



دوفصلنامه

علوم اسلامی وقتی نسا

سال اول، شماره پیاپی اول، پاییز وزمستان ۱۴۰۳

Print ISSN: 2000-0000 ؛ Online ISSN: 5555-5555

صاحب امتیاز: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم - شعبه خراسان رضوی
(مرکز تخصصی آخوند خراسانی)

مدیر مسئول: مجتبی الهی خراسانی

سر دبیر: احمد مبلغی

مدیر اجرایی: سیدمصطفی اختراعی طوسی

ویراستار: مهدی قاسمی

نشانی پستی: مشهد مقدس، چهارراه خسروی، خیابان آیت الله خزعلی

نیش گذر آیت الله واعظ طبسی

دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی، طبقه اول، مرکز تخصصی آخوند خراسانی

دو فصلنامه روش شناسی علوم اسلامی

کد پستی: ۹۱۳۴۶۸۳۱۸۷ - تلفکس: ۰۵۱۳۲۲۱۳۳۲۵

رایانامه: raveshshenasi@bou.ac.ir

سامانه الکترونیکی: ravesh.akhs.bou.ac.ir

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب

قیمت: ۱۰۰ / ۰۰۰ تومان

اعضای هیئت تحریریه «به ترتیب الفبایی»:

مجتبی الهی خراسانی (عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه مشهد، ایران)

معحسن جوادی (استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه قم، قم، ایران)

علی راد (دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه فارابی، قم، ایران)

سید علی طالقانی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد و استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام مشهد و عضو هیئت علمی مرکز

تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه، مشهد، ایران.)

علیرضا قائمی نیا (دانشیار گروه معرفت‌شناسی و دانش پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران)

احد فرامرز قراملکی (استاد گروه فلسفه دانشگاه تهران و مدیر عامل بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان‌قدس رضوی مشهد، ایران)

خالد الغفوری (استادیار جامعه المصطفی العالمیه قم، ایران)

احمد مبلغی (مدیرس خارج حوزه علمیه و دانشیار دانشگاه مذاهب اسلامی قم، ایران)

سید علی الموسوی (مدیر حوزه علمیه رسول الاکرم بیروت، لبنان)



ارزیابان علمی این شماره «به ترتیب الفبایی»:

سید رضی آصف‌آگاه (اشکوری) (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم)

سیدمصطفی احمدزاده (دانشیار پژوهشگاه اسلام تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی مشهد)

مجتبی الهی خراسانی (عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه مشهد، ایران)

سعید بهمنی (استادیار پژوهشگاه فرهنگ و معارف قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم)

حسن خرقانی (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد)

علی راد (دانشیار و عضو هیأت علمی دانشگاه تهران پردیس فارابی، قم-ایران)

علی رحمانی (رئیس و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه مشهد)

سعید ضیایی فر (دانشیار پژوهشگاه فقه و فلسفه حقوق اسلامی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی مشهد)

سید مهدی علمی حسینی (مدیر گروه و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه مشهد)

بلال شاکری (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه مشهد)

عبدالحمید واسطی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد)

حسین ناصری مقدم (استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد)

محمدحسن نقی زاده (استاد تمام گروه قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد)

ضوابط ارسال مقالات علمی پژوهشی

ضوابط محتوا:

۱. مقاله باید نتیجه تحقیقات نوآمد نویسنده، و برخوردار از محتوا و یافته‌های غنی علمی در یکی از انواع زیر باشد:

الف) نظریه جدید؛ ب) تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛ ج) اثبات و استدلال جدید برای یک نظریه؛ د) ارزیابی و نقد جدید از یک نظریه؛ ه) مقایسه دو یا چند نظریه؛ و) کاربرد و تطبیقات جدید برای یک نظریه.

۱. مقاله، فقط برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشد.

۲. مقاله، پیشتر یا همزمان به مجله‌های دیگر ارائه نشده باشد و نویسنده به نشر آن در جای دیگر متعهد نباشد.

۳. مسؤلیت مقاله به لحاظ علمی و حقوقی به عهده نویسنده است. چنانچه مقاله‌ای چند نویسنده داشته باشد و نویسنده مسئول مشخص نشده باشد، ارائه مقاله و تمام مکاتبات و مسؤلیت مقاله با نویسنده اول است. درج نشانی الکترونیک در پایین صفحه اصلی مقاله، فقط به نویسنده اول اختصاص دارد.

ضوابط نشر:

۱. نشریه روش‌شناسی علوم اسلامی در زمینه مباحث اخلاقی و قانونی پژوهش از اصول و ضوابط کمیته اخلاق بین‌المللی نشر (COPE) پیروی می‌کند.

۱. نویسنده مسئول لازم است مقاله خود را از طریق پایگاه اینترنتی مجله به نشانی: ravesh.akhs.bou.ac.ir ارسال نماید و اطلاعات ضروری (*) را تکمیل نماید.

۲. حق قبول، ردّ و ویرایش مقاله برای مجله محفوظ است. هر مقاله ارسالی به مجله، به صورت ناشناس توسط دو داور متخصص، داوری هم‌تراز (peer review) می‌شود و در صورت اختلاف نظر داوران، توسط داور سوم ارزیابی می‌شود. تأیید نهایی مقاله برای چاپ در فصلنامه، پس از نظر داوران با هیئت تحریریه است.

۳. ترتیب مقالات هر شماره، بر اساس اقتضانات مورد نظر فصلنامه صورت می‌گیرد.

ضوابط نگارش:

۱. رعایت دستور خط زبان فارسی مصوّب فرهنگستان زبان و ادب فارسی، الزامی است.

۲. حجم مقاله حداکثر ۷۵۰۰ کلمه باشد.

۳. مقاله روی کاغذ A4 با نرم‌افزار Word فرمت Doc و متن با قلم IRZAR ۱۳، و Times New Roman برای انگلیسی، چکیده، پاورقی و منابع با همان نوع قلم‌ها در اندازه ۱۱ حروفچینی شود. همچنین صفحه‌آرایی دارای حاشیه بالا ۵cm و پایین ۳cm، چپ و راست ۲/۵cm و میان‌سطور ۱cm باشد.

۴. هر مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های اصلی زیر باشد:

روش‌شناسی

علوم اسلامی

سال اول، شماره پیاپی اول

پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۳

- **عنوان:** به طور فشرده و گویا، مسئله تحقیق را مشخص کند.
- **چکیده:** حداکثر در ۳۰۰ کلمه به طور صریح، موضوع، هدف، ابعاد، روش، و نتیجه تحقیق را بیان کند و فاقد جزئیات، جدول، شکل یا فرمول باشد. و همچنین ارائه چکیده انگلیسی الزامی است.
- **کلیدواژه:** بین ۳ تا ۷ کلیدواژه و ترجیحاً بر اساس اصطلاحنامه علوم اسلامی (به‌نشانی: thesaurus.islamicdoc.org) باشد.

- **مقدمه:** به ترتیب شامل بیان کلیات موضوع، خلاصه‌ای از تاریخچه موضوع و کارهای انجام شده و ویژگی‌های هر یک، بیان فعالیت متمایز مقاله و برای گشودن گره‌ها و حرکت به سمت یافته‌های نوین.
- **متن اصلی:** مشتمل بر مطالب اصلی یعنی: تعریف مفاهیم مورد نیاز، طرح مسئله، استدلال‌ات و نقدها، به صورت مرتبط و دنباله‌وار.

- **نتیجه‌گیری:** یافته‌های نهایی تحقیق و کاربردهای آن، و احیاناً طرح نکات مبهم و پیشنهاد گسترش تحقیق به زمینه‌های دیگر.

- **منابع:** فهرست کامل منابع مورد ارجاع در متن اصلی، به ترتیب حروف الفبا (ابتدا منابع فارسی و عربی، سپس انگلیسی).

۱. منابع در انتهای مقاله، به شیوه زیر (بسته به نوع منبع) درج شود:

- **کتاب:** نام خانوادگی / لقب، نام. (سال انتشار). عنوان کامل اثر شامل عنوان اصلی و فرعی (ایتالیک). نام مترجم یا مصحح. نوبت چاپ. محل نشر: نام ناشر.

- **مقاله:** نام خانوادگی، نام. «عنوان اصلی و فرعی مقاله»، نام مجله (ایتالیک)، سال نشر، جلد / دوره / سال، شماره مجله، شماره صفحات مقاله در مجله.

- **پایان‌نامه:** نام خانوادگی، نام. سال انتشار. عنوان پایان‌نامه (ایتالیک). نام دانشگاه یا سایت اینترنتی که پایان‌نامه یادشده در آن قابل دسترسی است.

- **سایت اینترنتی:** نام خانوادگی، نام. سال انتشار و یا روزآمد شدن. «عنوان مطلب» (ایتالیک). آدرس سایت به صورت کامل.

- **همایش و کنفرانس‌ها:** نام خانوادگی، نام. سال انتشار. «عنوان مقاله» (ایتالیک و سیاه)، عنوان کتاب مجموعه مقالات، محل نشر: نام ناشر.

ضوابط استناددهی:

۱. ارجاعات استنادی مطالب به کتاب یا مقاله بصورت درون متنی و در پرانتز، به ترتیب شامل: (نام مؤلف، سال انتشار، جلد / صفحه) آورده شود؛ مانند: (مطهری، ۱۳۸۸، ۲/۴۰) در صورت استناد مقاله به دو یا چند اثر از یک نویسنده با تاریخ یکسان انتشار، نام خلاصه اثر نیز آورده شود.

۲. ارجاعات توضیحی (مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و مانند آن) در پانویس هر صفحه آورده شود و منابع مستند آن‌ها نیز، مثل متن مقاله روش درون‌متنی درج شود.

۳. در صورت تکرار ارجاع، باید مثل بار اول بیان شود و از کاربرد کلمات همان و پیشین خودداری گردد.

فهرست

۲ روش‌شناسی حُلّ «تعارضات چندوجهی»
بلال شاکری

۳۳ جمع‌تشکیکی به‌مثابه روش در فقه‌العقاید
اسماعیل بهرامی

۵۵ فقه معارف و شاخصه‌های روش‌شناختی آن
محمدرضا جهانگیری

۸۳ اعتبار «روش فراترکیب» در مطالعات تفسیری قرآن کریم
سید مصطفی احمدزاده

۱۱۵ مؤلفه‌های رویکرد تربیتی در بیان آموزه‌های قرآن؛ موردپژوهی: بیان سنت‌های الهی در آثار علی صفایی‌حائری (عین‌صاد)
سعید بهمنی / سیدعلی اکبر حسینی

۱۴۷ روش‌شناسی استدلال فقهی شیخ انصاری از فرایند تا ساختار (مطالعه موردی: حکم معاطات)
احمد سعیدی / محمد عشایری منفرد

۱۷۱ چکیده‌های عربی

روش‌شناسی
علوم اسلامی

سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۵

Multifaceted Conflict Resolution Methodology¹

Belal Shakeri 


Member of the faculty of the Khorasani Akhund Specialized Center and lecturer at the higher levels of the seminary. Mashhad-Iran. E-mail: b.shakeri@iran.ir

Receiving Date: 2024-03-02; Approval Date: 2024/12/18

Abstract

In cases where multiple pieces of evidence are in conflict, resolving disputes involving more than two sources of reasoning is particularly challenging. Traditionally, prominent Uṣūlīyīn have evaluated such conflicts by analyzing relationships in pairs, similar to how they approach conflicts between two reasons. Some scholars, such as Mullā Aḥmad Narāqī, have advocated for an alternative method known as *Inqlilāb al-Niṣbah*, which considers various types of relationships when resolving conflicts

By examining, analyzing, and comparing these two approaches in a jurisprudential issue influenced by five different categories of narrations, this study demonstrates that both methods encounter significant challenges. The conventional approach faces two major

1. Shakeri. B (2025). "Multifaceted Conflict Resolution Methodology". *Methodology of Islamic Studies*. p.p: 7-32. 



issues: conflicts in results and sequencing. Similarly, the method of *Inqlilāb al-Niṣbah* also encounters two problems: conflicts in results and *Tarjīh Bilā Murajjah* (preference without a superior criterion).

To address these challenges, this study proposes a multifaceted conflict resolution theory, which establishes specific criteria and a logical process for their implementation. This approach effectively resolves conflicts among multiple pieces of evidence while avoiding the shortcomings of previous methods. Furthermore, the proposed methodology is fully applied to the jurisprudential issue under discussion.

Keywords: Methodology of Uṣūl, Inqlilāb al-Niṣbah, Multifaceted Conflict, Evaluative Comparison of Conflicting Evidence.

روش‌شناسی حلّ «تعارضات چندوجهی»^۱

بلال شاکری  ID

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد و عضو هیئت علمی مرکز تخصصی آخوند خراسانی ره. مشهد-ایران.

رایانامه: b.shakeri@iran.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۲/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸



چکیده

در تعارض بین ادله، یکی از مشکل‌ترین موارد، حل تعارض میان بیش از دو دلیل است. مشهور اصولیان در چنین مواردی همچون تعارض دو دلیل، به سنجش رابطه‌ها به صورت دو به دو پرداخته‌اند. برخی همچون ملا احمد نراقی براساس روش مشهور به انقلاب نسبت، به سنجش بین ادله متعارض پرداخته و در حل تعارض به انواع رابطه‌ها نظر داشته است. در پژوهش پیش‌رو با بررسی، تحلیل و تطبیق این دو روش در مسئله‌ای فقهی که مبتلای به پنج دسته روایت متفاوت است، ادعا می‌شود هر دو روش با مشکل مواجه‌اند. روش مشهور با دو اشکال عمده تعارض نتایج و تسلسل، و انقلاب نسبت با دو اشکال تعارض نتایج و ترجیح بلامرجه روبرو هستند. برای رفع این اشکالات، نظریه حل تعارضات چندوجهی ارائه شده است که با شناسایی ضابطه‌های مشخص و سیر منطقی در اجرایی سازی آن‌ها، توانسته است به حل تعارض بین ادله متعارض متعدد پرداخته و با مشکلات مطرح شده مواجه نشود. این روش حل تعارض نیز در مسئله فقهی مطرح شده، به صورت کامل تطبیق داده شده است. **کلیدواژه‌ها:** روش‌شناسی اصول، انقلاب نسبت، تعارضات چندوجهی، نسبت‌سنجی ادله متعارض.

۱. شاکری، بلال (۱۴۰۳). روش‌شناسی حلّ «تعارضات چندوجهی». دوفصلنامه روش‌شناسی علوم اسلامی، ۱: ۱.

مقدمه

یکی از دغدغه‌های اصلی هر فقیهی، حل تعارض بین ادله احکام است. تعارض بین ادله ممکن است بین دو دلیل صورت پذیرد که سخن از حل تعارض در این موارد فراوان گفته شده است. اما گاه به علت مواجهه با چندین دلیل متعارض، حل تعارض با پیچیدگی‌ها و غوامضی مواجه شده، فقیه در مقام استنباط با تعارض چندوجهی مواجه می‌شود. هرچه اطراف تعارض چندوجهی بیشتر شود، پیچیدگی حل تعارض بیشتر و سنجش رابطه‌ها سخت‌تر می‌شود.

نحوه مواجهه فقها با تعارض چندوجهی در طول تاریخ به دو گونه بوده است. روشی که به انقلاب نسبت مشهور شده است و روش مقابل آن^۱ اما به نظر می‌رسد آنچه از روش انقلاب نسبت در سخنان اصولیان مشهور و متداول شده است و همچنین روش مقابل آن (در این پژوهش به آن روش مشهور گفته خواهد شد)، با اشکالاتی مواجه است. این اشکالات تا در یک نمونه عینی با اطراف متعدد تعارض^۲ پیاده‌سازی نشود، مطلب روشن نخواهد شد.

روش‌شناسی علوم اسلامی

سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۰

۱. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: شاکری و فخلعی و حائری، ۱۳۹۹، ۲۴/۳۳-۶۴.

۲. نسبت به ذکر و تطبیق نمونه فقهی مطرح‌شده در این نوشتار، باید به نکاتی توجه داشت: ۱- آنچه مدنظر است تطبیق و تحلیل روش‌های حل تعارض مطرح در علم اصول در فرع فقهی است، به عبارتی بحث علی‌القاعده پیش‌رفته است، هرچند ممکن است در فقه به این جزئیات تصریح یا توجه نشده باشد، اما نتیجه مبنای اصولی فقیه علی‌القاعده در فرع مدنظر باید چنین باشد: ۲- نوشته حاضر در مقام بررسی یک مورد و فرع فقهی خاص برای ارائه نتیجه نهایی و فتوا تدوین نشده است؛ بلکه در مقام مقایسه سه روش حل تعارض در موارد تعارضات چندوجهی است، تا نشان دهد، هر یک از سه روش مذکور به چه نتیجه‌ای منتهی می‌شود. لذا تمرکز بر بررسی همه جانبه فرع فقهی مذکور نداشته است؛ ۳- در این پژوهش به مباحث دلالتی ادله پرداخته نشده است و فرض بر پذیرش دلالت روایات است؛ ۴- با توجه به محدودیت پژوهش در مقالات علمی و رعایت استاندارد حجمی مقاله، تنها ادله روایی مطرح در مسئله بررسی شده است و چنانچه در مسئله ادله قرآنی یا سایر ادله نیز جاری باشد، بر تعداد احتمالات مطرح افزوده که بررسی آنها از حوصله و استاندارد حجمی مقاله خارج بوده و دخالت آنها اشکال روش‌های مدنظر را بیشتر نمایان می‌کند، نه اینکه بر رفع مشکل اثرگذار باشد؛ ۵- این نوشتار در پی نشان‌دادن اشکال روش‌های موجود است و هیچ‌گاه ادعا نداشته در تمام موارد تعارضات چندوجهی ممکن است چنین حالت‌هایی و اختلافاتی رخ دهد؛ بلکه در مقام نشان دادن این است که روش مشهور یا انقلاب نسبت در مواردی می‌تواند با چنین چالش‌هایی مواجه شود، درحالی که روش حل تعارضات چندوجهی از این اشکالات می‌راست. لذا نوشتار براساس فرض ممکن مطرح شده است؛ البته این به معنای غفلت از کلمات فقها و عدم مراجعه بدان‌ها نبوده، چنانچه برای مطالعه بیشتر به موارد مختلفی ارجاع شده است، که نشان می‌دهد حتی بین قائلان به یک روش، در نتیجه تفاوت‌هایی وجود دارد که ناشی از عدم توجه به تمام نسبت‌های موجود است.

بنابراین در پژوهش حاضر به تبیین و تطبیق سه روش^۱ در حل تعارضات چندوجهی پرداخته می‌شود تا خلأ روش‌های دوگانه مطرح در علم اصول مشخص شده، در نهایت راهکار و روش صحیح حل چنین تعارضاتی بیان شود.

صحت ازدواج با اهل کتاب

از جمله فروع فقهی معرکه آرای فقیهان، مسئله ازدواج با اهل کتاب است؛ به گونه‌ای که درباره حکم ازدواج با زن کتابی، شش دیدگاه بین فقها مطرح شده است: ۱- حرمت مطلق؛ ۲- جواز مطلق؛ ۳- جواز ازدواج موقت در حال اختیار و ازدواج دائم در حال اضطرار؛ ۴- عدم جواز ازدواج و جواز ملک یمین؛ ۵- جواز ازدواج موقت و ملک یمین و عدم جواز ازدواج دائم؛ ۶- عدم جواز ازدواج در حال اختیار و جواز آن در حال اضطرار و ملک یمین.^۲

منشأ و علت اختلاف نظر بین فقها، وجود ادله روایی متعدد و متفاوت در این باره است. بررسی روایات ناظر به مسئله نشان‌دهنده وجود پنج دسته روایت مختلف است:

۱. برخی روایات به صورت مطلق چنین ازدواجی را جایز نمی‌دانند؛^۳

۲. برخی دیگر جواز ازدواج را به صورت مطلق ثابت می‌کنند؛^۴

روش‌شناسی حل
«تعارضات چندوجهی»

۱. روش مشهور؛ روش انقلاب نسبت و روش مختار (نظریه حل تعارضات چندوجهی).

نظریه مختار با انقلاب نسبت تفاوت‌هایی دارد، از جمله اینکه این نظریه به عنوان روش حل تعارض شامل موارد تعارض غیرمستقر و مستقر شده و در تمام مراحل از تعارضات بدوی و موارد جمع عرفی تا تعارضات مستقر را شامل می‌شود. نتیجه آن، گاه تبدیل تعارض غیرمستقر به مستقر و گاه بالعکس است. پیش فرض‌ها و مبانی مختلف در اصل اجرای آن تأثیر ندارد، اگرچه در خصوصیات و جزئیات آن ممکن است مؤثر واقع شود. (برای مطالعه بیشتر درباره جزئیات دیدگاه مختار، ر.ک: فخلعی و شاکری و حائری، ۱۳۹۹، ۲۴/۳۳-۶۴؛ شاکری، بلال، ۱۳۹۶، ۶/۲۹-۴۴؛ شاکری و فخلعی و حائری، ۱۴۰۲، ۱۱۴/۷-۳۸).

۲. ر.ک: روحانی، ۱۴۱۲ق، ۲۱/۴۳۰ به بعد.

۳. صحیح محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام: «سَأَلْتُهُ عَنْ نِكَاحِ الْعَرَبِ أَوْ تَوَكَّلَ ذِيَابِحُهُمْ فَقَالَ كَانَ عَلِيٌّ عليه السلام يَنْهَى عَنْ ذِيَابِحِهِمْ وَعَنْ صَيْدِهِمْ وَعَنْ مَنَاكِحِهِمْ». (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۹/۶۵-۶۶) محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام درباره ذبیحه مسیحیان عرب پرسید، حضرت فرمودند: امام علی علیه السلام از ذبیحه، صید و ازدواج با آنها منع کرده است.

۴. موثقه محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام: «سَأَلْتُهُ عَنْ نِكَاحِ الْيَهُودِيَّةِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّهُ كَانَ تَحْتَ طَلْحَةَ بْنِ عُثَيْبِ اللَّهِ يَهُودِيَّةً عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وسلم». (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۷/۲۹۸) محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام درباره ازدواج بازن یهودی و مسیحی پرسید، حضرت فرمودند: اشکالی ندارد. آیا نمی‌دانی که در زمان پیامبر اکرم صلى الله عليه وآله وسلم همسر طلحه یهودی بود.

۳. گروهی حکم به جواز چنین ازدواجی در حال ضرورت داده‌اند؛^۱
۴. دسته چهارم، ازدواج موقت با اهل کتاب را جایز شمرده‌اند؛^۲
۵. پنجمین گروه از روایات وارد شده، ازدواج با مستضعف‌های زنان اهل کتاب را جایز دانسته‌اند.^۳

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، بین روایات پنج‌گانه سه نوع رابطه متفاوت وجود دارد: ۱- رابطه تباین، بین روایات دسته اول و دوم؛ ۲- رابطه عموم و خصوص مطلق، بین سه دسته اخیر با دو دسته اول؛ ۳- رابطه عموم من وجه، بین سه دسته اخیر (مفهوم هر یک از سه دسته اخیر نافی منطوق فرض‌های دیگر است، لذا در ماده اجتماع با دو دسته دیگر تعارض دارد.)

روش سنجش و حل تعارض

چنان‌که بیان شد، برای سنجش و حل تعارض ادله پنج‌گانه، سه روش قابل طرح است. در ادامه ضمن توضیح مختصر هر روش، خروجی روش مذکور به لحاظ حکم فقهی بیان می‌شود. سپس خروجی ارائه‌شده، تحلیل و بررسی می‌شود تا در نهایت روش صحیح سنجش و حل تعارض از بین روش‌های سه‌گانه، معرفی شود.

روش‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳
۱۲

۱. موثقه حفص بن غیاث از امام صادق علیه السلام: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام عَنِ الْأَسِيرِ هَلْ يَتَزَوَّجُ فِي دَارِ الْحَرْبِ فَقَالَ أَكْرَهُ ذَلِكَ لَهٗ فَإِنْ فَعَلَ فِي بِلَادِ الرُّومِ فَلَيْسَ بِحَرَامٍ وَهُوَ نِكَاحٌ وَأَمَّا التُّرْكُ وَالْعَزْرُ وَالذَّبْنَمُ فَلَا يَجِلُّ لَهُ ذَلِكَ». (طوسی، ۱۴۰۷، ۱۵۲/۶)
- حفص بن غیاث از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا شخص اسیر می‌تواند در دارالحرب ازدواج کند؟ امام فرمودند: از آن اکراه دارم، اگر در سرزمین روم آن را انجام دهد حرام نیست و ازدواج محسوب می‌شود ولی در سرزمین ترک و خزر و دیلم جایز نیست.
۲. صحیحہ اشعری از امام رضا علیه السلام: «سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَتَمَتَّعُ مِنَ الْيَهُودِيَّةِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ قَالَ لَا أَرَى بِذَلِكَ بَأْسًا». (طوسی، ۱۴۰۷، ۲۵۶/۷)
- اشعری از امام رضا علیه السلام درباره مردی که زن یهودی و مسیحی را عقد موقت کرده بود، سؤال پرسید، حضرت فرمودند: اشکالی در آن نمی‌بینم.
۳. صحیحہ زراره از امام باقر علیه السلام: «سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ علیه السلام عَنِ نِكَاحِ الْيَهُودِيَّةِ وَالنَّصْرَانِيَّةِ قَالَ لَا يَصْلُحُ لِلْمُسْلِمِ أَنْ يَنْكِحَ يَهُودِيَّةً وَلَا نَصْرَانِيَّةً إِتْمَا يَجِلُّ مِنْهُنَّ نِكَاحُ الْبُهْلَةِ». (طوسی، ۱۳۹۰، ۱۸۰/۳)
- زراره از امام باقر علیه السلام درباره ازدواج با یهودی و مسیحی سؤال کرد، امام پاسخ دادند: صلاح نیست که مسلمان با زن یهودی و مسیحی ازدواج کند، تنها ازدواج با مستضعفین فکری آنها جایز است.

روش مشهور (سنجش دو به دو)

مشهور اصولیان قائل اند در موارد تعارض چندوجهی، مانند تعارض دو دلیل عمل می‌شود؛ یعنی، رابطه ادله به صورت دو به دو و بدون توجه به سایر ادله سنجیده شده، قواعد باب تعارض جاری و حکم مسئله استخراج می‌شود.^۱ نتیجه چنین سنجشی باتوجه به تعداد روایات متعارض، بررسی بیش از ۲۰ نوع رابطه متفاوت بین ادله است که هر یک ممکن است خروجی متفاوتی به لحاظ حکم شرعی داشته باشد. شرح این سنجش‌ها و احکام مستخرج از آن به شرح ذیل است:^۲

۱. درباره چگونگی برخورد بین دو دلیل متعارض چند مبنای مختلف وجود دارد. برخی قائل به لزوم ترجیح هستند؛ برخی قائل به تخییر و گروهی توقف یا تساقط^۳ را برگزیده‌اند. بنابر دو مبنای اول، در صورت ترجیح یا انتخاب دسته اول، نتیجه عدم جواز ازدواج با کتابی به صورت مطلق است؛ و در صورت عکس، چنین ازدواجی جایز خواهد بود؛ و در صورت تساقط یا توقف، باید به دلیل دیگر یا اصل در مسئله مراجعه کرد. با وجود سه دلیل دیگر که رابطه عموم من وجه نیز دارند، تحلیل و استنباط حکم منوط به جریان قاعده‌ها بین آن‌ها می‌شود.

۲. باتوجه به رابطه عموم مطلق بین دسته اول و دوم با دسته سوم تا پنجم، تعارض مستقری بین آنها وجود نداشته و دلیل عام مخالف (دسته اول) و عام موافق (دسته دوم) البته بنابر پذیرش تخصیص در متوافقین^۴ به وسیله دلیل خاص، تخصیص زده می‌شود. تخصیص نیز به دو صورت امکان دارد واقع شود:

هر یک از ادله سه گانه خاص، مستقل سنجیده شوند، در این صورت سه نتیجه متفاوت حاصل می‌شود: ۱- ازدواج با زن کتابی در حال ضرورت جایز است و در غیر آن جایز نیست؛ ۲- ازدواج دائم جایز نیست، به خلاف ازدواج موقت؛ ۳- ازدواج

۱. ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۵۱-۴۵۳.

۲. برای مشاهده و مطالعه درباره برخی احتمال‌های مطرح شده در جمع بین دلیل‌ها، ر.ک: روحانی، ۱۴۰۷ق، ۴۳۹-۴۴۲.

۳. ر.ک: انصاری، ۱۴۲۸ق، ۳۳/۴ و ۴۷.

۴. ر.ک: اسماعیل پور، ۱۳۹۵ق، ۴۱۳/۳.

با مستضعفین کتابی جایز است، ولی با غیر آن جایز نیست.

اما اگر ادله‌ سه گانه به‌عنوان یک دلیل خاص محسوب شوند، بسته به اینکه عطف این سه مخصص به‌صورت «واوی» در نظر گرفته شود یا «اوی»، نتیجه متفاوت می‌شود. عطف به «اوی» نتیجه‌اش جواز ازدواج در هر سه حالت است، یعنی ازدواج به کتابی در فرض ضرورت یا به‌صورت ازدواج موقت یا با مستضعف از آنها جایز است؛ اما اگر عطف به «واو» باشد، تجمیع هر سه مخصص برای حکم به جواز لازم است، لذا جواز ازدواج تنها با مستضعف آن هم به‌صورت موقت و تنها در صورت ضرورت جایز می‌شود. اما اگر تخصیص در متوافقین پذیرفته نشود، بلکه خاص حمل بر استحباب شود،^۱ ازدواج با کتابی مطلقاً جایز است، هر چند حصول چنین ازدواجی با وجود هر یک از سه مورد خاص یا تجمیع آنها، بهتر است و ترک چنین ازدواجی در غیر صور مذکور، اولی است.

۳. سنجش رابطه‌ سه دلیل آخر با یکدیگر که بینشان عموم من وجه^۲ برقرار است،

۱. ر.ک: سبزواری، ۱۴۲۳ق، ۷۰۹/۱؛ عاملی، ۱۴۱۹ق، ۴۳۵/۱۷؛ اراکی، ۱۳۷۵، ۴۷۲/۲-۴۷۳؛ مؤمن‌قمی، ۱۴۱۹ق، ۵۱۴-۵۱۵، قمی، ۱۴۲۸ق، ۱۸۹/۱؛ میرزای‌قمی، ۱۴۱۳ق، ۱۹۰/۲؛ جابلقی، بی‌تا، ۱۷۳/۱ و ۳۰۹/۲؛ موسوی‌قزوینی، ۱۳۷۱ق، ۲۵۲؛ حیدری، ۱۴۱۲ق، ۱۶۹؛ کرباسی، بی‌تا، ۳۸۸.

۲. چنانچه بیان شد بین مفهوم هر یک با منطوق دیگری تعارض است. تصویر تعارض به شرح ذیل است: بین دلیل سه و چهار: مسئله دو فرض دارد: ۱- تعارض مفهوم دلیل سوم با منطوق دلیل چهارم (ماده افتراق دلیل سوم: عدم جواز ازدواج دائم غیر ضروری؛ ماده افتراق دلیل چهارم: جواز ازدواج موقت ضروری؛ ماده اجتماع: ازدواج موقت غیر ضروری)؛ ۲- تعارض منطوق دلیل سوم با مفهوم دلیل چهارم (ماده افتراق دلیل سوم: جواز ازدواج موقت ضروری؛ ماده افتراق دلیل چهارم: عدم جواز ازدواج دائم غیر ضروری؛ ماده اجتماع: ازدواج دائم ضروری).

بین دلیل سوم و پنجم: دو فرض مسئله بدین شرح است: ۱- تعارض مفهوم دلیل سوم با منطوق دلیل پنجم (ماده افتراق دلیل سوم: عدم جواز ازدواج غیر ضروری با غیر مستضعف؛ ماده اجتماع: ازدواج غیر ضروری با غیر مستضعف)؛ ۲- تعارض منطوق دلیل سوم با مفهوم دلیل چهارم (ماده افتراق دلیل سوم: جواز ازدواج ضروری با مستضعف؛ ماده اجتماع: ازدواج غیر ضروری با مستضعف)؛ ۳- تعارض منطوق دلیل پنجم با مفهوم دلیل چهارم (ماده افتراق دلیل پنجم: عدم جواز ازدواج غیر ضروری با غیر مستضعف؛ ماده اجتماع: ازدواج ضروری با غیر مستضعف).

بین دلیل چهارم و پنجم: در تعارض مفهوم و منطوق این دو دسته نیز ماده افتراق و اجتماع تصویر شده به دو صورت زیر است: ۱- تعارض مفهوم دلیل چهارم با منطوق دلیل پنجم (ماده افتراق دلیل چهارم: عدم جواز ازدواج دائم با غیر مستضعف؛ ماده افتراق دلیل پنجم: جواز ازدواج موقت با مستضعف؛ ماده اجتماع: ازدواج دائم با مستضعف)؛ ۲- تعارض منطوق دلیل چهارم با مفهوم دلیل پنجم (ماده افتراق دلیل پنجم: جواز ازدواج موقت با مستضعف؛ ماده افتراق دلیل پنجم: عدم جواز ازدواج دائم با غیر مستضعف؛ ماده اجتماع: ازدواج موقت با غیر مستضعف).

بستگی به پذیرش یا انکار قاعده تبعیض در حجیت دارد.^۱ در صورت پذیرش قاعده تبعیض در حجیت، هر یک از دو دلیل در ماده افتراق حجت‌اند؛ لذا احکام زیر از سنجش سه رابطه به دست می‌آید: ۱- جواز ازدواج موقت ضروری و عدم جواز ازدواج دائم غیر ضروری؛ ۲- عدم جواز ازدواج غیر ضروری با غیر مستضعف و جواز ازدواج ضروری با مستضعف؛ ۳- عدم جواز ازدواج دائم با غیر مستضعف و جواز ازدواج موقت با مستضعف.

نسبت به ماده اجتماع هر یک از دو دلیل، تعارض مستقر شکل می‌گیرد؛ لذا دلیل سوم و چهارم در ازدواج موقت غیر ضروری و ازدواج دائم ضروری؛ دلیل سوم و پنجم در ازدواج غیر ضروری با مستضعف و ازدواج ضروری با غیر مستضعف؛ و دلیل چهارم و پنجم در ازدواج دائم با مستضعف و ازدواج موقت با غیر مستضعف، متعارض بوده و باید به مبانی و قواعد باب تعارض رجوع کرد.

نتیجه این قواعد و مبانی بدین شرح است: ۱- مطابق ترجیح یا انتخاب دسته سوم در برابر دسته چهارم، حکم به عدم جواز ازدواج موقت غیر ضروری و جواز ازدواج دائم ضروری می‌شود؛ در صورت عکس، حکم به جواز ازدواج موقت غیر ضروری و عدم جواز ازدواج دائم ضروری می‌شود؛ ۲- در صورت ترجیح یا انتخاب دسته سوم نسبت به دسته پنجم، حکم به عدم جواز ازدواج غیر ضروری با مستضعف و جواز ازدواج ضروری با غیر مستضعف می‌شود؛ در صورت عکس، حکم به جواز ازدواج غیر ضروری با مستضعف و عدم جواز ازدواج ضروری با غیر مستضعف می‌شود؛ ۳- در صورت انتخاب یا تقدیم دسته چهارم بر دسته پنجم، حکم به عدم جواز ازدواج دائم با مستضعف و جواز ازدواج موقت با غیر مستضعف شده؛ در صورت عکس، حکم به جواز ازدواج دائم با مستضعف و عدم جواز ازدواج موقت با غیر مستضعف می‌شود؛ در تمام سه صورت بنابر تساقط یا توقف نیز باید به سایر دلیل‌های موجود در مسئله یا اصل مراجعه کرد.

اما چنانچه قاعده تبعیض در حجیت مورد پذیرش نباشد، حکم ماده اجتماع و

۱. برای مطالعه بیشتر درباره این قاعده، ر.ک: شاکری، بلال و فخلعی، محمدتقی، ۱۳۹۹، ۷/۱۸-۳۳.

افتراق مانند حکم مادهٔ اجتماع در حالت قبل است، یعنی تعارض مستقر بین هر یک از دو دسته برقرار بوده و مطابق با انتخاب یا ترجیح هر یک از دودسته یا براساس رجوع به سایر دلیل‌ها یا اصل در مسئله مشخص می‌شود.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، با توجه به تنوع رابطه‌ها و مبانی مختلف اثرگذار نتیجه‌های مختلفی به دست می‌آید که این نتایج با یکدیگر تنافی دارند. برای حل تنافی و تعارض بین نتایج دو راهکار وجود دارد: ۱- تقدیم یک نتیجه بر سایر نتایج بدون هیچ ضابطه و قاعده‌ای، در این فرض مشکل ترجیح بلا مرجح به وجود می‌آید؛ ۲- سنجش این نتایج با یکدیگر، نتیجه این سنجش نیز حالت‌های مختلفی را پدید می‌آورد که آن نتایج نیز در سنجش‌های متفاوت، با یکدیگر اختلاف خواهند داشت، بنابراین به گفتهٔ ملا احمد نراقی منتهی به تسلسل می‌شود.^۱ بنابراین روش مشهور در حل تعارضات چندوجهی دچار اشکال بوده و در مقام عمل منتهی به تعارض نتایج، ترجیح بلا مرجح یا تسلسل خواهد شد.

روش انقلاب نسبت

روش دیگری که برای حل تعارضات چندوجهی به انقلاب نسبت مشهور شده است، بین اصولیان تقریبی به شرح ذیل به خود گرفته است:

در موارد تعارض بیش از دو دلیل ممکن است ادلهٔ متعارض در نسبت‌سنجی با یکدیگر یکی از نسب اربعه را دارا باشند. به عنوان مثال، دلیل «أکرم العلماء» با دلیل «لاتکرم الفساق» رابطه تباین جزئی (عموم من وجه) دارند. دلیل سوم نیز وجود دارد که «لاتکرم الفساق من العلماء»، رابطه این دلیل سوم با دلیل اول و دوم عموم مطلق است. اگر به وسیله دلیل سوم، دلیل اول تخصیص زده شود، نتیجه می‌شود «أکرم العلماء العدول»؛ که رابطه آن با دلیل دوم دیگر عموم من وجه نیست، بلکه این رابطه تغییر می‌یابد. این تغییر رابطه دلیل اول با دلیل دوم از عموم من وجه به عموم مطلق را انقلاب نسبت گویند. چون نسبت دو دلیل با لحاظ دلیل سوم تبدل و تغییر

یافت و منقلب شد؛ اما اگر این نسبت سنجی بدین صورت متغیر لحاظ نشود و همان نسبت ابتدایی بین ادله سنجیده شود (روش مشهور)، نتیجه متفاوت خواهد بود، چون موجب تعارض بین دلیل اول و دوم شده که باید قائل به ترجیح یا تساقط و دیگر اقوال مطرح درباره ادله متعارض شد.^۱

براساس این روش، چندین احتمال در سنجش بین دلیل‌ها قابل تصور است که به برخی از آن‌ها در کلمات فقها اشاره شده است.^۲ در این روش نیز همچون روش مشهور در حل تعارض، حالت‌های متعدد فراوانی قابل تصویر و ترسیم است. بلکه مشکل تعدد صور و احتمالات در این روش پررنگ‌تر است، چون براساس تنوع رابطه‌ها و تغییر رابطه‌ها که از تقدم و تأخر سنجش‌ها حاصل می‌شود، مجتهد در این روش با نزدیک به ۵۰ احتمال متفاوت روبروست. این احتمالات به شرح ذیل است:^۳

۱. ر.ک: کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ۷۴۰-۷۴۷/۴؛ واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۲۲، ۲/۴۶۴؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷، ۷/۲۸۸؛ طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۳/۱۹۷؛ خمینی، ۱۴۱۰، ۲/۳۲؛ لجنة تألیف القواعد الفقهية والأصولية التابعة لمجمع فقه اهل البيت:، ۱۴۲۷، ۴۸۷.

۲. براساس هر یک از احتمال‌های ممکن در مسئله، یکی از دیدگاه‌های مطرح شده از سوی فقها و یا حتی دیدگاه‌های دیگری که در سخنان ایشان ارائه نشده است اثبات می‌شود. به‌عنوان مثال اگر ابتدا دسته اول با ادله خاص مقید شده و سپس نتیجه با دسته دوم سنجیده شود، ممکن است دسته اول با دسته سوم تقیید زده شود و سپس نتیجه موجب تقیید دسته دوم شود. نتیجه این سنجش، اثبات دیدگاه چهارم است؛ اما اگر دسته اول با دسته چهارم تخصیص زده شود و نتیجه موجب تقیید دسته دوم شود، دیدگاه سوم ثابت می‌شود. چنانچه دسته اول با دسته پنجم مقید شده و نتیجه موجب تقیید دسته دوم شود، دیدگاهی ثابت می‌شود که ظاهراً قائلی ندارد. با تقیید دسته اول به وسیله دسته سوم و چهارم و سنجش دسته دوم با نتیجه به دست آمده، دیدگاه پنجم ثابت است. با تقیید دسته اول با سه دسته اخیر و تقیید دسته دوم با نتیجه حاصل شده، دیدگاه دیگری اثبات می‌شود که در بین دیدگاه‌های مطرح شده قائلی نداشت. اما در مسئله همچنان احتمال‌های دیگری مطرح است؛ مانند این که در متوافقین نیز قائل به تقیید باشیم که در این صورت امکان تقیید دسته دوم با سه دسته دیگر نیز وجود دارد که در این صورت نتیجه باید با دسته اول مورد سنجش قرار گیرد. علاوه بر اینکه با تقیید هر یک از دو دسته اول با هر یک از سه دسته دیگر، نیز رابطه آنها با ادله خاص دیگر نیز می‌تواند دستخوش تغییر شود که باید تمام این موارد نیز مورد ملاحظه قرار گیرد؛ بنابراین مشاهده می‌شود که احتمال‌های متعددی در مسئله براساس نظریه انقلاب نسبت قابل طرح است که هر یک می‌تواند مثبت دیدگاهی متفاوت از دیگری باشد. (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: روحانی، ۱۴۰۷، ۲۱/۴۳۹-۴۴۲)

۳. همانطور که در بررسی روش مشهور بیان شد، مبانی و دیدگاه‌های مختلف نیز باعث ازدیاد صور و احتمالات در مسئله می‌شوند. با توجه به محدودیت حجمی مقاله و تنوع احتمالات مختلف، در این بخش تنها به ذکر صور احتمالات پرداخته شده و از تطبیق جزئی و بیان احکام خودداری می‌شود.

۱. سنجش رابطه تباین و سپس مقایسه نتیجه با سایر دلیل‌ها.

باتوجه به وجود دو رابطه عموم مطلق و من وجه نیز دو نوع سنجش در این مرحله قابل تصویر است:

۱-۱. پس از حل تعارض بین دو دلیل متباین یعنی دودسته اول، نتیجه با یکی از سه دلیل خاص مطلق سنجیده شده و سپس رابطه با دیگر دلیل‌ها مدنظر قرار گیرد:

۱-۱-۱. مقایسه نتیجه تعارض بین دو دلیل اول با دلیل سوم، سپس مقایسه با دلیل چهارم و بعد دلیل پنجم؛

۱-۱-۲. مقایسه نتیجه تعارض با دلیل سوم، بعد دلیل پنجم و در نهایت دلیل چهارم؛

۱-۱-۳. سنجش نتیجه اولیه با دلیل چهارم، مقایسه آن با دلیل سوم و بعد دلیل پنجم؛

۱-۱-۴. سنجش نتیجه اولیه با دلیل چهارم، مقایسه نتیجه با دلیل پنجم و در نهایت سنجش با دلیل سوم؛

۱-۱-۵. بررسی رابطه دلیل پنجم با نتیجه حاصل از حل تعارض دو دلیل اول، سنجش نتیجه با دلیل سوم و بعد دلیل چهارم؛

۱-۱-۶. بررسی رابطه دلیل پنجم با نتیجه حاصل از حل تعارض دو دلیل اول، مقایسه نتیجه با دلیل چهارم و در نهایت رابطه با دلیل سوم؛

۱-۱-۷. مقایسه سنجش اولیه با هر سه دلیل خاص.^۱

۲-۱. پس از حل تعارض بین دو دلیل اول، رابطه من وجه سه دلیل دیگر بررسی و دو نتیجه با یکدیگر مقایسه شود:

۱-۱-۱. حل تعارض سه دلیل من وجه (دسته‌های سوم، چهارم و پنجم) با یکدیگر و مقایسه نتیجه آن با نتیجه تعارض دو دلیل اول؛

۱-۱-۲. حل تعارض دلیل‌های من وجه به صورت دوه‌دو و مقایسه نتیجه با دلیل دیگر و در نهایت سنجش نتیجه حاصل شده با نتیجه رابطه دو دلیل اول:

الف) حل تعارض دلیل سوم و چهارم و مقایسه با دلیل پنجم و سنجش نتیجه نهایی با نتیجه سنجش دو دلیل اول؛

ب) حل تعارض دلیل سوم و پنجم و سنجش با دلیل چهارم و مقایسه نتیجه

۱. مقایسه با دو دلیل و سپس مقایسه نتیجه با دلیل باقیمانده نیز از دیگر احتمال‌های مطرح است که می‌توان در مسئله تصویر کرد.

به دست آمده با نتیجه سنجش دلیل اول و دوم؛
ه) حل تعارض دلیل چهارم و پنجم و سنجش آن با دلیل سوم و بعد بررسی
رابطه این نتیجه با نتیجه سنجش دو دلیل ابتدایی.

۲. جمع بین دلیل های عام و خاص و سنجش سایر دلیل ها با نتیجه آن:

- ۱-۱. تخصیص دلیل اول با دلیل های خاص و مقایسه نتیجه با دلیل دوم:
- ۱-۱-۲. تخصیص دلیل اول با دلیل سوم، مقایسه با دلیل چهارم، بعد دلیل پنجم و در نهایت سنجش نتیجه با دلیل دوم؛
- ۱-۱-۳. تخصیص دلیل اول با دلیل سوم، مقایسه با دلیل پنجم، بعد دلیل چهارم و سنجش نتیجه با دلیل دوم؛
- ۱-۱-۴. تخصیص دلیل اول با دلیل چهارم، سنجش با دلیل سوم، سپس دلیل پنجم و در نهایت دلیل دوم؛
- ۱-۱-۵. تخصیص دلیل اول با دلیل چهارم، سنجش با دلیل پنجم، بعد دلیل سوم و سپس دلیل دوم؛
- ۱-۱-۶. تخصیص دلیل اول با دلیل پنجم، مقایسه با دلیل سوم، پس از آن مقایسه با دلیل چهارم و در نهایت سنجش با دلیل دوم؛
- ۱-۱-۷. تخصیص دلیل اول با دلیل پنجم، سنجش با دلیل چهارم، بعد دلیل سوم و در انتها مقایسه با دلیل دوم؛
- ۱-۱-۸. تخصیص دلیل اول با هر سه دلیل خاص و مقایسه نتیجه با دلیل دوم. ۱-۲-۲. سنجش رابطه دلیل دوم با دلیل های خاص و مقایسه نتیجه با دلیل اول:
- ۱-۱-۱. تخصیص دلیل دوم با دلیل های خاص در صورت پذیرش تخصیص متوافقین و مقایسه نتیجه با دلیل اول:
- الف) تخصیص دلیل دوم با دلیل سوم، مقایسه با دلیل چهارم، بعد دلیل پنجم و در نهایت سنجش نتیجه با دلیل اول؛
- ب) تخصیص دلیل دوم با دلیل سوم، مقایسه با دلیل پنجم، بعد دلیل چهارم و سنجش نتیجه با دلیل اول؛

۱. تخصیص بادو دلیل و سپس مقایسه نتیجه با سایر دلیل هانیز از دیگر احتمال های مطرح است که می توان در مسئله تصویر کرد.

ه) تخصیص دلیل دوم با دلیل چهارم، سنجش با دلیل سوم، سپس دلیل پنجم و در نهایت دلیل اول؛

ح) تخصیص دلیل دوم با دلیل چهارم، سنجش با دلیل پنجم، بعد دلیل سوم و سپس دلیل اول؛

ض) تخصیص دلیل دوم با دلیل پنجم، مقایسه با دلیل سوم، پس از آن مقایسه با دلیل چهارم و در نهایت سنجش با دلیل اول؛

غ) تخصیص دلیل دوم با دلیل پنجم، سنجش با دلیل چهارم، بعد دلیل سوم و در انتها مقایسه با دلیل اول؛

ک) تخصیص دلیل دوم با هر سه دلیل خاص و مقایسه نتیجه با دلیل اول.^۱
۱-۲. تأکید دلیل دوم با دلیل‌های خاص در صورت عدم پذیرش تخصیص متوافقین و سنجش نتیجه با دلیل اول.

۱-۳. حل تعارض بین دلیل هامن وجه و عرضه نتیجه به دست آمده به دلیل‌های دیگر:

۱-۱-۱. حل تعارض بین دلیل سوم و چهارم، مقایسه نتیجه با سایر دلیل‌ها:

الف) مقایسه نتیجه با دلیل پنجم، بعد دلیل اول و در نهایت دلیل دوم؛

ب) سنجش با دلیل پنجم، سپس دلیل دوم و در انتها مقایسه با دلیل اول؛

ج) سنجش با دلیل اول، بعد دوم، سپس دلیل پنجم؛

د) مقایسه با دلیل اول، بعد دلیل پنجم و در نهایت دلیل دوم؛

ه) مقایسه با دلیل دوم، بعد پنجم و در انتها دلیل اول؛

و) سنجش با دلیل دوم، سپس دلیل اول و بعد دلیل پنجم.

۱-۲. حل تعارض بین دلیل سوم و پنجم، بعد سنجش نتیجه با دیگر دلیل‌ها:

الف) مقایسه نتیجه با دلیل چهارم، بعد دلیل اول و در نهایت دلیل دوم؛

ب) سنجش با دلیل چهارم، سپس دلیل دوم و در انتها مقایسه با دلیل اول؛

ج) سنجش با دلیل اول، بعد دوم، سپس دلیل چهارم؛

د) مقایسه با دلیل اول، بعد دلیل چهارم و در نهایت دلیل دوم؛

ه) مقایسه با دلیل دوم، بعد چهارم و در انتها دلیل اول؛

۱. تخصیص با دو دلیل و بعد مقایسه نتیجه با سایر دلیل‌ها نیز از دیگر احتمال‌های مطرح است که می‌توان در مسئله تصویر کرد.

- (و) سنجش با دلیل دوم، سپس دلیل اول و بعد دلیل چهارم.
- ۱-۳. حل تعارض بین دلیل چهارم و پنجم، سپس مقایسه نتیجه با دلیل های باقی مانده:
- (الف) مقایسه نتیجه با دلیل سوم، بعد دلیل اول و در نهایت دلیل دوم؛
- (ب) سنجش با دلیل سوم، سپس دلیل دوم و در انتها مقایسه با دلیل اول؛
- (ج) سنجش با دلیل اول، بعد دوم، سپس دلیل سوم؛
- (د) مقایسه با دلیل اول، بعد دلیل سوم و در نهایت دلیل دوم؛
- (ه) مقایسه با دلیل دوم، بعد سوم و در انتها دلیل اول؛
- (و) سنجش با دلیل دوم، سپس دلیل اول و بعد دلیل سوم.

چنان که ملاحظه می شود در نسبت سنجی بین دلیل های وارد شده، بیش از ۴۰ سنجش مختلف محتمل است. هر یک از این سنجش ها می تواند منتهی به دیدگاهی خاص شود.^۱ حال سخن در این است که کدام یک از نسبت سنجی های محتمل باید بین ادله اتفاق بیافتد تا نتیجه و حکم فقهی به درستی استنباط شود؟ به طور قطع تمام احکام این نسبت ها نمی تواند مورد پذیرش باشد، چون در موارد مختلف بین نتایج حاصل شده نیز تعارض و تنافی برقرار است. تقدیم هر یک از نسبت سنجی های مطرح شده بدون دلیل و ضابطه مشخص، مبتلای به اشکال ترجیح بلا مرجح است، که یکی از قوی ترین اشکالات به نظریه انقلاب نسبت است و به دلیل همین اشکال است که مشهور اصولیان با این روش حل تعارض به مخالفت پرداخته اند.^۲

روش شناسی حل
«تعارضات چندوجهی»

۲۱

۱. بهترین شاهد بر تأثیرگذاری تقدم و تأخر هر یک از نسبت سنجی های مطرح شده، دیدگاه های مطرح شده در ابتدای مسئله است که هر دیدگاه نتیجه نوعی نسبت سنجی بین دلیل های متعارض است.

۲. ر.ک: هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۴/۳۸۰؛ واعظ حسینی بهسودی، ۱۴۲۲ق، ۲/۴۶۴؛ عبدالساتر، ۱۴۱۷ق، ۳۰۱/۹ و ۳۰۳/۳ عراقی، ۱۴۲۰ق، ۲/۴۸۳؛ کاظمی خراسانی، ۱۳۷۶، ۴/۷۴۳؛ آشتیانی، بی تا، ۴۸۴؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۷ق، ۱۹۱/۹؛ صافی، ۱۴۲۸ق، ۳/۳۳۳؛ فرحی، ۱۳۸۶ق، ۴۳۸؛ حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۶۸۲-۶۸۳؛ خوبی، ۱۳۵۲، ۲/۵۱۹؛ تقوی اشتهاردی، ۱۴۱۸ق، ۴/۵۰۴ و ۵۰۵؛ اراکی، ۱۴۱۳ق، ۲۷۹-۲۸۰؛ عراقی، ۱۴۲۰ق، ۲/۴۸۳؛ طباطبایی قمی، ۱۳۷۱، ۳/۱۹۹.

البته در کنار اشکال ترجیح بلا مرجح، نسبت به انقلاب نسبت اشکال های متعدد دیگری نیز وارد شده است. برای مطالعه بیشتر، ر.ک: انصاری، ۱۴۲۸ق، ۴/۱۰۴-۱۰۵؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۵۲؛ آشتیانی، بی تا، ۴۸۴؛ عراقی، ۱۴۲۰ق، ۲/۴۸۲؛ اصفهانی، ۱۳۷۴ق، ۳/۴۰۹-۴۱۰؛ حکیم، ۱۴۱۳ق، ۷/۳۴۹-۳۵۰ و ۳۶۲؛ پاورقی؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۷/۲۹۱-۲۹۲؛ قدسی، ۱۴۲۸ق، ۳/۵۱۲؛ صافی، ۱۴۲۸ق، ۳/۳۳۲-۳۳۳؛ مؤمن قمی، ۱۴۱۹ق، ۲/۵۰۸.

باتوجه به اشکال تعارض نتایج به دست آمده در دو روش مشهور و انقلاب نسبت و اشکال تسلسل در روش مشهور و اشکال ترجیح بلامرجح در روش انقلاب نسبت، باید هر دو رویکرد در حل تعارض چندوجهی را ناتمام دانست. اما راه برون رفت از اشکال و حل تعارض چیست؟ به نظر می توان براساس نظریه مختار تحت عنوان نظریه حل تعارضات چندوجهی (که در واقع تصحیح و تکمیل نظریه انقلاب نسبت است)، این مشکلات را برطرف کرد. در ادامه به تبیین و تطبیق نظریه مختار پرداخته می شود.

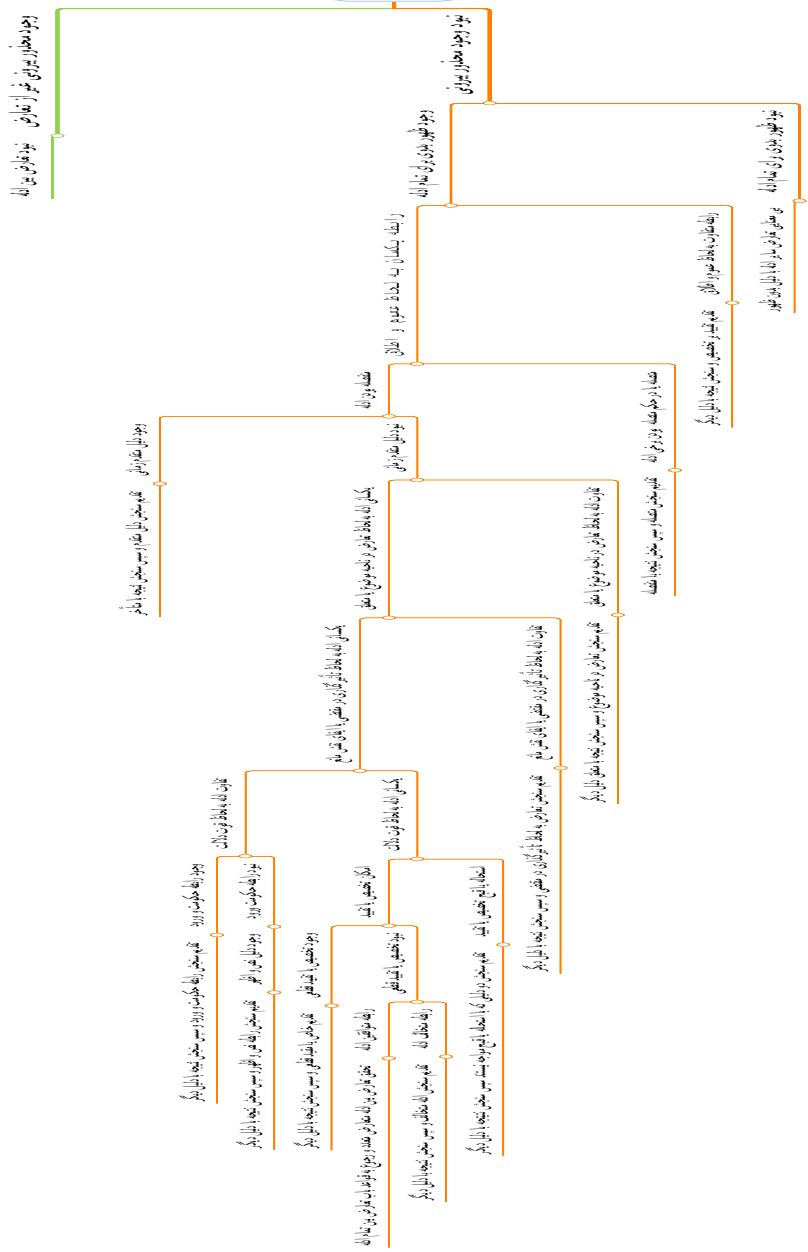
روش حل تعارضات چندوجهی (نظریه مختار)

نظریه روش حل تعارضات چندوجهی در حقیقت تکمیل، تدقیق و ضابطه مند کردن همان دیدگاه ملا احمد نراقی معروف به «انقلاب نسبت» است. وی این دیدگاه را بسیار مختصر و در گام های ابتدایی بیان کرده است و چنانچه ملاحظه شد براساس آنچه از این دیدگاه معروف و مشهور شده، اشکالات متعددی بدان وارد است. در نظریه روش حل تعارضات چندوجهی، روند تکاملی این دیدگاه پی گرفته شده و در کنار رفع نواقص آن، ضابطه های مشخصی برای اجرایی سازی نسبت سنجی بین ادله شناسایی و ارائه شده است تا مشکل ترجیح بلامرجح در تقدم نسبت سنجی ها مرتفع شود. علاوه بر اینکه استفاده از این روش منتهی به یک نتیجه مشخص شده و فقیه با چند نتیجه متعارض مواجه نخواهد شد. مطابق این روش، براساس ضابطه های شناسایی شده، دو دلیلی که ابتدا باید بین آنها نسبت سنجی انجام شود شناسایی شده براساس قواعد و ضوابط مشخص نتیجه سنجش بین آنها مشخص می شود؛ سپس نتیجه به دست آمده با دلیل بعد سنجیده شده، در صورت وجود دلیل چهارم نتیجه با آن سنجیده خواهد شد و این مسیر تا به اتمام رسیدن سنجش ادله متعارض ادامه خواهد یافت.^۱ ضابطه های تقدم و تأخر نسبت سنجی ها و ترتیب اجرای آنها عبارت اند از:^۲

۱. برای مطالعه بیشتر درباره این نظریه، ر.ک: فخلعی و شاکری و حاتری، ۱۳۹۹، ۲۴/۳۳-۶۴؛ شاکری، ۱۳۹۶، ۲۹/۶-۴۴؛ شاکری، ۱۳۹۷، ۱۱۵/۵۹-۷۳.

۲. برای مطالعه بیشتر درباره ضابطه های بیان شده، ر.ک: شاکری، ۱۳۹۶، ۶/۲۹-۴۴.

صیغه های نسبت سببی



روش‌شناسی حل
«تعارضات چندوجهی»

بر اساس ضوابط شناسایی شده باید گفت:^۱

در گام نخست مشخص می‌شود، روایات موجود درباره حکم ازدواج با کتابی غیر از مشکل تعارض، با مشکل دیگری مواجه نیستند. در گام بعد مشخص می‌شود، ظهور بدوی نیز برای تمام دلیل‌ها شکل گرفته است؛ از حیث اطلاق و عموم نیز تفاوتی وجود نداشته و در مسئله دو دلیل مطلق در برابر دلیل‌های مقید وجود دارد؛ نوبت به اتصال و انفصال دلیل‌های مقید می‌رسد. در این گام با توجه به اینکه در دلیل سوم و پنجم، ابتدا حکم عدم جواز ازدواج بیان شده است و بعد مقید ذکر شده، مانند دلیل متصل است، لذا ابتدا باید رابطه این دو با دلیل اول سنجیده شود. علاوه بر این، این دو دلیل به لحاظ تقدم و تأخر زمانی نیز بر دلیل چهارم مقدم هستند. چون دسته پنجم مانند دسته اول و دوم از امام باقر علیه السلام نقل شده است، دسته سوم از امام صادق علیه السلام و دسته چهارم صادر شده از امام رضا علیه السلام است.

بنابراین ابتدا دلیل اول به وسیله دسته پنجم که متصل و به لحاظ صدور از یک معصوم علیه السلام صادر شده‌اند، سنجیده می‌شود؛ نتیجه این سنجش، عدم جواز ازدواج با کتابی مگر با مستضعفین آن‌هاست.

در ادامه این خروجی با دسته سوم سنجیده می‌شود؛ زیرا این دسته نیز در حکم متصل بوده و از حیث صدور، متأخر از دسته پنجم و مقدم بر دسته چهارم است. رابطه آن‌ها عموم من وجه است. در صورت پذیرش قاعده تبعیض در حجیت، تنها در ماده اجتماع قاعده‌های باب تعارض جاری شده و در ماده افتراق هر یک از دو دلیل معتبر و حجت‌اند. نتیجه این سنجش استخراج دو حکم عدم جواز ازدواج غیر ضروری با غیر مستضعف و جواز ازدواج ضروری با مستضعف، از ماده افتراق‌هاست.

نسبت به ماده اجتماع یعنی ازدواج غیر ضروری با مستضعف و ازدواج ضروری با

۱. لازم به ذکر است هر چند نتایج مختلف در ادامه منعکس می‌شود؛ اما علت این نتایج متفاوت تطبیق مبانی مختلف در حل تعارض است، وگرنه هر فقیه با مبانی متخذ خود عملاً با اجرایی‌سازی این شیوه حل تعارض به یک نتیجه مشخص و واحد خواهد رسید، برخلاف دو روش مشهور و روش انقلاب نسبت که نتایج متعدد از آن‌ها به دست می‌آید که در بسیاری موارد با یکدیگر در تعارض خواهند بود.

غیر مستضعف، باید به قاعده‌ها و مبانی مختلف در باب تعارض رجوع کرد: در صورت ترجیح یا انتخاب دسته سوم، ازدواج غیر ضروری با مستضعف جایز نیست؛ ولی ازدواج ضروری با غیر مستضعف جایز است؛ بنابراین نتیجه تا بدین جا چنین است: ازدواج غیر ضروری با کتابی چه مستضعف چه غیر آن جایز نیست و ازدواج ضروری با کتابی جایز است (مضمون دسته سوم)؛ در صورت عکس یعنی ترجیح یا انتخاب نتیجه سنجش دلیل اول و پنجم، حکم به جواز ازدواج غیر ضروری با مستضعف و عدم جواز ازدواج ضروری با غیر مستضعف می‌شود. پس نتیجه نهایی، عدم جواز ازدواج با غیر مستضعف و جواز ازدواج با مستضعف است (مضمون دسته پنجم)؛ در صورت قول به تساقط یا توقف نیز باید به دلیل‌های دیگر یعنی روایت‌های دسته دوم و چهارم که باقی مانده‌اند، مراجعه کرد؛ بنابراین نتیجه این است که ازدواج غیر ضروری با غیر مستضعف جایز نیست؛ ولی ازدواج ضروری با مستضعف جایز است؛ نسبت به ازدواج غیر ضروری با مستضعف و ازدواج ضروری با غیر مستضعف، باید به تحلیل رابطه دلیل دوم و چهارم پرداخت.

تا بدین جا حکم مسئله براساس پذیرش قاعده تبعیض در حجیت بیان شد؛ اما چنانچه این قاعده مورد پذیرش نباشد، در صورت ترجیح یا انتخاب دسته سوم، یا به عکس تقدیم یا انتخاب نتیجه سنجش دلیل اول و پنجم، حکم مطابق دسته سوم یا دسته پنجم صادر می‌شود؛ که از این حیث مانند فرض‌های قبل است و در حکم تغییری ایجاد نمی‌شود؛ اما در صورت قول به تساقط یا توقف هیچ فرضی حکمش از روایت‌های اول، سوم و پنجم استخراج نشده و باید به بررسی رابطه دو دلیل دوم و چهارم پرداخته شود.

پس از مشخص شدن نتیجه سنجش سه دلیل اول، سوم و پنجم، نوبت به مقایسه نتیجه به دست آمده با دودسته دیگر یعنی دلیل دوم و چهارم می‌رسد. با توجه به اینکه پذیرش یا عدم پذیرش قاعده تبعیض در حجیت، تنها در فرض تساقط و توقف تأثیر در نتیجه داشت، در مقام عمل با چهار نتیجه متفاوت روبرو بوده و باید این نتیجه‌ها با دو دسته باقی مانده سنجیده شود.

رابطه دسته سوم با دسته دوم، عموم مطلق و با دسته چهارم عموم من وجه

است؛ اما با توجه به اینکه دسته دوم تقدم صدوری داشته و از امام باقر علیه السلام نقل شده است در برابر دسته چهارم که از امام رضا علیه السلام صادر شده است و همچنین دلالت آن نسبت به دسته دوم اظهر است؛ چون رابطه عام و خاص دارند، ابتدا این نتیجه با دسته دوم سنجیده می شود. پس حکم جواز ازدواج با کتابی مختص به فرض ضرورت می شود. نتیجه به دست آمده تغییری به لحاظ نسبت با دسته چهارم نداشته و رابطه همچنان عموم من وجه است؛ بنابراین باید براساس قاعده های باب تعارض به قضاوت بین آنها نشست. در این فرض نیز چنانچه قاعده تبعیض در حجیت پذیرفته شود، حکم به جواز ازدواج موقت ضروری و عدم جواز ازدواج دائم غیر ضروری می شود؛ اما در ماده اجتماع یعنی ازدواج موقت غیر ضروری و ازدواج دائم ضروری بین دو دلیل تعارض برقرار است و مطابق ترجیح یا انتخاب دسته سوم، حکم به عدم جواز ازدواج موقت غیر ضروری و جواز ازدواج دائم ضروری می شود؛ در صورت عکس، حکم به جواز ازدواج موقت غیر ضروری و عدم جواز ازدواج دائم ضروری می شود؛ در صورت تساقط یا توقف نیز باید به اصل در مسئله مراجعه کرد.

بنابراین نتیجه نهایی براساس مبانی مختلف در باب تعارض یکی از سه نتیجه زیر است:

۱- ازدواج ضروری جایز است، ازدواج غیر ضروری جایز نیست؛ ۲- ازدواج موقت جایز است، ازدواج دائم جایز نیست؛ ۳- ازدواج موقت ضروری جایز است، ازدواج دائم غیر ضروری جایز نیست، نسبت به ازدواج موقت غیر ضروری و ازدواج دائم ضروری نیز باید به اصل در مسئله رجوع کرد. چنانچه قاعده احتیاط در فروج یا استصحاب عدم علقه زوجیت جاری شود، در این دو حالت ازدواج جایز نیست، در فرض جریان اصل براءت، ازدواج در این دو صورت جایز است.

اما اگر قاعده تبعیض در حجیت پذیرفته نشود، تقدیم هر طرف موجب سقوط طرف مقابل حتی در ماده افتراق می شود؛ بنابراین حکم نهایی مطابق دسته منتخب صادر می شود. پس در صورت ترجیح یا انتخاب دسته سوم، ازدواج با کتابی جایز نیست، مگر در فرض ضرورت؛ در صورت ترجیح یا انتخاب دسته چهارم، تنها

ازدواج موقت با کتابی جایز است؛ در صورت تساقط یا توقف، اصل در مسئله در تمام فروض جاری است؛ بنابراین در صورت رجوع به احتیاط یا استصحاب، ازدواج با کتابی به صورت مطلق جایز نیست و در صورت پذیرش اصل برائت، به صورت مطلق چنین ازدواجی جایز است.

احکام بیان شده مطابق ترجیح یا انتخاب دسته سوم و مقایسه آن با دو دسته دوم و چهارم بود؛ اما فرض و مبنای دیگر در مسئله این بود که دسته پنجم نتیجه نهایی سنجش سه دلیل اول، سوم و پنجم باشد. در این صورت باید گفت:

رابطه دسته پنجم نیز با دسته دوم، عموم مطلق و با دسته چهارم عموم من وجه است؛ اما با توجه به تقدم صدوری دسته دوم و همچنین رابطه عموم مطلق آن با دسته پنجم ابتدا این نتیجه با دسته دوم سنجیده می شود. پس حکم جواز ازدواج با کتابی مختص به مستضعفین آنهاست. رابطه این نتیجه با دسته چهارم همان عموم من وجه است و تغییری در رابطه ایجاد نمی شود. در سنجش دلیل ها در این مرحله نیز اگر تبعیض در حجیت مورد قبول باشد، حکم ازدواج دائم با غیر مستضعف، عدم جواز و حکم ازدواج موقت با مستضعف، جواز است. نسبت به ازدواج دائم با مستضعف و ازدواج موقت با غیر مستضعف هم باید به قاعده های باب تعارض رجوع کرد. در صورت ترجیح یا انتخاب دسته پنجم، حکم به عدم جواز ازدواج موقت با غیر مستضعف و جواز ازدواج دائم با مستضعف می شود؛ در صورت عکس، حکم به جواز ازدواج موقت با غیر مستضعف و عدم جواز ازدواج دائم با مستضعف می شود؛ در صورت تساقط یا توقف نیز باید به اصل در مسئله مراجعه کرد.

بنابراین نتیجه نهایی براساس مبانی مختلف در باب تعارض یکی از سه نتیجه زیر است:

- ۱- ازدواج با مستضعف جایز است، ازدواج با غیر مستضعف جایز نیست؛ ۲-
- ازدواج موقت جایز است، ازدواج دائم جایز نیست؛ ۳- ازدواج موقت با مستضعف جایز است، ازدواج دائم با غیر مستضعف جایز نیست، نسبت به ازدواج موقت با غیر مستضعف و ازدواج دائم با مستضعف نیز باید به اصل در مسئله رجوع کرد. چنانچه قاعده احتیاط در فروج یا استصحاب عدم علقه زوجیت جاری شود، در

این دو حالت ازدواج جایز نیست، در فرض جریان اصل برائت، ازدواج در این دو صورت جایز است.

اما اگر قاعده تبعیض در حجیت پذیرفته نشود، تقدیم هر طرف موجب سقوط طرف مقابل حتی در ماده افتراق می‌شود؛ بنابراین حکم نهایی مطابق دسته منتخب صادر می‌شود. پس در صورت ترجیح یا انتخاب دسته پنجم، ازدواج با کتابی جایز نیست، مگر با مستضعف آنها؛ در صورت ترجیح یا انتخاب دسته چهارم، تنها ازدواج موقت با کتابی جایز است؛ در صورت تساقط یا توقف، اصل در مسئله در تمام فروض جاری است؛ بنابراین در صورت رجوع به احتیاط یا استصحاب، ازدواج با کتابی به صورت مطلق جایز نیست و در صورت پذیرش اصل برائت، به صورت مطلق چنین ازدواجی جایز است.

سومین حالتی که در سنجش رابطه سه دلیل اول، سوم و پنجم مطرح بود، قول به تساقط یا توقف در ماده اجتماع نتیجه سنجش دلیل اول و پنجم با دلیل سوم است. نتیجه این سنجش عبارت بود از: عدم جواز ازدواج غیر ضروری با غیر مستضعف و جواز ازدواج ضروری با مستضعف که این دو حکم براساس ماده افتراق دو دلیل ثابت است؛ اما نسبت به ازدواج غیر ضروری با مستضعف و ازدواج ضروری با غیر مستضعف یعنی ماده اجتماع دو دلیل، باید به تحلیل رابطه دلیل دوم و چهارم پرداخت؛ چون حکم در صورت تساقط یا توقف دو دلیل متعارض، رجوع به دلیل دیگر در مسئله است و در صورت فقدان دلیل باید به اصل مراجعه کرد؛ اما با توجه به وجود دو دلیل دیگر در این باره یعنی دلیل دوم و چهارم نوبت به اجرای اصل نرسیده و باید براساس ادله موجود حکم را استنباط کرد.

با توجه به رابطه عموم مطلق دلیل دوم و چهارم اگر تخصیص در متوافقین پذیرفته نشود، حکم به جواز ازدواج در دو فرض اخیر یعنی ازدواج غیر ضروری با مستضعف و ازدواج ضروری با غیر مستضعف می‌شود؛ بنابراین نتیجه نهایی، جواز ازدواج با کتابی است؛ مگر در صورتی که ازدواج با غیر مستضعف و بدون ضرورت باشد که در این فرض ازدواج جایز نیست؛ اما اگر تخصیص در متوافقین پذیرفته شود، نتیجه سنجش دلیل دوم و چهارم جواز ازدواج موقت و عدم جواز ازدواج دائم با کتابی

است. پس ازدواج غیر ضروری با مستضعف و ازدواج ضروری با غیر مستضعف، چنانچه به صورت ازدواج دائم باشد، جایز نیست، اما اگر به صورت ازدواج موقت باشد، جایز است. نتیجه نهایی در این فرض چنین است: ازدواج غیر ضروری با غیر مستضعف جایز نیست؛ ازدواج ضروری با مستضعف جایز است؛ ازدواج غیر ضروری با مستضعف به صورت دائم جایز نیست، اما به صورت موقت جایز است؛ ازدواج ضروری با غیر مستضعف نیز به صورت دائم جایز نبوده؛ اما به صورت موقت جایز است.

چهارمین حالت مطرح در مسئله، مربوط به مبنای عدم پذیرش قاعده تبعیض در حجیت است. در این حالت با توجه به تعارض نتیجه سنجش دلیل اول و پنجم یا دلیل سوم و قائل شدن به تساقط یا توقف در فرض تعارض، هر دو دلیل در ماده افتراق و ماده اجتماع از حجیت و اعتبار ساقط شده باید با توجه به وجود دلیل های دیگر در مسئله به آنها مراجعه کرد. لذا تنها دلیل های باقی مانده، دلیل دوم و چهارم خواهند بود. حال اگر در متوافقیین تخصیص پذیرفته شود، تنها جواز ازدواج موقت با کتابی جایز است و ازدواج دائم با او به صورت مطلق جایز نیست؛ اما چنانچه تخصیص در متوافقیین پذیرفته نشود، باید قائل به جواز ازدواج با کتابی به صورت مطلق شد که این جواز در ازدواج موقت همراه با تأکید بیشتری است.

روش‌شناسی حلّ
«تعارضات چندوجهی»

نتیجه‌گیری

باتوجه به تطبیق سه شیوه حلّ تعارض مشهور، انقلاب نسبت و نظریه حلّ تعارضات چندوجهی، در روایات مربوط به ازدواج با کتابی، این نتیجه به دست می‌آید که بهترین روش حل تعارضات در بیش از دو دلیل، سومین روش ارائه شده است؛ چون روش مشهور مبتلای به اشکال تعارض نتایج و تسلسل و روش انقلاب نسبت مبتلای به اشکال تعارض و ترجیح بلامرجح در دست‌یابی به نتیجه نهایی و فتوای فقهی است. اما مطابق نظریه حل تعارضات چندوجهی، فقیه با طّی سیری منطقی در نسبت‌سنجی بین ادله متعارض، به یک نتیجه مشخص و واحد خواهد رسید.

منابع

۱. آخوندخراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). **کفایة الأصول**. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲. آشتیانی، محمود. (بی تا). **حاشیة علی درر الفوائد**. قم: مؤلف.
۳. اراکی، محمدعلی. (۱۳۷۵). **أصول الفقه**. قم: مؤسسه در راه حق.
۴. اراکی، محمدعلی. (۱۴۱۳ق). **رسالة فی الخمس**. قم: مؤسسه در راه حق.
۵. اسماعیل پور، محمدعلی. (۱۳۹۵ق). **مجمع الأفكار و مطرح الأنظار (تقریرات درس میرزاهاشم آملی)**. قم: المطبعة العلمية.
۶. اصفهانی، محمدحسین. (۱۳۷۴ق). **نهاية الدراية فی شرح الكفاية**. قم: سيدالشهداء علیهم السلام.
۷. انصاری، مرتضی. (۱۴۲۸ق). **فوائد الأصول**. قم: مجمع الفكر الإسلامی.
۸. تقوی اشتهاردی، حسین. (۱۴۱۸ق). **تنقیح الأصول**. تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی رحمته الله علیه.
۹. جابلقی، محمدشفیع. (بی تا). **القواعد الشریفة**. قم: مؤلف.
۱۰. حائری یزدی، عبدالکریم. (۱۴۱۸ق). **درر الفوائد**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۱۱. حسینی شیرازی، صادق. (۱۴۲۷ق). **بیان الأصول**. قم: دار الأنصار.
۱۲. حکیم، عبدالصاحب. (۱۴۱۳ق). **منتقى الأصول (تقریرات درس محمدروحانی)**. قم: دفتر آیت الله سید محمد حسینی روحانی.
۱۳. حیدری، علی نقی. (۱۴۱۲ق). **أصول الأستنباط**. قم: لجنة إدارة حوزة العلمية.
۱۴. خمینی، روح الله. (۱۴۱۰ق). **الرسائل**. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۱۵. خوبی، ابوالقاسم. (۱۳۵۲). **أجود التقریرات (تقریرات درس محمدحسین نائینی)**. قم: مطبعة العرفان.
۱۶. روحانی، سیدصادق. (۱۴۱۲ق). **فقه الصادق علیهم السلام**. قم: دارالکتاب.
۱۷. سزواری، محمدباقر. (۱۴۲۳ق). **کفایة الأحكام**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزة علمیه قم.
۱۸. شاکری، بلال و فخلعی، محمدتقی و حائری، محمدحسن. (۱۴۰۲). «تحلیل فقهی نجس شدن آب کر و قلیل بر اساس ضوابط نسبت سنجی منطبق بر نظریه انقلاب نسبت»، **فقه**، سال ۳۰، شماره ۱۱۴.
۱۹. شاکری، بلال و فخلعی، محمدتقی و حائری، محمدحسن. (۱۳۹۹). «ماهیت انقلاب نسبت (نگاهی نو به روش شناسی ملاحمد نراقی در حل تعارضات)»، **پژوهش های اصولی**، سال ۷، شماره ۲۴.

روش شناسی
علوم اسلامی

سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۳۰

۲۰. شاکری، بلال و فخلعی. (۱۳۹۹). «محمدتقی، واکاوی قاعده تبعیض در حجیت»، **جستارهای فقهی و اصولی**، شماره ۱۸.
۲۱. شاکری، بلال. (۱۳۹۷). «بازخوانی مبانی مؤثر در نظریه انقلاب نسبت»، **فقه و اصول**، شماره ۱۱۵.
۲۲. شاکری، بلال. (۱۳۹۶). «ضابطه‌مهندسازی نظریه انقلاب نسبت»، **جستارهای فقهی و اصولی**، شماره ۶.
۲۳. صافی، لطف‌الله. (۱۴۲۸ق). **بیان الأصول**. قم: دایرة التوجیه والارشاد الدینی فی مکتب المرجع الدینی آیت‌الله‌العظمی‌الشیخ‌لطف‌الله‌الصافی‌الکلیپاگانی.
۲۴. طباطبایی قمی، سیدتقی. (۱۳۷۱). **آراؤنا فی أصول الفقه**. قم: محلاتی.
۲۵. طوسی، محمدبن‌الحسن. (۱۳۹۰ق). **الإستبصار فیما اختلف من الأخبار**. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۶. طوسی، محمدبن‌الحسن. (۱۴۰۷ق). **تهذیب الأحکام**. تهران: دارالکتب الإسلامية.
۲۷. عاملی، سیدجواد. (۱۴۱۹ق). **مفتاح الکرامه فی شرح قواعد العلامه**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۸. عبدالساتر، حسن. (۱۴۱۷ق). **بحوث فی علم الأصول**. بیروت: الدار الإسلامیه.
۲۹. عراقی، ضیاء‌الدین. (۱۴۲۰ق). **مقالات الأصول**. قم: مجمع الفکر الإسلامی.
۳۰. فرحی، سیدعلی. (۱۳۸۶ق). **تحریر الأصول (تقریرات درس میرزاهاشم آملی)**. قم: مکتبه الداوری.
۳۱. قدسی، احمد. (۱۴۲۸ق). **أنوار الأصول**. قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.
۳۲. قمی، غلامرضا. (۱۴۲۸ق). **قلائد الفرائد**. قم: مؤسسه میراث نبوت.
۳۳. کاظمی خراسانی، محمدعلی. (۱۳۷۶). **فوائد الأصول (تقریرات درس محمدحسین نائینی)**. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۴. کرباسی، محمدابراهیم. (بی تا). **إشارات الأصول**. بی جا، بی نا.
۳۵. لجنة تألیف القواعد الفقهیه والأصولیه التابعه لمجمع فقه اهل البيت علیهم السلام. (۱۴۲۷ق). **قواعد أصول الفقه علی مذهب الإمامیه**. قم: مرکز الطباعه والنشر.
۳۶. موسوی قزوینی، سیدابراهیم. (۱۳۷۱ق). **ضوابط الأصول**. قم: مؤلف.
۳۷. مؤمن قمی، محمد. (۱۴۱۹ق). **تسدید الأصول**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳۸. میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۴۳۰ق). **قوانین المحکمه فی الأصول**. قم: أحياء الكتب الإسلامية.

۳۹. نراقی، احمد. (۱۳۷۵). عوائد الأيام فی بیان قواعد الأحكام و مهمات مسایل الحلال والحرام. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴۰. واعظ حسینی بهسودی، محمد سرور. (۱۴۲۲ق). مصباح الأصول (تقریرات درس ابوالقاسم خویی). قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۴۱. هاشمی شاهرودی، محمود. (۱۴۱۷ق). بحوث فی علم الأصول (تقریرات درس سید محمد باقر صدر). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.

Jam'-e Tashkiki as a Method in Fiqh al-'Aqa'id (Islamic Theology)¹


Esmail Bahrami

Student of Level Four & instructor of Level Three at Imam Sadiq (A) Seminary,
Karaj, Alborz, Iran

Receiving Date: 2024-03-23; Approval Date: 2024/09/05

Abstract

One type of method in reconciling contradictory narrations related to the field of 'aqa'id (beliefs) is jam'-e tashkiki (gradational harmonization). With the rules presented in usul al-fiqh (principles of jurisprudence), it is not possible to reconcile two contradictory pieces of evidence in this manner. In other words, jam'-e tashkiki relates to the realm of takwin (creation), while the other harmonization relates to the realm of tashri' (legislation), and it is obvious that the rules of takwin differ from those of tashri'. The root of this method of harmonization can be found in the philosophical issues of «fa'il bi-taskhir» (agent by subjugation), «mushakkak budan-e haqiqat-e wujud» (the gradational nature of the reality of existence), and «jam' bayn-e tashbih wa tanzih» (reconciliation

1. Bahrami. E (2025). "Jam'-e Tashkiki as a Method in Fiqh al-'Aqa'id (Islamic Theology)". *Methodology of Islamic Studies*. p.p: 33-53. 



between anthropomorphism and transcendence), which are results of wahdat al-wujud (unity of existence). In this article, after explaining the issue and applicable concepts, the definition of mutlaq (absolute) and the quality of resolving contradiction between two absolute pieces of evidence in usul al-fiqh are mentioned. Then, the topic of jam'-e tashkiki is presented, with several examples of this type of harmonization from verses and narrations, explaining it and whether it is tabarru'i (arbitrary) or not. Finally, the foundations of this type of harmonization are discussed.

Keyword: Fiqh al-'Aqa'id (Islamic Theology); Contradiction of Absolutes ; Jam'-e Tashkiki (Gradational Harmonization); Method of Harmonization; Fa'il bi-taskhir (Agent by Subjugation); Tashkik-e Wujud (Gradational Nature of Existence); Jam' bayn-e Tashbih wa Tanzih (Reconciliation between Anthropomorphism and Transcendence).

**Methodology of
Islamic Studies**

Vol 1; No 1

Fall & Winter 2025

34

جمع تشکیکی به مثابه روش در فقه العقاید

اسماعیل بهرامی^۱

دانش پژوه سطح چهار و مدرس سطح سه حوزه علمیه امام صادق علیه السلام کرج، استان البرز - ایران.

رایانامه: esmaeilbahram6778@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۳ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۶



چکیده

یکی از انواع روش‌ها در جمع میان روایات متعارض مربوط به حوزه عقاید، جمع تشکیکی است. با قواعدی که در اصول فقه مطرح شده است نمی‌توان به این نحو، جمع بین دو دلیل متعارض کرد. به عبارت دیگر جمع تشکیکی، مربوط به ساحت تکوین است و آن جمع دیگر مربوط به ساحت تشریح است و بدیهی است که احکام تکوین با تشریح متفاوت است. ریشه این روش از جمع را می‌توان در مسایل فلسفی «فاعل بالتسخیر» و «مشکک بودن حقیقت وجود» و «جمع بین تشبیه و تنزیه» که از نتایج وحدت وجود است جستجو کرد. در این مقاله بعد از تبیین مسئله و مفاهیم کاربردی، به تعریف مطلق و کیفیت رفع تعارض در بین دو دلیل مطلق در اصول فقه اشاره شده و سپس به طرح موضوع جمع تشکیکی، با ذکر چند نمونه از این نوع جمع از آیات و روایات به تبیین آن و تبرعی بودن یا نبودن آن پرداخته شده و در نهایت از مبانی این نوع جمع سخن گفته شده است.

۱. بهرامی، اسماعیل (۱۴۰۳). جمع تشکیکی به مثابه روش در فقه العقاید. دوفصلنامه روش شناسی علوم اسلامی،

کلیدواژه‌ها: فقه‌العقاید، اصول فقه‌العقاید، تعارض مطلقین، جمع تشکیکی، فاعل بالتسخیر، تشکیک وجود، جمع تشبیه و تنزیه.

مقدمه

روش به رویه و رویکردهایی گفته می‌شود که یک محقق برای انجام تحقیق و رسیدن به اهداف خود استفاده می‌کند. این روش و رویکردها شامل روش انتخاب موضوع و روش جمع‌آوری داده‌ها پیرامون موضوع و روش تحلیل و تفسیر آنها و روش حل تعارض بین داده‌ها است؛ بنابراین پرداختن به روش در علوم مختلف از اهمیت والایی برخوردار است به طوری که عدم استفاده از روش مناسب در هر علم زمینه استنتاج غلط را فراهم می‌کند. در گذشته عالمان مسلمان از این روش‌ها در باب فقه الاحکام بسیار سخن گفته‌اند؛ ولی در باب فقه‌العقاید این موضوع مورد غفلت قرار گرفت. عالمان این حوزه به صورت پراکنده، اصول و مبانی زیادی از فقه‌المعارف را در آثار فلسفی و عرفانی خود مطرح کرده‌اند؛ مانند حجیت شهود و معیارهای اعتبارسنجی آن (قیصری، ۱۳۷۵، ۱۰۷) و نوع برخورد با ظاهر قرآن و روایات (قیصری، ۱۳۷۵، ۶۶۱) و تخاطب در روایات به حسب معرفت و عقل اشخاص (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ۷۷۱/۲) و ظهر و بطن داشتن آیات (قونوی، ۱۳۷۱، ۳۰۱) و موارد دیگری از این قبیل و لیکن نوعاً این اصول تبیین نشده است.

جمع تشکیکی یک روش برای فهم متون دینی در باب عقاید است. این روش یکی از شعوب اصول فقه‌العقاید است که بدون لحاظ آن در فهم و تحلیل متون دینی مربوطه، دچار خطا خواهیم شد. عالمان مسلمان در متون اصول فقه‌الاحکام از قواعد زیادی قلم رانده‌اند لیکن به روش‌های مربوط به حوزه فقه‌العقاید کمتر پرداخته شده است. یکی از این روش‌ها «جمع تشکیکی بین دو دلیل مطلق متعارض» است. مسئله تعارض بین دو دلیل از همان ابتدا در علم اصول فقه‌الاحکام مطرح بوده است (شیخ طوسی، ۱۴۱۷ق، ۲۷۱/۱ و ۳۲۹) و مباحث زیادی پیرامون آن مطرح شده است؛ اما این مباحث برای استفاده در فقه‌العقاید و فهم و تحلیل روایات مربوط به این حوزه کافی نیست؛ بلکه باید علاوه بر آنها، زوایای جدیدی مطرح و مورد بحث و گفتگو قرار

بگیرد تا در این حوزه مفید واقع بشود. به نظر نگارنده گونه‌ای از جمع بین دو مطلق متعارض وجود دارد که می‌توان آن را «جمع تشکیکی» نامید که کمک شایانی در فهم روایات اعتقادی و معارفی می‌کند. بنابراین شایسته است که ماهیت و مبانی بحث، بیشتر واکاوی شود تا مسیر بهره‌مندی از آن هموار شود. از این رو این تحقیق در مقام پاسخ به این سؤال است که ماهیت و مبانی جمع تشکیکی به‌عنوان یک روش در فقه‌العقاید چیست؟

درباره پیشینه تحقیق، به‌حسب تتبع نویسنده مقاله‌ای یافت نشد. امید آنکه این تحقیق، بهانه‌ای شود تا اصول و ضوابط دیگری به‌صورت مستقل بررسی شود و مسیر شکل‌گیری علم اصول فقه‌العقاید به‌صورت مستقل هموار شود.

این تحقیق به‌صورت توصیفی و تحلیلی، بعد از بیان مقدمات، ابتداً به تبیین مطلق و تعارض بین دو مطلق و کیفیت جمع بین آنها می‌پردازد؛ سپس به جمع تشکیکی اشاره می‌کند و پس از تشریح آن به چندین نمونه از این نوع جمع اشاره می‌کند و سپس به مبانی این نوع جمع می‌پردازد.

جمع تشکیکی به‌مثابه
روش در فقه‌العقاید

۱. کلیات و مفاهیم

الف. جمع: واژه جمع مشترک لفظی است. معنایی که در اینجا مراد است اصطلاح اصولی آن است. در باب تعارض أدله، قاعده‌ای مشهور است که «الجمع مهما امکن اولی من الطرح». مراد از «الجمع» در این قاعده رفع تنافی بین دو دلیل است. گاهی دو دلیل با یکدیگر به‌حسب ظاهر تعارض و تنافی دارند و هر کدام دیگری را تکذیب می‌کند که نتیجه آن سقوط هر دو دلیل از حجیت است؛ زیرا یکی از مقومات حجیت نبود دلیل منافی است (مظفر، ۱۳۷۵، ۲/۲۱۱) در اینجا اصولیان می‌گویند پیش از تساقط دو دلیل، اولی آن است که تنافی آنها را برطرف کرد و با تصرّف در یک یا هر دو دلیل، بینشان هماهنگی برقرار کرد. شیوه‌های جمع باید عقلایی باشد که این جمع معروف به جمع مقبول و جمع عرفی است و در مقابل آن جمع تبرّعی قرار دارد که جمع مردود است. اهمّ موارد جمع عرفی بدین شرح است:

۱. حمل عام بر خاص، به‌عبارت‌دیگر تقدّم خاص بر عام مانند (أکرم العلماء) و

(لا تکرّم الفسّاق) که در شخص زید به جهت عالم بودن و فاسق بودنش با هم تعارض دارند و رفع آن به این است که وجوب اکرام حمل بر مورد غیر فاسق شود یعنی وجوب اکرام تخصیص به غیر فاسق بخورد.

۲. حمل مطلق بر مقید، به عبارت دیگر تقدّم مقید بر مطلق مانند (اعتق رقبة) و (اعتق رقبة مؤمنة) که رقبة مطلق حمل بر رقبة مؤمنة می شود و نتیجه آن می شود که آنچه واجب است اعتق رقبة مؤمنة است.

۳. تقدیم حاکم بر محکوم مانند (لا شکّ لکثیر الشکّ) که حاکم است بر دلیل حکم شک و نتیجه آن می شود که شخص کثیر الشکّ تنزیلاً و به ادعای شارع به منزله انسانی قرار می گیرد که شکّ نکرده است و عمل به احکام شک بر او واجب نخواهد بود.

۴. تقدیم وارد بر مورود مانند تقدیم دلایل اماره بر أدلّة اصول عقلیه که نتیجه آن می شود که با عنایت شارع تعبداً، با وجود اماره، موضوعی برای اصول عملیه عقلیه باقی نخواهد ماند.

ب. تشکیک: واژه «تشکیک» نیز مشترک لفظی است. این واژه اسم فاعل از «ش ک ک» که در لغت به معنای شکّ اندازنده است. اما در اصطلاح، این واژه ابتدا در علم منطق به کار رفته و سپس با تغییر در محتوا، در علم فلسفه داخل شده است. اهل منطق مسئله تشکیک را در باب الفاظ مطرح کرده اند. ایشان مفاهیم الفاظ را به جزئی و کلی، و کلی را به متواطی و مشکک تقسیم کرده اند. متواطی به مفهومی گفته می شود که بر مصادیق متعدّدش به نحو یکسان صدق می کند؛ مانند مفهوم انسان، و مشکک به مفهومی گفته می شود که صدقش بر مصادیق متعدّدش، متفاوت است؛ مانند صدق مفهوم سیاهی که شدت و ضعف دارد. در فلسفه این واژه در مورد حقیقت وجود به کار می رود که در عین واحد بودن دارای مراتب متعددی است و مابه الامتیاز هر مرتبه به مابه الاشتراک آن باز می گردد. فرق تشکیک در منطق با تشکیک در فلسفه، این است که تشکیک منطقی در باب الفاظ به حیث صدق مفهومشان بر مصادیق متعدد مطرح شده است؛ در حالی که در فلسفه این بحث فارغ از بحث لفظی، در باب وجود مطرح شده و ناظر به این است که وجود دارای مراتب مختلفی است که مابه الامتیاز هر مرتبه به مابه الاشتراک آن باز می گردد (فیاضی، ۱۳۸۶، ۸۵/۱).

ج. **فقه العقاید**: این اصطلاح، عنوان نوظهوری است که ابتدائاً متخصصان علوم فلسفه و عرفان مطرح کرده‌اند. این کلمه مرگب از فقه و عقاید است. فقه یعنی فهم عمیق چنانچه در تاج العروس آمده است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ۷۲/۱۹) یا فهم عمیق در دین چنانچه در کتاب العین آمده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ۳/۳۷۰) و عقاید بر بخش خاصی از علوم اسلامی اطلاق می‌شود. توضیح اینکه علمای اسلام مجموعه علوم اسلامی را به سه قسمت تقسیم کرده‌اند:

۱. معارف و اعتقادات، یعنی اموری که هدف از آنها شناخت و ایمان و اعتقاد است که به قلب و فکر مربوط است؛ مانند مسایل مربوط به مبدأ و معاد و نبوت و وحی و ملائکه و نفس.

۲. اخلاقیات و امور تربیتی، یعنی اموری که هدف از آنها این است که انسان از نظر خصلت‌های روحی چگونه باشد و چگونه نباشد؛ مانند تقوا و عدالت و جود و صبر و رضا.

۳. احکام و مسایل عملی یعنی اموری که هدف از آنها این است که انسان در خارج، عمل خاصی انجام دهد و یا عملی که انجام می‌دهد چگونه باشد و چگونه نباشد (مطهری، ۱۳۷۹، ۳/۱۵۱۴)؟

فقه‌العقاید ناظر به فهم مورد اول است که در مقابل آن فقه‌الاحکام قرار دارد که ناظر به فهم مورد دوم و سوم است.

۲. تعریف مطلق

یکی از مسایلی که در فرایند استنباط به کار گرفته می‌شود و مشترک بین دو حوزه احکام و معارف می‌باشد مسئله مطلق و مقید است. مشهور در تعریف مطلق گفته‌اند، لفظی است که دلالت بر معنای فراگیر و شاملی در جنس خود می‌کند (حائری، ۱۴۲۴ق، ۶۵۱/۱). از این تعریف برداشت می‌شود که اطلاق از ویژگی‌ها و حالات لفظ است. از این رو، برخی اشکال کرده‌اند که اطلاق از صفات و خصوصیات معانی است نه لفظ، و سپس خود تعریف جدیدی ارائه کردند که مطلق یعنی معنای عریان از هر قیدی (فاضل لنکرانی، ۱۴۳۰ق، ۲/۵۵۷) در این صورت اطلاق هم در اسم جنس که

دارای افراد است جاری می‌شود و هم در افراد و اشخاص (خیمینی، ۱۴۲۳ق، ۲/۲۵۸).

۳. تعارض بین دو مطلق

یکی از مسایلی که در علم اصول فقه مطرح می‌شود مسئله تعارض ادله و کیفیت جمع بین متعارضین است. در این باب گفته می‌شود که در تعارض دو دلیل، اگر بشود بین دو دلیل جمع کرد باید این کار را کرد زیرا (الجمع مهما أمکن اولی من الطرح) و اگر نتوان جمع کرد بنا بر اختلافی که هست، یا هر دو از حجیت ساقط می‌شوند یا باید یکی را بر دیگری ترجیح داد. در باب جمع بین دو دلیل، گفته شده است که مراد از جمع، جمع عرفی و مقبول است نه جمع تبرعی و جمع عرفی جمعی است که در آن دو دلیل از تنافی با یکدیگر خارج شده و با یکدیگر سازش پیدا می‌کنند.

یکی از موارد مطرح شده، تعارض بین دو مطلق است. مثلاً اگر در دلیلی گفته شود که (ثمن العذرة سحت) و در دلیلی دیگری گفته شود (لا باس بثمان العذرة) در این صورت بین اطلاق دو دلیل تعارض واقع می‌شود؛ زیرا به حسب دلیل اول ثمن عذره مطلقاً حرام است و به حسب دلیل دوم ثمن عذره مطلقاً مشکلی ندارد. در رابطه با این گونه تعارضات، اگر طرح هر دو دلیل نشود، در مورد کیفیت جمع بین دو دلیل گفته شده که عذره در دلیل اول حمل بر عذرة انسان می‌شود و عذره در دلیل دوم را حمل بر عذره حیوان حلال گوشت می‌کنیم (آملی، ۱۳۸۶ق، ۴۴۶) و دلیل این جمع به حسب قدر متیقنی است که از هر دو دلیل سراغ داریم. در این جمع، مفاد هر دلیل متوجه موضعی غیر از موضع مفاد دلیل دیگر است؛ یعنی موضوع یک دلیل، حمل بر عذره انسان و موضوع دلیل دیگر، حمل بر عذره حیوان حلال گوشت شد و بین این دو محل تباین وجود دارد. به عبارت دیگر باید گفته شود که در جمع‌های عرفی و مقبول که در باب تعارض دو مطلق انجام می‌شود به گونه‌ای عمل می‌شود که حالت تباین بین موضوع دو دلیل تحقق پیدا کند. دلیل آن، این است که چون رابطه احکام تکلیفی پنج‌گانه و همچنین احکام وضعی، رابطه تباین است پس بالطبع در جمع بین دو مطلق باید طوری عمل بشود که این تباین محفوظ بماند.

جمع مذکور در اصول فقه الاحکام اگر چه در استنباط تکالیف کاربرد دارد و

باعث برطرف شدن تعارض بدوی می‌شود؛ ولی در فقه‌المعارف اگر بین اطلاق دو آیه یا دو روایت و یا بین اطلاق یک آیه و یک روایت تعارض شد، به نحو دیگری که دقیق‌تر و راقی‌تر است نیز می‌توان جمع کرد بدون آنکه بین موضوعات آن‌ها تنافی و تباینی باشد. اسم این نوع جمع را می‌توان جمع تشکیکی قرار داد.

۴. ماهیت جمع تشکیکی

جمع تشکیکی، به جمعی گفته می‌شود که در آن یک فعل در آن واحد، به چند فاعل نسبت داده می‌شود و همه این نسبت‌ها صحیح و حقیقی است. یعنی تباینی در محل فواعل وجود ندارد؛ بلکه محل یکی است که در آن واحد به طور حقیقی و به نحو طولی و تشکیکی منسوب به چند فاعل است. همان‌طور که گفته شد تشکیک دو گونه است: تشکیک منطقی و تشکیک فلسفی. تشکیک در منطق به مفهوم کلی اطلاق می‌شود که دارای افراد کثیری است که صدق مفهوم بر آن افراد مختلف، مختلف می‌باشد به جهت تقدم و تأخر یا علّیت و معلولیت و امثال آن. اما تشکیک در فلسفه به حقیقت وجودی‌ای گفته می‌شود که دارای مراتب مختلف است و همان‌طور که تشکیک در اصل وجود ساری است در اوصاف و افعال وجود نیز ساری است. مراد از تشکیک در جمع تشکیکی، تشکیک فلسفی است؛ یعنی یک حقیقت واحدی دارای مراتب مختلف است که این مراتب در اصل حقیقت مشترک هستند و مابه‌الامتیاز در آنها عین مابه‌الاشتراک است (فیاضی، ۱۳۸۶، ۸۸/۱).

جمع تشکیکی ناظر به ساحت تکوین است به خلاف جمع مرسوم در فقه که مربوط به ساحت تشریح است. توضیح آنکه در نظام مطلق آفرینش، دو ساحت تکوین (وجود) و تشریح (اعتبار) وجود دارد که هر یک دارای احکام ویژه و مخصوص به خود است؛ مثلاً در ساحت وجود، اعتبار معتبر نفیاً و اثباتاً هیچ تأثیری در تحقق امر تکوینی ندارد برخلاف ساحت تشریح که اعتبار معتبر تأثیر بسزایی در تحقق امر اعتباری دارد. یکی دیگر از فرق‌های این دو ساحت، تفاوت در رابطه بین دو مطلق متعارض است.

در جمع تشکیکی وقتی که بین دو یا بیشتر از دو دلیل، بر سر نسبت دادن حکمی

به یک موضوع، به حسب ظاهر تعارض و تنافی برقرار شد، نیاز به رفع ید از یک طرف لازم نیست و همچنین نیاز نیست طوری جمع کنیم که دو موضوع متباین از هم تصویر کنیم بلکه می‌توان به این صورت جمع کرد که نسبت هر دو حکم به موضوع واحد را حقیقی و بدون مجاز دانست لیکن به گونه‌ای تبیین شود که نسبت حکم به آن به نحو طولی باشد.

برای روشن تر شدن مسئله در ضمن چند نمونه به توضیح بیشتر این نوع جمع اشاره می‌شود که در آنها هم جمع غیرتشکیکی و هم جمع تشکیکی تصویر می‌شود تا فرق این دو جمع هویدا شود.

الف. در باب قبض ارواح در آیات قرآن قبض روح به چند شخص و گروه نسبت داده شده است. در سوره زمر می‌فرماید: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ (انفال: ۵۰) و قبض ارواح را به خداوند نسبت می‌دهد و در سوره سجده می‌فرماید: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ﴾ (سجده: ۱۱) که اینجا قبض را به ملک الموت نسبت می‌دهد و در سوره نحل که می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾ (نحل: ۳۲) و قبض را به گروهی از ملائکه نسبت می‌دهد. همان‌طور که معلوم است توفی و قبض ارواح یک مرتبه به صورت مطلق به خداوند نسبت داده شد و یک مرتبه به ملک الموت که همان حضرت عزرائیل است و یکبار هم به ملائکه که در آیه دیگری از آن تعبیر به ﴿رُسُلَنَا﴾ شده است (انعام: ۶۲).

اکنون، اطلاق نسبت قبض به خداوند با اطلاق نسبت قبض به ملک الموت و اطلاق آن دو با اطلاق نسبت قبض به ملائکه تعارض ظاهری و بدوی دارند. در این موارد، یک نوع جمع، همان است که در فقه الاحکام نیز استفاده می‌شود و آن اینکه محل هر کدام از دیگری متمایز و متباین بشود به این صورت که گفته شود روح نباتی را ملائکه و روح حیوانی را رسل الهی و نفس ناطقه را ملک الموت و روح قدسی الهی را خداوند قبض می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۸۷/۶) یا اینکه گفته شود که ارواح انبیا و اولیا را خداوند قبض می‌کند و ارواح مؤمنین را ملک الموت قبض می‌کند و ارواح دیگر انسان‌ها را رسل الهی که اعوان ملک الموت هستند قبض می‌کنند. با این تفسیر، محل قبض هر آیه از آیه دیگر متفاوت و تعارض هم برطرف شد. بعضی دیگر از

مفسران گفته‌اند چون آمر قبض خداوند است پس نسبت قبض به او صحیح است و عزرائیل چون مأمور است، نسبت قبض به او نیز صحیح است و ملائکه چون اعوان عزرائیل هستند پس نسبت قبض به ایشان نیز صحیح است (ر.ک: قرشی، ۱۳۷۷، ۲۸۶/۸ و طبرسی، ۲۱۷/۱۹) در این جمع، باتوجه به علاقه‌های مجاز، نسبت قبض به هر کدام تصحیح می‌شود.

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به گونه دیگری جمع بین این آیات می‌کند که می‌توان آن را از نوع جمع تشکیکی دانست. ایشان می‌گویند:

«اگر در این آیه خداوند، قبض روح و توفی را به ملک الموت و در آیه ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ به خدا نسبت داده و در آیه ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ به فرستادگان، و در آیه ﴿الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ﴾ به ملائکه نسبت داده، به خاطر اختلاف مراتب اسباب است، سبب نزدیکتر به میت ملائکه هستند، که از طرف ملک الموت فرستاده می‌شوند، و سبب دورتر از آنان خود ملک الموت است، که ما فوق آنان است، و امر خدای تعالی را نخست او اجرا می‌کند، و به ایشان دستور می‌دهد. خدای تعالی هم ما فوق همه آنان و محیط بر آنان، سبب اعلای میراندن و مسبب الاسباب است، و اگر بخواهیم این جریان را با مثلی مجسم سازیم، نظیر عمل کتابت است که هم به قلم نسبت می‌دهیم و می‌گوییم قلم خوب می‌نویسد، و هم به دست و انگشتان نسبت می‌دهیم و می‌گوییم دست فلانی به نوشتن روان است، و هم به انسان نسبت می‌دهیم و می‌گوییم فلانی خوب می‌نویسد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳۷۶/۱۶).

ایشان در رساله «الانسان بعد الدنيا» در فصل موت و اجل، همین نوع از جمع را بین همین آیات انجام داده است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ۷۴). در این نحو جمع، محل قبض در هر آیه واحد و مشترک است که به نحو تشکیکی هم به خداوند نسبت داده شده که علت العلل است و هم به ملک الموت که علت متوسط است و هم به دیگر ملائکه که علت قریب هستند؛ یعنی در قبض روح مثلاً زید هم خداوند واقعاً قابض است و هم ملک الموت و هم دیگر ملائکه که اعوان ملک الموت هستند و نسبت قبض به هر کدام در قبض روح زید، صحیح و حقیقی است. به عبارت دیگر در این

جمع تشکیکی به مثابه
روش در فقه العقاید

نوع جمع محل فواعل قبض، متفاوت از هم نیستند؛ بلکه فواعل مختلفی به صورت طولی در حال انجام فعل قبض یک روح هستند. به عبارت روشن تر قبض، یک امر تشکیکی است که به نحو طولی به چند فاعل نسبت داده شده است. بنابراین جمع به نحو تشکیکی و طولی در فقه‌المعارف قابل ترسیم و تبیین است؛ در حالی که در فقه الاحکام نمی‌تواند مورد استفاده قرار بگیرد؛ زیرا همان‌طور که گفته شد رابطه احکام تکلیفی پنج‌گانه و احکام وضعی با هم به صورت تباین است. برای همین نمی‌توان یک فعل را، در آن واحد متصف به دو حکم متفاوت دانست.

نمونه‌ای دیگر از این نوع جمع را می‌توان در باب اوصاف قیامت و نفخ صور و سؤال و جوابی که مطرح می‌شود، مشاهده کرد. قرآن می‌فرماید در روز قیامت بعد از نفخ صور که همه موجودات به حالت صعقه، مدهوش می‌شوند، خداوند به صورت استفهامی خطاب می‌کند که: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ (غافر: ۱۶) یعنی پادشاهی و سلطنت در امروز از آن چه کسی است؟ قرآن خود پاسخ می‌دهد: ﴿لِلَّهِ الْوَالِدِ الْقَهَّارِ﴾ (غافر: ۱۶) یعنی از آن خداوند واحد است. در اینکه چه کسی این جواب را می‌دهد در روایات به حسب ظاهر تعارض وجود دارد. بعضی از روایات می‌گویند که خود خداوند این جواب را می‌دهد چنانچه در تفسیر قمی از امام سجاد علیه السلام در حدیثی آمده است:

روشن‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳
۴۴

در آن هنگام خداوند قهار با صدای بلند و رسایی که همه اطراف آسمان و زمین بشنوند، ندا می‌دهد که (امروز مُلک از آن کیست؟ و چون کسی پاسخ نگوید، خود ندا دهد: از آن خدای واحد قهار) (قمی، ۱۳۶۷، ۲/۲۵۲).

در برخی روایات دیگر آمده است که جواب‌دهندگان، انبیا و حجج الهی هستند چنانچه در حدیث مذکور در کتاب توحید از امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است:

«خداوند می‌فرماید: امروز مُلک از آن کیست؟ به دنبال آن ارواح انبیا و فرستادگان و حُججش به سخن آمده و گویند از آن خدای واحد قهار» (صدوق، ۱۳۹۸، ۲۳۴).

همان‌طور که پیداست بین اطلاق حدیث اول که پاسخ‌دهنده را خداوند معرفی کرده و بین اطلاق حدیث دوم که پاسخ‌دهنده را ارواح انبیا و حجج الهی معرفی کرده، تعارض بدوی برقرار است که طریق جمع بین آنها و رفع تعارضشان به این

است که گفته شود هر دو جواب می دهند حقیقتاً لکن به صورت طولی و تشکیکی یعنی خداوند از طریق ایشان جواب می دهد و ایشان مجرای جواب خداوند هستند. پس همین یک جواب، هم جواب خداوند حساب می شود و هم جواب انبیا حساب می شود و در همان لحظه که انبیا جواب می دهند، خداوند هم جواب دهنده است و این دو جواب در واقع دو جواب نیستند؛ بلکه یک جواب است که یک مرتبه به خداوند و در مرتبه دیگر به انبیا نسبت داده شده است.

ب. نمونه دیگری از این تعارض و جمع را می توان در تفسیر آیه ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (اسراء: ۸۵) مشاهده کرد. اطلاق روایات وارد شده در ذیل این آیه با هم متعارض هستند. در تفسیر عیاشی در ذیل این آیه از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام نقل شده است:

«به درستی که روح، خلقی از مخلوقات خداوند است که وی را دید و قوت و تأییدی است که در قلوب مؤمنان و رسل قرار می دهد» (عیاشی، ۱۳۸۰، ق، ۲/۳۱۶).

در همان تفسیر عیاشی در ذیل همین آیه روایت دیگری در جواب سؤال از روح نقل می کند که امام فرمود: «همان حقیقتی است که در مردم و جنندگان وجود دارد» (همان، ۳۱۷). در تفسیر قمی از امام صادق علیه السلام در پاسخ سؤال از آیه مذکور نقل کرده که امام فرمود:

«روح مخلوقی است اعظم از جبرئیل و میکائیل، و این روح با رسول الله صلی الله علیه و آله همراه بود و با ائمه علیهم السلام نیز هست و از عالم ملکوت است» (قمی، ۱۳۶۷، ۲/۲۶).

در این روایات روح یک مرتبه به چیزی که با مؤمنین و رسل الهی است تفسیر شده و یک مرتبه به آنچه که در مردم و دیگر جنندگان است و مرتبه ای دیگر به آنچه که همراه رسول الله صلی الله علیه و آله و امامان علیهم السلام است. این سه روایت با هم در تعارض هستند که جمع آنها به این صورت است که گفته شود روح، یک حقیقت مشکک است که یک مرتبه آن مخصوص انبیا و رسل الهی و امامان است و یک مرتبه اش در دیگر انسانها وجود دارد و یک مرتبه دیگرش در دیگر جنندگان و حیوانات. علامه طباطبایی این روایات را به همین نحو در رساله «الانسان بعد الدنیا» جمع کرده است (طباطبایی، ۱۳۶۰، ۳۷).

ج. نمونه دیگر از این نوع جمع را می‌توان در آیه ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لِيَكِنَ اللَّهُ رَمِيًّا﴾ (انفال: ۱۷) جستجو کرد که تیرانداختن یکبار به صورت مطلق به پیامبر خدا ﷺ و بار دیگر به صورت مطلق به خداوند نسبت داده شده است که وجه جمع و رفع تعارض آن به این است که یک تیرانداختن، به نحو تشکیکی و طولی هم به خداوند نسبت داده شده و هم به پیامبر خدا ﷺ و هر دو نسبت حقیقی و صحیح است نه اینکه به صورت مجازی باشد. بر همین اساس و مبنا خداوند، فعل مؤمنین را نیز به خود نسبت داده است: ﴿لَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَ لِيَكِنَ اللَّهُ قَتْلَهُمْ﴾ (انفال: ۱۷) یعنی شما نکشتید کفار را بلکه خداوند کشت.

اینها نمونه‌هایی از آیات و روایات بسیاری در حوزه معارف و عقاید بود که اطلاقشان با یکدیگر در تعارض است و رفعشان به «جمع تشکیکی» است. بنابراین در باب رفع تعارض بین دو مطلق، گونه‌ای از جمع وجود دارد که در فقه الاحکام کاربرد ندارد به جهت تباین احکام پنج گانه ولی در فقه المعارف کاربرد زیادی می‌تواند داشته باشد و آن جمع تشکیکی است.

۵. تبرّعی بودن جمع تشکیکی در میان متخصصان

جای این سؤال باقی است که آیا این نوع جمع (جمع تشکیکی)، جمع تبرّعی و عرفی به حساب می‌آید؟ آیا اساساً لازم است که تبیین مسئله‌ای با قواعد عرفی صورت بگیرد؟ و آیا اختصاص داشتن مسئله تشکیک به حکمت متعالیه باعث ضعف کارایی این نوع جمع در روایات مربوط به عقاید می‌شود؟ در جواب باید گفت:

اولاً درک هر گزاره دینی لازم نیست که با قواعد عرفی حل و فصل بشود؛ زیرا این درست است که دین برای همه آمده است لیکن همه دین برای همه مردم نیست؛ بلکه برخی سطوح و لایه‌های دین را افراد محدودتری می‌فهمند.

ثانیاً اصل تشکیک، قضیه‌ای مطابق با فطرت آدمی است و در بسیاری از موارد همه مردم با اندک تأمل آن را درمی‌یابند برای همین در لسان قرآن هم مورد کاربرد قرار گرفته است؛ مانند دلالت آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا﴾ (نساء: ۱۳۶) بر تشکیکی بودن

ایمان. ولی در برخی موارد خصوصاً در جایی که تعارض بدوی بین دو یا چند دلیل در حوزه اعتقادات می‌شود، درک تشکیکی بودن مسئله برای عرف مردم کمی مشکل به نظر می‌آید و درک آن نیاز به تخصص داشته باشد اگرچه درک آن برای متخصصان به راحتی شکل می‌گیرد مانند آیه‌های مربوط به قبض ارواح که با پیش فرض فاعل بالتسخیر یا وحدت وجود عرفانی، تشکیکی بودن مسئله قبض فهم می‌شود. ثالثاً اختصاصی بودن تشکیک به حکمت متعالیه، موجب ضعف به کارگیری این نوع جمع در روایات معارفی نمی‌شود چنانچه در حکمت مشاء سخن از عالم مثال نبود و شیخ اشراق آن را در فلسفه خود مطرح کرد و بر آن اساس، بسیاری از آیات و روایات مورد حل و فصل قرار گرفت.

۶. مبانی جمع تشکیکی

در اصول فقه الاحکام، مبانی جمع در بین روایاتی که تعارضشان بدوی و غیرمستقر است، بازگشتشان به سیره عقلا در تقدیم اظهر بر ظاهر است. سیره عقلا در باب تقنین و تشریح این است که اگر دو دلیل با هم تعارض بدوی داشتند، آن دلیل را که ظهور بیشتری دارد را بر دلیل دیگر مقدم کنند. بر همین اساس، خاص بر عام و مطلق بر مقید مقدم می‌شود اما در اصول فقه المعارف این مقدار کفایت نمی‌کند و باید اصول دیگری هم مورد توجه قرار بگیرد. مبانی جمع تشکیکی را به چند صورت می‌توان سامان داد:

الف. فاعل بالتسخیر

یکی از مباحثی که به کمک آن می‌توان جمع تشکیکی را تحلیل کرد، توجه به مسئله فاعلیت بالتسخیر است. در باب علّت و معلول در بحث علّت فاعلی، علّت فاعلی به چند قسم تقسیم شده است. یکی از این تقسیم‌ها تقسیم فاعل به فاعل بالتسخیر و غیر آن است. علامه طباطبایی در *بداية الحکمة* آن را این چنین تعریف کرده است: «فاعل بالتسخیر آن است که فاعل و فعلش، فعل فاعل دیگری باشند» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ۶/۶۹/۳). طبق این تقسیم همه فواعل هستی، خودشان و افعالشان فعل خداوند متعال هستند. بر این اساس همان طور که اسناد فعلی به فاعل اولیه‌اش صحیح

است، اسنادش به فاعل برتر و نهایتاً اسنادش به علت العلل که خداوند است نیز صحیح است. این مضمون در قرآن نیز مورد تأکید قرار گرفته است: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (صافات: ۹۶). با توجه به این مسئله در مواردی که در متون دینی، یک فعل هم به صورت مطلق به خداوند نسبت داده شده و هم به فواعل دیگر مانند آیات قبض ارواح که یک بار به عاملین ملک الموت و یک بار به خود او و یک بار به خداوند نسبت داده شده است، می‌توان گفت که اسناد قبض روح به عاملین ملک الموت صحیح است؛ چون فاعل بالمباشرة آن هستند و از طرفی چون خود عاملین و قبضشان در تسخیر موجودی برتر از خودشان هستند پس اسناد قبض ارواح عاملین به موجود برتر که خود ملک الموت باشد نیز صحیح است و از طرفی چون همه ایشان تحت تسخیر پروردگار که علت العلل است، هستند پس اسناد قبض به خداوند نیز صحیح و حقیقی خواهد بود. همچنین در رابطه با آیه ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ﴾ (غافر: ۱۶) می‌توان گفت که اسناد جواب به انبیا از این باب است که ایشان فاعل بالمباشر سخن گفتن در مقام جواب هستند و سخن گفتن فعل ایشان است و از طرفی اسناد جواب به خداوند نیز صحیح است؛ زیرا که انبیا خودشان و سخنشان در تسخیر خداوند است. همچنین جمع در آیه ﴿مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَيْكِنَ اللَّهُ رَمَى﴾ (انفال: ۱۷) را بر همین اساس می‌توان سامان داد؛ زیرا که اسناد رمی به پیامبر اسلام ﷺ صحیح است؛ زیرا که ایشان واقعاً رامی و فاعل بالمباشر رمی هستند و اسناد رمی به خداوند نیز صحیح خواهد بود؛ زیرا که رسول خدا خودشان و رمی‌شان در تسخیر خداوند است. همین گفتار در رابطه با قتال مؤمنین نیز جاری است.

بنابراین یکی از راه‌های سامان دادن به مسئله جمع تشکیکی، فاعلیت بالتسخیر است که در فلسفه مطرح شده است و براساس آن می‌توان دو حکم را حقیقتاً به یک محل نسبت داد بدون اینکه هیچ محذوریتی به وجود آید.

ب. تشکیکی بودن وجود و صفات آن

یکی دیگر از مسائلی که می‌توان با آن جمع تشکیکی را سامان داد، ذومراتب و تشکیکی بودن عالم خلقت است. بنابر حکمت متعالیه، وجود و صفات وجود دارای

مراتب هستند که از شدیدترین مرتبه آن (مرتبه وجوبی) تا ضعیف‌ترین مرتبه آن، امتداد پیدا کرده است (صدرالمতالہین، ۱۳۶۰، ۷۰) یعنی وجود دارای یک حقیقت واحدی است که در همه مراتب خود، ساری و جاری است و بازگشت همه کثرات مراتب به آن حقیقت است و هر آنچه در مرتبه ضعیف‌تر و مؤخر وجود دارد در مرتبه شدیدتر و مقدم نیز وجود دارد؛ ولی این گونه نیست که هر آنچه در مرتبه شدیدتر وجود دارد در مرتبه ضعیف‌تر نیز باشد؛ بلکه کمالات کمتر و محدودتری را نسبت به مرتبه شدیدتر دارا است. به عبارت دیگر کمالات مرتبه شدیدتر نسبت به مرتبه ضعیف‌تر، دارای ارسال و اطلاق بیشتری است و هرچه مراتب تنزل می‌کنند قیود و محدودیتشان بیشتر می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۶، ۹۱/۱).

یکی از نتایج تشکیک وجود این است که هر آنچه به مرتبه پایین‌تر و ضعیف‌تر نسبت داده شود، به مرتبه بالاتر و شدیدتر نیز می‌توان نسبت داد؛ زیرا که همان حقیقت موجود در مرتبه بالاتر، در مرتبه پایین‌تر نیز موجود است و همان حقیقت مرتبه بالاتر است که در مرتبه پایین‌تر به صورت محدودتر و مضیق‌تر درآمده است. پس اسناد یک کمال و وصف، به هر دو مرتبه حقیقی و صحیح است اگرچه به یکی اولاً و بالذات و به دیگری ثانیاً و بالعرض نسبت داده شود. با این توضیح می‌توان در مسئله توفی و قبض ارواح گفت که توفی ملائکه، نشئت گرفته از توفی ملک‌الموت است و توفی ملک‌الموت، نشئت گرفته از توفی خداوند متعال است. همچنین در مسئله حقیقت روح در آیه ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (اسراء: ۸۵) باتوجه به تشکیکی بودن حقیقت وجود است که جمع مذکور در سطرهای قبلی سامان پیدا می‌کند.

ج. تمایز احاطی

یکی دیگر از مسائلی که می‌توان جمع تشکیکی را با آن سامان داد، مسئله جمع بین تشبیه و تنزیه است. این مسئله از نتایج وحدت وجود است. رکن اصلی عرفان نظری بر پایه وحدت وجود است و همه مسایل آن بر حول همین محور تحلیل می‌شوند. تحقیق در باب مفاد وحدت وجود و فروع آن، نیازمند یک

تحقیق مستقل است که خارج از موضوع اصلی این تحقیق می‌باشد و در اینجا به قدر ضرورت بیان می‌شود. وحدت وجود یعنی مصداق بالذات و حقیقی مفهوم وجود، ذات خداوند است و از آنجایی که این ذات دارای ویژگی اطلاق و عدم تناهی است، نفس این ویژگی سبب می‌شود که تمام کثرات در عین اینکه غیر از یکدیگر هستند و تمایز میان آنها، نفس الامر است، به وجود حق موجود باشند؛ یعنی مصداق بالذات وجود نباشند؛ بلکه به حیثیت تقییدی شأنی وجود حق موجود باشند. بنابراین همه کثرات موجود در عالم امکان شئون آن ذات یگانه هستند. عرفا از این شئون تعبیر به خلق و مظاهر می‌کنند چنانچه تعبیر به مجاز و خیال و اعتبار نیز می‌کنند لیکن مرادشان مجاز و خیال و اعتبار معرفت‌شناسانه نیست تا منجر به سفسطه شود بلکه هستی‌شناسانه آنها مورد نظر است. به عبارت دیگر مجاز و خیال و اعتبار عرفانی مورد نظر است که نفس الامر دارند. سید حیدر آملی در این رابطه می‌گوید: «لیس فی الوجود إلا هو و مظهره المسمأة بالخلق والعالم»^۱ (آملی، ۱۳۶۸، ۶۶۷).

یکی از لوازم این نظریه، تمایز احاطی است که فهم درست آن در تعمیق درک وحدت وجود نقش مهمی دارد. تمایز احاطی حق بدین معناست که ذات حق به جهت احاطه بر تمام موجودات، متمایز از آنهاست و به نفس همین احاطه، به جهت حضور وجودی در دل همه موجودات، عین آنها خواهد بود. در این نوع تمایز، ذات حق به نفس احاطه از ذات موجودات متمایز شده و به نفس احاطه، عین آنهاست. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشْيٍ فِي شَيْءٍ دَاخِلٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشْيٍ مِنْ شَيْءٍ خَارِجٍ»^۲ (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ۲۸۵).

تمایز احاطی نیز خود دارای فروعاتی است. یکی از این فروعات، جمع بین تشبیه و تنزیه است. مفاد جمع بین تشبیه و تنزیه این است که حق تعالی به جهت احاطه و شمول در دل هر ذره حاضر است پس احکام موطن آن تعیین را به خود می‌پذیرد (تشبیه) و از سوی دیگر چون به نفس همین احاطه، ورائی آن تعیین است پس

۱. نیست در دار وجود جز ذات او و مظاهرش که خلق و عالم نامیده می‌شوند.

۲. داخل در همه اشیاء است لیکن نه به صورت داخل شدن شیئی در شیئی دیگر و خارج از همه اشیاء است لیکن نه به صورت خارج شدن شیئی از شیئی دیگر.

احکامش و رای احکام آن موطن خاصّ است (تنزیه). به تشبیه، جمع و به تنزیه، تفرقه نیز گفته می‌شود. این مسئله در عرفان به «جمع میان تشبیه و تنزیه» معروف است. صائِن الدین ابن‌ترکه در این رابطه می‌نویسد:

«توحید حقیقی در نزد محققان عارف آن است که باید میان تفرقه (تنزیه) و جمع (تشبیه) جمع کرد و حقّ را از تنزیه صرف و تشبیه صرف منزّه دانست همان‌گونه که مقتضای حقیقت توحید است» (ابن‌ترکه، ۱۳۸۱، ۲۶۲).

باتوجه به اصل «جمع بین تشبیه و تنزیه» می‌توان بین بسیاری از آیات و روایات، جمع تشکیکی برقرار کرد. همان‌طور که قبلاً گفته شد، جمع تشکیکی جمعی است که موطن دو حکم متعارض با یکدیگر متفاوت هستند نیستند؛ بلکه یک موطن است که در آن واحد می‌تواند دو حکم متفاوت به خود بگیرد. در مسئله جمع بین تشبیه و تنزیه نیز همین‌گونه است اگرچه پیشتر گفته شد که استناد حکم به خلق، مجازی است لیکن مجاز عرفانی غیر از مجاز در ادبیات است و نفس الامر دارد؛ بنابراین می‌توان گفت اینکه خداوند رمی رسول و مؤمنین را به خود نسبت می‌دهد به این جهت است که خداوند به جهت تمایز احاطی، احکام هر دو موطن را می‌پذیرد و در آن واحد یک رمی است که در آن موطن هم خداوند رامی است و هم رسول خدا ﷺ و مؤمنین رامی هستند و در عین حال از خداوند ساحت ماده منزّه خواهد بود و هیچ‌گونه محذوریتی به دنبال ندارد. همچنین باتوجه به این نکته می‌توان فهمید که چرا خداوند بین مشیت انسان و خود جمع می‌کند: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (انسان: ۳۰) زیرا باتوجه به تمایز احاطی، موطن مشیت انسان موطن مشیت خداوند نیز هست و در عین حال خداوند منزّه از این موطن نیز هست. بقیه مثال‌ها نیز بر همین منوال هستند.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه گفته شد نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. تفقه در معارف دینی علاوه بر روش و اصول فقه‌الاحکام رایج، نیازمند اصول و ضوابط جدیدی است که از آن به اصول فقه‌العقاید یاد می‌شود که بدون توجه به

آنها، فهم متون دینی مربوط به حوزه عقاید میسور نخواهد بود.
۲. یکی از این اصول، جمع موسوم به جمع تشکیکی است که ناظر به نحوه جمع بین دو مطلق متعارض (ظاهر دو آیه و یا دو روایت و یا ظاهر یک آیه با ظاهر یک روایت) است. در این نوع جمع چندین حکم به صورت طولی و تشکیکی به یک موضوع واحد نسبت داده می‌شود.

۳. مبانی جمع تشکیکی را می‌توان در سه مسئله فلسفی «فاعل بالتسخیر» و «مشکک بودن حقیقت وجود» که از مسایل فلسفی هستند و «جمع بین تشبیه و تنزیه» که از نتایج وحدت وجود در عرفان نظری است، جستجو کرد.
باتوجه به آنچه در این تحقیق آمد پیشنهاد می‌شود که اصول فقه‌العقاید به طور مجزا از اصول فقه‌الاحکام نوشته شود و حداقل یک دور در حوزه بعد از گذراندن کتاب‌های بدایة الحکمه و نهایة الحکمه تدریس شود. بایسته است که محققان اصول و قواعد فقه‌العقاید را به طور جدا جدا تحقیق کنند؛ مانند تقسیم حکم تکوینی و تشریحی یا بررسی حجیت ظن در معارف یا حجیت شهود یا شهرت روایی در بین عرفا و... تا کم کم زمینه شکل‌گیری یک کتاب مستقل فراهم شود.

منابع

• قرآن کریم

۱. آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸). نقد النقود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار). تک جلدی، چاپ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲. آملی، میرزاهاشم. (۱۳۸۶ق). تحریروالأصول. چاپ اول. قم.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۹۸ق). التوحید (للسدوق). چاپ اول. قم: جامعه مدرسین.
۴. امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۲۳ق). تهذیب‌الأصول. چاپ اول. تهران.
۵. جمع نویسندگان. (۱۳۶۰). ترجمه مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن. چاپ اول. تهران: انتشارات فراهانی.
۶. حائری یزدی، مرتضی. (۱۴۲۴ق). مبانی‌الأحكام فی أصول شرائع الإسلام. چاپ اول. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۷. صائن‌الدین، ابن ترکه. (۱۳۸۱). تمهیدالقواعد. تصحیح سیدجلال آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

۸. صائن الدين، ابن تركه. (۱۳۷۸). شرح فصوص الحكم. چاپ اول. قم: انتشارات بيدار.
۹. صدرالمآلهين، محمدبن ابراهيم. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية. ۱ جلد. چاپ دوم. مشهد: المركز الجامعي للنشر.
۱۰. صدرالمآلهين، محمدبن ابراهيم. (۱۳۶۶). تفسير القرآن الكريم. چاپ دوم. قم: انتشارات بيدار.
۱۱. صدرالمآلهين، محمدبن ابراهيم. (۱۴۳۱ق). بدائة الحكمة. چاپ ۲۷. قم: مؤسسة النشر الاسلامي.
۱۲. صدرالمآلهين، محمدبن ابراهيم. (۱۳۸۸). انسان از آغاز تا انجام. چاپ دوم. قم: مؤسسه بوستان كتاب.
۱۳. صدرالمآلهين، محمدبن ابراهيم. (۱۳۸۶). نهاية الحكمة (فياضي). ۴ جلد. چاپ چهارم، قم: مركز انتشارات مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني رحمته الله عليه.
۱۴. طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۱۷ق). الغدة في أصول الفقه. چاپ اول. قم: بوستان كتاب.
۱۵. عياشي، محمدبن مسعود. (۱۳۸۰ق). تفسير العياشي. چاپ اول. تهران: المطبعة العلمية.
۱۶. فاضل موحدي لنكراني، محمد. (۱۴۳۰ق). دراسات في الأصول. چاپ اول. قم.
۱۷. فراهيدي، خليل بن احمد. (۱۴۰۹ق). كتاب العين. چاپ دوم. قم: نشر هجرت.
۱۸. فيومي، احمدبن محمد. (۱۴۱۴ق). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. چاپ دوم. قم: مؤسسة دارالهجرة.
۱۹. قرشي، سيد علي اكبر. (۱۳۷۷). تفسير احسن الحديث. چاپ سوم. تهران: بنياد بعثت.
۲۰. قمي، علي بن ابراهيم. (۱۳۶۷). تفسير قمي. چاپ چهارم. قم: دارالكتاب.
۲۱. قنوي، صدرالدين. (۱۳۷۱). الفكوك. چاپ اول. تهران: چاپ مولی.
۲۲. قيصری، داود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحكم. چاپ اول. تهران: شركت انتشارات علمي فرهنگي.
۲۳. موسوي همداني، سيد محمدباقر. (۱۳۷۴). ترجمه تفسير الميزان. چاپ پنجم. قم: انتشارات جامعه مدرسين.

جمع تشكيكي بهمتابه
روش در فقه العقابيد

Jurisprudence of Knowledge and its Methodological Characteristic¹


Muhammad-Reza Jahangiri 

Student of the Jurisprudence and Principles, seminary of the Baqiyatullah Institute of Qom. Qom - Iran. E-mail: mz.gahangiri@gmail.com

Receiving Date: 2024-03-23; Approval Date: 2024/09/05

Abstract

The production of Humanities-Islamic Sciences is one of the concerns that has attracted the attention of various revealed discourses. However, not addressing the methodological foundations of using revelation in this field has led many studies to face the challenge of being unmethodical. Since the juxtaposition of reason (*'Aql*), revelation (*Wahy*), and experience in the humanities can impose or confuse the researcher, in the present study, by considering the descriptive propositions of revelation as the axis of the research process, an attempt has been made to explain the methodological foundations in a comprehensive and coherent manner. Based on that, the challenges of using revelation in scientific re-

1. Jahangiri. M (2025). "Jurisprudence of Knowledge and its Methodological Characteristic". *Methodology of Islamic Studies*. p.p: 55-81. 



search should be resolved. In this regard, the theory of “jurisprudence of knowledge” has been considered an alternative to theories such as additional jurisprudence and Qurānīc-Ḥadīth approaches. Description-oriented, emphasis on guiding evidence, and the use of all religious sources are among the three main characteristics of this theory. In this study, by utilizing the rational-deductive method, features such as citation-oriented, creating interaction between knowledge sources, justifiability of the overall use of evidence, creating interaction between jurisprudential rulings and scientific guidelines, and finally the possibility of utilizing the testing element are considered other features of the proposed approach.

KeyWords: Humanities-Revealed Sciences, Jurisprudential Knowledge, Revealed Research Method in the Humanities Sciences, Humanities-Islamic Sciences, Method of Inferring Religious Theories, Methodology of Inferring Knowledge.

فقه معارف و شاخصه‌های روش شناختی آن^۱

محمد رضا جهانگیری  ID

طلبه درس خارج فقه و اصول مؤسسه بقیةالله قم، قم - ایران رایانامه: mz.gahangiri@gmail.com

چکیده

تولید علوم انسانی اسلامی، از دغدغه‌هایی است که توجه گفت‌وگوهای وحیانی مختلفی را به خود اختصاص داده است. اما پرداخته نشدن به مبانی روش شناختی استفاده از وحی در این عرصه، بسیاری از تحقیقات را با چالش روبرو می‌سازد. از آنجاکه کنار هم قرار گرفتن عقل، وحی و تجربه در علوم انسانی، می‌تواند محقق را دچار تحمیل و یا التقاط کند، در تحقیق حاضر با در نظر گرفتن گزاره‌های توصیفی وحی به عنوان محور فرایند تحقیق، تلاش شده است تا مبانی روش شناختی به صورتی شامل و منسجم تبیین گردد و بر اساس آن، چالش‌های استفاده از وحی در تحقیقات علمی برطرف گردد. در این راستا نظریه «فقه معارف» جایگزین نظریاتی چون فقه‌های مضاف و رویکردهای قرآنی و حدیثی دانسته شده و توصیف محوری، تأکید بر ادله ارشادی و بهره‌گیری از همه منابع دینی، در زمره سه شاخصه اصلی این نظریه قرار گرفته است. در این پژوهش، با بهره‌گیری از روش عقلی-استنتاجی، ویژگی‌هایی چون استناد محوری، ایجاد تعامل میان منابع معرفتی، توجیه‌پذیری استفاده مجموعه‌ای از ادله، ایجاد تعامل میان احکام فقهی و دستورالعمل‌های علمی و در نهایت امکان بهره‌گیری از عنصر آزمون ویژگی‌های دیگر رویکرد پیشنهادی دانسته شده‌اند.



فقه معارف و شاخصه‌های روش شناختی آن

۵۷

۱. جهانگیری، محمد رضا (۱۴۰۴). فقه معارف و شاخصه‌های روش شناختی آن. دوفصلنامه روش‌شناسی علوم

اسلامی، سال اول، شماره اول. صص: ۵۵-۸۱

کلیدواژه‌ها: علوم انسانی وحیانی، فقه معارف، روش تحقیق وحیانی در علوم انسانی، علوم انسانی اسلامی، روش استنباط نظریات دینی، روش‌شناسی استنباط معارف.

مقدمه

با آغاز گفتمان تولید علوم دینی، رویکردهای وحیانی مختلفی در این راستا شکل گرفته‌اند. جریان‌هایی چون رویکرد تفسیری (مانند: اخوت، ۱۳۹۲)، جریان‌های حدیث پژوهی (مانند: محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۵؛ پسندیده، ۱۳۹۲)، فقه‌های مضاف (مانند: اعرافی، ۱۳۹۵ الف) و فقه حکومتی (مانند: کعبی، ۱۳۹۳؛ ذوالفقاری و سیدیان، ۱۳۹۱) از جمله مهم‌ترین جریان‌های وحیانی به‌شمار می‌روند. اما با توجه به آنکه هر یک از این رویکردها با یکی از دو چالش غیرروشنمندی و یا ناکارآمدی دست‌وپنجه نرم می‌کنند، در مقاله حاضر بر آن شدیم تا با معرفی «فقه معارف» به‌عنوان رویکردی جایگزین، به رفع کاستی‌های موجود در تحقیقات وحیانی بپردازیم. در نتیجه هدف از مقاله حاضر، پاسخ به این پرسش است که رویکرد معارفی به فقه، چگونه می‌تواند جایگزینی مطلوب برای رویکردهای پیش‌گفته تلقی شود؟

نویسنده، بر این باور است که باتکیه‌بر دو عنصر توصیف‌محوری و ارشادی‌بودنِ ادله، می‌توان به منطقی‌جامع و سازوار دست‌یافت که رویکردهای وحیانی پیش‌گفته را روشن‌مند و متحد می‌سازد. بدین جهت پس از مرور پیشینه و مفهوم‌شناسی فقه معارف، به ضرورت تأسیس آن اشاره می‌کنیم و سپس، با تبیین و تکیه‌بر عناصر اصلی آن، به طرح شاخصه‌های روش‌شناختی این رویکرد در مواجهه با چالش‌های نظری می‌پردازیم. پژوهش حاضر، پژوهشی بنیادی-نظری است و در صدد ارائه یک پارادایم^۱ وحیانی برای پژوهش در علوم انسانی است. این تحقیق از روش کتابخانه‌ای برای گردآوری و از روش عقلی-استنتاجی برای داوری داده‌ها بهره‌مند است.

روش‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۵۸

1. Paradigm.

مرور پیشینه

فقه معارف، رویکردی استنباطی در جهت روشمند کردن استفاده از وحی در علوم انسانی است. از این رو، تمام منابعی که در صدد استنباط روشمند از وحی هستند، می‌توانند به‌عنوان پیشینه این رویکرد در نظر گرفته شوند. در یک دسته‌بندی کلی می‌توان این آثار را به دو دسته سنتی و پویا تقسیم کرد. دسته سنتی؛ شامل آثار تولیدشده در دو موضوع فقه و اصول است (مانند آثار: مرتضی انصاری، ۱۴۱۵ق) و (سید محمدباقر صدر، ۱۴۱۷ب). قوت این دسته در روشمند بودن آن‌ها است؛ اما از آنجا که ضوابط تولیدشده در آن‌ها متناسب با استنباط احکام فقه فردی تدوین شده‌اند، اکتفا به این ضوابط در عرصه‌های جدید بدون گزینش و اصلاح ناکارآمد به نظر می‌رسد. آثار پویا، دربرگیرنده منابعی است که تولیدکنندگان آن‌ها در صدد پاسخگویی به مسایل علوم انسانی از طریق منبع وحی بوده‌اند. در این میان برخی (مانند: باقری، ۱۳۸۹؛ میرباقری و دیگران، ۱۳۹۳؛ شریفی، ۱۳۹۵؛ خطیبی، ۱۴۰۱؛ و جهانگیری، ۱۴۰۲)، به تبیین مبانی و روش آن پرداخته‌اند و برخی (مانند: باقری، ۱۳۸۴؛ اخوت، ۱۳۹۲؛ پسندیده، ۱۳۹۲؛ و اعرافی، ۱۳۹۵ الف) به‌طور مستقیم، به تولید محتوا و پاسخگویی به مسایل علوم انسانی توجه کرده‌اند. دسته اول از این آثار، هرچند در رابطه با مبانی و کلیات منابعی غنی به‌شمار می‌روند اما در پرداختن به ضوابط کاربردی از غنای کافی برخوردار نیستند و در دسته دوم، مبانی روش‌شناختی استنباط، تبیین نشده است. لازم به ذکر است برخی (مانند: اعرافی، ۱۳۹۵ب؛ و وکیلی، ۱۳۹۹) نیز در صدد تبیین ضوابط کاربردی استنباط از وحی در علوم انسانی برآمده‌اند؛ اما هر دو اثر با چالش ناکارآمدی مواجهند. اثر اول به دلیل تأکیدی که بر ادله مولوی دارد، و اثر دوم به سبب خلط میان روش استنباط احکام و معارف مورد نقد هستند (جهانگیری، صص ۹۶ و ۹۸).

فقه معارف و شاخه‌های
روش‌شناختی آن

۵۹

مفهوم‌شناسی «فقه معارف»

واژه «فقه» حداقل به دو معنای لغوی و اصطلاحی آن به کار گرفته می‌شود. این واژه در لغت به معنای فهم توأم با دقت و تأمل است (عسکری، ۱۴۰۰ق، ۸۰) و در اصطلاح به معنای علمی است که به بررسی حکم شرعی افعال مکلفین می‌پردازد.

(میرزای قمی، ۱۳۷۸، ق. ۵) در این میان با بررسی استعمالات روایی (مجلسی، ۱۴۰۳، ق. ۱/۲۱۵ و ۸۲/۲). می‌توان گفت این لفظ حداقل در برهه‌ای از زمان اصطلاحی متشعری برای معنای «فهم عمیق دین» بوده است. امروزه با وجود گفتمان دین حداکثری که داعیه‌دار دخالت دین در تمام شؤون زندگی است (اعرافی، ۱۳۹۶، ۷۹) حصر معارف دین در سه ساحت عقاید، اخلاق، احکام نمی‌تواند مورد قبول واقع شود. از این رو، با توجه به آنکه غرض از مباحث مطرح شده نیل به تولید علم دینی است، در ترکیب این نام‌گذاری، معنای فهم عمیق دین را مورد نظر قرار داده‌ایم.

مقصود از واژه معارف، «جمعی از دانش‌ها و شناخت‌ها» (دهخدا، ۱۳۸۵، ۲/۲۷۴۷) است. در نتیجه، اصطلاح «فقه معارف» در بردارنده چند عنصر دین محوری، گستردگی و عمق است. اما از آنجا که خاستگاه این رویکرد، ضرورت ورود به عرصه‌هایی است که فقه حکم به آن‌ها ورود نکرده است، اصطلاح فقه معارف متباین از فقه حکم در نظر گرفته شده است. تمایز این عرصه با فقه حکم و شاخصه‌های آن در ادامه تبیین خواهد شد. در مجموع و با توجه به اهمیت روشمندی در علم، (میرباقری و سبحانی و پارسانیا، ۱۳۹۳، ۱۴) به تعریف جامعی از فقه معارف یعنی «بررسی عمیق و روشمند معارف غیرحکمی دین» می‌توان اشاره داشت.

روش‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۶۰

توصیف محوری و ضرورت تأسیس «فقه معارف»

مفهوم توصیف، اشاره به گزاره‌هایی دارد که به «است»ها می‌پردازند در مقابل گزاره‌های دستوری که به «باید»ها می‌پردازند. با توجه به همین دسته‌بندی، علوم نیز به دو دسته توصیفی و دستوری تقسیم می‌شوند (مشکانی سبزواری و مشکانی سبزواری، ۱۳۹۴، ۱۰-۱۱؛ گرابی و مصباح، ۱۳۹۵، ۷؛ مصباح و محیطی اردکان، ۱۳۹۱، ۷). در این میان، علوم توصیفی دانسته شده‌اند که تنها به توصیف «است»ها می‌پردازند، برخلاف علوم دستوری که بر اساس مبانی از پیش فرض شده به ارائه «باید»ها می‌پردازند (خوانساری، ۱۳۷۶، ۲۷۵). با توجه به این تعاریف می‌توان توصیف محور بودن را شاخصه مشترک میان هر دو دسته در نظر گرفت؛ چرا که «باید»های ارائه شده در علوم دستوری نیز مبتنی بر «هست»ها به دست می‌آیند (مشکانی سبزواری، ۱۳۹۴، ۱۱). مقصود از توصیف محوری

در اینجا «تأکید بر مبنای قرارداد دادن گزاره‌های توصیفی» در مقابل مبنای قرارداد دادن گزاره‌های دستوری است.

با وجود تفاوت‌هایی که بر پارادایم تحقیق در علوم مختلف حاکم است، توصیف محوری را می‌توان مهم‌ترین شاخصه روش تحقیق در علوم غربی دانست. علوم انسانی نیز از این قاعده مبرا نیست (شریفی، ۱۳۹۵، ۴۲)؛ از این رو، تمام رویکردهای تحقیقاتی در علوم انسانی به صورتی به توصیف پدیده‌ها پرداخته‌اند. در این میان اثبات‌گرایان به کشف و توصیف روابط ثابت میان پدیده‌ها می‌پردازند (بلیکی، ۱۴۰۱، ۷۴ و ۱۹۲). و طرفداران هرمنوتیک به توصیف دلایل و معانی پدیده‌ها اشاره دارند (بلیکی، ۱۴۰۱، ۱۹۵) و طرفداران رویکرد انتقادی به توصیف ساختارهای پنهان می‌پردازند (بلیکی، ۱۴۰۱، ۱۳۵). دستور محوری در تاریخ علوم اجتماعی، پیشینه چندانی نداشته‌است از این رو، اندیشمندان به مقایسه آن با رویکرد توصیف محور پرداخته‌اند؛ اما با توجه به متغیر بودن شرایط پدیده‌های عینی به خوبی روشن می‌شود که رویکردهای دستور محور ناکارآمد خواهند بود؛ چرا که تصمیم‌گیری متناسب با رویدادها و شرایط جدید بدون توصیف دقیق و جامع از موضوع امکان‌پذیر نیست.

به‌طور کلی رویکردهای دستور محور را می‌توان به دو دسته تقسیم نمود: رویکردهایی که در سطح گزاره‌های دستوری باقی می‌مانند، و رویکردهایی که تلاش می‌کنند از طریق تحلیل گزاره‌های دستوری به گزاره‌هایی توصیفی دست یابند. رویکرد موجود در فقه حکومتی (مانند: کعبی، ۱۳۹۳؛ مشکانی سبزواری و دیگران، ۱۳۹۴)، رویکرد شهید صدر (صدر، ۱۴۳۴ق، ۴۱۵/۳) و اعرافی (اعرافی، ۱۳۹۵، اب. ۱۴۱) را می‌توان در دسته نخست، و رویکرد اعرافی (اعرافی، ۱۳۹۵، الف، ۲۶۶/۱) و خطیبی (خطیبی، ۱۴۰۱) را می‌توان در دسته دوم جای داد.

از آنجا که غرض از توصیف پدیده‌ها، پیش‌بینی و جهت‌دهی آن‌ها است (رایش‌بخ، ۱۳۷۱، ۲۵-۳۷) لذا نارسایی روش اول، در ناتوانی آن نسبت به پیش‌بینی و تصرف در موضوع باز می‌گردد. صدق احکام، تابعی از تحقق موضوع آن‌ها است و این علوم غربی و سیاست‌گذاری‌ها هستند که به تصرف و ایجاد تغییر در موضوعات می‌پردازند و از این طریق، موجب انفعال احکام و ایجاد عناوین ثانوی می‌شوند. روش دوم،

در نهایت می‌تواند با مجموعه‌ای از اصول کلی به ترسیمی از وضعیت مطلوب بپردازد؛ در حالی که امکان و کیفیت پیاده‌سازی آن در جامعه همچنان مبهم باقی می‌ماند. علاوه بر آنکه بسیاری از احکام فقهی، برآمده از اصول عملیه هستند و کاشف از مراد شارع نیستند (صدر، ۱۴۱۷ق، الف، ۱۱/۱۱). همچنین اساساً امکان دست‌یافتن به یک اصل کلی‌تر از موارد استقراء شده، می‌تواند مورد مناقشه قرار بگیرد؛ چنان‌که برخی همین مناقشه را نسبت به کاربرد روش استقراء در علوم تجربی نیز مطرح کرده‌اند (پوپر، ۱۳۷۰، ۴۰).

روش سوم نیز با اشکالاتی مواجه است. اول، آنکه در این روش با نوعی کشف ملاک به صورت حدسی مواجه هستیم (اعرافی، ۱۳۹۵، ب، ۱۸۷) و برخی از طرفداران نیز به آسیب‌های آن اشاره کرده‌اند (خطیبی، ۱۴۰۱، ۱۸).

دوم، آنکه با وجود ادله ارشادی بسیاری که به توصیف واقعیات خارجی پرداخته‌اند، علت بسنده کردن این روش به احکام مولوی روشن نیست.

سوم، آنکه برخی (خطیبی، ۱۴۰۱، ۷-۹؛ اعرافی، ۱۳۹۵، ب، ۱۷۱). به این نکته اذعان کرده‌اند که بر اساس این روش، برای حدس‌زدن گزاره‌های توصیفی دینی باید از علوم غربی استفاده شود. در اینجا این پرسش در ذهن جدی می‌شود که با وجود تأثیر پیش‌فرض‌های غیر دینی در علوم غربی آیا چنین حدسی از اعتبار لازم برخوردار است؟ و چهارم، آنکه در بسیاری از موارد یک گزاره دستوری می‌تواند با یک یا چند پیش‌فرض توصیفی سازوار باشد؛ از این رو، کشف پیش‌فرض‌های توصیفی از احکام، در بسیاری از موارد ممکن نخواهد بود (جهانگیری، ۱۴۰۲، ۹۶).

در مجموع به نظر می‌رسد محور قراردادن گزاره‌های دستوری دین برای دستیابی به علمی که بتواند در جامعه تأثیرگذار باشد، روشی ناکارآمد و گاهی دست‌نیافتنی است. از این رو، ضرورت تعریف روش توصیف‌محور و وضوح بیشتری به خود می‌گیرد چنان‌که توصیف‌محور بودن علوم انسانی نیز بر آن تأکید می‌کند. مسئله‌ای که برخی دیگر از متفکران اسلامی نیز بدان اشاره کرده‌اند (اعرافی، ۱۳۹۵، ب، ۷۷) لذا با تأسیس فقه معارف و توجه به ظرفیت مغفول‌مانده ادله ارشادی بهتر می‌توان به نظامی علمی از گزاره‌های دینی دست یافت.

ضرورت تأکید بر ادله ارشادی در فقه معارف

یکی از مهم‌ترین پیامدهای روش توصیف‌محور در فقه معارف، تأکید بر ادله ارشادی است. در فقه احکام، بر اساس یک تقسیم‌بندی کلی خطابات شرعی را به دو دسته مولوی و ارشادی تقسیم می‌کنند. در رابطه با تفاوت خطابات ارشادی و مولوی، تحقیقات متعددی ارائه شده است (فرحزادی، ۱۳۷۹؛ فاضلی هیجده‌می، ۱۳۹۳؛ عرب‌صالحی، ۱۳۹۳؛ حاجوی، ۱۳۹۶؛ عیدی‌عطارزاده، ۱۳۹۷؛ فرزانه، ۱۴۰۱) که بسط آن مجالی مستقل طلب می‌کند؛ اما به‌طور خلاصه باید اشاره کرد که به‌نظر می‌رسد خالی بودن این خطابات از اعمال مولویت امری اتفاقی است. در این میان برخی به این مطلب تصریح کرده (فانی‌اصفهانسی، ۱۴۰۱، ۳۱۶/۱؛ اصفهانسی، ۱۴۲۹ق، ۱۷۰/۲؛ انصاری، ۱۳۸۳، ۲۱۷/۱)، و برخی به لوازم آن اشاره کرده‌اند (همدانی، ۱۳۷۶، ۲۸۱/۱۰؛ عراقی، ۱۴۱۱ق، ۶۷/۳؛ حسینی، ۱۴۱۵ق، ۳۸). اما با توجه به آنکه خطابات ارشادی می‌توانند ارشاد به امری توصیفی و غیرحکمی باشند (حاجوی، ۱۳۹۶، ۱۶) لذا به نظر می‌رسد اطلاق کردن آن به خصوص «اوامر و نواهی دینی» موضوعیتی ندارد و می‌توان با توسعه در این مفهوم، به تعریف جامع‌تری دست یافت. از این رو، می‌توان دلیل ارشادی را «دلیلی دانست که مخاطب را به هر واقعیتی به جز حکم شرعی رهنمون می‌کند». به نظر نگارنده، چستی واقعیت مورد اشاره، تغییری در تعامل با ادله ارشادی ایجاد نمی‌کند؛ چرا که هویت خطاب ارشادی خالی بودن آن از اعمال مولویت است که از این جهت تفاوتی میان آن‌ها وجود ندارد. تأکید بر ارشادی بودن ادله، برآمده از ضرورت توصیف‌محوری در روش تحقیق است. از آنجا که غرض در فقه معارف، دستیابی به واقعیت از طریق منبع وحی است؛ لذا مطالبه این غرض از ادله ارشادی به دو جهت معقول‌تر است: جهت اول، وجود مشکلاتی است که در رویکرد دستورمحور وجود داشت؛ و جهت دوم، آن است که برخلاف ادله مولوی، اخبار از واقعیات خارجی رسالت اصلی ادله ارشادی به‌شمار می‌رود.

فقه معارف و شاخصه‌های
روش‌شناختی آن

۶۳

شاخصه‌های روش‌شناختی فقه معارف

توصیف‌محوری و تأکید بر ادله ارشادی شاخصه‌های دیگر روش تحقیق در فقه معارف را به دنبال دارند. امتدادبخشیدن به این دو عنصر، شاخصه‌های روش‌شناختی

مهمی را در فقه معارف ایجاد می‌کند که هر یک از آنها، پاسخ به یکی از چالش‌های استنباط علمی است. در اینجا به مهم‌ترین موارد آن اشاره می‌کنیم:

۱. استناد محوری

اولین چالش در تولید نظریه در علوم انسانی اسلامی، احراز دینی بودن آنها است. از آنجا که منجزیت و معذرت صرفاً ناظر به جهت عملی گزاره‌ها هستند (حسینی، ۱۴۱۵ق، ۱۴۹ و ۱۶۱) و تطبیق آنها بر گزاره‌های توصیفی ناممکن به نظر می‌رسد؛ لذا به ناچار باید عنصر دیگری را به عنوان ملاک اسلامی بودن گزاره‌ها تأسیس کنیم. از نظر نگارنده، مفهوم «استناد» به‌خوبی می‌تواند اغراض روش‌شناختی ما را در احراز دینی بودن نظریات تأمین کند.

اشاره به عنصر استناد در آثار دیگر اندیشمندان نیز به چشم می‌خورد (صفائی‌حائری، ۱۳۸۲، ۱۷۸) و (خطیبی، ۱۴۰۱، ۲۵) و (میرباقری و سبحانی و پارسا، ۱۳۹۳، ۱۴ و ۳۲ و ۹۱). ضرورت این عنصر، به‌سادگی از تحلیل مفهوم «علم دینی» به‌دست می‌آید. از آنجا که پیش‌فرض این مفهوم، امکان تأثیرپذیری فرایند تحقیق از عناصر غیر علمی است (گلشنی، ۱۳۹۲، ۷)؛ لذا لازم است به تبیین عناصر علمی تأثیرپذیر از عوامل غیر علمی اشاره کنیم. در رابطه با تأثیر عناصر غیر علمی در علم مباحث بسیاری مطرح شده است (گلشنی و جمالی و خطیری، ۱۳۹۹، ۳۰).

از نظر نگارنده، چهار عامل را می‌توان به عنوان عوامل اصلی در جهت‌داری علوم دانست: ۱. منابع تحقیق (میرباقری و سبحانی و پارسا، ۱۳۹۳، ۱۴)؛ ۲. هدف علم؛ ۳. جهان‌بینی (گلشنی، ۱۳۹۲، ۷-۸) و ارزش‌های اجتماعی (گلشنی و جمالی و خطیری، ۱۳۹۹، ۳۰ و ۳۶)؛ ۴. پیش‌داوری‌های علمی. از این رو، یک علم را زمانی می‌توان اسلامی دانست که در این ابعاد، قابل استناد به وحی باشد.

استناد در هر یک از عناصر یادشده، شکلی خاص به خود می‌گیرد. نویسنده، در اثری دیگر به روش احراز استناد در عنصر اول پرداخته است (جهانگیری، ۱۴۰۲). استناد در هدف، زمانی محقق می‌شود که علم مورد نظر در پاسخ به نیازهای متناسب با تعالیم دینی تولید شود (میرباقری و سبحانی و پارسا، ۱۳۹۳، ۹۰). در نتیجه به‌خوبی می‌توان دریافت که روش اصلی احراز استناد در بُعد هدف، واکاوی مسایل علمی بر اساس

منشأ پیدایش و فرایند تحول آن‌ها است. از آنجا که پرسش بدون انگیزه ناممکن به نظر می‌رسد (کوهن، ۱۳۶۹، ۳۹)، هدف از این بررسی‌ها، دستیابی به انگیزه‌هایی است که منشأ پیدایش یک سؤال علمی شده‌اند.

روش احراز استناد علم (در سطح حداقلی آن)، عبارت است از بررسی ارزش‌های احتمالی مؤثر در محتوای علم، و در سطح حداکثری، عبارت است از اصلاح ارزش‌های اجتماعی حاکم بر تحقیقات علمی. نگارنده با الهام‌گیری از رویکرد انتقادی (بلیکی، ۱۴۰۱، ۱۲۸)، روشی را برای دستیابی به سطح حداقلی پیشنهاد می‌کند. بر اساس روش پیشنهادی، ابتدا باید به واکاوی ارزش‌های پنهان مؤثر در تحقیقات علمی پرداخته و پس از خودآگاه شدن این ارزش‌ها به بازخوانی آن‌ها بر اساس منابع اسلامی پرداخت. و اما اصلاح این عناصر در جامعه هر چند عامل مهمی در دینی شدن علوم به شمار می‌رود (داوری‌اردکانی، ۱۳۹۹، ۲۵۳)؛ اما رسالتی کلان است که به ویژه بر دوش مسئولان تعلیم و تربیت و آموزش عالی است. اذعان به وجود عنصر پیش‌دآوری در فرایند پژوهش، دیدگاه‌های متفاوتی را به همراه داشته است. در این میان برخی کاملاً به نفی آن پرداخته (بلیکی، ۱۴۰۱، ۷۳) و برخی آن را شرط امکان فهم دانسته‌اند (بلیکی، ۱۴۰۱، ۱۴۵) و (واعظی، ۱۳۹۰، ۲۴۳). همچنین سنت علمی نیز یکی از عوامل مؤثری است که با خود پیش‌دآوری‌هایی را به همراه دارد. اسلامی شدن یک علم، در گرو شناسایی این پیش‌دآوری‌ها و اصلاح آن‌ها است. شهید صدر در کتاب اقتصادنا به بررسی و مقایسه مشکل اصلی در اقتصاد اسلامی و سرمایه‌داری می‌پردازد و از این طریق، کلان مسئله‌ای دینی در علم اقتصاد ارائه می‌دهد (صدر، ۱۴۳۴ق، ۳/۳۷۹). از نظر نگارنده، استناد از جانب پیش‌دآوری‌ها در گرو دو امر است: (۱) تولید یک پارادایم و حیانی‌ناظر به تمام علوم اجتماعی؛ (۲) تولید نظامات تخصصی توصیفی بر اساس منابع و حیانی. بر آن هستیم که بیشترین پیش‌فرض‌های علمی ریشه در این دو ساحت دارند.

فقه معارف و شاخصه‌های
روش‌شناختی آن

۶۵

۲. سازواری کشف و استناد

«علم دینی» زمانی محقق می‌گردد که دو دغدغه کشف و استناد به دین به صورتی سازوار محقق شوند. در «فقه معارف» به سبب توصیف محوری آن و نیز تأکید آن بر ادله ارشادی این سازواری محقق می‌گردد. هر دلیل ارشادی، از آن

جهت که صادرشده از منبع وحی است، مستند به دین بوده و از آن جهت که گزاره‌ای اخباری است، برخوردار از کاشفیت است. این درحالی است که ادله مولوی جز دلالت بر وجود ملاکات مبهم حکم شرعی دلالتی بر واقعیت خارجی ندارند (صدر، ۱۴۱۸ق، ۲۵۸/۱).

تفاوت بنیادینی که میان این دو دسته وجود دارد، آن است که برخلاف ادله ارشادی، دلالت‌یابی در ادله مولوی در بسیاری از موارد تابعی از رویکرد حجیت‌مدارانه (احتجاجی) است (آخوندخراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۴۸). اما در رابطه با ادله ارشادی با توجه به آنکه این ادله در صدد بیان حکم شرعی نیستند، کشف جهت، چیستی مراد و اطلاق و عموم آن تابع رویکرد احتجاجی نیست. این ادله در صدد واقعیت‌های قابل ادراکی هستند که کنارهم گذاشتن آن‌ها می‌تواند معرفتی غیرتعبّدی را به‌همراه بیاورد. در نتیجه با وجود تفاوتی که میان روش استظهار از ادله مولوی و ارشادی وجود دارد، می‌توان چالش ناسازگاری استناد و کشف را نیز حل کرد.

۳. امکان بهره‌گیری از همه منابع معرفتی

سومین شاخصه روش شناختی که «فقه معارف» در سایه توصیف محوری و تأکید بر ادله ارشادی از آن برخوردار است، امکان بهره‌گیری توأمان از منبع عقل و تجربه است. برخلاف فقه احکام که موضوع آن، اساساً امری غیر قابل تجربه بوده و کاربست عقل در آن نیز با موانعی جدی مواجه است که عدم دسترسی عقل به ملاکات احکام و ظنی بودن بسیاری از استدلال‌های عقلی از جمله مهم‌ترین این موانع به‌شمار می‌روند (خوئی، ۱۴۲۲، ۵۹/۱؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۷/۳۵-۷۷).

اما در رابطه با موضوعات توصیف‌محور به نظر می‌رسد چنین وسواسی، مقبول نیست. از آنجاکه اخبار وحی از واقعیت‌های خارجی، از سنخ احکام تعبّدی نیست، پس از آنکه انسان از طریق وحی به این واقعیت‌ها رهنمون شد، بررسی بیشتر آن‌ها امری دور از دسترس عقل و تجربه نخواهد بود. در نتیجه امکان بهره‌مندشدن از منابع معرفتی دیگر نیز در فقه معارف وجود دارد.

اما با توجه به آنکه علت اصلی مراجعه به وحی، نقصان عقل بشری است

(مصباح‌یردی، ۱۳۹۳، ۱۰۷؛ محمدی‌ری‌شهری، ۱۳۸۳، ۵۴؛ مطهری، ۱۳۷۳، ۱۵)، استفاده از منابع دیگر، تنها در صورتی امکان‌پذیر است که استفاده از روش‌های استقرائی و استنتاجی، توسط وحی جهت‌دهی شوند. بخش مهمی از این دغدغه، باید از طریق تولید شبکه‌های تخصصی و توصیفی به‌دست‌آمده از وحی تأمین شود. علت ضرورت‌یافتن این امر، جهت‌داربودن مفاهیم و مسایل موجود در علوم تخصصی است. رسالت این شبکه‌های مفهومی، ارائه مفاهیمی وحیانی است که از طریق آن‌ها بتوان به توصیف وضع موجود، مطلوب و فرایند انتقال پرداخت. سخن از این شبکه مفاهیم به مجال دیگر واگذار می‌شود.

۴. امکان توسعه در روش‌های دلالت‌یابی

با توجه به آنکه در فقه احکام، غرض دستیابی به احکام شرعی است، گستره مدالیل آن منحصر در مجموعه احکام است. این در حالی است که ادله ارشادی، دچار چنین محدودیتی نیستند. بُعد دوم این امکان، ناظر به روش دلالت‌یابی است. تأکید بر ادله ارشادی، امکان استفاده از مدلول مجموعی ادله را در پی دارد؛ چراکه پس از شناخت ابعاد مختلف واقعیت از طریق وحی، استفاده از روش‌های تجربی و استنتاجی نیز ممکن می‌شود و با کنارهم‌قراردادن آن ابعاد مختلف و با تکیه بر عقل‌ورزی، می‌توان به حقایقی دست‌یافت که قبل از آن تبیین نشده‌اند. این حقایق جدید از آن جهت که از طریق کنارهم‌قراردادن ادله مختلف به‌دست آمده‌اند، مدلولی مجموعی به‌شمار می‌روند. به‌عنوان مثال از کنارهم‌قراردادن مقدمات زیر می‌توان اثبات کرد اصلی‌ترین عامل سرباززدن از هدایت‌های الهی عنصر «کبر» است:

(أ) در آیهٔ (اعلی: ۱۰) و (عبس: ۹) عامل پذیرفتن هدایت‌ها، وجود «خشیت» در انسان معرفی شده است؛

(ب) در آیهٔ (علق: ۷و۶) عامل گناه، ویژگی «استغناء» معرفی شده است؛

(ج) با توجه به این دو آیه و با توجه به (عبس: ۵-۱۰) می‌توان گفت «خشیت» و «استغناء» دو عامل متضاد در پذیرفتن هدایت‌ها به‌شمار می‌روند؛

(د) در آغاز به نظر می‌رسد این تقابل، به این مقدار صحیح نیست؛ چراکه در موارد

بسیاری انسان‌های غنی، انسان‌های خدا ترسی نیز هستند؛
ه) مفهوم «استغناء» در مقابل دو مفهوم «فقر» و «احتیاج» است که در ضمن آیات بسیاری بر آن‌ها تأکید شده است (واقعه: ۵۸-۷۲؛ فاطر: ۱۵؛ محمد: ۳۸)؛
و) استغناء، عادتاً ملازم با کبر است و فقر و احتیاج عادتاً ملازم با خود کوچک‌بینی و خشیت نسبت به محتاج‌الیه است؛
ز) اینکه کبر مانع از پذیرش هدایت الهی است در آیاتی چون (غافر: ۵۶) مورد اشاره قرار گرفته است؛

ح) ملازمت کبر و طغیان و نیز تقابل آن با خشیت، از (نازعات: ۱۷-۴۱) قابل استفاده است؛ چرا که در این آیات ابتدا فرعون طغیان‌گر دانسته شده (نازعات: ۱۷) سپس دعوت به خشیت شده (نازعات: ۱۹) سپس به کبر وی اشاره شده (نازعات: ۲۱-۲۴) سپس به عظمت مخلوقاتی غیر انسان اشاره شده و از این طریق، کبر مورد انتقاد قرار گرفته است (نازعات: ۲۷-۳۲) و سپس به طغیان‌گران وعید داده شده (نازعات: ۳۷-۳۹) و به کسانی که می‌ترسند وعده داده شده است (نازعات: ۴۰-۴۱).

با این مقدمات، می‌توان به این نتیجه رسید که «کبر» مانع اصلی سرباز زدن از هدایت است و «خشیت» مانع اصلی پذیرش هدایت است. درک «فقر»، مقدمه‌ای برای تحقق خشیت بوده و احساس غنا یا همان «استغناء» مقدمه‌ای برای تحقق کبر است. در اثبات این نظریه، هم از روش تجمیع احادیث استفاده شد، و هم در مقدمه چهارم و ششم، روش تجربی مورد استفاده قرار گرفت، و هم از نگاه مجموعی به ابعاد مختلف «پذیرش هدایت» به عنوان یک واقعیت بیرونی استفاده شد. این روش می‌تواند به عنوان الگویی برای استفاده از دلالت مجموعی ادله به کار گرفته شود.

۵. امکان توسعه در روش‌های اعتبارسنجی

یکی دیگر از آثار تأکید بر خطابات ارشادی، امکان توسعه در روش‌های اعتبارسنجی است. با توجه به آنکه در خطابات مولوی، غرض احتجاج است لذا اعتبار دلیل نقلی وابسته به وثوق به صدور و یا احراز وثاقت راویان است، اما در رابطه با خطابات ارشادی، بررسی مضمون نیز می‌تواند به عنوان یکی از روش‌های

اعتبارسنجی مورد توجه قرار گیرد. این نکته، در روایات مختلفی مورد اشاره قرار گرفته است (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۰۶/۲۷).

به نظر نگارنده ارزیابی مضمون، به معنای بررسی سازگاری دلیل با مجموع معارف ثابت شده است. در فقه احکام، این روش با وساطت مذاق شارع به کار گرفته می شود (عندلیب همدانی و ستوده، ۱۳۹۱؛ علیشاهی و ناصری مقدم، ۱۳۹۰). به عنوان نمونه امام خمینی در بحث ربا با کشف بغض شدید شارع نسبت به ربا، ادله حیل ربا را کنار گذاشته اند (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ۵۸۰/۲) ولی چالش اصلی استفاده از مذاق شارع در فقه احکام ندرت کشف مذاق شارع است؛ چراکه عواملی چون تعبدی بودن، حجت محوری بودن و احتمال وجود اوامر امتحانیه در فقه احکام، احتمال خصوصیت در دلیل ناسازگار را تقویت می کنند.

اما در «فقه معارف»، استفاده از این روش، گستره بیشتری را به خود اختصاص می دهد؛ چراکه با وجود تأکید این رویکرد بر خطابات ارشادی، هیچ یک از عوامل تعبدی بودن، حجت محوری بودن و احتمال اوامر امتحانیه در این عرصه محتمل نیست. از این رو، در «فقه معارف»، سازگاری یک دلیل با نظریه برآمده از مجموع ادله، قرینه ای بر اثبات اعتبار دلیل خواهد بود. اما در رابطه با ناسازگاری یک دلیل با نظریه مذکور اگر از ناسازگاری مورد نظر از جهت دلالت قابل خدشه نبوده و برآمده از مفاد دو دلیل باشد، در این صورت می توان گفت این ناسازگاری دلیل بر اعتبارنداشتن دلیل مذکور خواهد بود. در نتیجه، در فقه معارف اعتبارسنجی بر اساس مضمون نیز می تواند در کنار اعتبارسنجی بر اساس روایان یکی از روش های اعتبارسنجی به شمار بیاید. با توجه به این نتیجه، نام بردن از «افقهیت راوی» به عنوان یک مرجح (حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۰۶/۲۷) نیز توجیه پذیر خواهد بود؛ چراکه اگر تنها معیار در اعتبارسنجی احادیث صدق و کذب روایان باشد، فقاقت نمی تواند تفاوت خاصی میان دو فرد صادق ایجاد کند.

۶. روش برون رفت از تعارض ادله

شاخصه دیگری که می توان از آن به عنوان ویژگی مهم «فقه معارف» نام برد، تمایز ذاتی میان تعارض در ادله مولوی و ادله ارشادی است. از آنجا که در فقه معارف،

منبع اصلی ادله ارشادی هستند، تعارض‌های واقع میان آن‌ها متفاوت از تعارض‌های موجود در فقه احکام است؛ از این‌رو، روش‌ها برون‌رفت از این تعارض‌ها نیز متفاوت خواهد بود. در فقه احکام، تعارض به چند شکل تباین، عموم و خصوص مطلق، و عموم و خصوص من وجه تقسیم شده‌اند و راهکارهای جمع عرفی عبارتند از تخصیص، تقیید، حکومت، ورود و حمل اظهر بر ظاهر. معیار عرفی بودن این جمع‌ها را برخی اظهر بودن و برخی قرینیت دانسته‌اند (خوئی، ۱۴۲۲ق، ۱/۴۲۵).

با بررسی موارد تعارض در فقه احکام به سادگی می‌توان دریافت که عامل اصلی تعارض در فقه احکام، وجود تضاد میان احکام شرعی یا تناقض میان ادله مولوی است (خوئی، ۱۴۲۲ق، ۱/۴۱۷)؛ از این‌رو، اگر ادله، دو حکم متضاد را برای یک موضوع اثبات کنند و یا یک دلیل حکمی را اثبات کرده و دلیل دوم آن را نفی کند، تعارض ایجاد می‌شود.

در «فقه معارف»، مفاد ادله ارشادی حکم شرعی نیست تا تضاد میان آن‌ها مستلزم تعارض باشد؛ بلکه هر دلیل ارشادی، گزارشی از واقعیت مورد نظر است که جهت و بُعدی از آن را بیان می‌کند. از این‌رو، تعارض‌ها به دو صورت زیر خواهند بود:

۱) گاهی تعارض ادله در حد تناقض نبوده و با بررسی شواهد می‌توان ناسازگاری میان آن‌ها را حل کرد؛

۲) گاهی تعارض در حد تناقض در گزارشاتی است که قابل جمع نخواهند بود؛ مانند برخی گزارشاتی که در رابطه با محل فرود حضرت آدم ارائه شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۱/۲۰۶ و ۲۰۷). در رابطه با گزارش‌های متناقض باید با استفاده از روش‌های ترجیح خبر، یکی از دو گزارش را ترجیح داد، چنانکه علامه مجلسی با تکیه بر عنصر موافقت عامه برخی از اخبار مربوط به حضرت آدم را ترجیح داده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۱۱/۲۱۳)؛ اما در رابطه با حالت اول باید روش‌هایی را برای حل تعارض ارائه کرد. از آنجا که ادله ارشادی گزارش‌هایی از یک واقعیت خارجی هستند، تنافی میان آن‌ها را نمی‌توان در شکل‌های خاصی منحصر دانست؛ چراکه اوصاف، حالات و روابط پدیده‌های خارجی منحصر در سعه و ضیق نیست و به تعداد اوصاف و حالات مذکور، احتمال تنافی میان ادله ارشادی وجود دارد. علاوه بر این، عرفی بودن

روش‌هایی چون تخصیص و تقیید مبتنی بر نگرشی دستوری است که تخصیص و تقیید را کاشف از حکم ظاهری بودن عام و مطلق می‌داند (آخوندخراسانی، ۱۴۰۹ق، ۴۵۲). البته رویکردهای دیگری نیز در این رابطه وجود دارد که پیش فرض غالب آن‌ها دستوری بودن گزاره‌ها است (شهیدی، بی تا، ۲۷۹/۷). با توجه به این نکته روشن می‌شود روش‌هایی چون تخصیص، تقیید و حکومت نمی‌توانند راهکار مناسب برای حل تنافی میان ادله ارشادی باشند. مواردی چون تقدّم و تأخّر دو مرحله رضا و یقین در اخلاق (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ۳۷۳/۶۶ و ۳۱۰/۶۷) نمونه‌ای از این موارد است.

برای انضباط بخشیدن به ناسازگاری‌های احتمالی در ادله ارشادی، روش پیشنهادی نویسنده تأکیدی دوباره بر مدلول مجموعی است. اگر دو دلیل «الف» و «ب» را به‌عنوان دو دلیل متعارض در نظر بگیریم، تنافی میان این دو دلیل از دو حالت زیر خارج نیست:

یا این دو دلیل بر اساس همه احتمالات دلالی با یکدیگر در تعارضند که در این صورت دو دلیل، متناقض تلقی خواهند شد و در رابطه با آن‌ها باید به روش‌های ترجیح اخبار متعارض مراجعه کرد؛

و یا نسبت به دلالت هر یک از دلیل‌های «الف» و «ب»، احتمالاتی وجود دارد که تعارض تنها میان دو احتمال ارجح (یا همان ظهور) ایجاد شده است. در این صورت توجه به مجموعه ادله، به دو روش می‌تواند تعارض مذکور را حل کند: (۱) اینکه «الف» نظریه‌ای به‌دست آمده از مجموع ادله باشد و ظهور آن از طریق دلالت مجموعی یا شواهد اطمینان‌آور به اثبات رسیده باشد. در این صورت قطعی بودن این نظریه، قرینه‌ای بر تعیین احتمال سازگار در دلیل «ب» می‌شود؛

(۲) اینکه مجموعی از ادله مشتمل بر «الف»، «ب»، «ج»، «د» و... با وجود احتمالات مختلف دلالی، بنابر یک احتمال سازگار باشند. در این صورت این اشتراک دلالی بر یک احتمال، قرینه‌ای برای تعیین مراد از ادله مورد نظر می‌شود. هر چند که ظاهر هر یک از این ادله به‌صورت جداگانه موافق با احتمال اثبات شده نباشد اما تراکم احتمالات مورد نظر برای انسان اطمینان به مراد ایجاد می‌کند.

البته باید توجه داشت که این روش تنها در صورتی قابل دفاع خواهد بود که چرایی

و کیفیت قرینیت آن‌ها نسبت به یکدیگر مورد بررسی قرار گیرد. در اصول فقه به خوبی تبیین شده است که قراین به دو صورت متصل و منفصل تقسیم می‌شوند (صدر، ۱۴۱۸ق، ۲/۱۸۳). قرینه منفصل بنا به برخی مبانی، در ظهور دلیل تأثیرگذار نیست و تنها کاشف از مراد جدی متکلم است (صدر، ۱۴۱۸ق، ۲/۱۸۳؛ حائری یزدی، ۱۴۱۸ق، ۱/۲۱۳). از این رو، می‌توان ادعا کرد اشتراک ادله ارشادی، نسبت به یک احتمال نیز می‌تواند قرینه‌ای منفصل برای کشف مراد جدی متکلم در نظر گرفته شود؛ هرچند ظهور اولیه هر یک، متفاوت از مراد جدی به دست آمده از مجموع باشد. این قرینیت با توجه به آنکه ادله ارشادی در مقام تعبّد نبوده و درصدد ارائه گزارشی از واقعیت قابل ادراک هستند روشن تر می‌شود. چنانچه آیت‌الله سیستانی (سیستانی، ۱۴۴۱ق، ۲/۳۹۵ و ۴۰۰) نیز تلاش کرده از نگرش مجموعی در جمع عرفی استفاده نماید. از نظر نگارنده، از آنجا که پیش فرض تقسیم قراین به متصل و منفصل، عدم تأثیر پذیری ظهور دلیل از قراین منفصل است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۱۹؛ صدر، ۱۴۱۷ق، ۴/۲۶۶)، می‌توان چرایی این ادعا را مورد پرسش قرار داد.

در راستای اثبات این پیش فرض، به دو نکته استدلال شده است: نکته اول، تظیری عرفی است که بر اساس آن انسان وقتی با خطاب امر و نهی مولا مواجه می‌شود خود را مسئول دیده و منتظر شکل‌گیری ظهور، توسط قرائن منفصل نمی‌ماند (انصاری، ۱۳۸۳، ۲/۱۳۱)؛

و نکته دوم، آنکه لازمه متوقف دانستن ظهور بر مشاهده قرائن منفصله آن است که اگر احتمال بدهیم دلیل منفصلی وجود دارد که به دست ما نرسیده است، این احتمال مانع از حجیت ادله واصله می‌شود (شهبیدی، بی تا، ۴/۶۷۱).

به نظر می‌رسد حتی اگر این دو نکته نسبت به عرصه احکام صحیح باشند، نسبت به فقه معارف صحیح نخواهند بود؛ چراکه اولاً تظیر ذکر شده، قابل انطباق بر ادله ارشادی نیست و ثانیاً می‌توان گفت ظهور هر دلیل، مشروط است به عدم وصول قرینه منفصل برخلاف. این امر هم موافقت بیشتری با وجدان دارد و هم مشکل قابل استناد بودن ادله واصله را برطرف می‌کند. در نتیجه چون در ادله ارشادی غرض احتجاج و ایجاد مسئولیت برای مخاطب نیست - بلکه پرده برداری از واقعیت خارجی

است - لذا یک دلیل به‌تنهایی نمی‌تواند عهده‌دار کشفی کامل نسبت به واقعیت باشد و چون ظهور ادله واصله مشروط به عدم وصول قرینه برخلاف است، برای استناد به ادله واصله نیازی به نفی صدور ادله غیرواصله نیست.

۲. روش ایجاد تعامل میان گزاره‌های ارشادی و مولوی

توجه به خطابات مولوی یکی از لازمه‌های اسلامی دانستن علوم انسانی است، در غیر این صورت، علم موردنظر دچار تهافت بیرونی خواهد شد (جهانگیری، ۱۴۰۱، ۹۷). با توجه به این نکته و با توجه به آنکه «فقه معارف» عهده‌دار تحقیق در بُعد اسلامی علوم است، احراز عدم تنافی میان خطابات مولوی و ارشادی و نیز حل آن‌ها از رسالت‌های این علم به‌شمار می‌رود. تنافی این دو دسته، از آنجا ناشی می‌شود که لازمه توصیفات به‌دست‌آمده از ادله ارشادی پذیرفتن مصالح، اهداف و دستورالعمل‌های برآمده از آن‌ها است؛ درحالی‌که عمل کردن به مقتضای هر یک از این عناصر، می‌تواند در تنافی با یک حکم الزامی فقهی باشد. از این رو، باید به بررسی این چالش پرداخت که روش برون‌رفت از این تنافی چه خواهد بود؟

با توجه به ویژگی‌های ادله ارشادی و مولوی، به نظر می‌رسد در مواجهه با تنافی میان این دو دسته باید به بررسی چند متغیر پرداخت:

فقه معارف و شاخصه‌های
روش‌شناختی آن

۷۳

۱) متغیر اول: رهنمون‌های سلبی و ایجابی جایگزین

اولین پرسشی که باید پاسخ داد، این است که آیا می‌توان رهنمون‌های سلبی و ایجابی جایگزین از مبانی توصیفی به‌دست‌آورد؟ رهنمون‌هایی که در تنافی با احکام مولوی قرار نگیرند. روشن است که پاسخ مثبت به این پرسش محقق را از بررسی متغیرهای دیگر بی‌نیاز می‌کند.

۲) متغیر دوم: گستره دلالتی ادله مولوی

در این گام، باید به بررسی این پرسش پرداخت که آیا شمول ادله مولوی نسبت به فرض موردنظر، صحیح است یا خیر؟ در این مرحله باید به بررسی اطلاق و عموم

ادله مولوی پرداخت. قواعد حاکم بر این بررسی‌ها در علم اصول منقح شده است و در خلال استدلال‌های فقهی قابل دستیابی است.

۳) متغیر سوم: کاشفیت ادله ارشادی از مصالح و مفسد الزام آور

در این گام، باید به بررسی این پرسش پرداخت که آیا ادله ارشادی کاشف از مصلحت و مفسده‌ای یقینی و الزامی هستند یا خیر؟ در صورتی که پاسخ مثبت باشد می‌توان از طریق آن، به حکم شرعی متناسب با دلیل ارشادی دست یافت. در این صورت، حکم شرعی به دست آمده در تراحم با حکم منافی قرار گرفته و حکم اهمّ مقدم می‌شود. در اصول فقه اشکالاتی نسبت به کشف حکم شرعی از طریق شناخت مصالح و مفسد وارد شده است (خوئی، ۱۴۲۲ق، ۵۹/۱؛ انصاری، ۱۴۱۶ق، ۲۰/۱). اما به نظر می‌رسد این اشکالات نسبت به راهکار ارائه شده وارد نیست؛ چرا که نکته مورد نقد، استقلال عقل نسبت به کشف حکم شرعی است که نسبت به راهکار ارائه شده مطرح نیست چرا که در این راهکار، مانند روش مذاق شارع عقل از طریق وحی به ملاکات دست یافته است.

روش‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۷۴

۴) متغیر چهارم: علت و حکمت احکام مولوی

پرسش دیگری که باید مورد بررسی قرار گیرد، این است که آیا در ادله، علت یا حکمت حکم الزامی مورد نظر تبیین شده است یا خیر؟ حل تنافی ادله، با کمک گرفتن از علت‌ها و حکمت‌های منصوص (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹، ۲۹۷/۱) در ادله مولوی است. استفاده از علت و حکمت به دو صورت می‌تواند در حل تنافی ادله کارگشا باشد: ۱. از طریق نفی حکم مولوی از فرضی که علت یا حکمت در آن منتفی شده است. در رابطه با اصل این استفاده و کیفیت آن اختلافاتی میان فقهاء وجود دارد (شیری، ۱۶۶-۱۷۳): ۲. به عنوان قرینه‌ای متصل در دلالت‌یابی از دلیل مولوی. شیخ انصاری در بحث خیار حیوان از این روش بهره گرفته است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۱۰۱/۵).

۵) متغیر پنجم: خلل‌های احتمالی در نظریه برآمده از ادله ارشادی

پرسش آخری که باید مورد بررسی قرار گیرد، پرسش از خلل‌هایی است که

احتمالاً در مسیر استنباط نظریه توصیفی وجود داشته است. این خلل‌ها امکان دارد در هر یک از مراحل جمع‌ادله، اعتبارسنجی، دلالت‌یابی و حل تعارض‌ها وجود داشته‌باشد. گاهی بازخوانی ادله، خلل‌هایی را به دست می‌دهد که با اصلاح آن‌ها تنافی موردنظر برطرف می‌شود. درنهایت اگر از طریق بررسی متغیرهای ذکر شده، تنافی ادله برطرف نشد، به نظر می‌رسد باید احکام مولوی را به‌عنوان چارچوب عملی «فقه معارف» در نظر گرفت؛ چراکه احکام مولوی از پشتوانه الزام‌آوری و استحقاق عقاب برخوردارند (خوئی، ۱۴۲۲ق. ۱/۱۴) که مانع از کنارگذاشتن آن‌ها می‌شود؛ برخلاف ادله ارشادی که عمل به رهنمون آن‌ها در غالب موارد، عقلاً الزام‌آور نیست.

۸. توجیه‌پذیری توجه به کارآمدی و آزمایش در «فقه معارف»

یکی از مهم‌ترین شاخصه‌های فقه معارف که در سایه توصیف‌محوری و ارشادی بودن ادله به‌دست می‌آید، معقول‌بودن توجه به کارآمدی نظریات در «فقه معارف» است. روشن است که در رویکردهای حکم‌محور سخن از کارآمدی و آزمایش توجیه‌پذیر نخواهد بود؛ چراکه هدف پژوهش در این رویکردها تصرف در موضوعات خارجی نیست برخلاف فقه معارف که در نهایت به دنبال تصرف در موضوعات خارجی است. در نظریات غربی، آزمون یا به‌جهت اثبات نظریه و یا برای محک‌زدن مقاومت آن‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرند (بلیکی، ۱۴۰۱، ۷۵ و ۸۹ و ۱۰۹) اما با توجه به آنکه نظریات وحیانی کاشفیت خود را از وحیانی بودن منبع خود به‌دست می‌آورند، باید دانست که آنچه در فقه معارف کاربرد دارد احراز ناکارآمدی یک نظریه است؛ چراکه ناکارآمدی یک نظریه کاشف از عدم صدق آن بوده و در نتیجه، کاشف از صحیح‌نبودن برداشت صورت‌گرفته از منابع وحیانی است. از این رو، نگاه ما به عنصر کارآمدی نگرشی ابطال‌گرایانه (پوپر، ۱۳۷۰، ۵۷ و ۳۳۱) است.

همان‌طور که اشاره شد «فقه معارف»، تأمین‌کننده بُعد وحیانی علوم انسانی اسلامی است؛ از این رو، رابطه این علم با علوم انسانی را می‌توان رابطه پارادایم حاکم بر علم دانست. چنین رابطه‌ای میان نظریات کلان و علوم تجربی نیز حاکم است؛ از این رو کوهن، پژوهش در شرایط علم‌هنجاری را معطوف به حل ابهامات خرد

باقی مانده و توسعه در گستره داده‌ها می‌داند (کوهن، ۱۳۶۹، ۴۱). در نتیجه به نظر می‌رسد بررسی کارآمدی نظریات و حیانی رسالت اصلی علوم انسانی اسلامی به‌شمار می‌روند. از طرف دیگر، از آنجا که ناکارآمدی یک نظریه و حیانی کاشف از وجود خلل در تفسیر ادله و حیانی است، فقه معارف را با مسئله‌هایی تازه روبه‌رو خواهد کرد و این تعامل ادامه خواهد داشت.

با توجه به این نکته، روشن می‌شود که نه انکارناپذیر بودن گزاره‌های دینی مانع از تولید علم تجربی است و نه جایگاه گزاره‌های و حیانی تا سطح پیش فرض قابل تقلیل است. بلکه علوم انسانی اسلامی دارای دو بُعد تفسیری و تجربی هستند که هر یک دارای قواعد خاص به خود بوده و در تعامل با یکدیگر به دقت آن‌ها افزوده می‌شود، که برخی از آن به‌عنوان رویکرد تأسیسی-استنباطی یاد کرده‌اند (باقری، ۱۳۸۰). با این تفاوت که طرفداران این رویکرد، نقش دین در نظریه‌پردازی را منحصر در الهام بخشی می‌دانند اما در رویکرد پیشنهادی تولید نظریه از گزاره‌های دینی کاملاً توجیه‌پذیر است.

از نظر نگارنده، بهترین روش برای ارزیابی کارآمدی در علوم انسانی، روش تجربه‌نگاری است. از آنجا که متغیرهای دخیل در پدیده‌های اجتماعی بسیار بیشتر از متغیرهای دخیل در پدیده‌های طبیعی هستند و نیز از آنجا که قضاوت در رابطه با کارآمدی و ناکارآمدی نظریات اجتماعی نیاز به تجربیات وسیع و بلندمدت دارد به نظر می‌رسد جمع‌آوری تجربه‌نگاری‌های دقیق که توسط مجریان نظریات علمی گردآوری شده‌اند، داده‌های بسیار مفیدی برای ارزیابی کارآمدی نظریات اسلامی در اختیار نظریه‌پردازان این عرصه می‌گذارد و در بلندمدت، هم می‌تواند منشأ اصلاح نظریات و هم منشأ کنار گذاشتن یک نظریه باشد.

نتیجه‌گیری

۱. با توجه به کاستی روش‌های حکم‌محور در علوم انسانی، تأسیس رویکرد توصیف‌محور و حیانی ضرورت دارد. این رویکرد، با توجه به و حیانی بودن و نیز نظارت آن به معارف غیرحکمی دین، به نام «فقه معارف» معرفی شده است.

۲. لازمه مواجهه توصیف‌محور با منابع اسلامی تأکید بر ادله ارشادی است؛ برخلاف رویکردهای حکم‌محور که توجه خود را به ادله مولوی معطوف داشته‌اند.

۳. از آنجا که هدف در فقه معارف دستیابی به احکام مولوی نیست، دو مفهوم منجزیت و معذرت‌کارایی صحیحی در این عرصه نخواهند داشت. از این رو، ضرورت دارد عنصر «استناد» به‌عنوان معیار اسلامی بودن نتایج جایگزین دو مفهوم پیش‌گفته شود. تأکید بر این عنصر در کنار ارشادی بودن ادله، بستر مناسبی برای تعامل میان کاشفیت و اسلامی بودن ایجاد کرده و نیز امکان تعامل میان منابع وحی و روش‌های تحقیق تجربی و استنتاجی را فراهم می‌سازد.

۴. امکان بهره‌گیری از مدل‌های مجموعه‌ای ادله وحیانی در فقه معارف، در دو ساحت دلالت‌یابی و اعتبارسنجی توسعه ایجاد کرده و روش‌های جدیدی چون اعتبارسنجی مضمونی و جمع‌های عرفی متنوع را با خود به همراه دارد. استفاده از مدل‌های مجموعه‌ای در مرحله دلالت‌یابی، ناشی از تراکم احتمالات سازگار با انضمام ادراکات عقلی و تجربی کاشف از واقع بوده و در مرحله اعتبارسنجی، ناشی از سازگاری و عدم سازگاری یک دلیل با مجموع ادله است.

۵. در فقه معارف توجه به ضوابط ادله ارشادی و رابطه آن‌ها با ادله مولوی شکل‌های مختلفی از تعامل میان علم و فقه را ایجاد می‌کند. اصلاح رهنمون‌ها، بازخوانی سعه و ضیق ادله، بهره‌گیری از علت و حکمت و دستیابی به ملاکات یقینی و الزام‌آور، از جمله مهم‌ترین روش‌های تعامل به‌شمار می‌رود.

۶. در فقه معارف به دلیل تکیه بر ادله ارشادی و اخباری بودن حقیقت این ادله، بهره‌گیری از عنصر آزمون برای تشخیص صحت تفسیر، توجیه‌پذیر است برخلاف فقه احکام که استفاده از چنین عنصری در آن توجیه‌پذیر نیست.

۷. فقه معارف با توجه به عناصر اصلی و شاخصه‌های آن می‌تواند به‌عنوان منطقی مشترک برای تحقیقات وحیانی در عرصه علوم انسانی مورد استفاده قرار گیرد.

منابع

• قرآن کریم

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ق). **کفایة الاصول**. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۲. اخوت، احمد رضا. (۱۳۹۲). **دوره‌های رشد تفکر اجتماعی**. تهران: نشر قرآن و اهل بیت نبوت علیهم السلام.
۳. اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۲۹ق). **نهایة الدراية**. بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
۴. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۵ الف). **فقه تربیتی**. قم: مؤسسه اشراق و عرفان.
۵. _____. (۱۳۹۵ ب). **درآمدی بر اجتهاد تمدن ساز**. قم: مؤسسه اشراق و عرفان.
۶. _____. (۱۳۹۶). **قلمرو دین و گستره شریعت**. قم: مؤسسه اشراق و عرفان.
۷. انصاری، مرتضی. (۱۳۸۳). **مطرح الانظار**. چ ۲. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۸. _____. (۱۴۱۵). **المکاسب**. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۹. _____. (۱۴۱۶). **فرائد الاصول**. چ ۵. قم: مؤسسه النشر السلامی.
۱۰. باقری، خسرو. (۱۳۸۰). «ماهیت و قلمرو تعلیم و تربیت اسلامی»، **روش شناسی علوم انسانی**، ش ۲۸، صص ۲۳-۳۳.
۱۱. _____. (۱۳۸۴). **نگاهی دوباره به تربیت اسلامی**. چ ۴. تهران: انتشارات مدرسه.
۱۲. _____. (۱۳۸۹). **روش ها و رویکردهای پژوهشی در تربیت اسلامی**. چاپ اول. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۱۳. بلیکی، نورمن. (۱۴۰۱). **پارادایم‌های تحقیق در علوم انسانی**. چ ۶. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۴. پسندیده، عباس. (۱۳۹۲). **الگوی اسلامی شادکامی**. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دار الحدیث.
۱۵. پوپر، کارل ریموند. (۱۳۷۰). **منطق اکتشاف علمی**. چ ۴. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. جهانگیری، محمدرضا. (۱۴۰۲). «تربیت اسلامی؛ فرایند پژوهش و پیش فرض های آن»، **تربیت اسلامی**، ش ۴۶، صص ۸۳-۱۰۲.
۱۷. حاجوی، محمد. (۱۳۹۶)، «چیستی امر مولوی و ارشادی»، **نشریه فقیهانه**، ش ۴، صص ۸-۲۷.
۱۸. حائری پور، محمد مهدی؛ مصطفوی، اسدالله. (۱۴۰۱)، «اصول فقه معارف دین و جایگاه آن در فهم احادیث با تأکید بر روایات مهدویت (بررسی موردی واژه وعی و نقش آن در فهم

روش‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۷۸

- حدیث اهل البيت (علیهم‌السلام))، نشریه مشرق موعود، ش ۶۲، صص ۲۳۱-۲۴۳.
۱۹. حائری‌یزدی، عبدالکریم. (۱۴۱۸ق). دررُ الفوائد. ج ۶. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۰. حرعاملی، محمد. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة. قم: مؤسسه آل‌البيت (علیهم‌السلام).
۲۱. حسینی، محمد. (۱۴۱۵ق). معجم المصطلحات الاصولیة. بیروت: مؤسسه المعارف للمطبوعات.
۲۲. خطیبی، مهدی. (۱۴۰۱). «امکان‌سنجی، روش و شرایط استنباط گزاره‌های توصیفی و هنجاری علوم انسانی از احکام تشریحی اسلام»، تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ش ۲۹، صص ۱۱-۳۲.
۲۳. خوانساری، محمد. (۱۳۷۶). فرهنگ اصطلاحات منطقی به انضمام واژه‌نامه فرانسه و انگلیسی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۴. خوئی، سیدابوالقاسم. (۱۴۲۲). مصباح الأصول. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.
۲۵. داوری‌اردکانی، رضا. (۱۳۹۹). درباره علم. ج ۴. تهران: نشر هرمس.
۲۶. دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۸۵). لغت‌نامه. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۷. ذوالفقاری، محمد؛ سیدیان، سیدمهدی. (۱۳۹۱)، «فقه حکومتی؛ چیستی، چرایی، چگونگی»، نشریه معرفت سیاسی، ش ۷، صص ۴۹-۶۸.
۲۸. رایشتباخ، هانس. (۱۳۷۱). پیدایش فلسفه علمی. ترجمه موسی اکبری. چاپ دوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۹. سیستانی، سیدعلی. (۱۴۴۱ق). تعارض الأدلة و اختلاف الحدیث. قم: انتشارات اسماعیلیان. ۷۹
۳۰. شبیری، سیدموسی. درس خارج نکاح، قم: مرکز فقهی امام محمدباقر (علیه‌السلام).
۳۱. شریفی، احمدحسین. (۱۳۹۵). روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی، تهران: مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه.
۳۲. شهیدی، محمدتقی. (بی‌تا). ابحاث اصولیة، <https://shahidipoor.ir>.
۳۳. صدر، محمدباقر. (۱۴۱۷ق. الف). بحوث فی علم الاصول. تقریرات عبدالساتر. بیروت: الدار الاسلامیة.
۳۴. ———. (۱۴۱۷ق. ب). بحوث فی علم الاصول. تقریرات هاشمی‌شاهرودی. بیروت: الدار الاسلامیة.
۳۵. ———. (۱۴۱۸ق). درس فی علم الاصول. ج ۵. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۳۶. ———. (۱۴۳۴ق). موسوعة الشهید السید محمدباقر الصدر. چاپ ۲. قم: پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر (دائر الصدر).

۳۷. صفایی حائری، علی. (۱۳۸۲). از معرفت دینی تا حکومت دینی. قم: لیلۃ القدر.
۳۸. عباس، کعبی. (۱۳۹۳). «آشنایی با فقه حکومتی؛ گفتگو با استاد کعبی»، پژوهش‌های فقهی تا اجتهاد، پیش شماره ۱۰، صص ۳۷-۶۴.
۳۹. عراقی، ضیاء‌الدین. (۱۴۱۱ق). منهاج الاصول. بیروت: دار البلاغة.
۴۰. عرب صالحی، محمد. (۱۳۹۳). «نگاهی نو به مولوی و ارشادی و برآیند روش شناختی آن»، نشریه فقه و اصول، ش ۹۹، صص ۷۱-۹۰.
۴۱. عسکری، حسن. (۱۴۰۰ق). الفروق فی اللغة. بیروت: دار الآفاق الجديدة.
۴۲. علیشاهی قلعه جوقی، ابوالفضل؛ ناصری مقدم، حسین. (۱۳۹۰)، «چیستی و کارکردهای مذاق شریعت»، مطالعات اسلامی: فقه و اصول، ش ۸۶/۱، صص ۱۵۷-۱۹۳.
۴۳. عندلیب همدانی، محمد؛ ستوده، محمد. (۱۳۹۱)، «مذاق شریعت، جستاری در اعتبارسنجی و کارآمدی»، فقه اهل بیت، ش ۷۱ و ۷۰.
۴۴. عیدی عطارزاده، علی. (۱۳۹۷). «بازشناسی حکم ارشادی و مولوی»، نشریه فقیهان، ش ۷، صص ۹۴-۱۰۷.
۴۵. فاضلی هیجده‌می، علی. (۱۳۹۳)، «اوامر مولوی و ارشادی»، نشریه پژوهش‌های فقهی تا اجتهاد، پیش شماره ۱۰، صص ۲۷-۳۶.
۴۶. فانی اصفهانی، علی. (۱۴۰۱). آراء حول مباحث الالفاظ فی علم الاصول. قم: رضا مظاهری.
۴۷. فرح‌زادی، علی‌اکبر. (۱۳۷۹). «امر ارشادی و مولوی در اصول شیعه»، نشریه مقالات و بررسی‌ها، ش ۶۸، صص ۶۵-۹۲.
۴۸. فرزانه، حسین. (۱۴۰۱). «هویت‌شناسی مولوی و ارشادی از طریق نمونه کاوی»، نشریه فقه و اصول، ش ۱۳۰، صص ۱۴۴-۱۶۴.
۴۹. کوئن، توماس. (۱۳۶۹). ساختار انقلاب‌های علمی. ترجمه احمد آرام. تهران: نشر سروش.
۵۰. گرایسی، عباس؛ مصباح، علی. (۱۳۹۵). «روش علامه طباطبایی در استنباط مسایل علوم انسانی دستوری از آموزه‌های ارزشی دین»، نشریه معرفت فلسفی، ش ۵۴، صص ۱۱۳-۱۴۲.
۵۱. گلشنی، مهدی. (۱۳۹۲). از علم سکولار تا علم دینی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵۲. —؛ جمالی، محمد؛ خطیری، مرتضی. (۱۳۹۹). علم و شبه‌علم. تهران: نشر علم.
۵۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۴. محمدی‌ری‌شهری، محمد. (۱۳۸۳). فلسفه وحی و نبوت. ج ۲. قم: سازمان چاپ و نشر دارالحديث.

۵۵. — (۱۳۸۵). حکمت‌نامه کودک. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۵۶. مشکانی سبزواری، عباس‌علی؛ مشکانی سبزواری، عبدالحسین. (۱۳۹۴)، «نسبت فقه حکومتی و علوم انسانی اسلامی»، نشریه علوم انسانی اسلامی، ش ۱۴، صص ۱۳۵-۱۴۴.
۵۷. مصباح، علی؛ محیطی اردکان، علی. (۱۳۹۱)؛ «نقد و بررسی دلایل «انکار علوم انسانی دستوری»، نشریه معرفت اخلاقی، ش ۱۱، صص ۱۰۷-۱۲۴.
۵۸. مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳). راه‌وراهنماشناسی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۵۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). نبوت. ج ۱۶، قم: انتشارات صدرا.
۶۰. ملکی اصفهانی، مجتبی. (۱۳۷۹). اصطلاحات الاصول. قم: عالمه.
۶۱. موسوی خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۹۲). کتاب البیع. ج ۴. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۶۲. میرباقری، محمد مهدی؛ سبحانی، محمدتقی؛ پارسانیا، حمید. (۱۳۹۳). گفت‌وگوی علمی پیرامون مفهوم علم دینی. قم: گروه پژوهشی فلسفه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
۶۳. میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۳۷۸ق). قوانین الاصول. چاپ دوم، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۶۴. واعظی، اصغر. (۱۳۹۰). «پیش‌دآوری و فهم در هرمنوتیک فلسفی گادامر»، فصلنامه راهبرد، ش ۶۰، صص ۲۵۳-۲۳۵.
۶۵. —؛ فاضلی، فائزه. (۱۳۹۰). «دیالوگ، دیالکتیک، امتزاج افق‌ها»، دوفصلنامه فلسفی شناخت، ش ۱/۶۲، صص ۱۸۹-۲۱۴.
۶۶. وکیلی محمدحسن. (۱۹۳۳). علم دینی؛ از چیستی تا چگونگی. ج ۲. مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلامی.
۶۷. همدانی، رضا بن محمد هادی. (۱۳۷۶). مصباح الفقیه. قم: المؤسسة الجعفریه لاحیاء التراث.

The Validity of the Meta-Synthesis Method in Interpretive Studies of the Holy Qur’ān¹

Sayyed Mostafa Ahmadzadeh 

Associate Professor of the Department of Quran and Social Studies, Research Center for Civilizational Islam . Islamic Sciences and Culture Academy ; Mashhad- Iran.


E-mail: m.ahmadzadeh@isca.ac.ir

Receiving Date: 2024-05-27; Approval Date: 2025/01/02

Abstract

This study aims to evaluate the validity of the meta-synthesis method in interpretive studies of the Holy Qur’ān. The central question is whether this method, which is recognized as valid in humanities research, also holds sufficient validity in Qur’ānic interpretive studies, ensuring that its results are reliable for other scholars in the field.

To address this question, the study employs a library-based data collection method and utilizes a combination of unbalanced analytical and comparative approaches as its research methodology. The findings indicate that the meta-synthesis method, as a modern

1. Ahmadzadeh. M (2025). "The Validity of the Meta-Synthesis Method in Interpretive Studies of the Holy Qur’ān". *Methodology of Islamic Studies*. p.p: 83-113. 



qualitative research approach, is valid for interpretive studies of the Holy Qur'ān. This is because the method does not directly engage in Qur'ānic interpretation but rather interpretes the interpretations of the Holy Qur'ān. Moreover, by applying this method, Qur'ānic scholars can conduct more systematic and methodologically sound analyses of interpretive research on specific Qur'ānic subjects.

Keywords: Meta-Synthesis Method, Interdisciplinary Studies of the Holy Qur'ān, Methodology of Qur'ānic Interpretation, Validity of the Meta-Synthesis Method, Qualitative Methods in Qur'ānic Interpretation.

اعتبار «روش فراترکیب» در مطالعات تفسیری قرآن کریم^۱

سید مصطفی احمدزاده  ID

دانشیار پژوهشکده اسلام تمدنی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی مشهد. مشهد- ایران

رایانامه: m.ahmadzadeh@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۳/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۳



چکیده

هدف از این پژوهش، اعتبارسنجی روش فراترکیب در مطالعات تفسیری قرآن کریم است. همچنان که روش فراترکیب در مطالعات علوم انسانی، اعتبار دارد؛ مسئله اصلی این است که آیا این روش در مطالعات تفسیری قرآن کریم از اعتبار کافی برخوردار است تا نتایجش برای سایر قرآن‌پژوهان معتبر باشد؟ نویسنده برای گردآوری اطلاعات از روش کتابخانه‌ای بهره جسته و برای روش پژوهش از ترکیب روش‌های تحلیلی و تطبیقی نامتوازن استفاده کرده است. نتایج به‌دست آمده، حاکی از آن است که روش فراترکیب به‌عنوان یک روش کیفی مدرن، برای مطالعات تفسیری قرآن کریم معتبر است؛ زیرا این روش، ارتباط مستقیم با تفسیر قرآن کریم ندارد و درحقیقت، تفسیر تفسیر قرآن کریم است. نیز، قرآن‌پژوهان با بهره‌گیری از این روش، پژوهش‌های تفسیری را درباره یک مسئله قرآنی، بهتر و روشمندتر تحلیل کنند.

کلیدواژه‌ها: روش فراترکیب، مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم، روش‌شناسی تفسیر قرآن کریم، اعتبار روش فراترکیب، روش‌های کیفی تفسیر قرآن کریم.

۱. احمدزاده، سیدمصطفی (۱۴۰۳). اعتبار «روش فراترکیب» در مطالعات تفسیری قرآن کریم. دو فصلنامه

علمی پژوهشی روش‌شناسی علوم اسلامی. ۱(۱). صص: ۸۳-۱۱۳

مقدمه

بیان مسئله

امروزه دانش تفسیر قرآن کریم به جهت دادوستدهای علمی میان قرآن کریم و مطالعات میان‌رشته‌ای، از روش‌های نوین برای فهم و تفسیر قرآن کریم بیش از گذشته بهره می‌برد. از یک‌سو رشد روزافزون روش‌های کیفی در مطالعات علوم انسانی و از دیگر سو، سخت‌گیرانه‌تر شدن روش‌های کیفی با اصول و مبانی تفسیر قرآن کریم سبب شده است در مطالعات قرآنی و پژوهش‌های تفسیری قرآن کریم از روش‌های کیفی نوین استفاده شود. اما پیوسته در میان قرآن‌پژوهان نسبت به استفاده از این روش‌ها در فهم و تفسیر قرآن کریم، اختلاف نظرهایی وجود داشته و دارد. یکی از مهم‌ترین دلایل آن را می‌توان در اعتبار این روش‌ها از چشم‌انداز مبانی و اصول تفسیری جست. مسئله اصلی این پژوهش، بررسی اعتبار یکی از روش‌های کیفی نوپا به نام روش فراترکیب است. نگارنده قصد دارد به این سؤال پاسخ دهد که آیا روش فراترکیب، از اعتبار لازم برای پژوهش‌های تفسیری برخوردار است و با مبانی و اصول تفسیر قرآن کریم سازگار است؟ و نتایج این دست تحقیقات برای مفسران و قرآن‌پژوهان معتبر است؟

روش‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

پیشینه

۸۶

بیش از چند دهه است که در علوم انسانی و رشته‌های گوناگون از روش فراترکیب به‌عنوان یک روش کیفی استفاده می‌شود. در این سال‌ها، روش‌شناسان درباره اعتبار این روش به‌عنوان یک روش کیفی در کنار سایر روش‌های کیفی، دیدگاه‌های گوناگونی را مطرح کرده‌اند (Golafshani, 2003). نتیجه این دیدگاه‌ها، تولید روش‌های گوناگون اعتباربخشی به روش فراترکیب است (Andreas, 2003). خوشبختانه درباره اعتبار روش‌های کیفی در مطالعات قرآنی، پژوهش‌هایی صورت گرفته است (سلیمی، ۱۳۹۷). نیز، پژوهشی قرآنی به روش فراترکیب انجام شده است (خسروی مراد و فیضی، ۱۴۰۰)؛ اما پژوهش‌های قرآنی و تفسیری دیگری که از این روش استفاده کرده باشند، به چشم نیامد. این در حالی است که نگارنده به هیچ تحقیق دیگری درباره اعتبار روش فراترکیب در مطالعات قرآنی دست نیافت. از این رو، امید است

این اثر، آغازگر معرفی این روش به جامعه قرآن پژوهان باشد و نخستین مقاله‌ای باشد که درباره اعتبار روش فراترکیب در حوزه تخصصی تفسیر قرآن کریم منتشر می‌شود.

روش

در این پژوهش، به لحاظ مسئله میان‌رشته‌ای آن، در قسمت اعتبارسنجی روش فراترکیب در مطالعات علوم انسانی، از روش تحلیلی و در بخش اعتبار روش فراترکیب در مطالعات تفسیری، از یک‌سواز روش عقلی و نقلی و از سوی دیگر، از روش تفسیر قرآن به قرآن و روش سیستمی و از طرفی، برای مقایسه اعتبارسنجی میان این روش در علوم انسانی و علوم اسلامی و به‌ویژه تفسیر قرآن کریم، از روش تطبیقی نامتوازن استفاده شده است. این روش برای مقایسه دو طرفی به کار می‌رود که یک طرف کم شناخته است؛ درحالی که طرف دیگری به‌خوبی شناخته شده است. در این مقایسه، شناخت موضوع ناشناخته، مسئله تحقیق است و موضوع نیک شناخته، شاخصه‌های مُعین و یاری‌رسان است (پاکتچی، ۱۳۸۹، ۱۳۱).

اعتبار «روش فراترکیب»
در مطالعات تفسیری
قرآن کریم

مفهوم فراترکیب

۸۷ فراترکیب به زبان ساده، ترکیب تفسیر تفسیرهای داده‌های اصلی مطالعات منتخب است. در فراترکیب، ابتدا از طریق شکستن اجزای کل، به ماوراء و فراتر از کل اولیه می‌رسیم و سپس تحلیل اولیه را به نحوی منتقل یا تبدیل می‌کنیم که یافته‌های نامناسب در چارچوبی قابل قبول قرار گیرند و سرانجام، تحلیل‌های ترکیب‌شده، اطلاعاتی را نشان دهند که اطلاعات اولیه نشان نداده باشند. در عمل، ابتدا اطلاعات از منابع اولیه استخراج و سپس با یکدیگر ترکیب می‌شوند؛ و سرانجام یک کل جدید را تشکیل می‌دهند (دلور، ۱۳۷۴، ۲۸۸). فراترکیب فرایند جست‌وجو، ارزیابی، ترکیب و تفسیر تحقیقات کیفی در یک حوزه خاص است (Catalano, 2013، ۲۴۳-۲۷۴). روش فراترکیب، سعی دارد تحقیقاتی را که پوشش می‌دهد، تحلیل کرده و تناقضات موجود در ادبیات را حل کند و ضمن یکپارچه کردن نتایج، موضوعات اصلی را نیز برای تحقیقات آینده مشخص نماید (Cooper.H. Hedges, 2009، 6). در این

روش، دانسته‌های تحقیقات مختلف گردآوری می‌شوند، سپس این دانسته‌ها با هم پیوند یافته و کل دانش حاصله در قالبی متناسب با نیازهای کنونی، مورد ارزیابی، سازمان‌دهی مجدد و تفسیر قرار می‌گیرند (شورت، ۱۳۸۷، ۱۱۹). در واقع می‌توان گفت فراترکیب، مرور یکپارچه ادبیات کیفی موضوع مورد نظر و یا تجزیه و تحلیل داده‌ی ثانویه و داده‌ی اصلی از مطالعات منتخب نیست؛ بلکه در واقع تحلیل یافته‌های این مطالعات است (سهرابی و دیگران، ۱۳۹۰، ۱۳). فراترکیب، ترکیب تفسیری از یافته‌های کیفی ارائه می‌نماید؛ به گونه‌ای که نتیجه‌ی ترکیب، بیش از مجموع یافته‌های منابع مورد استفاده است. هدف فراترکیب، ایجاد دسترسی بیشتر به یافته‌های کیفی به منظور کاربرد عملی آنهاست (Sandelowski & Barroso, 2003, 153-155). فراترکیب زمانی اطلاق می‌گردد که پژوهشگر داده‌های ثانویه‌ی نتایج حاصل از سایر مطالعات را برای پاسخ‌گویی به نتایج خود ترکیب کند تا نتایج جدیدی به دست آورد (Zimmer, 2006, 312). در کل، سه هدف اصلی برای فراترکیب بیان شده که شامل ساخت تئوری، شرح تئوری و توسعه‌ی مفهومی خاص است (رعیت‌پیشه و دیگران، ۱۳۹۵، ۱۴۷). از نظر روش‌شناختی نیز فراترکیب می‌تواند به روشنی خلأها و مشکلات و نواقص پژوهش‌ها و مطالعات انجام‌شده را نشان دهد (Scherpenzeel, 1997, 341). نتیجه این‌که فراترکیب، نوعی مطالعه کیفی است که اطلاعات و یافته‌های استخراج‌شده از مطالعات کیفی دیگر مرتبط با موضوع و مشابه آن را بررسی می‌کند و با فراهم کردن نگرش سیستماتیک برای محققان، از طریق ترکیب پژوهش‌های کیفی مختلف، به کشف موضوعات و استعاره‌های جدید می‌پردازد (Thorne, et al, 2004, 1342-1365). لازم به ذکر است روش فراترکیب با روش فراتحلیل متفاوت است. فراتحلیل در پژوهش‌های کمی به کار می‌رود و فراترکیب در پژوهش‌های کیفی کاربرد دارد (Leary & Walker, 2018).

روش‌شناسی فراترکیب

هر روشی بر پایه‌ی روش‌شناسی ویژه خود شکل یافته است. روش‌ها از درون روش‌شناسی‌ها زاده شده‌اند و روش‌شناسی، خود محصول هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است. از این رو، هنگامی که از روشی سخن به میان می‌آید؛ در لایه‌های

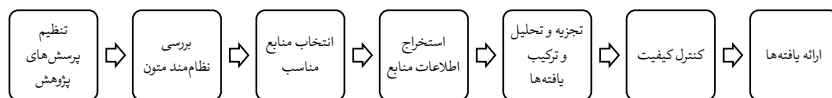
عمیق‌تر آن، پارادایم آن روش نیز مطرح می‌شود. پیش فرض‌های علم را که نقش اساسی در هویت‌بخشی به حوزه‌های مختلف علمی دارند، پارادایم می‌نامند. چهار عنصر اساسی هر پارادایمی عبارتند از: هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و روش (ایمان، ۱۳۹۳، ۴۳). پاسخ به این سؤال که معتقدیم چه چیزی وجود دارد؟ هستی‌شناسی است و هنگامی که از گزاره یا اثباتی برای تصدیق آن چه اعتقاد داریم وجود دارد، استفاده می‌کنیم تا برای خودمان و دیگران قابل قبول باشد، وارد معرفت‌شناسی شده‌ایم. روش‌شناسی، مربوط به منطق تحقیق اجتماعی است و درگیر این سؤال است که چگونه ما معرفت و دانش خودمان را اعتباریابی می‌کنیم. روش نیز به تکنیک‌های خاص جمع‌آوری اطلاعات مربوط می‌شود (ایمان، ۱۳۸۸، ۴۹-۵۱). سه پارادایم غالب در فضای علمی عبارت است از: پارادایم اثباتی،^۱ تفسیری^۲ و انتقادی^۳ (Miller, 1987, 4). و به صورت کلی، پارادایم اثباتی، کمیت‌گرا و پارادایم تفسیری، کیفیت‌گرا و پارادایم انتقادی ترکیب گراست (Neuman, 2014, 121). روش فراترکیب به لحاظ پارادایمی در پارادایم تفسیری جای می‌گیرد.

اعتبار «روش فراترکیب»
در مطالعات تفسیری
قرآن کریم

روش فراترکیب

۸۹

شناخته شده‌ترین الگوهای پیاده‌سازی روش فراترکیب؛ شامل الگوی سه مرحله‌ای نوبلت و هیر (Noblit & Hare, 1988)، الگوی شش مرحله‌ای والش و داون (Walsh & Sandelows, 2004-2014) و الگوی هفت مرحله‌ای ساندلوسکی و باروسو (Sandelows & Barroso, 2007) است که در پژوهش‌های فراترکیب، بیشتر از این الگو استفاده می‌شود که در شکل زیر آمده است.



شکل ۱: گام‌های متوالی روش فراترکیب (Sandelowski & Barroso, 2007)

1. Positivist.
2. Interpretive.
3. Critical.

گام اول: تنظیم پرسش‌های پژوهش

برای تنظیم سؤال پژوهش از شاخص‌های چه چیزی (What)، چه کسی یا جامعه مورد مطالعه (Who)، محدودیت زمانی (When) و چگونگی روش (How) استفاده می‌شود.

گام دوم: بررسی نظام‌مند متون

در این گام، پژوهشگر به سراغ شناسایی متونی می‌رود که براساس گام نخست، چارچوب‌های آن مشخص شده است. براین اساس، با جست‌وجوی واژه‌های کلیدی و مفاهیم مرتبط با مسئله تحقیق در سامانه‌های علمی، اطلاعات مدرک‌شناختی^۱ آثار را به دست می‌آورد تا زمینه را برای بررسی بیشتر در گام بعدی فراهم سازد. در این گام، بررسی نظام‌مند متون در بازه زمانی تعیین شده، ارتباط میان منبع و مسئله تحقیق، نوع کلیدواژه‌هایی که جستجو می‌شود و تنوع منابع هم به لحاظ زبانی و هم به لحاظ قالب از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

گام سوم: انتخاب منابع مناسب

در این گام، پژوهشگر باید منابع به دست آمده در گام پیشین را از جهات گوناگون بررسی کند تا پژوهش براساس منابع معتبر و مرتبط با مسئله پژوهش ادامه یابد. این گام از این جهت اهمیت دارد که اگر منابع غیرمعتبر و نیز غیرمرتبط در پژوهش وارد شود، نتایج پژوهش را تحت تأثیر قرار خواهد داد و به دنبال آن، از اعتبار آن کاسته خواهد شد. هدف از این مرحله، حذف مقالات و کتاب‌هایی است که پژوهشگر به یافته‌های ارائه شده در آنها اعتمادی نداشته باشد و ممکن است آنها را رد کند. ابزاری که معمولاً برای ارزیابی کیفیت مطالعات اولیه تحقیق کیفی استفاده می‌شود «برنامه مهارت‌های ارزیابی حیاتی»^۲ است که با طرح ده سؤال کمک می‌کند تا دقت، اعتبار و اهمیت مطالعات کیفی پژوهش مشخص شود. این سؤالات، بر مواردی

روش‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳
۹۰

۱. اطلاعات مربوط به نویسنده، عنوان اثر، محل انتشار، تاریخ انتشار و ...

2. Critical Appraisal Skills Programme (Casp).

از این دست تمرکز دارند: اهداف پژوهش، منطق پژوهش، طرح پژوهش، روش نمونه‌برداری، جمع‌آوری داده‌ها، انعکاس‌پذیری که شامل رابطه بین پژوهشگر و شرکت‌کنندگان است، ملاحظات اخلاقی، دقت تجزیه و تحلیل داده‌ها، بیان واضح و روشن یافته‌ها، ارزش تحقیق.

در این مرحله، پژوهشگر به هر یک از سؤالات یک امتیاز کمی می‌دهد و سپس یک فرم ایجاد می‌کند. بنابراین، او می‌تواند امتیازاتی را که به هر مقاله یا کتاب داده است، جمع کند و به‌سادگی مجموعه منابع را بررسی کند و نتایج ارزیابی را ببیند. براساس مقیاس ۵۰ امتیازی برنامه مهارت‌های ارزیابی حیاتی، پژوهش‌گر سیستم امتیازبندی زیر را مطرح می‌کند و هر منبعی را که پایین‌تر از امتیاز خوب (پایین‌تر از ۳) باشد، حذف می‌کند؛ عالی=۵، خیلی خوب=۴، خوب=۳، متوسط=۲ و ضعیف=۱. در نتیجه در فرایند ارزیابی، پژوهشگر از میان مقاله‌ها و کتاب‌های جمع‌آوری شده، مواردی را به دلایل گوناگون حذف می‌کند و در نهایت کدگذاری فراترکیب را بر تعداد کمتری از کتاب‌ها و مقاله‌ها اعمال می‌کند (Chenail, 2011, 49-61).

گام چهارم: استخراج اطلاعات منابع

در این گام، منابع برگزیده مطالعه می‌شوند و بر محور سؤال پژوهش، اطلاعات لازم از آن‌ها استخراج می‌شود. به دیگر سخن، منابع مورد تحلیل قرار می‌گیرند و مفاهیم مرتبط با سؤال تحقیق در قالب کدگذاری باز تعیین می‌شوند.

گام پنجم: تجزیه و تحلیل و ترکیب یافته‌ها

هدف فراترکیب به‌عنوان روشی پذیرفته شده در شفاف‌سازی مفاهیم، مؤلفه‌ها، الگوها و نتایج حاصل از پالایش دانش موجود و ظهور مدل‌ها و نظریه‌ها، ایجاد تفسیری یکپارچه و جدید از یافته‌هاست. در این روش، مقولاتی جستجو می‌شود که در حین بررسی مطالعات موجود در فراترکیب، برای پژوهشگر اهمیت یافته است. به تعبیر دیگر در این گام، براساس مطالعات پیشین برای تمام اطلاعات استخراج شده، کدی در نظر گرفته می‌شود و سپس با در نظر گرفتن مفهوم هر یک از این کدها،

در یک مفهوم مشابه دسته‌بندی می‌شوند. براین اساس، مفاهیم تحقیق مشخص می‌شوند. در این گام، کدگذاری گام پیش، ادامه پیدا می‌کند. در مرحله دوم، با کدگذاری محوری، مفاهیم کاهش می‌یابد و مفاهیم محوری یا مقولات فرعی مشخص می‌شود. و در نهایت، در مرحله سوم با کدگذاری انتخابی، مفاهیم نهایی و مقولات اصلی یا مقولات هسته به دست می‌آید. مقولات اصلی نسبت به مقولات فرعی، انتزاعی‌ترند و مانند چتری، همه مفاهیم مربوط به مقولات فرعی را در درون خود جای می‌دهند. همین نسبت میان مقولات فرعی و مفاهیم کدگذاری باز برقرار است. یعنی مقولات فرعی نسبت به مفاهیم اولیه، انتزاعی‌ترند.

گام ششم: کنترل کیفیت

کنترل کیفیت، به اعتبار روش و یافته‌ها می‌پردازد که در بخش بعدی به تفصیل بحث خواهد شد.

گام هفتم: ارائه یافته‌ها

در این گام که گام نهایی است، یافته‌های تحقیق به صورت نهایی ارائه می‌گردد. معمولاً یافته‌ها در قالب جدولی که ارتباط میان مقوله‌های فرعی و مقوله‌های اصلی را نشان می‌دهد، به تصویر کشیده می‌شود. سپس براساس یافته‌ها، تحلیل‌ها مستند به مفاهیم مستخرج از منابع گزارش می‌شود.

اعتبار روش فراترکیب در علوم انسانی

روش فراترکیب در طول سال‌های گذشته، به صورت روزافزون در رشته‌های گوناگون به کار رفته و پیوسته در حال توسعه و گسترش به سایر رشته‌ها و گرایش‌هاست. یکی از بحث‌های مهم روش‌شناسی این روش، اعتبار آن است. روش فراترکیب از جمله روش‌های کیفی است که خاستگاه رویش آن در علوم انسانی است و دانشمندان علوم انسانی براساس مبانی و اصول دانش‌های خود، برای اعتبار این روش، ضوابط و قواعدی را وضع کرده‌اند که به اعتباربخشی این

روش در مطالعات تفسیری کمک می کند.

اعتبار از جمله مفاهیمی است که در درون پارادایم اثبات گرایی^۱ زاده شده و توسعه یافته است. دو اصطلاح روایی^۲ و پایایی^۳، اعتبار روش های کمی را از دو جهت بررسی می کنند. روایی به این معناست که روش تحقیق دقیقاً آنچه را که به دنبالش هستیم، اندازه گیری کند و نه چیز دیگری را، و پایایی یا قابلیت اطمینان به این معناست که اگر آزمون را دوباره تکرار کنیم و یا روش تحقیق را به دفعات و در زمان های دیگر و تحت شرایط مشابه به کار بگیریم، نتایج یکسانی بدست آوریم (حیدری چروده، ۳۴).

در برابر اینان، تفسیرگرایان بر اعتباربخشی روش های کیفی همداستانند؛ اما درباره شیوه های سنجش اعتبار روش های کیفی و بهره گیری از اصطلاحات روایی و پایایی پارادایم اثبات گرایی در پارادایم تفسیری، با یکدیگر کم و بیش اختلاف نظر دارند. نتیجه اینکه، روایی و پایایی در اثبات گرایی بر اساس اصول و قوانین مشخص، شمولیت جهانی دارد، اما شیوه های اعتباربخشی در تحقیقات کیفی از تنوع بالایی برخوردار است و شمولیت جهانی خود را از دست داده اند. در اینجا به صورت گزیده و گذرا، برخی از مهم ترین معیارهای اعتباربخشی روش فراترکیب گزارش می شود. در تحقیقات کیفی، «قابلیت اعتماد» را به عنوان معیاری برای جایگزینی روایی و پایایی مطرح ساخته اند که متشکل از چهار مفهوم جزئی تر است: «باورپذیری»، «انتقال پذیری»، «تأییدپذیری» و «اطمینان پذیری». برای دستیابی به هر یک از این مفاهیم چهارگانه، شیوه هایی نیز تعریف شده است.

۱. باورپذیری

قابلیت اعتبار یا باورپذیری که معادل روایی در تحقیقات کمی است، ناظر به میزان و درجه اعتماد به واقعی بودن یافته هاست. روایی در تحقیقات کیفی سه نوع است:

- 1 . Positivist Paradigm.
- 2 . Validity.
- 3 . Reliability.

۱. روایی توصیفی^۱ که به صحت داده‌های موضوع گزارش شده توسط محقق اشاره می‌کند (Maxwell, 1992, 284). ۲. روایی تفسیری^۲ به معنای‌ای توجه می‌کند که افراد مورد مطالعه به اشیا، حوادث و رفتارها می‌دهند (Maxwell, 1992, 288). ۳. روایی تئوریک،^۳ به میزان سازگاری بین تبیین تئوریک تحقیق کیفی با داده‌ها ارتباط دارد (Maxwell, 1992, 291). برای افزایش میزان باورپذیری از شیوه‌های گوناگونی مانند: مثلث‌سازی، کنترل‌های اعضا، خودبازبینی پژوهشگر (Andreas, 2003, 82-84؛ عباس‌زاده، ۱۳۹۱، ش ۲۹) و داوران بیرونی استفاده می‌شود. در هر پژوهش کیفی، دست کم بهره‌گیری از دو شیوه از شیوه‌های بالا الزامی است تا آن پژوهش، از باورپذیری قابل قبولی برخوردار گردد.

۲. انتقال پذیری

قابلیت انتقال که معادل اعتبار بیرونی در اثبات‌گرایی است، به معنی قابلیت تعمیم پژوهش به سایر حوزه‌ها و زمینه‌های مشابه است. برای انتقال‌پذیری، شیوه‌های توسعه و توصیف غنی از مجموعه داده‌های مطالعه مورد نظر در طول مرحله گردآوری داده‌ها، استفاده از رویه‌های ویژه کدگذاری و تحلیل نمادها، نشانه‌ها و سایر موارد در مرحله تحلیل داده‌ها که به اطمینان از قابلیت انتقال کمک می‌کند، به کار می‌رود (Andreas, 2003, 83).

۳. تأیید پذیری

قابلیت تأیید به معنای پرهیز از سوگیری، و بیانگر تلاش پژوهشگر در جهت احراز شاخص عینیت در پژوهش است.

۴. اطمینان پذیری

اطمینان‌پذیری که معادل پایایی در تحقیقات کمی است، به درجه بازیافت و تکرارپذیری داده‌ها توسط سایر پژوهشگران اطلاق می‌شود. اعتماد کیفی نشان

- 1 . Descriptive Validity.
- 2 . Interpretative validity.
- 3 . Theoretical Validity.

می‌دهد که رویکرد محقق در بین پژوهش‌گران مختلف، سازگار و با پروژه‌های مختلف ثابت است (عباس‌زاده، ۱۳۹۱ش، ۲۸). پایایی زمانی حاصل می‌شود که مراحل تحقیق از طریق آزمون داده‌های خام، فرآورده‌های تلخیص و فرایندهای یادداشت‌ها، تأیید شده باشند (Golafshani, 2003, 601). درجه پایایی این نوع تحقیقات از طریق تقابل یافته‌های پژوهشی تعیین می‌شود (Scherpenzeel, 1997, 341). برخی از شیوه‌های اطمینان‌پذیری عبارت است از: استفاده از فرایندهای ساخت‌یافته از مصاحبه‌های همگرا؛ سازماندهی فرایندهای ساخت‌یافته برای ثبت، نوشتن و تفسیر داده‌ها؛ وجود حداقل دو نفر برای انجام مصاحبه به صورت جداگانه اما موازی با یکدیگر؛ مقایسه یافته‌های دو یا چند محقق؛ استفاده از کمیته راهنما برای ارزیابی و اجرای برنامه مصاحبه (Rao & Perry, 2003)؛ کدگذاری توسط افرادی خارج از تیم پژوهش؛ تجزیه و تحلیل داده‌ها به کمک افراد ناشناس و رایانه به طوری که دیدگاه‌های مجریان پژوهش اثری در تحلیل داده‌ها نداشته باشد؛ توافق بین کدگذاران؛ تأیید تعدادی از خبرگان درباره کدها. روش‌های کمی برای پایایی تحقیقات کیفی نیز به کار می‌رود. روش هولستی، شاخص فی، ضریب کاپای کوهن و Pi اسکات از جمله آنهاست.

اعتبار «روش فراترکیب»
در مطالعات تفسیری
قرآن کریم

۹۵

اعتبار «روش فراترکیب» در مطالعات تفسیری قرآن کریم

در دهه‌های اخیر، بهره‌گیری از روش‌های علوم انسانی در پژوهش‌های قرآنی و تفسیری و به‌ویژه مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم رشد روزافزون یافته است. در این میان، به کارگیری روش‌های کیفی در مطالعات تفسیری به دلایل گوناگون از جمله سنجیت بیشتر با متن، رواج بیشتری دارد. نخستین سؤالی که به ذهن قرآن‌پژوه و مفسر متبادر می‌شود این است که آیا این روش‌ها برای تفسیر قرآن کریم اعتبار دارند؟ برخی از قرآن‌پژوهان و متخصصان علوم اجتماعی بر این باورند که این روش‌ها به دلیل اختلافات پارادایمی و روش‌شناختی، از اعتبار لازم برای پژوهش‌های تفسیری برخوردار نیستند و به کارگیری آن‌ها در مطالعات تفسیری، اعتبار این گونه پژوهش‌ها را زیر سؤال می‌برد (محمدی‌فرد و حسنی، ۱۴۰۰، ۱۰۶-۷۲). در برابر این دسته، گروهی دیگر از قرآن‌پژوهان و محققان مطالعات میان‌رشته‌ای قرآن کریم اعتقاد دارند که اغلب

روش‌های کیفی از شایستگی و اعتبار کافی برای به‌کارگیری در مطالعات قرآنی و تفسیری برخوردارند (سلیمی، ۱۳۹۷، ۷۵-۹۹) و در عمل، با استفاده از روش‌های کیفی، پژوهش‌های متنوعی را دربارهٔ قرآن کریم انجام داده‌اند و اثربخشی و اعتبار آن را نشان داده‌اند (کاوایی و نظری، ۱۴۰۱، ۷۰-۵۳؛ محسنی‌تبریزی و سلیمی، ۱۳۹۱، ۱۵۹-۱۳۵). برخی نیز برای برون‌رفت از این بن‌بست روشی، با تغییراتی در روش‌شناسی و روش‌های کیفی سعی کرده‌اند با بومی‌سازی آن‌ها منطبق بر مبانی و اصول تفسیری، راه را برای بهره‌گیری از روش‌های کیفی در مطالعات تفسیری هموار سازند (جمشیدپها و کافی، ۱۳۹۲، ۹۵-۱۱۸). در قسمت پیشین، روشن شد که روش فراترکیب در میان اغلب دانشمندان علوم انسانی به‌لحاظ علمی، از جایگاه معتبری برخوردار است و شیوه‌های اعتباربخشی آن نیز گزارش شد. اما هدف اصلی این مقاله، بررسی اعتبارسنجی روش فراترکیب در مطالعات تفسیری قرآن کریم است که با مطالعات علوم انسانی تفاوت ماهوی دارد. هنگامی که از به‌کارگیری روش فراترکیب در مطالعات تفسیری سخن به میان می‌آید، سؤال‌هایی به ذهن متبادر می‌شود که پژوهشگر باید به آن‌ها پاسخی در خور دهد تا پژوهش او مورد قبول قرآن‌پژوهان افتد و در نظر مفسران آید. برخی از این سؤالات از این قرارند: آیا بهره‌گیری از روش فراترکیب برای مطالعات تفسیری از اعتبار لازم برخوردار است؟ آیا این روش در نزد قرآن‌پژوهان و مفسران قرآن کریم معتبر است؟ آیا پارادایم تفسیری که حاکم بر روش فراترکیب است با پارادایم قرآنی، سازگار است؟ آیا روش‌شناسی روش فراترکیب با روش‌شناسی تفسیر قرآن کریم همخوان است؟ آیا این روش با مبانی و اصول تفسیری سازگار است؟ آیا نتایج به‌دست آمده از این روش، برای پژوهشگر حجیت و مشروعیت دارد؟ پاسخ به این پرسش‌ها از چند جهت لازم است که در ادامه دنبال خواهد شد.

اعتبار عمومی «روش فراترکیب» در مطالعات تفسیری

اعتبار روش فراترکیب در مطالعات تفسیری به دو صورت قابل اجراست: عمومی و تخصصی. منظور از اعتبار عمومی، همان شیوه‌هایی است که سایر پژوهشگران تحقیقات کیفی در روش فراترکیب به کار می‌گیرند تا اعتبار نتایج

پژوهش خود را افزایش دهند که بیشتر از مهم‌ترین آن‌ها یاد شد. این شیوه‌ها نیز برای مطالعات تفسیری کاربرد دارد و با مبانی و اصول تفسیری نیز سازگار است و یا قابلیت بومی‌سازی تفسیری دارد. بهره‌گیری از گروه کانونی، مثلث‌سازی یا همان سه‌وجهی، خودبازبینی پژوهشگر، کنترل‌های اعضاء، کدگذاری‌های سه‌گانه، سنجش توافق بین کدگذاران، برنامه مهارت‌های ارزیابی حیاتی، ارزیابی داوران بیرونی و سنجش کمی با روش‌هایی مانند هولستی، کاپای کوهن و غیره از جمله این شیوه‌هاست. به‌عنوان نمونه، برنامه مهارت‌های ارزیابی حیاتی که کیفیت اعتبار منابع را پیش از ورود به تحلیل، از زوایای ده‌گانه مورد بررسی قرار می‌دهد؛ متناسب با مبانی و اصول تفسیری و مسئله تحقیق قابل بازسازی است. در زیر این پیشنهاد برای مطالعات تفسیری ارائه شده است.

تحقیقات علوم انسانی	تحقیقات تفسیری
اهداف پژوهش	اهداف پژوهش
منطق پژوهش	ارتباط با مساله پژوهش
طرح پژوهش	مرجعیت منبع
روش نمونه‌برداری	روش‌شناسی و روش
جمع‌آوری داده‌ها	بهره‌گیری از منابع معتبر
انعکاس‌پذیری که شامل رابطه بین پژوهشگر و شرکت‌کنندگان است	استدلال
ملاحظات اخلاقی	ملاحظات اخلاقی
دقت تجزیه و تحلیل داده‌ها	روشنمندی تجزیه و تحلیل داده‌ها
بیان واضح و روشن یافته‌ها	سازگاری درونی و بیرونی یافته‌ها
ارزش تحقیق	نوآوری و ارزش افزوده

برنامه مهارت‌های ارزیابی حیاتی ویژه مطالعات تفسیری در روش فراترکیب

(احمدزاده، ۱۴۰۳ش)

این شیوه در گام سوم که مربوط به بررسی مطالعات منتخب است، کارایی دارد. در این گام پژوهشگر باید کیفیت روش شناختی مطالعه را ارزیابی کند. ابزاری که معمولاً در این گام مورد استفاده قرار می‌گیرد، «برنامه مهارت‌های ارزیابی حیاتی»^۱ است.

به همین نحو در برخی از پژوهش‌های کیفی، برای کنترل کیفیت خروجی‌های تحقیق و افزایش اعتبار یافته‌ها، از نشست تخصصی استفاده می‌شود و از طریق بحث گروهی متمرکز،^۲ فرایند پژوهش و گام‌های مختلف آن برای اعضا تشریح می‌شود و سپس نظر اعضای شرکت‌کننده در این نشست در مورد نحوه ترکیب استدلال‌ها و تحلیل مطالب و نتایج به دست آمده، گردآوری و پس از اعمال آنها، بازتحلیلی در چشم‌انداز استدلالی وسیع‌تر برای دستیابی به یک دیدگاه دقیق ارائه می‌گردد که در صورت تأیید ۶۰ درصد از خبرگان و صاحب‌نظران، نتایج دارای اعتبار می‌باشد (دلور، ۱۳۷۴، ۲۸۴). نیز برای کنترل تحلیل‌ها، ترکیب‌ها و نتایج استدلالی، از مقایسه نظر پژوهشگر با دو یا چند خبره با استفاده از ضریب کاپا، پایایی آن ارزیابی می‌گردد. شاخص کاپا بین صفر تا یک نوسان دارد و هرچه مقدار سنج به عدد یک نزدیک‌تر باشد، نشان می‌دهد که توافق بین رتبه‌دهندگان وجود دارد (محرر و دیگران، ۱۳۹۲، ۱۷۸). طبیعی است که این شیوه‌های اعتبارسنجی نیز برای پژوهش‌های تفسیری به روش فراترکیب نیز انجام می‌گردد.

اعتبار تخصصی «روش فراترکیب» در مطالعات تفسیری

منظور از اعتبار تخصصی، شیوه‌هایی است که به مطالعات تفسیری و مبانی و اصول تفسیر قرآن کریم اختصاص دارد. اعتبار روش فراترکیب در مطالعات تفسیری به لحاظ تخصصی در سه بخش قابل بحث و بررسی است: پارادایم، فرایند، تفسیر.

1 . Critical Appraisal Skills Programme (Casp).

2 . Focus Group.

اعتبار پارادایمی «روش فراترکیب»

برخی از منتقدان به کارگیری روش‌های کیفی در مطالعات قرآنی، معتقدند که پارادایم این روش‌ها با پارادایم قرآن کریم ناسازگار است؛ زیرا پارادایم روش‌های کیفی و از جمله روش فراترکیب، پارادایم تفسیری است و این پارادایم به لحاظ هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی با پارادایم برخاسته از قرآن کریم ناهمخوان و حتی متناقض و متقابل است؛ بنابراین، هر روشی هم که از این پارادایم به دست آمده باشد، به دلیل تناقضات در سرچشمه، از حیث انتفاع برای به کارگیری در پژوهش‌های تفسیری خارج است و نتیجه می‌گیرند که روش فراترکیب به همین دلیل از اعتبار لازم و کافی برای مطالعات تفسیری برخوردار نیست.

در پاسخ باید گفت که بخشی از این نکته درست و بخش دیگری از آن محل تأمل است. این مطلب که در سلسله‌مراتب معرفتی، میان مبانی هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و روش، ارتباط برقرار است؛ درست است؛ اما این مطلب که میان روش‌ها در یک پارادایم با سایر روش‌ها در پارادایم‌های دیگر، هیچ سنخیتی وجود ندارد و میان روش‌های پارادایمی، تفاوت‌هایی وجود دارد که آن‌ها را کاملاً از یکدیگر جدا می‌کند و هیچ وجه مشترکی میان آنها وجود ندارد؛ نادرست است.

اعتبار «روش فراترکیب»
در مطالعات تفسیری
قرآن کریم

۹۹

در توضیح باید گفت که هر پارادایمی از چندبخش تشکیل شده که بخشی از آن، روش‌شناسی است. روش‌شناسی درگیر این سؤال است که چگونه معرفت و دانش خود را تولید و اعتباریابی می‌کنیم. این در حالی است که روش، به تکنیک‌های خاص جمع‌آوری اطلاعات و تحلیل آن مربوط می‌شود. روش‌شناسی، دارای مفاهیمی است که قابلیت تعمیم به پارادایم‌های مختلف را ندارد و این در حالی است که روش از یک چنین خصیصه‌ای برخوردار نیست (ایمان و کلاته‌ساداتی، ۱۳۹۲، ۴۶۳-۴۶۴).

هرچند میان روش‌شناسی‌های غربی و اسلامی، تفاوت‌های جدی وجود دارد؛ اما در سطوح نزدیک به واقعیت مانند روش، مفاهیمی به چشم می‌خورد که میان این دو حوزه فکری، مشترک است. از این رو، در سطح روشی، از اختلاف‌ها کاسته

می‌شود؛ به طوری که در برخی روش‌ها به پایین‌ترین حد خود می‌رسد. بنابراین، میزان اختلاف روش‌شناسی دو پارادایم متفاوت، در روش‌های آن دو پارادایم به حداقل ممکن می‌رسد و همین کاهش، راه را برای بهره‌گیری از روش یک پارادایم در پارادایم دیگر هموار می‌سازد. از این رو، به راحتی نمی‌توان به صرف تفاوت پارادایمی، تفاوت روشی را نتیجه گرفت. درست است که نوع هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و در نهایت روش‌شناسی در جهت‌دهی روش، اثرگذار است؛ اما باید در نظر داشت که اختلافات پارادایمی در لایه‌های بالا به مراتب نسبت به لایه‌های پایین، بیشتر، بنیادی‌تر، عمیق‌تر و جدی‌تر است؛ اما این اختلافات در سطح روش که نزدیک‌ترین لایه به واقعیت است، به حداقل ممکن می‌رسد.

از سوی دیگر، برخی از قرآن‌پژوهان با بومی‌سازی بعضی از روش‌های کیفی مبتنی بر مبانی و اصول تفسیری، تلاش کرده‌اند ضمن تعریف پارادایم قرآنی، روش‌های کیفی را با حکم و اصلاح به روش‌های مبتنی بر پارادایم قرآنی نزدیک سازند و راه را برای به کارگیری این روش‌ها در مطالعات تفسیری هموار سازند.

از مجموع این کوشش‌ها به دست می‌آید که هرچند روش‌شناسی پشتیبان روش فراترکیب به لحاظ وابستگی به پارادایم تفسیری، با برخی از گزاره‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی وحی‌ناسازگار است؛ اما در نهایت، روش برآمده از این پارادایم، نه تنها ناسازگاری جدی با مبانی و اصول تفسیری ندارد؛ بلکه با اندکی تسامح و تساهل، ردپایی از آن در آثار مفسران و قرآن‌پژوهان به‌ویژه در دوران معاصر نیز مشاهده می‌شود که به نوعی تأییدی بر اعتبار این روش در پژوهش‌های تفسیری است.

از این رو، استفاده از روش‌های سایر پارادایم‌ها در تفسیر قرآن کریم، به دو شرط جایز است: نخست، اینکه با روش‌شناسی پارادایم قرآن کریم مخالفت نداشته باشد و دوم، اینکه با اصول و قواعد تفسیری قرآن کریم نیز منافاتی نداشته باشد. با توجه به این که روش فراترکیب هر دو شرط مزبور را داراست، بهره‌گیری از آن در تفسیر قرآن کریم جایز است.

منتقدان روش فراترکیب بر این باورند که این روش، سبب نسبی شدن فهم و

تفسیر قرآن کریم می‌شود. به دیگر سخن، پژوهشگران مختلف با این روش، به فهم‌ها و تفسیرهای نسبی دست پیدا می‌کنند و همه نیز ادعا خواهند کرد که فهم و تفسیر آنان روشمند و درست است، این در حالی است که براساس اصول و ضوابط تفسیر قرآن کریم، فهم‌های نسبی به هرج و مرج معنایی منجر می‌شوند که با هدف هدایتی قرآن کریم نیز ناسازگار است.

برای دستیابی به پاسخ این شبهه، باید دو نوع فهم از یکدیگر متمایز شوند: فهم طولی و فهم عرضی. همهٔ مفسران از گذشته تا به حال، بر وجود فهم طولی در فهم و تفسیر قرآن کریم همداستانند. زیرا قرآن کریم، به لحاظ غنای معنایی و محتوایی، سطوحی دارد که هر مفسری به اندازهٔ توان فهم خویش از آن بهره‌برداری می‌کند و این فهم‌ها با یکدیگر تناقض ندارند، بلکه مراتب کامل‌تری نسبت به یکدیگر دارند. فهم عرضی به این معنا که فهم‌های متعددی در عرض یکدیگر وجود دارند که هر کدام می‌تواند جایگزین دیگری در مفهوم و مدلول آیه باشد. در این باره، دیدگاه‌های گوناگونی میان مفسران وجود دارد. برخی از اساس آن را منکر و بعضی فهم‌های متعدد عرضی را ممکن می‌دانند و دستهٔ سوم به تفکیک قائلند. اینان معتقدند در برخی آیات به لحاظ صراحت و ظهور آشکاری که در یک معنی دارند، تنها یک فهم درست است و برداشت‌های دیگر، نادرست است؛ اما در برخی دیگر از آیات، پذیرش چند برداشت متفاوت در عرض یکدیگر امکان‌پذیر است (صدر، ۱۳۷۸، ۲۰). هنگامی که سخن از فهم‌های متعدد و درست چه به لحاظ بستر زمان و چه به لحاظ افراد متعدد به میان می‌آید، بحث نسیت نیز مطرح می‌شود.

بر این اساس، اگر خروجی روش فراترکیب به فهم طولی منجر شود، از دایرهٔ نسبی‌گرایی مشهور خارج است و اشکال وارد نیست؛ اما اگر به فهم عرضی منتهی شود، توجه به دو نکته، این روش را از ورود به نسبی‌گرایی مطلق بازمی‌دارد. نخست اینکه فهم عرضی در همهٔ آیات امکان‌پذیر نیست، و دوم اینکه ملاک صحت و سقم هرگونه فهم عرضی، اصول و ضوابط تفسیری است. در روش فراترکیب نیز پژوهشگر بر پایهٔ اصول و ضوابط تفسیری به کدگذاری، مفهوم‌پردازی و مقوله‌بندی می‌پردازد. از این رو، نه تنها روش فراترکیب از نسبی‌گرایی مطلق به دور است، بلکه نسبی‌گرایی

مقید نیز در موارد محدود امکان‌پذیر است که در تفسیر به هر روشی این امکان وجود دارد و این نقیصه مخصوص روش فراترکیب نیست.

بر این موارد باید افزود که در روش فراترکیب، تکنیک‌هایی تعریف شده است که به کارگیری آن‌ها، دوری از نسبی‌گرایی در فهم و تفسیر قرآن کریم را در پی خواهد داشت. نخست اینکه در این روش، پژوهشگر پیوسته میان بررسی داده‌ها و اطلاعات در رفت و آمد است و این حضور پیوسته، افزون بر توسعه نگاه جامع‌نگرانه به همه زوایای بحث در قرآن کریم، تعمیق فهم و تفسیر قرآن کریم را به دنبال خواهد داشت. نیز پژوهشگر برای ارتقاء اعتبار پژوهش خویش و در کنار آن فاصله گرفتن از دام نسبی‌گرایی، گاه آیات کدگذاری و مفهوم‌پردازی شده قبلی را با فاصله زمانی قابل توجهی دوباره کدگذاری و مفهوم‌پردازی می‌کند و با مقایسه نتایج، تلاش می‌کند برداشت‌های خویش را بر پایه اصول و قواعد تفسیری ضابطه‌مند سازد. نیز در هنگام پژوهش، از پژوهشگران دیگری برای درستی یا نادرستی برداشت‌های خود از آثار مفسران در قالب همکار، استاد راهنما، ناظر، ارزیاب، دستیار و غیره کمک می‌گیرد. نتیجه اینکه نسبی‌گرایی در روش فراترکیب یا وجود ندارد و یا اگر وجود دارد تا حدی است که در سایر روش‌های تفسیری نیز وجود دارد و این روش را با خلل جدی روبه‌رو نمی‌سازد.

روش‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳
۱۰۲

اعتبار فرایندی «روش فراترکیب»

به لحاظ اعتبار فرایندی، بررسی فرایند روش فراترکیب نشان می‌دهد که این روش برای مطالعات تفسیری از اعتبار کافی برخوردار است. در روش فراترکیب که از کدگذاری سه مرحله‌ای باز، محوری و انتخابی استفاده می‌شود، پژوهشگر با تقلیل داده‌ها، سعی می‌کند به مفاهیم انتزاعی‌تر دست پیدا کند تا بتواند یافته‌ها و نتایج تحقیقات پیشین را درباره مسئله مورد نظر در قالب آن مفاهیم تعریف کند تا راه برای دسته‌بندی نتایج پژوهش‌ها هموارتر گردد. به دیگر سخن، گرانیگاه روش فراترکیب، تقلیل نتایج پژوهش‌ها از طریق مفهوم‌سازی است.

در سنت تفسیری قرآن کریم، موارد متعددی به چشم می‌خورد که از این روش -

تقلیل مفاهیم فرعی به یک مفهوم اصلی - برای تفسیر قرآن کریم استفاده شده است. روشن است که منظور از این موارد، تطابق کامل با روش فراترکیب در قرن ۲۱ نیست؛ بلکه بن مایه به کاررفته در آن‌ها، با درونمایه این روش، سازگاری قابل توجهی دارد که آن را به روش فراترکیب در دوران معاصر نزدیک می‌سازد.

قرآن کریم از این شیوه در شکل‌های گوناگون بهره برده است. در قرآن کریم، سوره حمد همتای قرآن عظیم آمده است: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمِ﴾ (حجر / ۸۷). در روایات گوناگون از سوره حمد به عنوان امّ الكتاب یعنی اصل کتاب نیز یاد شده است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ۱/۱۷). از این رو، کل قرآن کریم در سوره فاتحه کتاب خلاصه شده است. این فرایند بسیار به فرایند روش فراترکیب (بخش کدگذاری‌های سه گانه) نزدیک است. در توضیح آن باید گفت که اگر همه قرآن کریم کدگذاری شود، مفاهیم بسیاری بدست خواهد آمد که اگر این مفاهیم طبقه‌بندی و مقوله‌بندی بشوند، مقولات متعددی در پیش چشم خواهیم داشت. حال اگر مقولات، فشرده‌سازی بشوند، مقولات هسته قرآن کریم پدید خواهد آمد. به راحتی می‌توان گفت که آن مقولات هسته، در کنار یکدیگر و با نظمی شگفت‌آور در سوره حمد جمع شده‌اند و اگر مقولات سوره حمد، انتزاعی‌تر بشود؛ سه مقوله کلیدی توحید، نبوت و معاد آشکار خواهد شد (موسوی خمینی، بی‌تا، ۲۰۳).

۱۰۳

افزون بر این، برخی مفسران عقیده دارند که برخی آیات نخست و یا پایانی برخی سوره‌ها، به نوعی خلاصه آن سوره به شمار می‌رود (طباطبایی، ۱۴۰۲ق، ۱۱/۲۸۴). از این هم فراتر، این که عبارت پایانی بسیاری از آیات قرآن کریم، خود مفهومی از فضای به‌دست‌آمده از کل آن آیه است و چکیده آیه و مفهوم‌پردازی آن به حساب می‌آید (مرزبان و احمدی، ۱۳۹۳، ۱۵۳-۱۷۳). این شیوه در برخی از روایات ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز دنبال شده است. به‌عنوان نمونه، امام صادق علیه‌السلام، انواع کفر در قرآن کریم را به پنج دسته تقسیم کرده‌اند و نیز برای هر دسته‌ای، اقسام دیگری برشمرده‌اند (کلینی، ۱۳۷۹، ۲/۳۹۱) که به نوعی همان کدگذاری‌های سه گانه است. در برخی روایات، تقسیم‌بندی‌هایی درباره آیات قرآن کریم ارائه شده است که به نوعی مراحل نهایی فرایند روش فراترکیب را به ذهن متبادر می‌کند (سیدرضی، ۱۳۶۸، ۳۶۴). در سنت

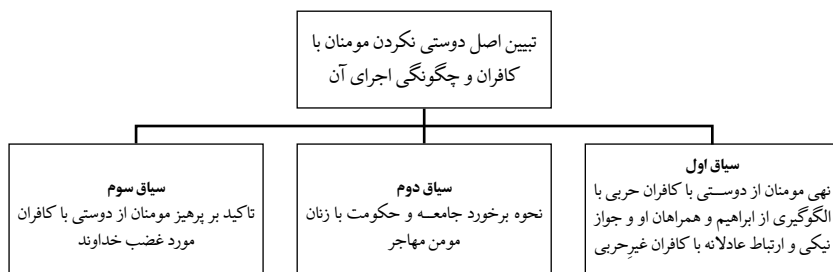
تفسیری عرفا نیز، شواهد متعددی برای کدگذاری به معنای امروزین آن مشاهده می‌شود که تنها به ذکر یک مورد بسنده می‌شود. پیر هرات، مراحل و منازل عرفان و سیر و سلوک را براساس آیات قرآن کریم به روشی کم‌نظیر در ده‌قسم (کدگذاری انتخابی) و هر قسمی را به ده‌باب (کدگذاری محوری) و هر بابی را به سه‌مرحله (کدگذاری باز) دسته‌بندی کرده است (انصاری، ۱۴۱۷ق). قرآن‌پژوهان و مفسران نیز از این روش استفاده کرده‌اند. لغت‌شناسان در کتب وجوه و نظایر، این شیوه را به کار برده‌اند. آنان برای «الهدی» در آیات قرآن کریم، هفده وجه ذکر کرده‌اند: البیان، دین الاسلام، الایمان، داعیاً، معرفه، رسلاً و کتباً، الرشاد، أمر محمد، القرآن، التوراه، الاسترجاع، الحججه، التوحید، سنه، لایصلح، الالهام و ثبناً (بلخی، ۱۴۲۷ق، ۲۰-۲۴). نیز تفسیر موضوعی، خود روشی نزدیک به کدگذاری در روش فراترکیب است. مفسر، پس از جمع‌آوری و بررسی آیات مربوط به یک موضوع در قرآن کریم و تحلیل آن‌ها، به دسته‌بندی آن آیات می‌پردازد و براساس تحلیل هر دسته، فروعی از موضوع را توضیح می‌دهد و در پایان دیدگاه کلی قرآن کریم را درباره آن موضوع بیان می‌کند.

روش‌شناسی
علوم اسلامی

سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۰۴

مفسری براساس همین رویه، آیات مربوط به معرفت‌شناسی در قرآن کریم را جمع‌آوری نموده و پس از دسته‌بندی آن‌ها با عناوین: ارکان معرفت، راه‌های معرفت، ابزارهای معرفت، حجاب‌های معرفت، منکران معرفت، موانع معرفت، ابزارهای معرفت، راه‌های معرفت، متعلق معرفت، مراحل معرفت و اعتلای معرفت؛ براساس تحلیل آیات قرآن کریم برای هر یک، زیر فصل‌هایی نیز برشمرده است. مثلاً ارکان معرفت را به سه رکن وجود معلوم، عالم و علم تقسیم کرده و آیات هر یک را نیز شرح داده است (جوادی‌آملی، ۱۳۷۹). نیز مفسرانی، به همین روش، پایه‌های روش تدبر در قرآن کریم را پی‌ریزی کرده‌اند. اینان معتقدند میان آیات یک سوره، پیوندهای لفظی و معنایی برقرار است و هر سوره‌ای نیز خود دارای دسته‌هایی از آیات است و به همین ترتیب این سیر ادامه پیدا می‌کند تا فضای کل یک سوره یا همان موضوع سوره یا جهت هدایتی سوره مشخص می‌شود (الهی‌زاده، ۱۳۹۵، ۳۶۷-۳۹۱). به‌عنوان نمونه درباره سوره ممتحنه آورده است:



در این روش، متدبّر درحقیقت، از بررسی مفاهیم درون دسته‌های آیات (کدگذاری باز)، به مفاهیمی انتزاعی‌تر دست پیدا می‌کند که برآیند مفهومی آن دسته از آیات است (کدگذاری محوری). سپس در مرحله بعدی، از برآیند مفاهیم دسته‌ها، به برآیند سوره دست می‌یابد (کدگذاری انتخابی).

نتیجه اینکه بهره‌گیری از این روش یا به تعبیر دقیق‌تر نزدیک به این روش با درونمایه فرایندی - هرچند در اشکال ابتدایی و ناقص آن - در قرآن کریم و سنت تفسیری ائمه معصومین علیهم‌السلام و عرفا و مفسران به چشم می‌خورد. بنابراین، بهره‌گیری از روش فراترکیب، دست کم بر پایه سنت تفسیری قرآن کریم، روشی معتبر است.

افزون بر اینها، دلایل عقلی نیز بر اعتبار این روش در تفسیر قرآن کریم می‌افزاید؛ زیرا ذهن انسان، دسته‌بندی انبوهی از مفاهیم را در قالب چند دسته، بهتر می‌فهمد و عقل راحت‌تر می‌تواند ارتباط میان چند دسته مفهوم را درک کند. اما ذهن انسان نمی‌تواند بین ده‌ها مفهوم ارتباط عمیق برقرار کند، ازاین‌رو، عقل دسته‌بندی مفاهیم را برای درک بهتر ذهن انسان می‌پذیرد. نیز عقل، جای‌دادن مفاهیم خردتر را در درون یک مفهوم انتزاعی‌تر که آینه تمام‌نمای آن مفاهیم باشد، می‌پذیرد.

از سوی دیگر، برخی مفسران قرآن کریم از سده‌های نخست تا دوران معاصر، دیدگاه‌های مفسران پیش از خود را - با هر هدفی اعم از انتقال میراث تفسیری، ترجیح یک دیدگاه یا جمع میان دیدگاه‌ها - جمع‌آوری و گزارش می‌کرده‌اند و سپس دیدگاه‌های آنان را در قالب دسته‌بندی جدید ارائه می‌کرده‌اند و ضمن بررسی و نقد، بهترین دیدگاه را براساس نظرات خویش می‌پذیرفته‌اند. روش فراترکیب، به‌نوعی از همین درونمایه بهره می‌گیرد؛ تنها تفاوتی که دارد این است که این شیوه را روشمند

اعتبار «روش فراترکیب»
در مطالعات تفسیری
قرآن کریم

۱۰۵

ساخته و فرایندهای آن را روشن کرده و ضوابط و قواعدی را برای اعتباربخشی آن افزوده است. به دیگر سخن، روش‌های سنتی را به صورت علمی و روشمند، فرایندسازی کرده است.

نتیجه اینکه بهره‌گیری از فرایند تحلیل منابع گوناگون درباره یک مسئله از طریق کدگذاری در روش فراترکیب؛ هم به لحاظ قرآن کریم و هم روایات و هم عقل و هم سیره عقلا از اعتبار کافی برخوردار است.

نکته دیگر، اینکه آیا کدگذاری‌های پژوهشگر نسبت به آثار تفسیری و نیز مقوله‌بندی‌ها و تجزیه و ترکیب و تحلیل و در پایان ارائه مدل، برای قرآن‌پژوهان و پژوهشگران از اعتبار لازم برخوردار است؟ در پاسخ باید گفت که بخش بسیار زیادی از کدها، از درون آثار تفسیری و منابع پژوهش به دست می‌آید. به دیگر سخن، در اثر تکرار یک واژه کلیدی در منابع مورد پژوهش، آن واژه به یک کد تبدیل می‌شود. این واژگان، دقیقاً همان واژگانی است که مفسران به کار برده‌اند. بنابراین، پژوهشگر از واژگان کاربردی آنان استفاده می‌کند و در مواردی هم از خود واژه‌ای یا کدی خلق می‌کند تا مفهومی را برساند، آن واژه یا کد نیز در چارچوب کاربردهای سایر واژگان توسط مفسران به دست می‌آید. در واقع، همه کدهای به کار رفته در سراسر پژوهش، به نوعی مفاهیم کلیدی است که مفسران در آثار خود به کار برده‌اند. اساساً در این روش، پژوهشگر اجازه ندارد به سراغ مفاهیم یا کدهایی برود که در آثار به کار نرفته است. بلکه دقیقاً باید پایبند به متن باشد.

اما اعتبار مقوله‌بندی‌ها و تجزیه و ترکیب و مدل به صورت دیگری است. برای اعتبار این عناصر، پژوهشگر، دریافت‌ها و برداشت‌های خود را که منطبق بر یک سری مبانی و اصول روشمند است با دیگران به اشتراک می‌گذارد تا آنان نیز درباره این برداشت‌ها اظهار نظر کنند. اگر نخبگان قرآن‌پژوهی با این مقوله‌بندی‌ها تا حد بالایی اتفاق نظر داشتند، این نشانگر آن است که پژوهشگر، مسیر تجزیه و ترکیب را درست طی کرده است و برداشت‌های او تا حد قابل توجهی معتبر است؛ اما اگر نخبگان و مشاوران با این مقوله‌بندی‌ها اتفاق نظر نداشتند، باید اصلاحاتی صورت پذیرد تا نظر آنان تأمین شود و زمینه برای اعتبار این برداشت‌ها فراهم گردد.

اعتبار تفسیری «روش فراترکیب»

نکته پایانی درباره اعتبار روش فراترکیب در مطالعات تفسیری مربوط به تفسیر قرآن کریم است. پیش از پرداختن به این نکته باید گفت، روش فراترکیب با سایر روش‌های کیفی یک تفاوت ماهیتی دارد که آن را به لحاظ اعتبار از سایر روش‌ها متمایز می‌سازد و به نوعی جلوتر از هر روش کیفی در ساحت اعتبار قرار می‌دهد. روش‌های کیفی دیگر مانند: تحلیل محتوای کیفی، نظریه داده‌بنیاد، تحلیل مضمون و غیره از سنخ مطالعات اولیه هستند؛ اما روش فراترکیب از سنخ مطالعات ثانویه است. به دیگر سخن در این روش، پژوهشگر به صورت مستقیم به تفسیر قرآن کریم روی نمی‌آورد که سخن از اعتبار برداشت‌های پژوهشگر از قرآن کریم به میان آید؛ بلکه پژوهشگر بر نتایج مطالعات اولیه‌ای که توسط قرآن‌پژوهان و مفسران در مورد آیات قرآن کریم انجام شده، متمرکز می‌شود.

از این رو، لازم نیست همه ضوابط فهم و تفسیر قرآن کریم با همه دقت‌ها و موشکافی‌های مرسوم میان مفسران نسبت به تفسیر قرآن کریم در این روش رعایت شود؛ زیرا اصول و قواعد تفسیری مربوط به فرایندی است که مفسر نسبت به تفسیر قرآن کریم دارد. اما در روش فراترکیب، پژوهشگر، خود تفسیر نمی‌کند؛ بلکه تفسیر دیگر مفسران را مورد پژوهش قرار می‌دهد. این روش تنها در پی آن است که دیدگاه‌های تفسیری مفسران را درباره مسئله ویژه‌ای رصد کند و استنباط‌ها و دلایل آن‌ها را با یکدیگر ترکیب کند تا بتواند به دیدگاه قرآن کریم در آن مسئله ویژه از دید مفسران قرآن کریم دست یابد. در تفسیر قرآن کریم، پژوهشگر مستقیماً به پژوهش در آیات قرآن کریم می‌پردازد، اما در روش فراترکیب، ماده اولیه مورد مطالعه پژوهشگر، قرآن کریم نیست؛ بلکه آثاری است که درباره تفسیر قرآن کریم به رشته تحریر درآمده است. در این روش، پژوهشگر به تفسیر آیات قرآن کریم نمی‌پردازد تا این تفسیر، به لحاظ اعتبار و همخوانی با مبانی و اصول تفسیری مورد خدشه قرار گیرد؛ بلکه از این مرحله عبور کرده و به «تفسیر تفسیر قرآن کریم» روی آورده است.

بنابراین در این روش، اگر پژوهشگر نسبت به ورود منابع تفسیری معتبر به پژوهش حساس باشد و الزامات تفسیر معتبر را درباره منابع پژوهش خویش بررسی و رعایت

کند و از ورود دیدگاه‌های تفسیری که با مبانی و اصول تفسیری ناسازگار و ناهمخوان است، جلوگیری کند؛ پژوهش وی از اعتبار لازم برای مطالعات قرآنی برخوردار گشته است. به دیگر سخن، تفسیر تفسیر قرآن کریم، یک گام از تفسیر قرآن کریم عقب‌تر است. بنابراین، آن‌چنان‌که رعایت اصول و مبانی در تفسیر لازم است، رعایت اصول و قواعد تفسیری در این روش لزومی ندارد. بدین‌سان، آنچه در اینجا محل تأمل است، اعتبار روش فراترکیب در مطالعات تفسیری است و نه اعتبار این روش در تفسیر قرآن کریم. بر این اساس، پژوهشگر در این روش، مطلبی را به خداوند یا قرآن کریم نسبت نمی‌دهد تا نوبت به اعتبار تفسیر یا عدم اعتبار آن برسد؛ بلکه تنها نسبت به نظرات مفسران دربارهٔ یک آیه یا یک مسئله قرآنی، جمع‌بندی روشمند ارائه می‌دهد و آن را به مفسران نسبت می‌دهد، البته مفسرانی که قصد داشته‌اند مراد خداوند را بازگو کنند.

وانگهی، در جای خود ثابت شده است که ظهور نوعی که ناشی از وضع، اسلوب‌ها، قواعد عمومی لغت و زبان‌شناسی است که همه عقلا آن را به کار گرفته‌اند و به‌خاطر انصراف و انس ذهنی در نزد شخص خاصی نیست، حجیت دارد و در نزد عقلا، اجماعی است (صدر، ۱۴۱۷ق، ۲/۱۸۸). در این صورت، هر مفسری که مدعی است ظاهری را که وی از متن استظهار کرده، همان ظهور نوعی است، این ادعا از سوی عرف و عقلا تصدیق می‌شود و اگر این ادعا از سوی چند مفسر با استظهارهای متفاوت، تکرار شد، همهٔ این فهم‌ها، به‌عنوان فهم معتبر از سوی عقلا و عرف به رسمیت شناخته می‌شود (هاشمی‌شاهرودی، ۱۴۱۷ق، ۴/۲۹۲). بنابراین، در روش فراترکیب، پژوهشگر ظهور نوعی مفسران را بر آفتاب می‌کند که در جای خود اعتبار دارد. نگارنده، دیدگاه‌های مفسران و قرآن‌پژوهان را دربارهٔ «عدالت از دیدگاه قرآن کریم به روش فراترکیب» بررسی کرده و چارچوب مؤلفه‌های نظریه‌پردازی در باب عدالت از چشم‌انداز قرآن کریم را ارائه داده است (احمدزاده، ۱۴۰۳ش).

نکتهٔ دیگر دربارهٔ اعتبار به‌کارگیری روش فراترکیب در تفسیر قرآن کریم، به‌کارگیری این روش توسط مفسران در طول میراث تفسیری است. مفسران از سده‌های اولیه تفسیری، آرای دیگر مفسران را دربارهٔ تفسیر یک آیه یا یک موضوع در قرآن کریم

را در کنار هم جمع می کرده‌اند و بعد به داوری دربارهٔ این دیدگاه‌ها می‌پرداخته‌اند (سیدرضی، ۱۴۰۶ق؛ طباطبایی، ۱۴۰۲ش). مفسران در تفسیر موضوعی، همه آیات مربوط به یک موضوع را در کنار یکدیگر جمع می‌کنند و پس از تجزیه و تحلیل آن آیات، دیدگاه نوینی را دربارهٔ آن موضوع براساس آیات قرآن کریم مطرح می‌کنند. در دوران معاصر، برخی از قرآن پژوهان با بررسی تفاسیر موضوعی و یا تحلیل دیدگاه‌های مفسران ترتیبی دربارهٔ یک موضوع خاص، سعی کرده‌اند آرای تفسیری مفسران را در یک موضوع جمع‌آوری، تحلیل، دسته‌بندی و درنهایت برابندگیری کنند و دیدگاهی را که با شواهد و قرائن بیشتری از قرآن کریم همراه است، به‌عنوان دیدگاه قرآن کریم دربارهٔ آن موضوع ارائه دهند (آرمین، ۱۴۰۲). این روش با تسامح و تساهل، به‌نوعی همان روش فراترکیب است لیکن تفاوتی که این روش با روش فراترکیب دارد، این است که نتایج روش فراترکیب به‌خاطر فرایند علمی و روشمند آن و نیز مقبولیت و موجه‌بودن آن در میان متخصصان از اعتبار و دقت بیشتری برخوردار است.

نتیجه‌گیری

همچنان‌که روش فراترکیب به‌عنوان یک روش کیفی در میان دانشمندان علوم انسانی از اعتبار کافی برخوردار است؛ بهره‌گیری از این روش برای مطالعات تفسیری نیز معتبر است. این روش از سه جهت معتبر است: پارادایمی، فرایندی و تفسیری. هرچند روش‌شناسی پشתיبان روش فراترکیب به‌لحاظ وابستگی به پارادایم تفسیری، با برخی از گزاره‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی وحی‌ناسازگار است؛ اما درنهایت، به دلیل عدم مخالفت با روش‌شناسی پارادایم قرآن کریم و عدم منافات با اصول و قواعد تفسیری قرآن کریم، بهره‌گیری از آن در تفسیر قرآن کریم جایز است. ازدیگرسو، بهره‌گیری از فرایند تحلیل منابع گوناگون دربارهٔ یک مسئله از طریق کدگذاری در روش فراترکیب؛ هم به‌لحاظ قرآن کریم و سنت و میراث تفسیری آن و هم براساس روایات و هم عقل و هم سیرهٔ عقلا از اعتبار کافی برخوردار است.

در این روش، پژوهشگر به تفسیر آیات قرآن کریم نمی‌پردازد تا این تفسیر، به‌لحاظ

اعتبار و همخوانی با مبانی و اصول تفسیری مورد خدشه قرار گیرد؛ بلکه از این مرحله عبور کرده و به تفسیر تفسیر قرآن کریم روی آورده است. نتیجه اینکه، روش فراترکیب در مطالعات تفسیری - و نه تفسیر قرآن کریم - از اعتبار کافی و لازم برخوردار است.

منابع

- سیدرضی، نهج البلاغه. (۱۳۶۸). ترجمه سید جعفر شهیدی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱. آرمین، محسن. (۱۴۰۲). کتاب جریان‌های تفسیری معاصر و مسئله آزادی. تهران: نشر نی.
- ۲. احمدزاده، سید مصطفی. (۱۴۰۳). اعتبارسنجی روش فراترکیب در پژوهش‌های تفسیری مطالعه موردی: چارچوب مؤلفه‌های نظریه عدالت در قرآن کریم. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۳. انصاری، عبدالله. (۱۴۱۷ق). منازل السائرین. تصحیح علی شیروانی. قم: مؤسسه دارالعلم.
- ۴. ایمان، محمدتقی و احمد کلاته‌ساداتی. (۱۳۹۲). روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۵. ایمان، محمدتقی. (۱۳۹۳). فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۶. ایمان، محمدتقی. (۱۳۸۸). مبانی پارادایمی روش‌های کمی و کیفی تحقیق در علوم انسانی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۷. بروجردی، سید حسین. (۱۴۱۶ق). تفسیر الصراط المستقیم. قم: مؤسسه انصاریان.
- ۸. بلخی، مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۷ق). الوجوه والنظائر فی القرآن العظیم. تصحیح: حاتم صالح الضامن. دبی: مرکز جمعه الماجد للثقافه والتراث.
- ۹. پاکتچی، احمد. (۱۳۸۹). روش تحقیق بانگیزه بر حوزه علوم قرآن و حدیث. تهران: انجمن علمی دانشجویی هیات دانشگاه امام صادق؟؟؟.
- ۱۰. جمشیدیها، غلامرضا و مجید کافی. «مؤلفه‌های نظریه اجتماعی براساس مبانی شناخت جامعه در قرآن»، آموزه‌های قرآنی، ۱۳۹۲، ش ۱۷، ۹۵-۱۱۸.
- ۱۱. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۹). معرفت‌شناسی در قرآن. قم: نشر اسراء.
- ۱۲. خسروی مراد، لیلا و زهرا فیضی. «مرور نظام‌مند پژوهش‌های قرآنی مرتبط با تربیت اجتماعی»، علوم تربیتی از دیدگاه اسلام، ۱۴۰۰، دوره ۹، ش ۱۷، ۹۴-۱۶۵.

روش‌شناسی
علوم اسلامی

سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۱۰

۱۳. دلاور، علی. (۱۳۷۴). مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی. تهران: رشد.
۱۴. رعیت‌پیشه، سعید و دیگران. ۱۳۹۵. «به کارگیری رویکرد کیفی فراترکیب جهت ارائه مدل جامع ارزیابی پایداری زنجیره تأمین»، پژوهش‌های نوین در تصمیم‌گیری، ۱۳۹۵، ش ۱، ۱۳۹-۱۶۵.
۱۵. سلیمی، علی. ۱۳۹۷. «کاربرد تحلیل محتوای کیفی در استخراج تحلیل‌های اجتماعی قرآن کریم: گزارشی تحلیلی از روش یک تحقیق»، روش‌شناسی علوم انسانی، ۱۳۹۷، سال ۲۴، ش ۹۷، ۷۵-۹۹.
۱۶. سهرابی، بابک؛ اعظمی، امیر و یزدانی، حمیدرضا. ۱۳۹۰. «آسیب‌شناسی پژوهش‌های انجام‌شده در زمینه مدیریت اسلامی با رویکرد فراترکیب»، چشم‌انداز مدیریت دولتی، ۱۳۹۰، ش ۶، ۹-۲۴.
۱۷. شورت، الف. ۱۳۸۷. روش‌شناسی مطالعات درسی. تهران: انتشارات سمت.
۱۸. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۷ق). درس‌ها فی علم الاصول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۹. صدر، سیدموسی. ۱۳۷۸. «فهم قرآن از دیدگاه شهید مطهری»، پژوهش‌های قرآنی، ۱۳۷۸، ش ۱۷-۱۸، ۱۲-۲۹.
۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۰۲ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۱. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۴۱۵ق). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۲. عباس‌زاده، محمد. ۱۳۹۱. «تأملی بر اعتبار و پایایی در تحقیقات کیفی»، فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی، سال ۲۳، شماره ۱، ۱۹-۳۴.
۲۳. علم‌الهدی، سیدرضی. ۱۴۰۶ق. حقائق التأویل فی متشابه التنزیل. شرح: محمدرضا آل کاشف‌الغطاء. بیروت: دارالاضواء.
۲۴. کاویانی، محمد و مصطفی نظری. ۱۴۰۱. «کاربست روش تحلیل مضمون در بررسی و مقایسه جایگاه فکر در روان‌شناسی قرآن‌بنیان»، روش‌شناسی علوم انسانی، ۱۴۰۱، سال ۲۸، ش ۱۱۰، ۵۳-۷۰.
۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق. ۱۳۷۹. الکافی. تصحیح: علی اکبر الغفاری و محمدباقر البهبودی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۶. محسنی تبریزی، علیرضا و علی سلیمی. ۱۳۹۱. «تحلیل محتوای کیفی قیاسی و بهره‌گیری از

- آموزه‌های اسلامی در علوم اجتماعی»، **روش‌شناسی علوم انسانی**، ۱۳۹۱، ش ۷۲، ۱۳۵-۱۵۹.
۲۷. محقر، علی، احمد جعفرنژاد، محمد مدرس‌یزدی و محمدرضا صادقی مقدم. ۱۳۹۲. «ارائه الگوی جامع هماهنگی اطلاعاتی شبکه تأمین خودروسازی با استفاده از روش فراترکیب»، **مدیریت فناوری اطلاعات**، ۱۳۹۲، دوره ۵، ش ۴، ۱۶۱-۱۹۴.
۲۸. محمدی‌فرد، علیرضا و سید حمیدرضا حسنی. ۱۴۰۰. «اعتبارسنجی کاربرد روش نظریه زمینه‌ای به‌مثابه تفسیر موضوعی قرآن با تأکید بر آرای شهید صدر»، **مطالعات قرآن و حدیث**، سال ۱۵، ش ۱، پیاپی ۲۹، ۷۲-۱۰۶.
۲۹. مرزبان، معصومه و مهدی احمدی. ۱۳۹۳. «بیوند معنایی صفات الهی پایان آیات قرآن با مضمون آن‌ها»، **پژوهش‌های قرآن و حدیث**، ۱۳۹۳، دوره ۴۷، ش ۱، ۱۵۳-۱۷۳.
۳۰. موسوی خمینی، سید روح‌الله. (بی تا). **تفسیر سوره حمد**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته‌الله علیه.
۳۱. هاشمی‌شاهرودی، سید محمود. ۱۴۱۷ق. **بحوث فی علم الاصول**. قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
۳۲. الهی‌زاده، محمدحسین. ۱۳۹۵. **تدبر در قرآن جزء ۲۸ و ۲۹**. مشهد: تدبر در قرآن و سیره.

روش‌شناسی

علوم اسلامی

سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۱۲

33. Catalano, A. (2013), «Patterns of graduate students' information seeking behavior: a meta-synthesis of the literature», *Journal of Documentation*, Vol. 69 No. 2, pp. 243-274
34. Chenail, R. (2011). Learning to Appraise the Quality of Qualitative Research Articles: A Contextualized Learning Object for Constructing Knowledge. *The Qualitative Report*, 1(9): 49-61.
35. Cooper, H. Hedges, L. v. (2009). *Research synthesis as a scientific process*. A chapter on: the Handbook of Reserch synthesis and Meta-Analysis (2 ed). Ruaeell sage
36. Golafshani, N. (2003), Understanding Reliability and Validity in Qualitative Research, *The Qualitative Report*, Vol.8, 597-607.
37. Leary, Heather & Walker, Andrew (2018). *Meta-Analysis and Meta-Synthesis Methodologies: Rigorously Piecing Together Research*, Association for Educational Communications & Technology.
38. Maxwell, J. A. (1992). Understanding and validity in qualitative research, *Harvard Educational Review*, 62:279-300.
39. Miller, R. (1987), *Fact and Method: Explanation, Confirmation and Reality in Natural and Social Sciences*, Princeton, NJ: Princeton University press.
40. Neuman, W. Lawrence, *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative*

Approaches, Seventh Edition, Pearson Education Limited, United States of America, 2014.

41. Noblit, G.W; Hare, R.D. (1988), *meta Ethnography: synthesizing qualitative studies*. Newbury park, CA: stage.
42. Rao, S. and Perry, C. (2003), "Convergent interviewing to build a theory in under-researched areas: principles and an example investigation of Internet usage in inter-firm relationships", *Qualitative Market Research*, Vol. 6 No. 4, pp. 236-247.
43. Sandelowski, M. & J. Barroso (2007), *Handbook for Synthesizing Qualitative Research*, New York: Springer.
44. Sandelowski, M. & J. Barroso,(2003), Toward a Metasynthesis of Qualitative Findings on Motherhood in HIV-Positive Women,2003,p. *Research in Nursing & Health*, 26, 153–170.
45. Scherpenzeel, Annette C.; Saris, Willem E.,(1997), The validity and reliability of survey questions, *Sociological Methods & Research*, Feb1997, 253, 341.
46. Stenbacka, C. (2001) Qualitative Research Requires Quality Concepts of Its Own. *Management Decision*, 39, 551-555.
47. Thorne, S., L. Jensen, M. H. Kearney, G. Noblit, and M. Sandelowski, "Qualitative Metasynthesis: Reflections on Methodological Orientation and Ideological Agenda," *Qual. Health Res.*, vol. 14, no. 10, pp. 1342–1365, Dec. 2004.
48. Walsh, D. and S. Downe, "Meta-synthesis method for qualitative research: a literature review," *J. Adv. Nurs.*, vol. 50, no. 2, pp. 204–211, Apr. 2005.
49. Zimmer L. (2006), "Qualitative meta-synthesis: a question of dialoguing with texts", *Journal of Advanced Nursing* 53(3): 311-318.

اعتبار «روش فراترکیب»
در مطالعات تفسیری
قرآن کریم

Components of a Trained Approach in Expressing the Teachings of the Qur'ān¹

**(Case Study: The Expression of Divine Traditions in the
Works of Mr. *Şafā'ī-Hā'irī*)**

Saeed Bahmani

Corresponding author, Assistant Professor, Research Institute of Quranic Culture and Education, Qom Institute of Islamic Sciences and Culture. Qom, Iran.
E-mail: saeedbahmani@yahoo.com


Ali Akbar Hosseini

Assistant Professor, Research Institute of Quranic Culture and Education, Qom Institute of Islamic Sciences and Culture. Qom, Iran. E-mail: a.hosseini@isca.ac.ir

Receiving Date: 2022-09-26; Approval Date: 2024/12/18

Abstract

Training is a means of transmitting knowledge, identity, and intergenerational communication. Disruption in the transmission of knowledge from intellectual elites to the social body creates the conditions for generational discontinuity, identity crises, and social and civilizational collapse. Typically, the elite approach to explaining and formulating religious teachings is scientific and academic.

1. Bahmani. S (2025). "Components of a Trained Approach in Expressing the Teachings of the Qur'ān". *Methodology of Islamic Studies*. p.p: 115-145. 



This Article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

This approach is respectable in its own right, but respectability is different from its effectiveness in the social body. The general public cannot engage with this approach effectively. The Qur'ān also never speaks in a scientific scientific manner. A trained approach is much more effective.

One of the essential approaches is the transmission of knowledge, identity, and civilization from one generation to the next. This study identifies and explains the components of a trained approach in expressing religious teachings. To this end, the study examines the works of Mr. Şafā'ī-Ḥā'irī, who prioritizes training.

For this purpose, this study examined how Allāh's precedent is expressed in his works. Because Allāh's precedent in the Qur'ān has emerged in thirteenth- and fourteenth-century works as a significant discovery in Qur'ānic teachings, data collection was done through documentary and library sources, and the study was conducted using text analysis. The research framework is based on an analysis of his published works. What are the components of Mr. Şafā'ī-Ḥā'irī's trained approach?

The study concludes with three components: a) three-dimensional impact, b) brevity, and c) simplification. The third component, in turn, is implemented through specific techniques. Among the three aforementioned components, the first component—simultaneous impact on cognitive, emotional, and behavioural domains—is the most crucial, with the other components relying on it.”

Keywords: Trained Approach, Scientific Approach, Allāh's precedent, Three-Dimensional Impact, Mr. Şafā'ī-Ḥā'irī

مؤلفه‌های رویکرد تربیتی در بیان آموزه‌های قرآن؛ مورد پژوهی: بیان سنت‌های الهی در آثار علی صفایی حائری (عین‌صاد)^۱

سعید بهمنی

استادیار پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم؛ قم - ایران.

رایانامه: saeedbahmani@yahoo.com

سیدعلی اکبر حسینی

استادیار پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم. رایانامه: a.hoseini@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۲۸



مؤلفه‌های رویکرد
تربیتی در بیان آموزه‌های
قرآن؛ مورد پژوهی: بیان
سنت‌های الهی در آثار
علی صفایی حائری
(عین‌صاد)

۱۱۷

چکیده

تربیت وسیله‌ای برای انتقال معرفت، هویت و مدنیت میان نسل‌ها است. اختلال در انتقال معرفت از سوی نخبگان فکری به بدنه اجتماعی زمینه‌ساز گسست نسلی، بحران هویت و فروپاشی اجتماعی و تمدنی است. به‌طور معمول رویکرد نخبگان در تبیین و تدوین آموزه‌های دینی علمی و آکادمیک است. این رویکرد در جای خود گرامی است؛ ولی گرامی بودن غیر از اثربخشی آن در بدنه اجتماعی است. عموم مردم نمی‌توانند با این رویکرد ارتباط برقرار کنند. قرآن نیز هیچ‌گاه با رویکرد علمی سخن نمی‌گوید. رویکرد تربیتی به‌مراتب اثربخشی بیشتری دارد و یکی از رهیافت‌های ضروری انتقال معرفت، هویت و مدنیت از نسلی به نسل دیگر است. این مقاله، مؤلفه‌های رویکرد تربیتی در بیان آموزه‌های دین را شناسایی و تبیین می‌کند. با این هدف به آثار علی صفایی حائری (عین‌صاد) پرداخته شده که تربیت در دیدگاه وی اولویت و اولویت دارد. برای این منظور، به بررسی

۱. بهمنی، سعید و سیدعلی اکبر حسینی (۱۴۰۳). مؤلفه‌های رویکرد تربیتی در بیان آموزه‌های قرآن؛ مورد پژوهی: بیان سنت‌های الهی در آثار علی صفایی حائری. دوفصلنامه علمی روش‌شناسی علوم اسلامی. ۱۰(۱): ۱۱۵-۱۴۵

موردی بیان سنت‌های الهی در آثار وی پرداخته شده؛ زیرا سنت‌های الهی قرآن در آثار قرن سیزدهم و چهاردهم به‌مثابه کشفی جدید و بسیار مهم در میان آموزه‌های قرآن رخ نموده است. گردآوری داده‌ها اسنادی و کتابخانه‌ای و پژوهش به روش تحلیل متن انجام شده است. چارچوب پژوهش، مجموعه آثار منتشرشده وی است. سؤال اساسی این است که: مؤلفه‌های رویکرد تربیتی صفایی حائری چیست؟ مقاله به سه مؤلفه اثرگذاری سه‌حیطه‌ای؛ ایجاز و ساده‌سازی می‌رسد. در میان این مؤلفه‌ها، «اثرگذاری هم‌زمان بر سه حیطه: شناختی، عاطفی و رفتاری، اصلی‌ترین مؤلفه است و سایر مؤلفه‌ها به آن بازگشت دارند.

کلیدواژه‌ها: رویکرد تربیتی، رویکرد علمی، سنت‌های الهی، اثرگذاری سه‌حیطه‌ای، صفایی حائری.

مقدمه

گسترش معرفت صحیح تنها در گرو روش‌های استنباط آن از منابع نیست؛ بلکه نیازمند اتخاذ رویکردهای مناسب در تبیین و انتقال معرفت نیز هست. برقراری خط انتقال معرفت میان دانشمندان و نخبگان فکری و بدنه اجتماعی مردم یکی از عناصر اساسی حفظ هویت دینی^۱ و تمدنی و پیوستگی نسل‌ها است. «انقطاع یا گسست نسلی زمانی صورت می‌گیرد که تحولات زیربنایی یا فکری در جامعه‌ای رخ دهد». (نصرآبادی، ۱۳۸۵ به نقل از علیخانی، ۱۳۸۲، ۵۴). مفهوم گسست بین‌نسلی با بحران هویت^۲ پیوند و ارتباطی عمیق دارد؛ زیرا بحران هویت نتیجه نبود شناخت کافی و واقعی از خود، جامعه و فرهنگ و دیگران است و زمینه دورشدن تدریجی دو یا سه نسل پیاپی از یکدیگر را از حیث جغرافیایی، عاطفی، فکری و ارزشی فراهم می‌کند (ر.ک: نصرآبادی، ۱۳۸۵ به نقل از علیخانی، ۱۳۸۲، ۵۴). بیش‌تر معیارهایی که جامعه‌شناسان برای گسست نسلی^۳ برمی‌شمارند با میزان انتقال معرفت در میان نسل‌ها که معرفت دینی مهم‌ترین آن‌هاست ارتباطی مستقیم دارد (ر.ک: آزاد ارمکی

روش‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۱۸

1. Religious identity.
2. Identity Crisis.
3. Separation of Generations.

و غفاری، ۱۳۸۳، ۲۰)؛ چنان‌که «تغییر در نظام تربیتی و روش‌های آن، تغییر روش در آموزش دین و مذهب» (ر.ک: سلیمان‌پورعمران، ۱۳۹۶) در زمره بایسته‌های کاهش گسست نسلی است.

بی‌تردید اتخاذ رویکردهایی مناسب در بیان آموزه‌های دین و قرآن یکی از راه‌های مؤثر انتقال معرفت میان نخبگان دینی و بدنه اجتماعی مردم در هر زمان است. رویکردهایی که دارای مؤلفه‌هایی مؤثر در مفاهمه و برقراری ارتباط با مخاطب عمومی‌اند و فاصله میان بیان‌کننده دین و مخاطب عمومی را تا حد امکان کاهش می‌دهند و بر فهم گروهی خاص متمرکز نمی‌شوند. حفظ هویت دینی، تمدنی و تداوم پیوستگی نسلی ضرورتی انکارناپذیر است. رویکرد تربیتی اهداف یادشده را به گونه‌ای پیشینه و بهینه تأمین می‌کند؛ زیرا تربیت در همه جوامع انسانی اهمیتی فوق‌العاده دارد؛ تا آنجا که برخی تمدن‌پژوهان آن را وسیله‌ای برای انتقال مدنیت از نسلی به نسل دیگر می‌دانند (ر.ک: دورانت، ۱۳۷۸، ۷).

مؤلفه‌های رویکرد
تربیتی در بیان آموزه‌های
قرآن؛ مورد پژوهی: بیان
سنت‌های الهی در آثار
علی‌صفایی حائری
(عین‌صاد)
۱۱۹

رویکرد تربیتی چه مؤلفه‌هایی دارد؟ برای پاسخ به این پرسش به بررسی آثار مرحوم علی‌صفایی حائری (۱۳۲۰-۱۳۷۸) می‌پردازیم، او که به اختصار از وی به «عین‌صاد» یاد می‌کنیم؛ چنان‌که در زمان حیات خود، آثارش را با همین نام منتشر می‌کرد. او یکی از نخبگان فکری معاصر است که آثار فراوانی از وی منتشر شده است. اقبال عمومی به آثار او در آستانه پیروزی انقلاب به شدت افزایش یافت. هرچند در اوایل دهه ۶۰ با ممنوعیتی که برخی دولت‌مردان وقت برای آثار وی ایجاد کردند این اقبال تا اندازه‌ای فروکش کرد؛ اما اکنون پس از ۴۰ سال از آن زمان و پس از ۲۲ سال از رحلت او نشانه‌هایی روشن از افزایش اقبال به آثار وی به‌ویژه در میان جوانان و دانشگاہیان به چشم می‌خورد. بیان آموزه‌های دین و قرآن به‌وسیله او شبیه هیچ‌یک از دانشمندان و نخبگان دینی معاصر نیست؛ زیرا اغلب آنان با رویکردی کلامی و فلسفی و زبانی علمی به بیان آموزه‌های دین می‌پردازند؛ ولی او از این زبان اجتناب می‌کند و همواره رویکردی تربیتی دارد.

از میان آموزه‌های قرآن به بررسی موردی بیان سنت‌های الهی در آثار وی متمرکز می‌شویم؛ زیرا سنت‌های الهی در قرآن در زمره آموزه‌هایی است که نخبگان فکری

جهان اسلام در قرن سیزدهم و چهاردهم به مثابه کشفی جدید و به طور فزاینده به آن پرداخته‌اند. از عصر نزول تا پیش از دو قرن اخیر چنین پردازی دربارہ سنت‌های الهی قرآن بی سابقه است.

مؤلفه‌های اساسی رویکرد تربیتی عین‌صاد عبارت‌اند از: یکم: اثرگذاری هم‌زمان سه‌حیطه‌ای؛ دوم: ایجاز؛ سوم: ساده‌سازی. مؤلفه اخیر به‌نوبه خود از تکنیک‌هایی بهره می‌گیرد. مؤلفه اساسی اثرگذاری هم‌زمان سه‌حیطه‌ای است. دو مؤلفه دیگر به این مؤلفه بازگشت‌پذیرند و می‌توان آن‌ها را مؤلفه‌هایی برای تحقق مؤثرتر این مؤلفه دانست. چنان‌که خود او بر اثرگذاری تربیت بر «شناخت و احساس و عمل» اذعان می‌کند (صفائی، ۱۳۹۱ الف، ۸۸). به‌منظور تسهیل الگوبرداری از این رویکرد مؤثر مؤلفه‌های یادشده را با استناد به نمونه‌های تبیینی وی نشان می‌دهیم.

تبیین مسئله

گسست نسلی مانایی تمدن‌ها را تهدید می‌کند. پیشگیری از گسست نسلی و فزونی پیوستگی نسلی برای حفظ انسجام اجتماعی و بقای تمدن ضروری است. مؤثرترین عامل پیش‌گیری از گسست نسلی پویایی و بالندگی تربیت در جامعه است. تربیت میراث علمی، فرهنگی و تمدنی را از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌کند. دانشمندان و نخبگان دینی نقشی تعیین‌کننده و منحصر به فرد در نظام تربیتی دارند؛ به‌شرط اینکه رویکردی مؤثر در انتقال معرفت داشته باشند. رویکرد تربیتی مؤثرترین عامل انتقال علم، فرهنگ و تمدن از نسلی به نسل دیگر است. نخبگان و دانشمندان فکری در جامعه ما بیش از هر چیز رویکردی علمی در بیان آموزه‌های قرآن دارند. مزایای خاص این رویکرد انکارناپذیر است؛ با وجود این، محدود شدن گستره مخاطبان به متخصصان و محروم شدن گستره بسیار وسیع مخاطبان عمومی در زمره مهم‌ترین کاستی‌های این رویکرد است. راه‌حل این معضل، بیان آموزه‌ها با رویکرد تربیتی است. رشد و بالندگی این رویکرد در گرو شناخت مؤلفه‌های آن است. مسئله این است که مطالعات مربوط به رویکرد تربیتی و مؤلفه‌های آن بسیار اندک است و به تراکم لازم نرسیده است. این مقاله می‌کوشد

مؤلفه‌های این رویکرد را با بررسی موردی بیان سنت‌های الهی در آثار عین‌صاد تبیین کند. وی یکی از نخبگان فکری معاصر است که با رویکردی تربیتی به بیان آموزه‌های دین و قرآن می‌پردازد. چنان‌که سنت‌های الهی یکی از آموزه‌های قرآنی است که در دو قرن اخیر بیش از هر زمان دیگر توجه مفسران و قرآن‌پژوهان را به خود جلب کرده است.

مفاهیم

رویکرد

واژه رویکرد در متون کهن به چشم نمی‌خورد؛ حتی لغت‌نامه دهخدا و معین نیز به آن نمی‌پردازند. تنها انوری که چاپ نخست کتاب لغت وی در سال ۱۳۸۱ منتشر شده آن را مرادف «رهیافت» به کار برده است (انوری، ۱۳۸۱، ۳۷۶۴). رویکرد به معنی «توجه و تمرکز بر هدف و جهتی خاص» است. برای نمونه، هواشناسی با رویکردهای کشاورزی، دریانوردی و هوانوردی انجام می‌شود. هواشناسی کشاورزی بر متغیرهایی از آب‌وهوا تمرکز می‌کند که بر کشاورزی اثرگذار است؛ در رویکردهای دیگر نیز بر متغیرهایی تمرکز می‌شود که بر دریانوردی یا هوانوردی اثرگذاراند. با وجود این روش هواشناسی در همه آن‌ها یکسان است. رویکرد، برگردان «إتجاه» در عربی است. برخی قرآن‌پژوهان اتجاه را برابر روش (موسوی‌اصفهانی، ۱۳۹۳، ۲۷) و برخی معادل رویکرد قرار می‌دهند (میرآقایی، ۱۳۹۴، ۴۶). معنای اخیر پذیرفتنی‌تر است؛ زیرا می‌توان یک روش را با رویکردهایی متفاوت انجام داد. چنان‌که می‌توان روش قرآن‌به‌قرآن را با رویکردهایی کلامی، فلسفی، عرفانی، علمی، اجتماعی، سیاسی یا تربیتی همراه کرد.

تربیت

تربیت در لغت به معنی پروراندن، پروردن، و آموختن است (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷، ۶۶۰/۵). این واژه در اصطلاح تعریف‌هایی بسیار متعدد دارد (برای نمونه ر.ک: اعرافی، ۱۳۹۱، ۱۴۱/۱) اما تعریف برگزیده از دیدگاه نگارنده چنین است: «تغییر مطلوب در کنش‌های اختیاری انسان».

مؤلفه‌های رویکرد
تربیتی در بیان آموزه‌های
قرآن؛ موردپژوهی: بیان
سنت‌های الهی در آثار
علی‌صفایی‌حائری
(عین‌صاد)
۱۲۱

رویکرد تربیتی

براساس تعریفی که از رویکرد و تربیت ارائه کردیم، مراد از رویکرد تربیتی در بیان آموزه‌های دین و قرآن «تمرکز بر تغییر مطلوب در کنش‌های اختیاری انسان در بیان آموزه‌ها» است.

اهمیت رویکرد تربیتی

اغلب نخبگان فکری معاصر، آموزه‌های دین و قرآن را با رویکردی علمی، بیش از همه با گرایش کلامی و فلسفی بیان می‌کنند. مخاطبان این رویکرد عالمان و نخبگان فکری‌اند؛ نه عموم مردم. رویکرد یادشده در کتاب‌های دینی پس از انقلاب به‌ویژه در دبیرستان و دانشگاه به‌گونه‌ای پررنگ انعکاس یافته است؛ رویکردی که هیچ‌گاه تربیت دینی محصلان را در سطح انتظار تأمین نکرده است. گسترش فوق‌العاده شبکه‌های مجازی در سال‌های اخیر امکان اشتراک‌گذاری گزیده‌هایی از مطالب دینی را برای مردم فراهم کرده است. محتوای این گزیده‌ها نشان می‌دهد، مردم بیش از هر چیز مطالبی را برگزیده‌اند که از رویکردی تربیتی برخوردارند. تفاوت استقبال از این رویکرد در مقایسه با رویکردهای دیگر معنی‌دار است؛ به‌گونه‌ای که رویکردهای دیگر را تنها می‌توان در کانال‌های تخصصی و علمی یافت. اما گزیده‌های با رویکرد تربیتی در همه آن‌ها - خواه تخصصی یا عمومی - به‌وفور دیده می‌شود که گواهی روشن بر نیاز جامعه به رویکرد تربیتی و میزان نفوذ آن در میان عام و خاص است. با وجود این، رویکرد تربیتی در آثار دانشمندان و نخبگان فکری اندک است. به‌گونه‌ای که به نظر می‌رسد، خط انتقال معرفت میان عالمان و عموم مردم را دچار اختلال کرده و عملاً رابطه معرفتی میان عالمان با عموم مردم قطع شده است؛ زیرا تنها مخاطبان عالم و متخصص می‌توانند از آثار دینی با رویکرد علمی که زبانی تخصصی و آکادمیک دارند بهره‌مند شوند. قطع رابطه معرفتی عالمان با عموم مردم سبب کاهش معرفت دینی و آسیب‌پذیری آنان در مقابل مکاتب و فرهنگ‌های رقیب است. این کاستی جامعه را در معرض بحران

هویت، گسست نسلی و فروپاشی اجتماعی^۱ و تمدنی^۲ قرار می‌دهد. بنابراین بیان آموزه‌های دین و قرآن کریم با رویکردی تربیتی ضرورتی انکارناپذیر است.

پیشینه

پژوهش ما مطالعه‌ای پسینی است. مطالعات پسینی رویکردشناسی، امری نوآمد و عصری است. کتاب‌های منتشرشده درباره رویکرد تربیتی در مقایسه با شمار پژوهش‌هایی که به صورت مقاله منتشرشده ناچیز است. ابتدا به مقالات می‌پردازیم. مقاله «رویکرد تربیتی افضل‌الدین مرقی کاشانی»؛ به قلم عباس شکاری و آسیه نژاد، رویکرد تربیتی را تعریف نمی‌کند و به طور مستقیم به مسئله تربیت در دیدگاه مرقی کاشانی می‌پردازد. نویسندگان «رویکرد» را به معنی «روش» در نظر گرفته‌اند که نقدپذیر است (ر.ک: شکاری و نژاد، ۱۳۸۸). مقاله «رویکرد تربیتی تاریخ و تعامل با نظام تعلیم و تربیت»؛ نگارش مروجی، رمضان‌ی و عصاره نیز رویکرد را به معنی نگرش و نگرش را به معنی نگاه در نظر می‌گیرد که هر دو معنا نقدپذیر است (مروجی و دیگران، ۱۳۸۸). مقاله «مِنْ وَحی القرآن: تفسیری با رویکرد تربیتی و عصری» نوشته کرم سیاوشی، شبیه‌ترین مقاله از نظر عنوان به مقاله حاضر است. این مقاله «رویکرد تربیتی» را در عرض ۶ زیرعنوان، ذیل ویژگی‌های عمومی قرار می‌دهد و آن را به طور مشخص تعریف نمی‌کند؛ هرچند می‌توان دو عنصر «جهت‌گیری تربیتی» و «توجه و تأمل و تذکر ابعاد مختلفی از موضوع تربیت» را که ذیل عنوان «رویکرد تربیتی» آورده و نیز ویژگی هفتم یعنی «بیان روان و دلنشین» را در زمره عناصر تعریف رویکرد تربیتی دانست (ر.ک: سیاوشی، ۱۳۹۰). مقاله «تفسیر آیه وقایه با رویکرد تربیتی» نوشته اسعدی، شاکر و حسینی‌زاده، تفسیر تربیتی را در دو معنای عام و تخصصی بیان می‌کند. معنای عام: «ارائه معارف تربیتی و انسان‌ساز قرآن با هدف عمل‌گرایی و تحول‌سازی فردی و اجتماعی» و معنای تخصصی: «تمرکز بر

مؤلفه‌های رویکرد
تربیتی در بیان آموزه‌های
قرآن؛ مورد پژوهی: بیان
سنت‌های الهی در آثار
علی‌صفایی‌حائری
(عین‌صاد)
۱۳۳

1. Social collapse.

2. Civilisation Collapse.

محورهای مسایل بنیادین دانش تعلیم و تربیت و سعی در استخراج عناصر نظام تربیتی و یا مستند کردن مباحث تعلیم و تربیت به قرآن و به طور کلی تعامل میان قرآن و دانش تربیت است» (اسعدی و دیگران، ۱۳۹۴) در مقاله «مبانی تفسیر تربیتی قرآن»؛ نوشته خوانین زاده و انصاری راد، مبانی در دو سطح مبانی عمومی (۸ مبنا) و مبانی خاص تفسیر تربیتی (۲۲ مبنا) ارائه می شود. در این مقاله برخی مبانی عمومی و خاص هم پوشان و مبانی خاص و اصول و ابزارها یک سان پنداشته شده است (خوانین زاده و دیگری، ۱۳۹۷) آنان می توانستند مبانی معرفت شناختی، هستی شناختی، قرآن شناختی، انسان شناختی و روش شناختی قرآن را به تفکیک بیان کنند.

کتاب تفسیر تربیتی قرآن: چستی و مؤلفه های آن، نوشته علی اسعدی - که یک سال از انتشار آن می گذرد - تنها کتابی است که تا اندازه ای با عنوان پژوهش در ارتباط است. نویسنده پس از نقل چهار تعریف و نقد آن ها تعریف مختار خود را این گونه ارائه می کند: «فرایند تبیین آیات با رویکرد تربیتی و کشف معارف تربیتی قرآن با تکیه بر دانش های مرتبط» (اسعدی، ۱۳۹۹، ۶۷). به رغم کاربرد واژه «مؤلفه ها» در عنوان کتاب، مفهوم یاد شده در هیچ یک از عناوین درون کتاب دیده نمی شود. به جای آن، نویسنده مفهوم «ویژگی ها» را با اضافه به «انگرش تفسیر تربیتی» به کار می برد. پنج ویژگی تفسیر تربیتی در دیدگاه نویسنده عبارت اند از: ۱. مقصدگرا، ۲. توحیدی، ۳. قرآن سلوک، ۴. جامع نگر، و ۵. شوق آفرین و عینی گرا. (اسعدی، ۱۳۹۹، ۱۵۷-۲۵۲) ابزارهای تفسیر تربیتی نیز به این قرار است: ۱. شعر، ۲. تمثیل، ۳. داستان، ۴. شواهد تاریخی، ۵. شواهد نقلی و روایی، ۶. بیان تجربیات، ۷. و تبیینات عقلی. (اسعدی، ۱۳۹۹، ۲۵۳-۳۴۲) کتاب جریان شناسی تفسیر تربیتی نیز پیش از آن، به وسیله همین نویسنده در سال ۱۳۹۷ منتشر شده است. جدا کردن ویژگی ها از ابزارها نوعی پیشرفت در تبیین رویکرد تربیتی است؛ هر چند، ویژگی های یاد شده اختصاص به تفسیر تربیتی ندارد و ابزارها نیز تنها در تفسیر تربیتی به کار نمی روند. پیشینه یاد شده نشان می دهد پژوهش درباره «مؤلفه های رویکرد تربیتی بیان آموزه های قرآن و دین» بسیار اندک است و تا رسیدن به انبوهی دانش در این زمینه فاصله زیادی داریم. پژوهش حاضر با نگاهی متفاوت به مؤلفه های رویکرد تربیتی می پردازد. در این نگاه

کسی که با رویکرد تربیتی به بیان آموزه‌ها می‌پردازد، یک کنش‌گر تربیت است و به اثرگذاری و تغییر هم‌زمان در سه حیطه شناختی، عاطفی و رفتاری مخاطب می‌پردازد.

روش

روش گردآوری داده‌ها کتابخانه‌ای و اسنادی و روش پژوهش دلالت‌پژوهی و تحلیل متن است. مراد از «سنت» در سراسر مقاله مطلقاً «سنت‌های الهی» است.

چرایی‌گزینش سنت‌های الهی

سنت‌های الهی را از آن جهت برای بررسی موردی انتخاب کرده‌ایم که یکی از موضوعات نو و گسترده‌دامن در تفسیر و قرآن‌پژوهی است. این آموزه قرآنی در دو قرن اخیر بیش از هر زمان دیگری توجه مفسران و دانشمندان را به خود معطوف کرده است. شناخت سنت‌های الهی و متذکر شدن به آن با آثاری تربیتی بر عموم مخاطبان همراه است.

بحث از «سنت‌های الهی» در آثار دانشمندان پیشین فراز و فرودی شگفت دارد؛ زیرا از عصر نزول تا قرن هشتم هیچ‌یک از مفسران و دانشمندان اسلامی بر مفهوم سنت‌های الهی تأکید نکرده‌اند. در این قرن ابتدا ابن‌خلدون (۷۳۲-۸۰۸ق) سپس مقریزی (۷۷۶-۸۴۵ق) این مفهوم قرآنی را برجسته می‌کنند و آن را در تبیین رویدادهای اجتماعی و تاریخی به کار می‌برند (ر.ک: مقدمه ابن‌خلدون، ج ۱. همچنین ر.ک: احمد مقریزی؛ إغاثة الأمة بكشف الغمة) پس از آن دوباره تا نیمه قرن سیزدهم - بیش از چهار قرن - توجه به سنت‌های الهی متوقف می‌شود. از نیمه قرن سیزدهم تا کنون به تدریج «سنت‌های الهی» به مفهومی کلیدی، پُرسامد و جذاب در تفاسیر و آثار قرآن‌پژوهی و دینی تبدیل شده است. مطالعه تفصیلی نگارنده درباره سنت‌های الهی در تفاسیر و آثار عالمان دو قرن اخیر مانند سیدجمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۱۷-۱۲۷۵ش)، محمدعبده (۱۲۲۸-۱۲۸۴ش)، رشیدرضا (۱۲۴۴-۱۳۱۴ش)، قاسمی (۱۲۴۵-۱۲۹۳ش)، مراغی (۱۳۰۰-۱۳۳۱ش)، سید قطب (۱۲۸۵-۱۳۴۵ش)، ابن‌عاشور (-۱۳۵۲ش)، علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش)، شهید مطهری (۱۲۹۸-

مؤلفه‌های رویکرد
تربیتی در بیان آموزه‌های
قرآن؛ موردپژوهی: بیان
سنت‌های الهی در آثار
علی‌صفایی‌حائری
(عین‌صاد)
۱۲۵

۱۳۵۸ش)، صفایی حائری (۱۳۳۰-۱۳۷۸ش)، شهید صدر (۱۳۱۳-۱۳۵۹ش)، مصباح‌یزدی (۱۳۱۳-۱۳۹۹ش)، وهبة الزحیلی (۱۳۱۱-۱۳۹۴ش)، و جوادی آملی (۱۳۱۲ش) و برخی دیگر نشان می‌دهد؛ در نیمه قرن سیزدهم ابتدا سیدجمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده در مجله عروة الوثقی نخستین عالمانی هستند که به مفهوم سنت‌های الهی در قرآن می‌پردازند. پس از مقالات سیدجمال و محمد عبده این مفهوم در مکتب تفسیری مصر بسامد فوق‌العاده‌ای می‌یابد. در ایران نزدیک به نیمه قرن چهاردهم این مفهوم در آثار دانشمندان ایران نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. سرانجام شهید سیدمحمدباقر صدر در سال ۱۳۵۸ش با الهام از سنت‌های الهی در قرآن نظریه سنت‌های تاریخی در قرآن را در مقابل نظریه ماتریالیسم تاریخی تبیین می‌کند. پس از انتشار نظریه صدر، در همه کشورهای اسلامی از جمله ایران بحث درباره سنت‌های الهی افزایشی چشمگیر یافت و کتاب‌ها و مقالات پُرشماری در باره آن نوشته شده که همه آن‌ها با زبانی علمی و آکادمیک برای مخاطبان عالم و متخصص نوشته شده است. اگر شمار تفاسیر و کتاب‌ها و مقالاتی را که به پردازش سنت‌های الهی پرداخته‌اند، در قرن سیزدهم ۵ و در قرن چهاردهم ۴۰ عدد بدانیم - که بسیار فراتر از این است - تصویر سیر نپرداختن و پرداختن به آن از عصر نزول تاکنون، در نموداری این چنین تصویر خواهد شد:

امروز برجسته‌شدن سنت‌های الهی در میان آموزه‌های قرآن به‌اندازه‌ای است که تقریباً هیچ مفسری آن را نادیده نمی‌گیرد و در میان دانشمندان اسلامی و قرآن‌پژوهان نیز به‌صورت مفهومی کلیدی درآمده است.

چرایی‌گزینش آثار عین‌صاد

آثار عین‌صاد (علی صفایی حائری) (۱۳۳۰-۱۳۷۸) از آن جهت برای بررسی انتخاب شد که وی از جمله نخبگان صاحب‌سبک در بیان آموزه‌های قرآن و دین است. در دیدگاه او دین با تربیت آغاز می‌شود (صفایی، ۱۳۸۲ الف، ۱۶۰). تربیت منشأ قدرت دینی (صفایی، ۱۳۸۲ الف، ۱۸۱) و از شئون رهبر دینی برای حفظ نظام (صفایی، ۱۳۸۲ الف، ۲۳۵) و سفارش رهبران معصوم برای زمینه‌سازی حکومت مطلوب (صفایی، ۱۳۸۲

الف، ۲۴۰) است. او در مقابل کسانی که فلسفه را مادر علم می‌دانند و به آن اصالت می‌دهند؛ تربیت را مادر فلسفه می‌نامد و به تربیت اصالت می‌دهد و آن را «در اجرا و عمل، بر فلسفه و عرفان و علم مقدم» می‌داند (صفائی، ۱۳۹۱ الف، ۱۲-۱۳). براین اساس او «تربیت را اصل بینش دینی و بینش دینی را اصل فلسفه و عرفان و علم» معرفی می‌کند (صفائی، ۱۳۹۱ الف، ۱۴). به اعتقاد وی «در قرآن دو سوره وجود دارد که یکی رهبر را می‌سازد و تربیت می‌کند (سوره مزمل) و دیگری روش تربیتی او را توضیح می‌دهد (سوره مدثر)» (صفائی، ۱۳۸۶ الف، ۲۵۶). سپس خطاب (قُم فاندُر) به رسول در سوره مدثر را فرمان به قیام برای تربیت می‌داند (صفائی، ۱۳۸۶ الف، ۲۵۶). او تفسیر دینی و انتقال معرفت را براساس تربیت سامان می‌دهد (صفائی، ۱۳۸۷، ۱۰۴). همچنین با نقد تبویب کتاب‌های روایی و نامناسب دانستن شروع آن‌ها با عقل و جهل، تربیت را شروع مناسب می‌داند (صفائی، ۱۳۸۰، ۱۹). به این علت آثار وی را برای راهیابی به مؤلفه‌های رویکرد تربیتی برگزیدیم که در دیدگاه او تربیت دارای اولیت و اولویت (ر.ک: صفائی، ۱۳۵۸، ۱۲۰ و ۱۲۴؛ و صفائی، ۱۳۸۳ د؛ ۸۳ و ۹۲؛ و صفائی، ۱۳۸۶، ۱۵۰) و رویکرد او در بیان آموزه‌های قرآن و دین تربیتی است.

چنان‌که از ۴۷ اثر منتشرشده وی در ۲۶ اثر از «سنت‌های الهی» سخن به میان آمده است. چنین چیزی در آثار دیگران دیده نمی‌شود. برای نمونه، شهید صدر که نظریه سنت‌های تاریخی را صورت‌بندی کرده، تنها در کتاب المدرسة القرآنية به‌طور متمرکز به سنت‌های الهی می‌پردازد (صدر، ۱۴۲۱ق-ب، ۲۰۵-۴۳). شهید صدر در ۳۲ اثر دیگر خود تنها یک‌بار در کتاب بحث حول المهدی (صدر، ۱۴۲۱ق-ب، ۵۹۵۷) و یک‌بار در کتاب محاضرات تأسیسیه از سنت‌های الهی سخن می‌گوید (صدر، ۱۴۳۱ق-ب، ۸۱). به‌رغم اینکه او در کتاب اقتصادنا قوانین مورد ادعای نظریه ماتریالیسم تاریخی را نقد می‌کند؛ از مفهوم سنت‌های الهی به حمل اولی سخنی به میان نمی‌آورد (صدر، ۱۴۲۴ق-ب، ۱۶۵، ۱۶۷ و ۲۵۴). مخاطب سخن شهید صدر عالمان و صاحب‌نظران‌اند؛ ولی خطاب عین‌صاد با همه است. او تنها به‌مثابه یک عالم مدرسه‌ای نقش آفرینی نمی‌کند؛ بلکه به‌صورت یک مربی کنش‌گری می‌کند و سازندگی هدف اساسی اوست (صفائی، ۱۳۹۱ د، ۱۸۹).

مؤلفه‌های رویکرد
تربیتی در بیان آموزه‌های
قرآن؛ موردپژوهی: بیان
سنت‌های الهی در آثار
علی‌صفائی‌حائری
(عین‌صاد)
۱۲۷

تبارشناسی

این پژوهش به بررسی و تحلیل نمونه‌ای تحقیق‌یافته از رویکرد تربیتی در بیان سنت‌های الهی می‌پردازد. پس مطالعه‌ای پسینی، از سنخ «فلسفه مضاف» (ر.ک: رشاد، ۱۳۸۵) است.

چارچوب نظری

۱. گستره کنش اختیاری

مراد ما از مفهوم «کنش اختیاری انسان» در تعریف‌های تربیت و رویکرد تربیتی، تنها کنش رفتاری که با اعضا و جوارح ظاهری انجام می‌شود نیست. شناخت و عاطفه نیز در زمره کنش‌های اختیاری انسان به شمار می‌آیند. چنان‌که متعلق امر و نهی قرار می‌گیرند. براین اساس گستره کنش اختیاری انسان همه کنش‌های درونی و بیرونی او در هر سه حیطه شناختی، عاطفی و رفتاری است. هدف تربیت، تغییر در هر سه حیطه یادشده است.

۲. رویکرد تربیتی به‌مثابه کنشی تربیتی

رویکرد تربیتی در بیان آموزه‌های قرآن به دو صورت تصورپذیر است:

۱. به‌مثابه کنشی تربیتی؛

۲. به‌مثابه علم‌ورزی در حوزه تربیت.

کنش تربیتی در بیان آموزه‌های قرآن، زمانی است که به‌طور مستقیم با هدف اثرگذاری تربیتی بر مخاطب بیان می‌شود. اما زمانی که هدف تنها بیان مدالیل تربیتی آموزه‌های قرآن و گسترش دانش تربیتی موجود در این آموزه‌ها است، رویکرد تربیتی به‌مثابه علم‌ورزی تربیت است؛ نه کنشی تربیتی. در این مقاله رویکرد تربیتی به‌مثابه کنشی تربیتی مراد می‌شود، نه علم‌ورزی در حوزه تربیت.

۳. مؤلفه‌های رویکرد تربیتی

۱-۳. اثرگذاری هم‌زمان سه حیطه‌ای

اثرگذاری هم‌زمان بر سه حیطه شناختی، عاطفی و رفتاری مهم‌ترین مؤلفه

رویکرد تربیتی در بیان آموزه‌های قرآن است. برای رعایت اختصار آن را «اثرگذاری سه‌حیطه‌ای» می‌نامیم. در این رویکرد پرداختن به یک حیطه سبب بازماندن از حیطه‌های دیگر نیست. چنان‌که معمولاً هر یک از فیلسوفان، مبلغان و فقیهان با رویکردهای علمی، ترویجی، یا دستوری تنها بر یکی از حیطه‌های یادشده تمرکز می‌کنند و از حیطه‌های دیگر بازمی‌مانند.

این مؤلفه در اغلب قریب به اتفاق بیان‌های عین‌صاد دیده می‌شود. گفتنی است؛ در نمونه مستندها تنها بر مؤلفه اثرگذاری هم‌زمان سه‌حیطه‌ای تأکید می‌کنیم؛ هرچند مؤلفه‌های دیگر نیز در آنها وجود دارد؛ زیرا اثرگذاری سه‌حیطه‌ای اساسی‌ترین مؤلفه رویکرد تربیتی است و مؤلفه‌های دیگر به‌منزله تکنیک‌هایی برای تحقق مؤثرتر آن‌اند:

آرمان انسان معاصر چیزی بالاتر از امن و رفاه و رهایی نیست. رفاه؛ یعنی امکانات؛ و امن، بالاتر از رفاه است. امن طمأنینه، روحی است و رهایی؛ یعنی اینکه درگیری نداشته باشد. این سه آرمان، لااقل با واقعیت زندگی انسانی و جهانی ما نمی‌سازند؛ نه امن با تحول نعمت‌ها می‌سازد، نه رفاه با تبدل امکانات می‌سازد و نه رهایی با قانونمندی و نظام و سنت‌های آن می‌سازد (صفائی، ۱۳۵۸، ۹۸).

بیان فوق حیطه معرفتی مخاطب را هدف می‌گیرد و به اقتناع او می‌پردازد. سپس با اشاره به سه سنت: «تحول نعمت‌ها»، «تبدل امکانات» و «اصل قانونمندی»، آرمان‌های انسان معاصر را بی‌اعتبار و مخاطب را از لاک دفاعی خارج و در موقعیت هجومی قرار می‌دهد و به اقدام تشویق می‌کند:

«تو امروز در برابر این سه آرمان اگر حرفی بالاتر داشته باشی، می‌توانی هجومت را شروع کنی. اینجا تویی که حرف بالاتری داری. توفقط مدافع ارزش‌های خودت نیستی، بلکه مدافع ارزش‌های موجود انسانی هستی و این، شروع کار توست. با این کار، تو در اسوه و جمعیت او رخنه می‌کنی و ملاک‌هایی را که برای خود، ملاک ارزش گرفته است و حتی علم و قدرت و هنر و تمدن و تکنولوژی‌اش را، به بازخواست می‌کشی» (صفائی، ۱۳۵۸، ۹۸).

تعبیر «حرفی بالاتر» با اثرگذاری بر حیطه عاطفی، ایجاد انگیزه می‌کند. چنان‌که

یادآوری گستره مسئولیت، و جمله خبری در مقام طلب، بر حیطه رفتاری مخاطب اثرگذار است.

افزون بر مؤلفه اثرگذاری سه‌حیطه‌ای مؤلفه‌های «ایجاز» و «ساده‌سازی» نیز به چشم می‌خورد؛ زیرا او با بسنده کردن به بیان مفاهیم «امن» و «رفاه» و «رهایی» که عناصر اصلی و بنیادین آرمان‌های انسان معاصرند و نیز با بسنده کردن به مفاهیم اساسی «تحول نعمت‌ها»، «تبدل امکانات»، و «قانونمندی، نظام و سنت‌ها» برای نقض آن‌ها، تا حدممکن ایجاز را رعایت می‌کند. همچنین بی‌آنکه با زبان علمی و استدلال‌های مفصل مخاطب را به زحمت و تکلف اندازد او را اقناع می‌کند و با خطاب مستقیم «تو» فاصله خود با مخاطب را کاهش می‌دهد.

﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾؛ خداوند می‌داند و شما نمی‌دانید و از این قدر و حد و حق و از این سنت‌ها و نظام‌ها بی‌خبر هستید. نمی‌توان مثل بچه‌ها هر چیزی را به دهان برد و با خوشایندها اندازه گرفت؛ چون دهان ما، ذوق ما و یا خواسته‌ها و هوس‌های ما ملاک و معیار بر حق این نظام نیست؛ که نیازها و هماهنگی با نظام و سنت، علم و آگاهی می‌خواهد و شما از این همه بی‌خبر هستید» (صفائی، ۱۳۹۱ ج، ۳۷۴-۳۷۵).

او با بیان «گستره آگاهی خدا و محدودیت آگاهی انسان» حیطه شناختی، با بیان «ملاک نبودن خوشایندها» حیطه شناختی و عاطفی و با «اجتناب از هر چیزی را به دهان بردن» حیطه رفتاری مخاطب را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

رویکرد تربیتی و مؤلفه اثرگذاری سه‌حیطه‌ای در گزینش فرازهای خطبه قاصعه: «من از شرح این خطبه پر بار و سرشار می‌گذرم و فقط به فرازهایی روی می‌آورم که حضرت با توجه به همان عامل انسانی و عامل اجتماعی، به تحلیل زندگی یهود و اولاد اسماعیل پرداخته و قانون حاکم بر این جریان را در نظر آورده که: «مَا أَشَدَّ اعْتِدَالَ الْأَحْوَالِ وَاقْرَبَ اشْتِبَاةَ الْأُمْتَالِ». چقدر حالت‌ها با هم برابرند و مثال‌ها در شباهت به هم نزدیک هستند» (صفائی، ۱۳۹۱ ب، ۴۴۵).

شایان یاد است؛ رویکرد پیشوایان معصوم دین نیز در اغلب موارد تربیتی است. نمونه آن خطبه قاصعه امیرالمؤمنین علیه السلام است. آن حضرت در مضمون فوق تنها

به بیان وجوه معرفتی بسنده نمی‌کند بلکه با اصل مضمون، حیطه شناختی و با به‌کارگیری ادات تعجب، تغییر در عاطفه و با فراخوانی عبرت از تاریخ و قوانین حاکم بر آن تغییر در رفتار را هدف می‌گیرد.

در بیان سنت محبت خدا نیز این مؤلفه مشاهده می‌شود:

«مؤمن و متقی و محسن، محبوب خداوند هستند که: ﴿اللَّهُ يُحِبُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾، ﴿يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ۷۶) ﴿يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (بقره: ۱۹۵) این مجموعه محبت‌ها است. و محبت نتیجه تبعیت از او است که: ﴿فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (آل عمران: ۳۱) و نتیجه این است که تو تابع باشی و پیرو و منتظر مزد هم نباشی» (صفائی، ۱۳۸۶ ب، ۱۰۸). «همان‌طور که کفر و چشم‌پوشی از نظام‌ها و سنت‌ها و سد راه و جلوگیری از چرخش طبیعی سرمایه‌ها و قساوت در برخورد و ظلم و تجاوز برگرفتار، به محق و نابودی همه‌جانبه خواهد انجامید. ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ (بقره: ۲۷۶): خداوند هیچ چشم‌پوش گناهکاری را دوست ندارد؛ چشم‌پوشی از نظام و سنت و از راه خدا و گناه قساوت و ظلم و سد سبیل و جلوگیری از راه» (صفائی، ۱۳۹۱ ج، ۴۸۲).

افزون بر این، موضوع سخن (حب) مربوط به حیطه عاطفی است؛ بیان فوق هم‌زمان بر هر سه حیطه نگرشی اثرگذار است. رابطه علی حیطه شناختی، و مطلوبیت کنش‌ها حیطه رفتاری را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد.

او سنت‌های الهی را دستاویز بیان تحقق‌پذیر بودن اهدافی قرار می‌دهد که ناشدنی و رؤیا انگاشته شده‌اند. با این هدف ابتدا مخاطب از شماری رفتارهای نامطلوب نهی می‌شود: «شما نه مدخل بسازید و خیانت کنید و نه با پیمان‌های خدا به دنبال بهره‌هایی که کم هستند باشید» (صفائی، ۱۳۸۲ الف، ۸۲). استدلال اول، محتوای سنت الهی فنا و بقا است: «آنچه در نزد خداست، برای شما بهتر است. آنچه در دست‌های شما و در حضور شما باشد، تمام می‌شود» (صفائی، ۱۳۸۲ الف، ۸۲). استدلال دوم سنت تحول است: «و سنت تحول آن را می‌شکند؛ ولی آنچه در حضور خداست و در دست احاطه اوست، باقی می‌ماند» (صفائی، ۱۳۸۲ الف، ۸۲). سپس پاداش صبوری در مقابل نامطلوب‌ها با استفاده از آیات یادشده به تصویر کشیده می‌شود:

و این صبوری و شکیبایی پاداش می‌گیرد: «پاداشی در برابر بهترین کارهایی که

مؤلفه‌های رویکرد
تربیتی در بیان آموزه‌های
قرآن؛ مورد پژوهی: بیان
سنت‌های الهی در آثار
علی‌صفایی حائری
(عین‌صاد)
۱۳۱

می‌کردید. هر کس به کار خوب و در جایگاه مناسب و با توجه به جهت و هدف روی بیاورد، هر کس عمل صالحی را انجام بدهد، به زندگی پاک- پاک از رنج و درد و حسرت و حزن و خوف و هراس- راه می‌یابد و پاداشی برابر بهترین کارهایش می‌گیرد» (صفائی، ۱۳۸۲ الف، ۸۲).

بیان فوق با توصیه‌های رفتاری آغاز و با عناصر شناختی مستدل می‌شود. آن‌گاه عاطفه مخاطب با یادآوری پاداش‌های «پاکی از رنج»، «درد»، «حسرت»، «حزن»، و «خوف و هراس» تحت‌تأثیر قرار می‌گیرد.

چنان‌که در بیانی دیگر پرسش‌های انکاری با الهام از قرآن افزون بر تغییر نگرش شناختی، اثرگذاری هم‌زمان بر عاطفه و رفتار مخاطب را هدف می‌گیرد:

مگر می‌شود که خوب‌ها و بد‌ها در یک مرحله و به یک شکل زندگی کنند؟! ﴿أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ (ص: ۲۸). آیا امکان دارد که دو نوع عمل در این هستی، یک نوع عکس‌العمل داشته باشد؟! این هستی منظم و مربوط و سنتی، که از قانون‌ها و سنت حق برخوردار است، چگونه می‌شود که در آن عکس‌العمل‌ها به انسان برنگردد و نتیجه‌ها به دست او نرسد؟! (صفائی، ۱۳۹۰ ب، ۴۰-۳۹)

نمونه‌ای دیگر تفسیر آیات آغازین سوره عنکبوت است که هماهنگ با اثرگذاری سه‌حیطه‌ای قرآن کریم است:

«این خداست که می‌پرسد: ﴿أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ (عنکبوت: ۱) آیا خیال می‌کنید که با ادعای ایمان رهایتان می‌کنند، درحالی‌که به کوره نرفته‌اید و حرارت ندیده‌اید که خالص بشوید و ناخالصی‌ها را از دست بدهید. و آنگاه از یک سنت حکایت می‌کند: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ (عنکبوت: ۲) همه را به این فتنه و به این محک دچار کردیم. چرا؟ ﴿فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ لِيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ (عنکبوت: ۳) تا اینکه خدا علامت بگذارد و نشانه بگذارد آنهایی را که صادق بوده‌اند و آنهایی را که دروغگو هستند» (صفائی، ۱۳۸۴ ب، ۱۱۵).

استفهام انکاری در آیه از حقیقتی هستی‌شناختی خبر می‌دهد. سپس جریان سنت افتتان بر گذشتگان و خبر حتمی علامت‌گذاری صادقان و دروغ‌گویان که محتوایی هشداردهنده و اندازی دارد، افزون بر حیطه شناختی، حیطه عاطفی مخاطب را نشانه

می‌رود تا شکل‌گیری کنش‌های صادقانه را رقم بزند.

مؤلفه‌های دیگری نیز در رویکرد تربیتی عین‌صاد وجود دارد که در ادامه به آن‌ها خواهیم پرداخت، با وجود این، می‌توان همه آن‌ها را به مؤلفه اثرگذاری هم‌زمان سه‌حیطه‌ای بازگرداند؛ زیرا در حقیقت همه آن‌ها تکنیک‌هایی برای اثربخشی همین مؤلفه به‌شمار می‌آیند.

۲-۳. ایجاز

مؤلفه ایجاز و بیان مطالب در کوتاه‌ترین و گویاترین شکل ممکن پس از مؤلفه «اثرگذاری سه‌حیطه‌ای» مهم‌ترین مؤلفه در رویکرد تربیتی است. این مؤلفه سبب می‌شود، عناصر اصلی به‌طور کامل و درعین‌حال پیراسته از هرگونه تطویل بیان شود. دستاورد چشمگیر این مؤلفه آگاهی از عناصر اصلی و آسانی حفظ آن است. براین‌اساس فرضیه «غلبه رویکرد تربیتی در سُورِ قصار و غلبه رویکرد شناختی در سور طوال» در رویکردشناسی سوره‌های قرآن کریم طرح‌پذیر است.

«حقوق اسلامی براساس این بینش استوار است که در هستی قدر و اندازه‌هایی وجود دارد، نظامی وجود دارد، علیتی هست و این اقدار، حدودی را به وجود می‌آورد و این حدود، حقوقی را طرح می‌ریزد.» (صفایی‌حائری، ۱۳۸۶ الف، ۱۵۰) رابطه تربیتی میان اقدار، حدود، و حقوق درنهایت ایجاز به‌گونه‌ای بیان می‌شود که مخاطب بی‌درنگ و بدون نیاز به استدلال و تنها با تصور عناصر اصلی یادشده به تصدیق رابطه منطقی میان آن‌ها می‌رسد.

خطاب وی به فرزندش در زمره ناب‌ترین نمونه‌های رویکرد تربیتی است که با استعطاف آغاز می‌شود، با آگاهی‌بخشی ادامه می‌یابد، و با دعوت به اقدام و با هشدار نسبت به سنت‌های الهی به فرجام می‌رسد.

«ای روشنی دلم! این همه اشاره و این همه علامت و این همه نشانه، تصادفی نیست. داستان ضلالت و هدایت و ذکر و بیّنات است. دعوت به سلم و دخول در حصن سلامت است و در نهایت، تهدید است که: ﴿فَإِنْ زُلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (بقره: ۲۰۹) که با لغزش‌ها و انحراف‌ها، آن هم پس

از روشنگری و بینات، عزت و سنت‌های الهی جلوگیری هستند و حکمت و تدبیر او جوابگو هستند (صفائی، ۱۳۸۶ ج، ۲۰۱).

این بیان در کمال ایجاز دربردارنده معرفت‌هایی هستی‌شناخت درباره عناصری تعیین‌کننده دست‌کم ۱۴ عنصر-است که با «علامت‌ها» آغاز و با «سنت‌های الهی و...» همراه می‌شود.

۳-۳. ساده‌سازی

ساده‌سازی مضمون، یکی از راه‌های مؤثر کاهش فاصله با مخاطب عمومی است. معمولاً کسانی که رویکردی تربیتی در بیان آموزه‌های دین و قرآن دارند، از مهارتی چشمگیر در ساده‌سازی مضامین پیچیده برخوردارند. عین‌صاد همواره با ساده‌سازی فاصله خود را با مخاطب عمومی کاهش می‌دهد. برای این منظور از تکنیک‌هایی مانند «اجتناب از زبان علمی»، «به‌کارگیری شعر و نظم»، «همانندسازی»، «عاریت‌گرفتن تعابیر محاوره‌ای»، و «کاربرد ضمیر خطاب مستقیم» بهره می‌گیرد که نمونه‌های آن را بررسی می‌کنیم.

روش‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۳۴

۳-۳-۱. اجتناب از زبان علمی

به‌کارگیری زبان علمی و آکادمیک یکی از عوامل اصلی دشواری و ایجاد فاصله میان گوینده و مخاطب است؛ هرچند زبان غیرعلمی نیز می‌تواند پیچیده و دشوار باشد. بیشتر نخبگان فکری معاصر در تبیین دین بر رویکرد علمی و طرح مباحث نظری تأکید می‌کنند. چنان‌که شهید مطهری در بحث از سنت‌مندی هستی به نظریه اتمیست‌ها (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۴، ۱۸۶) و شهید صدر افزون بر آن به نظریه لاهوتیان مسیحی می‌پردازد (ر.ک: صدر، ۱۴۲۱ق-ب، ۷۱-۷۳) اما در رویکرد تربیتی، اولویت اصلی اثرگذاری مطلوب بر مخاطب، و هماهنگ کردن او با دین خداست. رویکرد تربیتی «سنت‌مندی هستی» را مفروض انگاشته و به بحث درباره اثبات و نفی آن نمی‌پردازد. چنین بحثی نیازمند اتخاذ رویکردی علمی و آکادمیک است و زبان علمی، مخاطب عمومی را از خود می‌راند و تأکید بر این زبان در بیان آموزه‌های

دین و قرآن، سبب قطع رابطه معرفتی میان عالمان و عموم مردم است. گفتیم قطع رابطه معرفتی میان عالمان و عموم مردم، می‌تواند با پیامدهای بحران هویت، گسست نسلی و فروپاشی اجتماعی و تمدنی همراه شود. زبان علمی و آکادمیک در جای خود گرامی و ارجمند است؛ ولی مشکل بدنه اجتماعی مردم نیازمند به معرفت دینی را حل نمی‌کند. براین اساس در رویکرد تربیتی عین‌صاد به‌رغم برخورداری از عمق و دقت، تاحدامکان از زبان علمی و آکادمیک اجتناب می‌شود. این رویکرد به‌جای کوشش برای ثبوت و اثبات آموزه‌ها؛ بر متذکر شدن به آن‌ها تأکید می‌کند. برای نمونه او بی‌آنکه با زبان علمی به بحث‌های پیچیده مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی یا فلسفه هستی و انسان پردازد، سنت‌مندی هستی را دستاویز هشدار، مسئولیت‌پذیری و حرکت قرار می‌دهد:

«هر چیزی اندازه و نظام دارد، هر چیزی قدر و سنت دارد» (صفائی، ۱۳۹۱، ج. ۳۷۴).
«انسان با آن عظمت، در جهانی زندگی می‌کند همراه ارتباط و پیوست. و نشاط این انسان، در بی‌نیاز شدن جامعه‌ای زندگی می‌کند همراه ارتباط و پیوست. و تأمین شدن تمام کمبودها و شکوفاشدن تمام استعدادها، نه در هرزکردن استعدادها و نه در احتکارکردن آنها، که این هر دو درگیری می‌آورد و رنج می‌زاید. ممکن است در یک لحظه با خوشی‌ها همراه باشد ولی این خوشی همان خاک بازی بچه‌هایی است که از درد کزاز غافلند و رنج بریدن دست‌وپا را تجربه نکرده‌اند» (صفائی، ۱۳۸۳، الف، ۹۶؛ همچنین ر.ک: صفائی، ۱۳۸۱، ب، ۴۳).

در رویکرد تربیتی «امکان شناخت سنت‌ها» نیز که مبنایی معرفت‌شناختی است، مفروض انگاشته می‌شود:

«آدمی با شناخت قدر و اندازه و نقش و کار خویش، می‌تواند جهان بیرون را همراه حق و هدف و نظام و سنت و جمال و زیبایی و اجل و مهلت‌ها و مرحله‌ها بشناسد؛ اما کسانی که حق و هدف را ندیده‌اند و با نظام و سنت‌های هستی‌درگیر شده‌اند ناچار می‌شکنند.» (صفائی، ۱۳۹۱، ب، ۴۶۰). «ما وقتی قوانین حاکم بر یک گیاه و تولید آن را بدانیم خیلی چیزها را متوجه می‌شویم. تغذیه آن‌ها، تکثیر آن‌ها» (صفائی، ۱۳۸۳، ج. ۴۰).

مؤلفه‌های رویکرد
تربیتی در بیان آموزه‌های
قرآن؛ موردپژوهی: بیان
سنت‌های الهی در آثار
علی‌صفایی‌حائری
(عین‌صاد)
۱۳۵

دانشمندان دیگر بیش از هر چیز با زبان علمی امکان شناخت سنت‌ها را بیان می‌کنند. چنان‌که شهید صدر در شناخت سنت‌ها به «رویکرد لاهوتی غیبی» می‌پردازد (صدر؛ ۱۴۲۱ق-ب، ۷۱-۷۴). علامه طباطبایی نیز بحث در این باره را «بحثی عقلی و قرآنی» می‌نامد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۵۵) و شهید مطهری آن را در ضمن بحثی فلسفی ذیل عنوان «جهان‌بینی اسلامی» بحث می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲، ۸۲) و وهبة الزحیلی ذیل بحث «فائدة ضرب الأمثال للناس فی القرآن» به آن می‌پردازد (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ۱۱۰)؛ ولی رویکرد تربیتی با اجتناب از این زبان و عناوین آکادمیک، بر یادآوری توانایی شناخت سنت‌ها و پیامدهای نادیده‌انگاشتن آن‌ها تأکید می‌کند.

عین‌صاد هیچ‌گاه -آن‌گونه که در کتاب‌های علمی و آکادمیک مرسوم است- سنت‌های الهی را تعریف نمی‌کند. هم‌آیی «نظام و سنت» و مقارنه میان «اندازه و نظام» و «قدر و سنت» در بیان‌های وی، (برای نمونه ر.ک: صفائی، ۱۳۹۱ ب، ۴۶۰) از این‌همانی میان سنت‌ها و نظام حاکم بر هستی خبر می‌دهد. چنان‌که قانونمندی اندیشه و نقطه شروع اندیشه را در چارچوب مرسوم در معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن مطرح نمی‌کند: «فهم و اندیشه انسانی، به قوانین حاکم بر اندیشه انسان مربوط است، که با سؤال نه شک، آغاز می‌شود و با توجه به ادراکات حضوری و ترکیب، نه اجزاء و همراه بلاء و شکر، به تمحیص و زیادت می‌رسد» (صفائی، ۱۳۸۲ ب، ۱۶۶). حتی بحث از جبر و اختیار که مسئله‌ای کلامی است با زبان معمول در علم کلام بیان نمی‌شود. بسنده کردن به تمرکز بر عناصر اصلی «جبر در استعدادها»، «جبر در اختیار» و «جبر در مسیر» و سپس تأکید بر «جبر در اختیار» بی‌آنکه با زبان علم کلام مخاطب را خسته و دور کند؛ پیام خود را در کمال ایجاز و روشنی به مخاطب منتقل می‌کند (ر.ک: صفائی، ۱۳۸۲ ب، ۴۲).

«حاکمیت خدا بر سنت‌ها» مبنایی هستی‌شناختی و بحثی کلامی است. او شعری از سعدی (۵۸۹-۶۷۰ش) را که زبان شیرین و درعین حال آلوده به مسلک اشعری و جبری او می‌تواند چشم‌پوشی و بی‌تفاوتی مطلق را ترویج کند؛ در بیانی به‌دور از استدلال‌های فلسفی و کلامی، با مسئولیت‌پذیری و حرکت پیوند می‌دهد: می‌گویند:

روش‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳
۱۳۶

به جهان خُرْم از آنم که جهان خُرْم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

همه جا منزل یار است چه مسجد، چه کنشت. (سعدی، ۱۳۲۰، غزل ۱۳).

این عشق بزرگ و این صلح و صفا، ناچار بار دارد و ثمر دارد. کسی که عاشق چیزی شد، عاشق رشد آن و بهروزی آن است. عاشق ادامه آن و جریان آن است. و در این سطح، عشق یک چهره ندارد. و عشق بی تفاوتی و سازشگری نمی آورد، که عشق حتی می سوزاند و عشق، حتی خشم و جنگ و ستیز می آفریند. مادری که فرزندش را دوست دارد، او را می زند و دستش را می سوزاند تا تمام وجودش نسوزد و نهییش می زند و می ترساندش تا هستی اش بر باد نرود. کسی که به تمام هستی عاشق است، اگر در گوشه ای از هستی که قانونمند است و سنت دار است و همراه نظام است، ناهماهنگی دید و ضد سنتی دید و غیرنظامی دید، چشم نمی بندد و آرام نمی گیرد.

مؤلفه های رویکرد
تربیتی در بیان آموزه های
قرآن؛ مورد پژوهی: بیان
سنت های الهی در آثار
علی صفایی حائری
(عین صاد)
۱۳۷

۲-۳-۳. به کارگیری شعر و نظم

عین صاد فلسفه هستی شناخت سنت های الهی را در قالب شعری نو به شکلی

ساده و روان در می آورد:

«... و سنت های حاکم بر طبیعت، باز،

محکومان تدبیرند

اسیر دست تنظیمند

...

اگر او در طبیعت بود

اگر حدی برایش بود

نیازی در وجودش بود

او ناچار محکوم طبیعت بود

محتاج طبیعت بود

نه حاکم بر طبیعت ها و سنت ها» (صفائی، ۱۳۷۲، ۲۲).

قطعه فوق با آفرینش تصاویری خیالی آغاز می‌شود؛ ولی در میانه تا فرجام، از تصاویر خیالی فاصله می‌گیرد و با حقایق درباره خدا و سنت‌های الهی همراه می‌شود که برهانی‌اند. این حقایق با زبانی آهنگین، به گونه‌ای ارائه می‌شود که حتی کودکان نیز می‌توانند آن را به حافظه بسپارند.

۳-۳-۳. همانندسازی

همانندسازی به معنی تشبیه میان دو چیز است. همانندسازی یکی از مؤثرترین عوامل ساده‌سازی مضمون و کاهش فاصله با مخاطب عمومی است. چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ صَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ (روم: ۵۸) تعبیر «للناس» به‌روشنی بر گستره عمومی مخاطبان «مثل»‌های قرآن دلالت دارد. پیش‌ازین همانندسازی «نادیده‌انگاشتن سنت‌ها» با «خاک‌بازی بچه‌ها» بیان شد (ر.ک: صفائی، ۱۳۸۳ الف، ۹۶؛ همچنین ر.ک: صفائی، ۱۳۸۱ ب، ۴۳). اکنون به نمونه‌هایی دیگر می‌پردازیم: «معاد، چیزی جز ادامه انسان و عذاب‌ها، چیزی جز درگیری انسان با قانون‌ها و سنت‌های هستی نیست» (صفائی، ۱۳۹۲، ۲۶). این بحث کلامی با همانندسازی به امری محسوس و روزمره ساده می‌شود: «کسی که به خود کبریت می‌گیرد، سوختنش چیزی جز کبریت کشیدنش نیست. ﴿تَجْرُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (جائیه: ۲۸ و طور: ۱۶ و تحریم: ۷)؛ پاداش‌ها چیزی جز تلاش‌ها نیستند و در نتیجه این بازگشت، بازگشتی بی‌فایده و زیان‌بار نیست» (صفائی، ۱۳۹۲، ۲۶). «پاداش و جزا عکس‌العمل نیست، که خود عمل است. کسی که کبریت را به دامن خود می‌کشد، سوختنش پاداش کبریت کشیدن نیست که خود کبریت کشیدن است. و اگر این پاداش و جزا به خدا نسبت می‌یابد، به‌خاطر این است که این نظام و سنت‌ها وابسته به اوست» (صفائی، ۱۳۹۱ ب، ۴۶۱-۴۶۲).

روش‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳
۱۳۸

همانندسازی میان «ناهماهنگی با سنت‌ها» با «خاکستری در باد و طوفان»:
«داستان آنها که از او چشم پوشیدند و وحی او را ندیده گرفتند و در سطح لغزیدند و با نظام و سنت و مرصاد هماهنگ نشدند، کارهاشان اگر به بزرگی تاریخ

است، همچون خاکستری خواهد بود در باد، در روز طوفان. چه باقی می ماند؟ ﴿لا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ البَعِيدُ﴾ (ابراهیم: ۱۸) (صفائی، ۱۳۸۴ ب، ۳۳).

هماندسازی میان «جرم» و «درگیری با سنت‌ها»:

«جرم، درگیری با نظام حاکم بر هستی، سنت‌ها و قانونمندی‌های آن است. با این بینش، جرم فقط در حدّ جامعه مطرح نیست که در رابطه با نظام؛ یعنی سنت حاکم بر هستی که «الله» بیان‌گر آن بوده، توضیح می‌یابد. پس هر نوع تخلف و تخطی از سنت‌های حاکم بر جهان، جرم است و این جرم دو اثر دارد: یکی در بُعد «اجتماعی» و دیگری در بُعد «جهت‌گیری‌ها»» (صفائی، ۱۳۸۴ ب، ۱۳۷-۱۳۸ و ۱۵۰).

هماندسازی «آگاهی از سنت‌های اجتماعی» با «آگاهی از قوانین رویش زمین و

ریزش ابر»:

«انسان آگاه از قوانین حاکم بر تاریخ و حاکم بر نهضت‌ها و حرکت‌ها بهتر می‌تواند انقلابی باشد و بیشتر می‌تواند کار کند، همان‌طور که او با آگاهی بر قانون‌ها و جبرهای رویش و ریزش؛ رویش زمین و ریزش ابر، می‌تواند به باروری و بهره‌وری بیشتر برسد و از زمین و آسمان کام‌بستاند، گرچه در هنگام جهل انسان، ابرها همیشه بارش داشتند و زمین‌ها همیشه بارش داشتند و زمین‌ها همیشه رویش» (صفائی، ۱۳۸۱ هـ، ۴۲).

۳-۳-۴. عاریت گرفتن تعابیر محاوره‌ای

آیین‌نامه‌های نگارش و ویرایش بر اجتناب از به‌کارگیری زبان محاوره‌ای تأکید می‌کنند (ر.ک: محمدباقر انصاری؛ جزوه خلاصه راهنمای نگارش و ویرایش پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ ۴). با وجود این، رویکرد تربیتی التزامی به این اصل آکادمیک ندارد: «درگیری و موضع‌گیری انسان در برابر نظام و سنت الهی، راز رفت‌وآمد توده‌هاست، نه دوره‌های تاریخی...؛ همان‌طور که سرمایه‌داری تا کنون ادامه پیدا کرده است، درحالی‌که دوره تاریخی آن باید خیلی پیش‌تر فاتحه‌اش خوانده می‌شد، ...» (صفائی، ۱۳۸۶ الف، ۲۵۱-۲۵۲).

زبان به کاررفته در بیان «رابطه علی میان «ظلم» و «تداوم یا نابودی توده‌ها» تا اندازه‌ای علمی است؛ اما تعبیر «فاتحه‌اش خواننده می‌شد» از زبان محاوره‌ای به عاریت گرفته می‌شود تا فاصله با مخاطب عمومی کاهش یابد.

همان‌گونه که خیلی از حضرات از اصول مبارزه و از قوانین حاکم بر تاریخ بی‌خبر مانده‌اند و پیش‌بینی‌های شکست‌خورده، به درون‌گرایی و یا عصیان وادارشان کرده است. این مصیبت، مصیبت بزرگ هنرمند ماست که هنوز نمی‌داند باید چه کسی را بکوبد؛ مجرم را، محیط را، روابط اجتماعی را، یا حتی بازاری و پسته‌فروش و یا برادر بزرگ‌تر را. مصیبت هنرمند و ناقد در این است که هنوز فلسفه و نگاهی مسلط ندارد و در نتیجه حرفی ندارد، چه رسد به بیان هنری این حرف» (صفائی، ۱۳۸۳، ب، ۲۹).

تعبیر «حضرات»، «بی‌خبر ماندن»، «مصیبت» و «چه کسی را بکوبد» از زبان محاوره‌ای به عاریت گرفته می‌شوند تا فاصله با مخاطب عمومی را کاهش دهد. معمولاً در مواردی که او ناگزیر از کاربرد زبان علمی است؛ بلافاصله با به عاریت گرفتن تعبیر زبان محاوره‌ای، فاصله با مخاطب عمومی کاهش می‌یابد (ر.ک: صفائی، ۱۳۸۳ الف، ۷۹-۷۸ و صفائی، ۱۳۸۴، ب، ۱۵۵).

روشن‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۴۰

۵-۳-۳. خطاب مستقیم

«وقتی تو فساد را در گوشه‌ای به وجود آوردی، در دورترین گوشه‌ها اثر می‌گذارد و نسل تو مبتلا می‌شود؛ چون دنیا، دنیای مترابط و قانونمند است. پس حساب نظام‌ها و سنت‌های اوست. آنها را به شوخی نگیریم!» (صفائی، ۱۳۸۱ الف، ۲۸) خطاب مستقیم «تو» و به عاریت گرفتن تعبیر «به شوخی نگیریم» از زبان محاوره‌ای از تکنیک‌های دیگر وی برای کاهش فاصله با مخاطب است.

به کارگیری خطاب مستقیم «تو» در تکرار پرسش از مخاطب فاصله او با مخاطب را به حداقل می‌رساند: «این‌طور نیست که بتوان هر چیزی را خورد، که تو در نظام هستی. و تو در هر حرکتی، همراه هزار سنت هستی. مگر می‌توانی همین‌طور قدم برداری؟!» (علی صفایی حائری؛ اخبات: ۲۱) «تو در احاطه و حضور، در چنگال نظام‌ها و سنت‌های او می‌باشی. پس به کجا فرار می‌کنی و با چه کسی درگیر می‌شوی و با چه چیزی به

جدال چه کسی بر می‌خیزی» (علی صفایی حائری، چهل حدیث از امام حسین علیه السلام، ۱۵۶-۱۵۷).

خطاب مستقیم همراه با بیانی سرشار از عاطفه:

«محمد جان! دیگر به آخر نامه می‌رسیم... اگر این گفت‌وگو را پذیرا شدی، سعی کن تا همراه توحید و ولایت، به فقه روی بیاوری و با قرآن و حدیث آشنا بشوی و تاریخ را و علم تاریخ را و فلسفه‌ها و قوانین حاکم بر آن را بشناسی و در این قسمت‌ها از آقای... کمک بگیر» (صفائی، ۱۳۸۶، ج ۴۲).

نتیجه‌گیری

تربیت در دیدگاه عین‌صاد اولیّت و اولویّت دارد تا آنجا که سازندگی و تربیت دینی، اصلی‌ترین کنش اجتماعی اوست. براین اساس رویکرد او در بیان آموزه‌های قرآن از جمله سنت‌های الهی تربیتی است. مؤلفه‌های رویکرد تربیتی به ترتیب عبارت‌اند از: اثرگذاری سه‌حیطه‌ای؛ ایجاز؛ و ساده‌سازی. عین‌صاد همواره با ساده‌سازی فاصله خود را با مخاطب عمومی کاهش می‌دهد. او در رویکرد تربیتی، به‌رغم برخورداری از عمق و دقت، تا حد امکان از زبان علمی و آکادمیک اجتناب می‌کند. این رویکرد به‌جای کوشش برای ثبوت و اثبات آموزه‌ها؛ بر متذکر شدن به آن‌ها تأکید می‌ورزد. او برای این منظور از تکنیک‌هایی مانند «اجتناب از زبان علمی»، «به‌کارگیری شعر و نظم»، «همانندسازی»، «عاریت گرفتن تعابیر محاوره‌ای»، و «کاربرد ضمیر خطاب مستقیم» بهره‌گرفته است. دو مؤلفه «ایجاز» و «ساده‌سازی» با همه تکنیک‌های آن به مؤلفه اول (اثرگذاری سه‌حیطه‌ای) بازگشت‌پذیرند؛ زیرا کیفیت تحقق این مؤلفه اساسی در گرو مؤلفه‌های دوم و سوم است. اثرگذاری سه‌حیطه‌ای، اثرگذاری هم‌زمان بر سه حیطه شناختی، عاطفی و رفتاری است که مهم‌ترین مؤلفه رویکرد تربیتی در بیان آموزه‌های قرآن است. در این رویکرد پرداختن به یک حیطه سبب بازماندن از حیطه‌های دیگر نیست. چنان‌که معمولاً هر یک از فیلسوفان، مبلغان و فقیهان با رویکردهای علمی، ترویجی، یا دستوری تنها بر یکی از حیطه‌های یادشده تمرکز می‌کنند و از حیطه‌های دیگر بازمی‌مانند.

مؤلفه‌های رویکرد
تربیتی در بیان آموزه‌های
قرآن؛ مورد پژوهی: بیان
سنت‌های الهی در آثار
علی صفایی حائری
(عین‌صاد)
۱۴۱

منابع

۱. آزاد ارمکی، تقی و غلامرضا غفاری. (۱۳۸۳). **جامعه‌شناسی نسلی در ایران**. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن. (۱۳۷۵). **مقدمه ابن خلدون**، ج ۱. ترجمه محمد پروین گنابادی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. اسعدی، علی و محمدکاظم شاکر و سیدعلی حسینی‌زاده. (۱۳۹۴). «تفسیر آیه وقایه با رویکرد تربیتی». **مطالعات تفسیری**. ش ۲۴.
۴. اسعدی، علی. (۱۳۹۹). **تفسیر تربیتی قرآن: چیستی و مؤلفه‌های آن**. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. اسعدی، علی. (۱۳۹۷). **جریان‌شناسی تفسیر تربیتی**. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۱). **فقه تربیت: مبانی و پیش فرض‌ها**، ج ۱. ویراست دوم. تحقیق و نگارش: سید نقی موسوی. قم: مؤسسه فرهنگی هنری اشراق و عرفان.
۷. انوری، حسن. (۱۳۸۱). **فرهنگ بزرگ سخن (ج ۸)**. تهران: سخن.
۸. خوانین‌زاده، محمدحسین و محمد انصاری‌راد. (۱۳۹۷). «مبانی تفسیر تربیتی قرآن»، **روان‌شناسی تربیتی**، سال سیزدهم، ش ۴۷.
۹. دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). **لغت‌نامه دهخدا**، ج ۵. زیر نظر دکتر محمد معین (تا آذرماه ۱۳۴۵) و دکتر سیدجعفر شهیدی تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۰. دورانت، ویل. (۱۳۷۸). **تاریخ تمدن**، ج ۱: مشرق‌زمین گاه‌واره تمدن. مترجمان: احمد آرام: مقدمه و کتاب اول، ع. پاشایی، کتاب دوم، امیرحسین آریان‌پور: کتاب سوم، چاپ ششم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. رشاد، علی اکبر. (۱۳۸۵). «فلسفه مضاف». **قبسات**، شماره ۳۹ و ۴۰.
۱۲. الزحیلی، وهبة. (۱۴۱۸ق). **التفسیر المنیر فی العقیده والشریعة والمنهج**، ج ۱. چاپ دوم. بیروت/دمشق: دارالفکر المعاصر چاپ دوم.
۱۳. سعدی، مصلح ابن شیرازی. (۱۳۲۰). **کلیات سعدی**. تصحیح: محمدعلی فروغی. تهران: چاپ‌خانه بروخیم.
۱۴. سلیمان‌پور عمران، محبوبه. (۱۳۹۶). «مفهوم‌شناسی پدیده گسست نسلی و راهکارهای تربیتی برون‌رفت از آن»، فصلنامه **پژوهشنامه تربیتی**، سال دوازدهم، شماره ۵۰.
۱۵. سیاوشی، کرم. (۱۳۹۰). «من وحی القرآن: تفسیری با رویکرد تربیتی و عصری». **تحقیقات علوم و قرآن و حدیث**، سال هشتم، شماره اول.

روش‌شناسی
علوم اسلامی

سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۴۲

۱۶. شکاری، عباس و آسیه نژاد (۱۳۸۸). «رویکرد تربیتی افضل‌الدین مرقی کاشانی»، فصلنامه **کاشان‌شناخت**، شماره هفتم و هشتم، پاییز و زمستان ۱۳۸۸.
۱۷. رنجبر، محمدعلی و هادی کشاورز. (۱۳۹۲). «رویکرد تربیتی تاریخ و تعامل با نظام تعلیم و تربیت»، فصلنامه **پارسه**، ش ۳۱، پاییز.
۱۸. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۲۴ق). **اقتصادنا** (موسوعه الشهد الصدري ج ۳). قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهد الصدر.
۱۹. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۲۱ق - الف). **بحث حول المهدي** (موسوعه الشهد الصدر ج ۱۸). قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهد الصدر.
۲۰. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۳۱ق). **محاضرات تأسيسية** (موسوعه الشهد الصدر ج ۲۱). قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهد الصدر.
۲۱. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۲۱ق - ب). **المدرسة القرآنية** (موسوعه الشهد الصدر ج ۱۹). قم: مرکز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهد الصدر.
۲۲. صفایی حائری. (۱۳۸۱ الف). **اخبارات**. قم: لیلۃ القدر.
۲۳. صفایی حائری. (۱۳۸۲ الف). **از معرفت دینی تا حکومت دینی**. قم: لیلۃ القدر.
۲۴. صفایی حائری. (۱۳۹۱ الف). **انسان در دو فصل**. قم: لیلۃ القدر. چاپ ۷.
۲۵. صفایی حائری. (۱۳۸۳ الف). **بررسی**. قم: لیلۃ القدر.
۲۶. صفایی حائری. (۱۳۸۴ الف). **بشنو از فی**. چاپ ۳. قم: لیلۃ القدر.
۲۷. صفایی حائری. (۱۳۹۱ ب). **تطهیر با جاری قرآن**. ج ۱. قم: لیلۃ القدر.
۲۸. صفایی حائری. (۱۳۹۱ ج). **تطهیر با جاری قرآن**. ج ۳. قم: لیلۃ القدر.
۲۹. صفایی حائری. (۱۳۹۰ الف). **تومی آیی**. قم: لیلۃ القدر. چاپ ۱۳.
۳۰. صفایی حائری. (۱۳۸۰ الف). **چهل حدیث از امام حسین** (ع). قم: لیلۃ القدر.
۳۱. صفایی حائری. (۱۳۸۶ الف). **حرکت**. قم: لیلۃ القدر. چاپ ۲.
۳۲. صفایی حائری. (۱۳۹۰ ب). **حیات بر تو: معاد از منظر قرآن**. قم: لیلۃ القدر.
۳۳. صفایی حائری. (۱۳۸۷). **خط انتقال معرفت**. قم: لیلۃ القدر.
۳۴. صفایی حائری. (۱۳۸۰ ب). **درآمدی بر علم اصول**. قم: لیلۃ القدر.
۳۵. صفایی حائری. (۱۳۸۲ ب). **درسهایی از انقلاب: قیام**. قم: لیلۃ القدر.
۳۶. صفایی حائری. (۱۳۸۳ ب). **ذهنیت و زاویه دید**. قم: لیلۃ القدر. چاپ ۳.
۳۷. صفایی حائری. (۱۳۸۱ ب). **روابط متکامل زن و مرد**. قم: لیلۃ القدر.
۳۸. صفایی حائری. (۱۳۹۱ د). **روحانیت و حوزہ**. مشکلات و راهکارها. قم: لیلۃ القدر.

مؤلفه‌های رویکرد
تربیتی در بیان آموزه‌های
قرآن؛ مورد پژوهی: بیان
سنت‌های الهی در آثار
علی صفایی حائری
(عین‌صاد)
۱۴۳

۳۹. صفایی حائری. (۱۳۹۲). روش برداشت از قرآن. قم: لیلۃ القدر. چاپ ۸.
۴۰. صفایی حائری. (۱۳۵۸). روش برداشت از نهج البلاغه. قم: لیلۃ القدر.
۴۱. صفایی حائری. (۱۳۸۱ ب). روش نقد، ج ۱. قم: لیلۃ القدر.
۴۲. صفایی حائری. (۱۳۸۱ ج). روش نقد، ج ۲. قم: لیلۃ القدر.
۴۳. صفایی حائری. (۱۳۸۱ د). روش نقد، ج ۳. قم: لیلۃ القدر.
۴۴. صفایی حائری. (۱۳۸۱ ه). روش نقد، ج ۴. قم: لیلۃ القدر.
۴۵. صفایی حائری. (۱۳۸۱ و). روش نقد، ج ۵. قم: لیلۃ القدر.
۴۶. صفایی حائری. (۱۳۸۶ اب). شرحی بر دعاهاى روزانه حضرت زهرا علیها السلام. قم: لیلۃ القدر.
۴۷. صفایی حائری. (۱۳۸۴ ب). صراط. چاپ ۳. قم: لیلۃ القدر.
۴۸. صفایی حائری. (۱۳۸۶ ج). نامه‌های بلوغ، چاپ ۴. قم: لیلۃ القدر.
۴۹. صفایی حائری. (۱۳۸۳ ج). نظام اخلاقی اسلام. قم: لیلۃ القدر.
۵۰. صفایی حائری. (۱۳۸۳ د). نقدی بر فلسفه دین خدادار فلسفه هرمنوتیک کتاب و سنت. قم: لیلۃ القدر.
۵۱. صفایی حائری. (۱۳۷۲). و با او بانگاه فریاد می‌گردیم. قم: لیلۃ القدر.
۵۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. ج ۸. چاپ ۵. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۵۳. علیخانی، علی‌اکبر. (۱۳۸۲). گسست نسل‌ها. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
۵۴. محمدی‌نیا، اسدالله. (۱۳۹۲). فرهنگ مردم‌دنیاقبل از ظهور. قم: سبط اکبر علیه السلام. چاپ چهارم.
۵۵. مروجی، مهدی و فاطمه رضانی و فریده عصاره. (۱۳۸۸). «رویکرد فرهنگی و تربیتی - نگاهی به آموزش تفکر در قرآن کریم»، نشریه رشد آموزش قرآن، ش ۲۷.
۵۶. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مجموعه آثار، ج ۲: مقدمه‌ای بر جهان بینی. تهران: انتشارات صدرا. چاپ دوم.
۵۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (۲۷ جلد). ج ۱۳: جلد نهم از بخش فلسفه: مقالات فلسفی، مسئله شناخت، نقدی بر مارکسیسم. تهران: انتشارات صدرا.
۵۸. مقریزی احمد بن علی. (بی‌تا). إغاثة الأمة بكشف الغمة. تحقیق یاسر سید صالحین. بی‌جا: بی‌نا.
۵۹. موسوی اصفهانی. (۱۳۹۳). سیدجمال. سنت‌های تاریخ در قرآن. قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین قم.

۶۰. میرآقایی، سیدجلال. (۱۳۹۴). پژوهش‌های قرآنی: تفسیر موضوعی قرآن کریم. درس‌های علوم قرآن. مقالات قرآنی. قم: دارالصدر.
۶۱. نصرآبادی، علی‌باقی. (۱۳۸۵). «سپاه و مسأله گسست بین نسلی»، نشریه **مربیان**، سال ششم، شماره ۲۱.
۶۲. کلینی، محمد. (۱۴۰۷ق). **الکافی** (۸ جلد). محقق / مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مؤلفه‌های رویکرد
تربیتی در بیان آموزه‌های
قرآن؛ مورد پژوهی: بیان
سنت‌های الهی در آثار
علی‌صفایی حائری
(عین‌صاد)
۱۴۵

Shaykh Anṣārī’s Methodology of Jurisprudential Argument: From Process to Structure¹ (Case Study: Rulings on Mu‘āḩāt)

Ahmad Saeedi


Corresponding author, Researcher at the Higher Institute of Jurisprudence and Principles of Javadalaimeh (PBAH) Qom- Iran. E-mail: asaedi91@gmail.com

Muhammad Ashayeri-Monfared 

Associate Professor, Translation Department, Language, Literature and Cultural Studies Higher Education Complex, Al-Mustafa International University. Qom- Iran. E-mail: m.ashaiery@gmail.com

Abstract

The continuum theory of the jurisprudential process is a significant yet overlooked aspect of jurisprudential studies. A fragmented approach to the arguments of fuqahā’ (jurists) has led to numerous ambiguities in their methods of inferential summarization. Therefore, uncovering the implicit categories, their structural arrangement, and their interrelationships in the works of jurists can help

1. Saeedi. A (2025). “Shaykh Anṣārī’s Methodology of Jurisprudential Argument: From Process to Structure (Case Study: Rulings on Mu‘āḩāt)”. *Methodology of Islamic Studies*. p.p: 147–170. 



clarify these ambiguities and resolve related issues.

Employing the method of qualitative documentary and inductive content analysis, this study seeks to articulate the stages of Shaykh Anṣārī's jurisprudential reasoning and its underlying continuum through a case study of the rulings on mu'āṭāt (contractual exchange without formal declaration). By comparing two key cases concerning the ruling on mu'āṭāt, we identify a structured continuum in Shaykh Anṣārī's jurisprudential methodology. This continuum consists of the following stages: delineating the point of contention, narrating the opinions of jurists, establishing a foundational principle based on jurisprudential maxims before introducing imārāt (indications leading to speculative reasoning), examining the evidence supporting the aṣl al-awwalīyah (primary principle), analyzing the evidence opposing the primary principle, and finally, evaluating the supporting evidence, opposing evidence, and the primary principle in relation to one another.

Recognizing this continuum allows for a clearer understanding of Shaykh Anṣārī's seemingly contradictory approach to the methodologies employed in these two cases. It also clarifies why he prioritized the practical principle before addressing imārāt and explains his dual stance regarding the narration from Kāshif al-Ghiṭā' -initial rejection followed by acceptance.

Keywords: Methodology, Shaykh Anṣārī, Mu'āṭāt, Problem-Solving Steps, Evidence in Favour and Opposition.

روش‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳
۱۴۸

ادله مخالف و اصل اولیه. با توجه به این پیوستار می توان به علت رفتار ظاهراً متناقض شیخ انصاری با اجماعاتی که در دو پرونده به کار برده است، چرایی طرح اصل عملی قبل از طرح امارات و همچنین حکمت رفتار دوگانه وی در نقل قول کاشف الغطاء یعنی پذیرش پس از انکار پی برد.

کلیدواژه‌ها: روش شناسی، شیخ انصاری، معاطات، مراحل حل مسئله، استدلال فقهی.

مقدمه

یکی از مباحث مغفول و درعین حال ارزشمند فقه پژوهی، توجه و نگاه به سیر مباحث و نحوه چینش استدلال‌ها کنار هم است، نگاهی که از بالا بر مطالب انداخته شده و خود را درگیر جزئیات نکند. آنچه برای فقیه اهمیت داشته و اساس استنباط فقهی او را تشکیل می دهد، فرایندی است که با کنار هم گذاردن عناصر استدلالی شکل می گیرد. گرچه هر کدام از عناصر استدلالی اهمیت خود را دارا هستند؛ اما مهم تر از آن‌ها، پیوستاری است که دست‌اندرکاران فقهی با چینش و رفت و آمد بین عناصر شکل می دهد و نتیجه نهایی نیز از این فرایند استخراج می شود. بسیار شده که علی‌رغم تسلط جزء به جزء به استدلال‌ات و حتی روش فقهی فقه‌ها، باز هم اشکالات و ابهامات ظاهری فراوانی در عملیات استنباط آن‌ها دیده می شود. جواب این اشکالات و رفع ابهامات، نیازمند علم به نوع پردازش و چینش استدلال‌ات داشته و با نگاه جزیره‌ای به فرایند فقهی میسر نیست. باید پیوستارشناسانه به مجموع ادله و استنباطات فقهی نگریسته شود تا بتوان به علت جمع بندی و نتیجه گیری نهایی فقه‌ها پی بُرد، وگرنه با نگاه تک به تک و جزیره‌ای این کار امکان پذیر نیست.

«پیوستار» به معنای «مجموعه‌ای فشرده و همبند» (فرهنگستان زبان و ادب فارسی، واژه‌های مصوب) و «روند» به معنای «رفتار» و «طریقه» و مترادف «روش» و «رویه» است (معین، ۱۳۸۷، ج ۲). تفاوتی که روند با پیوستار دارد، آن است که ما در روند فقهی ناظر به مراحل استدلال به عنوان یک کل منسجم نبوده و در پی توضیح تقدم و تأخرهای موجود در متن نیستیم؛ بلکه به توالی عناصر فقهی پشت سرهم نگاه می کنیم و به صورت بسیط آن‌ها را توضیح می دهیم. اما آنچه که از پیوستارشناسی

یک متن، مورد انتظار است توضیح دقیق چینش و تقدم و تاخرهای عناصر مختلف و تحلیل آن است. در پیوستارشناسی باید به اجزای مختلف روند، به عنوان یک نظام واحد نگاه شود و جایگاه هر کدام و ارتباط اجزای مختلف با هم را تحلیل کرد. طبق این بیان، منظور از پیوستارشناسی روند فقهی، شناخت و بررسی مجموعه‌ای همبند و نظام‌مند از هر آنچه که فقیه در رویه و جریان استدالات فقهی خود آورده و تحلیل چرایی و چگونگی ارتباط آن‌ها با هم است. برخی به پیوستار فقهی، الگوریتم فقهی نیز گفته‌اند (واسطی، ۱۳۹۹).

منظور از «گسسته‌نما»، شیئی است که در ظاهر به صورت گسسته، جدا از هم و پاره شده وجود داشته؛ اما در نگاه دقیق‌تر، هیچ گسستگی در آن مشاهده نشود. به عبارت دیگر، شیئی که در اثر خطای دید و بی دقتی، شیئی گسسته و پاره پاره دیده می‌شود؛ اما در واقع شیئی به هم پیوسته است، گسسته‌نما نام دارد. لذا منظور از پیوستار گسسته‌نما نیز مجموعه همبند و فشرده‌ای است که در نگاه اولیه به صورت مجموعه‌ای جدا از هم و پاره پاره مشاهده می‌شود؛ اما با دقت بیشتر مشخص می‌شود که در واقع مجموعه‌ای پیوسته و بدون گسستگی بوده است. با توجه به آنچه بیان شد مشخص می‌شود که منظور از عنوان مقاله، بررسی مجموعه همبند و فشرده‌ای از طریقه و روش شیخ انصاری در استدلال فقهی است که در نگاه اول به صورت مجموعه جدا از هم تلقی شده؛ اما در واقع این گونه نیست.

پژوهش‌هایی که از نوع پیوستارشناسی استدالات فقهی باشد زیاد نیست و غالباً به پیوستارشناسی اجتهادی یا الگوریتم اجتهاد به صورت مطلق از پیوستارشناسی فقهی خاص می‌پردازند. از آن جمله نوشتار آقای عبدالحمید واسطی است که در آن به بیست مرحله و محور در فرایند کلی استنباط اشاره می‌کند (واسطی، ۱۴۰۱، ۱۴/۲). این کتاب که تا جلد دوم به مرحله چاپ رسیده است، سعی دارد تا در هر جلد، به بخشی از این مراحل پرداخته و آن‌ها را از حیث روشی مورد مذاقه و بررسی قرار دهد. علی‌رغم تلاش خوب نویسنده در این کتاب، الگوریتمی که بیان می‌کند نظر شخصی خود بوده و از موضوع پژوهش پیش‌رو که بررسی پیوستار یا همان الگوریتم اجتهادی شیخ انصاری است خارج است.

پژوهش آقای جلالی نیز نمایی کلی از عملیات اجتهاد را به تصویر کشیده؛ اما به فرایندها پرداخته است (جلالی، ۱۳۸۸). جدای از این، این مقاله نیز به صورت کلی است و ناظر به پیوستار فقهی یا الگوریتم اجتهادی شیخ انصاری نبوده است. علاوه بر پژوهش‌های بالا، پژوهش‌هایی نیز در روش استدلال فقهی شیخ نگاشته شده است؛ مثل تحقیق آقای برزگر (برزگر، ۱۳۹۲)، و آقایان حسینی زید و همکارانش (حسینی زید و دیگران، ۱۴۰۰). این پژوهش‌ها ناظر به پیوستار و چینش عناصر استدلالی نبوده و به بررسی تک‌روش‌های شیخ انصاری در حلّ مسایل می‌پردازند.

شاید جای تعجب باشد که پژوهشی که بیشترین قرابت را به موضوع مقاله پیش‌رو داشته و سعی در پیوستارشناسی مباحث فقهی شیخ انصاری کرده است، از آقای سید لاری می‌باشد که از فقهای قرن گذشته است. او در این نگاشته که تعلیقه‌ای بر مکاسب است، تلاش کرده که در برخی موضوعات، قبل از ورود به بحث، عناوین و تیرهای پنهان شیخ انصاری را بیان کند و با همان ترتیب وارد شود (لاری، ۱۴۱۸ق). اما وی نیز صرفاً به بیان عناوین پرداخته و مفصلاً به سراغ استخراج نظام پیوستاری، تحلیل و چرایی آن نرفته است.

روش تحقیقی که در این مقاله به کاررفته، روش «تحلیل محتوای کیفی» است. تحلیل محتوای کیفی با واکاوی مفاهیم، اصطلاحات و ارتباطات بین این مفاهیم، سعی در استنباط و آشکارکردن الگوی‌های نهان در متن هدف را دارد (مؤمنی‌راد و دیگران، ۱۳۹۲). نوع روش تحلیل محتوای کیفی در این مقاله نیز ترکیبی از «تحلیل اسنادی» و «تحلیل استقرایی» است. تحلیل اسنادی، عبارت از بررسی کتابخانه‌ای اسناد و منابع در دسترس در مقابل مطالعه موردی، مردم‌نگاری، روش‌شناسی مردم‌نگارانه و روش تاریخی-تطبیقی است (صادقی‌فسائی و عرفان‌منش، ۱۳۹۴). تحلیل استقرایی نیز عبارت از: بررسی موارد جزئی برای رسیدن به یک قاعده و الگوی کلی (تبریزی، ۱۳۹۳). از آنجا که در مقاله حاضر، منبع استخراج پیوستار، متن موجود از شیخ انصاری است و از دیگرسو، با بررسی موارد جزئی سعی در رسیدن به یک قاعده و نظام کلی در پیوستار فقهی دارد؛ لذا نیاز به استفاده از روش تحلیل کیفی اسنادی و استقرایی مفید خواهد بود.

در این مقاله، پس از آنکه به تشریح و طرح مسئله پرداخته و سؤالات منقح شد، پیوستار فقه پژوهی شیخ انصاری باتوجه به دو پرونده یادشده بیان می شود و توضیح تک تک آن ها خواهد آمد. در هر کدام از عناصر پیوستاری و چینش آن ها، شاهد مطلب از پیوستار استدلالی شیخ ذکر می شود و علاوه بر این، درباره آن عنصر پیوستاری، توضیحات و موارد کاربردی در کار دیگر فقها نیز بیان خواهد شد. در لابلای این مطالب، سه شبهه عمده ای که در مقایسه استدلالی دو پرونده یادشده آمده نیز بیان می گردد.

طرح مسئله

عموم تمرکزهای پژوهشی بر محور تک به تک استدلالات فقهی به صورت مجزا شکل گرفته و یا اینکه در مرتبه ای بالاتر به روش استدلالی فقها پرداخته شده است. به عبارت دیگر، کارهای صورت گرفته یا در پردازش عناصر استدلالی مثل خبر واحد، شهرت و اجماع و یا اینکه در روش استدلالی فقها مثل تراکم ظنون، قناعت محوری، مقاصد شریعت و مثل آن ها شکل گرفته است. اما پژوهش هایی که با نگاهی فراروشی و پیوستارگونه، به چینش استدلالات در قالب روش ها پرداخته و نوع تأثیر و تأثرات عناصر استدلالی نسبت به هم و فلسفه تقدم و تأخرهای استنباطی بررسی شده باشد، متأسفانه کم بوده و غریب واقع شده است.

همان گونه که از جمله مهم ترین بخش های تدوین یک کتاب، «عنوان گذاری» و به تعبیر دیگر، «تیترا گذاری» است، در تدوین یک سیر استدلالی و رسیدن به نتیجه نهایی، عناوین و تیتراها از جایگاه ویژه ای برخوردار هستند. در مرتبه ای بالاتر می توان گفت مهم تر از عنوان گذاری، ترتیب چینش عناوین است تا هم مستدل و هم خواننده به منطقی استنتاج پی ببرد و تأثیر و تأثرات عناوین و مقدمه چینی هر یک نسبت به هم را بداند. متأسفانه فقها این نوع عنوان گذاری را در کارهای خود ندارند گرچه ارتکازاً عناوین و تیتراهای پنهان را در ذهن خود آماده داشته و بر اساس آن ها مطالب و استدلال ها را پشت سرهم آورده و با چینش خاصی کنار هم قرار می دهند و سرانجام نیز باتوجه به همین عناوین پنهان است که استدلال ها را جمع بندی کرده و به نتیجه نهایی می رسند.

به عبارت دیگر عموم فقها، پیوستار فقاهت خود را صراحتاً بیان نکرده و فرایند استدلالی خود را به طور مجزا توضیح نداده‌اند؛ بلکه در مثل، مانند راننده اتومبیلی می‌مانند که به علت تمرین زیاد، ملکه رانندگی در او ایجاد شده و تمام مراحل روشن نمودن و راه انداختن اتومبیل را بدون التفات تفصیلی به مراحل آن انجام می‌دهد! فقیه نیز به خاطر ممارست زیاد، ملکه فقاهت در او ایجاد شده و نیازی به بیان پیوستار فرایندی استدلالیات خود نمی‌بیند و به عبارت دیگر، او از عناوین و تیرهای پنهان در بحث خود استفاده می‌کند. اینجاست که کار برای پژوهشگر عرصه فرایندشناسی تنگ می‌شود و باید از گوشه کنار پیوستار استدلالی و بعضاً حاشیه‌های سفید کتب فقیه، این عناوین و تیرهای پنهان را برملا سازد.

یکی از فقهای بزرگی که در تاریخ نقش آفرینی کرده شیخ انصاری رحمته‌الله علیه است. سعی داریم شمه‌ای از روش استنباطی شیخ را با تمرکز بر پیوستار استدلالی او در مسئله حکم معاطات نشان دهیم. شاید بسیاری از ما شنیده باشیم که آنچه شیخ در اصول خود بیان داشته با آنچه در فقه عمل کرده، متفاوت است. اما اگر دقت کنیم خواهیم دید که شاید این گزاره صددرصد غلط نباشد؛ اما بسیاری از اشکالات روشی که به شیخ وارد می‌شود حاصل نشناختن طریقه فقه پژوهی ایشان است. وقتی استدلال‌های شیخ به صورت جزیره‌های جدا از هم در نظر گرفته شده و برای آن پیوستاری متقن فرض نشود، نتیجه‌اش اظهار تناقض در روند استدلالی او خواهد بود. توضیح آنکه، شیخ انصاری در کتاب المکاسب بعد از تعریف بیع، به مفهوم‌شناسی معاطات و بیان حکم آن پرداخته است. در پرونده اول، افاده اباحه توسط معاطات که قول مشهور فقها بوده را زیر سؤال برده و قائل به افاده ملکیت توسط معاطات شده است. در پرونده دوم نیز به لازم بودن یا نبودن عقد معاطات پرداخته و ضمن ردّ دلیل قائلان به لزوم، دلایلی برای نظر مختار خود که غیر لازم بودن معاطات است بیان کرده است. اما در هر کدام از این دو فرایند، و همچنین در مقایسه بین آن‌ها، نقاط ابهام‌انگیزی مشاهده می‌شود که در نگاه اولیه، به وجود تناقض و تضاد در شیوه استدلالی شیخ کشیده می‌شود. اما با نگاه فرایندی به روند استدلالی شیخ، این تناقض‌نماها به نقطه قوت فقه پژوهی ایشان بدل می‌شود.

ابهام اول، سؤالی است که با بررسی پیوستار استدلال شیخ در این مسئله روشن می‌شود. در هر دو مسئله علی‌رغم تصور اولیه از تأخر رتبی اصول عملیه نسبت به ادله قطعی و امارات، شیخ در شروع هر دو پرونده، یک اصل عملی را اتخاذ کرده و سپس سراغ ادله موافق و مخالف آن اصل عملی می‌رود. یعنی برخلاف رویه ثابت و قطعی که در اصول فقه خوانده شده، شیخ اعظم ابتدا از اصول عملیه شروع کرده و سپس سراغ امارات می‌رود. چه‌طور امکان دارد کسی که در اصول مبنایی مشخص و اجماعی را اتخاذ کرده است، در فقه، صددرصد خلاف آن مبنا عمل کند؟! چه‌طور امکان دارد خلاف مسلمات اصولی که در همه کتب اصولی وجود دارد، مبنا را یک اصل عملی اتخاذ کند و امارات را در نسبت با آن بسنجد؟!

ابهام دوم، برخورد دوگانه شیخ با اجماع در دو پرونده یادشده است. ایشان در پرونده اول، اجماع متضمن افاده اباحه توسط معاطات را علی‌رغم محقق بودن آن، به صورت تلویحی رد کرده است؛ اما اجماعی را که در پرونده دوم متضمن قول غیر لازمه بودن معاطات است، علی‌رغم اشکال به تحقق و کاشف بودنش از قول معصوم پذیرفته است. این برخورد دوگانه‌ای است که شیخ نه تنها با دو اجماع بلکه با یک اجماع محقق در مقابل یک اجماع غیرمحقق دارد که با کمال تعجب، اجماع غیرمحقق را پذیرفته و اجماع محقق را رد کرده است!

ابهام سوم، درون پرونده اول و در جایی است که شیخ برای تأیید نظر خود که افاده ملکیت توسط معاطات است قوی از کاشف الغطاء بیان می‌کند. کاشف الغطاء در این قول، دلایلی برای نظریه افاده اباحه و موافق با نظر شیخ انصاری ذکر می‌کند. اما شیخ علی‌رغم هم‌نظر بودن با کاشف الغطاء در افاده ملکیت، قول او را رد کرده و به دلایل او اشکال وارد می‌سازد. نقطه ابهام در اینجاست، با وجود اینکه هدف ظاهری شیخ از بیان عبارت کاشف الغطاء، تأیید کلام خودش است؛ اما آن را زیر سؤال برده و به این ترتیب قول مختار خود را تضعیف می‌نماید. عموماً فقها نظر مخالف را آورده و رد می‌کنند، نه اینکه نظر موافق خود را بیان کرده و اشکال کنند. اینکه فقیهی نظر موافق و مؤید خود را بیان کرده اما پذیرفته و به آن اشکال کند معمول نبوده و از مثل شیخ بعید است!

برخی شاید این طور توجیه کنند که غرض شیخ از آوردن قول کاشف الغطاء منحصرأً بیان قول یکی از فقیهان مبرز بوده و یا اینکه این دلایل نقش به‌سزایی در استدلالات فقها در این مسئله داشته و یا اینکه هدف شیخ، بازکردن بیشتر مسئله است. اما همه این‌ها با توجه به بحث مفصل شیخ، حول این قول و مقداری تأمل و تتبع، رد شده و دوباره دستمان از توجیه خالی می‌ماند. جدای از این مطلب، نکته عجیب‌تر آنکه جناب شیخ بعد از اشکالات متعدد به بیان کاشف الغطاء و رد نمودن آن‌ها، در کمال تعجب، آن را پذیرفته و در محل خود درست می‌داند! چه طور امکان دارد که فقهی در عین رد کردن نظری بلافاصله مهر تأیید به آن بزند؟! آیا خود شیخ متوجه این تناقض آشکار نبوده؟ یا اینکه مطلب، عمیق‌تر از این برداشت ظاهری است؟

این‌ها سؤال‌هایی است که در نگاه اول، پاسخی برای آن‌ها یافت نشده و معمولاً به همین نگاه سطحی و فحص قلیل کفایت شده است و حکم به نقصان کار شیخ در فرایند استدلالی او و یا اطردای بودن نقل قول‌ها و بیان‌ها می‌شود؛ اما در واقع با تأمل فقیهانه و نگاه از بالا به روند استدلالی شیخ، به حکمت این تفاوت‌ها و تضادها رسیده و نقش آن‌ها در نگاه فقه پژوهانه شیخ دیده می‌شود.

روش‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۵۶

پیوستارشناسی روند «استدلال فقهی شیخ انصاری رحمته‌الله علیه»

در این قسمت، به پیوستارشناسی روندهایی که در دو پرونده یادشده وجود دارد می‌پردازیم و سعی بر شناخت نقاط ثقل فقه پژوهی شیخ در فرایند استنباطی ایشان داریم. این مهم با مقایسه دو روند استدلالی با هم و همچنین دقتی از جنس نگاه‌های درجه دوم به علم حاصل می‌آید. با این زاویه دید، مراحل تفقهی را که در کار شیخ مشاهده می‌شود، عبارت است از: تحریر محل نزاع، تتبع اقوال، تأسیس اصل اولیه، فحص از ادله موافق با اصل اولیه، فحص از ادله مخالف با اصل اولیه و نسبت‌سنجی بین ادله موافق، ادله مخالف و اصل اولیه و دادن حکم نهایی. با توجه به این ویژگی‌ها می‌توان به ابهام‌زدایی از تناقضات ظاهری تقدم اصل فقه‌تسی، برخورد دوگانه با جماعات و پذیرش قول کاشف الغطاء پس از رد کردن آن پرداخت. لذا ضمن اشاره

به پیوستارشناسی موضوع، ابهامات فقه‌پژوهی شیخ انصاری در مسئله حکم معاطات را برطرف می‌کنیم.

تحریر محل نزاع

نخستین گام در پرداختن به مسئله، تنقیح آن، تعیین دقیق موضوع و محل بحث و در اصطلاح: «تحریر محل نزاع» است. این گام، یعنی فهم دقیق مسئله و دستیابی به تصویری درست از آن، بدان جهت از اهمیت زیادی برخوردار است که از انحراف مباحث بعدی یا ورود به حیطه‌های غیرمرتبط جلوگیری می‌کند، و ضمن تمرکز به بحث، به مثمر بودن آن کمک می‌کند (هلالیان، ۱۳۹۷). آقای مصطفوی نیز مواردی از اهمیت مشخص نمودن محل نزاع در علوم مختلف را در نوشته‌اش برشمرده است (مصطفوی، ۱۳۵۲).

در فقه نیز تحریر محل نزاع، آن اندازه مهم است که فقها با مشخص کردن آن و خارج نمودن موارد بی‌ربط، مانع از اطالۀ بی‌مورد کلام و طرح استدلال‌های بی‌ثمر شده و سرعت استنتاج فقهی را بالا برده‌اند. نمونه‌های این فایده به‌وفور در روند استدلالی فقها پیدا است (عاملی، ۱۴۱۹ق، ۱۷۱/۱۵؛ نجفی، ۱۴۲۱ق، ۳۷۶/۴؛ خویی، ۱۳۷۷، ۲۹۷/۳؛ خمینی، ۱۴۲۱ق، ۲۲۴/۵).

شیخ انصاری نیز در پرونده‌های مورد نظر ابتدا به تحریر محل نزاع پرداخته و سپس وارد بحث شده است. ایشان پیش از ورود به بحث، مشخص می‌کند که در معاطات مورد نظر، قصد تملیک صورت گرفته یا قصد اباحه محقق شده است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۲۵/۳). به عبارت دیگر، آن معاطاتی که محل نزاع در افادۀ ملکیت یا اباحه است و همچنین معاطاتی که در صورت افادۀ ملکیت، ملکیت لازمه دارد یا مفید ملکیت جائزه است، چه نوع معاطاتی است؟ معاطاتی است که مقصود طرفین از آن اباحه بوده، یا اینکه معاطاتی است که مقصود بها التملیک است؟

تحریر محل نزاع در این مسئله، آن اندازه برای شیخ انصاری مهم بوده است که حدود ۱۰ صفحه از بحث معاطات را به این امر اختصاص داده و این حجم از قلم‌فرسایی، گویای اهمیت بالای تعیین محل نزاع برای فقیه است. البته لازم به ذکر

است که برخی مسایل، محل نزاع‌های مشخصی داشته و اختلافی نیستند؛ اما برخی دیگر مثل پرونده‌های مورد بحث ما در این مقاله، محط اختلاف نظرهای زیاد بوده لذا تحریر و تعیین محل نزاع در آن‌ها از اهمیت بالایی برخوردار است.

این روش، فقط شیوه شیخ نبوده بلکه فقهای دیگر نیز در همین مسئله و مسایل مختلف فقهی، ابتدا به تحریر محل نزاع پرداخته و سپس وارد بحث شده‌اند. به‌عنوان مثال، امام خمینی رحمته‌الله علیه در مسئله لازم‌بودن یا نبودن معاطات، ابتدا محل نزاع را که معاطات مفید ملکیت باشد مشخص کرده و سپس به طرح اقوال و استدلال‌ها پرداخته است (خمینی، ۱۴۲۱ق، ۱/۱۴۳). محقق خوئی^۱ نیز در حاشیه بر استدلال شیخ انصاری در این قسمت، لازمه و مقدمه ورود به بحث و طرح اقوال را، تحریر محل نزاع دانسته است و کار شیخ انصاری را تأیید می‌کند (خوئی، ۱۳۷۷، ۲/۸۶).

تبع اقوال

نقل اقوال در فقه شیعه و تتبع و جستجو از آن‌ها همواره از اجزای لاینفک در کتب فقهی اصحاب است؛ به‌طوری که برخی از کتب فقهی گرانسنگ شیعه همچون «مختلف الشیعة» و «مفتاح الکرامة» همان‌طور که در مقدمه آن‌ها آمده تنها برای همین هدف نگاشته شده‌اند (علیدوست و لطفی، ۱۳۹۹). این یک اصل عقلایی است که دانشمندان یک علم، از نظر دانشمندان پیشین استفاده کرده، از دوش آن‌ها بالا رفته و لایه‌های بیشتری از علم را بشکافند. فقها و علمای اسلام نیز از این قاعده مستثنا نبوده و عمدتاً بعد از تحریر محل نزاع، به نقل اقوال علمای سلف روی می‌آورند.

برای هر دانش‌پژوهی که مقداری در فقه غور کرده، اهمیت بالای تتبع اقوال فقهای ماضین آشکار است. هر کتاب فقهی معتبری که مشاهده می‌شود، خالی از نقل اقوال فقهای گذشته نبوده و بعضی مثل صاحب جواهر بعضاً در مسئله‌ای ۲۰ نقل قول از فقها آورده و به تأمل در صراحت یا ظهور عبارات آن‌ها پرداخته‌اند (علیدوست و لطفی، ۱۳۹۹ش). این نقل اقوال نیز پس از تحریر محل نزاع در اول بحث بوده است (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۳/۵۵). حتی فقهای مثل محقق خوئی که اقوال فقهای

گذشته را به صورت حجت و لاجت و نه به صورت تجمیع قرائن، بررسی می کنند^۱ (علیدوست و لطفی، ۱۳۹۹) نیز در سیر استدلالی خود، پس از تحریر محل نزاع، کلام آن‌ها را آورده و نقد و بررسی کرده‌اند (خوبی، ۱۴۱۸ق، طهارت ۱، ۲۸).

شیخ انصاری در پرونده^۲ اول، پس از تحریر محل نزاع، قول حدود ۱۰ فقیه را در کتب مختلفشان آورده و تحلیل کرده است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۲۴/۳). در ابتدای پرونده دوم نیز هرچند کوتاه اما به نقل قول فقها بسنده کرده است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۵۱/۳). نسبت به تتبع در اقوال فقهای گذشته، دلایل و فواید مختلفی برشمرده‌اند. جدای از آشنایی با نظرات پیشینیان و تحلیل و بررسی مسایل از نگاه آنان (علیدوست و لطفی، ۱۳۹۹)، بدست آوردن نقاط اشتراک و اختلاف اقوال و راستی آزمایی اجماعات و شهرت‌ها (هلالیان، ۱۳۹۷)، انتقال به مراد امامان در مواجهه با روایات (مبلغی، ۱۳۹۰) و نیز ایجاد حاشیه^۳ امن برای جلوگیری از انحرافات ذوقی در فقه (عندلیب، ۱۳۹۵)، می‌توان به فایده‌ای اساسی با رویکرد فقه «قناعت‌محور»^۴ رسید. یعنی از آنجا که فقیه قناعت‌محور و تجمیع ظنونی به دنبال قانع کردن وجدان خود و رسیدن به اطمینان یا پایین‌تر از آن است، از هر قرینه و شاهده‌ی که او را در این هدف یاری کند، استفاده می‌کند، هرچند آن قرینه به‌تنهایی حجت نباشد، و چه قرینه‌ای موثق‌تر و عقلایی‌تر از اقوال فقها در بررسی مسایل فقهی؟ بنابراین، تتبع اقوال فقها نقش انکارناپذیری در فرایند اجتهاد طبق روش قناعت‌محور دارد و فقیه را در رسیدن به نتیجه یاری می‌کند (علیدوست و لطفی، ۱۳۹۹).

تأسیس اصل اولیه (حل ابهام اول)

یکی از رویه‌های اصلی فقها در فقه پژوهی شان تأسیس اصل اولی قبل از ورود به فحص و بحث از ادله است. این رویه، برخلاف آن مطلبی است که در اصول فقه گفته می‌شود، چه اینکه در اصول فقه بیان شده، فقیه ابتدا باید از ادله^۵ قطعی و سپس

۱. تبیین این دو نوع رویکرد در ادامه خواهد آمد. در اینجا ذکر این نکته لازم است که بررسی اقوال فقها به صورت حجت و لاجت یا همان صناعت‌محور، باعث سخت‌تر شدن و محدود شدن استفاده از کلام آن‌ها خواهد شد.

۲. فقه قناعت‌محور همان فقه تجمیع ظنونی است که تعریفش در ادامه خواهد آمد.

ادله ظنیة معتبره (امارات) استفاده کند و در صورت فقدان این دو، به اصل عملی رجوع نماید. اما در اینجا مشاهده می شود قبل از جستجو در ادله قطعی و امارات، به اصل عملی تمسک شده و بر مبنای آن حکم داده شده است.

این رویه، یکی از رویه های مختص علم فقه است، به این صورت که فقیه ابتدا اصلی عملی را بیان می کند و حکمش را مشخص می سازد و بر مبنای حکم، بحث تفصیلی را ارائه می دهد. به این شیوه فقاهی، شهید سید محمدباقر صدر رحمته الله علیه در حلقه دوم از کتاب حلقات اشاره کرده است. ایشان می فرماید که فقیه در هر واقعه و مسئله ای ابتدا دلیلی از ادله فقاهتی پیدا کرده که برای غیرعالم وظیفه ای محدود را مشخص می کند، سپس به امارات و ادله دیگر پرداخته و اگر ادله محرزه ای به دستش آمد، بنابر قاعده تقدم ادله محرزه بر اصول عملیه، به مدلول ادله محرزه حکم می کند؛ اما اگر دلیل محرزه ای دستش را نگرفت، همان اصل اولی، مرجع عامی برای فقیه است که بر طبق آن حکم نماید (صدر، ۱۴۱۸ق، ۱/۱۸۵).

فقیه در مقام تفقه لابد از اصل است چه اینکه هر عالمی در کار علمی خود هنگامی که با مسئله ای مواجه می شود بنا به عموماً ادله ای که در دست دارد، اصلی اولیه تأسیس می کند تا اگر به نتیجه ای نرسید خیالش راحت باشد که می تواند به آن اصل تمسک کند و فتوای خویش را صادر کند. به عبارت دیگر، باید مرجع عامی برای جواب به مسئله و دادن فتوا وجود داشته باشد تا عالم در صورت عدم دستیابی به دلیل معتبر با تمسک به آن، حکم صادر کند (جوادی آملی، ۱۳۹۵).

البته نکته مورد توجه در ایجاد اصل اولیه، آن است که این اصل اولیه، هم می تواند مثل این دو پرونده، اصل عملی بوده و هم می تواند اصلی برخواسته از امارات باشد (جوادی آملی، ۱۳۹۵). گرچه برخی نیز یک اصل اولیه و یک اصل ثانویه تعریف کرده و اصل اولیه را آن اصلی می دانند که از اصول عملی گرفته شده و اصل ثانوی اصلی است که مستفاد از شرع و دلیل نقلی بوده و وارد بر اصل اولی است (لاری، ۱۴۱۸ق، ۱/۴۰۵).

با بررسی پیوستار استدلالی شیخ انصاری مشاهده می شود که ایشان نیز پیش از ورود به ادله، اصلی عملی اتخاذ کرده و حکم اولیه خود را بر مبنای آن اصل

عملی بیان می‌کند. یکی از اشتراکات پیوستارشناسانه‌ای که در هر دو استدلال مشهود است، تأسیس این اصل در ابتدای طرح بحث است. در پرونده اول، ایشان بنا به اصل استصحاب عدم ملکیت، قائل به افاده اباحه و نه افاده ملکیت توسط معاطات شده است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۳/۳۵). در پرونده دوم نیز ایشان در ابتدای بحث و پس از نقل قول فقها، بنا به قاعده اصالة اللزوم در معاملات، قائل به لازم بودن معاطات شده است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۳/۵۱). همان‌طور که قبلاً بیان شد، این قاعده نیز برگرفته از اصل استصحاب ملکیت در صورت شک در ملکیت با وجود حالت سابقه است.

نکته‌ای که باید لحاظ شود، آن است که ترتیبی که در پیوستارشناسی روند استدلال ذکر شده است، ترتیبی غالبی بوده و در مواردی فقیه از این ترتیب عدول کرده و عناصری را پس و پیش می‌کند. مثلاً در پرونده اول، شیخ انصاری، بعد از تحریر محل نزاع و قبل از بیان قول فقها، تأسیس اصل کرده است. به عبارت دیگر، به جای آنکه تأسیس اصل را در رتبه سوم قرار دهد، در رتبه دوم آورده و قول فقها را از رتبه دوم به رتبه سوم در بیان خویش تنزل داده است.

این روش فقه‌پژوهی نه تنها در کار شیخ رحمته‌الله علیه مشهود است؛ بلکه در فقاہت دیگر فقها نیز یافت می‌شود. به عنوان مثال امام خمینی رحمته‌الله علیه ذیل بحث لزوم یا عدم لزوم معاطات، پس از تحریر محل نزاع و بیان اقوال فقها، قول به لزوم معاطات را اوفق با قواعد دانسته و سپس وارد ارزیابی ادله می‌شود (خمینی، ۱۴۲۱ق، ۱/۱۴۳). محقق خوئی رحمته‌الله علیه نیز هنگام بحث در مورد صحت معاطات، بنا به اصالة الفساد در معاملات می‌گوید: «شبهه‌ای نیست در اینکه اگر دلیلی برای صحت معاطات پیدا نکردیم معاطات باطل بوده و صحیح نمی‌باشد» و سپس وارد فحص از ادله می‌شود (خوئی، ۱۳۷۷، ۲/۹۰). صاحب جواهر رحمته‌الله علیه نیز پس از تحریر محل نزاع در قالب نقل اقوال فقها، در مقام جمع‌بندی، محل‌های نزاع را به چهار مورد تقسیم می‌کند و به بررسی حکم هر کدام از آنها می‌پردازد. ایشان در محل نزاع اول و سوم و چهارم، ابتدا اصلی را تأسیس می‌کند و سپس در صورت وجود ادله محرز موافق یا مخالف، به تحلیل آنها می‌پردازد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۲/۲۱۸).

روش‌شناسی استدلال
فقهی شیخ انصاری از
فرایندنا ساختار (مطالعه
موردی: حکم معاطات)

۱۶۱

فحص از ادله موافق با اصل اولیه

همان‌طور که در قسمت قبل (تأسیس اصل اولیه) بیان شد، فقیه پس از تأسیس اصل اولیه، سراغ فحص از ادله موافق و مخالف با اصل اولیه رفته و هر کدام از آن‌ها را بررسی می‌کند. نکته مهم در اینجاست که ملاک تقسیم ادله در منظر فقیه، نسبت آن‌ها با اصل اولی است. همه ادله‌ای که فقها در مسئله ذکر می‌کنند، یا موافق اصل اولی و یا مخالف آن است و از این دو قسم خارج نیست.

رویه‌ای که شیخ در این دو پرونده طی کرده، تقدم ادله موافق با اصل اولی بر ادله مخالف است. ایشان در پرونده اول پس از تحریر محل نزاع، تأسیس اصل و نقل اقوال فقها به بررسی تنها دلیل موافق اصل اولی یعنی اجماع که دلالت بر افاده اباحه دارد پرداخته است (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۳/۳۸). در پرونده دوم نیز پس از تحریر محل نزاع، نقل اقوال فقها و تأسیس اصل، ادله چندگانه‌ای که موافق اصل اولی بوده و دلالت بر لازمه بودن معاطات دارند را مطرح کرده است. این ادله عبارت از «حدیث سلطنت»، «حلیت مال عن طیب نفس»، «آیه تجارت»، «حدیث بیعان»، «آیه وفای به عقد» و حدیث «المؤمنون عند شروطهم» هستند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۳/۵۳).

روش‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳

۱۶۲

فحص از ادله مخالف با اصل اولیه

شیخ انصاری رحمته الله علیه پس از طرح ادله موافق اصل اولی در دو پرونده یادشده و بررسی آن‌ها، به سراغ طرح و بررسی ادله مخالف اصلی اولی می‌رود. ایشان در پرونده اول، پس از طرح دلیل موافق اصل، به طرح ادله مخالف اصل اولیه یعنی ادله سه‌گانه‌ای که دلالت بر افاده ملکیت دارند پرداخته و آن‌ها را بررسی می‌کند. این ادله سه‌گانه عبارت است از: «سیره»، «آیه بیع» و «آیه تجارت» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۳/۴۰). در پرونده دوم نیز پس از طرح ادله موافق اصل به سراغ ادله مخالف اصلی اولیه که «اجماع»، «اخبار» و «سیره عقلا» باشند رفته و آن‌ها را بررسی می‌کند (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۳/۵۶).

نسبت سنجی ادله موافق، ادله مخالف و اصل اولیه

پس از آنکه شیخ انصاری رحمته الله علیه، اصل اولیه را بیان کرده و ادله موافق و مخالف آن را

مورد بررسی قرار داد، به سراغ نسبت سنجی بین این سه می رود. در قدم اول، اگر امکان جمع بین ادله موافق و مخالف بود، آن جمع را انجام داده و جانب هر دو را می بیند. اما اگر جمع امکان نداشت، اگر ادله موافق اصل، نسبت به ادله مخالف رجحان و برتری داشتند، حکمی هم راستای ادله موافق اصل می دهد و اگر ادله مخالف نسبت به ادله موافق برتری داشتند، اصل را کنار گذاشته و حکمی هم راستای ادله مخالف اصل می دهد. اما اگر در نسبت بین ادله موافق و مخالف، برای هیچ کدام از آن دو برتری و اولویت خاصی یافت نکرد، به اصل رجوع کرده و حکم به همانی می دهد که اصل، آن را اقتضا می کند. با این فرایند پژوهی می توان به سراغ حل ابهام دوم رفت.

حلّ ابهام دوم: تفاوت برخورد با اجماعات

یکی از مواردی که در این دو پرونده ابهام ایجاد کرده و ظاهراً القای تناقض در کار شیخ می کند برخورد متفاوت او با اجماعات است. با مقایسه روند استدلال شیخ و تمرکز بر عناصر مورد استفاده در آن می توان به این تفاوت مهم رسید. شیخ اعظم در پرونده اول، اجماع محققه تا زمان محقق حلی رحمته الله علیه را جزو ادله قائلین به افاده اباحه توسط معاطات بیان کرد؛ اما در نهایت به نتیجه ای خلاف این اجماع رسید. اما در پرونده دوم، اجماع ادعایی که توسط قائلان به عدم لزوم در معاطات مطرح شده بود را گرچه هم در تحقق و هم در کاشفیتش اشکال وارد کرد؛ اما سر آخر پذیرفته و نتیجه نهایی خود را مستدل به این اجماع قرار داد.

شیخ انصاری، اجماع حسی را در این زمانه محال وقوعی دانسته، اجماع لطفی را قبول نکرده و اجماع حدسی را به شرط اینکه عادتاً ما را به قول معصوم علیه السلام برساند حجت می داند (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۱/۱۹۹-۱۹۲). طبق این بیان، اجماع اول، به دلیل نظر نهایی شیخ که مخالف با آن است در نظر ایشان کاشف از قول معصوم نیست، اجماع دوم نیز به تصریح ایشان کاشفیت ندارد، لذا هر دو اجماع علی القاعده باید در نظر شیخ انصاری از حجت افتاده و فایده ای نداشته باشد؛ اما برخلاف انتظار به اجماع دوم که صراحتاً عدم کاشفیت آن را بیان کرده اند، تمسک کرده و بر طبق آن نظر می دهند.

این نحوه برخورد شیخ برای برخی از محشین نیز جای سؤال شده چنانچه بعضی دست کشیدن از ادله هشت گانه و تمسک به یک دلیل ظنی را غریب دانسته (عراقی، ۱۴۲۱ق، ۱۲۲)، بعضی نیز التزاماً مبنای این کار شیخ را انسداد فرض کرده و با نفی دلایل انسداد این نحوه مواجهه با اجماع را قبول نکرده اند (تبریزی، ۱۳۷۵ق، ۱۷۲/۲)، بعضی نیز در مقام توجیه کار شیخ، گرچه برای ظن، حجیتی قایل نشدند؛ اما اعتماد شیخ به ظن حاصل از اجماع را به خاطر فرار از مخالفت با شهرت محققه در غیر لازمه بودن معاطات دانسته اند (جزائری، ۱۴۱۶ق، ۵۷۲/۱).

اما اگر به راز این نحوه برخورد شیخ پی ببریم، خواهیم دید که نه اشکال محشین به شیخ وارد است و نه دفاعی که ایشان از شیخ داشته اند دفاع درستی است. دلیل آنکه شیخ علی رغم اشکال در صحت و کاشفیت اجماع، نتیجه را بر مبنای آن صادر کرده است به نوع فرایند نگاری او برمی گردد. طبق فرایند توضیح داده شده، شیخ انصاری بعد از تأسیس اصل اولیه، فحص از ادله موافق و فحص از ادله مخالف، سراغ نسبت سنجی بین این سه رفته است. در اولین گام ایشان تلاش خود را می کند تا بتواند بین ادله موافق و مخالف جمع کرده و کار را به رجوع به اصل نکشاند. در پرونده دوم، خلاف پرونده اول این کار ممکن است چرا که در پرونده اول بین ادله موافق و مخالف تباین برقرار است و مدلول ادله موافقی مثل اجماع قابل جمع با مدلول ادله مخالفی مثل سیره نمی باشد، اما در پرونده دوم، مدلول ادله مخالف مثل اجماع و اخبار قابل جمع با مدلول ادله موافق مثل آیات و روایات هستند.

توضیح مطلب بالا به این صورت است که در پرونده اول، آنچه اجماع دلالت می کند، افاده اباحه معاطات می باشد اما سیره، افاده ملکیت در معاطات را می رساند و افاده ملکیت در معاطات با افاده اباحه در معاطات قابل جمع نیست. اما در پرونده دوم، آیات دلالت بر لزوم ملکیت در مطلق بیوع داشته؛ اما اجماع دلالت بر عدم لزوم ملکیت در معاطات دارد لذا با آیات قابل جمع است و بین آنها عموم و خصوص مطلق برقرار است، به این ترتیب که در بیوعی غیر از معاطات، عقود لازم هستند؛ اما در معاطات، عقد غیر لازم می شود. خلاصه آنکه در پرونده اول مثل پرونده دوم، تعارض، بدوی نبوده و با تعارض مستقر روبه رو بوده است لذا نمی شود که ادله

موافق و مخالف را با هم جمع نموده و باید بین این دو (ملکیت و اباحه) یکی را انتخاب نماید. لذا همان طور که بیان شد ایشان در ادامه، با توجه به عدم تعارض اجماع با ادله نقلی دال بر لزوم، بحث را به آن سمت می کشاند که معاطات غیر لازمه است. در پرونده دوم نیز به دلیل تعارض بدوی و قابل جمع بودن ادله، دست به تخصیص عمومات ملکیت بیع زده، معاطات را از آن جدا کرده و قائل به غیر لازمه بودن معاطات می شود. این سر عملکرد دوگانه شیخ نسبت به اجماعاتی است که در این دو پرونده با آن روبه رو بودیم.

حل ابهام سوم: جایگاه قول کاشف الغطاء در حل مسئله

اما ابهام سوم در علت بیان قول کاشف الغطاء، رد آن و سپس پذیرش آن است. شیخ انصاری بعد از بیان دلایل قول به ملکیت، قولی از کاشف الغطاء را به میان می آورد (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۴۳/۳). جناب کاشف الغطاء در کتاب شرح قواعد (نجفی، ۱۴۲۰ق، ۱۳۷) دلایلی را در رد قول قائلان به اباحه بیان کرده که مصنف، برای تقویت قول ملکیت از این دلایل استفاده می کند. اما در کمال تعجب، اشکالات متعددی به این دلایل وارد کرده و هیچ کدام را قبول نمی کند! شیخ در ادامه دوباره عبارتی عجیب تر دارد به این ترتیب که قول کاشف الغطاء را در محل خود معتبر می داند! این نوع رفت و برگشت در ابتدا برای دانش پژوه سردرگمی عجیبی ایجاد می کند و این سؤال در ذهنش شکل می گیرد که اگر قرار بر رد کردن قول کاشف الغطاء بود، دیگر چه نیازی به طرح آن است و اگر جناب شیخ قول او را رد کرده است چرا در ادامه به نوعی قول ایشان را تأیید می نماید؟ بالأخره جناب شیخ، قول کاشف الغطاء را قبول دارد یا خیر؟

پیش از پاسخ به این ابهام، لازم است که با مؤلفه ای مهم در فقه پژوهی شیخ آشنا شویم. شیخ انصاری در جرگه فقیهان تراکم ظنونی و قناعت محور و نه فقیهان حجیت مدار و صناعت محور قرار دارد (علیدوست، ۱۳۹۲). فقهای حجیت مدار و صناعت محور، فقط حجت ها را در فرایند استدلالی خویش داخل می کنند و ظنونی که جزو ظنون معتبره حساب نمی شوند را هر چند دارای قوت بوده و یا تعداد زیادی

باشند به حساب نمی‌آورند و به هیچ‌عنوان در فرایند استنباط فقهی از آن‌ها استفاده نمی‌کنند. اما فقیهان تراکم ظنونی و قناعت‌محور، ظنون غیر معتبره را نیز داخل در فرایند استنباط می‌کنند؛ اما نه به نحو انسداد، بلکه ایشان قائل به اطمینان‌بخشی مجموع ظنونی هستند که هر کدام به تنهایی اطمینان‌بخش نبوده و در کنار دیگر ظنون، برای فقیه حجت می‌شود. به عبارت دیگر، فقیهان قناعت‌محور قائل به این هستند که از جمع لاجت‌ها می‌شود به حجت رسید؛ اما فقیهان صناعت‌محور قائل به این مطلب نبوده و از جمع لاجت‌ها، امکان ایجاد حجت برایشان قابل‌تصوّر نیست (خطیبی، ۱۳۹۸).

باتوجه به مطلب بالا، فقیه و مخصوصاً فقیه تراکم ظنونی آنچه برایش مهم است سنگینی کفه ترازوی ظنون است (علیدوست، ۱۳۹۱). لذا بعد از تأسیس اصل اولی به سراغ ادله موافق و مخالف اصل اولی رفته و تمام آنچه از ظنون و امارات تأثیرگذار، در آیات و روایات و حتی اقوال فقها و تاریخ مسئله یافته داخل در استنباط خویش می‌نماید. به عبارت دیگر فقیه بعد از تأسیس اصل اولی، هرچه در کاسه ادله موافق اصل اولی است در یک طرف قرار داده و هرچه از ادله و قرائن، برای مخالفت با اصل اولی یافت می‌شود در کفه دیگر قرار می‌دهد، تا ببیند آیا ادله موافق سنگینی می‌کنند یا ادله مخالف. اگر ادله موافق اصل اولیه ثقل بیشتری داشتند حکم به موافق می‌کند و اگر ادله مخالف سنگینی کردند حکم مخالف را تأیید می‌کند. در صورتی هم که هیچ‌کدام از دو طرف این ترازو از دیگری سنگین‌تر نباشد، به اصل اولیه رجوع کرده و حکمی مطابق با اصل اولیه می‌دهد.

اگر آشنا به سبک قناعت‌محوری شیخ در تفقه‌شان و همچنین دارای نگاه پیوستاری و فرایندی به استدلال‌ات ایشان و چینش آن‌ها باشیم، خواهیم دید که در واقع شیخ اعظم، قول کاشف‌الغطاء را نه برای تأیید کلام خویش بلکه در راستای تراکم ظنون به نفع ملکیت آورده است. توضیح مطلب آنکه، قائلان به اباحه، در تصرفاتی که متوقف بر ملک هستند دارای مشکلی شده که چگونه معاطاتی که در نظرشان فقط افاده اباحه می‌کرد می‌تواند این نوع تصرفات را سامان داده و افاده ملکیت هم بنماید. از آنجایی که اجماع، اثبات‌کننده افاده مطلق اباحه در معاطات

است پس نمی‌توان اباحه تصرف را به تصرفاتی که متوقف بر ملکیت نیستند مقید کرد.

از دیگر سو، یکی از دلایل قائلان به ملکیت، دلالت آیه «احل الله البيع» و آیه تجارت بر افاده ملکیت توسط معاطات است که مستشکلان، دلالت آیات را بر این مورد قبول نداشته و آیات را دال بر اباحه تصرف در بیع و تجارت می‌دانند. اما اشکالی که به مستشکلان و طرفداران قول افاده اباحه وارد است همان اشکال بالاست؛ چرا که بعضی از تصرفات متوقف بر ملکیت هستند و تا ملکیت حاصل نشود، اباحه تصرفی هم در کار نیست.

بعضی از فقها برای حل این مشکلات، قائل به ملکیت آنأ مائه شده‌اند. ملکیت آنأ مائه، نوعی از ملکیت است که در آن و لحظه اتفاق افتاده است و مشتری فقط در هنگام انجام بیع، یک لحظه مالک شده و پس از آن دیگر مالک نیست. ملکیت عادی که در عرف وجود دارد غیر از ملکیت آنأ مائه است، ملکیت عادی به معنای آن است که مالک، مالک است تا اینکه امور فسخ کننده این ملکیت اتفاق بیفتد؛ اما ملکیت آنأ مائه فقط برای یک لحظه و نه بیشتر است و بدون فسخ کننده‌ای بلافاصله پس از ایجاد، از بین می‌رود. البته بهتر آن است که بگوییم در همان یک لحظه هم مالک نشده‌اند؛ بلکه صرف یک اعتبار قانونی است برای اینکه قواعد با مشکل روبه‌رو نشوند (مددی، ۱۳۹۴). با قائل شدن به ملکیت آنأ مائه در تصرفاتی که متوقف بر ملکیت است مشکلات بالا حل خواهد شد.

شیخ اعظم رحمته الله علیه که ملکیت آنأ مائه را به‌عنوان سدی در برابر قول ملکیت می‌داند، با بیان قول کاشف الغطاء در صدد آن است که از این سد گذشته و آن را تضعیف کند (جزائری، ۱۴۱۶ق، ۱/۴۷۴). در واقع ملکیت آنأ مائه، عنصری است که در ترازوی ظنون شیخ، قول به اباحه را از طریق تأیید اجماع، تقویت نموده و از آن طرف نیز قول به ملکیت را از طریق شبهه در دلالت آیتین به ملکیت، تضعیف می‌نماید. لذا شیخ اعظم کلام کاشف الغطاء را نه به‌عنوان دلایلی مستقل برای اثبات ملکیت بلکه به‌عنوان مبعدی برای کار بست ملکیت آنأ مائه در پرونده ذکر کرده که در نتیجه، وزن کفه ملکیت سنگین‌تر شده و نتیجه به سود قائلان به ملکیت برگردد. به‌خاطر همین

مسئله است که شیخ انصاری ابتدا قول کاشف الغطاء را آورده و آن‌ها را به‌عنوان دلیل نپذیرفته و رد می‌کند. اما در ادامه آن دلایل را به‌عنوان مبعذاتی که ملکیت آن‌ها مائیه را تضعیف کرده که در نتیجه عدم تمامیت ادله بیع (آیتین و سیره) را جبران نماید (یزدی، ۱۴۲۱ق، ۷۳/۱) قبول می‌کند. لذا رد قول کاشف الغطاء توسط شیخ از حیث دلیل استقلالی بودنش و قبول قول او توسط شیخ از حیث مبعذ بودن آن و نه دلیل بودنش است.

نتیجه‌گیری

آنچه تاکنون به آن رسیده‌ایم جواب سؤال‌هایی بود که هر دانش‌پژوه دغدغه‌مند باید برای پیمایش مسیر تفقه به آن‌ها جواب دهد و بدون آگاهی از این روش‌ها، امکان تفقه وجود نخواهد داشت. تحریر درست محل نزاع و دوری از اطالة استدلال‌های فقهی، نقل اقوال فقها با دید تراکم ظنونی دو مرحله ثابت در روش تفقهی شیخ انصاری است. تأسیس اصل اولیه که چه‌بسا از اصول عملیه باشد قبل از اینکه بحث از امارات به میان بیاید نیز، یک روش رایج در فقه‌پژوهی فقها است تا محور بحث را شکل داده و حول آن ادله موافق و مخالف را مطرح نمایند. بحث پُراهمیت نسبت‌سنجی ادله موافق، ادله مخالف و اصل اولیه مطرح گشته و فرایند پنهان شیخ رحمته‌الله‌علیه در فقه‌پژوهی بیان شد. فرایندی که نتایج و تأثیرات شگرفی در فقه‌نگاری او ایفا کرده و با بهره‌گیری از آن، شبهه مشکله اجماع و برخورد دوگانه شیخ با آن‌ها حل شد. همچنین به ضمیمه مؤلفه قناعت‌محوری در فقه‌پژوهی شیخ، اشکال طرح قول مؤید و وارد ساختن اشکال به آن و سرانجام، پذیرفتن آن توسط شیخ پاسخ داده شد.

همه این‌ها بخشی از پیوستارشناسی «سبک استنباطی شیخ انصاری رحمته‌الله‌علیه» است که نشان‌دهنده وسعت کار باقی‌مانده در استخراج پیوستارها و فرایندهای استدلالی فقها در فقه‌پژوهی ایشان می‌باشد. البته باید توجه داد که این پیوستارشناسی حاصل از بررسی دو پرونده فقهی از شیخ انصاری است لذا می‌توان با بررسی و تحلیل پرونده‌های دیگر فقهی شیخ انصاری به تکمیل و رفع نواقص پیوستار بیان‌شده پرداخت.

منابع

۱. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۱۵ق). کتاب المکاسب المحرمة والبيع والخيارات. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.
۲. انصاری، مرتضی بن محمد امین. (۱۴۲۸ق). فوائد الاصول. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۳. برزگر، مهدی. (۱۳۹۲). «مقایسه‌ای تحلیلی میان دوروش اجتهادی متفاوت»، فقه اهل بیت (علیهم‌السلام)، شماره ۷۵ و ۷۶.
۴. تبریزی، منصوره. (۱۳۹۳). «تحلیل محتوای کیفی از منظر رویکردهای قیاسی و استقرایی»، علوم اجتماعی، شماره ۶۴.
۵. تبریزی، میرزا فتاح شهیدی. (۱۳۷۵ق). هدایة الطالب إلى أسرار المکاسب. تبریز: چاپخانه اطلاعات.
۶. جزائری، سید محمد جعفر مروج. (۱۴۱۶ق). هدی الطالب فی شرح المکاسب. قم: مؤسسه دارالکتاب.
۷. جلالی، مصطفی. (۱۳۸۸). الگوریتم اجتهاد، چاپ شخصی.
۸. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۵). تقریر جلسه ۱۸۵ درس خارج فقه نکاح. <http://javadi.esra.ir>.
۹. حسینی زید، سید ابوالقاسم؛ قاسم، محمد حسن و نصرتی، علی. (۱۳۹۲). «معیارهای نقد حدیث از دیدگاه شیخ انصاری»، پژوهش‌های قرآن و حدیث، دوره ۵۴، شماره ۱.
۱۰. حسینی زید، سید ابوالقاسم؛ قاسم، محمد حسن و نصرتی، علی. (۱۴۰۰). «واکاوی روش‌های رفع تعارض اخبار از دیدگاه شیخ انصاری»، آموزه‌های حدیثی، شماره ۹.
۱۱. خطیبی، مهدی. (۱۳۹۸). «اعتبارسنجی تراکم ظنون در فرایند استنباط»، جستارهای فقهی و اصولی، سال پنجم، شماره ۱۶.
۱۲. خمینی، سید روح‌الله موسوی. (۱۴۲۱ق). کتاب البیع. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (رحمته‌الله علیه).
۱۳. خوبی، سید ابوالقاسم موسوی. (۱۳۷۷). مصباح الفقاهة (المکاسب). قم: داوری.
۱۴. خوبی، سید ابوالقاسم موسوی. (۱۴۱۸ق). التنقیح فی شرح العروة الوثقی. قم: بی‌نام.
۱۵. صادقی فسایی، سهیلا و عرفان منش، ایمان. (۱۳۹۴). «مبانی روش‌شناختی پژوهش اسنادی در علوم اجتماعی؛ مورد مطالعه: تأثیرات مدرن‌شدن بر خانواده ایرانی»، راهبردهای فرهنگ، دوره ۸، شماره ۲۹.
۱۶. صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۸ق). دروس فی علم الأصول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۷. عاملی، جواد. (۱۴۱۹ق). مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلامة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۸. عراقی، آقاضیاء الدین. (۱۴۲۱ق). حاشیة المکاسب (تقریرات: للنجم آبادی). قم: انتشارات غفور.
۱۹. علیدوست، ابوالقاسم و لطفی، محمد جواد. (۱۳۹۹). مقایسه روش اجتهادی صاحب جواهر و

- محقق خوبی. جستارهای فقهی و اصولی، سال ششم، شماره ۱۹.
۲۰. علیدوست، ابوالقاسم. (۱۳۹۲). روش‌شناسی اجتهادی شیخ انصاری. <http://a-alidoost.ir/persian/lecture/22496>.
۲۱. علیدوست، ابوالقاسم؛ روشنایی، مهدی و عبداللهی، محمد. (۱۳۹۱). «گفتگو با استاد علیدوست؛ روش‌شناسی اجتهاد»، پژوهش‌های فقهی تا اجتهاد، سال اول، پیش شماره ۳.
۲۲. عنذلیب، محمد و مهدوی، منصور. (۱۳۹۵). «روش‌شناسی صاحب جواهر؛ گفتگو با استاد عنذلیب»، روش‌شناسی اجتهاد، بهار، شماره ۱.
۲۳. فرهنگستان زبان و ادب فارسی، به آدرس: www.apll.ir.
۲۴. لاری، سید عبدالحسین. (۱۴۱۸ق). *التعلیفة علی المکاسب*. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیة.
۲۵. مبلغی، احمد. (۱۳۹۰). «روش‌شناسی اجتهاد در اقوال»، فقه، سال هجدهم، شماره ۲.
۲۶. مددی، سیداحمد. (۱۳۹۴). *تقریر جلسه ۲۹ درس خارج مکاسب*. <http://www.ostadmadadi.ir/persian/lesson/11738>.
۲۷. مصطفوی، جواد. (۱۳۵۲). «تحریر محل نزاع»، *مطالعات اسلامی*، بهار و تابستان، شماره ۶ و ۷.
۲۸. معین، محمد. (۱۳۸۷). *فرهنگ معین* (فارسی)، تهران: زرین.
۲۹. مؤمنی‌راد، اکبر؛ علی‌آبادی، خدیجه؛ فردانش، هاشم و مزینی، ناصر. (۱۳۹۲). «تحلیل محتوای کیفی در آیین پژوهش: ماهیت، مراحل و اعتبار نتایج»، *اندازه‌گیری ترویجی*، سال چهارم، شماره ۱۴.
۳۰. نجفی، کاشف‌الغطاء. (۱۴۲۰ق). *شرح الشیخ جعفر علی قواعد العلامة ابن المطهر*. نجف: مؤسسه کاشف‌الغطاء - الذخائر.
۳۱. نجفی، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. نجفی، محمدحسن. (۱۴۲۱ق). *جواهر الکلام*. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم‌السلام).
۳۳. واسطی، عبدالحمید. (۱۳۹۹). «ماهیت‌شناسی الگوریتم اجتهاد»، *جستارهای فقهی و اصولی*، سال ششم، شماره ۱۹.
۳۴. واسطی، عبدالحمید. (۱۴۰۱). *الگوریتم اجتهاد*. قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۵. هلالیان، سعید. (۱۳۹۷). «مراحل و گام‌های کلان اجتهاد در یک مسئله»، *روش‌شناسی اجتهاد*، بهار، شماره ۲.
۳۶. یزدی، محمدکاظم. (۱۴۲۱ق). *حاشیة المکاسب (للیزدی)*. ج ۱. قم: مؤسسه اسماعیلیان.

روش‌شناسی
علوم اسلامی
سال اول، شماره پیاپی اول
پاییز و زمستان ۱۴۰۳
۱۷۰

مجلة
منهاج
العلوم الإسلامية

فصليةٌ بحوثٌ فقهيةٌ وأصوليةٌ المحكمةُ
السنة الأولى، الرقم المسلسل الأول: خريف وشتاء ١٤٠٣ شمسي - ١٤٤٦ قمرى

ISSN: ; EISSN:

صاحب الامتياز: مكتب الإعلام الإسلامي، حوزة قم العلمية - فرع خراسان رضوي
(مركز الآخوند الخراساني للدراسات العليا)

المدير المسؤول: مجتبی إلهی الخراساني

رئيس التحرير: أحمد مبلغی

سكرتير التحرير و التنفيذی: السيد مصطفی إختراعی الطوسي

أعضاء هيئة التحرير (حسب الترتيب الهجائي):

مجتبی إلهی الخراساني: أستاذ البحث الخارج في حوزة مشهد العلمية وأستاذ مساعد في مركز الآخوند الخراساني للدراسات العليا في مشهد، إيران.

محسن جوادی: أستاذ في قسم الفلسفة وعلم الكلام بجامعة قم، قم، إيران.

علي راد: أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية بجامعة طهران، مجمع فارابي، قم، إيران.

السيد علي الطالقاني: عضو الهيئة العلمية في مركز الآخوند الخراساني للدراسات العليا وأستاذ مساعد في جامعة باقر العلوم في مشهد،

ومدرس السطوح العليا في حوزة مشهد العلمية، إيران.

علیرضا قائمی نیا: عضو الهيئة العلمية في معهد الثقافة والفكر الإسلامي، وأستاذ مشارك في قسم الدراسات المعرفية والعلم.

أحد فرامرز قراملكي: أستاذ في جامعة طهران ورئيس مجمع البحوث الإسلامية في العتبة الرضوية المقدسة، مشهد، إيران.

خالد الغفوري: عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران.

أحمد مبلغی: أستاذ البحث الخارج في الحوزة العلمية وأستاذ مشارك في جامعة المذاهب الإسلامية، قم، إيران.

السيد علي الموسوي: مدير حوزة رسول الأكرم في بيروت، لبنان.

مجلة 'منهجية العلوم الإسلامية'، مرخصة للنشر بموجب القرار رقم ٨٨٩٩٥ الصادر عن وزارة الإرشاد الإسلامي.

المجلة مفهومة في قواعد البيانات التالية:

قاعدة بيانات منشورات مكتب الإعلام الإسلامي (journals.dte.ir):

عنوان البريد: مشهد المقدسة، تقاطع خسروي، شارع آية الله خزعلي، زاوية شارع آية الله واعظ الطبسي،
مكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان رضوي، الطابق الأول، مركز الآخوند الخراساني للدراسات العليا، إدارة البحث

رمز البريد: ٩١٣٤٦٨٣١٨٧ | ٠٥١٣٢٢١٣٣٢٥ Telefax:

البريد الإلكتروني: http://ravesh.akhs.bou.ac.ir

منهجية حل التعارضات المتعددة الأوجه

بلال شاكري

تاريخ الاستلام: ١٤٤٥/٨/٢١هـ؛ تاريخ القبول: ١٤٤٦/٦/١٦هـ

ملخص

عند التعارض بين الأدلة، يُعدُّ التعارضُ بين أكثر من دليلين من أصعب الحالات في حلِّ التعارض. المشهور من علماء الأصول، في مثل هذه الحالات كما في تعارض دليلين، يقيم العلاقات بين الأدلة بشكل ثنائي. بينما البعض، مثل الملا أحمد النراقي، بناء على المنهج المشهور بقاعدة انقلاب النسبة، يقوم بتقييم الأدلة المتعارضة، ويراعي في حل التعارض أنواع العلاقات بينها جميعها.

في المقالة هذه، من خلال دراسة وتحليل ومقارنة هاتين المنهجيتين في مسألة فقهية تتضمن خمسة أنواع مختلفة من الروايات، يتضح أن كلتا المنهجيتين تواجهان مشكلات. يواجه المنهج المشهور إشكاليين رئيسيين: تعارض النتائج والتسلسل. بينما تواجه قاعدة انقلاب النسبة إشكاليين: تعارض النتائج والترجيح بلا مرجح.

لرفع هذه الإشكالات، تم تقديم نظرية حل التعارضات المتعددة الأوجه، التي تمكنت، من خلال تحديد ضوابط معينة وسير منطقي في تنفيذها، من حل التعارض بين الأدلة المتعارضة المتعددة، ولم تواجه المشكلات المطروحة. وقد تم تطبيق طريقة حل التعارض هذه أيضا على المسألة الفقهية المطروحة بشكل كامل.

الكلمات المفتاحية: منهجية الأصول، انقلاب النسبة، التعارضات المتعددة الأوجه، مقارنة الأدلة المتعارضة.

مناهج العلوم الإسلامية

السنة الأولى

الرقم المسلسل الأول

خريف وشتاء ١٤٠٣ شمسي

١٤٤٦ قمري

١٧٢

الجمع التشكيكي كمنهج في فقه العقائد

إسماعيل بهرامي

تاريخ الاستلام: ١٤٤٥/٥/١ هـ: تاريخ القبول: ١٤٤٦/٧/٥ هـ

ملخص

ملخص
١٧٣

في هذه المقالة، يتم استعراض نوع من المنهجية في الجمع بين الروايات المتعارضة المتعلقة بمجال العقائد، والتي يمكن أن يُعبر عنها بـ «الجمع التشكيكي». لا يمكن الجمع بين دليلين متعارضين بهذه الطريقة، وفقاً للقواعد المطروحة في أصول الفقه. بعبارة أخرى، الجمع التشكيكي يتعلق بساحة التكوين، بينما يتعلق الجمع الآخر بساحة التشريع، ومن البديهي أن أحكام التكوين تختلف عن التشريع.

يمكن تتبع جذور هذا المنهج من الجمع بين الروايات المتعارضة في المسائل الفلسفية المتعلقة بـ «الفاعل بالتسخير» و «تشكك حقيقة الوجود» و «الجمع بين التشبيه والتنزيه»، والتي تعتبر من نتائج وحدة الوجود.

يتطرق المقال، وبعد تبين المسألة والمفاهيم التطبيقية، إلى تعريف المطلق وكيفية رفع التعارض بين دليلين مطلقين في أصول الفقه. ثم يطرح موضوع الجمع التشكيكي، مع ذكر أمثلة من هذا النوع من الجمع من الآيات والروايات لتوضيحه، وبيان ما إذا كان تبرعياً أم لا. وفي الختام، يتحدث عن مباني هذا النوع من الجمع.

الكلمات المفتاحية: فقه العقائد، تعارض المطلقين، الجمع التشكيكي، الفاعل بالتسخير، تشكك الوجود، الجمع بين التشبيه والتنزيه

فقه المعارف وخصائصه المنهجية

محمد رضا جهانكيري

تاريخ الاستلام: ١٤٤٥/١٢/٥ هـ: تاريخ القبول: ١٤٤٦/٦/١٦ هـ

ملخص

إنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية من بين الهموم التي تشغل بال مختلف الخطابات الوحيانية. إلا أن عدم التطرق إلى الأسس المنهجية لاستخدام الوحي في هذا المجال، قد جعل العديد من البحوث تواجه تحدي انعدام المنهجية. حيث أن الجمع بين العقل والوحي والتجربة في العلوم الإنسانية، يمكن أن يعرض الباحث إلى الوقوع في التحميل أو الالتقاط.

في هذا البحث، اعتمدنا على البيانات الوصفية للوحي كمركز أساسي للعملية البحثية، وقد تم بذل الجهد لتوضيح الأسس المنهجية بطريقة شاملة ومتكاملة، وعلى أساسها يتم التغلب على تحديات استخدام الوحي في البحوث العلمية. في هذا السياق، تعتبر نظرية «فقه المعارف» بديلاً عن نظريات مثل «الفقه المضاف» والمناهج القرآنية والحديثية، وتعتبر الوصفية والتأكيد على الأدلة الإرشادية، والاستفادة من جميع المصادر الدينية، ثلاث سمات رئيسية لهذا النهج.

اعتمد هذا البحث على المنهج العقلي الاستنباطي، وركز على مجموعة من المميزات، منها: الاعتماد على المصادر، والتفاعل بين المصادر المعرفية المختلفة، وإمكانية تبرير استخدام الأدلة مجتمعة، والترابط بين الأحكام الفقهية والتعليمات العلمية، بالإضافة إلى إمكانية الاستفادة من عنصر الاختبار من بين الميزات الأخرى للنهج المقترح.

الكلمات المفتاحية: العلوم الإنسانية الوحيانية، فقه المعارف، منهج البحث الوحياني في العلوم الإنسانية، العلوم الإنسانية الإسلامية، منهج استنباط النظريات الدينية، منهجية استنباط المعارف

مناهج العلوم الإسلامية

السنة الأولى

الرقم المسلسل الأول

خريف وشتاء ١٤٠٣ شمسي

١٤٤٦ قمرى

١٧٤

مكانة التحليل التلوي في الدراسات التفسيرية للقرآن الكريم

السيد مصطفى أحمد زادة

تاريخ الاستلام: تاريخ القبول: ١٤٤٦/٦/١٦هـ

ملخص

يهدف البحث إلى تقييم مدى صلاحية التحليل التلوي في الدراسات التفسيرية للقرآن الكريم.

ملخص

١٧٥

المسألة الرئيسية هي: بينما يتمتع التحليل التلوي بمكانة معتبرة في دراسات العلوم الإنسانية، هل تحظى بمكانة كافية في الدراسات التفسيرية للقرآن الكريم، بحيث تكون نتائج هذا التحليل معتبرة لدى سائر الباحثين في مجال القرآن؟ اعتمد الكاتب في جمع المعلومات على المنهج المكتبي، واستخدم في منهجية البحث مزيجاً من المنهجيتين التحليلية والتطبيقية غير المتوازنة. تشير النتائج التي تم الحصول عليها إلى أن التحليل التلوي، باعتباره تحليل كفي حديث، يعتبر صالحة للدراسات التفسيرية للقرآن الكريم؛ لأن هذه المنهجية لا ترتبط بشكل مباشر بتفسير القرآن الكريم، بل هي في الحقيقة تفسيرٌ لتفسير القرآن الكريم. كما أن الباحثين في مجال القرآن، من خلال الاستفادة من هذه المنهجية، يُمكنهم تحليل البحوث التفسيرية حول مسألة قرآنية بشكل أفضل وأكثر منهجية.

الكلمات المفتاحية: التحليل التلوي، الدراسات البينية للقرآن الكريم، منهجية تفسير القرآن الكريم، صلاحية التحليل التلوي، المناهج الكيفية لتفسير القرآن الكريم.

مكونات المنهج التربوي في بيان التعليمات القرآنية: دراسة حالة في بيان السنن الإلهية في آثار «عين صاد»

سعيد بهمني
علي أكبر حسيني

تاريخ الاستلام: ١٤٤٤/٢/٢٩ هـ: تاريخ القبول: ١٤٤٦/٦/١٦ هـ

ملخص

إن التربية وسيلة لنقل المعرفة والهوية بين الأجيال، وأي خلل في نقل المعرفة من النخب الفكرية إلى المجتمع يؤدي إلى انقطاع الأجيال، وأزمة هوية، وانحيار اجتماعي وحضاري. عادة ما يتبنى النخب نهجًا علميًا وأكاديميًا في تفسير وتدوين التعاليم الدينية. وبالرغم من أهمية هذا النهج، إلا أنه لا يكفي وحده لتحقيق الأثر المرجو على المجتمع.

لا يستطيع عامة الناس فهم هذا النهج العلمي البحت. فالقرآن الكريم لم يتناول الأمور بمنطق علمي محض، بل اتبع منهجًا تربويًا. هذا النهج التربوي هو الأكثر فعالية في نقل المعرفة والقيم والأخلاق بين الأجيال. وتهدف هذه الدراسة إلى تحديد مكونات هذا النهج التربوي المستخدم في بيان تعاليم الدين.

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل آراء الأستاذ صفائي الحائري في التربية، والتي يوليها أهمية قصوى، وسنركز بشكل خاص على دراسة كيفية تناول السيد الحائري للسنن الإلهية في آثاره. وذلك لأن موضوع السنن الإلهية في القرآن الكريم قد شهد اهتمامًا كبيرًا من الباحثين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين.

مناهج العلوم الإسلامية

السنة الأولى

الرقم المسلسل الأول

خريف وشتاء ١٤٠٣ شمسي

١٤٤٦ قمري

١٧٦

اعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي، واعتمد على جمع البيانات من المصادر المكتبية، وتركز على تحليل أعمال السيد صفائي الحائري. والسؤال الرئيسي هو: ما هي مكونات المنهج التربوي للأستاذ صفائي الحائري؟ تتوصل هذه الدراسة إلى ثلاثة مكونات أساسية: أولاً، التأثير المتزامن على الأبعاد المعرفية والعاطفية والسلوكية؛ ثانياً، الإيجاز؛ وثالثاً، التبسيط. ويُحقق المكون الثالث من خلال استخدام تقنيات خاصة. والأهم من ذلك، فإن المكون الأول وهو التأثير المتزامن على الأبعاد الثلاثة يعتبر المكون الأساسي، حيث ترتبط المكونات الأخرى به.

الكلمات المفتاحية: الإتجاه التربوي، الإتجاه العلمي، السنن الإلهية، التأثير ثلاثي الجوانب (المعرفية والعاطفية والسلوكية)، صفائي الحائري.

ملخص

١٧٧

منهجية الاستدلال الفقهي للشيخ الأنصاري: من العملية إلى البنية (دراسة حالة لحكم المعاطاة)

محمد عشايري منفرد
أحمد سعيدي

تاريخ الاستلام: ١٤٤٥/٧/١٢ هـ: تاريخ القبول: ١٤٤٦/٦/١٦ هـ

ملخص

دراسة التسلسل للعملية الفقهية من النقاط المهمة والمغفول عنها في الدراسات الفقهية. فالنظرة الجزئية إلى استدلالات الفقهاء تؤدي إلى نشوء العديد من أوجه الغموض في طريقة نتيجتهم الاستنباطية، وكشف العناوين الخفية وأنواع ترتيبها وارتباطها ببعضها البعض في عمل الفقهاء يؤدي إلى حل هذه أوجه الغموض والإشكالات.

يحاول الكاتب في هذه المقالة، تبين مراحل الدراسة الفقهية للشيخ الأنصاري وتسلسله الخفي، من خلال دراسة حالة لحكم المعاطاة، وذلك باستخدام منهجية (تحليل المحتوى الكيفي الاستنادي والاستقرائي).

بمقارنة ملفين هاميين في حكم المعاطاة، يمكن الوصول إلى تسلسل لمراحل الدراسة الفقهية للشيخ الأنصاري، والتي تتمثل في: تحرير محل النزاع، ونقل أقوال الفقهاء، وتأسيس أصل على أساس الأصول الفقهية قبل بيان الأمارات، والفحص عن الأدلة الموافقة للأصل الأولي، والفحص عن الأدلة المخالفة للأصل الأولي، والمقارنة بين الأدلة الموافقة، والأدلة المخالفة والأصل الأولي.

بالنظر إلى هذا التسلسل، يمكن فهم سبب سلوك الشيخ الأنصاري الذي يبدو

مناهج العلوم الإسلامية

السنة الأولى

الرقم المسلسل الأول

خريف وشتاء ١٤٠٣ شمسي

١٤٤٦ قمرى

١٧٨

متناقضاً ظاهرياً مع الإجماعات التي استخدمها في الملفين، وكذلك سبب طرح الأصل العملي قبل طرح الأمارات، والحكمة من سلوكه المزدوج في نقل قول كاشف الغطاء (القبول بعد الإنكار).

الكلمات المفتاحية: المنهجية، الشيخ الأنصاري، المعاطاة، مراحل حل المسألة، الأدلة الموافقة والمخالفة.

ملخص

١٧٩

Contents

**Methodology of
Islamic Studies**

Vol 1; No 1

Fall & Winter 2025

181

- 7** Multifaceted Conflict Resolution Methodology
Belal Shakeri
- 33** Jam’-e Tashkiki as a Method in Fiqh al-’Aqa’id
(Islamic Theology)
Esmail Bahrami
- 55** Jurisprudence of Knowledge and its Methodological
Characteristic
Muhammad-Reza Jahangiri
- 83** The Validity of the Meta-Synthesis Method in
Interpretive Studies of the Holy Qur’ān
Sayyed Mostafa Ahmadzadeh
- 115** Components of a Trained Approach in Expressing the
Teachings of the Qur’ān (Case Study: The Expression of
Divine Traditions in the Works of Mr. Ṣafā’ī-Ḥā’irī)
Saeed Bahmani / Ali Akbar Hosseini
- 147** Shaykh Anṣārī’s Methodology of Jurisprudential
Argument: From Process to Structure
(Case Study: Rulings on Mu‘āḩāt)
Ahmad Saeedi / Muhammad Ashayeri-Monfa

Rawish Shināsī-yi 'Ulūm-i Islāmī

The Iranian Journal of Methodology of Islamic Studies

Vol. 1 , No. 1 , Fall & Winter 2025

Print ISSN: : Online ISSN:

Concessionaire: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e-Razavi Branch

Director: Mojtabā Elāhi Khorāsāni

Editor-in-Chief: Ahmad Moballegghi

Director & Editorial Secretary: Seyyed Mostafā Ekhteraee Tousi

Editorial Board:(Alphabet)

Seyyed Ali Al- Mousawi (Director of Rasoul al-Akram Seminary of Beirut, Lebanon.)

Khaled Al- Ghafoori (Faculty Member of Al-Mustafa International University, Qom, Iran.)

Mojtabā Elāhi Khorāsāni (Instructor of Advanced Level Studies of Mashhad Seminary &

Assistant Professor of Akhund Khorasani Specialized Center in Mashhad, Iran.)

Ahade Faramarz Qara Maleki (Professor at Tehran University & Managing Director of

Islamic Research Foundation of Astane Quds Razavi, Mashhad, Iran.)

Mohsen Jawadi (Professor of the Department of Philosophy and Theology, University of Qom, Iran.)

Ali Rad (Assistant Professor & Faculty Member at University of Tehran, Farabi Campus, Qom, Iran.)

Ahmad Moballegghi (Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Associate Professor of Islamic Denominations University)

Seyyed Ali Taleqani (Faculty Member of the Akhund Khorasani Specialized Center, Assistant Professor at Baqir al-Olum University of Mashhad & Instructor of Advanced Level Studies of Mashhad Seminary, Iran.)

Alireza Qaemi-niya (Faculty Member of Research Institute for Islamic Culture and Thought & Associate Professor at the Department of Epistemology and Knowledge' Qom, Iran)

Publisher: Boustāne Ketab Publishing Company

Address: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e- Razavi Branch, Khosravi to Shohadā Crossroad, On the Corner of Ayatollah Waez Tabasi Pathway.

P.O. Box: 9134683187

Telefax: +985132213325

E-mail: raveshshenasi@bou.ac.ir

Website: <http://ravesh.akhs.bou.ac.ir>

Journal of Rawish Shināsī-yi 'Ulūm-i Islāmī is indexed in: journals.dte.ir