

اجتهاد پذیری ظواهر قرآن در چالش هرمنوتیک ها

منصور عباسی^۱

دکتر سیدمحمد تقی علوی^۲

چکیده

این شبهه که «فهم قرآن در حد برداشت های شخصی است؛ چون که فهم متن قرآن یک فهم عصری است»، مضمون نهائی اش آن است که زبان وحی قابل فهم نمی باشد. از داده ها و تحلیل های هرمنوتیک معاصر که عمدتاً در آرای گادامر نمود یافته اند این نتیجه به دست می آید که فهم متن قرآن میسر کسی نمی شود. از این رو حجیت ظواهر قرآن که یکی از مبانی کلامی و اصولی استناد استنباط احکام شرعی می باشد مورد انکار قرار می گیرد. پس اگر در علم اصول فقه به دلیل حجیت ظواهر، قرآن مستند احکام شرعی قرار می گیرد، باید مدعی مبنای مذکور در مقام اثبات این مبنا، ادعای هرمنوتیک معاصر را ابطال نماید. در مقاله ی حاضر سعی شده است تا از طریق نشان دادن نارسائی دلایل عصری بودن فهم و فقدان دلیل علمی بر اثبات آن، حجیت مدلولات ظاهری الفاظ و جملات قرآن و اجتهاد پذیری ظواهر آن اثبات گردد.

کلمات کلیدی: قرآن، اجتهاد پذیری، هرمنوتیک معاصر.

^۱ - کارشناس ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، مدرس حوزه و دانشگاه
^۲ - استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد تبریز

از جمله مبانی کلامی اجتهاد در حوزه ی قرآن، امکان فهم قرآن و حجیت ظواهر آن برای مجتهد است. کسانی بر مدلولات ظواهر الفاظ و جملات قرآن که آیا مراد و مقصود حقیقی خداوند می توانند باشند یا نه، تشکیک نموده و تفاسیر موجود از قرآن را در حد برداشت های شخصی مفسران تنزل داده اند. همین طور برخی فهم دین از جمله فهم قرآن را یک فهم عصری دانسته اند که مفهوم آن انکار معنای نهائی داشتن قرآن و انکار امکان استنباط احکام شرعی از ظواهر آن را نتیجه می دهد. مضمون نهائی این نظرات این شبهه است که زبان وحی قابل فهم نیست، جز مفهوم ظاهری آن - در حد ترجمه- راه رسیدن به حقیقت آن برای بشریت بسته و درک آن میسر کسی نمی باشد.

این قبیل بحث ها و پیامدهای شبهه انگیزان، انعکاس افکار خاص مغرب زمینیان در رابطه با تفسیر و فهم متون مقدس مسیحیت می باشد که از دو دهه پیشتر به این طرف از زبان برخی مسلمانان در رابطه با قرآن نیز شنیده می شود و در محافل خاص تبلیغ می گردد؛ که برداشت های سنتی شیعه از مسئله ی «فهم»، «تفسیر»، «معنای متن» و «ملاک ارزش گذاری فهم ها و تفسیرها» غیر علمی و نادرست اند.

اندیشه های مذکور در قالب یک سیستم فکری و مبحث فنی از مدت ها پیش در غرب به طور ضابطه مند در ردیف یک رشته ی علمی تحت عنوان «هرمنوتیک» گرد آوری شده است. مطالعه و شناخت این اندیشه ها و پاسخ گویی بر آنها نیازمند آشنائی با این گونه آرا و صاحبان این اندیشه ها می باشد. از این رو آن چه در برابر این اندیشه ها و شبهات موجود به عنوان پاسخ های اصولی مطرح شود اهمیت زیادی دارد.

در هرمنوتیک معاصر برداشت عصری از متون به عنوان یک اصل پذیرفته شده است، از این جهت فهم مقصود حقیقی مؤلف ناممکن به نظر می رسد. برداشت کننده تنها در فضای فرهنگی و علمی خود تلاش برای فهم و تفسیر می نماید و متناسب با همین فضا هم به درک معنای سخن و مقصود مؤلف نایل خواهد شد. مدعای هرمنوتیک معاصر که در آرای گادامر^۱ تجلی یافته است همین مطلب است. از این رو برای ورود به مباحث هرمنوتیک معاصر لازم است آرای گادامر در این باره مورد توجه قرار بگیرد ولی برای فهم آرای وی و ارزیابی آنها آشنائی با آرای شلایر ماخر^۲ و دیلتای^۳ و هایدگر^۴ نیز در این رابطه لازم است. شناخت مجموع این افکار و اندیشه ها و قرار گرفتن در فضای مباحث و اصطلاحات آنان کمک به فهم شبهات و اشکالات موجود در این زمینه و به پاسخگویی مبنایی بر آنها خواهد بود.

چیستی هرمنوتیک

«هرمنوتیک» واژه ای یونانی است و به معنی «هنر تفسیر» یا «تفسیر متن» می باشد. (جعفر سبحانی، ۱۳۸۶، ص ۹) هرمنوتیک در اصل مشتق از نام «هرمس» خدای یونان باستان می باشد. هرمس، خالق سخن و تفسیر کننده

۱. H.G.Gadamer (۱۹۰۰)

۲. F.D.E.Schleiermacher (۱۷۶۸-۱۸۳۴)

۳.W.Dilthey (۱۸۳۳-۱۹۱۱)

۴.Mertin.Heidegger (۱۸۸۹-۱۹۷۶)

خواسته های خدایان برای مردمان بوده است. به همین مناسبت هرمنوتیک در لغت به معنای «وابسته به تفسیر» می باشد و در اصطلاح؛ شامل مجموعه ی بحث هایی است که درباره ی «تفسیر متن» و فهم آن مطرح می شود. (مهدی هادوی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۰)

آنچه در فرایند اجتهاد و استنباط از ظواهر قرآن کریم به کار می آید، فهم پذیری و امکان نیل به هدف تشریح و بهره مندی از هدایت های الهی با تکیه بر متن قرآن است. بنابر این هر بحثی که مربوط به برداشت از متن باشد و اصول و ضوابطی را در جهت کشف مراد مؤلف و رسیدن به معنای نهایی متن معرفی، یا وجود چنین اموری را انکار کند، در حوزه ی مباحث هرمنوتیکی قرار می گیرد. و این یعنی یک اصطلاح عام از هرمنوتیک که حتی مباحث الفاظ علم اصول فقه نیز جزو مباحث آن شمرده می شوند. هرمنوتیک در این اصطلاح در واقع از زمان پیدایش متون پدیدار شده و تاریخی به قدمت فرهنگ بشری دارد. اما آنچه امروز به نام «هرمنوتیک کلاسیک» مطرح شده است اصطلاح خاصی از هرمنوتیک است که به عنوان یک دانش مستقل در غرب شهرت یافته و قدمت زیادی ندارد و در همین قرن های اخیر پیدا شده است.

واژه ی هرمنوتیک در فرهنگ امروزی بر یک نحله ی خاص برداشت از متن اطلاق می شود و خلاصه ی مباحث و نتایج در این نحله آن است که یک متن در جریان فرهنگ و سنت ها نمودهای مختلفی دارد و پیام های مناسب با آن فضای فرهنگی را تحویل مخاطبان خود می دهد. در واقع مخاطبان و فضاهای ذهنی و شرایط فرهنگی آنها است که به متن معنا می بخشد. از این رو هر کس هر چه از متن فهمید، اگر متناسب با فضای فرهنگی او باشد، درست خواهد بود. این نحله که نمود کامل آن در آرای گادامر می باشد، هم اکنون از طرفداران بسیاری در غرب برخوردار است.

نقطه ی آغاز هرمنوتیک معاصر را می توان نگارش کتاب «نهادهای هرمنوتیک قدسی» توسط یوهانس رامباخ^۱ در سال ۱۷۲۳ میلادی دانست. در این کتاب مهمترین اصلی که به عنوان اساس برداشت از متن معرفی شده «اصل انطباق» است. یعنی یک برداشت هر قدر خودش را به متن نزدیکتر نماید، دقیق تعلق خواهد داشت. (ر؛ ک: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن، ص ۵۹۹)

پس از رامباخ «یوهان مارتین کلادنیوس^۲» در کتاب «درآمدی به تفسیر صحیح از سخن ها و کتاب های خردمندانه» در سال ۱۷۴۲ میلادی اساس هرمنوتیک کلاسیک را پایه گذاری کرد. در این کتاب اساسی ترین اصل هرمنوتیک کلاسیک «نیت مؤلف» معرفی شده است.

کلادنیوس معتقد بود که هرمنوتیک یک هدف آموزشی و کاربردی دارد و در آن به دانش پژوهان آموخته می شود که چگونه می توان یک متن را فهمید و نیت مؤلف را کشف کرد. این در واقع شبیه آن چیزی است که در علم اصول فقه (در مباحث الفاظ) یاد گرفته می شود که چگونه از عبارات استظهار کرد و با آگاهی از ظهورات الفاظ و عبارات بتوان به آیات و روایات مراجعه و با استفاده از اطلاعاتی که در علم اصول فقه به دست آمده معانی را فهمید و به مقصود خداوند متعال و یا معصومین (ع) پی برد.

Rinbach (۱۶۹۳-۱۷۳۵)

Chladenius (۱۷۱۰-۱۷۵۹)

مروری بر اندیشه های هرمنوتیک های کلاسیک

* فردریش ارنست دانیل شلایر ماخر متأله مسیحی، بنیانگذار هرمنوتیک معاصر می باشد. او از اندیشه های کلاسیک در بحث های هرمنوتیک تأثیر زیادی گرفت و در دانشگاه الهیات برلین بارها مباحث هرمنوتیک را مطرح کرد. هفتمین مجلد مجموعه آثارش سال ها بعد از مرگ وی با نام «هرمنوتیک و نقادی به ویژه در عهد جدید» منتشر شد. (ر، ک: بابک احمدی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۲)

شلایر ماخر بر آن بوده که مباحث فقه اللغه^۱ و تفسیر^۲ را که در آن زمان در حوزه دین پژوهی مسیحی وجود داشت، به بحث عمومی تبدیل کند.

شلایر ماخر تلاش کرد شیوه ی واحدی برای تفسیر متون بیابد و بحث تفسیر را از شکل موضوعی و موردی به صورت یک بحث کلی و عمومی درآورد. این تلاش یک حرکت اساسی از هرمنوتیک خاص و موضعی به هرمنوتیک عام و جهان شمول بود که به عنوان انقلاب اندیشه در مباحث تفسیری آن روزگار ارزیابی شده است. این کار شلایر ماخر در تاریخ مباحث تفسیری به اندازه کار کانت در مباحث فلسفی با اهمیت و همانند انقلابی است که کانت در فلسفه به راه انداخت. یعنی همان گونه که کانت به دنبال قواعد کلی اندیشه بود و تلاش می کرد تا بداند فهم بصورت کلی، به چه شکلی انجام می گیرد شلایر ماخر نیز سعی می کرد تا بداند «فهم متن» بصورت کلی، چگونه صورت می گیرد.

از سوی دیگر شلایر ماخر از اساسی ترین نکته ی رومانتیسم بهره جست و به کمک آن انقلاب عمیق در مفهوم کانتی ذهن که تنها معطوف به شرایط عام عینیت بود، به وجود آورد. از این رو می توان گفت شلایر ماخر دو نگرش را یک جا جمع کرده بود؛ از یک سو رومانتیکی فکر می کرد، زیرا در جریان خلق آثار به ذهن خلاق و ویژگیهای فردی توجهی اساسی داشت، از سوی دیگر برای قواعد عمومی فهم می اندیشید، زیرا در آرزوی وضع قواعدی برای فهم بود که کاربردی عام داشته باشد. (ر، ک: مهدی هادوی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۸)

اندیشه ی جامع و نگرش دو سویی در بحث های هرمنوتیک، باعث شد که وی در مباحث تفسیری دو اصطلاح به نام «تفسیر دستوری» و «تفسیر فنی» ایجاد کند، کاری که همه انواع هرمنوتیک با آن دو جنبه درگیرند و نمی توانند هر یک از آن دو را بطور کلی نادیده بگیرند. این کار طرح اساسی شلایر ماخر در باب هرمنوتیک بود که در نوشته هایش برای آیندگان باقی گذاشت. (ر، ک: بابک احمدی، ۱۳۸۶، ص ۵۲۵)

شلایر ماخر معتقد بود اگر در برداشت از یک متن، به خصوصیات زبانی که در یک فرهنگ، مشترک است نظر شود، تفسیر دستوری انجام یافته است. مثل اینکه در برداشت از یک متن عربی به ویژگی های زبان عربی و فرهنگ آن توجه گردد و صرف و نحو، معانی بیان و لغت و اموری از این قبیل در برداشت از متن بکار گرفته و براساس آن، مطلبی از متن استفاده شود. ولی اگر در برداشت از متن، به خصلت های شخصی صاحب اثر مثل نبوغ و ابتکار و سلیقه ی او تأکید شود برداشت فنی و روانشناسانه انجام یافته است.

r. Exegesis

r. Philology

وی می گفت هدف واقعی هرمنوتیک، برداشت فنی است، زیرا مقصد اصلی برداشت از متن (جدای از زبان و توجه به معانی عمومی سخن) رسیدن به ذهنیت خاص صاحب سخن است. در عین حال او تلاش می کرد برای فهم متن، قواعد عامی بدست آورد و برداشت از متن را از حالت موردی بیرون کند.

* ویلهم دیلتای ادامه دهنده ی کار شلایر مآخر در تبدیل مباحث موردی برداشت از متن به یک بحث عمومی است. با این تفاوت که وی هرمنوتیک را به مباحث تاریخی مرتبط کرد.

دیلتای هرمنوتیک را روش شناسی کامل، همگانی و اساسی علوم انسانی نامید و معنای متن را با «نیت ذهنی

مؤلف» یکی دانست. (ر؛ ک: آیت قنبری، ۱۳۷۷، شماره دو، ص ۱۹۱)

دیلتای پایگاه عینی برای علوم انسانی قائل شد و هرمنوتیک را از برداشت و تفسیر متن فراتر برد و در فضای بازتر روانشناسی و تاریخ مطرح کرد. او در تلاش برای عینیت بخشیدن به علوم انسانی، عنصری به نام مماتل را مطرح ساخت؛ یعنی برای فهم کار کسی که صد سال پیش از ما می زیسته است، باید بتوان جای گزین او و هم عصرش شد. اگر بتوان خود را هم افق با روان و زمان او قرار داد، می توان کاری را که انجام داده است فهمید؛ زیرا دیگران هم مانند او بشر هستند و اگر در چنین موقعیتی قرار بگریند، همان طور که او فهمید، می فهمند و همان کاری را که او کرده انجام می دهند. از این رو، مهمترین ویژگی هرمنوتیک دیلتای، جنبه ی روان شناختی و تاریخی گری آن است.

دیلتای می گفت هدف اصلی هرمنوتیک درک کاملی از مؤلف است. به نظر او برداشت کننده از متن، فاصله ی تاریخی را از میان بر می دارد و به گونه ای هم روزگار مؤلف می شود. بنابر این برای فهم متن باید به یک هم زمانی بین برداشت کننده و مؤلف رسید و برداشت کننده باید خودش را هم عصر مؤلف کند، نه آن که مؤلف را هم عصر خویش سازد. دیلتای همانند کلادنیوس، معنای نهایی متن را همان «نیت مؤلف» دانست اما نیت مؤلف را بسی عمیق تر از کلادنیوس مطرح کرد یعنی فهم زندگی ای که در متن متبلور شده است. (ر، ک: بابک احمدی، ۱۳۸۶، ص ۵۳۳-۵۳۴)

* اندیشه های هایدگر به دو مرحله ی اول و دوم تقسیم می شوند؛ هایدگر در دوره ی اول اندیشه فلسفی اش بیشتر به وجود انسان، یعنی ماهیت و چگونگی ساختار وجودی او در جهان عینی پرداخته است. البته به تفصیل به زبان نیز پرداخته و آن را از الفاظ و کلمات و آوای مخصوص معنادار به کل عالم آفرینش سرایت داده است و تجلی هر نوع وجودی را نوعی زبان و گفتن خوانده است، ولی هایدگر دوم به طور کامل شاعرانه و به ظاهر دور از بحث های منطقی و فلسفی به این بحث پرداخته است. در این دوران عنصر برجسته در اندیشه وی زبان و قدرت آن در تجلی و نمایان ساختن است.

او نخستین کارکرد زبان را مشخص کردن، نشان دادن و عیان ساختن دانسته است نه وسیله ارتباط با دیگران. می توان گفت: عنصر برجسته در هایدگر اول وجود شناسی انسان است. در حالی که در هایدگر دوم، ظهور

وجود به وسیله زبان و قدرت زبان در نمایان ساختن، اهمیت دارد. (مهدی هادوی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۵)

هسته مرکزی اندیشه ی هایدگر معنای «هستی» یعنی فهم هستی انسان به عنوان یک هستی عینی و خارجی است. او برای اشاره به این امر از کلمه آلمانی **Dasein** «دازاین» به معنای «آنجا هست» استفاده کرده است و آن را به عنوان رمزی برای «وجود عینی انسان» به کار برده است.

دیلتهای ضمانت صحت علوم معنوی و اعتبار برداشت از متن را در دست هرمنوتیک می دانست و با طرح کردن مفاهیم «مائل» و «روح عینی» و «جای گزینی» و تقویت جنبه روان شناختی هرمنوتیک و به ویژه تزییق نوعی تاریخی گری در کالبد آن، می خواست همه پرسش هایی را که در زمینه ی فهم روان دیگران وجود داشت پاسخ گوید، در مقابل هایدگر معتقد شد که اولاً، ماهیت من با ماهیت دیگران به سادگی که دیلتهای گمان کرده است، متحد و مماثل نیست. زیرا اثبات این مقوله مبتنی بر بحث های جدی هستی شناسی و انسان شناسی می باشد. ثانیاً، این سخن دیلتهای که «من خودم را می یابم و می توانم خود را بدست آورم» قابل پذیرش نیست، زیرا نمی توان به سادگی خود را شناخت. هایدگر در مقابل «حلقه ی هرمنوتیک» دیلتهای که شناسنده را به جای مورد شناسایی و در حقیقت برداشت کننده را بجای مؤلف می گذاشت حلقه ی دیگری را مطرح کرد که در آن هر فهمی نیازمند پیش فهم های شناسنده است در حالی که همین فهم ها نیز فهم می باشند. در حقیقت «فهم عصری متن» از همین «حلقه» که هایدگر مطرح کرد آغاز و سپس در آرای گادامر نمود کامل یافت. بنابر این نقش پیش فرض ها، در برداشت از متون، چیزی بیش از یک مورد خاص از قانون عام برداشت و تفسیر است.

هایدگر علی رغم آن که سعی کرد از ذهنیت گرایی فاصله بگیرد، در عمل، هرمنوتیکی را بنیان نهاد که ذهنیت گرایی را رسمیت بخشید. تحلیل او از ساختار وجودی فهم و حلقه ی هرمنوتیک به گونه ای است که همه ی اشکال فهم را متأثر از دنیای ذهنی و تاریخی مفسر می داند. (ر، ک: احمد واعظی، ۱۳۸۱، شماره ۲۳، ص ۱۲۷)

* گادامر، با انتشار کتاب «حقیقت و روش» در سال ۱۹۶۰، خود را پایه گذار تمام مباحث هرمنوتیک معاصر قرارداد. گادامر در این کتاب در سه قلمرو بحث کرده است:

۱. زیبایی شناسی، که در این قسمت بیشتر به مباحث هایدگر در زمینه شعر نظر دارد و تجربه ی جذب شدن توسط موضوع را همواره بر داوری انتقادی مقدم داشته است.
۲. تاریخ، در این بخش به اندیشه های دیلتهای نظر دارد. در این زمینه او معتقد است کاربرد یک روش شناسی تاریخی در سطح علوم انسانی و اجتماعی با آگاهی از این ممکن است که؛ حرکت انسان توسط سنت های قبل از تولد او تعیین می شود.
۳. زبان؛ که در این قلمرو باطن زبان را جدا از پوسته و ظاهر آن (که مربوط به معناشناسی است) می داند و عنصر اساسی را حس تعلق و نزدیکی به موضوعاتی که از طریق صدای آفرینندگان گفتار شکل می گیرد، می شمارد.

گادامر در هر سه قلمرو نظریه ی واحدی را دنبال کرده و عناصر گوناگونی؛ مانند «منطق مکالمه»، «سنت»، «موقعیت گفت و گو»، «مشارکت»، «افق معنایی» را طرح نموده است که ستون فقرات هرمنوتیک وی را تشکیل می دهند و از مجموع آن ها «عصری بودن فهم» و «وابستگی متن به فهم مفسر و اطلاعات بیرونی او» و «فراموش شدن نیت گوینده متن» نتیجه گرفته می شود. (مهدی هادوی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۴)

به نظر گادامر، برای این که بتوانیم چیزی را بشناسیم، باید در یک موقعیت خاص قرار بگیریم. او اسم آن را «موقعیت گفتگو» می گذارد. و هیچ اصلی را مهمتر از این نمی داند که انسان در «موقعیت مکالمه» قرار گیرد، یعنی انسان از پیش پذیرفته باشد که بخشی از حقیقت نزد مخاطب او است. او جدایی سوژه (Subject) و ابژه (Object) را در علوم انسانی نمی پذیرد و آن (جدا انگاری) را فاصله گذاری بیگانه ساز می خواند و در مقابل

آن، نظریه «مشارکت» را مطرح می‌کند و می‌گوید: در علوم انسانی ما با آنچه را که مورد شناسایی قرار می‌دهیم، یک نوع مشارکت و دادوستد داریم. به تعبیر دیگر: گادامر نمی‌پذیرد که برداشت‌کننده در حکم عنصر اندیشمند (سوبژه) و متن تنها موضوع مورد مطالعه (ابژه) باشد. زیرا گفت و گو میان خواننده و متن، یک فرآیند یک سویه نیست. (ر؛ ک: بابک احمدی، ۱۳۸۶، صص ۵۷۱-۵۷۴)

به نظر گادامر گفتگو میان خواننده و متن در دو صورت حاصل خواهد شد؛ اول آن که برداشت‌کننده معتقد باشد که متن حرفی برای گفتن دارد اگر کسی چنین پندارد که حقیقتی در متن، یا نزد شخص وجود ندارد که بتواند بیان کند، هرگز به سراغ متن نخواهد رفت و هرگز پای سخنان شخص نخواهد نشست، او باید باور کند که بخشی از حقیقت نزد دیگران است. دوم آن که برداشت‌کننده اطلاعاتی نزد خود داشته باشد که بتواند واقعیت‌هایی را که حتی مؤلف از آن بی‌خبر است، کشف کند و پاسخ‌هایی از متن به دست آورد که در روزگار پیشین از آن متن بدست نمی‌آمد. یعنی برداشت‌کننده، پرسش‌های جدیدی را مطرح کند و با سرمایه‌ی اطلاعات خاص خود بتواند پاسخ‌های آن را در متن جست و جو، و بدین سان با متن گفت و گو کند.

اندیشه‌های گادامر و اجتناب ناپذیری عصری بودن فهم و اجتهاد

به عقیده گادامر ابتدا باید پرسشی داشت و سپس متن را شناخت؛ انسان با متن گفت و گو می‌کند و از آن پاسخ پرسش‌هایش را طلب می‌کند. این گفت و گو، و پرسش و پاسخ، منطبق ویژه‌ای را می‌طلبد و روش خاص خود را دارد. از یک سو، منطق پرسش و چگونگی آن، و از سوی دیگر منطق پاسخ و برداشت از آن، پس دقت در محتوای پرسش و توجه در ویژگی دریافت پاسخ و حصول فهم، اهمیت پیدا می‌کند.

به اعتقاد گادامر هر سؤالی بهره‌ای از معنا و واقعیت دارد از این رو، نخست باید معنای محتمل سؤال را به دست آورد و سپس بر اساس معنایی که برای سؤال در نظر گرفته می‌شود، به دنبال پاسخ آن در متن شد. پاسخ سؤال را باید در زمینه‌ی تاریخی اش جست و جو کرد و با امور دیگر که منشأ پیدایش آن شده‌اند، در نظر گرفت. او می‌گوید: باید توجه داشت که دریافت پاسخ و برداشت ما از متن و در واقع فهمی که اکنون برای ما حاصل می‌شود، فهمی امروزی و برداشتی متناسب با ذهنیت خاص خود ما است. این فهم در گذشته به دست نمی‌آمد. زیرا اصولاً پرسش، پرسشی امروزی است و در نتیجه، پاسخ آن نیز امروزی خواهد بود. ... (ر؛ ک: مهدی هادوی، ۱۳۸۱، صص ۲۰۸ و ۲۰۹)

گادامر برداشت از متن را ادغام شدن افق معنایی برداشت‌کننده با افق معنایی متن می‌داند و چون افق معنایی برداشت‌کننده وابسته به شرایط و فضای خاص زمان می‌باشد، نتیجه می‌گیرد که هر گونه برداشت معنایی، برای زمانی خاص درست می‌باشد. به تعبیر دیگر فهم و برداشت امری عصری می‌باشد.

به اعتقاد او مفسر(مجتهد) نمی‌تواند مثل مؤلف بفهمد حتی اگر خود را به افق معنایی مؤلف نزدیک کند چون او با سرمایه‌های امروزی و ذهنیت خاص خود در آن افق قرار گرفته است.

وی (بر خلاف هرمنوتیست‌های نؤکلاسیک که اعتقاد دارند اختلاف تفاسیر، به طور حتم کاشف از تفاوت فهم‌ها نیست) میان تفسیر متن و شناخت آن تمایزی قائل نیست و اصرار می‌کند که: «تمام اشکال شناخت، گونه‌هایی از تفسیر هستند.» همچنین گادامر می‌گوید: در هر شناخت، شناسنده در یک موقعیت خاص قرار دارد. این موقعیت چشم اندازی در برابر او ایجاد می‌کند که می‌تواند اموری را بفهمد، ولی هرگز برای او جایگاهی فراتر از چشم

انداز وجود ندارد که بتواند همه چیز را ببیند و بگوید: فراتر از آن جایی نیست چون در هر حال دید او افق محدودی دارد، و اگر کسی در موقعیت دیگری قرار گیرد، افق دید دیگری خواهد داشت. به همین دلیل، نیت مؤلف و شناخت هم عصرهای او هرگز ملاک فهم متن نیست. به نظر گادامر از اساس برای متن معنای درست و قطعی وجود ندارد تا کشف گردد، با متن گفت و گو می شود و اطلاعاتی رد و بدل می گردد. اینجاست که دوباره حلقه ی (دور) هرمنوتیکی پیدا می شود و داد و ستد شناخت بین مفسر و متن برای همیشه جریان دارد. (ر؛ ک: بابک احمدی، ۱۳۸۶، صص ۵۷۲ و ۵۷۳)

گادامر معنا شناسی^۱ و هرمنوتیک را از هم جدا می کند. او معتقد است «معنا شناسی»، به توصیف بیرونی حقایق زبانی می پردازد و هرمنوتیک به درون و باطن زبان متن (معنا شناسی در حیطه ظاهر الفاظ ولی هرمنوتیک به دلالت های باطنی و ناپیدای الفاظ توجه دارد)

به اعتقاد گادامر هرمنوتیک و معنا شناسی، هر یک به شیوه ی خود، تمامیت ارتباط انسان با جهان را تصویر می کنند. معنا شناسی نشان می دهد که یک عبارت هرگز قابل ترجمه، یا تبدیل به عبارت دیگری نیست و در یک سیاق خاص، تنها یک عبارت صحیح و بجا است و نه هیچ عبارت جایگزین دیگری، اما او در صحت چنین نظریه ای تردید دارد. به نظر او یک عبارت، نه تنها از وجود زبان های گوناگون، بلکه از جهت یک زبان نیز می تواند گویای مطالب مختلفی باشد. به اعتقاد او تحلیل های هرمنوتیکی می تواند نشان دهد که هر عبارتی پاسخ به یک سؤال است. چون در وراء هر جمله ای یک پرسش نهفته است. مهمترین امر پنهان در زبان که هرمنوتیک برای کشف آن بکار می رود، عبارت است از: اعتماد ناگفته و پنهان بر پیش داوری ها و پیش فرض ها. (ر؛ ک: مهدی هادوی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۹)

به علت اینکه از نظر او «تمامی تجربه های انسان از جهان، به ویژه تجارب هرمنوتیک، با وساطت زبان آشکار می شود»، هستی شناسی او را می توان «هستی شناسی تجربه و زبان» دانست. در هرمنوتیک فلسفی گادامر تفکر متافیزیکی در هستی اهمیت کمتری یافته است برای گادامر، هستی شناسی فهم، هدف اصلی است و از این رو، هرمنوتیک فلسفی خویش را در آن خلاصه می کند. از نظر گادامر فهم خصلتی تاریخی دارد. ... به این علت فهم حاصل می شود که مفسر {برداشت کننده} و موضوع فهم، علی رغم بیگانگی ظاهری و فاصله تاریخی، به لحاظ درونی در وضعیت ارتباط با یکدیگر به سر می برند. (احمد واعظی، ۱۳۸۱، شماره ۲۳، ص ۱۲۸)

به نظر او انسان از یک سو در حصار سنت و از سوی دیگر گرفتار زبان است، سنتی که آدمی در آن متولد می شود، فکر و فهم او را با خود هماهنگ می کند و هر فهمی وابسته به زبان و گره خورده به جریان سنت است، زبان و سنت هر دو در حال تحول دائمی هستند و فهم انسان نیز به تبع آن گرفتار دگرگونی می شود.

تفسیر و نقد اندیشه های گادامر

در تفسیر اندیشه های گادامر، دو نظر وجود دارد:

۱. او به نسبت همه معارف قائل است، به طوری که هر فهمی در موقعیت خاص خود درست و در شرایط دیگر نادرست می باشد. در جریان سنت و تغییر آن، فهم های پسین جایگزین فهم های پیشین می شوند. و این، انکار وجود ضابطه ای برای شناخت دقیق احکام و انکار ضرورت ضابطه ای قطعی در داوری است.

۲. مقصود گادامر نسبت نیست. او هر فهمی را به هر شکلی که باشد، درست نمی داند. او می گوید: فهم، گفت و گو با متن است، به طوری که معیار شناخت و ضابطه ی فهم، از یک سو طرح ریزی و کارکرد خود متن و از سوی دیگر موقعیت ذهنی شناسنده می باشد و هر فهمی با توجه به ضابطه ی همخوانی متن با شرایط ویژه ی ذهن شناسنده صورت می پذیرد. البته این فهم، ایستا و مطلق نیست و در جریان سنت قرار دارد.

اگر این سخن به معنای محدودیت فهم ها باشد، به این معنی که نتوان گفت همه افق ها کشف و قله ها فتح شده است و همیشه باید در کنار فهم های پیشین در انتظار فهم های دیگری از متن بود در بسیاری از موارد می توان این ادعا را پذیرفت و در فهم متون در انتظار کشف واقعیتهای تازه و فتح دامنه ای فراتر از قبل شد.

شاید در نظر برخی چنین تصور گردد که تأکید گادامر بر وابستگی فهم به جریان سنت و مجموعه فرهنگ ها و اندیشه هایی که انسان را احاطه کرده اند، شبیه اصطلاح «نقش زمان و مکان در اجتهاد» است که امام خمینی آن را مطرح کرد. ولی باید گفت این دو نظریه با هم تفاوت بسیار دارند و هم چنین این که «عالم باید عالم روزگار خود باشد» غیر از آن است که گفته شود «فهم عصری است»، زیرا مراد از اصطلاح امام خمینی تشخیص دقیق موضوع حکم است که مشکل عدم مطابقت حکم بر موضوع را از میان برمی دارد و مراد از عالم روزگار خود بودن این معنا است که اولاً، عالم باید مسائل روزگار خود و دانش ها یی را که می تواند در فهم عمیق محتوای کتاب و سنت به او کمک کند و منشأ دست یابی به نکاتی تازه از لابلای آیات و روایات باشد، فرا بگیرد. ثانیاً، باید به زبان عصر خود سخن گوید و حقایق دینی را به مخاطبان خود برساند و شبهات روز را جواب دهد. اما «فهم عصری» به این معنا است که باید در این قلمرو به فهم مشغول شد، زیرا هر فهمی تاریخ خود را دارد و نمی شود خارج از حصار علوم و فرهنگ زمان و دانش های روز، به فهم مقبول دست یافت.

به نظر گادامر؛ دانش ها، در یک سنت شکل می گیرند و فهم، وابسته به آن است و هیچ فهمی نمی تواند به گذشته برگردد. انسان حتی اگر به گذشته برگردد و فضا و شرایط گذشته را بازسازی کند، باز هم فهم او، فهم این زمانی و متفاوت با فهم آن زمانی است. برای مثال اگر هم اکنون در مجلس امام صادق (ع) زراره، سید مرتضی، شیخ طوسی، صاحب جواهر، شیخ انصاری، و علمای معاصر حاضر گردند، هر کدام از آنان فهمی خاص خود از حدیث حضرتش خواهند داشت. فهمی برخاسته از سنت و فضای فرهنگی روزگارشان که در آن زیسته اند.

نقد

بی شک اطلاعات بیرونی انسان ها در فهمشان از یک پدیده یا متن تأثیر می گذارند. اما اولاً انسان یک واقعیت ثابتی فرا روی خود دارد که می تواند به آن برسد. هر چند ممکن است که در این راه خطا کند. ثانیاً، چنین نیست که همه ی فهم ها در موقعیت خاص خود درست باشند. نمی توان برای صحت برداشت ها ملاک ثابتی را در نظر نگرفت. بنابر این، اگر فهمی درست باشد به این معنی است که فهم های دیگر که با فهم صحیح ناسازگارند،

برداشت غلط و ناهم بوده اند، هر چند همخوان و هماهنگ با شرایط ویژه ی خود و فضای ذهنی خاص شناسنده باشند.

باید توجه داشت که درستی و نادرستی فهم مجتهد، غیر از اجزاء و عدم اجزاء فتوای او است. اجزاء عمل، همیشه به معنای درستی فهم و مطابقت فتوا با حکم واقعی شارع نیست. فقهای شیعه در علم اصول، بین اجزاء عمل به یک فتوا و خطای فهم مجتهد در همان فتوا جمع کرده و تفسیری معقول از آن بدست داده اند.

مطلب در خور ذکر دیگر این که؛ دیدگاه هرمنوتیکی (به طور عموم) میان دین و تفکر دینی جدایی می افکند و دین را مجموعه ای از نصوص مقدس که از نظر تاریخی ثابت و مختص زمان معین منقذ شده، تلقی می کند و تفکر دینی را اجتهادهای بشری در فهم نصوص و تأویل آن. در این دیدگاه یک نکته نادیده گرفته می شود و آن این است که وقتی هر گونه اجتهاد دینی، دین محسوب نمی شود نتیجه، آن می شود که در جامعه ی کنونی (برای فرض) جایگاهی برای دین باقی نمی ماند و این همان سکولاریزم به معنی الحادی می باشد و جای تردید نیست که به کار گیری روش هرمنوتیک در تفسیر و اجتهاد در قرآن نزدیک ترین راه برای رسیدن به پلورالیزم و تسامح و تساهل دینی به جای مرزهای عقیدتی و تولا و تبرای دینی است. (ر، ک: عباسعلی عمید زنجانی، صص ۲۸۱-۲۸۳)

بنابر مفاد حدیث نبوی «رب حامل فقه لیس بفقیه و رب حامل فقه الی من هو افقه منه» (یعقوب کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۴۰۳) دین بر همه ی این اجتهاد ها منطبق است و هر کدام از آنها بیانگر لایه ای از دین می باشد. تنها وجه تمایز دین و فقاہت های مختلف در بستر زمان، ۱- در «ذو وجوه» بودن دین و «فشرذگی آن در بطن نصوص» است و ۲- «نقد ناپذیری دین» و «نقد پذیر بودن هر اجتهادی» از دین می باشد. (همان، ص ۲۸۰)

هرمنوتیک نئوکلاسیک و اجتهاد پذیری ظواهر متن

«هرمنوتیک نئوکلاسیک» یعنی جریانی که پس از گادامر شروع شد، در واقع بازگشتی به اندیشه های کلاسیک هرمنوتیک می باشد. نئوکلاسیک ها به همان سخنان دیلتای و شلایر مآخر برگشته اند و برخلاف گادامر بر نیت مؤلف تأکید می کنند و اساس فهم و درستی برداشت را همان نیت مؤلف و کشف آن می دانند. از جمله کسانی که براین نکته تأکید کرد «هیرش»^۱ بود.

از دیدگاه نظریه ی هرمنوتیک سنتی سده ی نوزدهم؛ فهم، نوعی فرایند بازسازی روان شناختی است. هرمنوتیست های سنتی در صدد کشف معنای اصلی و اساسی یا مکرزی متن بودند. همه ی آنها بر آن بودند که معنای متن را مؤلف وضع می کند. (سیروس شمیسا، ۱۳۷۸، ص ۲۷۲) و موضوع فهم، معنای اولیه متنی است که از گذشته به امروز رسیده است. هیرش از جمله کسانی است که علاقه ی خود را به مفهوم دیلتای از «تجربه ی همدلانه ی نفس» ابراز کرده و اصل بازسازی روان شناختی را دوباره مطرح ساخته است.

او می گوید: درستی برداشت از متن و عینیت آن ناممکن است، مگر آن که معنای متن، تغییر ناپذیر باشد. به اعتقاد او پذیرش سخنان گادامر، ملتزم شدن به نسبیت است و در این صورت هر گونه امکان داوری درباره ی فهم ها و برداشت ها از دست می رود.

۱.E.D.Hirsch (۱۹۲۸)

به نظر او یگانه معنای بنیانی یک اثر با گذشت زمان دگرگون نمی شود. معنای متن همیشه همراه متن است، خواه ما آن را کشف کنیم یا نه، آن را مهم بدانیم یا نه. معنای متن چیزی معین و قابل باز تولید است و فهمی که این معنای معین و ثابت را درک می کند، کاملاً خنثی و بی طرف است و هرگز به مقاصد و دیدگاه های اعتباری خود مفسر در باب اهمیت اثر، آلوده نمی شود. (ر، ک: بابک احمدی، ۱۳۸۶، صص ۵۹۲-۵۹۶)

مبنای کار هیرش دو نکته است:

۱. معنای متن، ثابت است و گرنه، معیاری برای عینیت متن و برداشت از آن باقی نمی ماند.

۲. معنا امری مربوط به علم و آگاهی است و نه مربوط به کلمات و زبان. (همان، ص ۵۹۲)

به اعتقاد هیرش ممکن است افراد مختلفی فهم یکسانی از یک متن داشته باشند، ولی هر کدام برداشت خاصی از متن ارائه کنند. یعنی اختلاف تفاسیر، به طور حتم کاشف از تفاوت فهم ها نیست؛ به طور مثال شاید کسی فهم خود از یک مطلب قرآنی را با تعبیر اخلاقی بیان کند، دیگری همان فهم را در قالب اصطلاحات فقهی و حقوقی عرضه کند، یا این که یکی با بهره گیری از واژگان فلسفی و دیگری با تعبیرات عرفانی به تفسیر آن فهم بپردازد، به اعتقاد او از اساس آنچه گفته یا نوشته می شود، همواره برداشت و تفسیر است. بنابر این همیشه آنچه در اظهار معنای قرآن می آید، برداشت عالمان است و نه فهم آنها؛ زیرا آنها نخست مطلبی را فهمیده (چه درست و چه غلط) سپس آن را در قالب نوشته، یا تدریس برای دیگران باز گفته اند. خلاصه این که فهم در انتقال به دیگران همیشه چهره ی برداشت و تفسیر به خود می گیرد.

هیرش در مقابل «فهم» و «تفسیر»، «قضاوت» و «نقد» را قرار داده است؛ او می گوید علاوه بر فهم و تفسیر، دو عنصر دیگر به نام قضاوت و نقد، برای انسان وجود دارد. این دو عنصر وقتی پیدا می شوند که متن را با اطلاعات بیرونی بسنجند.^۱ این مطلب می تواند امری عقلی، تاریخی و یا هر چیز دیگر باشد. برای مثال معنای ظاهری آیه ی شریفه ی «یدالله فوق ایدیهم» (سوره فتح، ۱۰) این است که «دست خدا بالای دست آنها باشد». آنچه فهمیده می شود همین مطلب است و برای دیگران نیز همین توضیح داده می شود. این فقط فهم و تفسیر است. ولی وقتی همین آیه با نکته ای عقلی سنجیده می شود که اگر خداوند دست داشته باشد، جسم خواهد داشت و به آن نیازمند خواهد بود، در یافته می شود که خداوند نمی تواند دست داشته باشد و این امر مخالف دلایل قطعی عقلی و نقلی دال بر بی نیازی خداوند است. پس مراد از این آیه شمول و هیمنه ی قدرت او می باشد و بدین سان به فهم متن در مقایسه با اطلاعات بیرونی نایل و به اعتقاد هیرش به قضاوت و نقد پرداخته می شود.

به اعتقاد هیرش یگانه ملاک اعتبار برداشت، نیت مؤلف است و برای آن که برداشت و تفسیر ممکن گردد وجود دو خاصیت برای معنا ضروری می باشد.

۱. قابلیت باز تولید، یا اشتراک پذیر بودن معنا؛ یعنی معنای متن امکان اشتراک بین آفریننده ی متن و خواننده ی آن را داشته باشد و خواننده بتواند همان معنایی را که مؤلف قصد کرده است، در ذهن خود بازسازی کند و بفهمد.

^۱ . هیرش از چهار کارکردی که برای متن مطرح کرد؛ فهم و تفسیر را مربوط به معنا-Sinn، قضاوت و نقد را مربوط به مفهوم -Bedeutung- دانست.

۲. قابلیت تعیین؛ یعنی معنای متن امری ثابت و با محدوده ای مشخص باشد؛ اگر معنا نامعین باشد، نه محدوده ای خواهد داشت و نه هویتی ثابت؛ در این صورت نمی تواند با معنایی که در ذهن شخص دیگری وجود دارد، مطابق و یکسان باشد.

معنای متن به مثابه امری ثابت

بر خلاف کسانی مانند گادامر که معنا را متعین نمی دانستند و آن را وابسته به جریان سنت قلمداد می کردند و معنای واقعی متن را محصول ادغام افق معنایی مؤلف و افق معنایی برداشت کننده می پنداشتند، هیرش معنا را امری ثابت، متعین و با محدوده ای مشخص می داند و آن را «نیت مؤلف» معرفی می کند. برخی بر وی این اشکال را وارد کرده اند که در بیان اثبات این مطلب دچار دور آشکار شده است زیرا وی اثبات تعیین معنا را از خاصیت بازتولید بهره گرفته است در حالی که خاصیت بازتولید و اشتراکی بودن معنا را از خود تعیین نتیجه می گیرد. اما واقعیت این است که هیرش در اعتقاد خود به تعیین و ثبات معنا به خطا نرفته است و این اشکال بر بیان وی وارد نیست؛ زیرا:

۱. هر کس با مراجعه به وجدان خود می بیند که هرگز در ذهن خویش یک معنای نامعین را در نظر نمی گیرد و در هر مفاهمه ای قصد ابراز معنایی معین و موجود در ذهن را دارد. حتی کسانی که معنای نامتعینی برای یک متن قائلند و آن را امری تغییر پذیر قلمداد می کنند، خود به هنگام نوشتن یک متن، آن را به سیر زمان و تحول سنت ها نمی سپارند، بلکه قصد دارند مخاطبان خود را با اندیشه های معین و مشخص خود آشنا کنند. حال به ضمیمه ی همسان بودن انسان ها در ساختار کلی اندیشه و زبان، می توان نتیجه گرفت که معانی، قابلیت بازتولید دارند و می توانند دوباره با همان وجه در اذهان مخاطبان شکل بگیرند. با این بیان از نظر وجودی، تعیین معنا منشأ قابلیت بازتولید آن است.

۲. معنا امری جدا از زبان است. معنا مربوط به علم و آگاهی، ولی زبان در ارتباط با جهان الفاظ می باشد. همچنین زبان و الفاظ، برای انتقال معانی است و گوینده ابتدا معانی ای را در ذهن دارد و سپس الفاظ مناسبی را (که دلالت بر آن معانی می کنند) انتخاب و به این وسیله اندیشه ی خود را بر مخاطبان تفهیم می کند. اگر فهم، همان زبان، و معنا، همان لفظ باشد، می توان گفت: چون یک لفظ می تواند بر معانی متعددی دلالت کند، بنابر این وجود لفظ در اندیشه و ذهن گوینده نمی تواند تعیین معنا را به همراه داشته باشد، ولی الفاظ تنها برای بیان اندیشه و معانی به کار گرفته می شوند. پس همواره معنای خاصی در ورای لفظ وجود دارد که گوینده با گفتن لفظ قصد دارد آن معنا را به مخاطب تفهیم کند و چون هر چه در ذهن پدید آید، یک موجود مشخص و با محدوده ای خاص است، هیچ کس نمی تواند بگوید: من معنایی در ذهن خویش دارم که خود هم نمی دانم چیست و در جریان تاریخ و براساس سنت ها ظهور خواهد کرد. چنین سخنی به معنای آن است که از اساس مفهومی در ذهن گوینده وجود نداشته است و او تنها لفظی را بکار برده که بعدها معناهای متفاوتی از آن به دست خواهد آمد. بنابر این، یا باید

وجود معنا در ذهن گوینده را منکر شد، و یا تعیین آن را پذیرفت. در اینجا نیز پس از تعیین معنا در ذهن گوینده، قابلیت بازتولید آن نتیجه گرفته می شود.^۱

۳. تأمل در حکمت زبان و عامل پیدایش آن می تواند تعیین معنا در ذهن گوینده را به اثبات برساند. زیرا نیاز به مفاهمه و ایجاد ارتباط بین افراد در یک جامعه، عامل پیدایش زبان در میان ملل گوناگون بوده است. حکمت زبان و مفاهمه اقتضا می کند معنایی که در ذهن گوینده وجود دارد، قابلیت بازتولید در ذهن مخاطب را داشته باشد؛ زیرا اگر معنای موجود در ذهن گوینده فاقد چنین قابلیت باشد، مفاهمه حاصل نخواهد شد. از سوی دیگر، خاصیت بازتولید، لازمه ای دارد و آن این که معنا متعین باشد.

اما تعیین معنا و مفهوم در ذهن مخاطب؛ مخاطب از ابتدا معانی و مفهوم مورد نظر گوینده را در ذهن خود ندارد. او از راه شنیدن لفظ به معنای آن منتقل می شود. اگر لفظ بتواند معانی گوناگون در بستر فرهنگ های مختلف بیابد، نمی تواند به هنگام استعمال، مفهوم واحد متعینی را در ذهن مخاطبان پدید آورد. لفظ و معنا به وسیله ی «وضع» با یکدیگر مرتبط می شوند. وضع بر دو قسم است: «وضع تعینی» و «وضع تعینی». در وضع تعینی، معنای موضوع له متعین می باشد. در وضع تعینی نیز همین گونه است؛ زیرا لفظ بر اثر کثرت استعمال برای معنایی وضع می شود پس ناگزیر باید معنا تعیین داشته باشد تا فراوانی استعمال در آن تحقق یابد و به عنوان موضوع له لفظ قلمداد شود.

در مورد معنای مجازی نیز باید گفت: چون معنای مجازی برای معنای حقیقی، لازم بین بالمعنی الاخص می باشد، به طور قهری آن نیز معنایی متعین است، زیرا که یک معنای مبهم و نامتعیین نمی تواند لازم بین بمعنی الاخص یک معنای متعین باشد.

فهم متن؛ رسیدن به مراد جدی شارح

«فهم متن» به معنای کشف مدلول تصدیقی آن و رسیدن به مراد جدی شارح می باشد. از سوی دیگر، راه رسیدن به آن، فهم درست تصویری^۲ مجموعه ی متن و سازگاری اطلاعات دیگر با آنچه از متن بدست می آید، معرفی شده است. از آنجا که «دلالت» بر سه قسم است:

الف. دلالت مطابقی: یعنی لفظ، بر همه ی معنای خودش دلالت می کند.

ب. دلالت تضمینی: یعنی لفظ، بر جزء معنای خودش دلالت کند.

ج. دلالت التزامی: یعنی لفظ بر معنای دیگری که لازمه ی موضوع له لفظ است، دلالت کند. این لزوم می تواند

منشأ عقلی یا عرفی داشته باشد.

^۱ البته گاهی لفظی به خطا از طرف گوینده انتخاب می شود و خلاف مقصود او را القا می کند، یا از اساس به دلیل موقعیت خاصی که اقتضای ابهام داشته باشد از لفظی استفاده می کند که دارای چند معنای محتمل است، هر چند او یکی از این معانی را به طور مشخص قصد کرده است و با برای بیان یک معنا از عبارات گوناگون بهره می برد.

^۲ فهم تصویری؛ آن مفهومی است که از الفاظ متن یا سخن گوینده بر ذهن مخاطب منتقل می شود در اینجا سؤال این است که آیا امکان دارد فهم تصویری از الفاظ را به عنوان مراد جدی مؤلف تلقی کرد و آن را به مؤلف یا گوینده نسبت داد. به عبارت دیگر آیا می توان فهم تصویری را مساوی فهم تصدیقی دانست؟

بنابر این، مدلول تصدیقی متن، هر سه مدلول اعم از «مطابقی»، «تضمنی» و «التزامی» را شامل می شود و فهم تصدیقی، فهم هر کدام از آنها را در برمی گیرد. اگر کسی از وجوب نماز، وجوب جزء نماز را نیز بفهمد، این فهم به عنوان فهم متن به شمار می رود.

اما فهم در موارد دیگر نیز به کار می رود که باید معلوم شود آیا بر آنها نیز می توان به طور حقیقی نام فهم گذاشت و مفهوم بدست آمده را به عنوان مدلول تصدیقی متن و مراد جدی شارع یا مؤلف قلمداد کرد، به طوری که بتوان آن را به شارع یا مؤلف اسناد داد؟ این موارد عبارتند از:

۱. تطبیق: یعنی نویسنده یا گوینده یا شارح، یک مطلب کلی را بگوید و مخاطبان برای آن تعیین مصداق کنند. در این گونه موارد اگر مصداق مورد نظر، قطعی و غیرقابل انکار باشد، می توان تطبیق را انجام و فهم حاصل از آن را به متن نسبت داد؛ مثلاً در مورد آیه ی شریفه ی «یا ایها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه» (سوره فجر، ۲۷ و ۲۸) امام حسین (ع) یا هر یک از معصومان (ع) را می توان مصداق بارز نفس مطمئنه معرفی کرد و خطاب آیه را شامل همه ی معصومان دانست. ولی اگر مصداق مورد نظر، ظنی یا محتمل باشد، فهم حاصل از این تطبیق، ظنی یا محتمل خواهد بود و نمی توان آن را به طور قطع به خود متن نسبت داد. در هر حال، صدق کلی بر مصداق امری عقلی است و در واقع شمول سخن نسبت به مصداق آن شمول عقلی می باشد.

۲. تبیین: یعنی به توضیح علت، یا کیفیت وقوع، یا امور دیگری از این قبیل در باب مدلول پرداخته شود؛ مثلاً در آیه ی «الله نور السماوات و الارض» کیفیت نور، معنای نور بودن خداوند، تجرد خداوند از ماده، کیفیت وجودی سماوات و ارض و ارتباط وحدت با کثرات موجود عالم تبیین می شود. بدون شک، در این تبیین، از معلومات خارجی که از منابع دیگر مانند سایر آیات قرآن یا روایات یا فلسفه و عرفان، به دست آمده، استفاده می گردد و مادامی که این تبیین با ظاهر این آیه و سایر آیات الهی و متون دینی سازگار باشد، می توان آن را پذیرفت.^۱

۳. سایه های معنایی سخن: چون این نوع معانی می تواند مراد گوینده قرار بگیرند همچنان که می توانند مراد او نباشند. می توان فهم به دست آمده از آنها را به گوینده ی سخن و مؤلف نسبت داد.^۲

بنابر این آن دسته از سایه های معنایی که قرینه ی قطعی یا ظاهری بر اراده آنها از سوی گوینده وجود داشته باشد، به وی نسبت داده می شود و دسته دیگر، اگر چه مراد گوینده نباشد، ولی اگر یقین به وجود این معانی در سایه های متن باشد یا احتمال آنها در حد ظهور باشد، می توان فهم آنها را هم فهم متن قلمداد کرد، زیرا این نوع معانی در واقع لازمه ی فضای متن محسوب می شوند.

۴. تأویلات شخصی مفسر و مجتهد: این نوع تأویلات «برداشت شخصی» است و نمی توان به خود متن و گوینده ی آن نسبت داد.

^۱. تحول تبیین ها در اثر دست یابی به اطلاعات جدید، برخی را به این توهم انداخته که ظهور آیات و به طور کلی عبارات، در پرتو دانش ها تغییر می کند.
^۲. اصطلاح «سایه های معنایی سخن» را آیت الله مهدی هادوی تهرانی در کنار تبیین معانی و تفاوت تفسیر و تأویل و اختلاف میان معانی حقیقی و مجازی آورده اند. سایه های معنایی سخن، آن معانی است که گاه در ورای مقصود متکلم از سخن او فهمیده می شود. این معانی غیر از پیام های سیاق کلام در متن و شأن نزول می توانند باشند.

ارزیابی مباحث هرمنوتیک و نیل به اجتهاد صحیح

آنچه از ارزیابی و تحلیل مباحث هرمنوتیک در نسبت با اجتهاد معانی و احکام از متن قرآن و مرادات شارع حکیم، به دست می آید این است که:

۱. از آنجا که دلالت تابع اراده ی متکلم است (محمدرضا مظفر، ۱۴۰۸، ص ۲۰) متن باید دارای یک معنای نهایی باشد که همان، «مراد متکلم» یا «نیت مؤلف» می باشد و بین مراد متکلم و الفاظی که به کار می گیرد و مفاهیمی که آن الفاظ برای آن وضع شده اند، یا معانی ای که به عنوان معانی مجازی برای آن الفاظ محسوب می شوند، باید ارتباط باشد. در صورتی که متکلم از الفاظ نامناسب استفاده کند، نمی تواند پیام خود را به مخاطب برساند و مراد خویش را بیان کند، چه این که مخاطب نیز اگر معانی مفردات و تراکیب سخن را نتواند تصور کند، یا قادر به ایجاد سازگاری بین آنچه از الفاظ می فهمد و سایر اطلاعات مربوط به موضوع یا متکلم نباشد، از کشف مراد متکلم عاجز خواهد بود.

۲. تطبیق مبنای فقیهان، قابلیت فهم معنا در روزگار نزول، ملاک صحت اجتهاد و استنباط فقهی می باشد و در تفسیر متن مقدس لازم است مفاهیم الفاظ مستعمل در آن متن را برابر با فرهنگ رایج و دارج عصر نزول در نظر گرفت؛ گرچه مصادیق آنها در طی اعصار و قرون یا امصار و اماکن یا اقوام و ملل، متنوع و متعدد باشد. (عبدالله جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۱۵) بنابراین تأکید بر «فهم عصری معانی از آیات قرآن» در نقطه ی مقابل این مبنا قرار دارد.

۳. ادعای تحول معنا و تغییر ظهور در بستر زمان و به تبع جریان سنت ها و دانش ها مبنای علمی ندارد زیرا ظهور آیات در گذر ایام تغییر نمی کند، تنها تبیین جدید از مفهوم آیه حاصل می شود و در واقع آنچه در بستر زمان و در پرتو دانش بشری دچار تحول می گردد، تبیین است که برای مفاد آیه ارائه می شود. از این رو «ممکن است مفسر با داشتن پیش فهم ها و پیش فرض ها تفسیر ثابت و جاویدی از متن مقدس ارائه دهد که به هیچ وجه معنای استنباط شده، اختصاصی به مرز و بوم معین یا تاریخ مشخص نداشته باشد». (همان)

۴. برداشت از متن خواه دینی باشد یا تاریخی و یا علمی ابعاد سه گانه دارد:

۱- متنی که در اختیار است.

۲- مقصدی که نویسنده ی متن آن را تعقیب می کند.

۳- مجتهدی که با ابزار و ادوات خاص به تفسیر آن پردازد و در آن متن اجتهاد ورزد. هنر مفسر و مجتهد، آن است که از روش های صحیح برای فهم کامل متن کمک بگیرد و از این طریق به مقصد یا مقاصد نویسنده برسد. از این رو برخی غربیان مانند اگوست ولف و شلایر ماخر و ویلهم دیلتای نیز کوشش کرده اند تا متد جامع و فراگیری را برای کشف و تفسیر تمام پدیده های انسانی پدید آورند. (ر؛ ک: جعفر سبحانی، ۱۳۸۶، صص ۹ و ۱۰)

۵. اجتهاد صحیح، برداشتی است که بتواند آنچه را متکلم از سخن خود اراده کرده، کشف کند هر چند به همه ی مراد او دست نیابد، از این رو، می توان برداشت کامل و کامل تر را تصور کرد و می توان عرصه ی وسیعی از برداشت ها و تفاسیر را داشت که هر کدام در عین صحت، نسبت به دیگری ناقص باشد، نازل کننده ی قرآن کریم عالم مطلق است و معانی الفاظ آن، به عظمت آن وجود متعال اند و مخاطبان از این معانی بی پایان به اندازه ی ظرفیت خود بهره می برند. خداوند متن قرآن را به گونه ای ارسال کرده است که معنای آن تا سطح ادراک انسان ها

نزول یافته و فهم آن بر انسان ها میسر گشته است اگر چه همیشه در کنار معانی در دسترس و در وراء ظواهر، باطنی وجود داشته باشد که فهم آن فقط برای محرمان اسرار الهی میسر باشد یا برای انتقال از ظاهر به باطن نیازمند ریاضت های علمی و عملی خاصی باشد. چنانچه این مطلب در روایات اسلامی نیز آمده و برای قرآن هفت یا هفتاد بطن یاد آور شده است. (ر؛ ک: مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۴۰، ص ۱۵۷ و ج ۸۲، ص ۱۹۹) از این جهت برای سالکان و اندیش ورزان همچنان امکان کشف معانی عمیق تر و حقایق نهان وجود دارد.

نتیجه

معنای نهائی داشتن قرآن، درکار بودن مراد جدی برای نازل کننده ی آن از الفاظ و جملات این کتاب و همین طور امکان کشف مقصود شارع مقدس در فرایند اجتهاد و استنباط فقهی، اصولی بنیادین و مسلم در رابطه با قرآن می باشند و برداشت عصری از قرآن به صرف رأی خواننده ی آن نارواست.

قرآن کریم به عنوان متنی مقدس که باید مستند استنباط احکام شرعی قرار بگیرد؛ مجموعه ای از معناها که مرادات خداوند متعال و نشانگر مصالح و مفاسد اعمال اند، بیان گر نحوه ی سلوک بشری، در کنار سنت پیامبر(ص) و ائمه ی معصومین(ع) است و انسان ها موظفند که این متن را به عنوان راهنمای عملی زندگی دنیوی خویش قرار داده و بدان تمسک جویند. مجتهد کسی است که مهارت نیل به معنای نهائی قرآن را دارد و بر اساس مقصود خداوند، نسخه ی عملی شریعت را می پیچد و هر مجتهدی به اندازه ای که به مراد خداوند و معنای قرآن دست یازد در فرایند استنباط احکام توفیق داشته است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. احمدی، بابک، ساختار و تأویل متن، چاپ نهم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۶ش.
۳. جوادی آملی، عبدالله، «تسبیم» تفسیر قرآن کریم، چاپ پنجم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۴ش.
۴. سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید در علم کلام، چاپ دوم، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، ۱۳۸۶ش.
۵. شمیسا، سیروس، نقد ادبی، چاپ اول، تهران، انتشارات فردوس، ۱۳۷۸ش.
۶. کلینی، یعقوب، اصول کافی، بیروت، دار التعارف، ۱۴۰۱ق.
۷. عمید زنجانی، عباسعلی، مبانی و روش های تفسیر قرآن، چاپ چهارم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹ش.
۸. قنبری، آبت، هرمنوتیک و انواع آن، فصل نامه ی علوم سیاسی، سال اول، شماره دو، پاییز ۱۳۷۷ش.
۹. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، ۱۱۰جلد، تهران، مکتبه الاسلامیه، ۱۴۰۴ق.
۱۰. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، چاپ سوم، قم، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۴۰۸ق.
۱۱. هادوی، مهدی، مبانی کلامی اجتهاد در برداشت از قرآن کریم، قم، خانه خرد، ۱۳۸۱ش.
۱۲. واعظی، احمد، درآمدی بر هرمنوتیک، کتاب نقد، سال ششم، شماره ۲۳، تابستان ۱۳۸۱ش.