

نقد و تحلیل دیدگاه‌های هرمنوتیکی فهم متن بر اساس مبانی اصولی محقق نائینی (ره)

محمدحسین مختاری^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۸

تاریخ تایید: ۱۴۰۱/۰۹/۲۳



چکیده

دانش هرمنوتیک مطالعه فهم متون است. عمل رمزگشایی و فهمیدن معنای متن اعم از پدیده مکتوب و ملفوظ، کانون علم هرمنوتیک است. دامنه هرمنوتیک را می‌توان به فهم هستی و طبیعت و تمام پدیده‌ها از جمله خود انسان و ماهیت فهم بشری توسعه داد. هرمنوتیک را می‌توان در سه سطح روش‌شناسی، معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی به لحاظ تاریخی دسته‌بندی کرد. البته در غیر از سطح هستی‌شناسی که به هرمنوتیک فلسفی معروف است، فهم و تفسیر متن بر اساس ملاک و معیاری است به گونه‌ای که امکان تمایز میان تفسیر معتبر و غیر معتبر وجود دارد. مولف محوری از شاخصه‌های مهم هرمنوتیک کلاسیک و رومانیتیک است. این در حالی است که در هرمنوتیک فلسفی، اعتقادی بر قصدیت و تاویل قطعی و نهایی وجود ندارد و بیشتر بر افق معنایی مفسر تاکید می‌ورزند. در این مقاله نقطه نظرات هرمنوتیست‌های برجسته به ویژه متفکران هرمنوتیکی دوره کلاسیک و رومانیتیک بر اساس برخی مبانی اصولی محقق نائینی (ره) به اختصار مورد بررسی و تطبیق قرار گرفته است. چون محقق نائینی به عنوان یکی از استوانه‌های برجسته در دانش اصول و صاحب نقطه نظرات بدیع و کاربردی و متفکری نواندیش و ژرف نگر، پایه‌های متقن و استواری را در قلمرو فقه و اصول پی ریزی نمود که طرق روشن و راه‌های تسهیل‌کننده‌ای در استخراج و استنباط احکام شرعی برای عالمان و کارشناسان دینی ترسیم و به ارمغان گذاشته‌اند.

کلید واژه‌ها

هرمنوتیک، هرمنوتیک کلاسیک، هرمنوتیک رومانیتیک، هرمنوتیک فلسفی، تفسیر روانشناختی، تفسیر دستوری، متمم جعل، قضیه حقیقیه، بنای عقلا، نتیجه‌التقید، معانی احتضاری، معانی ایجادیه.

۱. عضو هیات علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، گروه کلام و فلسفه دین و استاد خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم.

مقدمه

هرمنوتیک بنیان تمام دانش‌هایی است که با فهم پدیده‌ها سروکار دارند و شمولیت آن از ساختار وجودی آدمی تا معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی عبور کرده است. هرمنوتیک به عنوان مسأله عام تفسیر مطرح است که در عصر چیرگی روح اروپایی (رومانتیک‌گرایی) به شکوفایی رسید و به دغدغه مشترک متفکران حوزه‌های گوناگون تبدیل شد. بدین جهت دانش هرمنوتیک که از آن می‌توان به عنوان نظریه یا فلسفه تفسیر معانی تعبیر نمود، نزد اندیشمندان رشته‌های گوناگون و شاخه‌های معرفتی مختلف از جایگاه و محوریت خاصی برخوردار است.

ریشه کلمه «هرمنوتیک»^۱ در فعل یونانی «هرمینوین»^۲ نهفته است که غالباً به تاویل کردن ترجمه می‌شود و صورت اسمی آن «هرمنیا»^۳ نیز به تاویل، ریشه مشترک این کلمات با نام «هرمس»^۴ یکی از خدایان یونان مرتبط می‌باشد. یونانیان کشف زبان و خط را به «هرمس» نسبت می‌دادند. رسالت هرمنوتیک عمل به فهم در آوردن است. به خصوص از آن حیث که این عمل مستلزم زبان است. زیرا واسطه تمام عیار در این عمل، زبان می‌باشد.

«هرمس» علاوه بر انتقال واژگان، در موضع یک مفسر هم عمل می‌نمود؛ مفسری که پیام را به شکلی قابل درک و معنادار در می‌آورد.

برای رساندن پیام‌های خداوندگاران، هرمس می‌بایست این پیام‌ها را به صورت اصطلاحات یونانی در آورده و آن را در قالب زبان مطرح می‌کرد. وی باید ابتدا خود آنچه را که خدایان می‌خواستند بیان کنند، پیش از انتقال به آنها می‌فهمید و سپس آن را ترجمه و منظور آن را تبیین و تشریح می‌کرد. برای توصیف ابعاد مختلف وظیفه‌ای که هرمس بر عهده داشت، مباحث تفسیری انسان عصر جدید مجموعه‌ی گسترده‌ای از اصطلاحاتی

۱. (Hermeneutics)

۲. (Hermeneuein)

۳. (Hermeneia)

۴. (Hermes)





همچون توانایی زبانی، ارتباطات، گفتمان، فهم و تفسیر را در دست دارد. نگاهی به آرای هرمس می‌تواند آگاهی‌هایی پیرامون پیچیدگی‌های مقوله‌ی مباحث هرمنوتیک و تفسیر هرمنوتیکی به ما بدهد. تفسیر به شکل‌های مختلف از عهد باستان انجام می‌گرفته است. تفسیر در دوره‌های پس از باستان نیز به صورت بخشی جدایی‌ناپذیر از فرهنگ الهیاتی قرون وسطی در آمد؛ اما در زمان رنسانس، اصلاحات کلیسا و بعد از آن، مباحث تفسیری تبدیل به یک نظام فکری^۱ ویژه شد. در مخالفت با اصرار کاتولیک‌ها بر حجیت کلیسا و سنت در موضوعات مربوط به فهم و تفسیر متون مقدس، که در شورای ترنت در سال ۱۵۴۶ مجدداً مورد تأکید قرار گرفت، اصلاح‌طلبان پروتستانی اصول موسوم به روشنفکری^۲ و خودکفایی متن مقدس را مطرح کردند. (Muler-vollmer, 1986: 1-2.)

در نهایت با افزایش میل فلاسفه‌ی مکتب روشن‌فکری برای پافشاری بر اصول خود و نظام‌مند کردن تمامی دانش بشری بر مبنای آن‌ها، علم مباحث تفسیری تبدیل به بخشی از فلسفه شد. در پیروی از «ارسطو» که مسائل منطق را در «درباره‌ی تفسیر»^۳ خود مطرح کرد، فلاسفه روشن‌فکری هرمنوتیک و مسأله‌ی آن را متعلق به حوزه‌ی فلسفه دانستند. این رخداد در تاریخ تفکر هرمنوتیک بسیار مهم بود. اگرچه بسیاری از متفکران متون هرمنوتیکی، الهیاتی، حقوقی و لغت‌شناسی از به‌کارگیری این اصول در کار خود اجتناب می‌ورزیدند. تنها وقتی نظام فکری هرمنوتیک عام به‌وجود آمد که فلاسفه‌ی مکتب روشن‌فکری مسأله‌ی هرمنوتیک را مورد توجه خود قرار دادند. ادعای آن‌ها این بود که، همانند خود فلسفه، هرمنوتیک بر پایه‌ی قواعد جهان‌شمولی قرار دارد و اصول آن همه‌ی حوزه‌های دانش که مبتنی بر تفسیر هستند معتبر خواهد بود. اگرچه ادعای جهان‌شمولی هرمنوتیک فلسفی قرن بیستم به شدت با موضع فلاسفه‌ی روشن‌فکری متفاوت است، متفکرانی همچون «هایدگر» و «گادامر» به صورتی بسیار مشابه از الگوی قدمای خود در قرن هجدهم پیروی کردند. بنابراین هرمنوتیک عام از نظر «گادامر» بخشی از فلسفه

۱. discipline

۲. perspicuity-perspicuitas

۳. On interpretation



است؛ زیرا نظام‌های فکری مختلف را درمی‌نوردد و آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد و در واقع با مبانی آن‌ها سروکار دارد. (Muler-vollmer, 1986: 3-4)

بدیهی است در میان مکاتب اجتهادی و روش‌های تفسیری موجود در غرب نظیر هرمنوتیک قابلیت و ظرفیت‌هایی مشاهده می‌شود که با مباحث گوناگونی در عرصه فقه، اصول و تفسیر قابل انطباق است و می‌توان از تعامل بین این مباحث و مبانی هرمنوتیک سخن گفت. البته این مطالعه تطبیقی در صورتی قابل تحقق است که معنای نهایی متن به عنوان یک اصل مورد قبول باشد و دست‌یابی قصدیت و معنای نهایی برای مخاطب امکان‌پذیر باشد. پذیرش معنای نهایی متن قطع نظر از کیفیت و چگونگی وصول به آن، مورد اعتقاد مشترک میان هرمنوتیک دوره کلاسیک و دوره رومانیتیک است. دانش هرمنوتیک را به خاطر سیر تطورات موجود در آن می‌توان به سه دوره تقسیم نمود:

۱. دوره هرمنوتیک کلاسیک

این دوره به لحاظ سطح مطالعات فهم متن، به سطح روش‌شناسی^۱ معروف است. اساساً در این دوره اندیشمندان تفسیر متن به رهبری «جان مارتین کلادینوس»^۲ (۱۷۱۰-۱۷۵۹) که خود در الهیات مسیحی و فلسفه فردی توانا به حساب می‌آمد به دنبال تفسیر متون قدسی و رمزگشایی از رازهای نهفته در پدیده‌های نوشتاری بودند.

کلادینوس (۱۷۱۰-۱۷۵۹) که خود را با عنوان یک استاد دانشگاه در رشته‌های مختلفی همچون فلسفه، تاریخ، الهیات، زبان‌شناسی و کلام خود را در یادها ماندگار کرد، با انتشار کتاب خود با نام «مقدمه‌ای بر تفسیر درست گفتمان‌ها و کتاب‌های استدلال‌محور» در سال ۱۷۴۲ سعی کرد که نظریه‌ی منسجمی از تفسیر را همراه با مجموعه‌ای از قواعد خاص برای دانشجویان رشته‌هایی که دانش خود را توسط تفسیر کسب می‌کردند فراهم آورد. (Muler-vollmer, 1986: 54-56) کلادینوس فلسفه را یکی از رشته‌های تحصیلی نمی‌دانست؛ زیرا از دید وی فلاسفه با تفسیر معنای عبارات سروکار

۱. methodology

۲. Tohann martin chladenius



نداشتند؛ بلکه به آزمودن انتقادی آنچه به ادعای آن‌ها درست بود می‌پرداختند. از سویی مطالعه‌ی شعر، کلام، تاریخ و باستان‌شناسی همراه با همه‌ی آن رشته‌های تحصیلی که علوم مربوط به زیبایی^۱ (علوم انسانی) شکل دادند به ناچار باید بر هنر یا فن تفسیر^۲ تکیه می‌کرد. مباحث هرمنوتیکی از نظر کلادینوس تنها یک اسم دیگر برای این هنر بود؛ زیرا فهمیده‌شدن در ذات یک قول (اظهار)^۳ قرار داشت. کلادینوس هرمنوتیک را هنر کسب فهم کامل و جامع از یک اظهار تعریف کرد. چه این اظهار در قالب گفتار باشد چه در قالب نوشتار.

استفاده کلادینوس از اصطلاح هنر^۴ بیانگر این واقعیت است که اندیشه‌های هرمنوتیکی وی به میزان زیادی در سنت کلامی ارسطویی ریشه دارد. زیرا این عبارت حامل معنای زیبایی‌شناختی یا هنری نیست بلکه از تدریس و استادی یک بخش از دانش مانند ادبیات، رشته خطابه، دستور زبان یا گونه‌شناسی زبان حکایت می‌کند. وی برانگیخته از اندیشه‌های ولف و سایر علمای منطق بود و سعی کرد که اصول، قواعد و فنون حاکم بر هنر تفسیر را به شکلی منطقی و نظام‌مند طبق تلقی خود تدوین کند. اما وی تنها به فکر «گفتارها و نوشتارهای منطقی» بود. منظور وی از این عبارت اظهاراتی بود که ناظر به قواعد عقلی در زبان و تفکر هستند. وی از میان این اقوال نوشته‌های تاریخی را منفک از بقیه ساخت. وی به خوانندگان مقدمه‌ی خود قول داد که یک هرمنوتیک گفتمان شعری را در آینده منتشر کند؛ اما نتوانست به این قول عمل نماید. (Muler-vollmer, 1986: p 5.)

مقدمه‌ی کلادینوس بسیار مهم است؛ نه تنها از این جهت که تجلی نظام‌مندی از نظریه‌ی هرمنوتیک عصر روشنفکری را ارائه کرد؛ بلکه مسائل بسیار و بزرگی را اغلب به صورت ناخودآگاه مطرح نمود که شکل‌دهنده‌ی موضوعات فکری غالب نویسندگان در

۱. science of beauty

۲. Art of interpretation

۳. utterance

۴. art



قرن نوزدهم و بیستم بودند. با این حال کسانی که وی را پایه‌گذار علم مباحث تفسیری مدرن در علوم انسانی می‌دانند به شدت در اشتباهند. اگر به دقت کارهای وی را مطالعه کنیم درمی‌یابیم که ایده‌های وی به شدت برگرفته از ایده‌های مکاتب رمانتیک و پسارمانتیک اندیشه‌ی هرمنوتیکی است. موضع وی با در نظر گرفتن سه جنبه از نظریات وی که به شدت روابط متقابل و نزدیکی با هم دارند روشن‌تر می‌شود: نخست مفهوم‌سازی وی از هرمنوتیک؛ دوم تلقی وی از ماهیت معانی لفظی؛ و سوم نظریه‌ی وی در باب "دیدگاه یا زاویه دید" در حوزه‌ی نوشته‌های تاریخی.

اگر هدف هنر تفسیر کمک به ما به در جهت کسب «فهم کامل» باشد، در این صورت وظیفه‌ی فلاسفه‌ی هرمنوتیک عبارت است از توصیف اهداف این فهم، تبیین موانعی که در این راه باید بر آن‌ها غلبه کرد و تبیین روش‌هایی که باید برای دستیابی به هدف مطلوب مورد استفاده قرار داد. این‌ها دقیقاً همان مواردی هستند که کلادینوس در مقدمه‌ی خود به آن‌ها پرداخته است. کلادینوس بر این باور بود که دو معیار اصلی وجود دارند که به وسیله‌ی آن‌ها می‌توان از کسب فهم کامل اطمینان حاصل کرد: یکی آن که ما مقصود صاحب اثر را دریافته باشیم؛ دیگر آن که در ذهن خود با استفاده از معانی‌ای که کلمات مورد استفاده گوینده طبق «قواعد استدلال» در درون ما برمی‌انگیزند بتوانیم تفکر کنیم. منظور از «مقصود صاحب اثر» در اینجا انتخاب اصیل گفتار به وسیله‌ی گوینده است؛ یعنی انتخاب حالت روان‌شناختی ذهن وی. (Muler-vollmer, 1986: 6-7) در همین راستا معیار دوم حامل یک تجانس روان‌شناختی نیست و ایده‌ی ایجاد ارتباط بین معانی یک قول را حکایت نمی‌کند. از دیدگاه کلادینوس، قواعد استدلال غیرقابل تغییر پنداشته می‌شد. این عدم تغییر ثبات معنا و انتقال آن به وسیله‌ی تجلیات گفتاری را ممکن می‌ساخت. اگر یک قول تنها به وسیله‌ی عقل و در تطابق با قواعد مناسب گفتاری ساخته می‌شد، و اگر نویسنده یا گوینده در روشن‌ساختن این ایده‌ها موفق عمل می‌کرد، کلمات وی باعث تحقق یک فهم کامل و صحیح می‌شد: در این صورت گوینده و خواننده دارای

اصول عقلی مشترک و یکسان می‌شدند. (Muler-vollmer, 1986: 5)

۲- دوره رومانتیک

تاملات هرمنوتیکی در این دوره در سطح معرفت‌شناسی^۱ است. هدایت این دوره از هرمنوتیک با شلایرماخر است. وی روندهای مکاتب قدیمی را جمع کرد و آن‌ها را با هم ترکیب نمود و همزمان مبانی موج جدید هرمنوتیک را بنا نهاد. هم هرمنوتیک واژه‌شناختی و هم هرمنوتیک تاریخی در قرن نوزدهم و هرمنوتیک فلسفی در قرن بیستم مرهون وی هستند. با این حال به نظر می‌رسد که کاوش کامل و دقیق دستاوردهای درخشان وی حتی تا به امروز هم صورت نگرفته است. چندین دهه نظرات دیلتای درباره‌ی هرمنوتیک شلایرماخر دارای ارزش اصولی بود و همگی اندیشمندان آن را قبول داشتند. وی در مقاله‌ی خود با عنوان «سرچشمه‌ی هرمنوتیک» در سال ۱۹۰۰ شلایرماخر را به عنوان طرفدار نظریه‌ی هم‌حسی روان‌شناختی^۲ مطرح کرد؛ این هم‌حسی آن‌گونه که در نوشته‌های وی منعکس شده است عبارت است از هم‌حسی با شخصیت خلاق مؤلف یک اثر و گوینده‌ی یک سخن. در واقع، دیلتای بر این باور بود که شلایرماخر از حس پیشگویی درونی^۳ به عنوان مهم‌ترین اصل در تفهّم حمایت کرده است. (Muler-vollmer, 1986: p. 8.)

شلایرماخر هرمنوتیک خود را در خلأ ایحاد نکرد. تلاش‌های وی باید به عنوان بخشی از جنبش آغازین رمانتیک در نظر گرفته شود که از سال ۱۷۹۵ تا ۱۸۱۰ را در بر می‌گیرد؛ جنبشی که حیات فکری اروپای مرکزی را دگرگون کرد. علم زیبایی‌شناسی جدید و علم شعرشناسی^۴ که به وسیله‌ی فلاسفه و شاعران ابعاد جدیدی را باز کردند و وظایف تازه‌ای را برای اندیشه‌ی هرمنوتیک به وجود آوردند. از این به بعد هرمنوتیک همواره همراه با «ایده‌های صاحب اثر»^۵ بود؛ صاحب یک اثر به عنوان یک خالق و

۱. Epistemology.

۲. psychological empathy

۳. divination

۴. poetics

۵. the idea of the author





ایده‌های یک اثر هنری به عنوان تجلی از وجود خلاق آن هنرمند. در هماهنگی با شاعر و فلاسفه‌ی آن زمان متفکران هرمنوتیک مفهوم‌سازی اتحاد و انسجام ارگانیک یک اثر^۱ را که به عنوان شکل درونی یک کار مطرح بود و به مفهوم ماهیت نمادین هنر مربوط می‌شد مطرح کردند. وظیفه‌ی باستانی تفسیر و شرح متون ناگهان در یک نور تازه بر همه نمایان شد. حتی مهم‌تر از ایده‌های زیبایی‌شناختی نوین این بود که تفکر هرمنوتیکی در اندیشه‌ی نظریه‌پردازان رمانتیک به ویژه شلایرماخر در هرمنوتیک به وجود آمد. پیش از این هم انقلاب کپرنیکی کانت در تفکر کاربرد تازه و متفاوتی از اصطلاح فهم را مطرح کرده بود. از دیدگاه «نقد عقل محض^۲»، فهم^۳ عبارت است از یک ظرفیت بالقوه برای تفکر و تجربه؛ و عمل فهمیدن (تفهم)^۴ عبارت است از یک تجلی از عقلانیت انسانی که بر تمامی زوایای تفکر و عمل آدمی حاکم است. شلایرماخر هم سعی کرد هرمنوتیک را بر مبنای مفهوم تفهم استوار کند. از آن زمان به بعد، تفهم نقطه‌ی عطفی برای نظریه‌ی هرمنوتیک شد. از نظر شلایرماخر، هرمنوتیک دیگر فعالیتی برای رمزگشایی از معانی و زدودن موانع از سر راه حصول فهم مناسب نبود؛ بلکه پا را فراتر می‌نهاد و در پی تنویر و تشریح تمامی شرایط حاکم بر تفهم و حالت‌های تفسیری مربوط به آن بود. بر خلاف پیش‌فرض نوع دیگر هرمنوتیک که بر مبنای آن، خواننده همه چیز را تا زمانی که به یک مانع برنخورده است می‌فهمد، شلایرماخر یک موضع اساساً متفاوت اخذ کرد. از دیدگاه علم مباحث هرمنوتیکی، ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که هر چیزی را «که نمی‌توانیم ضروری بپنداریم یا ضرورت آن را به وجود آوریم» می‌فهمیم. «در تطابق با این حالت پیشینه، تفهم یک فعالیت بی‌پایان خواهد بود.»

شلایرماخر بر این عقیده است؛ تفاوت‌های فردی امری پذیرفتنی است. اما این تفاوت‌ها باعث ایجاد نیاز به سازگاری می‌شود؛ مفسر به ناچار باید تا آنجا که ممکن

۱. the organic unity of a work
۲. Critique of Pure Reason
۳. Understanding (*Verstand*)
۴. acts of understanding (*Verstehen*)

است به شایستگی‌های معنوی «روحی» گوینده پی برد. از سوی دیگر، وجود ارزیابی‌های کیفی در میان مردمی که از نظر فضا و زمان ممکن است جدا از هم باشند علت و انگیزه‌ی پیدایش وظیفه‌ی هرمنوتیک است: ادراک دیگران، توانایی نگرستن به چیزها به شیوه‌ای که دیگران می‌نگرند، فرآیندهای روحی درون یک فرد را تقویت و تشدید می‌کند. (Bleicher, 1980: 15-16)

وی ابتدا اشاره می‌کند که ما نمی‌توانیم تفهم را یک فرایند آسان بدانیم. بلکه باید با این واقعیت روبه‌رو شویم که ما اغلب آنچه را گفته یا نوشته می‌شود را کاملاً نمی‌فهمیم. اما علم مباحث هرمنوتیک تنها با مواردی که دستیابی به فهم دشوار است سروکار ندارد؛ بلکه تمامی جنبه‌های تفهم موضوع این علم هستند. شلایرماخر پیشنهاد می‌کند که هرمنوتیک را یک هنر بدانیم. اما این مفهوم اختیار^۱ را نمی‌رساند؛ بلکه بیان می‌دارد که بعد شخصی یا ذهنیتی^۲ در فرایند تفهم باید همواره با توجه کافی به طبیعت زبان‌شناختی عین مورد تفهم همراه باشد، یعنی با یک بعد عینی^۳.

وی در مرحله‌ی دوم، این طبیعت زبان‌شناختی ارتباطات انسانی را با جزئیات بیشتری مورد بررسی قرار می‌دهد: تمامی گونه‌های فهم متضمن زبان هستند. ما در قالب زبان تفکر می‌کنیم و از طریق زبان است که با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنیم. بدون زبان هیچ فهمی رخ نمی‌دهد. از این رو هرمنوتیک و کلام اگرچه مرز مشخصی دارند، اما نمی‌توانند از هم جدا باشند. زبان همواره به عنوان ترکیبی از الگوهای عام آداب و رسوم^۴ (جنبه‌ی دستورزبانی و عینی خود) و عملکرد فردی (جنبه‌ی فنی یا عینیتی خود) رخ می‌دهد. شلایرماخر این جنبه‌ی فنی را جنبه‌ی «روانشناختی» تفسیر نیز می‌خواند. اگرچه تفکیک بین معانی این واژگان تا حدی دشوار است، اما لازم است بین جنبه‌ی فنی روانشناختی از یک سو و جنبه‌ی دستورزبانی از سوی دیگر تمایز ایجاد کنیم. (Werner, 1994: 45-46)

۱. arbitrariness
۲. subjective
۳. objective
۴. convention



۳- دوره فلسفی

دوره فلسفی که به هرمنوتیک هستی‌شناسی معروف است در دهه‌های اخیر بسیاری از پیشرفت‌های خود و چارچوب‌های مفهومی خود را از بحث معرفتی هایدگر از وجود انسان یا دازاین (وجود داشتن)^۱ دارد. هایدگر در کتاب «وجود و زمان»^۲ در سال ۱۹۲۷ این امر را بیان کرد. این کتاب بسیار بزرگ مطمئناً مهم‌ترین اثر هایدگر است که سال‌ها در تمامی جنبه‌های علوم انسانی و اجتماعی از فلسفه، روان‌شناسی، حقوق و الهیات گرفته تا جامعه‌شناسی و نقد ادبی اثرگذار بوده است. از دیدگاه علم مباحث هرمنوتیک، این کتاب از چندین جهت یک نقطه‌ی عطف تازه است: نخست آنکه هایدگر با ربط دادن هرمنوتیک به تلاش فلسفی خاص خود یک معنای تازه به علم مباحث هرمنوتیک بخشیده است. وی با تعریف وظیفه‌ی خود به عنوان یک فیلسوف هرمنوتیک^۳ فلسفه را از شکل قبلی آن که به وسیله‌ی مسائل متافیزیکی، اخلاقی، هستی‌شناختی و زیبایی‌شناختی تشکیل یافته بود تغییر داد. اما وی در این کار بر ایده‌هایی تکیه کرد که در مآثر روایی قدیمی هرمنوتیک وجود داشت و واژگانی را برای رسیدن به هدف خود مورد استفاده قرار داد که به وسیله‌ی نویسندگان هرمنوتیک قدیم همچون شلایرماخر، هامبولت و بک در بحث‌های مربوط به هرمنوتیک فلسفی و متنی استفاده شده بود. در آغاز، برخورد به واژگانی همچون تفهم، تفسیر و توضیح در هستی‌شناسی بنیادی هایدگر درباره‌ی وجود انسانی که فضایی بسیار متفاوت دارد عجیب به نظر می‌رسد. این اصطلاحات در واقع یک موضع کلیدی در فلسفه‌ی هایدگر هستند که در اثر وی با نام «وجود و زمان»^۴ مطرح شد. از طرف دیگر جای شگفتی نیست که کاوش هایدگر در مبانی مفاهیم آشنای هرمنوتیک، همان ویژگی علم مباحث هرمنوتیک سنتی را نیز تغییر داد و دیدگاه‌های جدیدی را به روی وی گشود و آن را از ملاحظات قدیمی روش‌شناختی فارغ ساخت. (Muler-vollmer, 1986: p. 32.)

۱. *human existence or Dasein (being there)*

۲. *Being and Time*

۳. *character*

۴. *Being and Time.*



هرمنوتیست‌های فلسفی اساساً اعتقاد ندارند که هرمنوتیک معناشناسی باشد چون معناشناسی از لوازم مباحث معرفت‌شناسی است. موضع و پایگاه معناشناسی در اپیستمولوژی است در حالیکه پایگاه هرمنوتیک فلسفی در آنتولوژی است و فرق بین این دو آشکار است.

پس مقصود از معنا از نظر هایدگر چیست؟ به اجمال می‌توان گفت از نظر وی هنگامی که معنای امری یا چیزی برای ما روشن شده باشد ما با آشکارگی آن مواجه گشته ایم. معنا در تفکر هایدگر اگر با مفهوم و تعریف متضاد نباشد مساوق آن نیز نیست. چه آنکه مفهوم امری حصولی است ولی معنا کاملاً حضوری است. معنای یک چیز زمانی بر ما آشکار می‌شود که در یک نسبت حضوری آن چیز بر این ما حاضر باشد. هر چند راه‌های زیادی برای کشف مفهوم یک چیز وجود دارد مانند رجوع به فرهنگ نامه‌ها و مطالعه و کسب اطلاعات پیرامون اما هیچ‌یک معنای آن را برای ما آشکار نمی‌سازد لذا می‌توان گفت که مفهوم از مکاسب است و معنا از مواهب، هایدگر در این باره می‌گوید:

معنا آن است که می‌تواند در آشکارگی به بیان آید که به واسطه آن می‌فهمیم همان است که معنا می‌نامیم. مفهوم معنا متضمن چارچوب وجودی و صورتی آن چیزی است که لزوماً به آنچه که تفسیر و فهم تشریح می‌کند تعلق می‌گیرد معنا آن متعلق طرحی است که بر حسب آن چیزی به عنوان چیزی فهم پذیر می‌گردد. معنا ساختار خود را از پیش داشت^۱ پیش دید^۲ و پیش دریافت^۳ کسب می‌کند.

هایدگر هرمنوتیک را عبارت از آشکار شدن معنای هستی بر آدمی می‌داند. هایدگر بر این عقیده است که تمامی ابعاد هستی آدمی از دیدگاه فلسفی قابل تأویل اند. فلسفه خود جنبه‌ای از هستی انسان است و تأویل فلسفی معنا پذیر است. هرمنوتیک، کاربرد فلسفه محسوب می‌شود. او هرمنوتیک را بسان نویسندگان هرمنوتیک کلاسیک به

۱. (fore- having)

۲. (fore- sight)

۳. (fore- conception)





معنای روشن آن دسته از علوم انسانی که منش تاریخی دارند، به کار نگرفته است.
(Heidegger, 1988: 62)

گادامر با انتشار کتاب خود با عنوان «حقیقت و روش»^۱ یک پاسخ سریع و پویا را هم از جانب فلاسفه دریافت کرد و هم از جانب مورخان، دانشمندان علوم اجتماعی و انسانی از رشته‌های مختلف. این اثر در مطالعه‌ی سنت هرمنوتیک شتاب تازه‌ای ایجاد کرد و جهت‌نوینی به آن داد. در حالی که در کتاب «وجود و زمان» علم مباحث هرمنوتیک را به صورت یک ابزار فلسفی برای کشف ساختار هستی‌شناختی وجود انسانی معرفی کرده بود. گادامر علم مباحث هرمنوتیک فلسفی «جدید» را به مبانی سنتی خود در علوم انسانی و مسئله‌ای که آن‌ها با آن مواجه بودند بازگرداند. ایده‌ها و استدلال‌هایی که وی در «حقیقت و روش» و جاهایی دیگر ارائه کرد بخشی قدرتمند از گفت‌وگوهای روش‌شناختی بود که در آلمان غربی در دهه‌ی ۱۹۶۰ و آغاز دهه‌ی ۱۹۷۰ رخ داد. (Muler-vollmer, 1986: p.38.)

برای فهم بیشتر موضع گادامر خوب است که ابتدا رابطه‌ی وی را با سنت هرمنوتیک تبیین کنیم. این رابطه متشکل از عناصری از استمرار و در عین حال عناصری با ماهیت ناگهانی است. گادامر همانند پیشینیان خود بیشترین اهمیت را برای مفهوم تفهم قائل می‌شود و به آن اصالت می‌دهد. اما بر خلاف شلایرماخر، درویزن یا بُک که تفهم را به عنوان وسیله‌ای برای غلبه بر فاصله‌ی تاریخی بین تفسیر و پدیده‌های تاریخی می‌دانستند، گادامر ماهیت تاریخی تفهم را مورد تأکید قرار داد. هر گونه تفسیر از گذشته چه به وسیله‌ی مورخ انجام گیرد و چه به وسیله‌ی فیلسوف، روان‌شناس یا عالم ادبیات بیش از هر چیز مخلوقی از زمان و مکان است. به همین اندازه پدیده‌ی مورد کاوش هم در زمان رخ‌دادن خود در قالب مکان و شرایط خاصی قرار دارد. گادامر ادعا می‌کند که مفسر همواره در تفهم خود نسبت به گذشته به وسیله‌ی مجموعه‌ای از پیش‌داوری‌های^۲ خاص ذهنی خود

۱. Truth and method.

۲. prejudice



هدایت می‌شود. این پیش‌داوری‌ها کارکرد و نتیجه‌ی وجود تاریخی وی هستند. فلاسفه‌ی عصر روشنفکری و مکتب عینیت‌گرای تاریخ‌نگاری در قرن نوزدهم بر این باور بودند که پیش‌داوری‌ها امری کاملاً منفی است که مورخ در جستجوی حقایق عینی باید بر آن‌ها غلبه کند. در مقابل، گادامر اظهار می‌کند که پیش‌داوری یک امر ضروری در تمامی فرآیندهای تفهم تاریخی است. عمل تفهم یا تفسیر که گادامر آن‌ها را اساساً یکسان می‌داند همواره شامل دو جنبه‌ی مختلف هستند؛ یکی غلبه بر بیگانگی یک پدیده و عجیب بودن آن و دیگری تغییر شکل آن به صورت عینی که برای ذهن آشنا باشد و افق پدیده‌ی تاریخی و افق ذهنی مفسر به صورتی یکپارچه درآید.

افزون بر این‌ها، تفهم در دیدگاه گادامر تنها بدین خاطر ممکن است که عین مورد تفهم و فردی که در عمل تفهم دخیل است دو موجودیت بیگانه از یکدیگر نیستند که به‌وسیله‌ی یک زمان تاریخی از هم جدا شده باشند؛ بلکه آن‌ها در آغاز در یک حالت مرتبط به یکدیگر قرار دارند. عین تاریخی و عملیات هرمنوتیکی که به‌وسیله‌ی یک مفسر انجام می‌گیرد هر دو بخشی از یک سنت تاریخی و فرهنگی مسلط بر آن‌ها هستند و در قالب زنجیره‌ی^۱ قرار دارند که گادامر آن را «تاریخ اثربخش»^۲ می‌خواند.

تاکنون به‌طور خلاصه این نتیجه بدست آمد که دانش هرمنوتیک را به لحاظ تطور تاریخی می‌توان در سه سطح جمع بندی کرد: سطح روش‌شناسی که اصطلاحاً به آن دوره هرمنوتیک کلاسیک اطلاق می‌شود؛ سطح معرفت‌شناسی که از آن به دوره هرمنوتیک رومانیتیک تعبیر می‌شود و نیز سطح هستی‌شناسی که از آن به عنوان هرمنوتیک فلسفی یاد می‌شود. دوره کلاسیک، متن را مستقل از مولف نمی‌داند و کسی که قدرت فهم این ارتباط را داشته باشد، پیام اصلی متن را به سهولت کشف می‌کند. رسالت مفسر این است که پیامی که در فحوای الفاظ و واژگان نهفته شده است، راه پیدا کند. بدین ترتیب اگر به نیت متکلم دست یافتیم، اصل انطباق با متن، تحقق پیدا میکند.

۱. continuum

۲. effective history



نمی‌توان گفت الفاظ اساساً فاقد معنا است، صامت است. لذا بایستی بدان معنا بخشید. چنین عقیده‌ای عقلاً و عرفاً قابل دفاع نیست. از سوی دیگر کسانی که قایل به معنا داری الفاظ هستند نباید معنای دلخواه خویش را بر متن تحمیل کنند و این روش نیز به طور منطقی و عرفی محکوم است. طبیعی است تفسیر کتاب هر مؤلف و گفتار گوینده به صرف رای خواننده با شنونده، نروا است، تفسیر به رأی متون مقدس دینی با منع ویژه عقلی و نقلی همراه است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۲۱۵). اصولاً معیار نطق دلالت است. لذا هر متنی که دلالت‌گری داشته باشد نطق هم دارد و از این حیث فرقی بین گویش صوتی و غیر صوتی، ملفوظ و مکتوب نیست. (همان، ۱۳۸۸:

ج ۱، ص ۲۷۷ و ۲۸۸).

در دوره هرمنوتیک رومانیتیک نیز اندیشمندان حوزه تفسیر همانند دوره کلاسیک با تفاوت اندکی، به معنای نهایی متن، باور داشتند. شلایر ماخر بر این عقیده بود که هر متنی چه محکّمات و چه متشابهات، مبهم است و بایستی مورد تفسیر واقع شود. هیچ متنی بی‌نیاز از تفسیر و تبیین نیست. چون بشر دچار سوء فهم است. از نظر وی بهره‌گیری از قواعد دستوری و التفات به ویژگی‌های روانی گوینده، راه حل برون رفت از مسأله سوء فهم است. او بر این باور است، فهم، فرایند بازسازی روانشناختی است. موضوع فهم عبارت از معنای اصلی متنی است که از گذشته در اختیار ما قرار گرفته است و بلافاصله قابل دسترسی نیست. اساساً رسالت هرمنوتیک شناخت سبک نوشتار است و فهم کامل از سبک نوشتاری موقوف بر شناخت فردیت مؤلف است.

هرمنوتیک فلسفی که نمایندگان اصلی آن، هایدگر و شاگرد او گادامر می‌باشد، معنای نهایی متن را مورد انکار قرار داده و بر نقش محوری مفسر تأکید می‌ورزند. آنها «فهمیدن» را معنای تکنیکی و منطقی نمی‌گیرند و روشی را که علمای منطق در راستای وصول و دست‌یابی معنای متن در پیش گرفته‌اند، نمی‌پذیرند. هرمنوتیست‌های فلسفی بر این باورند که نمی‌توان از نیت و ذهنیت مؤلف به عنوان معیار مسلط در تعیین معنای نهایی متن نام برد، بلکه مؤلف با خلق اثر، در جرگه دیگر مفسران قرار می‌گیرد و نمی‌تواند آن



نیت و اقتدار خویش را نسب به آن اثر، به دیگران تحمیل کند. قائلین به این نظریه اساساً بر مرگ مولف تأکید داشته یعنی بر حذف قصد مولف اصرار ورزیده و متن را شالوده‌تأویل و فهم تلقی می‌کنند. برای مثال «میشل فوکو» می‌گوید: کسی سخن می‌گوید ولی چه اهمیت دارد که چه کسی سخن می‌گوید؟ (M.Foucault, 1986: 113-16) از این جهت خود متن با قطع نظر از مؤلف آن می‌تواند وجودی مستقل داشته باشد. از جمله لوازم نظریه استقلال متن تکثر معنا و گوناگونی آن و انکار معنای نهایی و اصیل است. چنانکه یکی دیگر از لوازم این نظریه آن است که متن بدون تفسیر و تأویل معنا و مفهومی ندارد بلکه معنای آن از طریق دیالوگ و قرائت به چنگ می‌آید.

«رولان بارت» بر این باور است که متن به معنای مرگ مؤلف است و تأویل تأمل پیرامون متن را نمی‌توان به نیت مؤلف گره زد. متن خود زنده است و با مخاطب تکلم می‌کند و لذا از خود متن می‌توان آن را شناخت و دیگر لازم نیست از طریق مؤلف و قصد وی به شناخت متن مبادرت ورزید. از این جهت نمی‌توان گفت که هر متنی دارای معنای واحدی است. (مختاری، ۱۳۹۱: ص ۴۸)

گادامر بر خلاف رای شلایرماخر و کلاذنیوس معنای متن را مستقل از آگاهی فردی می‌داند. وی معنای متن را نامتعیین دانسته و در نتیجه تفسیر را وسیله‌ای برای وصول به نیت مولف نمی‌داند. به عقیده وی فهم انسان از متن یا هر پدیده هنری با موقعیت وی گره خورده و متناسب با علایق و انتظارات او میسر خواهد بود. از این رو تعدد و تفاوت فهم‌ها امری طبیعی است واقع همان است که مفسر در مفهوم حقیقت یک متن مشارکت می‌کند گادامر این مشارکت را امتزاج افق‌ها می‌نامد.

او مهم‌ترین عنصر تأویل را قرار گرفتن در «موقعیت مکالمه» می‌داند. وی معتقد است تنها زمانی دست‌یابی به فهم متن امکان‌پذیر است که از پرسش‌هایی که متن در صدد پاسخ به آنها است، مطلع باشیم. (همان، ۱۳۹۱: ص ۳۳۳) لذا فهم و معرفت را مولود امتزاج دو افق معنایی متفاوت مولف و مفسر می‌داند؛ افق‌هایی که به حسب ظاهر مستقل از یکدیگرند.



حال پس از آشنایی با مبانی هرمنوتیکی در سه سطح روش شناسی، معرفت شناسی و هستی شناسی و معرفی شخصیت‌های تاثیرگذار در این حوزه، به بررسی و مطالعه تطبیقی مبانی هرمنوتیک براساس آراء و نقطه نظرات اصولی محقق نائینی (ره) می‌پردازیم:

۱- از جمله نکات قابل توجهی که در هرمنوتیک شلایر ماخر مورد تاکید است، مسأله سوء فهم است به این معنا که هر متنی نیازمند تفسیر است؛ چون انسان دچار کژ فهمی است و این یک بیماری عمومی است و از موانع مهم فهم است و باید با اعمال قواعد و روش‌هایی با آن مقابله نمود.

از مجموع نقطه نظرات شلایر ماخر بر می‌آید که فهم هر سخنی تنها زمانی صورت می‌پذیرد که فرد به ذهنیت درونی صاحب سخن دست یابد. از این جهت مواجهه ابتدایی با هر سخن و متنی اصل بر این است که مقصود صاحب سخن شناخته نشود. این مطب انواع سخن اعم از نوشتاری و گفتاری، چه در زمان تخاطب و یا پس از زمان تخاطب را شامل می‌شود. (Jean Grondin, ۱۹۹۵: ۶-۷)

شلایر ماخر بر این باور است که هدف هرمنوتیک فهم معنای یک متن است نه شرایطی که آن متن را به وجود آورده است؛ هر چند که این شرایط می‌تواند در متمرکز ساختن استعداد های غیبی مفسر مفید باشد. بنابراین، حذف بعد دستور زبانی از حلقه هرمنوتیکی ممکن نیست.

گادامر در کتاب حقیقت و روش تصریح می‌کند که تلاش شلایر ماخر در باب تأویل و هنر تفسیر، عمدتاً مرتبط با «شناخت نادرست یا بدفهمی» بود. شلایر ماخر در تعریفی که از تأویل به دست می‌دهد می‌گوید که تأویل هر متن عبارت است از فرآیندی که مستمراً ما را از بدفهمی به سوی معرفت صحیح پیش می‌برد. (Gadamer, 1994: 162-3). شلایر ماخر میان تفسیر و تأویل تفاوت قایل است. وی دو عنصر را در عمل ادراک از یکدیگر متمایز می‌سازد؛ یکی درک گفتار و واژگان و دیگری ادراک معنای مقصود مؤلف، او عنصر اول را به نام «تفسیر دستوری» از آن یاد می‌کند و اصطلاح «فنی» یا «تفسیر روانشناختی» را برای عنصر دوم عمل ادراک به کار می‌گیرد. (Paul Ricoeur, 2016: 143-5)



که با معانی و لایه‌های باطنی و پنهانی متن سرو کار دارد.

آنچه از کلمات اصولیین بویژه **محقق نائینی** با صراحت بر می‌آید این است که یکی از طرق و اصول حاکم بر متون و نیز پدیده‌های گفتاری و رفتاری، فهم آنها بر اساس ظواهر عرفی کلام است. مضافاً بر اینکه ظواهر سخن مادامی که احتمال خلاف در آن داده نشود، حجت و قابل اعتنا است و مراد و قصدیت آفریننده کلام قابل کشف است و این بحث را مرحوم محقق نائینی به طور مبسوط بدان پرداخته‌اند. از اینرو مساله سوء فهم در فرآیند فهم متن جایی نخواهد داشت.

اعتبار و حجیت ظواهر کلام

اطلاق «ظاهر» به متن در صورتی است که متن دارای چند معنای محتمل باشد و یکی از آن معانی محتمل، آشکارتر و احتمال آن قوی‌تر باشد، به طوری که عموم عقلا به هنگام مواجهه با متن، همان معنا را از متن بفهمند. به بیان دیگر در چنین متونی، هر چند معنای محتمل دیگری نیز برای متن موجود است و احتمال خلاف در معنای محتمل‌تر منتفی نیست، اما عقلا در جریان محاوره و مفاهمه به این احتمالات خلاف اعتنا نمی‌کنند و همان معنای محتمل‌تر را نیت و مراد مولف محسوب می‌کنند. در فهم این گونه سخن، بر سیره و معیار عموم عقلا عمل می‌شود. عقلا در چنین مواردی، به ظن قوی عمل می‌کنند و احتمالی که قوی‌تر است را مقصود مولف می‌شمارند؛ زیرا عقلا همان گونه که در فهم ظاهر به احتمال قوی‌تر عمل می‌کنند، در سخن گفتن یا نوشتن، در صورتی که از سخن ظاهر بهره گیرند، اراده آنان به همان معنای آشکارتر و احتمال قوی‌تر تعلق می‌گیرد و در صورتی که قصدشان غیر از این باشد، سعی می‌کنند تا به وسیله قرائن ظهور دیگری برای متن بسازند.

بحث در باب ظواهر گاهی صغروی است، مانند مبحث وضع لغوی و قرائن عامه همچون وقوع امر بعد از حضر، وقوع استثناء بعد از جملات متعدد و از این قبیل موارد که ظهور برای مفردات کلام یا جملات ترکیبی منعقد گردد (به عبارتی باعث می‌شود ظهور، معین و مشخص شود). وگاهی بحث در باب ظواهر، کبروی است، مانند: مبحث



حجیت ظهور، بعد از اینکه فرض شود برای کلام ظهور منعقد شده است. در این مورد، بحث حجیت ظهور، از مباحث علم اصول به شمار می‌رود نه از مبادی. (نائینی، ۱۴۲۱ق: ج ۳، ص ۱۳۳-۱۳۴).

مراد ما از حجیت ظواهر، حکم کردن به اینکه: هر آنچه کلام، در معنای ظاهر خودش متکفل آن است، همان مراد نفس الامری است و بنا گذاشتن بر این مطلب که، کلام با ظاهری که دارد برای رساندن مراد و مقصود، ساخته شده است.

بناء عقلا نیز فی الجمله بر این مطلب دلالت دارد. بلکه زندگی و نظام عقلاء دائر مدار این مطلب است، زیرا اگر ظهور فاقد اعتبار باشد و آنچه که ظهور دارد را مراد مقصود ندانیم، در نظام اختلال پدید می‌آید و برای عقلاء، جایگاه و میدانی وجود نخواهد داشت. (نائینی، ۱۳۵۲ ش: ج ۲، ص ۹۱).

بدیهی است، آنچه که مقتضی تعبد به آن باشد، در سیره عقلاء نیست، بلکه به خاطر این است که: عقلاء به احتمال عدم اراده متکلم در آنچه کلام در آن ظاهر است، اعتنا نمی‌کنند. زیرا احتمال اراده خلاف، از آنجا ناشی می‌شود که احتمال داده شود متکلم، از آوردن قرینه خلاف ظاهر غفلت کرده است. یا احتمال داده شود متکلم، استیفاء مرادش از کلام را اراده نکرده باشد و از این قبیل موارد که باعث شود احتمال داده شود متکلم، ظاهر کلامش را قصد نکرده باشد، و همه این احتمالات به واسطه اصول عقلانی که سیره عقلاء بر آن جاری است، نفی می‌گردد. (نائینی، ۱۴۲۱ق: ج ۳، ص ۱۳۵).

شارع نیز، سیره عقلاء را بر همین اصول عقلایی امضا کرده و از آن نهی و منع نفرموده است. بلکه خود شارع چون از عقلاء شمرده می‌شود این اصول عقلایی را به عنوان روش خود اتخاذ کرده است. زیرا شارع، روش خاصی غیر از روش عقلاء، برای بیان مراد خود ندارد و مطابق تکلم آنها، تکلم می‌کند، بلکه بعضی از احتمالات که موجب شک در اراده ظاهر کلام می‌شود را در کلام خود نمی‌آورد، مانند احتمال غفلت بر نصب قرینه. (فقط احتمال عدم اراده استیفاء تمام مراد از کلام باقی می‌ماند که آن هم به واسطه جریان اصل، منتفی است.)



بنابراین در مجموع اشکالی در اعتبار ظواهر نیست و هیچ فرقی بین ظواهر کلام شارع و غیر شارع، ظواهر کتاب و غیر ظواهر کتاب وجود ندارد (نائینی، ۱۳۵۲ش: ج ۲، ص ۹۱-۹۲) آنگاه ایشان آنچه به اخباریون نسبت عدم جواز عمل به ظاهر کتاب، داده شده است را ذکر نموده و دلیل آنها را دو وجه می‌دانند:

وجه اول، وجود علم اجمالی در مورد تقیید و تخصیص بسیاری از مطلقات و عمومات قرآن کریم. و همانطور که علم اجمالی، مانع جریان اصول عملیه است، در اصول لفظیه نیز مانند اصالة العموم و اصالة الاطلاق که مبنای ظهورات است، علم اجمالی، مانع جریان این اصول می‌گردد.

وجه دوم، روایاتی است که از عمل به قرآن کریم نهی می‌کنند. (نائینی، ۱۳۵۲ش: ج ۳، ص ۱۳۶)

سپس در مقام پاسخ به این دو وجه برآمده و می‌گویند:

اما در مورد وجه اول می‌توان گفت: بوسیله فحص و جستجوی مقیدات و منحصصات و بعد از پیدا کردن بعضی از آنها، امکان انطباق آنها بر معلوم بالاجمال خواهد بود و بدین ترتیب علم اجمالی منحل می‌گردد و از بین می‌رود.

و در مورد پاسخ وجه دوم می‌گوییم: روایاتی که از عمل به کتاب نهی می‌کنند هر چند مستفیض بلکه متواتر است اما با فراوانی که دارند به دو گروه تقسیم می‌شوند، گروه اول: روایاتی که بر نهی از تفسیر به رأی و استحسانات ظنیه دلالت دارد و گروه دوم: روایاتی که بر نهی از تمسک به قرآن در ساحت عمل بدون مراجعه به اهل بیت علیهم السلام که قرآن در منازل آنها نازل گردیده است، دلالت می‌کنند.

پر واضح است که مفاد روایات دلالت بر مدعای اخباریون نمی‌کند:

گروه اول بر مدعای آنها دلالت ندارد؛ زیرا عمل کردن به ظاهر کتاب، داخل در معنای تفسیر نیست، چون تفسیر عبارت است از: کشف قناع (یا آنچه که پنهان و مستور) است و شامل معنای ظاهر که هیچ قناعی در آن نیست نمی‌شود؛ خصوصاً پس از آنکه در بسیاری از روایات، تفسیر را مقید به رأی کردند که به کارگیری استحسانات ظنیه در آن



مورد نیاز است، و اشکالی در این مطلب نیست که: سیاق اینگونه روایات اقتضا می‌کند که مراد از آنها واحد است و برای افاده معنای واحد بیان شده اند و هیچ تفاوتی بین استعمال لفظ تفسیر به صورت مطلق یا استعمال تفسیر به صورت مقید به رأی وجود ندارد. (نائینی، ۱۳۵۲ش: ج ۳، ۱۳۶-۱۳۷)

اما در مورد گروه دوم از روایات می‌توان گفت؛ فرض یا مدعا این است که بعد از مراجعه به روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام و بعد از فحص از مقیدات و مشخصات، به ظاهر کتاب عمل می‌شود، زیرا هیچکس ادعا نکرده است که: استقلال در عمل به ظواهر کتاب بدون مراجعه به اخبار وارده از جانب اهل بیت علیهم السلام، جایز است.

علاوه بر این، بسیاری از روایات - که تواتر معنوی آنها بعید نیست - ، دلالت می‌کنند؛ بر جواز عمل، تمسک و رجوع به کتاب، عرضه کردن روایات متعارض بر آن و نیز تمسک به روایات موافق، ترک روایات مخالف با آن و غیر از این موارد که بر قطعیت جواز تمسک به ظاهر کتاب، دلالت دارد. (نائینی، ۱۳۵۲ش: ص ۱۳۷)

همه احتمالاتی که اقتضا می‌کند متکلم، ظاهر کلام را اراده نکرده است بوسیله اصول عقلانی منتفی است و تمسک به اصول عقلانی برای نفی احتمالات، مختص وجود احتمال غفلت متکلم از نصب قرینه بر مراد نیست، بلکه حتی (احتمالات دیگر همچون:) احتمال وجود قرینه سابقه یا لاحق، یا احتمال وجود قرینه حالیه - و احتمالات دیگری که می‌تواند فرض شود، - همه اینها از نظر عرف بدلیل اصالت عدم، که بنای عقلاء بر آن جاری است مرجوح است و فرقی بین مخاطب یا غیر مخاطب وجود ندارد. (نائینی، ۱۳۵۲ش: ص ۱۳۸-۱۳۹)

البته در مورد احتمال قرینه منفصله، برای متکلمی که عادت دارد به این قرائن اعتماد کند، می‌توان پذیرفت احتمال راجحی وجود دارد، اما (وجود این احتمال) اقتضا می‌کند که از آنها فحص شود نه اینکه ظاهر کلام از اعتبار ساقط گردد.

علاوه بر این روایاتی که به ما رسیده اند همانند کتابهای تالیف و تصنیف شده هستند،

زیرا غالباً روایانی که در ابتدای سلسله سند هستند، خودشان مخاطب کلام بوده‌اند و گفتیم که ظاهر کلام در حق آنان حجت است - سپس روایات در اصول (روائی) و بعد از آن در جوامع روائی و کتب نقل شده است، و حتماً شخصی که از امام علیه السلام نقل می‌کند آنچه که شنیده است را به همراه قرائن حالیه و مقالیه نقل کرده است، زیرا غرض از نقل روایت، تفهیم غیر است.

انصاف این است که هیچ فرقی در باب حجیت ظواهر، بین ظواهر اخبار و غیر اخبار، کسی که فهماندن او قصد شده یا فهماندنش قصد نشده، نیست. این تمام مطلب در باب حجیت ظواهر است. (نائینی، ۱۴۲۱ ق: ج ۳، ص ۱۳۹)

بنابراین اصل حجیت ظهور فی الجملة نزد همه ارباب علم اصول از مسلمات است و نظام جامعه، ارتباط و هماهنگی میان مردم براساس همین ظهور، جریان دارد و تنها در برخی جزئیات اختلاف نظر وجود دارد. (نائینی، ۱۳۵۲ ش: ج ۲، ص ۹۱)

۲- طرفداران هرمنوتیک فلسفی معتقدند که انسان خالی الذهن با متن مواجهه نمی‌شود بلکه مواجه شدن با متن یک پیش فرضی از قبل دارد و با آن مواجه می‌شود و به فهم معنی متن مبادرت می‌ورزد. باید گفت این قاعده به صورت قاعده کلیه قابل قبول نیست زیرا اگر یک مورد پیدا شود که بدون پیش فرض با متن مواجه شویم در نقض این قاعده کلی کافی است.

به لحاظ اصولی پیش دانسته‌ها سه قسم هستند:

۱. پیش دانسته‌های ضروری‌اند یا حتمی الوجوداند یعنی در فهم معنی متن چاره‌ای نداریم در رابطه با آن لفظ اطلاعاتی داشته باشیم مانند یک سری از معلومات مقدماتی و ابزاری مانند علم لغت، ادبیات، منطق، لذا برای فهم عربی باید علم لغت و ادبیات عرب را آگاه بود و آلا در کشف معنی دچار مشکل خواهیم شد.

۲. پیش دانسته‌هایی که نقش معین و کمکی را دارا هستند، اینها ما را در فهم معنای متن کمک می‌کنند مانند اطلاعاتی که یک مفسر نسبت به روحیات مؤلف دارد، یقیناً این اطلاعات مفسر را در فهم معنی کمک خواهد نمود. به عنوان مثال اگر کسی حافظ را





نشناسد نمی‌تواند برداشت درستی نسبت به برخی ابیات این شاعر داشته باشد و احتمالاً او را به رندی متهم خواهد ساخت اما اگر آشنا با روحیات و شخصیت او باشد در آن صورت ظواهر الفاظ ابیات حافظ را توجیح خواهد نمود. اینها پیش دانسته‌هایی است که نقش معین را ایفا می‌کند. این دو قسم پیش دانسته‌ها سازنده‌اند و ما را در کشف و فهم معنی متن کمک می‌کنند.

۳. قسم سوم، پیش دانسته‌های ظنی است که موجب تفسیر به رأی می‌گردد، به عنوان مثال پیش دانسته‌های حاصل از نظرات قدما در باب مجموعه شمسی و اعتقادشان به گردش خورشید به دور زمین که بعد از پیشرفت علوم عکس این ادعا اثبات گردید، یا دانسته‌های بطلمیوسی و... دخالت این نوع پیش دانسته‌ها در فهم معنی متن قطعاً مخل خواهد بود. لذا دخالت پیش دانسته‌ها در فهم متن بستگی به نوع آن پیش دانسته است، اگر پیش دانسته‌های ظنی باشند نه تنها تعیین آور نیستند بلکه در فهم معنی متن دچار اضطراب خواهیم شد و اخلال آور خواهد بود.

علم کلام، براهین فلسفی، علوم عقلی در کشف معنای آیه و حدیث جزو پیش دانسته‌های معین هستند و ما را در معنی حقیقی متن کمک می‌کنند. لذا پیش دانسته‌ها به صورت موجهه جزئی در فهم معنی متن قابل اشکال نیست اما به صورت موجهه کلیه داری اشکال است.

وجود پیش فرض‌ها در تفسیر از نظر مفسران اسلامی

این امر بدیهی است که هیچ دانشمند و مفسر یا نویسنده‌ای نمی‌تواند، افکار و شناخت‌های خود را از عدم به وجود آورد و به آنها شکل و سامان دهد.

هر کس از آنچه می‌خواهد درباره آن بیشتر بداند، یک دانسته مجمل پیشین دارد. اگر درباره هر موضوعی هیچ اطلاع قبلی موجود نباشد، هیچ خواست و علاقه‌ای هم برای فهم یا تبیین آن به عنوان یک عمل ارادی به وجود نمی‌آید. بنابراین آشکار است که با مجهول مطلق، هیچ نسبتی نمی‌توان برقرار کرد. واقعیت دیگری که ضرورت وجود پیش فهم را آشکار می‌کند این است که فهمیدن با سؤال آغاز می‌شود و سؤال بدون پیش دانسته

ممکن نیست. اگر پیش دانسته‌ای درباره سؤال موجود نباشد، سؤال نه معنا می‌یابد و نه وجود و درباره مجهول مطلق، هیچ پرسشی نمی‌توان مطرح کرد.

در خصوص قرآن نیز در واقع مفسر آن، با مجموعه‌ای از معلومات و دانش‌ها، با متن مواجه می‌شود و برخی از این علوم، نه تنها خللی در فهم متن وارد نمی‌آورند؛ بلکه وجود آنها از لوازم و ضروریات حصول فهم است و فقط زمانی که بخواهند تأثیر خود را به شکل تحمیل مضمون خود برخلاف محتوای کلام ایفا کنند، مذموم و غیر قابل قبول می‌شوند.

بنابراین، نزد مفسران اسلامی، لزوم وجود پیش‌فرض‌ها، به دلیل نقشی که در فهم بهتر متن ایفا می‌کنند، پذیرفته شده است.

نقش غیر قابل انکار پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها مفسر در تفسیر متن، به این معنا نیست که همه فهم‌ها درست هستند و نمی‌توان به نقد و بررسی یا تصحیح پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌ها پرداخت. (نصری، ۱۳۹۱ش: ص ۱۵۳)

در حقیقت معتقدان به دیدگاه امکان‌قرائت‌های مختلف از متون، حقیقت را نسبی و تغییرپذیر می‌دانند؛ چرا که می‌گویند: حقیقت، به شمار آمدن یک مطلب ثابت وابسته به زمان بررسی آن است، چه، ممکن است در زمانی حقیقت و زمانی دیگر باطل محسوب شود. آنان امکان فهم ثابت و غیر تاریخی را انکار می‌کنند و اعتقاد ایشان، از باورشان به این مبنا ناشی می‌شود که فهم بستگی به پرسش‌های مطرح شده دارد. پرسش‌هایی که باید از ورای آنچه در متن تبیین شده است، به وجود آید، تا پرسش‌کننده، متن را همچون پاسخ یک پرسش بفهمد. بعضی در خصوص غیر قابل انکار بودن تأثیر برداشت‌های شخصی مفسر در تفسیر قرآن، از کلام امام علی(ع)، به عنوان موید نظریه خود استفاده می‌کنند، آنچه که حضرت می‌فرمایند: «ذلک القرآن فاستنطقوه و لن ینطق». (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۸).^۱ در حالی که مراد حضرت از «به نطق درآوردن قرآن» همان ظاهر نمودن معانی مستور در قالب الفاظ قرآن و تفسیر آن است و جمله

۱. این کتاب همان قرآن است. آن را به سخن آرید (تا همه چیز را بازگو کند).





«لن ينطق» نیز به معنای ضرورت تفکر و تدبر در قرآن است که بدون تعقل، معنای آن خود به خود آشکار نمی‌شود. (مهدوی کنی، ۱۳۸۴ش: ص ۱۳۷)

۳- از جمله عناصری که شلایرماخر بر آن تاکید می‌ورزد، بُعد فنی و روان شناختی دانش هر منوتیک است و بر این باور است که تامل در ساحت روان شناختی، انسان را به معنای حقیقی و نهایی متن نزدیک می‌کند. او معتقد است هر ساحت تفسیر به نفسه یک فن است. زیرا هر ساحت از امری نامحدود و غیر قطعی، امری محدود و قطعی را می‌سازد. زبان نامحدود است زیرا هر عنصری به طریقی خاص بوسیله‌ی دیگر عناصر قابل تعین است. این بیان برای تفسیر روانشناختی هم بکار برده می‌شود. زیرا هر شهود شخص به خودی خود نامحدود است. علاوه بر این تأثیرات خارجی بر یک شخص انشعاباتی خواهد داشت که نامحدود خواهد شد. اما چنین ساختاری نمی‌تواند بوسیله‌ی قوانینی که ممکن است با قطعیت بدیهی بکار برده شوند، ساخته شود.

برای کامل کردن ساحت دستوری تفسیر لازم خواهد بود که دانشی کامل از زبان داشته باشیم. برای کامل کردن ساحت روانشناختی تفسیر لازم خواهد بود که دانشی کامل نسبت به شخص داشته باشیم. از آنجا که در هر دو مورد دانش کامل ناممکن است، لازم است که در میان ساحت روانشناختی و ساحت دستوری رفت و برگشت کنیم، و هیچ قانونی نمی‌تواند تصریح کند که چگونه این کار را به درستی انجام دهیم. (Muler-vollmer, 1986: 76.)

ولی پرواضح است فهم سخنان متکلم و درک واژگان در یک پدیده نوشتاری یا گفتاری مستلزم بازسازی و اهتمام به ساحت روانشناختی صاحبان سخن نیست، بلکه خود آنها با تکیه بر حجیت ظهورات کلام به طور متعارف، قابل فهم می‌باشند.

اگر بعد روانشناختی تفسیر آنقدر حائز اهمیت است که بدون عمل جایگزینی امکان دست یابی نیت صاحب سخن وجود نداشته و آدمی به سوء فهم و گره فهمی مبتلا می‌گردد، پس نقش زبان در این خصوص چیست؟ در حالی که زبان، ابزار تفاهم و انتقال مقاصد انسان به هم‌نوعان است و این امری است بدیهی و مشترک میان همه

انسان‌ها است و جملگی به ظواهر کلام یکدیگر پایبند بوده و اساساً سویه روانشناختی مطرح نیست.

معنا واقعیتی است که هر گوینده‌ای در صدد القاء حقیقی آن بر می‌آید چرا که هر سخن‌گو و متن‌نویسی، از لحاظ نظام زبانی، موظف است که معنا را به گونه‌ای القاء کند که اگر مخاطب به جای او بود نیز همین طور بیان می‌کرد. همچنین الگوی رفتاری موجودات عاقل بر اساس نظام معنایی اختیارمدارانه است که ارتباط معانی هستی با اختیار تکوینی انسان نشان از این دارد که القاء حقایق واقعی باید بر اساس حاکمیت عقل و عدالت بر اختیار آدمی صورت گیرد.

این جاست که معنا در عبور از تار و پود هستی و ورود به نظام بنیادین عقل می‌بایست لباس لفظ را بر تن کند و انسان که برترین موجود عالم می‌باشد، شایسته است که امانت حفظ معنا را به نحو شایسته‌ای انجام دهد. (مختاری، ۱۳۹۸ش: ص ۲۵۰).

واقعیت‌های کلامی که از آن تعبیر به معنا می‌کنیم هر چیزی را که ورای لفظ باشد، شامل می‌شود؛ هر لفظ و گزاره‌ای بیان چیزی است که ارتباط حقیقی با خارج یا نفس انسان دارد، این که این معنا یا واقعیت متعلق به ذهن است یا خارج مهم نیست چرا که مفاهیم و حقایق بنیادین نظام هستی و نفسی در تمام انسانهای عاقل واحد است و هر معنا دومی و سومی و که از این نظام هستی و نفسی برانگیخته و انتزاع شود واقعیت دارد.

ارتباط انسانها با یکدیگر و ارتباط انسان با نظام برتر از خودش لازم دارد که در یک اصول و معارفی مشترک باشند تا بتوانند با هم ارتباط معنایی صحیح و واقعی برقرار کنند و إلا انتزاع و خلق معنا به صورت مستقل بدون هیچ گونه پیوند بنیادین امکان پذیر نیست. پیوند بنیادین معنایی سرچشمه انتزاع معانی دسته دوم، سوم و می‌شود و هر چه این انتزاع معنا از ریشه‌ای بنیادین معنا دورتر شود و به اصطلاح حسّی تر شوند اختلاف‌ها در آن بیشتر می‌شود و حتی کار به تجربه و بررسی‌های آزمایشگاهی نیز می‌رسد.

ارتباط صاحبان عصمت با خداوند بر اساس معانی بنیادین و اولیه نظام هستی است





که با خلق این معانی در نفس آنها صورت می‌گیرد ولی ارتباط انسانها با یکدیگر براساس معانی دسته دوم، دسته سوم و برخاسته از معانی بنیادین است که چه بسا خطا در آنها رخ دهد، چرا که جز با لباس تنگ لفظ قادر به انتقال و ایجاد ارتباط نیستند. سرشت معنا در قالب گزاره‌های متن نمودار و خلق می‌شود اگر گزاره ای تمام شرایط معرفتی را داشته باشد می‌تواند معنا را به درستی منتقل کند چرا که گزاره‌ها نمودار عینی ترسیم معنا در ذهن مخاطب هستند.

علمای اصول فقه از جمله محقق نائینی (ره) نیز در باب معنا و وضع لفظ، صاحب نظریه هستند. ایشان در تقسیم الفاظ به اعتبار موضوع له، اقسام معنا را ذکر و الفاظ را به حسب آن قرار می‌دهند. (اصفهانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۷۱). از نظر اصولیون اقسام معنی عبارت است از:

۱. معنای جزئی: این معنا، دارای تعیین شخصی در خارج است، و قابل صدق بر کثیرین نمی‌باشد و لفظ مستقیماً برای این معنای جزئی قرار داده می‌شود.

۲. معنای کلی: که شامل جزئیات گوناگونی است. این معنا به عنوان آئینه مصادیق قرار می‌گیرد؛ به گونه‌ای که وضع لفظ برای جزئیات از رهگذر این مفهوم کلی صورت می‌گیرد. (نائینی، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ص ۵۴)

می‌توان گفت معنا از سنخ اشیاء و مصادیق خارجی نیست، بلکه امری مربوط به ذهن است و هویتی انتزاعی دارد. بنابراین نمی‌توان همچون نظریه مصداقی یا نظریه رفتاری، معنا را به مصادیق و امور خارجی یا رفتارهای خارجی ناشی از شنیدن لفظ تفسیر کرد. در حقیقت، معنا امری انتزاعی و از سنخ مفاهیم و صورت‌های ذهنی است. توضیح آنکه هر آنچه از امور خارجی و نفس‌الامری به ادراک و فهم ما درآید، یعنی از آن امور انتزاع شود، مفهوم است. این مفهوم اگر از وجودی مستقل و فی نفسه انتزاع شده باشد باشد، مفهومی اسمی و مستقل است و اگر از وجودی فی‌غیره انتزاع شده باشد، مفهومی حرفی و غیر مستقل است. (نائینی، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ص ۴۳-۴۴) مفهوم منتزَع از امر خارجی اگر در فرآیند وضع و قرارداد زبانی با لفظی ارتباط و پیوند یابد، به‌گونه‌ای که



لفظ، نشانه و علامت هادی به سوی آن مفهوم باشد، آن مفهوم را «معنا» و مدلول می‌خوانیم؛ زیرا در این صورت آن مفهوم، معنای چیزی است، چنان‌که لفظ را «دالّ» می‌نامیم. در مقابل، اگر در فرآیند وضع داخل نشود و لفظی برای دلالت بر آن وضع نشود، صرفاً مفهوم و مدرک است، بی‌آنکه «مدلول» و «معنا» باشد. هم‌چنان‌که لفظی که پیوند وضعی با معنایی نداشته باشد صرفاً صوتی در فضا یا نقشی روی کاغذ است، بی‌آنکه دالّ بر معنایی باشد باشد. پس معنا آن مفهومی است که به واسطه علاقه وضعیه مدلول لفظ، اعم از ملفوظ و مکتوب، قرار گرفته است.

بنابراین، به لحاظ وجودی، «معنا» همان «مفهوم» است و وجودی منحاز و جدای از مفهوم ندارد. تفاوت معنا و مفهوم، یک تفاوت لحاظی است، با این بیان که «معنا» همان صورت ذهنی است که اگر به ذهنی بودن آن و حیثیت حکایت آن از امر خارجی و نفس‌الامری التفات شود، مفهوم نامیده می‌شود و اگر به نفس صورت ذهنی توجه شود و طرف وضع لفظ قرار گیرد، «معنا» نامیده می‌شود.

این‌که معنا از سنخ مفهوم است، موجب آن است که «معنا» خصلت شخصی بودن و اختصاصی بودن را نداشته و امری «اشتراک‌پذیر» باشد؛ از این رو معنای هر لفظ برای دیگران نیز قابل فهم است و همگانی بودن و اشتراک‌پذیر بودن از ویژگی‌های معنا قلمداد می‌شود. به سبب این اشتراک‌پذیری، همه‌آشنایان با یک زبان طبیعی قادر خواهند بود که با یکدیگر محاوره و تفهیم و تفاهم زبانی داشته باشند. (مختاری، ۱۳۹۸ش: ص ۲۵۲-۲۵۳).

محقق نائینی در تبیین تفاوت اساسی بین معانی اسمی و حرفی تأکید دارد بر این نکته که معانی اسمی، معانی اخطاری و معانی حرفی، معانی ایجادیه هستند. (نائینی، ۱۴۲۱ق: ج ۱، ص ۳۷). معانی اخطاری آن بخش از معانی هستند که با قطع نظر از استعمال، دارای واقعیت می‌باشند و استعمال به مثابه واسطه‌ای برای التفات ذهن مخاطب به واقعیت است. مقصود از واقعیت علاوه بر وجود خارجی، وجود مفهومی نیز به شمار می‌رود. لذا هنگامی که کلمه‌ای از سوی متکلم گفته می‌شود، میان مخاطب و مفهوم آن



ارتباط برقرار می‌شود و صورتی از این مفهوم در ذهن مخاطب مجسم می‌گردد. اما معانی ایجاد آن بخش از معانی هستند که با قطع نظر از استعمال، نه به لحاظ وجود خارجی و نه مفهومی واقعیت ندارند و استعمال نقش پدید آورنده و ایجاد کننده آن معانی است. (نائینی، ۱۴۲۱ ق:، ج ۱، ص ۳۸)

آنگاه می‌گوید؛ از آنجا که اسم‌ها از جهت مفهومی مستقل هستند و در عالم مفهوم هیچ ارتباطی بین آنها وجود ندارد. برای مثال «زید» از نظر مفهوم استقلال دارد، «الدار» هم استقلال دارد و در عالم مفهوم با یکدیگر مرتبط نیستند. وقتی که گفته می‌شود: «زید فی الدار» «فی» میان آن دو ارتباط برقرار می‌کند. بدین ترتیب معانی حرفی تنها در لابلای جمله قابل تحقق است. برخلاف معانی اسمی که حتی به صورت مفرد هم معنایش به ذهن مخاطب قابل انتقال است. از اینرو معانی حرفی به معانی ایجادیه تعبیر می‌کنند یعنی آن بخش از معانی که با قطع نظر از استعمال، حتی در عالم اعتبار واقعیتی ندارند و فقط استعمال است که به معنای حرفی واقعیت داده می‌شود. اساساً معانی اسماء در وعاء عقل با قطع نظر از استعمال به گونه مستقل ثابت و موجودند، بخلاف معانی حروف که معانی ایجادیه هستند و در موطن استعمال تحقق می‌یابند نظیر معانی انشایی که به واسطه انشاء موجود می‌شوند و با قطع نظر از انشاء، مسبوق به وجود نیستند. هر چند تفاوت جزئی بین آن دو وجود دارد. (نائینی، ۱۴۲۱ ق:، ج ۱، ص ۴۲-۴۳)

محقق نائینی بر این باورند که مساله اسمی و حروف، بسان الفاظ و معانی می‌باشند. همان طور که الفاظ، فانی در معانی بوده به گونه‌ای که گوینده به هنگام سخن، خیال می‌کند معانی را بدون الفاظ به طرف مقابل القا می‌کند و مخاطب هم خیال می‌کند در هنگام شنیدن، معانی را با قطع نظر از الفاظ تلقی می‌کند. گویی هیچیک از گوینده و مخاطب به الفاظ التفاتی ندارند، معانی حرفی هم اینطور هستند یعنی فانی در معانی می‌باشند و آنچه آدمی در ترکیبات و چینش واژگان با آن مواجه است، معانی اسمی هستند و حروف در پیدایش علقه و ارتباط میان معانی اسمی نقش دارد. (نائینی، ۱۴۲۱ ق:، ج ۱، ص ۴۵)

۴- همان گونه که پیش از این بیان شد، هرمنوتیست‌های فلسفی از سیالیت و تغییر

پذیری فهم سخن می‌گویند و وجود معنای ثابت در فهم متن را انکار می‌کنند؛ چون تنها راه تحقق فهم را از طریق گفتگو میان افق معنایی متن و افق معنایی مفسر و آمیختگی این دو افق امکان‌پذیر می‌دانند و از طرفی افق حاضر را دارای ثبات و تعیین‌نمی‌باشد، از این رو به اعتقاد ایشان اساساً نمی‌توان به تفسیر و تاویل قطعی دست یافت. (Gadamer, 1994: 372-373.)

از سویی دیگر در هرمنوتیک رومانیتیک فاصله زمانی میان مولف و مفسر را مانعی در وصول و دست‌یابی فهم دقیق و قطعی معنای متن می‌دانند و راه‌هایی را برای برون‌رفت از این معضل پیشنهاد نموده‌اند.

مرحوم محقق نائینی با ارائه طرح ابتکاری تفکیک میان قضایای حقیقی و خارجی و تبیین ملاکات آنها بر تعمیم خطابات متون بویژه قرآن کریم تأکید ورزیدند. به گونه‌ای که احکام شامل همه مخاطبان می‌شود اعم از حاضرین یا غایبین و یا همه کسانی که در اعصار بعدی پا به عرصه وجود خواهند گذاشت. لذا بایستی عموم افراد به خاطر شمولیت در خطاب، با اعمال قواعد و روش‌هایی در کشف مراد متکلم بکوشند و بر پیروی و انجام آن مبادرت ورزند.

محقق نائینی بر این باورند که همه قضایای شرعی و خطاب‌های شرعی که احکام فرعی را مورد اثبات قرار می‌دهد به گونه قضیه حقیقیه است. (نائینی، ۱۴۲۱ ق: ج ۱، ص ۱۷۸)

وی بازگشت قضیه حقیقه را به قضیه شرطیه می‌داند. (نائینی، ۱۴۲۱ ق: ج ۱، ص ۱۷۹ و نائینی، ۱۳۷۶: ص ۲۵۸.) در تعریف قضیه حقیقیه می‌گوید: قضیه حقیقیه^۱ عبارت است از قرار گرفتن وصفی یا حکمی روی عنوانی که آن عنوان شامل افرادی باشند که وجود پیدا نکرده‌اند. (نائینی، ۱۴۲۱ ق: ج ۱، ص ۱۷۱)

مرآت بودن عنوان کلی از منظر محقق نائینی به این معنا است که هر فردی از افراد کلی محقق گردد، آن وصف یا حکم کلی بر آن فرد انطباق پیدا کند و در این خصوص

۱ فهی عبارة عن ثبوت وصف او حکم علی عنوان اخذ علی وجه المرآتية لافراد المقدره الوجود.





فرقی نمی‌کند که قضیه حقیقه به صورت خبری باشد یا انشایی. (نائینی، ۱۴۲۱ ق: ج ۱، ص ۱۷۰)

در حالی که قضیه خارجیّه این چنین نیست. لذا در تعریف قضیه خارجیّه می‌گوید:^۱ قضیه خارجیّه آن است که وصف یا حکم تنها بر شخص خاصی اطلاق گردیده به گونه‌ای که به سایر افراد قابل تسری نمی‌باشد هر چند در اوصاف مماثل آن باشند. (نائینی، ۱۴۲۱ ق: ج ۱، ص ۱۷۰)

طبق تعریف ایشان ضابطه و ملاک در قضیه خارجیّه این است که حکم و یا صفت بر افراد مترتب است نه روی عنوان کلی ولی در قضیه حقیقیّه حکم روی عنوان حمل می‌شود یعنی حکم روی عنوان جامع قرار می‌گیرد که هم افراد موجود بالفعل را شامل می‌شود و هم افرادی که در آینده موجود می‌شوند؛ برخلاف قضیه خارجیّه که حکم هر یک از افراد موجود بالفعل را شامل می‌شود از آنجا که در قضیه خارجیّه حکم به اشخاص معین و موجود در خارج مرتبط است زمان انشاء و جعل حکم با زمان فعلیت آن یکسان است، ولی در قضیه حقیقیّه حکم بر عنوان مترتب است از اینرو هر وقت مصداق آن در خارج تحقق یابد، حکم فعلیت یافته و بایستی عملی گردد.

محقق نائینی معتقد است خلط میان قضیه حقیقیّه و خارجیّه و عدم تمایز بین آنها در بسیاری از موارد موجب اشتباهات کثیری میان عالمان اصولی گردیده است. (نائینی، ۱۴۲۱ ق: ج ۱، ص ۱۷۱ و ۵۵۰). از جمله مواردی که به خاطر عدم رعایت ملاکات قضایای خارجیّه و حقیقیّه، متفکران اصولی و زبان‌شناسان دچار اشتباه شدند، مساله اختصاص یا عدم اختصاص خطاب‌های قرآن به مخاطبان و حاضران عصر نزول است. (نائینی، ۱۴۲۱ ق: ج ۱، ص ۵۵۰). او بر این عقیده است خطابات قرآن شامل افراد حاضر و غایب است. (نائینی، ۱۴۲۱ ق: ج ۲، ص ۵۵۰) چون در قضیه حقیقیّه وجود موضوع مفروض است، لذا شامل همه افراد اعم از حاضران، غایبان و معدومان که در

۱ القضية الخارجية عبارة عن ثبوت وصف او حکم علی شخص خاص بحيث لا يتعدى ذالك الوصف والحکم عن ذالك الشخص الی غیره و ان كان مماثلا له فی الاوصاف.

آینده پدید خواهند آمد، می‌شود؛ برخلاف قضیه خارجی که موضوع مفروض الوجود نیست بلکه یک امر خارجی است. (نائینی، ۱۳۵۲ش: ج ۲، ص ۴۴۲) از نظر محقق نائینی (ره) جعل احکام شرعی به صورت قضایای حقیقیه است، لذا حکم براساس صدق عنوان است.

۵- از منظر محقق نائینی (ره) مهم‌ترین رسالت مفسر فهم و درک پیام صاحب سخن است. بایستی از طرق و راه‌های گوناگون به کشف مراد متکلم مبادرت ورزد و حق ندارد علایق و ذهنیت‌های شخصی و آراء و نظرات فردی خویش را بر متن تحمیل نموده و آن را به عنوان مقصود مولف تلقی نماید. ایشان طرحی نو به منظور دست یابی پیام نهایی صاحب سخن، پیشنهاد می‌دهد که به عنوان «متّم جعل» معروف است.

ایشان می‌گویند؛ شریعت و احکام آن مبتنی بر نصوص و سخنان بین و آشکار است. آنچه بر فقیه لازم است این است که بایستی با بهره‌گیری از تمامی ابزارهای مناسب و ضروری، احکام شرعی مرتبط با مکلفین را از طریق نصوص و ادله شرعی استخراج نماید. حال اگر وی با تلاش و جدّیت تمام به دنبال دلیل گشت و از آن مأیوس گردید، به اصول و قواعد کلی شرعی و عقلی اهتمام می‌ورزد و مطابق آنها به استنباط احکام شرعی مبادرت می‌کند.

بنابراین دلیل و جعل شارع مقدس گاهی به نحوی است که هدف شارع را به سهولت بیان نموده و آن را تامین می‌کند و زمانی به گونه‌ای است که با جعل نخستین، حکم مساله واضح نیست، بلکه مغلق است و لذا به جعل و دستور دیگری است که هدف شارع را به نحوی تبیین و روشن سازد و آن از دیدگاه اندیشه اصول نائینی، «متّم جعل» نامیده می‌شود. (نائینی، ۱۴۲۱ ق: ج ۱، ص ۱۶۲)

به تعبیری دیگر محقق نائینی بر این باور است که دلیل و جعل شارع گاهی به گونه‌ای است که غرض شارع را به وضوح تامین می‌کند اما گاهی به نوعی است که با امر نخست و جعل اولی مقصود شارع تامین نمی‌شود و حکم مساله چندان روشن نیست، بلکه دست یابی به غرض شارع پیچیده و یا غیر ممکن است، در این صورت دلیل و امر





دوم از سوی شارع صادر گردیده و امر اول را تقسیم و تکمیل می‌کند و مقصود شارع را از دلیل اول که نامفهوم بود، روشن و کامل می‌نماید. این نوع تشریح که به «متمم جعل» معروف است، از ابتکارات و نوآوری‌های محقق نائینی است و ایشان در بسیاری از مباحث فقهی و فروع آن این قاعده را به عنوان راه حلی در استنباط احکام شرعی پیشنهاد داده است و خود ایشان نیز در حل مسایل پیچیده در فقه و اصول از جمله در بحث مربوط به مقدمه واجب، شرایط عامه تکلیف و رویارویی «عدم و ملکه» و هم چنین اشتراک احکام بین عالم و جاهل و عدم اطلاق و تقیید نسبت به دانا و غیر دانا بهره جسته است.

ایشان با توجه به ادله قطعی آن و عدم امکان اخذ علم در متعلق احکام و ادله، موضوع را از طریق «متمم جعل» و «نتیجه التقیید» تبیین و حل می‌کند. (نائینی، ۱۴۲۱ ق: ج ۲، ص ۵۴۸)

نتیجه

از آنجا که هرمنوتیک کلاسیک و رومانیتیک، عینی‌گرا است، معتقد است متن دارای معنایی منفک از مخاطب است. یعنی مفسر نمی‌تواند به دلخواه خویش معنایی را بر متن تحمیل کند بلکه معنا پسوندی وثیق با مولف یا آفریننده اثر دارد و این رسالت مفسر است که با اتخاذ روش‌های مطلوب و اصولی در دستیابی معنای نهایی بکوشد. لذا محوریت بخشیدن به پدیدآورندگان اثر و اعتبار سنجی فهم از ویژگی‌های بارز عینی‌گرایی در حوزه هرمنوتیک است. این در حالی است که هرمنوتیک نسبی‌گرا (هرمنوتیک فلسفی) به خاطر تاکید بر نقش آفرینی افق معنایی مفسر در عمل فهم، به معنای ثابت، قطعی و غیر تاریخی باور ندارد. گادامر با ارائه این نظر که اصولاً تاویلی قطعی و نهایی وجود ندارد، (Gadamer, 1994: 359) بر تحقق «چند معنایی» صحه گذارد و بر افق معنایی مفسر بیشتر از قصد مولف اهتمام ورزید، از این رو به اعتقاد وی تاویل درست جستجوی معنای نهایی و قصد مولف نیست بلکه امتزاج دو زیست

جهان مفسر و مولف است. (Gadamer, 1994: 370-75.)

در این مقاله نقطه نظرات هرمنوتیست‌ها براساس مبانی اصولی محقق نائینی (ره) مورد بحث و بررسی قرار گرفته است و به گونه نسبتاً مبسوط از مولف و نقش او در تولید معنا دفاع گردیده و چگونگی کشف مراد صاحب سخن و معنای نهایی متن تبیین شده است. البته از نوآوری‌های ایشان در اصول فقه به عنوان طرق و راه‌های دستیابی مقصود پدید آورنده اثر و تأکید بر مولف محوری در فهم و تفسیر متن، بهره گرفته شده است.

بدیهی است، مهم‌ترین امتیاز تفکر اصولی ایشان تکیه بر عقل در استنباط حکم شرعی از منابع آن است. روش عقلایی و اعتقاد به حجیت ظواهر قرآن و اهتمام و عنایت به زمان و مکان و نوآوری در تولید مفهوم و تفکر نوین و اندیشه ورزی در لایه‌های مسایل گوناگون دینی در دو قلمرو فرد و اجتماع از ویژگی‌های آراء فقهی و اصولی محقق نائینی است. یکی از مقولاتی که در دستگاه اجتهادی و علمای اصولی مورد قبول است و محقق نائینی نیز در زمره معتقدان به آن است، می‌توان به نمونه زیر اشاره کرد:

«لاشبهة فی لزوم اتباع ظاهر کلام الشارع فی تعیین مراده فی الجملة، لاستقرار طريقة العقلاء علی اتباع الظهورات فی تعیین المرادات». (آخوند خراسانی، ۱۳۸۶، ص ۲۸۱)^۱
عبارت فوق، نمایانگر آن است که براساس رویه عقلائی تفهیم و تفاهم، اعتنا و توجه به ظواهر کلام صرفاً برای تعیین مراد متکلم و مؤلف است و این سیره و بنای عقلاء در ظواهر شرعی نیز صادق است و در متون دینی نیز چنین شیوه‌ای جاری و ساری است. این قبیل تعابیر، دلیل بر آن است که شیوه و طریقه عقلائی در مواجهه با کلام و متن، صرفاً برای فهم مراد متکلم و مقصود مؤلف متن است و هدف از فهم در مواجهه معنایی درک نیت صاحب سخن است.

والحمد لله رب العالمین

والصلاة والسلام علی محمد وآله الطاهرين

۱. بدون شبهه و تردید تبعیت از ظاهر کلام شارع اجمالاً در تعیین مرادش لازم و واجب است به این خاطر که سیره و طریقه عقلا بر این جاری شده که در تعیین و تشخیص مرادات متکلمین به ظهورات توجه کرده‌اند.



منابع

* نهج البلاغه

۱. اصفهانی، شیخ محمدحسین (کمپانی)، (۱۴۱۶ ق)، بحوث فی الاصول، چاپ پنجم، قم دفتر انتشارات اسلامی.
۲. اصفهانی، محمد تقی، هداية المسترشدين، (۱۴۲۱ ق)، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸ ش)، تسنیم، ج ۱، قم، اسرا.
۴. خراسانی آخوند، محمدکاظم، (۱۴۰۹ ق)، کفایة الاصول، چاپ چهارم، قم، مؤسسه آل البيت.
۵. عنایت، حمید (۱۳۶۵)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، تهران، خوارزمی.
۶. لنکرانی، فاضل (۱۴۲۳ ق)، معتمد الاصول (تقریرات درس اصول امام)، چاپ اول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۷. مختاری، محمدحسین، (۱۳۹۱ ش)، حلقه مطالعاتی متن و هرمنوتیک، قم، نشر مرتضی.
۸. مختاری، محمدحسین، (۱۳۹۸ ش)، هرمنوتیک معنا و زبان، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۹. مختاری، محمدحسین، (۱۴۰۱ ش)، هرمنوتیک عینی‌گرا، بررسی و تبیین آرای هرمنوتیکی امیلیو بتی و اریک دونالد هرش، قم، انتشارات عروة الوثقی.
۱۰. مهدوی کنی، صدیقه، فهم در تفکر اندیشمندان اسلامی و دانشمندان هرمنوتیک، فصلنامه بینات، سال دوازدهم شماره ۴ (زمستان ۱۳۸۴).
۱۱. نائینی، محمدحسن، منیة الطالب، (۱۳۷۶ ش)، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.



۱۲. نائینی، میرزا محمدحسین (۱۳۵۲ ش)، مقرر خوبی، سید الوالقاسم، اجود التقریرات، چاپ سوم، قم، موسسه صاحب الامر (عج).
۱۳. نائینی، میرزا محمدحسین (۱۴۲۱ ق)، فوائد الاصول، مقرر شیخ محمدعلی کاظمی خراسانی، چ هفتم، قم، موسسه نشر اسلامی.
۱۴. نصری، عبدالله، (۱۳۹۱ ش)، راز متن: هرمنوتیک، قرائت‌پذیری متن و منطق فهم دین، تهران، سروش.

15. Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics*, Routledge and Kegan Paul, 1980.
16. Gadamer, Hans Georg, *Truth and Method*, Continuum New York, 1994.
17. Jean Grondin, *Sources of Hermeneutics*, Publisher: State University of New York Press (1995)
18. Jeanrond, Werner, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, Publisher: SCM Press; Reprint edition (March 5, 1994).
19. Kurt, Muller – Vollmer (Editor), *The Hermeneutics Reder*, Basil Black Well, 1986.
20. M.Foucault. *Language countermemory*. Practice Cornell. University press. 1986.
21. M.Heidegger, *Being and Time*, Trons, by Machrarrie, E.Robinson, London, 1988.
22. Paul Ricoeur, *the task of Hermenutics*, Publisher: Cambridge University Press (2016)

