

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های هرمنوتیکی شلایرماخر و علمای علم اصول

مهدی ذاکری^{۱*}، سید جابر موسوی^۲

۱. استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری فلسفه دین پردیس فارابی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۳/۸/۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۲۰)

چکیده

علمای علم اصول در جهان اسلام و شلایرماخر در جهان غرب هر دو یک هدف هرمنوتیکی را دنبال می‌کنند و آن رسیدن به نیت مؤلف است. شلایرماخر این هدف را با ارائه دو تفسیر دستوری و فنی از متن پی می‌گیرد و به تبیین این دو تفسیر می‌پردازد. اما علمای علم اصول با مطرح کردن دلالت تصویری و دلالت تصدیقی، برای دستیابی به مدلول تصدیقی (که همان نیت مؤلف است) به سلسله‌ای از قواعد ادبی، عقلایی و عرفی توجه کرده‌اند که بین همه عقلا مشترک است. در این مقاله ضمن مقایسه این دو دیدگاه با هم و بیان نقاط اشتراک و افتراق آنها، به این نتیجه می‌رسیم که دیدگاه علمای علم اصول از این نظر که ضابطه‌مند بوده است و جایی برای حدس‌های غیرقانونمند نمی‌گذارد، بر دیدگاه شلایرماخر ترجیح دارد.

واژگان کلیدی

تفسیر دستوری، تفسیر فنی، شلایرماخر، علم اصول، نیت مؤلف.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

طرح بحث

علم هرمنوتیک که بحث از فهم و خصوصاً فهم متون را بر عهده دارد، یکی از علومی است که طی چند قرن اخیر مورد توجه جدی اهل فکر و ذوق قرار گرفته است. اگر چه می‌توانیم سابقه این علم را در غرب به دوران یونان باستان برگردانیم؛ از تاریخ تأسیس آن به‌عنوان یک علم مستقل، چند قرن بیشتر نمی‌گذرد. در این دوران هرمنوتیک دوره‌های متعددی را گذرانده و از هرمنوتیک خاص به عام و از عام به هرمنوتیک فلسفی کشیده شده است.

می‌توان شلایرماخر را مؤسس هرمنوتیک عام دانست. وی تلاش کرد تا با ارائه سلسله‌ای از قوانین، روش‌هایی کلی برای فهم متون ارائه دهد که در تمام متون کاربرد داشته باشد. شلایرماخر بر فهم مراد ذهنی متکلم تأکید داشت و هدف از خواندن متن را فهمیدن مراد متکلم می‌دانست. دیدگاه شلایرماخر در مقابل دیدگاه پیروان هرمنوتیک فلسفی قرار می‌گیرد که اصولاً در جست‌وجوی کشف مراد متکلم و نویسنده نیستند، بلکه معتقدند که فهم متن امری نسبی است و هر خواننده‌ای می‌تواند به معنایی دست یابد و حتی فراتر از چیزی برود که نویسنده قصد کرده است. وی با این پیش‌فرض که هدف فهم، بازسازی نیت مؤلف است، رسیدن به این هدف را در ضمن دو مرحله دستوری و فنی دنبال کرد.

در این میان اگرچه علمای علم اصول از واژه هرمنوتیک استفاده نکردند، برای رسیدن به فهم متون مختلف و خصوصاً فهم متون دینی، سلسله‌ای از قواعد را مطرح کردند. علمای علم اصول بر این اساس که هدف از خواندن متن رسیدن به نیت مؤلف است، از قواعد ادبی، عرفی و عقلایی کمک گرفتند که اغلب از بنای عقلا و فهم عرفی نشأت می‌گرفت.

اگرچه شلایرماخر و علمای علم اصول، هردو یک غایت و هدف برای خواندن متن در نظر داشتند، برای رسیدن به این غایت دو راه متفاوت را پیمودند و به شکل متفاوتی برای رسیدن به این هدف تلاش کردند. در این مقاله ضمن تبیین دیدگاه شلایرماخر و علمای اصول، دیدگاه‌های آنها مقایسه می‌شود و نکات اشتراک و افتراق آنها روشن خواهد شد.

تبیین نظریه شلایرماخر

شلایرماخر نخست این فکر را مسلّم گرفت که فهم بر طبق قوانینی عمل می‌کند که شاید بتوان کشف کرد و سپس مجموعه‌ای از قوانین و اصول را اعلام کرد که به وسیله آنها فهم رخ می‌دهد. بنابراین علم فهم، علمی است که راهنمای عمل استنباط معنا از متن است (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۰۲).

شلایرماخر تأکید داشت که هدف مفسران یک متن در مرحله اول، درک معنای مورد نظر نویسنده از متن است. این امر مستلزم بازسازی کل فرایند درونی نویسنده در ترکیب تفکرات و بیان آنهاست. مفسران برای انجام دادن چنین کاری باید با ساختار زبانی که در متن به کار رفته است آشنا و از راه‌هایی آگاه باشند که شاید آن زبان تفکری را به دلیل بیانش محدود کند. همچنین باید زمینه فکری متن، موقعیت آن در زندگی مؤلف و اوضاع و احوال مخاطبان را بدانند. اما برای آنکه مفسر بتواند از نگاه نویسنده به مطالب بنگرد، داشتن چنین اطلاعاتی کافی نیست. آنچه علاوه بر این موارد نیاز است، فهمی عام از چگونگی تفکر مردم و به‌طور اخص همدلی با نویسنده و متن خاص است. پیش‌فرض این فعالیت آن خواهد بود که تمام انسان‌ها ویژگی‌های مشترکی دارند که آنها را قادر می‌سازد تا آنچه را که در ذهن دیگران رخ می‌دهد، حدس بزنند. نتیجه این می‌شود که مفسر می‌فهمد که اصلاً چرا نویسنده دست به قلم برده و شکل خاصی از بیان را به کار گرفته است. بنابراین، تفسیر را می‌توان دستاورد هنرمندانه‌ای تلقی کرد که از طریق آن به طریق خاصی که نویسنده تفکرات را در هم می‌آمیزد، حساس می‌شویم که اگر آن تفکرات حتی

در همان اوضاع و احوال تاریخی به طور دیگری تنسيق شده بودند، نتیجه‌اش متفاوت می‌شد (پیلین، ۱۳۸۳: ۱۶۳).

زمانی که هنرشناس به فهم اثر هنری روی می‌آورد، در واقع به بازسازی تاریخی آن پرداخته و بر آن است که به دنیای ذهنی آفریننده اثر نفوذ کند تا معانی آن را درک کند، یعنی برای فهم اثر باید ذهنیت آفریننده آن را بشناسد. بازسازی تاریخی دارای عناصری است. مفسر باید موقعیت اصلی را که هنرمند در ذهن خویش داشته است، تأسیس و بازتولید کند و نیز جهانی ذهنی را که اثر متعلق به آن است، احساس کند. در تفسیر متن نیز قصه از همین قرار است. مفسر وقتی به فهم متن نائل می‌آید که فرایند نخستین و اصلی ذهن را که به آفرینش متن منجر شده است، بازآفرینی کند و به درک فضای ذهنی حاکم بر مؤلف حین تولید متن واقف آید (واعظی، ۱۳۸۹: ۸۷).

از نظر شلایرماخر فهم در مقام فن، عبارت است از دوباره تجربه کردن اعمال ذهنی مؤلف متن. غایت علم هرمنوتیک بازسازی تجربه ذهنی مؤلف متن است و این کار متضمن دو تفسیر «دستوری» و «فنی یا روانشناختی» است. از نگاه شلایرماخر، این دو تفسیر هر دو دارای یک میزان از ارزش هستند و این طور نیست که یکی نسبت به دیگری، دارای ترجیح و ارزش بیشتری باشد (Schleiermacher, 1998, p. 9).

وی در نظریه بازتولید خود معتقد بود که ما متن را بر اساس شهود یا حدس خود تحلیل می‌کنیم. اما این شهود خود دارای مبنایی عینی است. ما باید به وسیله چیزی هدایت شویم که او تفسیر دستور زبانی می‌نامد، تفسیری که مستلزم توجه به فهم روشن و صریح کلمات است. هرمنوتیک زمانی آغاز می‌شود که درباره چنین فهم روشنی تردید حاصل شود. البته به دلیل فاصله تاریخی، بدفهمی، مشکلی همیشگی در فهم متون تاریخی است (Gadamer, 2004, p. 7).

بنابراین، چنانکه شلایرماخر تصور می‌کند، هرمنوتیک شیوه منضبطی برای رفع بدفهمی‌هاست. وی فراتر از معانی اصلی کلمات و اصول اساسی، بر اهمیت آنچه به نام

«دور هرمنوتیکی» مشهور است، نیز تأکید می‌کرد. ما نمی‌توانیم کل متن را جدای از معانی تک تک جملات و حتی کلمات متن بفهمیم. از طرف دیگر نمی‌توانیم با بی‌اعتنایی به درک کل مطلب، فهم مناسبی از بخش‌های منفرد آن داشته باشیم. بنابراین، یک حرکت پس و پیش میان کل و جزء وجود دارد که فهم بهتری را میسر می‌کند (استیور، ۱۳۸۴: ۱۷۹).

تفسیر دستوری بر مبنای کاربرد زبانی واژگان نزد نویسنده و فرهنگ اصلی وی است (Schleiermacher, 2006, p. 87). ما برای رسیدن به فهم معنای لغوی و دستوری ناچاریم که به فرهنگ‌های لغت مراجعه کنیم. اما مشکل این است که فرهنگ‌ها معانی اصلی را از غیراصولی جدا نکرده و تنها تعدادی از معانی را ذکر کرده‌اند. ما در اینجا باید بین این معانی تمییز قائل شویم. خصوصاً باید به تفاوت بین معنای حقیقی و مجازی توجه داشته باشیم. برای فهم معنای حقیقی و مجازی در یک عبارت، باید به کل عبارت توجه داشته باشیم و در خلال این مشاهده کلی، معانی حقیقی و مجازی از هم متمایز می‌شوند. همچنین باید بین معانی منقول و اصلی تمایز قائل شویم و بدون شک تمایز این دو نوع از معانی مشکل و سخت است. مورد دیگر در اینجا تمییز بین معانی خاص و عام کلمات است که باید با مطالعه متن به آن توجه شود (Schleiermacher, 2006, p. 88-89).

شلایرماخر به سیاق کلمات توجه زیادی داشت و معتقد بود که اصولاً کلمات به‌تنهایی دارای تعیین معنایی نیستند، بلکه هر کلمه‌ای شاید معانی و کاربردهای مختلفی داشته باشد. این کلمات در یک سیاق خاص دارای یک معنای متعین و خاص می‌شوند و از سایر معانی متمایز خواهند شد (Schleiermacher, 2006, p. 89).

وی معتقد بود که در متن پایان‌یافته، عوامل مختلفی چون زمان زیست مؤلف، تطورات وی، ارتباطات وی و نوع صحبت کردنش مؤثرند. این امور «محدوده»^۱ او را می‌سازد (Schleiermacher, 2006, p. 87). شلایرماخر معتقد بود که در راه شناخت این

«محدوده» نویسنده، می‌توانیم به شناخت اموری دست یابیم که خود نویسنده از آنها اطلاع نداشته است. البته این بدان معنا نیست که ما نسبت به نویسنده به فهم کامل‌تری از متن برسیم؛ بلکه مقصود این است که شاید تنها نسبت به اموری چون زیست مؤلف، ارتباطات وی و اموری از این دست به اموری دست یابیم که نویسنده نسبت به آنها اطلاعی نداشته است. در مرحله فهم متن با مشکلاتی مواجه می‌شویم و باید برای فهم متن اطلاعاتی راجع به نویسنده داشته باشیم که شاید خود نویسنده نسبت به آنها آگاهی نداشته باشد (Schleiermacher, 2006, p. 87).

تفسیر دستوری متوجه مشخصات گفتاری است که در یک فرهنگ مشترک هستند. در مرحله تفسیر دستوری یا گرامری، هم باید به قواعد مادی زبان توجه کرد و هم به قواعد صوری؛ هم باید به کلمات توجه کرد و هم ارتباط آنها با هم (Schleiermacher, 1998, p. 23). در این مرحله باید هم به تنوع کاربردها و هم به وحدت معنایی در کنار هم توجه داشته باشیم. کلمات در موقعیت‌های متفاوت، معانی متفاوتی دارند. معنا به وسیله سیاق تعیین می‌یابد و از آن تأثیر می‌پذیرد (Schleiermacher, 1998, p. 233).

این تفسیر «عینی» خوانده می‌شود؛ زیرا با مشخصات زبانی نویسنده سروکار دارد. همچنین این تفسیر «منفی» نیز خوانده می‌شود، چون صرفاً فهم را محدود می‌کند و ارزش انتقادی آن فقط بر اشتباهات و خطاهای مربوط به معنای لغات استوار است. به این معنا که تنها مانع خطاهایی می‌شود که شاید از ناحیه مربوط به لغات در فهم پیش بیاید.

اما تفسیر روان‌شناختی یا فنی، به فردیت و نبوغ نهفته در پیام یک مؤلف التفات دارد. هدف واقعی هرمنوتیک با همین تفسیر دوم حاصل می‌شود. زیرا مسئله صرف‌نظر از زبان، رسیدن به ذهنیت نویسنده است. این نوع تفسیر همچنین «مثبت» خوانده می‌شود، زیرا به گونه عمل اندیشیدن (که موجد گفتار است) می‌رسد. البته فردیت هر کس نیز شاید صرفاً از طریق مقایسه و کشف اختلاف‌ها درک شود، بنابراین نوع دوم هرمنوتیک نیز شامل عناصر فنی و گفتاری است (ریکور، ۱۳۸۵: ۱۴-۱۶). این تفسیر روان‌شناختی هم از روش مقایسه‌ای به دست می‌آید

و هم از رویکرد شهودی و حدسی. روش حدسی روشی است که در آن شخص خودش را در جای شخص دیگر می‌گذارد تا تفرد او را مستقیماً درک کند. برای تحقق این سوبیه تأویل، شخص از خودش بیرون می‌رود و خودش را در جای مؤلف می‌گذارد تا بتواند در بی‌واسطگی کامل، عمل ذهنی این شخص اخیر را درک کند (پالمر، ۱۳۹۱: ۱۰۰).

این فهم که از طریق حدس و پیشگویی به دست می‌آید، امری ممکن است؛ زیرا میان آدمیان ذوق و تجارب و احساسات مشترکی وجود دارد و گویی هر انسانی در درون خود بخش کوچکی از دیگری را حمل می‌کند (واعظی، ۱۳۸۹: ۸۹). در عین حال این فهم همدلانه که وی آن را نوعی حدس و پیشگویی می‌داند، هرگز نمی‌تواند به صورت قاعده‌مند و منضبط در بیاید (واعظی، ۱۳۸۹: ۹۲).

تفسیر روان‌شناختی علاوه بر حدس، نیازمند عناصر انتقادی در جریان مقایسه هم است. فردیت هر کس صرفاً از طریق مقایسه و کشف اختلاف‌ها درک می‌شود. ما هرگز نمی‌توانیم به‌طور مستقیم فردی را بفهمیم. فهم فقط در سایه کشف تفاوت او با دیگران و با خود ما حاصل می‌شود (ریکور، ۱۳۸۵: ۱۶).

تفسیر دستوری مستلزم شناخت کامل زبان؛ اما شناخت روان‌شناسانه مستلزم شناخت کامل آن فرد است. از همین رو موفقیت در هنر فهم، مستلزم داشتن دو استعداد شناخت زبان و علم به اشخاص است. شناخت زبان در اینجا به معنای شناخت زبان خارجی نیست؛ بلکه به معنای آگاهی زنده از زبان، شباهت‌ها و تفاوت‌های زبانی و اموری از این دست است. شناخت افراد نیز عنصری شخصی در ترکیب افکار محسوب می‌شود. علت بسیاری از اشتباهات این است که افراد، استعداد حاضر کردن هنرمندانه شخص را ندارند یا اینکه نمی‌توانند آن را در یک مورد خاص به کار ببرند (Schleiermacher, 1998, p. 11-12).

وی راجع به هدف تفسیر فنی یا روان‌شناختی چند نکته را بیان می‌کند:

۱. هدف نهایی تفسیر فنی چیزی جز این است که تمام کار نویسنده در اجزای مختلفش مد نظر قرار گیرد. هر قسمتی از یک متن، باید به همان راهی بررسی شود که کل

مورد مطالعه قرار می‌گیرد. اگر چه با تفسیر گرامری می‌توانیم به قسمت زیادی از معنای متن برسیم، امکان ندارد تفسیر گرامری کاری را که نویسنده متحمل آن شده است، به چنگ آورد.

۲. هدف تفسیر فنی باید در شکل فهم یک «سبک و شیوه»^۱ شکل بگیرد. ما معمولاً از واژه «سبک یا شیوه» به عنوان راهی برای ارتباط با زبان استفاده می‌کنیم؛ اما باید توجه داشت که بین افکار و زبان نوعی ترکیب وجود دارد و علاوه بر زبان باید به نوع کاربرد زبان توسط نویسنده هم توجه داشته باشیم.

۳. به هدف تفسیر فنی تنها می‌توان نزدیک شد. بهترین راه این است که با نویسنده همدلی کنیم. اما با توجه به اینکه همدلی به ندرت موفق خواهد بود، هدف اصلی ما دور و امکان رسیدن به آن کم است (Schleiermacher, 2006, p. 94-95).

شلایرماخر رسیدن به فهم درست را به این منوط می‌داند که انسان خود را از دو جهت درونی و بیرونی به جای نویسنده قرار دهد. از جهت بیرونی، انسان باید خود را از جنبهٔ زبانی به جای نویسنده قرار دهد تا به فهم دستوری و زبانی سخن وی نائل شود. از جهت درونی هم انسان باید خود را از جنبهٔ زندگی، به جای نویسنده قرار دهد تا با فهم و علم به زندگی وی، به معنای سخن وی برسد (Schleiermacher, 1998, p. 24).

از نگاه وی قبل از شروع تفسیر فنی، انسان باید راهی را که نویسنده مطابق آن موضوع و زبانش را دریافت کرده است و هر چیزی را که شاید به شناخت روش متمایز مؤلف کمک کند، بشناسد. این عمل با شناخت نوع نوشتن نویسنده و نوع کاربرد خاص وی میسر می‌شود.

بعد از شروع تفسیر فنی، این تفسیر دو روش را در بر می‌گیرد: روش غیبگویی و روش مقایسه‌ای. این دو روش هرگز نباید از هم جدا شوند. هدف روش غیبگویی این است که

فهم ضروری نویسنده به‌عنوان یک شخص به‌دست آید. در روش مقایسه‌ای باید نویسنده را تحت یک نوع عام رده‌بندی و تلاش کنیم که ویژگی‌های متمایز او را (از راه مقایسه‌ی او با دیگرانی که تحت عنوان عام او هستند) به‌دست آوریم.

غیبگویی بر این پایه استوار شده است که هر فردی تنها یک شخص متمایز برای خودش نیست، بلکه هر کسی با دیگران وجوه مشترکی دارد و پذیرای وحدت متمایز افراد دیگر است. یعنی هر فرد، حداقلی از ویژگی‌های مشترک با دیگری را دارد. بنابراین غیبگویی خود از روش مقایسه‌ای به‌دست می‌آید. ولی سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه می‌توانیم با روش غیبگویی یک فرد را تحت یک عنوان عام در بیاوریم؟ پاسخ این است که یا با فعل مقایسه‌ی او با دیگران که تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند یا با غیبگویی (Schleiermacher, 2006, p. 95-96).

یکی از اساسی‌ترین اشکالاتی که می‌توان بر شلایرماخر وارد کرد، این است که تأکید وی بر حدس و پیشگویی، با عینیتی که وی از فهم انتظار دارد، سازگاری ندارد. زیرا وی مرحله‌ی دوم و اساسی برای فهم متن را توسل به حدس و پیشگویی می‌داند و واضح است که حدس و پیشگویی معیاری دقیق و عینی برای فهم نیست، بلکه معیاری تقریبی و احتمالی است. اما به‌نظر می‌رسد همان‌طور که در ادامه می‌آید، این اشکال در نظریه‌ی علمای علم اصول وجود ندارد.

علاوه بر این روش مقایسه‌ای که شلایرماخر در مرحله‌ی تفسیر فنی تفسیر می‌کند، علاوه بر ابهام، دچار اشکال تسلسل است؛ زیرا خود وی تصریح می‌کند که این روش مقایسه‌ای تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند. به‌عبارت دیگر وی در روش مقایسه‌ای می‌گوید که ما پیوسته باید افراد را با هم مقایسه کنیم تا بتوانیم به پیشگویی و غیبگویی مراد نویسنده برسیم، اما از نگاه وی این فعل مقایسه‌ای، باید تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند. در اینجا این اشکال و انتقاد مطرح می‌شود که اگر ما بخواهیم بی‌نهایت مقایسه انجام دهیم، هیچ‌گاه نمی‌توانیم متوقف شویم و یک نظر نهایی را به‌معنای غیبگویی نهایی از مراد نویسنده مطرح کنیم؛ زیرا

همچنان ممکن است با مقایسه جدید، به غیبگویی جدیدی برسیم. نتیجه آنکه با وجود تأکید شلایرماخر بر معنای عینی متن و رسیدن به نیت مؤلف، برخی از مبانی وی با هدف و نظر وی سازگاری ندارد.

دیدگاه علمای علم اصول

نظر علمای علم اصول، از جنبه‌ای با نظر شلایرماخر قرابت دارد و از جهتی با آن متفاوت است. علمای علم اصول این مطلب را امری بدیهی انگاشته‌اند که هدف خواندن متن، فهم مراد متکلم است. زیرا متکلم قصد دارد مطلبی را در قالب نوشتاری عرضه کند و خواننده هم باید به فهم همان مطلب برسد. علمای علم اصول در تمام مباحث اصولی، این اصل را که مراد از فهم متن، فهم مراد جدی متکلم است، مفروض گرفته‌اند و برای فهم مراد جدی متکلم اصولی را ارائه کرده‌اند، اما تفاوت علمای علم اصول با شلایرماخر در این است که برای رسیدن به این هدف، علمای علم اصول و شلایرماخر دو راه متفاوت در پیش گرفته‌اند. شلایرماخر از دو تفسیر دستوری و روان‌شناختی سخن می‌کند و اگر چه همه انسان‌ها را دارای مشترکاتی می‌داند، در مرحله تفسیر فنی و روان‌شناختی معیار ثابت و ضابطه‌مندی برای رسیدن به نیت مؤلف ارائه نمی‌دهد. در مقابل، علمای علم اصول در اینجا معیارهای دقیق و ضابطه‌مندی ارائه داده‌اند. آنها در ضمن مباحث مختلف به بحث فهم پرداخته‌اند که در اینجا به چند بحث می‌پردازیم که به صورت مستقیم به این امر مرتبط هستند:

۱. در بحث دلالت، علمای علم اصول دلالت را بر دو قسم دانسته‌اند:

دلالیت تصویری: دلالت تصویری همان دلالتی است که از الفاظ یک متن به ذهن ما خطوط می‌کند. هر کلمه‌ای معنای خاصی برای خود دارد و انسان در اولین نگاه به این معنای خاص لغوی می‌رسد. این دلالت، دلالت تصویری نامیده می‌شود. در علم اصول، برای رسیدن به این دلالت سه شرط ذکر شده است:

اول اینکه انسان آن لفظ را بشنود.

دوم آنکه لفظ، معنادار باشد، بر خلاف الفاظ بی‌معنا و مهملی که معنا ندارند.

سوم آنکه شنونده به معنای لفظ آگاه باشد (خوئی، ۱۴۱۷، ج ۱: ۱۰۳).

اگر این سه شرط مهیا باشند، دلالت تصویری رخ می‌دهد؛ اما وجود این سه شرط، برای رسیدن به مراد متکلم کافی نیست. یعنی دلالت واژگان بر این معانی (حتی اگر گوینده در حالت خواب باشد یا اگر از پشت دیوار صدایی بدون توجه و اختیار صادر شود) واقع می‌شود.

اما اگر علاوه بر معنای ذاتی واژگان، متکلم قصد خطوط دادن معنا در ذهن مخاطب را هم داشته باشد، دلالت الفاظ تصدیقی نامیده می‌شود. به عبارت دیگر، دلالت تصدیقی چهار شرط دارد:

(الف) متکلم در مقام بیان باشد.

(ب) قرینه‌ای بر خلاف ظاهر کلام وجود نداشته باشد.

(ج) متکلم دارای عقل و ادراک باشد.

(د) ثبوت اصل عقلایی یعنی تطابق اراده استعمالی و اراده جدی صورت پذیرد.

با اجتماع سه شرط اول، دلالت تصدیقی استعمالی رخ می‌دهد و با انضمام امر چهارم،

دلالت تصدیقی جدی رخ می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۷۷).

توضیح اینکه خواننده برای فهم متن نمی‌تواند به فهم واژگان (دلالت تصویری) قناعت

کند، بلکه باید به دنبال رسیدن به مراد متکلم باشد و برای رسیدن به این مراد، در درجه اول

باید احراز کند که متکلم با آگاهی در صدد بیان مطلبی بوده است و قرینه‌ای بر خلاف

گفته‌اش وجود ندارد (دلالت تصدیقی اولی). بعد از اینکه متکلم یا نویسنده در صدد بیان

امری بود و قرینه‌ای بر خلاف آن نصب نکرد، دو احتمال مطرح می‌شود: احتمال اول اینکه

اراده وی با کلامش تغایر تام داشته باشد. یعنی مثلاً وی قصد شوخی داشته باشد؛ احتمال

دوم این است که اراده وی با کلامش تغایر جزئی داشته باشد، یعنی مثلاً کلمه عام یا

مطلقاً را به کار برده، اما اراده خاص یا مقید داشته باشد. به عنوان نمونه بگوید که «انسان‌ها نیکوکار هستند» و مرادش از انسان‌ها، تنها برخی از انسان‌ها باشد؛ نه همه آنها. در اینجا برای رفع این احتمالات، علمای اصول از اصل عقلایی تطابق اراده جدی با اراده استعمالی استفاده می‌کنند. یعنی از نظر عقلاً، قبیح است که کسی در صدد بیان باشد و قرینه‌ای بر خلاف آن نیاورد، ولی در عین حال مرادش را اظهار نکند. بر این اساس، اگر کسی در صدد بیان بود و قرینه‌ای بر خلاف آن نیاورد، این یعنی آنچه بیان کرده، همان چیزی است که وی اراده کرده است و کلامی که وی گفته با مراد ذهنی او تغایر کلی (در مثل شوخی و امثال آن) یا جزئی (در مثل بیان کلی و اراده جزئی یا عکس آن) ندارد (دلالت تصدیقی ثانوی).

۲. گفتیم که در علم اصول هدف متن رسیدن به مراد جدی متکلم است. برای رسیدن به این مراد جدی، شنونده نخست معنای لفظی یا دلالت تصویری را به دست می‌آورد و در درجه بعد به کمک قواعد زبانی مشترک میان عقلاً به مراد جدی متکلم دست می‌یابد. روشن است که با حدس و غیبگویی نمی‌توان معنایی را به گوینده نسبت داد. این قواعد زبانی که در زمره قواعد مشترک عقلایی عام قرار می‌گیرند، اصول لفظیه نامیده می‌شوند. برخی از مهم‌ترین این اصول لفظیه عبارتند از:

۱. اصالت حقیقت: در مواردی که شک داریم متکلم معنای حقیقی را اراده کرده است یا معنای مجازی را، باید بگوییم که چون اصل عقلایی این است که انسان برای به کار بردن معنای مجازی، باید قرینه خاصی به کار ببرد، در صورت فقدان قرینه، مقصود او معنای حقیقی کلام است. به عنوان نمونه اگر کسی بگوید که «شیری را دیدم» و ما شک کنیم که مراد وی شیر درنده است (معنای حقیقی) یا انسان شجاع (معنای مجازی)، اصل این است که وی معنای حقیقی یعنی شیر درنده را قصد کرده باشد.

۲. اصالت عموم: یعنی زمانی که شک می‌کنیم که کلامی که ظهور در عمومیت دارد، تخصیص خورده یا نه، باید اصالت عموم را جاری کنیم و به احتمال تخصیص توجه

نکنیم. مثلاً اگر کسی بگوید که «علما را اکرام کن» و شک کنیم که آیا مراد وی از علما، تمامی علماست یا تنها شامل علمای مؤمن می‌شود، اصل عقلایی این است که در صورت نبود قرینه، به عموم جمله تمسک بجوییم و تمام علما را اکرام کنیم.

۳. اصالت اطلاق: یعنی وقتی شک می‌کنیم کلامی که مطلق محسوب می‌شود، تقیید خورده است یا نه، باید به اطلاق کلام عمل کنیم. به‌عنوان نمونه وقتی شارع می‌گوید که «تجارت حلال است» و ما شک داریم که مراد از تجارت، هر تجارتی است یا تنها تجارتی که قیود خاصی دارد، به اطلاق کلام شارع تمسک می‌جوییم و از آن معنای مطلق و بدون قید را می‌فهمیم.

۴. اصالت عدم تقدیر: زمانی که شک می‌کنیم که قید یا چیز دیگری در کلام متکلمی مقدر است یا نه، با اصالت عدم تقدیر از این احتمال دست می‌شویم. مثلاً قرآن کریم از فرعون نقل می‌کند که او ادعای خدایی داشته و گفته است: «من پروردگار شما هستم». حال ممکن است که ما کلمه «بنده» را در جمله مذکور در تقدیر بگیریم و بگوییم که شاید مراد فرعون این بوده است که خواسته بگوید «من بنده پروردگار شما هستم». اما چون دلیلی بر این تقدیر گرفتن وجود ندارد، اصالت عدم تقدیر را اجرا می‌کنیم و می‌گوییم اصل آن است که چیزی در تقدیر نباشد و لذا سخن فرعون را بر معنای ظاهریش حمل می‌کنیم که او ادعای خدایی داشته است.

۵. اصالت ظهور: به‌طور کلی جملات به دو دسته نص و ظاهر تقسیم می‌شوند. نص، کلامی است که در معنای خودش صراحت دارد، به‌طوری‌که احتمال دیگری در مورد آن وجود ندارد و امکان توجیه و حمل بر معنای دیگری وجود ندارد، مانند آیه «خوردن گوشت انسان مرده بر شما حرام شده است» که لفظ «حرام شده است» در حرام بودن صراحت دارد و امکان توجیه یا حمل بر معنای دیگری نیست. اما ظاهر، کلامی است که در یک معنا صراحت ندارد، بلکه ظاهرش معنایی را افاده می‌کند اما با وجود این، احتمال معنای دیگری هم در آن لفظ وجود دارد. حال اگر در موردی شک کنیم که مراد گوینده

معنای ظاهری است یا غیرظاهری، لازم است کلام گوینده حمل بر ظاهر شود (سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۸-۲۰).

قواعد دیگری نیز برای رسیدن به مراد متکلم وجود دارد و می‌توان گفتن اساساً بخشی از علم اصول یعنی بحث الفاظ، در مورد قواعدی صحبت می‌کند که با کمک آنها به مراد متکلم و خصوصاً شارع پی می‌بریم.

۳. علمای علم اصول در بحث اطلاق و تقیید، برای فهم مراد متکلم، احراز مقدمات حکمت را شرط کرده‌اند. کلام مطلق به کلامی گفته می‌شود که دارای قیدی نیست و کلام مقید با قید همراه است. به‌عنوان نمونه وقتی کسی می‌گوید که «علما را اکرام کن» واژه «علما» به‌صورت مطلق و بدون قید خاصی به‌کار رفته است. اما اگر کسی بگوید که «علمای دینی را اکرام کن» واژه «علما» به «علمای دینی» مقید شده است.

در باب اطلاق و تقیید، سخن این است که وقتی متکلم کلامی را به‌صورت مطلق بیان کرد، ما هم باید همان اطلاق را از کلام وی بفهمیم. اما در مقابل، این احتمال وجود دارد که وی لفظ مطلق را به‌کار برده باشد، اما از آن اراده مقید کرده باشد. مثلاً شاید وی گفته باشد که «تحصیل علم واجب است» و مرادش از علم، نوع خاصی از علم (مثلاً علوم مربوط به شناخت خداوند) باشد. به‌عبارت اصولی ممکن است که اراده استعمالی وی بر اطلاق، اما اراده جدی وی بر خاص باشد. علمای علم اصول برای رفع این احتمال، بحث مقدمات حکمت را مطرح کرده‌اند. به‌عبارت دیگر، اجرای اصالت اطلاق و فهمیدن اطلاق از کلام، به احراز مقدمات حکمت مشروط است. علمای علم اصول توضیح داده‌اند که مطابق اصول فهم عقلایی، اگر مقدمات حکمت مهیا باشند، باید از لفظ مطلق همان معنای مطلق را فهمید و به‌عبارت دیگر استعمال لفظ مطلق، بر اراده جدی لفظ مطلق دلالت دارد. در تعداد مقدمات حکمت، اختلافاتی میان علمای علم اصول به چشم می‌خورد. محقق خراسانی این مقدمات را چهار مورد می‌داند:

الف) متکلم در مقام بیان باشد، نه اهمال و اجمال: شرط اول اطلاق‌گیری این است که متکلم در مقام بیان باشد. گاهی متکلم در صدد بیان حکم است و هیچ نظری به خصوصیات و شرایط ندارد. اما وقتی متکلم در مقام بیان است، علاوه بر در صدد بیان حکم بودن، قصد بیان خصوصیات و شرایط را هم دارد و به همین دلیل می‌توانیم از کلام وی اطلاق بگیریم.

اما سؤال اساسی این است که چگونه می‌توانیم بفهمیم که متکلم، در مقام بیان است؟ علمای علم اصول برای پاسخ دادن به این امر، به یک اصل عقلایی تمسک جستند. اصل عقلایی این است که هر متکلمی هنگام بیان کلام، در مقام بیان تمام مرادش است و اگر در مقام بیان تمام مرادش نباشد، باید قرینه‌ای برای آن بیاورد. به‌عنوان نمونه وقتی شارع می‌گوید که انجام دادن یک واجب ده شرط دارد، این احتمال وجود دارد که شروط دیگری هم برای آن واجب وجود داشته‌اند که شارع آنها را بیان نکرده است. برای رفع این احتمال می‌گوییم که اصل عقلایی این است که وقتی فردی کلامی را بیان می‌کند، در مقام بیان تمام مرادش باشد؛ از این رو، با این اصل عقلایی، احتمال وجود شروط دیگر برای آن واجب، نفی می‌شود.

ب) نبود قرینه بر قیدی خاص: اگر قرینه‌ای بر مقید بودن کلام وجود داشته باشد، نمی‌توانیم اطلاق را از جمله استفاده کنیم. زیرا واضح است که با وجود قرینه بر قید خاص، معنای مقید اراده شده است. به‌عنوان نمونه وقتی شارع می‌گوید که روزه گرفتن واجب است و ما قراین دیگری داریم که وجوب روزه به قدرت بر انجام دادن آن و نداشتن ضرر برای بدن، مقید و مشروط است، نمی‌توانیم از بیان وی اطلاق بگیریم؛ بلکه باید وجوب روزه را مقید به ضرر نداشتن آن بدانیم.

ج) انتفای قدر متیقن در مقام تخاطب: اگر هنگامی که گوینده‌ای کلامی می‌گوید، دلالت کلام وی در بر سنخ یا نوعی از انواع جنس مدلول یقینی و در سایر انواع مشکوک باشد، باید کلام او را دال بر همان نوع یقینی بدانیم و از حمل کلام بر همه انواع به‌طور

مطلق پرهیز کنیم. به عنوان نمونه وقتی گوینده‌ای به کسی می‌گوید که برای من «گوشت بخور» و نوع یا سنخی از گوشت که در این مقام یقیناً کلام او بر آن دلالت می‌کند، گوشت گوسفند است، نمی‌توانیم به اطلاق این جمله عمل کنیم و آن را شامل گوشت شتر هم بدانیم. زیرا قدر متیقن به منزله قرینه‌ای حالیه است. یعنی گوینده با توجه به اوضاع و احوال موجود کلام خود را به صورت مقید بیان کرده است و می‌داند که شنونده تنها قدر متیقن را (یعنی گوشت گوسفند را) می‌فهمد (خراسانی، ۱۴۲۹: ۲۴۷-۲۴۹).

در اینکه موارد اول و دوم از مقدمات حکمت هستند، اختلاف زیادی میان علمای علم اصول وجود ندارد؛ هرچند برخی از علما مثل محقق حائری، شرط بودن مقدمه اول را انکار کرده‌اند (حائری، بی تا، ج ۱: ۱۰۲) اما نسبت به موارد دیگر اختلافات بیشتری میان علمای علم اصول به چشم می‌خورد. گروهی از علمای علم اصول، شرط چهارمی به نام عدم انصراف را ذکر کرده‌اند و گروه دیگری به نقد این شرط پرداخته‌اند (مظفر، ۱۴۳۰، ج ۱: ۲۴۳). گروه دیگری وجود قدر متیقن را مانع اخذ به اطلاق نمی‌دانند (امام خمینی، ۱۳۸۲، ج ۲: ۷۲) و نیز گروه دیگری شرط سوم محقق خراسانی را ذکر نکرده‌اند و به جای آن قابلیت تقیید را اضافه کرده‌اند (نابینی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۵۷۳-۵۷۶). این گونه تفصیلات را باید در کتب مفصل اصولی جست‌وجو کرد؛ آنچه در اینجا می‌خواهیم بیان کنیم، این است که علمای علم اصول این شروط را برای فهم مطابقت استعمال متکلم با اراده جدی و در نتیجه فهم مراد جدی متکلم ذکر کرده‌اند.

مقایسه و نتیجه‌گیری

از این توضیحات وجوه اشتراک و اختلافی بین نظرهای شلایرماخر و علمای علم اصول روشن می‌شود.

۱. یکی از وجوه اصلی اشتراک بین شلایرماخر و علمای علم اصول این است که هر دوی آنها به دنبال رسیدن به نیت مؤلف هستند.

یکی از مباحث اصلی هرمنوتیکی این است که هر یک از مؤلف و مفسر، چه نقشی در معنای متن دارند؟ این سؤال اساسی نظرهای مختلفی را برانگیخته است. در هرمنوتیک فلسفی نقش اساسی به مفسر داده شده است و رسیدن به نیت و غرض مؤلف از آن متن، ناممکن شمرده می‌شود، پس در هرمنوتیک فلسفی، رسیدن به تفسیر صحیح مطابق با نیت مؤلف، آرمان محال و ممتنعی شمرده می‌شود (ریچارد پالم، ۱۳۹۱: ۲۰۳). اما شلایرماخر و علمای اصول با این دیدگاه هرمنوتیک فلسفی مخالف هستند و معتقدند که وقتی مؤلف متنی را تألیف می‌کند، هدفی از تألیف متن داشته و هدف خواننده و مفسر هم تنها رسیدن به همان نیتی است که مؤلف از تألیف متن داشته است.

بنابراین در درجه اول باید توجه داشت که علمای علم اصول و شلایرماخر یک متن را دارای معنای متکثری (که تاب هرگونه تفسیری را داشته باشد) نمی‌دانند؛ بلکه متن را دارای معنای متعینی می‌دانند و آن معنای متعین را همان چیزی می‌دانند که هدف مؤلف از نوشتن آن متن بوده است. دیدگاه علم اصول و شلایرماخر در این نکته با هم اشتراک دارند که با نظریاتی که قائل به مرگ مؤلف بعد از تألیف متن هستند، مخالفند و اعتقاد دارند که همیشه متن با مؤلف ارتباط تنگاتنگی دارد و همیشه ما در خواندن متن به دنبال تفسیری هستیم که ما را به نیت مؤلف برساند.

۲. اما چگونه می‌توانیم به نیت مؤلف برسیم؟ چگونه می‌توانیم مقصود او را از متن درک و کشف کنیم؟ در اینجا شلایرماخر و علمای علم اصول طی کردن دو مرحله را برای رسیدن به نیت مؤلف ضروری دانسته‌اند. مرحله اول آنچه است که علمای علم اصول اسم آن را «دلالت تصویری» و شلایرماخر آن را «مرحله دستوری» می‌دانند. در این مرحله خواننده و مفسر با معنای لفظی متن سروکار دارد. این مرحله نیز بین شلایرماخر و علمای علم اصول مشترک است. هر دو در مرحله اول معتقدند که ما برای رسیدن به نیت مؤلف، باید به معانی لغوی و قواعد دستوری متنی مراجعه کنیم که مؤلف برای ابراز عقیده‌اش استفاده کرده است.

همان‌طور که توضیح داده شد، حتی در برخی از جزئیات هم مشابهت‌های بسیاری میان هرمنوتیک شلایرماخر و علمای علم اصول وجود دارد. در این مرحله شلایرماخر به معانی واژگان هر کلمه در زمان صدور آن، تمییز بین معنای حقیقی و مجازی، توجه به کل متن و پاره‌پاره نکردن متن، دلالت سیاقی و اموری از این دست توجه داشت. این‌ها همه اموری هستند که علمای علم اصول هم آنها را پذیرفته و به‌طور مفصل بررسی کرده‌اند. بخشی از مباحث الفاظ علم اصول مانند بحث‌های وضع، استعمال، حقیقت و مجاز، اشتراک و ترادف و معنای صیغه امر و نهی به همین بررسی‌ها می‌پردازد و نشان می‌دهد که ما چگونه می‌توانیم به فهم دقیق الفاظ و ساختار دستوری متن برسیم.

۳. شلایرماخر و علمای علم اصول در عین تأکید بر مرحله دستوری، پذیرفته‌اند که این مرحله به‌تنهایی ما را به نیت مؤلف نمی‌رساند. چه بسا که در مرحله تصویری، معنایی از واژگان فهمیده شود، ولی مراد نویسنده از آنها چیز دیگری باشد. برای حل این مشکل باید وارد مرحله دوم فهم شد.

۴. در مرحله دوم، شلایرماخر وارد فهم همدلانه می‌شود. وی معتقد بود که ما در این مرحله باید با نویسنده همدلی و همراهی کنیم تا به نیت و قصد او برسیم. وی در اینجا از واژگان دیگری نظیر غیبگویی، پیشگویی و حدس برای تبیین این فهم همدلانه استفاده می‌کند. او معتقد است که این فهم همدلانه بر اساس مشترکات انسانها صورت می‌گیرد، پس ما با این فهم می‌توانیم به معنای نهایی متن (که مورد نظر مؤلف بوده است) برسیم.

در این مرحله اگر چه شلایرماخر بر فهم مشترک همدلانه تأکید دارد، مشکل اینجاست که وی قواعد و ضوابطی برای رسیدن به این فهم همدلانه ارائه نمی‌دهد و همچنین حدس‌ها و احساس‌های انسان‌ها با اینکه مشترکاتی دارند، به فردیت فرد مربوطند و از این جهت با هم تفاوت دارند و اگر معیاری برای این فهم همدلانه ندهیم، نمی‌توانیم از عینیت‌گرایی مورد نظر دفاع کنیم. هرمنوتیک وی در اینجا نه تنها معیاری ضابطه‌مند ارائه نمی‌دهد، بلکه همان‌طور که قبلاً گفتیم، وی معتقد بود که قاعده‌مند کردن این جنبه حدسی

و پیشگویانه ممکن نیست. پس به نظر می‌رسد لازمه این نظر، عبور از عینیت‌گرایی است و با این دیدگاه، هرچند شلایرماخر در صدد رسیدن به عینیت‌گرایی در فهم بود، نهایتاً معیاری عینی برای رسیدن به ذهنیت مؤلف ارائه نمی‌دهد.

۵. در مقابل، علمای علم اصول برای دستیابی به فهم معنای عینی واحد مورد نظر مؤلف، معیاری عینی ارائه کرده‌اند و آن اصول عقلایی فهم است. اصول عقلایی فهم (مانند اصول لفظیه و مقدمات حکمت) اصولی هستند که در تمام انسان‌ها ثابت و عینی محسوب می‌شوند. این معیارها از حدس و پیشگویی فراتر می‌روند و اصول مشترک حاکم بر تفهیم و تفاهم را بیان می‌کنند. ما برای رسیدن به مراد جدی، مقدماتی به‌نام مقدمات حکمت داریم که عقلاً بر پذیرش آنها اتفاق کرده‌اند. در این مرحله است که اصل عقلایی «تطابق اراده استعمالی با اراده جدی در صورت نبود قرینه بر عدم تطابق بین این دو اراده» را اجرا می‌کنیم تا به غرض مؤلف از متن برسیم. البته همان‌طور که تأکید اصولیان بر دسترسی به احکام ظاهری به‌جای احکام واقعی نشان می‌دهد، ارائه معیارهایی عینی برای فهم معنای مورد نظر مؤلف از جانب آنها به‌معنای این ادعا نیست که همیشه دستیابی به این معنا امکان‌پذیر است و واقع می‌شود.

نتیجه اینکه به نظر می‌رسد دیدگاه علمای علم اصول بسیار دقیق‌تر از دیدگاه شلایرماخر در این زمینه است؛ زیرا معیار ثابت و عینی برای رسیدن به ذهنیت مؤلف ارائه می‌دهد.

منابع

۱. استیور، دان (۱۳۸۴). *فلسفه زبان دینی*، ابوالفضل ساجدی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم.
۲. پالمیر، ریچارد (۱۳۹۱). *علم هرمنوتیک*، محمدسعید حنایی کاشانی، هرمس، تهران، هفتم.
۳. پیلین، دیوید (۱۳۸۳). *مبانی فلسفه دین*، گروه مترجمان، ویراسته سید محمود موسوی، بوستان کتاب، قم، اول.
۴. حائری، عبدالکریم (بی تا). *دررفوائد*، مکتبه ۲۲ بهمن، قم.
۵. خراسانی، محمد کاظم، (۱۴۲۹). *کفایه الاصول*، مؤسسه آل البيت، قم، پنجم.
۶. خوئی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۷). *المحاضرات*، محمد اسحاق فیاضی، انتشارات انصاریان، چهارم.
۷. ریکور، پل (۱۳۸۵). *رسالت هرمنوتیک*، در: مراد فرهادپور، حلقه انتقادی، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان، تهران، سوم.
۸. سبحانی، جعفر (۱۳۸۲). *تهذیب الاصول*، دارالفکر، قم، اول.
۹. سبحانی، جعفر (۱۳۸۳). *الموجز فی اصول الفقه*، مؤسسه امام صادق، قم، یازدهم.
۱۰. مظفر، محمدرضا (۱۴۳۰). *اصول الفقه*، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، پنجم.
۱۱. مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۸ ه. ق). *انوار الاصول*، احمد قدسی، قم، انتشارات مدرسه امام علی بن ابی طالب، دوم.
۱۲. نایینی، محمدحسین (۱۳۷۶). *فوائد الاصول*، جامعه مدرسین، قم، اول.
۱۳. واعظی، احمد (۱۳۸۹). *درآمدی بر هرمنوتیک*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ششم.
14. Gadamer, Hans-Georg, and David Edward Linge (2004). *Philosophical Hermeneutics*. Berkeley, Calif, London: University of California Press.
15. Schleiermacher, Friedrich (1998). *Hermeneutics and criticism and other writing*, Andrew Bowie, Cambridge, united kingdom.
16. (2006). *general theory and art of interpretation, in: the hermeneutics reader*, Kurt Mueller, continuum, New York.