرر دارند هرچند که این عقل انسان است که می‌تواند آنها را درک کند (صدر، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۳۹۷). این محقق ارجمند برای روشن شدن مدعا به محالیت اجتماع نقیضین مثال می‌زند که این محالیت برقرار بوده و برقرار است هرچند هیچ انسان و ذهن انسانی نیز وجود نداشته باشد. درست است که این حقائق و معانی همان طور که محقق نائینی گفتند برآمده از حقایقی دیگر هستند ولی در هر حال قائم به ذهن انسان نیستند و این طور نیست که اگر ذهن انسان آنها را درک نکند اموری موهوم باشند. در این مسیر ذهن انسان تنها وسیله درک آنها و ظرف اثبات آنها است و نه ظرف ثبوت و تقرر ذاتی آنها. محقق نائینی ره نیز از همین جهت آنها را از جنس مدرکات عقلانی برشمرد و نه از صور ذهنی. زیرا صور ذهنی شامل صور خیالی هم می‌شوند که کاملاً قائم به ذهن ما هستند. ولی صور عقلی فراذهنی بوده و به موطن عقل مربوطند و عقل و ذهن انسان تنها وسیله درک آنهاست.

مثال دیگری از این معانی فراذهنی ماهیات اشیاء است. ماهیات اشیاء از سنخ معنا هستند ولی هرگز قائم به مفکر نیستند. محقق غروی اصفهانی تصریح می‌کند که ماهیات به لحاظ ذاتشان هیچ چیز را جز ذات و ذاتیاتشان دربر ندارند و لذا موجودیتشان در ذهن یا خارج نیز



داخل در ذاتیات آنها نیست (غروی، ۱۴۲۹، ج ۱، ص ۵۰).

البته برخورداری یک معنا از مصداق خارجی یا عدم آن به قوام از جنس معنا بودن و در این موطن قرار داشتن لطمه‌ای نمی‌زند. از این جهت مشاهده می‌کنیم با اینکه برخی معانی همچون معنای عدم، از موهومات نیستند و کاملاً واقعی می‌باشند ولی مصداق ندارند.

نکته مهم این است که این دسته از معانی ارتباط وثیقی با حقائق خارجی دارند. زیرا یا مستقیماً توسط عقل از آنها انتزاع می‌شوند که از همین جهت به آنها معقولات اولی گویند و یا حاصل پردازش عقل بر روی معقولات اولی هستند که به آنها معقولات ثانوی اطلاق کنند، هرچند که حاصل پردازش در وهله دوم یا سوم یا بیشتر باشند. همه ماهیات از جنس معقولات اولی هستند ولی مفاهیمی مانند وجود و عدم و مانند آنها از جنس معقولات ثانوی هستند.

۱-۴-۳- نتیجه؛ استقلال هستی‌شناختی معنا از ذهن و زبان

با توضیحات بالا مشخص شد که معانی تصویری مورد نظر اصول فقه، که دست‌مایه ایجاد معانی تصدیقی نیز هستند^۱، به دو دسته قابل تقسیمند. برخی قائم به ذهن بوده و برخی قائم به ذهن نیستند. هر دو دسته از جنس مفهوم به معنای عام نبوده، بلکه محکی‌های آنها هستند. همچنین هر دو دسته با مصادیق خارجی نیز یکسان نبوده و به لحاظ هستی‌شناختی کاملاً متفاوت از آنها هستند. اما در بین این دو دسته، معانی دسته دوم که قائم به ذهن انسان نیستند، خصلت نفس‌الامری و بین‌الذهانی دارند و دارای ارتباط حقیقی با عالم خارج هستند. زیرا این معانی در وهله اول حاصل انتزاع نوعی (و نه لزوماً شخصی هر فرد) از موجودات عینی خارجی هستند که در این مرحله معقول اولی خوانده میشوند و در وهله‌ی دوم حاصل پردازش عقل نوع انسان نسبت به انتزاعات اولیه می‌باشند. از این جهت چون اعیان خارجی در همه جا و برای همه کس یکسانند، و عملکرد ذهن و عقل انسانها نیز به لحاظ برخورداری از یک ساختار وجودی مشخص (فطرت یکسان) در همه به یک طریقه است، این معانی نیز برای همگان یکسان هستند، هرچند الفاظ قابل اطلاق بر آنها در زبانهای مختلف یکسان باشد. از این رو همه ملتها یک معنا از درخت دارند هرچند الفاظی که برای این معنا می‌گذارند متفاوت باشد.

۱. معانی تصدیقی ترکیبی از معانی تصویری به اضافه تصدیق و حکم نفس متکلم است.

۲- معنا در هرمنوتیک فلسفی

هرمنوتیک فلسفی هرچند با اندیشه‌های هانس گئورگ گادامر شکل گرفته است ولی به قول خود گادامر مبانی فلسفی آن برگرفته از اندیشه‌های هستی‌شناختی مارتین هایدگر است. از این جهت ابتدا معنا را در نزد هایدگر توضیح می‌دهیم سپس نمود آن در نزد گادامر را نیز بررسی می‌کنیم تا معلوم شود مراد هرمنوتیک فلسفی از معنا چیست.

۲-۱- معنا در نزد هایدگر

معنا در نزد هایدگر با رویکردی کاملاً پدیدارشناختی تعریف می‌شود، زیرا روش اصلی هایدگر در تمامی مباحث هستی‌شناسی بنیادینش پدیدارشناسانه است (Heidegger, 1961, p. xiv). این رویکرد حتی در نزد گادامر نیز کاملاً پذیرفته شده است و به قول خودش تمام تحلیلش از زبان و حتی همه مباحثی که در کتاب حقیقت و روش مطرح کرده است، از منظر پدیدارشناسی است. (Gadamer, 2013, p. xxxiii). از این جهت برای درک مراد هایدگر - و حتی گادامر - از معنا باید به خوبی به اقتضائات پدیدارشناسی وجودی هایدگری توجه داشته باشیم^۱. زیرا در پدیدارشناسی شناخت هر پدیده به ظهور آن پدیده در یک تجربه زنده و بالفعل برای انسان (که در نزد هایدگر "دازاین" نام دارد) در حین مواجهه فرد با آن پدیده بر می‌گردد. زیرا به عقیده پدیدارشناسی چیزی که مفسر یا انسان در مواجهه با پدیده‌ها (اعم از شیء خارجی، متن، آثار هنری و...) با آن سر و کار دارد، تنها همین ظهورات است و نه وجود واقعی و نفس‌الامری آنها. چراکه به تصریح هایدگر در پدیدارشناسی از نفس‌الامر متعلق شناسایی صرف نظر می‌شود، چراکه راهی به سوی آنها وجود ندارد (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۱۷۰) و تنها چیزی که فرد از شیء مورد شناسایی با آن سر و کار دارد همان پدیدار شیء

۱. بحث از پدیدار در قرون متمادی نزد متفکرین غربی مانند کانت و... مطرح بوده است، ولی در اواخر قرن نوزدهم رویکرد متفاوتی به پدیدار از سوی ادمووند هوسرل حاصل شد که سبب شد مکتب جدیدی به بنام پدیدارشناسی پایه‌گذاری شود. تلقی هوسرل از پدیدار با تلقی اندیشمندان متقدم بر او کاملاً متفاوت است. هایدگر که شاگرد هوسرل بود پدیدارشناسی را از هوسرل آموخت و خطوط کلی آن را کاملاً مورد پذیرش قرار داد ولی تغییراتی نیز در آن داد. زیرا در نزد هوسرل پدیدار به ماهیت اشیاء تعریف می‌شد ولی هایدگر پدیدار را مبتنی بر وجود اشیاء تعریف کرد. از این جهت بین پدیدارشناسی وجودی هایدگر و پدیدارشناسی ماهوی هوسرل تفاوت‌هایی وجود دارد، هرچند در خطوط کلی بین آنها همسویی کامل وجود دارد.





یا همان ظهور آن برای اوست. بر این اساس، معنا نیز در همین بستر تعریف می‌شود و معنای مورد نظر هایدگر را در همین زمینه باید فهم کرد. تعریفی که او از معنا ارائه می‌دهد این است که؛ معنا ساحتی است که وقتی انسان (دازاین) خود را در مقابل موجودات (اشیاء خارجی، متن و...) در تجربه‌ای زنده گشوده می‌کند (openness)، آن ساحت بر روی او باز می‌شود تا آن موجود (متن و غیر آن) خودش را به این صورت برای او به نمایش بگذارد (هایدگر، ۱۳۸۵، ص ۱۵۱). در حقیقت در نزد او معنا حالتی از گشودگی انسان در مقابل چیزهای مختلف از جمله متن است که حقیقت آن شیء "به مثابه" آن، برای فرد ظاهر و قابل فهم می‌شوند (Heidegger, 1962, p193). در حقیقت معنای شیء شأنی از ظهور آن برای فرد است که آن شیء به مثابه آن برای فرد فهم می‌شود. از این جهت تا وقتی پدیده - از جمله متن - در شعاع شناخت انسان قرار نگیرد و برای او ظهوری پیدا نکند، فاقد هر نوع معنایی است و معناداری آن تنها درگرو آن است که در شعاع فهم انسان (دازاین) قرار گرفته، برای او ظاهر شود (هایدگر، ۱۳۹۲، ص ۲۰۲). بنابراین تا این اتفاق نیفتد و شیء به جهان ظهورات فرد وارد نشود معنادار نخواهد شد (جمادی، ۱۳۸۵، ص ۴۷۹). از این جهت هر پدیده‌ای اعم از شیء خارجی، متن، اثر هنری و... قبل از مواجهه با انسان (مفسر) فاقد معنا^۱ است و معنای آن تازه در مواجهه فرد (مفسر) با آن خلق می‌شود. توجه داریم که این تحلیل از معنا کاملاً هستی‌شناختی است و نه ارزش‌شناختی. در این منظر، معنا کاملاً از خصلتهای وجودی فرد (دازاین/ مفسر) است و به هیچ وجه به مبحث دلالت اصولیون ربطی ندارد. بنابراین وقتی مفسر متنی را می‌خواند آن متن برای او ظهوری پیدا می‌کند و در این ظهور به مثابه چیزی برای او فهمیده می‌شود، این امر فهمیده شده همان معنای متن است و این معنا هیچ ارتباطی با مقصود متکلم ندارد. بلکه کاملاً مربوط به موقعیت هرمنوتیکی خود مفسر است.

طبیعتاً وقتی معنا از شئون وجودی فرد می‌شود مقید به قیود او نیز می‌باشد. بنابراین به دلیل اینکه هایدگر معتقد است که انسان زمانمند و تاریخمند است پس معنا نیز تاریخمند و زمانمند بوده و امر ثابتی در طول زمان نیست.

1. Unmeaning.

۲-۲- معنا در نزد گادامر

گادامر با قبول مبانی انسان‌شناختی هایدگر، مباحث هرمنوتیک فلسفی خود را از آموزه تاریخ‌مندی فهم هایدگر شروع می‌کند (Gadamer, 2004, p.268). تلقی او از معنا نیز ریشه در همان مباحث معناشناختی هایدگر دارد، هرچند به زبان دیگری بیان شده است. او معتقد است؛ به دلیل تاریخ‌مند بودن ذات مفسر و در نتیجه فهم او (متخذ از مبانی هایدگری)، امکان پل زدن به فاصله تاریخی بین زمان تفسیر و زمان تالیف متن وجود ندارد و در نتیجه دستیابی به مراد مولف ممکن نیست. از این جهت معنای متن نمی‌تواند معنای مورد نظر مولف باشد، بلکه معنای متن همان ظهور متن در موقعیت هرمنوتیکی فعلی مفسر است که از طریق دیالوگ بین مفسر و متن برای او حاصل می‌شود. گادامر معتقد است مفسر با اتکاء به پیش‌داوری‌های ذهنی خود که ریشه در سنت زمانه‌ی او دارد (که در تعبیر دیگری از آن به افق مفسر تعبیر کرده است)، به سراغ متن می‌رود و سوال اول خود از متن را طراحی کرده و سپس آن را به متن عرضه می‌کند. متن نیز پس از دریافت این سوال، به آن پاسخ خود را ارائه می‌دهد. این پاسخ یا به مفسر گوشزد می‌کند که باید سوال خود را اصلاح کند و یا اصلاحی نسبت به آن ندارد. اگر اصلاحی نسبت به سوال او نداشته باشد، معنای متن پاسخ به همان سوال مفسر خواهد بود. در غیر این صورت، مفسر پس از اصلاح سوال خود، مجدداً سوال دوم را از متن می‌پرسد. در مواجهه با این سوال نیز متن همان عکس‌العمل قبلی را بروز می‌دهد. نتیجه اینکه این دور اینقدر ادامه پیدا می‌کند که دیگر متن اصلاحی نسبت به سوال مفسر نداشته باشد. در این صورت معنای متن همان پاسخ سوال طرح شده است. بنابراین معنا نتیجه این دیالوگ است و طبیعتاً از قبل وجود ندارد و در نهایت این دیالوگ تازه خلق می‌شود. دقیقاً مانند یک بازی دو طرفه که اولاً: هر دو طرف در بازی فعالند، ثانیاً: این بازی قواعدی دارد و ثالثاً: نتیجه از اول معلوم نیست و در نهایت کار است که نتیجه معین می‌شود. نتیجه این بازی همان معنای متن است که به جهت اینکه طراح همه سوالها مفسر هستند، می‌توان گفت که این معنا، معنایی تعین یافته در موقعیت هرمنوتیکی مفسر می‌باشد. گادامر از این معنا به عنوان معنای کاربردی نام می‌برد و آن را گرانیگاه اصلی هرمنوتیک خود بر می‌شمرد (Gadamer, 2004, p.313). بنابراین در این تلقی معنای متن چیزی است که در موقعیت هرمنوتیکی فعلی مفسر تعین می‌یابد و نه چیزی که از قبل موجود است و مفسر با





اتخاذ روش درست، در پی دستیابی به آن است.

با دقت بین تلقی گادامر و هایدگر از معنا در می‌یابیم که تلقی گادامر کاملاً متخذ از اندیشه‌های هایدگری ولی با بیانی هرمنوتیکی و نه فلسفی است. تفاوت آنها با هم نیز این است که در نزد هایدگر حصول معنا در موقع مواجهه فرد با متن و یا هر پدیده‌ای به صورت ناگهانی و جرقه‌وار رخ می‌دهد، ولی گادامر معتقد است که حصول معنا حاصل دیالکتیک و گفتگوی بین متن و مفسر است. دیالوگی و گفتگویی که با سوال مفسر آغاز شده و با پاسخ نهایی متن به پایان می‌رسد. اما با این حال، در هر دو تلقی معنا از خصلتهای وجودی مفسر است و ماهیتی کاملاً هستی‌شناختی دارد و هرگز به مبحث دلالات ربطی ندارد. حتی در تلقی گادامری دیالوگ بین مفسر و متن سبب می‌شود که متن برای مفسر و در موقعیت هرمنوتیکی او ظهور یابد. نقش سوال نیز در این ظهور بسیار مهم است، زیرا سوال سبب گشودگی و افتتاح مفسر در مقابل متن و نمایشگری متن در نزد مفسر است (Gadamer, 2004, 298).

۳- مقایسه معنا در اصول فقه و هرمنوتیک فلسفی

از بیانات گذشته معلوم شد که معنا در اصول فقه در معانی تصویری منطقی مستقل از انسان است و به نفس الامر اشیاء مربوط است و در معانی تصویری اصولی و در معانی تصدیقیه نیز کاملاً تابع اراده متکلم است. اما در هرمنوتیک فلسفی اولاً: مراد مولف به کلی از گردونه فهم و متعلق فهم بودن خارج است و ثانیاً؛ معنا دست کم در خصوص معنای تصدیقی تنها به موقعیت هرمنوتیکی فعلی مفسر بستگی دارد. از سوی دیگر معنا در نزد اصولیون به مبحث دلالات بر می‌گردد و محکی مفاهیمی است که از لفظ یا الفاظ در ذهن شکل می‌گیرد و از این جهت هرگز خصلت وجودی انسان نیست ولی در هرمنوتیک فلسفی معنا خصلت وجودی مفسر است و از این جهت ماهیت هستی‌شناختی دارد و به نظام نشانه‌ها مربوط نیست. این نکته تفاوت اساسی در خصوص معنا در نزد اصولیون و هرمنوتیستهای فلسفی است ولی اگر در اصول فقه اصرار داشته باشیم که مانند هرمنوتیک فلسفی بگوییم که معنا خصلت چه چیزی است؟ باید بگوییم که معنا خصلت متعلق شناسایی است و آن هم نه خصلت وجودی آن بلکه خصلت بازنمایی آن برای فهمنده، که این



بازنمایی نیز از طریق نظام دلالتی و با واسطه‌گری لفظ به عنوان دال و مفهوم به عنوان حاکی انجام می‌شود. از این جهت است که هرمنوتیک فلسفی و اصولیون در مهمترین و مبنایی‌ترین آموزه‌ی نظام تفسیری خود با هم اشتراک ندارند و به همین دلیل از هرمنوتیک فلسفی نمی‌توان در جبران خلاءهای احتمالی اصول فقه استفاده کرد. در زیر برای نشان دادن عدم کارآمدی هرمنوتیک فلسفی در این عرصه نسبت به اصول فقه، نتایجی که به تلقی معاشناختی هرمنوتیک فلسفی وارد است را نیز توضیح می‌دهیم تا معلوم شود اساسا هرمنوتیک فلسفی با رسالت اصول فقه چقدر فاصله دارد و جز به کاربردن برخی موارد جزئی از کلیت هرمنوتیک فلسفی در اصول فقه نمی‌توان استفاده کرد.

۳-۱- معنا و تعیین

معنای متن وقتی تابع اراده متکلم شد و وقتی انواعی از آن نیز ریشه در نفس الامر اشیاء داشتند، بنابراین متعین بوده و سیال نیست. این است که معنا در اصول فقه تعیین دارد. ولی معنا در هرمنوتیک فلسفی نمی‌تواند متعین باشد. زیرا وقتی معنا ۱- در تلقی هایدگری؛ شأنی از هستی خود مفسر است و هرگز امری مستقل از او نیست و در نتیجه کاملا شخصی و قائم به فرد است و ۲- در تلقی گادامری؛ حاصل دیالوگ مفسر و متن در موقعیت هرمنوتیکی اوست و با عوض شدن هر مفسر و حتی با تغییر افق ذهنی هر مفسر قابل تغییر است، پس امری همگانی، و متعین نیست. زیرا در هر کسی و برای هر کسی در موقعیتهای مختلف او متفاوت می‌تواند باشد، و این جز سیالیت معنا، معنای دیگری ندارد.

اما در اصول فقه معنای متن تنها همان معنای مورد نظر مولف است که مفسر یا به آن دسترسی پیدا می‌کند و یا در رسیدن به آن ناکام می‌ماند. البته اصولیون در برخی معانی قائل به تاریخمندی هستند ولی با این ادعای هرمنوتیک فلسفی که همه معانی (به نحو موجه کلیه) تاریخمند هستند مخالفند و آن را برخلاف ضرورت تعیین معنای متن دانسته و در نتیجه معتقدند نتیجه عدم تعیین متن که سقوط در دامان نسبی‌گرایی است، متوجه هرمنوتیک فلسفی است.

در معانی تصویری به معنای منطقی نیز به جهت ارتباط آنها با نفس الامر، اصولیون قائل به تعیین معنای متن هستند و در آن معانی نیز قائل به سیالیت نیستند.

۳-۲- معنا؛ تاریخمندی و کاربردی بودن

معنا در اصول فقه خصلت وجودی مفسر نیست، بلکه همان مراد مولف است. به همین دلیل تاریخمند نیست و با تغییر زمان و مکان تغییر نمی‌یابد. مفسر نیز کوشش می‌کند همان معنا را بفهمد، هرچند که او علاوه بر فهم آن معنا می‌تواند، معنای درک شده را بر شرایط هرمنوتیکی خود نیز تطبیق دهد. بنابراین معنا در اصول فقه صرفاً کاربردی نیست. بلکه بین معنای متن به عنوان مراد متکلم و معنای کاربردی متن به عنوان تطبیق معنای مزبور بر شرایط هرمنوتیکی خود فرق گذارده شده و هر دو نیز قابل تحقق دانسته شده است. این در صورتی است که در هرمنوتیک فلسفی معنا تنها به کاربردی بودن و تاریخ مند بودن متصف شده است. زیرا در هرمنوتیک فلسفی معنا به مثابه خصلت وجودی مفسر تعریف شده است. نتیجه طبیعی این تعریف نیز این است که تمام قیودی که برای مفسر مطرح است به معنا نیز تسری می‌یابد. مهمترین قید از قیود مزبور نیز زمان‌مندی و تاریخمندی مفسر است که موجب می‌شود معنا نیز تاریخمند و زمان‌مند شود و این خصوصیت به همه انواع معانی اعم از تصویری و تصدیقیه می‌خورد. و این در صورتی است که قبول کنیم که انسان تاریخمند و زمان مند است ولی اگر این مبنای انسان‌شناختی مخدوش بود لااقل به صورت موجه کلیه نمی‌توان همه معانی را تاریخمند دانست. بلکه معانی‌ای که به بعد غیرتاریخمند انسان بر می‌گردند غیرتاریخمند هستند و معانی‌ای که به بعد تاریخمند او مربوط می‌شوند امکان دارد که تاریخمند باشند و با گذشت زمان تغییر یابند. دخالت عنصر زمان و مکان در فرایند اجتهاد به تغییرات معنایی در ناحیه دوم اختصاص دارد. به عنوان مثال در زمان شارع مقدس، شطرنج به عنوان یکی از "افعال مکلف" حرام شده است. وقتی این حرمت مورد توجه قرار می‌گیرد، فهمیده می‌شود که شطرنج از این باب حرام شده است که آلت قمار بوده است. از این معلوم می‌شود که مراد واقعی شارع از این جمله که فعل بازی شطرنج حرام است این بوده که فعل قمار حرام است و بازی شطرنج از این باب حرمت پیدا کرده است. در این مثال حرمت قمار به عنوان یک فعل انسانی، تاریخمند نیست. زیرا قمار با تعالی روح بشری در تناقی است ولی تطبیق آن بر بازی شطرنج تاریخمند است. یعنی تا وقتی بازی شطرنج نوعاً مصداق قمار است، حرام است ولی اگر این بازی نوعاً دیگر قمار نیست، حرمت آن



از بین می‌رود.^۱

البته اصولیون با توجه به مبانی انسان‌شناختی خود در این آموزه کلی که امکان دسترسی به مراد مولف به عنوان معنای متن ممکن نیست، نیز با هرمنوتیک فلسفی اختلاف نظر دارند. زیرا اصولیون آموزه‌ی تاریخ‌مندی و زمان‌مندی ذات انسانها را قبول ندارند و معتقدند انسانها دارای گوهر مشترک، فرازمانی و فرامکانی‌ای به نام فطرت هستند که همین سبب می‌شود بتوانند منظور هم را با وجود فاصله زمانی درک کنند.

۳-۳- معنا و واقعیت

در معنای تصویری مورد نظر اصولیون (قبل از مقام استعمال)، معنا ریشه در نفس الامر اشیاء دارد و واقع‌نماست ولی در معنای مورد نظر هرمنوتیک فلسفی هیچ دلیلی بر تطابق این معنا با خارج وجود ندارد. زیرا وقتی معنا خصلت وجودی انسان بود و به منزله ظهوراتی در جهان مخصوص او قلمداد شد، دیگر نمی‌توان ادعا کرد که آنچه انسان از اشیاء می‌فهمد مطابق نفس الامر و واقعیت اشیاء هستند. بلکه با این تلقی انسان محصور در جهان خود شده و هیچ دلیلی برای دسترسی به واقع ندارد. این است که باید واقع را نیز بر اساس خودش تعریف کند که همین اتفاق در هرمنوتیک فلسفی افتاده است و در این اندیشه اگر امری برای انسان به ظهور نرسد فاقد هر نوع واقعیتی است (عرب صالحی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۲). به عنوان مثال هایدگر تصریح می‌کند که حتی قانون جاذبه زمین تا وقتی توسط نیوتن فهمیده نشده بودند، حقیقت نداشت و فاقد واقعیت بود و پس از فهم او واقعیت‌دار گشت (Heidegger، 1962، p269) زیرا معیار بهر‌مندی از حقیقت و واقعیت داشتن ظهور پدیده برای انسان است و نه چیز دیگر.

۱. در این مثال نظرات دیگری نیز در بین اصولیون مطرح است. اساساً فقها و اصولیونی که قائل به تبعیت احکام از عناوین مصرح در نص هستند، هنوز هم برای شطرنج حرمت قائلند، هرچند که دیگر کارکرد غالب آن قمار نیست. ولی فقهایی که در موضوعات عرفی قائل به این هستند که احکام در موضوعات عرفی تابع کارکرد اجتماعی آنها بوده چنین نظری ندارند. مقاله‌ای تحت عنوان کارکردگرایی در موضوعات عرفی از نویسنده این مقاله در مجله حقوق اسلامی، شماره ۴۸ چاپ شده است که خواننده محترم می‌تواند به آن مراجعه نماید.



۳-۴- معنا و نسبیت

در اصول فقه ملاک درستی و نادرستی معنای فهمیده شده از متن به لحاظ ثبوتی مراد متکلم است. از این جهت است که به خطا رفتن در فهم متن معنا می‌یابد. اما در هرمنوتیک فلسفی چنین مبنایی وجود ندارد و عملاً نمی‌توان فهم‌ها را متصف به درستی و نادرستی کرد هرچند قائلین به آن منکر این مطلب باشند.

البته گادامر تلاش کرده است که به ورطه نسبیت نیفتد، ولی عملاً نتوانسته از این مشکل تخلص پیدا کند. او با وارد کردن مقوله سنت (و زبان که در نظر او امر عینیت یافته سنت است) تلاش کرده، برای حل مسئله نسبیت راهی پیدا کند. زیرا او معنا را به امر جامعی به نام سنت بر می‌گرداند چرا که در دیالوگ بین مفسر و متن که نتیجه آن حصول معناست، سوال از سوی مفسر شروع می‌شود و این سوال برآمده از سنتی است که مفسر در آن قرار دارد. متن نیز در همین سنت به سخن در می‌آید. مفسران مختلف نیز با اتکاء به همین سنت به سوال از متن می‌پردازند و به همین دلیل معنای فهمیده شده از متن لااقل در کلیات به امر جامع بین الازدھانی بر می‌گردد و فردی نخواهد بود فلذا نسبیت در این ساحت جایی ندارد. تلقی او از سنت نیز عقبه‌ی تاریخی (زمانی و مکانی) مفسر است که بستر و زمینه اصلی ارتباط‌گیری او با جهان و سامان‌دهنده‌ی شناخت‌های اولیه و ثانویه‌اش است و در بین همه انسانهای هم عصر او مشترک است. از این رو در نظر او سنت، بنیانی عقلی و منطقی نیست، که برای اعتبارسنجی‌اش به دلایل عقلی و منطقی نیاز داشته باشیم^۱، بلکه امری بین الازدھانی است که دارای ساحتی ورا عقلی و ورا منطقی است (Gadamer, 2004, p281) که زمینه و بستر ظهور و بروز هر چیزی برای فرد است.

اما تمسک به سنت نیز نمی‌تواند معنا را از نسبیت خارج کند. زیرا به هر حال ظهور سنت برای همه انسانها یکی نیست و سنت افق ذهنی افراد و در نتیجه سوالات طرح شده از سوی

۱. گادامر معتقد است که این رومانتیست‌ها بودند که در برابر عقل‌گرایی افراطی عصر روشنگری به مرجعیت و اتوریته‌ی سنت استناد کرده و این نوع از مرجعیت را قبول کردند. لذا به برکت آنهاست که سنت جایگاه ویژه‌ی خود را به دست آورد. از این جهت گادامر در مباحث خود در مورد سنت از مباحث رومانتیست‌ها زیاد استفاده کرده و به بیانات ایشان نیز زیاد استناد می‌کند. او برای اینکه بگوید اعتبار سنت نیازی به اثبات عقلی ندارد به بیانات رومانتیست‌ها استناد کرده است.



آنها را به طور یکسان شکل نمی‌دهد. مضافاً اینکه گادامر معتقد است، سنت خود امری متغیر است که در طول زمان تغییر می‌یابد. زیرا اگر سنت زمان مولف با سنت زمان مفسر یکسان بود مفسر امکان دسترسی به معنای مورد نظر مولف را داشت ولی تاریخمندی انسان و تاثیر او بر سنت سبب شده است که سنت امری سیال و قابل تغییر باشد. همین مطلب نیز خود دلیل دیگری برای سقوط در ورطه نسبیت است. زیرا ملاک سنت که به جهت عمومیت آن می‌توانست مبنای مطلق‌گرایی و فرار از نسبیت باشد خودش متغیر است و در نتیجه تاثیرش بر مفسرین در ذات خود متفاوت است.^۱

نتیجه‌گیری

برخی از روشنفکران معتقدند که اصول فقه با توجه به مسائل و فضاهای جدید جامعه اسلامی نیاز به بازسازی دارد که این بازسازی نیز باید توسط هرمنوتیک فلسفی انجام شود. لکن هرمنوتیک فلسفی در مبانی اصلی از جمله مبنای معناشناختی با اصول فقه تباین کلی دارد و از این جهت هیچ سنخیتی بین اصول فقه و هرمنوتیک فلسفی وجود ندارد تا انتظار ترمیم اصول فقه را (با فرض نیازمندی به ترمیم) از هرمنوتیک فلسفی داشت. بلکه اگر اصول فقه بخواهد با مبانی هرمنوتیک فلسفی بازسازی شود دیگر اصول فقه با رسالت فعلی که عبارت از در دست دادن ابزارهای فقهی برای استنباط احکام فرعی الهی به معنای یافتن مرادات شارع از متون و نصوص در اختیار حتی در مسائل مستحدثه، نیست. در این مقاله با تمرکز بر مبنای معناشناختی هر دو مکتب تفسیری، تباین بین دو مکتب در این مبنا را نشان داده‌ایم. زیرا اصولیون معنا را در بستر بحث «دلالات» تعریف می‌کنند و هرگز نگاهی هستی‌شناختی به آن ندارند درحالی‌که هرمنوتیک فلسفی تعریفی هستی‌شناختی از معنا دارد. اصولیون معنا را به دو قسم تصویری و تصدیقی و معنای تصدیقی نیز به دو قسم تصدیقی اول (معنای استعمالی یا تفهیمی) و تصدیقی دوم (مراد جدی متکلم) تقسیم می‌کنند. در نزد ایشان همه اقسام معانی در مقام کاربرد قصدی هستند، به این معنا که تابع اراده متکلم هستند. قصدی بودن معنا در معنای

۱. اثبات نسبی‌گرایی در اندیشه‌های گادامر مقتضی بحث‌های فراوان دیگری است که در این مقاله بیش از این گنجایش آن نبود. مقاله‌ای با همین موضوع توسط نویسنده نگاشته شده و در یکی از مجلات دانشگاه قم چاپ شده است که جهت تفصیل بیشتر می‌توان به آن مراجعه کرد.





تصدیقی اول به معنای قصد افهام معنا و در معنای تصدیقی دوم به معنای قصد اخبار یا انشاء است. اصولیون نیز در همه اصول در پی درک مراد متکلم هستند. اصل اولی در معنای تصویری انطباق معنا در مقام استعمال با معنای حقیقی یا معنای موضوع‌له‌ای است مگر اینکه قرینه صارفه‌ای وجود داشته باشد. و اصل اولی در معنای تصدیقی نیز انطباق معنای تصدیقی دوم (مراد جدی) بر معنای تصدیقی اول (معنای استعمالی یا تفهیمی) است، مگر اینکه قرینه‌ای وجود داشته باشد که عدم انطباق آنها را نشان دهد.

اما در هرمنوتیک فلسفی معنا ۱- با تلقی هایدگری همان ظهور متن برای مفسر است و ۲- در تلقی گادامری حاصل دیالوگ مفسر با متن می‌باشد. لکن چون این دیالوگ بازهم سبب ظهور معنای متن برای مفسر است، از این جهت معنا باز هم خصلت وجودی مفسر خواهد شد و هویتی مستقل از او ندارد و بالطبع محدود به حدود وجودی او است. به همین دلیل زمان‌مند و تاریخ‌مند و سیال بوده و کاملاً متأثر از افق ذهنی مفسر تعیین می‌شود. این دو تلقی متفاوت از معنا در بین اصولیون و هرمنوتیک فلسفی سبب شده: اولاً: معنا در نزد اصولیون متعین باشد ولی در نزد هرمنوتیستهای فلسفی نامتعیّن و سیال باشد. ثانیاً: معنا در نزد اصولیون با واقعیت نفس‌الامری اشیاء رابطه داشته باشد و در معنای تصویری منطقیه با آنها مطابق باشد ولی در نزد هرمنوتیستهای فلسفی حتی در معنای تصویری منطقیه هرگز ملاکی برای تطابق معنای فهمیده شده با واقع وجود نداشته باشد. ثالثاً: معنا در نزد اصولیون به نحو موجه کلیه تاریخ‌مند نیست هرچند به نحو موجه جزئی می‌تواند تاریخ‌مند باشد. ولی معنا در نزد هرمنوتیستهای فلسفی به طور کلی تاریخ‌مند است. رابعاً: در نزد اصولیون لااقل ثبوت ملاکی برای فرار از نسبیت وجود دارد ولی در هرمنوتیک فلسفی چنین ملاکی در ثبوت نیز وجود ندارد. زیرا در اصول فقه معنای متن همان مراد مولف است و اگر معنای فهم شده با آن تطبیق کند متصف به درستی می‌شود ولی در هرمنوتیک فلسفی چنین معیاری در بین نیست. ثبوت در اینجا نیز در مقام اثبات است. به عبارت دیگر در اصول فقه می‌گوییم بر اساس قاعده اولی مراد متکلم معنای متن است، حال در مرحله اثبات یا فهم مراد متکلم، یا به واقع که همان مراد متکلم است اصابت می‌کنیم یا خیر، هرچند که ملاکی که نشان دهد به مراد او دسترسی پیدا کرده‌ایم یا خیر نیز در اختیار نداشته باشیم. چنین چیزی در مورد هرمنوتیک فلسفی اساساً امکان طرح ندارد.

منابع

۱. ابن سینا، الحسین بن عبد الله بن الحسن، کتاب المنطق، به تحقیق محمد عثمان، قاهره، چ اول، مکتبه الثقافه الدینی، ۱۴۲۸ق
۲. ابن منظور، ابو الفضل، جمال الدین، محمد بن مکرم، لسان العرب، چ سوم، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع- دار صادر، ۱۴۱۴ هـ ق
۳. اصفهانی نجفی (ایوان کیفی)، محمد تقی بن عبدالرحیم، هدایة المسترشدين (طبع جدید)، چ دوم، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۹ ق
۴. الجرجانی، علی بن محمد بن علی، التعریفات، بیروت، چ اول، دارالمعرفه للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۲۸ق
۵. جمادی، سیاوش، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، جستاری در زندگی و اندیشه های هوسرل و هایدگر، چ اول، تهران، ققنوس، ۱۳۸۵ ش
۶. جوادی آملی، عبدالله، ریحی مختوم، ج ۶، چ دوم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲ ش
۷. حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم، الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة، چ اول، قم، دار احیاء العلوم الاسلامیة، ۱۴۰۴ ق
۸. حیدری، کمال، الدروس شرح الحلقة الثانية، چ اول، قم، دار فراق للطباعة و النشر، ۱۴۲۸ ق
۹. خویی، ابوالقاسم، محاضرات فی أصول الفقه، چ اول، قم، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي قدس، ۱۴۲۲ ق
۱۰. صدر، محمد باقر، المعالم الجديدة للأصول (طبع جدید)، قم، چ دوم، کنگره شهید صدر، ۱۳۷۹ ش
۱۱. _____، بحوث فی علم الأصول، چ سوم، قم، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیه السلام، ۱۴۱۷ ق
۱۲. _____، دروس فی اصول الفقه (توضیح الحلقة الثالثة)، شرح اشکنانی، محمد حسین، چ اول، قم، انوار الهدی، ۱۳۸۰ ش
۱۳. _____، دروس فی علم الأصول، چ اول، قم، دار الهدی، ۱۴۲۲ ق
۱۴. طوسی، خواجه نصیرالدین، بازنگاری اساس الاقتباس، به کوشش: مصطفی بروجردی، تهران، چ اول، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰ ش
۱۵. عرب صالحی، محمد، فهم در دام تاریخی نگری، تهران، چ اول، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹ ش
۱۶. غروی اصفهانی، محمد حسین، نهاية الدراية فی شرح الکفایة، چ دوم، بیروت، مؤسسة آل البيت علیه السلام، ۱۴۲۹ ق



۱۷. فیومی، احمد بن محمد مقری، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، ج اول، قم، منشورات دار الرضی، بی تا

۱۸. مجتهد شبستری، محمد، درس گفتار هرمنوتیک جدید چیست، جلسه اول،
<http://mohammadmojtahedshabestari.com/>

۱۹. _____، هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائتها از دین، مجله بازتاب اندیشه، ص ۲۶-۳۱، قم، مرکز پژوهشهای اسلامی صدا و سیما آذر ۱۳۸۰،

۲۰. مظفر، محمدرضا، المنطق، تحقیق علی شیروانی، قم، چ چهارم، موسسه انتشارات دارالعلم، ۱۳۸۶ش

۲۱. معلوف، لويس، المنجد فی اللغة و الادب و العلوم، بیروت، چ نوزدهم، المطبعة الكاثولیکية، ۲۰۱۰

۲۲. نائینی، محمد حسین، فوائد الأصول، چ اول، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶ ش

۲۳. هاشمی شاهرودی، محمود، درسنامه اصول فقه، قم، چ اول، بنیاد فقه و معارف اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۳۹۱ش

۲۴. هایدگر، مارتین، متافیزیک چیست؟، مترجم: سیاوش جمادی، چ سوم، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۵ش

۲۵. _____، هستی و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، چ پنجم، تهران، ققنوس، ۱۳۹۲ش

۲۶. واسطی، زبیدی، حنفی، محب الدین، سید محمد مرتضی حسینی، تاج العروس من جواهر القاموس، چ اول، بیروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزیع، ۱۴۱۴ هـ ق

۲۷. واعظی، احمد، نظریه تفسیر متن، قم، چ دوم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲

۲۸. یزدی، مولی عبدالله بن حسین، الحاشیه علی تهذیب المنطق، قم، چ چهاردهم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۴۳۰ق

29. Gadamer, Hans-Georg, *Truth And Method*, (b), Bloomsbury Academic, 2013

30. _____, *Truth And Method*, continuum London, New York, 2004

31. Heidegger, Martin, *Being And Time*, Blackwell PublishersLtd, 1962

32. _____, *Through Phenomenology to Thought*, pringer Science + Business Media Dordrecht, 1961

33. Wachterhauser, Brice r., *Gadamer's Realism*, published in *Hermeneutics And Truth*, The United States Of America, Northwestern University press, 1994

