

مسئله‌انگاری «استظهار هرمنوتیکی» و «عدم نیل به مراد مؤلف» در اصول فقه و فلسفه آن

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۰۲

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۳/۰۸

محمدرسول آهانگران*

اباذر افشار**

مهدی موحدی نیا***

۵۳

پیش

سال بیست‌ونهم / شماره ۱۰۳ / بهار ۱۴۰۱

چکیده

طرح مبانی مسائل نوپدید در هر علمی سبب پیشرفت و تطور منطقی و منظم در آن علم می‌گردد. یکی از مسائل جدیدی که در اصول فقه و فلسفه آن باید کاویده شود، مبانی مارتین‌های‌دگر و شاگرد او هانس گنورگ گادامر در مورد فهم و خوانش از متن است که با عنوان «هرمنوتیک فلسفی» یاد می‌شود. «عدم نیل به مراد مؤلف» و «درست‌انگاری استظهارهای شخصی با پیش‌ذهنیت‌های جزئی و نه نوعی» به عنوان دو آموزه مهم آن، نفوذ عمیق و گسترده‌ای در این دو دانش دارد. بر این بنیاد، مسئله اصلی مقاله پیش رو تحلیل امکان طرح دو اصل هرمنوتیکی فوق به عنوان گزاره‌های مسائل اصول فقه و فلسفه آن می‌باشد. بر اساس برابند یافته‌های پژوهش، اصول مهم هرمنوتیک فلسفی هم در اصول فقه و هم در فلسفه آن باید ارزیابی و از مسائل آن تلقی گردد. در این راستا آموزه «امکان نیل به مراد متکلم و متکلم محوری» به عنوان یکی از مبانی تصدیقی اصول فقه در دانش فلسفه اصول باید گنجانده شود و «درست‌انگاری استظهارهای شخصی و نه نوعی» - که در ابواب متعددی از جمله اوامر، نواهی، عام و خاص، مطلق و مقید، قطع و ظن کاربرد دارد - باید به عنوان جزئی از مسائل اصول فقه، حجیت آن توسط اصولیان طرح و بررسی گردد.

واژگان کلیدی: هرمنوتیک فلسفی، پیش‌ذهنیت شخصی، استظهار هرمنوتیکی، مراد مؤلف، فلسفه اصول فقه.

* استاد دانشکده الهیات پردیس فارابی دانشگاه تهران. ahangaran@ut.ac.ir

** دانش‌آموخته رشته فقه و مبانی حقوق دانشگاه فردوسی مشهد. aboozarafshar@gmail.com

*** دانش‌آموخته رشته فقه‌ومبانی حقوق دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز. movahhedinia@gmail.com

امروزه تفکرات دانشمندان مغرب‌زمین در عالم شرق رخنه کرده است. این نفوذ خواه ناخواه تأثیرات مثبت و منفی در دانش‌های گوناگون به جای گذاشته و برخی مبانی معرفتی را به چالش کشیده است. هرمنوتیک یکی از رشته‌ها و شاخه‌های علمی تلقی می‌گردد* (Palmer, 1988, p. 4). هرمنوتیک فلسفی چون اصل فهم را بررسی می‌کند، تأثیرات آن بر تمامی علوم غیرقابل انکار است. چه آنکه علم یعنی فهمیدن و هرگونه ادعای جدید در ماهیت آن سبب ایجاد لوازمی است که دامن‌گیر تمامی علوم از جمله علوم انسانی خواهد شد. اگر تمامی قرائات از متن را صحیح تلقی کنیم یا رسیدن به مراد اصلی متکلم را محال انگاریم - همان طور که گادامر مدعی آن است - نوع قضاوت و برداشت ما نسبت به منابع دینی بسیار متفاوت خواهد بود. پذیرش این مبنا که مؤلف هیچ اراده‌ای در معنای ارائه‌شده توسط متن ندارد و معنای متن همیشه از نویسنده خود بالاتر می‌رود (Gadamer, 2006, p. 206)، تأثیرات بسیار متفاوتی در تفسیر متون دینی و روایی خواهد گذاشت.* های دگر و گادامر بر این باورند که معنای متن همیشه فراتر از مؤلف قدم می‌نهد. لازمه این سخن عدم ارتباط متن با معنای مد نظر مؤلف*** است (Ibid, p. 296). گادامر که از

* اصطلاح هرمنوتیک را به دو صورت عام و خاص می‌توان معنا کرد. معنای عام هرمنوتیک شامل اصول تفسیر متن می‌شود. معنای خاص هرمنوتیک شامل پژوهش‌هایی درباره عناصر تأثیرگذار بر فهم و مکاتب خاص آن می‌باشد؛ مثل هرمنوتیک فلسفی و رمانتیک. به هرمنوتیک خاص، هرمنوتیک مدرن نیز اطلاق می‌شود (واعظی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۶).

** نظریات در باب تفسیر متن به دو دسته کلی تقسیم می‌شود. گروهی مثل تمامی اصولیون بر این باورند که تفسیر متن باید مؤلف‌محور باشد و خواننده حق ندارد با پیش‌ذهنیت‌های شخصی خود آن را تفسیر نماید. آنچه نزد اصولیون اهمیت دارد، کشف مراد اصلی متکلم است و تمامی امارات و اصول معنایی و لفظی را مقدمه‌ای برای رسیدن به این مقصود می‌دانند (انصاری، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۱۳۵-۱۳۶ / ایروانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۷۹). هرچند در این مسیر موفق نشوند، هدف کشف مراد جدی متکلم است و تمامی امارات و اصول لفظیه را با این هدف به کار می‌گیرند. نهایتاً همه آنچه را از این طریق به دست می‌آورند، حجت می‌شمارند نه عین واقعیت. بدیهی است آنچه در اصول مورد نظر است، رسیدن به «ما هو الحجه» می‌باشد و اصولی درنهایت ادعایی ندارد آنچه یافته است، همان مراد جدی متکلم است؛ ولی اولاً این امر را ممکن می‌شمارد و در برخی گزاره‌ها اعتقاد قطعی دارد که مراد متکلم را یافته است؛ مثل اثبات ضروریات دین از قبیل وجوب نماز، روزه، خمس و...؛ ثانیاً متن را مفسر‌محور تلقی نمی‌کند و از اعمال پیش‌ذهنیت‌های شخصی جزئی در تفسیر متن احتراز می‌کند و از این دو جهت کلی از قایلان به هرمنوتیک فلسفی متمایز می‌گردد.

*** از مؤلف‌محوری در مغرب‌زمین با عناوینی چون «قصدرگایی» یا «ایدئولوژی مؤلف» تعبیر می‌شود (Allen, 2006, p. 296).

بنیان‌گذاران هرمنوتیک فلسفی به شمار می‌رود، در کتاب معروف خود یعنی حقیقت و روش تصریح کرده است که هدفش ارائه روش‌های تفسیری نیست، بلکه دغدغه او ارائه تحلیل درست از اصل فهم و ماهیت آن است؛ چراکه او فهم را بازتولید نمی‌انگارد، بلکه آن را تولید و تولدی دوباره تعریف می‌کند (Ibid). بنابراین او از روش فهم سخن نمی‌گوید، بلکه آنچه در نظر او جلوه می‌نمود، اصل فهم و حقیقت بوده است. او از این رهگذر می‌خواهد در مورد فهم سخن گفته، مبانی آن را تنقیح نماید.

صاحب کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت اشکالات و شبهاتی مطرح نموده است که ریشه در تفکر گادامر دارد. نتیجه حرف او این است که انحصار فهم صحیح برای یک فرد درست نیست و در طول زمان همه می‌توانند فهم‌های متعدد و در عین حال درست داشته باشند. چون این کلمات اند که آستن معانی جدید و متنوع می‌باشند (سروش، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷/ مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۷۶-۳۶۸/ ر. ک: همو، ۱۳۸۰). لازمه کلام مذکور این است که متکلم محوریت ندارد و آنچه مهم است، تفسیر مفسر می‌باشد. اگر مفسر در طول زمان مطلبی را بفهمد و در زمان دیگر مفسر دیگری با پیش‌ذهنیت‌های خودش، مطلب دیگری را بفهمد، هر دو درست می‌باشد.* این نگرش توالی فاسد متعددی در پی دارد که از جمله آن استحاله معارف دینی می‌باشد. با وجود این هنوز در جایی از اصول فقه و فلسفه آن این مسئله به صورت متمرکز بررسی نشده است. این نگرش با هدف بررسی جایگاه هرمنوتیک فلسفی در علم اصول و فقه و فلسفه آن، این مسئله را مورد دقت و تأمل قرار داده است. به نظر نویسنده پژوهش‌های صورت گرفته در مسئله مذکور کامل نبوده و در مواردی دچار اشکال است. مسئله با رویکردی نو و پاسخی مغایر با آنچه ذکر شده است، مطرح می‌گردد.

2000, p72). قصدگرایی که به «تز هویت» نیز معروف گشته است، عبارت است از اینکه معنای متن مطابق به

قصد مؤلف شکل می‌گیرد (Mantzavinos, 2005, p. 147).

* آیت‌الله جوادی آملی در کتاب شریعت در آینه معرفت برای نقد مبانی ایشان چهار صورت برای نسبیّت و علل آن بیان و آن را نقد می‌کند. ایشان می‌فرماید باطن این نظریه همان شکاکیت است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۷۲-۲۷۴).

خاستگاه و پیشینه بحث

هرمنوتیک تا قرون وسطی به هنر تفسیر کتاب مقدس اختصاص داشت؛ اما مارتین کلاونیوس (۱۸۵۹-۱۷۱۰م) به هنر تفسیر گفتار و نوشتار ارتقا داد (واعظی، ۱۳۸۰، ص ۲۸). شلایر ماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸م) این علم را هنری برای مانع شدن از بدفهمی و کج فهمی بیان نمود که منحصر به کشف اندیشه مؤلف یا علم تفسیر متن یا تفسیر کتاب مقدس نباشد (Palmer, 1988, p. 40). دیلتای (۱۹۱۱-۱۸۳۳م) آن را به عنوان علمی روشی برای فهم علوم انسانی در مقابل روش فهم علوم طبیعی بیان کرد (Grondin, 1992, pp. 84-89). در نهایت‌های دگر (۱۹۷۶-۱۸۸۹م) و گادامر (۲۰۰۲-۱۹۰۰م) آن را از روش فهم به بررسی ماهیت فهم تغییر داد؛ یعنی روش فهم محل بحث نیست؛ بلکه اصل چستی فهم سؤال اصلی هرمنوتیک می‌باشد (هاروی، ۱۳۷۷، ص ۳۶-۳۹/واعظی، ۱۳۸۱).

از جمله تلاش‌های علمی صورت گرفته در این عرصه، مقالاتی است که بدون در نظر گرفتن ارتباط هرمنوتیک با اصول فقه، اصل آن را مورد تحلیل و انتقاد قرار داده‌اند. در این زمینه به مقاله «تهافت‌های گادامر در مواجهه با روش‌های علوم تفسیری در شناخت مراد مؤلف» (فیاضی، ۱۳۹۷) و مقاله «بررسی انتقادی نظام فلسفی هرمنوتیکی گادامر» (سرلک و ساجدی، ۱۳۹۲) و دیگر پژوهش‌های علمی می‌توان اشاره کرد. برخی دیگر از تعامل هرمنوتیک با مباحث تفسیری و علم اصول فقه بحث کرده و از ارتباط آنها نوشته‌اند. مقاله «رابطه مبانی فهم فقهی متون وحیانی با معناشناسی و هرمنوتیک» انحصار مباحث اصول فقه نسبت به معناشناسی را انکار و از استیعاب آن نسبت به معنا و استظهار بحث کرده است (سلمانیور، ۱۳۸۳). در مقاله «بررسی مسئله اصولی احوال الفاظ و ارتباط آن با هرمنوتیک» این نتیجه به دست آمده است که مباحث الفاظ بر هرمنوتیک رمانتیک و کلاسیک مؤثر بوده است؛ ولی در هرمنوتیک فلسفی نمی‌تواند تأثیر داشته باشد (خسروپناه و نجفی مقدم، ۱۳۹۶). مقاله «بررسی تطبیقی مبانی الهیاتی هرمنوتیک روشی و اصول فقه» نقش مبانی الهی در هرمنوتیک روشی و اصول فقه با رویکردی تطبیقی را بررسی کرده است. پژوهش مذکور به این نتیجه می‌رسد که مبانی اتخاذ شده در مباحث الهیات نوع قضاوت‌های علم هرمنوتیک و اصول فقه نسبت به مسائل طرح شده را تحت

تأثیر قرار داده است (فیاضی، ۱۳۹۶). مقاله «بررسی امکان جمع بین مبانی معرفتی قرآن و اصول هرمنوتیک فلسفی» در صدد اثبات این ادعا است که مبانی معرفتی قرآن با اصول هرمنوتیکی سازگاری ندارد و اساساً اگر قایل به مبانی معرفتی قرآن شویم، نمی‌توانیم اصول پذیرفته شده در هرمنوتیک فلسفی را بپذیریم. این پژوهش در واقع پاسخ به ادعای کسانی است که می‌خواهند قرآن را با مبانی هرمنوتیک فلسفی بفهمند (مناقب و محرابی، ۱۳۹۵)؛ چراکه برخی بر این باورند منابع دینی را باید با مبانی گادامری فهم کرد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۷۶-۳۶۸ و ۱۳۸۰). نهایتاً اینکه در مقاله «تأثیر هرمنوتیک و مبانی آن بر مباحث اصول فقه» از لزوم بحث هرمنوتیک فلسفی در مبادی علم اصول بحث شده است؛ اما اشاره‌ای به جایگاه آن در مسائل خود علم اصول نشده و مورد انکار قرار گرفته است (عرب‌صالحی، ۱۳۹۱). برخی دیگر نیز از اساس منکر ارتباط هم‌پوشانی موضوعی علم اصول با هرمنوتیک فلسفی شده‌اند که این دیدگاه در بخش ضرورت تبیین تأثیر و نفوذ خوانش هرمنوتیک فلسفی در اصول فقه مطرح و نقد شده و سپس ادله تأثیر و نفوذ خوانش هرمنوتیک فلسفی در اصول فقه بیان خواهد شد (واعظی، ۱۳۹۴). وجه تمایز پژوهش پیش رو با موارد مشابه خود از آن جهت است که جایگاه هرمنوتیک فلسفی در فلسفه علم اصول و خود علم اصول در این نگارش بیان می‌گردد. مسئله‌ای که در تألیفات صورت گرفته یا از آن بحث نشده یا بخشی از آن مورد انکار واقع شده است. یافتن جایگاه این مسئله نسبت به فلسفه اصول فقه و اصول فقه سؤال اصلی پژوهش می‌باشد. بدیهی است بررسی مسائل هرمنوتیک فلسفی در هر کدام ضرورت و فواید منحصر به فرد خود را دارد.

موضوع‌شناسی هرمنوتیک فلسفی

مارتین هایدگر در قرن بیستم با کاوش ماهیت فهم و بررسی عوامل تأثیرگذار بر آن هرمنوتیک فلسفی را بنیان نهاد. از دیدگاه‌های دیگر فهم از سلسله رفتارهای انسانی به شمار نمی‌رود، بلکه نحوه‌ای از وجود و بودن دازاین است؛ به دیگر سخن فهم بیش از آنکه جنبه روش‌شناختی داشته باشد، جنبه هستی‌شناختی دارد (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۶۷۰). یوزف بلایشر در مورد مبدأ پیدایش هرمنوتیک گادامری می‌گوید: «هرمنوتیک گادامر با پرسش از چیستی و چگونگی فهم شروع

می‌شود» (بلاشیر، ۱۳۸۹، ص ۴۵). در هرمنوتیک فلسفی هر چیزی که مفید معنایی باشد، محل بحث است؛ از این رو غیر از مکتوبات، سخنان، اثرهای هنری، طبیعت، هستی و هر منظره‌ای که متضمن معنایی در درون خود است، متن محسوب می‌شود. هایدگر دو آموزه در مباحث فهم مطرح نمود: اولاً فهم امری تاریخ‌مند، سیال و گذراست؛ ثانیاً پیش‌ذهنیت‌های انسان نیز در فهم نقش اساسی دارند. از منظر او فهم در بستر تاریخ شکل می‌گیرد. فهم تنها با شرایط اجتماعی آن زمان، تناسب و سازگاری دارد. البته این نگرش او جنبه سلبی نیز دارد. او معتقد است فهم چیزی در ورای این تاریخ نیز ممکن نیست و شخص نمی‌تواند ماورای شرایط تاریخی خود را درک نماید (هایدگر، ۱۳۸۶، ص ۱۰۲). شاگرد وی هانس گئورگ گادامر* کار وی را دنبال نمود و از آن دو آموزه کمال استفاده را برد و آنها را پروراند. مهم‌ترین اثر او کتاب حقیقت و روش** می‌باشد. او با نوشتن این کتاب راه استاد خود را تکمیل و مبانی جدیدی در فرایند فهم مطرح نمود. گادامر معتقد بود فهم حقیقت محل شک است. این تشکیک از جهت آموزه‌های وی در علم هرمنوتیک بود. اکنون به صورت خلاصه و مختصر این آموزه‌ها و نتایج آن بیان می‌گردد:

آموزه‌های نظریه هرمنوتیک فلسفی

الف) متکی بودن فهم بر پیش‌ذهنیت‌ها و تنوع آنها: گادامر معتقد است فهم متوقف بر پیش‌زمینه‌های ذهنی است. انسان همواره در مواجهه با متن پیش‌داوری‌هایی دارد. این پیش‌ذهنیت‌ها متعددند. ممکن است در عصری این پیش‌ذهنیت‌ها با عصر دیگر متفاوت باشد و ممکن است این پیش‌ذهنیت بین افراد مختلف باشد. او این پیش‌داوری‌ها را افق معنایی می‌داند (Gadamer, 2006, p. 306)

ب) دخالت قهری پیش‌ذهنیت‌ها در فرایند تحقق فهم: فهم هر شخص متوقف بر پیش‌داوری‌هایی است که دارد و اساساً نمی‌تواند خود را از این پیش‌داوری‌ها برهاند. البته این رابطه

* گادامر در تاریخ ۱۹۰۰/۲/۱۱ در شهر ماربورگ به دنیا آمد. بعد از اخذ دیپلم در رشته‌های زبان آلمانی و فلسفه و تاریخ به تحصیل مشغول شد. در سال ۱۹۲۲ موفق به دکترای فلسفه از دانشگاه ماربورگ شد.

** Truth and Method.

دوسویه است. او فهم را یک توافق بین خواننده و متن می‌داند؛ توافقی که در آن خواننده حق ندارد فقط به افق‌های خود اکتفا نماید؛ چون در این صورت هیچ وقت به فهم درست و قابل قبول نایل نخواهد شد (Ibid, p. 298).*

ج) شرایط زمانی و مکانی نویسنده هیچ تأثیری در تفسیر متن توسط مفسر ندارد. مفسر می‌تواند با پیش‌ذهنیتهای انحصاری خودش متن را بفهمد و به عبارت دقیق‌تر مفسران می‌توانند با پیش‌ذهنیتهای شخصی خودشان متن را تفسیر کنند بدون اینکه هیچ تأثیری از شرایط نویسنده در تفسیر داشته باشند (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۳).

د) تولید معانی متعدد از متن به سبب عروض افق معانی متعدد بر متن: نظر گادامر بر این است که رابطه‌ای بین خواننده و متن برقرار می‌شود. خواننده، سؤال‌ها و پیش‌داوری‌هایی دارد و با آن سراغ متن می‌رود. ممکن است این پیش‌داوری‌ها معلول زمان و مکان و امور دیگر باشد. به هر حال این پیش‌داوری‌ها وجود دارد و آنها را «افق معنایی مفسر» می‌نامد. او مدعی است انسان راهی برای خلاصی از این پیش‌تصورات خود در تفسیر ندارد و بدون آنها ممکن نیست؛ بلکه معقول نیست که متنی را بفهمد و تفسیر نماید (Gadamer, 2006, p.278). از نگاه او خواننده و مفسر متن سؤالاتی را بر متن عرضه می‌دارد و به دنبال یافتن پاسخ آنهاست. بعد از یافتن پاسخ‌های سؤال خود سؤالات جدیدی ایجاد می‌شود. این سؤالات جدید دوباره بر متن عرضه می‌شود. این بار پاسخ‌های عمیق‌تر و دقیق‌تری می‌یابد که در نتیجه این فرایند منجر به فهم مغایری می‌گردد؛ به دیگر سخن از داد و ستد بین متن و گوینده رابطه‌ای بین آنها برقرار می‌شود و افق معنایی مفسر با افق معنایی متن ممزوج و معنای جدیدی تولید می‌گردد. این معنای جدید پیش‌ذهنیتهای مفسر را تغییر می‌دهد و باعث می‌شود که در بار دوم که به متن مراجعه می‌کند، معنای‌ای را درک کند که در مرحله اول درک نکرده است. او این آمد و شد را دور هرمنوتیکی نام می‌نهد و معتقد است دور هرمنوتیکی رهنمون

* شایان ذکر است معرفتشناسان مسلمان نیز به ضرورت پیش‌ذهنیتهای برای فهم قایل‌اند؛ اما آنها پیش‌ذهنیتهای را به بایسته و شایسته و نبایسته تقسیم می‌کنند؛ برای مثال پیش‌ذهنیتهای قواعدهای عربی برای فهم متون روایی از پیش‌ذهنیتهای بایسته و داشتن سؤالات جدید و ارائه آن بر متون روایی از قبیل شایسته و پیش‌ذهنیتهای شخصی جزئی در استظهار را از انواع نبایسته بیان کرده‌اند. این گروه ضرورت پیش‌ذهنیتهای بایسته را نفی نکرده و برای پیش‌ذهنیتهای شایسته جایگاه خاصی قایل‌اند و از نبایسته‌ها دوری می‌کنند (مصباح و محمدی، ۱۳۹۶، ص ۱۶۸-۱۷۲).

به یک فهم عمیق‌تر از فهم قبلی است. در واقع این فرایند منجر به این می‌شود که خواننده متن تعاملی دوسویه با متن برقرار کند. در این مکانیزم متن و خواننده بر دیگری تأثیر نهاده، سبب می‌شود فهم عمیق‌تر گردد (Gadamer, 2006, p. 305). استیور در مورد گفت‌وگوی متن با خواننده از منظر گادامر گفته است: «از منظر او فهم متکی به یک روش دیالکتیکی و گفت‌وگویی با متن می‌باشد. خواننده از متن سؤال می‌کند و متن از خواننده. این تعامل تا آنجا ادامه می‌یابد که معنا برای مفسر واضح و مبین شود» (استیور، ۱۳۸۴، ص ۱۸۷). ممکن نبودن فهم مراد گوینده به دلیل عدم احاطه به تمامی افق‌های معنایی نویسنده و متعدد بودن فهم‌ها به دلیل تعدد افق‌های معنایی خواننده با توجه به شرایط خاص خوانندگان متن از لحاظ زمانی و مکانی و شخصیتی و...*

Gadamer, 2006, p. 306)) و در نتیجه نسبت از نتایج هرمنوتیک فلسفی است. با توجه به این مبانی است که می‌گوید: فهم متن انتها و پایانی ندارد (Ibid, p. 298). به دیگر سخن تاریخ‌مندی فهم و شکل‌گیری آن در بستر زمان و مکان از نتایج قهری هرمنوتیک فلسفی است.

ه) ترجیح نداشتن یک فهم بر فهم دیگر: در منطق هرمنوتیک فلسفی فهم‌ها «متفاوت» از هم‌اند؛ ولی فهمی نسبت به فهم دیگر «معتبر» نیست. فهم‌ها مساوی‌اند و هر کس با پیش‌ذهنیت خود فهمی دارد که غیر از فهم دیگران است و این فهم اعتبار بیشتری نسبت به فهم دیگری ندارد (Ibid, p306).

جایگاه هرمنوتیک فلسفی در فلسفه علم اصول

مدعای تحقیق آن است که برخی گزاره‌های هرمنوتیک فلسفی در اصول فقه و برخی دیگر در فلسفه اصول فقه باید ذکر و بررسی شود؛ از این رو تبیین رسالت علم اصول فقه و فلسفه آن و حیطة مباحث آن ضروری است. از این رهگذر است که می‌توان شمول دامنه این دو علم نسبت به هرمنوتیک فلسفی را بررسی کرد. قبل از بیان جایگاه، ذکر این نکته لازم است که امکان دارد تعدد فتاوی‌ای فقها شاهدهی بر هرمنوتیک فلسفی در طول زمان ذکر شود؛ اما فقیهی که برداشت جدیدی

* امتزاج افق‌های معنایی مفسر و متن باعث تولید معانی متعدد می‌شدند. فهم نیز به کثرت افق‌های معنایی مفسر متعدد خواهد شد؛ لذا فهم به هیچ عنوان ثابت و واحد نخواهد بود.

ارائه می‌نماید، مدعی است که اولاً معنای متن واحد است و فهم دیگر فقها با توجه به قرائن نوعیه و نه شخصی، غلط بوده و فهم جدید درست می‌باشد؛ ثانیاً این استظهار یا فهم جدید با توجه به قواعد و پیش‌ذهنیت‌های نوعی شکل گرفته است و فقیه با سعی و تلاش در کشف اموری که بین معصوم و مخاطب و شرایط زمانی و مکانی آنها بوده است، معنای درست را در یافته است. به کوتاه سخن فقها قایل به معنای واحد برای متن بوده و مؤلف‌محورند و این با آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی در تغایر است. تفسیر کلام معصوم علیه السلام با پیش‌ذهنیت‌های شخصی، همان تفسیر به رأی می‌باشد که مورد غضب و لعن معصومان واقع شده است. در روایتی امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «کسی که قرآن را با رأی خودش تفسیر کند، اگر درست باشد، صوابی به او داده نمی‌شود و اگر غلط باشد، سقوطی می‌کند که بیشتر از اندازه آسمان تا زمین است.»* در روایت دیگری می‌فرماید: «اگر کسی قرآن را با رأی خودش تفسیر کند، کافر شده است.»** در حدیث قدسی آمده است: «هر کس کلام مرا به رأی خودش تفسیر کند، به من ایمان نیاورده است.»*** این روایات حاکی از این واقعیت است که مفسر حق دخالت‌دادن پیش‌ذهنیت‌های شخصی و نادرست در فهم متون دینی را ندارد.

فلسفه مضاف تعریف‌های متعددی دارد. نظر برخی از محققان در علوم انسانی این است که فلسفه مضاف نظیر رئوس ثمانیه‌ای است که در علوم مطرح می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۷۳). این تعریف جامع نیست. رئوس ثمانیه بخشی از مسائل فلسفه مضاف اند. با تولد فلسفه مضاف، مسائل زیادی مطرح گردید که نظیر آن در رئوس ثمانیه یافت نمی‌شود. برخی دیگر از محققان تعریف کامل‌تری ارائه کرده‌اند. نظر آنها در مورد دانش فلسفه مضاف این است که «دانش مطالعه فرانگر عقلانی یک علم یا رشته علمی یا یک امر دستگاہوارانگاشته حقیقی یا اعتباری معرفتی یا غیر معرفتی برای دستیابی به احکام کلی فرابخشی و بخشی مضاف‌الیه» (رشاد، ۱۳۹۴، ص ۲۷). این تعریف به اوصافی همچون هویت تماشاگرانه و برون‌نگر و نه بازی‌گرانه و درون‌نگر،

* عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ إِنْ أَصَابَ لَمْ يُؤْجَرْ - وَإِنْ أَخْطَأَ خَرَّ أَبْعَدَ مِنَ السَّمَاءِ (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۲۰۲).

** مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ الْعِيَّاشِيُّ فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْحُكُومَةِ فَقَالَ - مَنْ حَكَمَ بِرَأْيِهِ بَيْنَ اثْنَيْنِ فَقَدْ كَفَرَ - وَ مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ (همان، ص ۶۰).

*** وَقَالَ عليه السلام إِنْ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله قَالَ قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَّالُهُ: مَا آمَنَ بِي مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ كَلَامِي وَمَا عَرَفَنِي مَنْ سَبَّهَنِي بِخَلْقِي وَمَا عَلَى دِينِي مِنَ اسْتَعْمَلِ الْقِيَّاسَ فِي دِينِي (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۴۱۰).

نقش قضایی و نه فتوایی، کل‌انگاری و نظام‌واره نگری نه جزء‌بینی و مسئله‌محوری، به عنوان خصایل ذاتی فلسفه‌های مضاف، تصریح یا تلویح شده است. در فلسفه علم از تعریف، مبانی، مبادی، سیر تاریخی، مراحل رشد و تطور، شاخص‌های آن علم و دیگر امور مترتب بر آن با یک نگاه فرانگر و عقلانی و استقرایی بحث می‌شود.

شایسته است قبل از ورود به مبحث اصلی به تفاوت‌های علم اصول فقه با فلسفه آن اشاره گردد. همان‌طور که در تعریف فلسفه مضاف بیان شد، فلسفه اصول فقه نیز با یک نگاه کلی و عقلی و برون‌گرا به علم اصول نگاه می‌کند و از مسائلی چون مبادی و مبانی علم اصول سخن می‌گوید یا از روش تحقیق در آن بحث می‌کند و دیگر مسائل کلی مربوط به علم اصول فقه؛ ولی علم اصول با توجه به موضوع خود یعنی حجیت یا دیگر موضوعاتی که گفته شده است، به مسائلی می‌پردازد که در طریق استنباط حجت می‌باشند؛ از این رو این دو علم هرچند ارتباط عمیق بین هم دارند، موضوع و مسائل هر یک جداست و مدعای تحقیق آن است که برخی از مسائل هرمنوتیک فلسفی در فلسفه اصول فقه و برخی در اصول فقه باید مطرح و بررسی شود.

دو ضرورت اساسی ایجاب می‌کند که در فلسفه اصول فقه از هرمنوتیک فلسفی بحث شود. ضرورت اول اثبات معنای واحد داشتن متن و ضرورت دوم اثبات امکان رسیدن به مراد متکلم است.

یکی از مبانی نظری اصول که در فلسفه اصول اثبات می‌گردد، این است که متن دارای معنای واحدی است و فقها با قواعد مربوط به استظهار از متون در پی رسیدن به آن مراد واحد از متون فقهی و روایی هستند. این مبنا اصل پیش‌فرض تمام اصولیان و فقها می‌باشد. این گونه نیست که یک متن دارای معانی متناقضی باشد که همه آنها صحیح تلقی شوند در حالی که بحثی از آن در مبانی اصول فقه به میان نیامده است. قایلان به هرمنوتیک فلسفی و برخی دیگر که نظریه قبض و بسط‌تئوریک شریعت را مطرح می‌کنند، با این مقدمات که الفاظ آستن معانی‌اند، مبانی خود را به اثبات می‌رسانند که متن لزوماً دارای معنای واحدی نیست و در گذر زمان در حال تغییر و تحول و دگرگونی می‌باشد و شریعت در حال قبض و بسط می‌باشد (سروش، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷).

بخش معظمی از مباحث اصول فقهی با انکار این پیش‌فرض دچار اشکال می‌گردند و تمامی تلاش فقها در یافتن قرائن متصله در عصر حضور بی‌معنا خواهد شد؛ حدیث شریف «زراره گوید

از امام صادق علیه السلام راجع به حلال و حرام پرسیدم فرمود: "حلال محمد همیشه تا روز قیامت حلال است و حرامش همیشه تا روز قیامت حرام، غیر حکم او حکمی نیست" * (حر عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۶۴۳/کلینی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۸/صفار قمی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۴۸) کارایی نخواهد داشت؛ احکام فقهی کشف شده منقلب خواهند شد و توالی فاسد زیادی که با اثبات این دیدگاه دامنگیر علم اصول و به تبع شامل دیگر علوم دینی مثل فقه و تفسیر و... می‌گردد. علم اصول با فرض اینکه الفاظ دارای یک معنای واحدند و معانی هم عرض برای یک ترکیب قابل تصور نیست، در صدد ارائه قواعد برای استظهار می‌باشد. معنای واحد داشتن متون به عنوان یک مبنا خارج از حیطه اصول فقه و پیش فرض آن است و فلسفه اصول فقه با متد عقلی باید آن را به عنوان اصل اساسی ثابت کند؛ چراکه از مبادی تصدیقی دلالتی محسوب می‌شود.

ضرورت دوم امکان رسیدن به مراد متکلم است. در علم اصول فقه محور و ملاک رسیدن به «ما هو الحجج» می‌باشد (بروجردی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۱/ایروانی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۴) قاعده مذکور متوهم این معناست که اصولی در پی حجت است و به مراد اصلی متکلم هیچ کاری ندارد؛ حال آنکه تمامی تلاش فقیه برای رسیدن به مراد جدی و واقعی متکلم است. نهایتاً در برخی موارد این امر به صورت قطعی در مورد نصوص آیات و روایات تحقق می‌یابد و در برخی موارد مثل ظواهر چون این امکان قطعی وجود ندارد، به آنچه حجت است، اکتفا می‌شود.

یکی از شواهدی که حاکی از اهتمام فقها به یافتن مراد جدی متکلم و شارع است، بحث از اصطلاح اراده جدی یا اراده استعمالی متکلم در دلالات می‌باشد و در جای جای فقه و اصول فقه از این مسئله سخن گفته‌اند (خوئی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۵۴/شوشتری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۵۹۹). سخن از اراده استعمالی یا اراده جدی مبتنی بر این است که از منظر آنان امکان رسیدن به مراد واقعی وجود دارد و تمامی تلاش‌ها در این راستاست و فلسفه بیان عمومات و ذکر خصوصیات بعد از آن را با این پیش فرض بیان کرده‌اند (خمینی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۶). برخی دیگر تصریح کرده‌اند که حجیت یعنی کاشفیت از مراد جدی (میلانی، ۱۴۲۸ق، ج ۴، ص ۲۶۳).

* مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى بْنِ عُبَيْدٍ، عَنْ يُونُسَ، عَنْ حَرِيْزٍ، عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَاعَبْدَ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ؟ فَقَالَ: حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، لَا يَكُونُ غَيْرَهُ وَلَا يَجِيءُ غَيْرُهُ، الْحَدِيثُ (حر عاملی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۶۴۳).

تمامی این شواهد حاکی از حقیقتی است که به عنوان پیش فرض آن را در ذهن خود داشته اند و آن هم امکان رسیدن به مراد اصلی متکلم است. البته فقها در برخی موارد به صورت قطع ادعا نمی کنند که قطعاً مراد متکلم و شارع نیز معنای استنباطی آنها باشد؛ اما این را غیرممکن نیز تلقی نکرده اند.

آیاتی که دال بر وجوب نمازند و از نصوص قرآنی به شمار می روند، قطعاً دلالت بر این دارند که مراد جدی شارع مقدس وجوب نماز می باشد و همان برداشت معنایی نیز حجت می باشد؛ اما در مورد برخی متون روایی یا آیات قرآن چون احتمال خلاف ظاهر وجود دارد، به صورت قطعی نمی توان گفت مراد متکلم چیست؟ اما این مطلب هرگز به معنای عدم امکان رسیدن به مراد متکلم به صورت مطلق نیست؛ برای عنوان نمونه در مورد غنا و اینکه مراد شارع دقیقاً از غنا چیست، اختلاف نظر وجود دارد و رسیدن به مراد اصلی متکلم محل اختلاف است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱۰)؛ از این رو با فقدان دیگر قرائن نمی توان به مراد جدی متکلم دست یافت؛ اما ممکن است به سبب برخی امارات و ظواهر چه بسا یکی از معانی را ترجیح داد و آن معنا را حجت تلقی کرد. ملاک انتخاب در این موارد نیز از آن جهت است که این معنا احتمال بیشتری دارد که مراد جدی متکلم بوده باشد.

قدر متیقن بین مواردی که امکان رسیدن به مراد متکلم وجود دارد و بین مواردی که این امکان نیست، «رسیدن به آنچه حجت است» می باشد و این به معنای عدم امکان رسیدن به مراد واقعی متکلم نیست. اگر امکان رسیدن به مراد متکلم را فقط در نصوص هم بپذیریم، به عنوان یک مبنا باید در فلسفه اصول فقه مطرح و ثابت شود.

بر اساس هرمنوتیک فلسفی چون امکان رسیدن به مراد متکلم انکار شده است، این مفسر است که با ارائه پیش ذهنیت های شخصی به متن، معانی جدیدی درک می کند؛ ولی طبق مبانی اصول فقه متن دارای معناست و امکان رسیدن به آن که مراد متکلم نیز می باشد، وجود دارد. حال اگر معنا نص باشد، مراد اصلی متکلم نیز درک شده است، مثل نصوص آیات قرآنی؛ اما اگر ظاهر باشد، به صورت قطع نمی توان گفت که مراد اصلی متکلم درک شده است؛ اما این به معنای نفی امکان درک مراد متکلم به صورت قطعی یا خالی بودن متن از معنا و جواز دخالت دادن پیش ذهنیت های شخصی در آن نیست. برخی دیگر از دانش پژوهان اصولی نیز طرح مباحث

هرمنوتیک فلسفی در فلسفه اصول فقه را لازم دانسته‌اند (هادوی تهرانی، ۱۳۸۴).

جایگاه هرمنوتیک فلسفی در اصول فقه

ضرورت بحث از مباحث هرمنوتیکی منحصر به فلسفه اصول فقه نیست؛ بلکه در خود علم اصول فقه برخی مسائل هرمنوتیک فلسفی وجود دارد که باید مطرح شوند. قبل از ورود به تأثیر و نفوذ خوانش هرمنوتیک فلسفی در برخی از مسائل اصول فقه به دیدگاهی که منکر هم پوشانی موضوعی هرمنوتیک فلسفی با اصول فقه است، اشاره می‌گردد. برخی بر این باورند که موضوع هرمنوتیک فلسفی فهم است؛ در حالی که موضوع علم اصول اصول ادله اربعه (محقق قمی، ۱۳۷۸، ص ۵) یا دلیل بما هو دلیل (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰) یا ادله مشترکه در استدلال فقهی (صدر، ۱۴۱۷ق، ص ۵۲) یا الکلی المنطبق علی موضوعات مسائله المتشتمه (آخوند خراسانی، ۱۴۰۳، ص ۸) یا الحججة فی الفقه (بروجردی، ۱۴۱۹ق، ص ۱۱) یا هر امر دیگری در نظر گرفته شود،* با موضوع هرمنوتیک فلسفی یکی نیست و هم پوشانی موضوعی ندارند (واعظی، ۱۳۹۴). در پاسخ به این اشکال باید گفت مدعای تحقیق پیش رو این نیست که کل علم هرمنوتیک فلسفی در اصول فقه باید بررسی شود؛ بلکه مدعا این است که برخی مسائل و گزاره‌ها و نتایج هرمنوتیک فلسفی با مسائلی که در علم اصول فقه مطرح می‌گردد، ارتباط دارد؛ برای مثال در علم اصول سخن از استظهار «معتبر» است که بر مبنای ظهور نوعی و نه ظهور شخصی شکل می‌گیرد؛ اما خوانش هرمنوتیکی اساساً منطق «اعتبار» را در هر گونه خوانشی نفی کرده و معتقد به استظهار «متفاوت» است. با این وصف نقل دیدگاه هرمنوتیکی و به چالش کشیدن آن مقدمه‌ای بر مطرح ساختن استظهار معتبر می‌باشد. مسئله استظهار نیز در خیلی از مسائل علم اصول از قبیل الفاظ، عام و خاص، مطلق و مقید و مفاهیم مطرح است و موارد عدیده‌ای در ضمن آن وجود دارد. بنابراین ضرورت دارد برخی از گزاره‌های هرمنوتیکی و

* اهمیت تشخیص موضوع علم باعث شده است در علم منطق برای تشخیص آن در تمامی علوم قاعده «ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه را مطرح کنند» (مظفر، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۷۷/حلی، ۱۳۷۱، ص ۲۰۹) و همان را وجه تمایز معرفی کنند. برخی دیگر این را به صورت مطلق قبول ندارند و این امر را مختص به علوم حقیقی مثل ریاضی و فلسفه دانسته و در علوم اعتباری تمایز را به غایت می‌دانند (رشتی، ۱۳۱۳، ص ۳۲).

نتایج آن در مسائل اصول فقه مطرح و بررسی شوند؛ چون غایت و هدف علم اصول رسیدن به حجت برای استنباط می‌باشد (عراقی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۵ / مکارم شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۵۱۶) و هر آنچه در این طریق قرار گیرد، در ضمن مسائل علم اصول باید بحث شود. باید از هر منوتیک فلسفی بحث کرد؛ چون هر موضوعی برای اصول فقه در نظر گرفته شود، باید از ظهور و امارات و قطع و امثال آن بحث کرد و پذیرش مبانی هر منوتیکی یا انکار آن نقش اساسی در روند استنباط خواهد داشت. در ادامه به برخی از موضوعاتی که در اصول فقه مطرح می‌شود و با مسائل هر منوتیک فلسفی کاملاً در ارتباط است، اشاره می‌گردد.

مثال اول: مسائل مربوط به استظهار

این قسم مصادیق متعددی در اصول فقه دارد. تمامی مباحث الفاظ، عام و خاص، مطلق و مقید یا مفهوم‌گیری به استظهار گره خورده است. هیچ اصولی‌ای نگفته است که استظهار با پیش‌ذهنیت‌های شخصی درست می‌باشد؛ بلکه در علم اصول ملاک را ظهور نوعی بیان کرده‌اند و نه ظهور شخصی (روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۰۴ / ایروانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۲). شایسته است مباحث مذکور ذیل قواعد استظهار به صورت مستقل در علم اصول مطرح و سپس اشکالات مربوط به دخالت پیش‌ذهنیت‌ها پاسخ داده شود؛ بنابراین دخالت دادن پیش‌ذهنیت‌ها در استظهار جزء مسائل علم اصول می‌باشد و جوانب و حدود آن باید تعیین گردد.

از منظر اصولیان کشفی که موضوع حجیت است، کشف شخصی فعلی ظنی یا علمی نیست، بلکه مراد کشف نوعی است. برخی از معاصران در این مورد گفته‌اند: «ظهور شخصی و ظن شخصی اگر ملاک حجیت قرار بگیرد، سنگ روی سنگ بند نمی‌شود... ظهور شخصی هیچ اعتباری ندارد» (آذری قمی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۳۱).

شهید صدر بحثی را مطرح کرده است که ارتباط کامل به مسئله هر منوتیک فلسفی در باب ظهور دارد. ایشان ظهور را به دو بخش ذاتی و موضوعی تقسیم می‌کنند. «ظهور ذاتی» ظهوری است که برای یک فرد به وجود می‌آید، مثل ظهور کلام برای زید. وجه تسمیه ظهور ذاتی این است که این ظهور ناشی از خصوصیات فردیه و شخصیه که متقوم به ذات شخص است، حاصل

می‌شود. «ظهور موضوعی» ظهوری است که برای نوع و عرف محاوره به وجود می‌آید. ظهور نوعی را «ظهور موضوعی» نام‌گذاری کرده است؛ چون منشأ آن امور عینی و خارج از ذهن است و فهم عرف موضوعیت دارد. ظهور شخصی نسبی است؛ ممکن است یک کلام نزد زید یک ظهور داشته باشد و نزد عمرو ظهور دیگری داشته باشد. منشأ این ظهور، خصوصیات فردی افراد است؛ ولی ظهور نوعی، مختلف نیست چون عرف محاوره یکسان است. شهید صدر می‌فرماید ظهور شخصی حجت نیست و آنچه حجیت دارد، ظهور نوعی است. دلیل اینکه ایشان ظهور شخصی را حجت نمی‌دانند، این است که حجیت ظهور به ملاک طریقت و کاشفیت از حال متکلم است؛ یعنی مهم کشف مراد متکلم است و متکلم در انتقال معنا از عرف مشترک عام تبعیت می‌کند نه از عرف یا شخص خاص (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۹۴).

در بحث تعارض احوال الفاظ مثل دوران بین مجاز و اضمار، مرجحات ظنیه را برای تشخیص معنا بیان کرده‌اند؛ مثلاً در آیه «وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا» (یوسف: ۸۲) دوران امر بین این است که لفظ «اهل» مضممر باشد یا «قریه» در معنای مجازی استعمال شود. برای حکم به هر کدام مرجحاتی بیان شده است؛ اما محققان آن را رد نموده و باطل شمرده‌اند. دلیل رد ظنی بودن این استحسانات و ترجیحات است (خمینی، ۱۴۲۳ق، ص ۸۵)؛ یعنی حتی به امور ظنی که غالباً نوعی هم هست، اهمیتی نمی‌دهند، چه رسد به اینکه این ظهور از پیش ذهنیت‌های شخصی و جزئی خلق شده باشد.

روند مطلوب این است که قواعد استظهار در بابی مستقل ذکر شود و در آن دخالت دادن پیش‌ذهنیت‌ها، مطرح و حدود و ثغور آن بیان گردد. البته اصولیون به صورت متشتت برخی از مباحث مربوط به استظهار را بیان کرده‌اند؛ ولی از این آشفتگی باید درآمده، ذیل مسئله مستقل حل گردد تا پاسخگوی شبهات باشد. به ویژه بحث دخالت یا عدم دخالت پیش‌فرض‌ها و تفاوت پیش‌فرض‌های مطلوب (تسهیل‌گر) و پیش‌فرض‌های مخرب و تحمیل‌گر و امثال آن باید مشخص گردد.

مثال دوم: مسئله حجیت قطع

قطع، در لغت به معنای بریدن و جداکردن شیئی از سایر امور و اشیاست و در اصطلاح عرفی و رایج، مرادف با علم و یقین است. قطع طریقی حاصل شده برای مجتهد باید از منابع و با روش استنباطی سنتی باشد و دخیل کردن پیش ذهنیت‌ها و حکم طبق آن درست نیست؛ یعنی قطعی که از هر پیش ذهنیتی حاصل می‌شود، سودمند نیست (اراک، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۸۶)؛ از این رو در مباحث مربوط به قطع کیفیت و کمیت دخالت پیش ذهنیت‌ها در حصول قطع باید روشن شود.

قطعی که با دخالت دادن پیش ذهنیت‌ها از راه غیر متعارف به دست می‌آید، قطع قطاع نامیده شده است و در اینکه قطع قطاع حجت است یا نه، میان اصولیان اختلاف نظر وجود دارد (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۲). حصول قطع از پیش ذهنیت‌های شخصی مسئله‌ای است که مصداق بحث قطع قطاع می‌باشد. چون قطاع شخصی است که از راهی به قطع می‌رسد که عموم مردم از آن طریق به قطع نمی‌رسد. برخی آن را به صورت مطلق حجت دانسته (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۶۹) و برخی دیگر آن را حجت نمی‌دانند (کاشف الغطا، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۳۰۸/عراقی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۴۴). شیخ انصاری قطع قطاع در قطع موضوعی را حجت نمی‌داند. دلیل ایشان این است که قطع اخذشده در موضوع، قطع حاصل از اسباب متعارف است (انصاری، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۲). حقیقت حال در بحث قطاع تبیین محدوده دخالت پیش ذهنیت‌هاست؛ از این رو در مباحث قطع نیز مسئله اساسی این است که مستنبط تا چه اندازه حق دارد از پیش ذهنیت‌های شخصی در استظهار استفاده کند؟ با تتبع در مسائل اصول فقه، موارد و مثال‌های متعدد دیگری می‌توان برای آن یافت. در اینجا به ذکر برخی مثال‌ها برای استدلال اکتفا گردید. شاید در برخی موارد به صورت مستقیم هرمنوتیک فلسفی حیثیت طرح نداشته باشد؛ ولی به عنوان قول مخالف در مسئله قابل ذکر است؛ یعنی هرچند مسئله اصول فقه از موضوع علم خود پیروی و تبعیت می‌کند، ذکر برخی از احتمالات مقابل مسئله در ضمن آن برای ابطال نظریه مقابل از رسوم متداول در علم می‌باشد؛ از این رو در برخی مسائل علم اصول فقه می‌توان برخی مسائل هرمنوتیک را بیان کرد.

ضرورت بحث از هرمنوتیک فلسفی به معنای پذیرش این دیدگاه نیست؛ چون نگارنده بر این باور است که هرمنوتیک فلسفی فارغ از اشکالات متعدد به این نظریه دو اشکال اساسی نسبت به

آن وجود دارد. در جایی که این مطلب نص و تصریح باشد، عرف عقلا به بداهت وجدانیه فهم واحدی از این مطلب خواهند داشت. اگر قاضی حکم قتل دهد، کسی شک نمی‌کند که شاید مراد او از قتل چیز دیگری باشد؛ از این رو در برخی موارد می‌توان مراد قطعی گوینده را فهمید؛ یعنی عقلا در مسائل عرفیه و در مقام عمل به این احتمالات اهمیتی نمی‌دهند. آنچه اهمیت دارد، نوع عقلاست (برای مطالعه بیشتر، ر. ک: روحانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۰۴/ایروانی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۵۲)؛ از این رو نفی کلیت این مطلب بدیهی است؛ چراکه ممکن است در برخی موارد ما هم فهم اصلی و مراد واقعی را متوجه نباشیم و این در متون روایی نیز تطبیقاتی دارد. اشکال دوم به نسبت انجامیدن هرمنوتیک فلسفی است. قایلان به هرمنوتیک فلسفی عدم نیل به مراد مؤلف را اصل اساسی و کلی تلقی کرده و معارف بشری را بر پایه آن استوار می‌سازند؛ اما طبق ادعای خودشان پیش‌ذهنیت‌های آنان در این امر دخیل بوده و ممکن است پیش‌ذهنیت‌های افراد دیگر متفاوت باشد و به نتیجه‌ای غیر از این برسند؛ لذا ادعای کلیت نظریه با محتوای آن تناقض دارد. مفاد آن نفی کلیت است؛ حال آنکه خود کلی است. اصولاً این نوع قضایا را خودمتناقض نیز معرفی می‌کنند. اشکال دیگر اینکه با توجه به این مبانی ممکن است خواننده این نظریه مطلب دیگری را بفهمد که قایلان، آن را اراده نکرده‌اند؛ از این رو بیان این نظریه نیز لغو خواهد شد؛ چون کسی به مراد واقعی آنها پی نخواهد برد. اساساً امر کتابت و بیان لغو و بی‌اساس خواهد شد؛ بلکه بالاتر اصل انتقال معنا بی‌معنا می‌گردد.

نتیجه‌گیری

لزوم نگرش جدید به مبانی و مسائل هر علمی سبب رشد فزاینده آن شده و آن را از تحجر و عقب‌ماندگی باز می‌دارد. هرمنوتیک فلسفی آموزه‌هایی دارد که تأثیر منفی و مخرب آن بر فن اجتهاد و استنباط قابل انکار نیست. هرمنوتیک فلسفی اصل فهم را بررسی می‌کند و دو نتیجه اساسی دارد که عبارت است از عدم امکان دسترسی به مراد گوینده و تعدد معانی و در نتیجه نسبت که به معنای درست بودن همه فهم‌هاست. در این پژوهش بیان گردید که پذیرش امکان رسیدن به مراد متکلم از مبادی تصدیقی علم اصول فقه بوده و در فلسفه اصول فقه که به صورت

فرانگر و عقلانی اصول فقه را بحث می‌کند، باید بدان پرداخته شود. از این جهت رابطه هرمنوتیک فلسفی با فلسفه علم اصول مشخص می‌گردد.

همچنین در مسائل علم اصول مثل استظهار، آموزه‌های هرمنوتیک فلسفی باید مطرح گردد. استظهار در علم اصول متوقف بر قواعد عرفیه و نوعیه می‌باشد؛ حال آنکه در هرمنوتیک فلسفی مبتنی بر پیش‌ذهنیت‌های شخصی است؛ بنابراین این نتیجه دانش هرمنوتیک فلسفی نیز در خود مسائل باید ذکر گردند؛ همچنین در مورد مباحث مربوط به حجیت قطع ضرورت دارد که از لزوم احتراز در پیش‌ذهنیت‌ها در حصول قطع بحث به میان آید؛ چون در غیر این صورت با دخالت دادن تمامی پیش‌ذهنیت‌ها در مورد هر مسئله هر قطعی حاصل می‌شود؛ بنابراین هرمنوتیک فلسفی جهت دیگری هم دارد که آن را متمایز از جهت قبلی می‌سازد که در ضمن مسائل علم اصول باید ذکر شود.

پیشنهاد می‌شود محققان اصول فقه و فلسفه آن، جهات مختلف مسائل مربوط به هرمنوتیک فلسفی را واکاوی دوباره کرده و از حیثیات مرتبط با آنها بحث کنند؛ همچنین مباحث بسیار مهم استظهار را بررسی و بخش مستقلی برای آن باب بندی کنند و به تمامی مباحث مبنایی از قبیل هرمنوتیک فلسفی بپردازند. از دیدگاه نویسندگان طرح دو اصل فوق به عنوان یکی از مسائل اصول فقه و فلسفه آن ضروری است؛ ولی اگر هم از دیدگاه اصولیان - به مثابه «استحسان»، «سد ذرایع» یا «قیاس» که جزو مسائل علم اصول فقه تلقی می‌شوند - «لیس بالحجه» باشند، دست کم ثمره طرح آن - به عنوان دیدگاه مخالف - در اصول و فلسفه اصول با هدف جلوگیری از طرح مبنایی مخرب، پاس‌خگویی به برخی شبهات و تشکیک‌ها در این زمینه و طرح پیش‌فرض‌ها و پیش‌ذهنیت‌های بایسته و ضروری می‌باشد.

منابع

۱. آذری قمی، احمد؛ تحقیق الاصول المفیده فی اصول الفقه؛ قم: انتشارات مؤسسه دار العلم للطباعة و النشر، ۱۳۷۲.
۲. اراکی، محمدعلی؛ اصول الفقه؛ ج ۱، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۵.
۳. استیور، دان آر؛ فلسفه زبان دین؛ ترجمه ابوالفضل ساجدی؛ قم: نشر ادیان، ۱۳۸۴.
۴. انصاری، شهرام؛ «نگاهی به زندگی هانس ژرژ گادامر»، فصلنامه قیاسات؛ ش ۱۷، ۱۳۷۹.
۵. انصاری، مرتضی؛ فرائد الاصول؛ تحقیق لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم؛ ج ۱، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۶. —؛ المکاسب؛ تحقیق لجنة تحقیق تراث الشیخ الاعظم؛ ج ۱، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ق.
۷. ایروانی، علی؛ نهایه النهایه؛ ۲ جلدی، ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۰.
۸. —؛ الاصول فی علم الاصول؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۲ق.
۹. آخوند خراسانی، ملاکاظم؛ کفایة الاصول؛ قم: آل البيت، ۱۴۰۳ق.
۱۰. بروجردی، حسین؛ الحججة فی الفقه؛ تقریر مهدی حائری یزدی؛ اصفهان: مؤسسه الرساله، ۱۴۱۹ق.
۱۱. بلاشیر، یوزف؛ گزیده هرمنوتیک معاصر؛ ترجمه سعید جهانگیری؛ آبادان: انتشارات پرسش، ۱۳۸۹.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله؛ شریعت در آینه معرفت؛ قم: انتشارات مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۷۲.
۱۳. حائری اصفهانی، محمدحسین بن عبدالرحیم؛ الفصول الغریبه فی الاصول الفقهیه؛ قم: دار احیاء العلوم الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۱۴. حر عاملی، محمد بن حسن؛ تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعة؛ ۲۷ جلدی، تصحیح گروه پژوهش مؤسسه آل البيت ع؛ قم: مؤسسه آل البيت ع، ۱۴۰۹ق.
۱۵. —؛ الفصول المهمه (تکمله وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه)؛ ج ۱، قم: مؤسسه معارف اسلامی امام رضا ع، ۱۴۱۸ق.
۱۶. حسینزاده، محمد؛ «مبانی نظریه تعدد قرائت‌ها»، فصلنامه قیاسات؛ ش ۲۳، ۱۳۸۱، ص ۳-۹.

۱۷. _____؛ درآمدی بر معرفت‌شناسی و مبانی معرفت‌دینی؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی «ره»، ۱۳۹۲.
۱۸. خسروپناه، عبدالحسین؛ کلام جدید با رویکرد اسلامی؛ قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰.
۱۹. خسروپناه، عبدالحسین و مهدی نجفی مقدم؛ «بررسی مسئله اصولی احوال الفاظ و ارتباط آن با هرمنوتیک»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی؛ دوره ۲۶، ش ۱۰۳، ۱۳۹۶.
۲۰. خوئی، ابوالقاسم؛ مصباح‌الاصول؛ تقریر محمدسرور واعظ حسینی بهسودی؛ قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، ۱۴۲۲ق.
۲۱. خمینی، روح‌الله؛ تهذیب‌الاصول؛ تقریر جعفر سبحانی؛ ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر امام خمینی، ۱۴۲۳ق.
۲۲. ربانی گلپایگانی، علی؛ «هرمنوتیک فلسفی در اندیشه گادامر»، فصلنامه قیسات؛ ش ۲۳، ۱۳۸۱.
۲۳. رشاد، علی‌اکبر؛ «فلسفه مضاف»، فصلنامه ذهن؛ ش ۶۳، ۱۳۹۴.
۲۴. روحانی، سیدمحمدصادق؛ زیادة‌الاصول؛ ج ۱، قم: انتشارات مدرسه الامام الصادق، ۱۴۱۲ق.
۲۵. ساجدی، ابوالفضل و مهدی سرلک؛ «بررسی انتقادی نظام فلسفی هرمنوتیکی گادامر»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی؛ دوره ۲۲، ش ۸۵، ۱۳۹۲، ص ۱۴۹-۱۷۳.
۲۶. سروش، عبدالکریم؛ قبض و بسط‌تئوریک شریعت؛ تهران: انتشارات صراط، ۱۳۸۶.
۲۷. سلیمانپور، محمدجواد؛ «رابطه مبانی فهم فقهی متون وحیانی با معناشناسی و هرمنوتیک»، اندیشه دینی؛ ش ۱۰، ۱۳۸۳.
۲۸. صدر، محمدباقر؛ بحوث فی علم‌الاصول؛ تقریر محمود هاشمی شاهرودی؛ قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت، ۱۴۱۷ق.
۲۹. صفارقمی، محمد بن الحسن؛ بصائر الدرجات؛ ج ۲، تهران: مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳۰. طبرسی، احمد بن علی؛ الاحتجاج؛ ج ۲، مشهد مقدس: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
۳۱. عراقی، آقاضیاء‌الدین؛ مقالات‌الأصول؛ قم: مجمع‌الفکر الاسلامی، ۱۴۲۰ق.
۳۲. _____؛ نه‌ایة‌الأفکار؛ تقریرات محمدتقی بروجردی نجفی؛ ج ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۲۰ق.
۳۳. عرب‌صالحی، محمد؛ «تأثیر هرمنوتیک و مبانی آن بر مباحث اصول فقه»، حقوق اسلامی؛ س ۹، ش ۳۴، پاییز ۱۳۹۱.

۳۴. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ *الجواهر النضید*؛ قم: نشر بیدار، ۱۳۷۱.
۳۵. فاضل لنکرانی، محمد؛ *اصول فقه شیعه*؛ تقریرات محمود ملکی اصفهانی؛ ج ۱، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار علیهم‌السلام، ۱۳۸۱.
۳۶. فیاضی، مسعود؛ «تهافت‌های گادامر در مواجهه با روش‌های علوم تفسیری در شناخت مراد مؤلف»، *فصلنامه ذهن*؛ دوره ۱۹، ش ۷۶، ۱۳۹۷.
۳۷. _____؛ «بررسی تطبیقی مبانی الاهیاتی هرمنوتیک روشی و اصول فقه»، *مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی*؛ دوره سوم، ش ۶، ۱۳۹۶.
۳۸. کاشف‌الغطاء، جعفر بن خضر؛ *کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء*؛ ج ۱، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۲۰ق.
۳۹. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ *الکافی (ط-الاسلامیه)*؛ تصحیح علی‌اکبر غفاری؛ ج ۴، تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۲.
۴۰. گیلانی رشتی؛ میرزا حبیب‌الله؛ *بدائع الافکار*؛ تهران: آل‌البتیت، ۱۳۱۳.
۴۱. مجتهد شمس‌تبری، محمد؛ «هرمنوتیک فلسفی و تعدد قرائت‌ها از دین»، *بازتاب اندیشه*؛ ش ۲۱، ۱۳۸۰.
۴۲. _____؛ *نقد قرائت رسمی از دین*؛ تهران: انتشارات طرح نو، ۱۳۷۹.
۴۳. مشکینی اردبیلی، علی؛ *اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها*؛ ج ۶، قم: نشر الهادی، ۱۳۷۴.
۴۴. مصباح یزدی، محمدتقی؛ *آموزش فلسفه*؛ قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه‌السلام، ۱۳۹۱.
۴۵. مصباح، مجتبی و عبدالله محمدی؛ *معرفت‌شناسی*؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام، ۱۳۹۶.
۴۶. مظفر، محمدرضا؛ *المنطق*؛ قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۸۵.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر؛ *انوار الاصول*؛ تقریر احمد قدسی؛ قم: مدرسه الامام علی بن ابی‌طالب، ۱۴۲۸ق.
۴۸. مناقب، سیدمصطفی و عبدالله محرابی؛ «بررسی امکان جمع بین مبانی معرفتی قرآن و اصول هرمنوتیک فلسفی»، *الهیات تطبیقی*؛ س ۷، ش ۱۵، بهار و تابستان ۱۳۹۵.
۴۹. میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن؛ *قوانین الاصول*؛ تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، ۱۳۸۷.
۵۰. حسینی میلانی، علی؛ *تحقیق الأصول*؛ ج ۲، قم: انتشارات الحقائق، ۱۴۲۸ق.

۵۱. نقی زاده واعظی، آزاد؛ «نقد روش‌گرایی از منظر هرمنوتیک فلسفی گادامر»، فلسفه و کلام؛ ش ۹۶، ۱۳۹۵.
۵۲. واعظی، احمد؛ درآمدی بر هرمنوتیک؛ تهران: مرکز نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰.
۵۳. _____؛ «نقدی بر تأملات هرمنوتیکی معاصر در متن وحیانی»، فصلنامه آیین حکمت؛ ش ۸-۹، ۱۳۹۰.
۵۴. _____؛ «درآمدی بر هرمنوتیک فلسفی»، فصلنامه کتاب نقد؛ ش ۲۳، ۱۳۸۱.
۵۵. هاروی، وان؛ «هرمنوتیک و تاریخچه آن»؛ ترجمه مریم امینی؛ فصلنامه کیان؛ ش ۴۲، ۱۳۷۷.
۵۶. هایدگر، مارتین؛ هستی و زمان؛ ترجمه سیاوش جمادی؛ تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۸۶.
57. Ilen, Graham; **Intertextuality: New Critical Idiom**; Taylor & Francis Routledge: London & New York, 2000.
58. Gadamer, Hans-Georg; **Truth and Method**; translation revised by Donald G. Marshall; New York: Continuum book, 2006
59. Grondin, Jean; **Introduction to Philosophical Hermeneutics**; Joel Weinsheimer (Tr.) ; U. S. A, Yale University Press, 1992.
60. Mantzavinos, Chrysostomos; **Naturalistic Hermeneutics**; Translated from German by Darrell Arnold; Cambridge: Cambridge university press, New York: Melbourne, Madrid: Cape Town, Singapore: São Paulo, 2005.
61. Noël, Carroll; "Interpretation and Intention: The Debate between Hypothetical and Actual Intentionalism", In **Journal Metaphilosophy**: Volume 31 Issue 1&2, 2000, pp. 75-95 (Published Online: 24 Jan 2003)
62. Palmer, Richard E.; **Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleirmacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer**; U. S. A, Northwestern University Press, 1988.