



دوفصلنامه

# دین و فلسفه

سال اول، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

ISSN:

; EISSN:

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: سید مصطفی اختراعی طوسی



دوفصلنامه روش شناسی علوم اسلامی، به استناد مصوبه ۳۳۷ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی  
دارای مجوز نشر است.

این فصلنامه در پایگاه‌های زیر نمایه می‌شود:

<https://e-rasaneh.ir> و <https://journals.dte.ir>



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

دوفصلنامه روش شناسی علوم اسلامی

کد پستی: ۹۱۳۴۶۸۳۱۸۷ - تلفکس: ۰۵۱۳۲۲۱۳۳۲۵

رایانامه: [raveshshenasi@bou.ac.ir](mailto:raveshshenasi@bou.ac.ir)

سامانه الکترونیکی: [ravesh.akhs.bou.ac.ir](http://ravesh.akhs.bou.ac.ir)

چاپ: مؤسسه بوستان کتاب

قیمت: ۱۰۰/۰۰۰ تومان

### اعضای هیئت تحریریه «ترتیب الفبایی»

مجتبی الهی خراسانی (مدرس خارج حوزه علمیه و استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه مشهد، ایران)

محسن جوادی (استاد دانشگاه قم، قم، ایران)

علی راد (استادیار دانشگاه تهران پردیس فارابی، قم، ایران)

سید علی طالقانی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه؛ استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه)

و استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام مشهد، ایران)

خالد غفوری الحسنی (استادیار جامعه المصطفی صلی الله علیه و آله العالمیه قم، ایران)

احمد فرامرز قراملکی (استاد دانشگاه تهران، ایران)

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

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

سید علی الموسوی (مدرس حوزه علمیه بیروت، مدیر پژوهش‌ها و متون فرهنگی حزب الله لبنان)

و مدیر حوزه علمیه رسول الاکرم صلی الله علیه و آله بیروت، لبنان)



### ارزیابان علمی این شماره «ترتیب الفبایی»

سید رضی آصف آگاه (اشکوری) (استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم،)

سیدمصطفی احمدزاده (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی مشهد،)

مجتبی الهی خراسانی (مدرس خارج حوزه علمیه و استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه مشهد،)

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

حسن خرقانی (استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی مشهد،)

علی راد (استادیار دانشگاه تهران پردیس فارابی قم،)

علی رحمانی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه و استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی؛ مشهد،)

سعید ضیایی فر (دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم،)

سید مهدی علمی حسینی (استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه مشهد،)

بلال شاکری (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه و استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته الله علیه مشهد،)

عبدالحمید واسطی (مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد،)

حسین ناصری مقدم (استاد دانشگاه فردوسی مشهد،)

محمدحسن نقی زاده (استاد 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، بیشتر 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](mailto:ravesh.akhs.bou.ac.ir) ارسال نماید و اطلاعات ضروری (\*) را تکمیل نماید.
۲. حق قبول، رد 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 دوفصلنامه، پس از نظر داوران با هیئت تحریریه است.
۳. ترتیب مقالات هر شماره، بر اساس اقتضانات مورد نظر دوفصلنامه صورت می‌گیرد.

### ضوابط نگارش:

۱. رعایت دستور خط زبان فارسی مصوب 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 ۱ cm باشد.
۴. هر مقاله باید به ترتیب شامل بخش‌های اصلی زیر باشد:

- **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

- ۷ سخن سردبیر
- ۱۳ تکامل روش شناختی در همگرایی بین صناعت فقهی و واقعیت حکم شرعی  
محمد عشایری منفرد
- ۴۷ فهم نصوص در روش اجتهادی معاصر  
کاظم ابراهیم‌زاده بخت‌آباد / احمد مبلغی / علی رحمانی
- ۷۵ روش‌شناسی کلامی مدرسه کوفه و الگوی معرفت‌شناختی آن  
دکتر اکبر اقوام کرباسی
- ۹۷ روش‌شناسی سیدمرتضی در علم اصول  
بلال شاکری
- ۱۲۷ روش شهید صدر در به‌کارگیری حساب احتمالات در حجیت مراسیل ابن  
ابی عمیر و محدودیت‌های آن  
محمد رضا خجسته رحیمی / علی الهی خراسانی
- ۱۵۳ تبارشناسی مفهوم «سیر در ارض» در تفاسیر قرآن: گذار از «عبرت تاریخی»  
به «تحقیق میدانی»  
میثم شعیب / رضا ملازاده یامچی
- ۱۷۵ چکیده‌های عربی

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴

۵



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## سخن سردبیر

«روش»، نه ابزار عَرَضی در انبان دانش و نه خادمی در حاشیة معرفت، که نَفْسِ ناطقه و جوهر قیام و قوام آن است؛ فروغی که علم، بی تابش آن، در ایستگاه رکود، سرگردان می ماند. روش، پاسبان حریم دانایی است؛ حصن حصینی که هرگاه رخنه‌ای در آن افتد، بنیان معرفت سست می شود و کاخ دانش، ترک برمی دارد. روش، قامت استوار علم در برابر پرسش هاست؛ سپیده‌ای ست که امکان شناخت را بر افق ذهن می پراکند و خاک فهم را برای کشت معنا آماده می سازد. از همین نقطه است که «روش‌شناسی» با نقشی اصیل پدیدار می شود؛ به مثابه سامانه‌ای که صورت معرفت را باز می آفریند، سنجه‌های آن را از نو می پردازد، و افقی می گشاید که عقل تنها در پرتو آن، می تواند به امکان فهم دقیق دست یابد.

پیش از پیشنهاد شش لایه از ابعاد روش‌شناسی، به چند نکته اشاره می شود:

اول. روش‌شناسی و تسریع اجماع علمی در جهان علم، هم‌سخنی عالمان در «روش» ریشه‌دارتر و پایدارتر از توافقی‌های لرزان آنان در «نتایج» است. وقتی روش، روشن باشد، نقد روشن‌تر می شود، زبان مشترک پدید می آید، و اجماعی شکل می گیرد که خمیرمایة نظریه‌های بزرگ در علم است؛ اجماعی که از شفافیت روش زاده می شود.

دوم. روش‌شناسی و پیوستار زنده میراث علمی علم، با نشاط و همه‌مئة نسل‌ها زنده است. اما این میراث تنها زمانی جان می گیرد که روش و پرسش‌های روشی، چراغ فهم آن باشد؛ چگونه باید آثار گذشتگان خوانده شود؟ کجا باید وام گرفت و کجا باید بار افزود؟ چگونه معناهای کهن را در دستگاه اندیشه امروز ترجمه کنیم؟

فراتر، روش، پلی ست که نسل ها را به یکدیگر پیوند می دهد و «دانش» را از گسست می رهند. در این میان، هر پژوهنده چشمه ساری نهان از معنا با خود دارد، و روش، جویباری ست که این چشمه ها را به هم پیوند می دهد.

سوم. روش شناسی و تحقق غایت علم هر دانشی، روحی نهان دارد؛ روحی که از افق برمی خیزد، با غایت معنا می گیرد، و در نسبت خود با حقیقت زنده می ماند. علم، اگر از این سه گانه بنیادین گسسته شود، به انباشتی از معلومات پراکنده بدل می گردد؛ جزیره هایی در دریای بی ارتباطی. اینجاست که روش شناسی پا به میان می گذارد؛ تا علم را از آشفتگی برهاند و آن را در مدار فلسفه درونی اش بنشاند؛ تارشته های پراکنده را در شبکه ای معنادار گره زند و روح علم را از قوه به فعل درآورد. علم بی روش، چراغی ست در باد؛ روشنایی دارد، اما قرار ندارد. اما آنگاه که روش، جان علم را سامان دهد، علم نه به تصادف، بلکه به خود آگاهی، نه سرگردان، بلکه به قصد و جهت، و نه گند و پریشان، بلکه شتابان و استوار به سوی غایت خویش حرکت می کند. در چنین شأنی است که علم، از سطح تحقیق فراتر می رود و به صورت «فهم» درمی آید؛ فهمی که با حقیقت، نسبت برقرار می کند و در سایه آن، افق های تازه ای بر ذهن آدمی می گشاید.

چهارم. روش شناسی و بازشناسی مکتب های علمی مکتب ها، صرفاً مجموعه ای از آرا نیستند؛ افق اند؛ طرزی از دیدن، سبکی از معنا یابی، و نحوی از حضور در برابر جهان. هر مکتب، دستگاهی ست از پیش فرض ها، داوری ها، و نسبت های نادیده ای که بر اندیشه سایه می افکند. در این میان، روش شناسی همان نور کاشف است؛ روشن کننده خطوط پنهان، آشکارکننده وجه تمایزها، و نمایانگر ریشه هایی که هر مکتب را برپا می دارد. در پرتو روش است که می توان مکتب های علمی را بازشناسی کرد، بازسازی نمود، یا حتی مکتب هایی نو آفرید. این، هنر معماری نهان نظریه هاست؛ هنری که نه در هیاهوی گزاره ها، بلکه در ژرفای پیوندها و نظم پنهان ساختارها شکل می گیرد، و بی روش شناسی، امکان ظهور نمی یابد. روش شناسی و آسان شدن آموزش علم آموزش علم، اگر بر روش استوار نباشد، به انباشتی از اطلاعات فروکاسته می شود؛ انبوهی از دانستنی ها بی آنکه در ذهن، نظم و در جان،

فهم پدید آید. اما هنگامی که روش به ستون فقرات یادگیری بدل شود، فراگیری علم چهره‌ای دیگر می‌یابد:

آموزنده نه فقط «می‌داند»، بلکه «می‌فهمد» چگونه دانستن ممکن می‌شود؛ در می‌یابد که علم از مسیر چه سازوکاری زاده می‌شود و در پرتو کدام پیوندها و تمایزها رشد می‌کند. روش، زبان مشترک معلم و شاگرد است؛ رمز‌هایی از تلقی سطحی و راهی که ذهن‌ها را از وابستگی به استقلال می‌رساند. به یمن روش است که آموزش، از انتقال معلومات به تولد فهم، و از حفظ صرف به پرورش بینش فرو نمی‌غلند، بلکه تعالی می‌یابد. سخن آخر علم، در گفت‌وگو زاده می‌شود؛ در حریم آرام معرفت، آن‌گاه که خرد در گوش خرد زمزمه می‌کند. آنجا که سخن نه برای برتری‌جویی، که از سر فروتنی در برابر عظمت حقیقت بر زبان می‌آید. هر دانشمند، ستاره‌ای است در سپهر خویش؛ اما هنگامی که این سپهرها به هم نزدیک می‌شوند، و روزنه‌های اندیشه بر یکدیگر گشوده می‌گردد، آغاز توسعه علم است. این همگرایی و این گشودگی، همان گفت‌وگوی علمی است؛ و روش‌شناسی - به‌مثابه ناموس نگهبان علم - پاسدار همین گفت‌وگوست: تا حقیقت، در پرتو گشایش زاویه‌ها و استدلال‌ورزی‌های گوناگون، بر جاده‌ای روشن پدیدار شود.

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴

۹

اما در علوم اسلامی و میدان اجتهاد دینی، روش‌شناسی شانی والا تر و ضرورتی مضاعف می‌یابد؛ زیرا حقیقتی که این علوم در پی آن‌اند، در ورای ظاهر الفاظ و پشت پرده‌های معنا نهفته است؛ حقیقتی که با ظن سطحی و برداشت شتاب‌زده رخ نمی‌نماید، و کشف خویش را تنها به دل و ذهنی می‌سپارد که از فرایندی دقیق، منقح و مهذب گذشته باشد. در اجتهاد فقهی، روش همان راهی است که فقیه را از سطح نص به ژرفای روح شریعت، از ظاهر حکم به بطن حکمت، و از دانستن حکم به فهمیدن غایت می‌رساند. از این رو، هر لغزش روش، نه تنها فهمی را تباہ می‌سازد، بلکه گاه سرنوشت احکام و جامعه را نیز به کژراهه می‌کشاند؛ و هر پاسداری از روش، چراغی است که فقیه را در مسیر کشف همان حقیقت نورانی راه می‌برد. بر این بنیان، ضرورت آن است که نقشه‌ای روشن و سامان‌یافته از مراتب و سطوح روش پیش‌نهم؛ نقشه‌ای که بتواند جایگاه هر بحث روش‌شناختی را در سلسله‌مراتب

معرفت - از مبانی تا میدان - به درستی تعیین کند و به دقت تبیین سازد. بدین سبب، شش لایه زیر پیشنهاد می‌گردد:

۱. الگوی بنیادین روشی جایی که پرسش‌های فرانظری ماوا می‌گیرد؛ لایه‌ای که در آن نه تکنیک، بلکه فلسفه روش در نسبت با حقیقت و واقعیت بازاندیشی می‌شود. اینجا، روش از سطح ابزار فراتر رفته و به «افق وجودی فهم» بدل می‌گردد.

۲. راهبرد کلان روشی ساحتی که در آن نگرش‌های گسترده و افق‌های کلان مواجهه با نصوص، مسایل و پدیده‌ها شکل می‌گیرد. این لایه، روح روش است؛ همان جایی که ضمیر پژوهشگر جهت می‌گیرد.

۳. نظام‌های روشی عرصه مکاتب و منظومه‌هاست؛ جایی که روش‌های پراکنده در قالب ساختارهایی منسجم، خواننده و بازشناسی می‌شوند. در این سطح، هر مکتب فکری همچون معماری معرفتی عرضه می‌گردد.

۴. مکاتب شخصیتی مجالی است فراخ برای بازخوانی و استنتاج ممشا و اسلوب‌های روشی استوانه‌های اندیشه؛ خلوتگاهی برای درنگ در هندسه ذهنی معماران معرفت. در این ساحت است که پرده از رازی بزرگ برداشته می‌شود: ادراک عمیق این حقیقت که چگونه این مشارب و مسالک فردی، در تاروپود علم تنیده شده، به پیکره دانش قوام و جهت بخشیده‌اند و بر صیرورت تکاملی آن، مه‌ری ماندگار زده‌اند. غایت این کنکاش، تنها تماشای موزه‌ای از اندیشه‌ها نیست، بلکه تلاشی است تا الگوهای اصیل روشی، از پستوی تاریخ بیرون کشیده شده و بسان سرمشق‌هایی حیاتی و چراغ‌هایی فروزان، در دسترس رهپویان طریق دانایی قرار گیرند.

۵. روش‌های تخصصی وادی ظرافت‌ها و دقایق است؛ جایی که تکنیک‌ها، ابزارها و روش‌های جزئی در جایگاه واقعی خود تحلیل می‌شوند؛ نه جداافتاده، که در بستر معرفتی‌شان.

۶. کاربردی‌سازی روش آخرین لایه، جایی است که روش، از انتزاع فرود می‌آید و در میدان فهم، تفسیر، اجتماع یا پژوهش میدانی به حیات عینی درمی‌آید؛ همان لحظه که اندیشه، جامه عمل می‌پوشد.

مقالات این شماره، هر یک نمونه‌ای زنده از این ساختارند:  
در لایه الگوی بنیادین، مقاله «تکامل روش‌شناختی در همگرایی بین صناعت  
فقهی و واقعیت حکم شرعی»، دیوار میان نظریه و اجتماع را فرومی‌ریزد و نشان  
می‌دهد که چگونه فهم فقهی در تنفس با واقعیت تکامل می‌یابد.  
در لایه راهبرد کلان، «روش‌شناسی فقه نصوص در روش اجتهادی معاصر»،  
افقی تازه در مواجهه با متون وحیانی می‌گشاید؛ افقی که نص را در گستره‌ای میان  
اطلاق الهی و شرایط انسانی می‌نشانند  
در لایه نظام‌های روشی، «روش‌شناسی کلامی مدرسه کوفه»، یک مکتب  
اسلامی را نه مجموعه‌آرای پراکنده، بلکه به منزله نظامی معرفتی با بنیادهای روش‌مند  
بر می‌سازد

در منظومه مکاتب شخصیتی، «روش‌شناسی سیدمرتضی در علم اصول» ارائه  
می‌شود؛ که گواهی است آشکار بر این حقیقت که آن اصولی‌ستبرگ، چگونه با  
همان اصول و قواعدی که در دست دیگران است به روشی درخشان و خاص آن  
را پی‌ریزی کرد که بر بستر آن، نظامی منسجم برمدار چارچوبی معین شکل گرفته  
است. ساختاری که در عین صلابت، جوهره پویایی، انعطاف و توان پاسخگویی به  
مقتضیات زمان را در خود متجلی می‌سازد.

در لایه روش‌های تخصصی، بررسی «به‌کارگیری حساب احتمالات در حجیت  
مراسیل ابن ابی‌عمیر نزد شهید صدر»، دقتی تحلیلی را با عمق فقهی درهم می‌تند و  
حدود و ثغور یک ابزار ریاضی-فقهی را می‌نمایاند.

در لایه کاربردی‌سازی روش، «تبارشناسی مفهوم سیر در ارض در تفاسیر قرآن»  
نشان می‌دهد که چگونه یک مفهوم قرآنی می‌تواند از حصار عبرت تاریخی بیرون  
آمده و به ابزاری فعال در علوم اجتماعی بدل شود. این شش‌لایه، هر یک پنجره‌ای  
است به سوی جهان روش؛ اما هنگامی که گرد هم می‌آیند، نما و نقشه‌ای راهبردی  
پدید می‌آورند، نقشه‌ای که روش را نه بار سنگین بر دوش دانش، بلکه نیروی محرک  
و جهت‌دهنده آن می‌سازد. روشی که هم اندیشه را انتظام می‌بخشد، هم پژوهش را  
جهت می‌دهد، و هم کشف را ممکن می‌سازد.

از این رو، اهالی خرد و قلم را فروتنانه فرا می‌خوانیم که با نگارش مقالات، نقدها و تأملات خود، این ساختار را غنی‌تر سازند و گستره آن را وسعت بخشند. چه، آنگونه که پیشتر گفتیم: روش قلب‌تپنده حرکت علمی است؛ و بی‌ریتم آن، نه دانشی می‌ماند و نه جامعه بهره‌ای از آن خواهد برد.

احمد مبلغی

سر دبیر

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۲



## Methodological Evolution in the Convergence of Jurisprudential Rhetoric and the Reality of *Shar'ī* Rulings

Mohammad Ashaeri Monfared  

Associate Professor of Al-Mustafa University, qom. Iran. m.ashaery@gmail.com ;

<https://orcid.org/0000-0002-8847-0554>

### Article Info

#### Article Type:

Research Article

#### Article History:

Received 17 July 2025

Received in revised form  
01 November 2025

Accepted 03 November  
2025

#### Keywords:

Jurisprudential Rhetoric  
(*ṣinā' ah al-fiqhīyyah*);  
Methodology of Ijtihād;  
Inclination; Conjecture;  
Rational Implications;  
Development of Juristic  
Thought


### ABSTRACT

At times, jurisprudential rhetoric (*ṣinā' ah al-fiqhīyyah*) does not yield sufficient confidence for the jurist. In such instances, the jurist finds it necessary to supplement the established rhetorical framework with additional, non-codified elements in order to arrive at a *shar'ī* ruling. These supplementary elements are considerations that the jurist personally deems compelling, even though they may not yet be formally recognized within the prevailing juristic school.

The insufficiency of jurisprudential rhetoric in deriving certain *shar'ī* rulings, and the consequent need to introduce new supplementary elements, raises two principal questions: what indicates that jurisprudential rhetoric requires augmentation, and what role has the perceived gap between jurisprudential rhetoric and *shar'ī* rulings played in the historical development of juristic method?

The central hypothesis of this study is that when a jurist perceives a discrepancy between the conclusions generated by jurisprudential rhetoric and what is understood to be the *shar'ī* ruling, hesitation arises regarding reliance on rhetoric alone.

#### Cite this article:

Ashaeri Monfared M(2026). "The Theological Methodology of the Kūfan School and Its Epistemological Paradigm". *Methodology of Islamic Studies*. 2(2); 13-45. 



© 2025 / The Author(s) retain the Copyright and full publishing rights.

Publisher: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e-Razavi Branch. DOI:<https://doi.org/10.22081/mis.2025.72331.1066>

As a result, the jurist turns to additional elements to bridge the gap between formal juristic reasoning and the presumed normative reality.

When reliance upon a particular supplementary element becomes widespread among jurists, it invites systematic scrutiny within the juristic school. Following critical evaluation and validation, such an element may ultimately be incorporated into the recognised structure of jurisprudential rhetoric. To examine this process, the study first clarifies its underlying presuppositions and then analyses selected examples of tension between jurisprudential rhetoric and shar‘ī rulings in the legal reasoning of later and contemporary jurists. It subsequently distinguishes between two orientations—a method-averse approach and a method-oriented approach—and argues in favour of a consciously methodological engagement in addressing and repairing this gap.

The study concludes that a new set of operative elements has emerged with the potential to refine and restore jurisprudential rhetoric. These elements require systematic examination within ‘Ilm Uşūl al-Fiqh, and their scope and conditions of validity must be clearly determined.

## تکامل روش شناختی در همگرایی بین صنعت فقهی و واقعیت حکم شرعی<sup>۱</sup>

محمد عشائری منفرد<sup>ID</sup>

دانشیار گروه مترجمی، مجتمع آموزش عالی زبان، ادبیات و فرهنگ‌شناسی، جامعه المصطفی‌العالمیه، قم، ایران  
رایانامه: m.ashaiery@gmail.com; m\_ashayeri@miu.ac.ir



تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۲

تکامل

روش شناختی  
در همگرایی بین  
صنعت فقهی  
و واقعیت حکم  
شرعی

۱۵

### چکیده

گاه صنعت فقهی، اعتماد فقیه را به خود جلب نمی‌کند. در چنین حالتی فقیه باید امور از قبل تأیید نشده‌ای را به صنعت فقهی ضمیمه کند تا به حکم شرعی برسد. این امور انضمامی، عناصری هستند که فقیه خودش آن را می‌شناسد؛ اما مدرسه فقهت ممکن است آنها را نشناسد. ناکافی بودن صنعت برای استنباط برخی از احکام فقهی و نیاز به ضمیمه‌های جدید، این مسئله را پدید می‌آورد. اما نشانه نیاز صنعت فقه به یک عنصر نوپدید چیست و شکاف بین صنعت و حکم شرعی چه جایگاهی در تکامل تاریخی صنعت فقهی داشته است؟ فرضیه تحقیق آن است که وقتی فقیه بین صنعت و حکم شرعی فاصله می‌بیند،

۱. عشائری منفرد، محمد. (۱۴۰۴). «تکامل روش شناختی در همگرایی بین صنعت فقهی و واقعیت حکم شرعی». دوفصلنامه روش‌شناسی علوم اسلامی، ۱۰ (۲): ۲. صص: ۱۳-۴۵.

<https://doi.org/10.22081/mis.2025.72331.1066>



© ۱۴۰۴. نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.  
ناشر: مرکز تخصصی آخوند خراسانی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی.

خودبه‌خود از فتوادادن براساس مقتضای صنعت، متحرّج می‌شود و ناگزیر عناصر جدیدی را به خدمت درمی‌آورد تا شکاف بین صنعت و حکم شرعی ترمیم شود. وابستگی فقیه به یک عنصر مشخص، اگر فراوانی بالایی بیابد، وقت آن می‌رسد که مدرسه فقهت همان عنصر مشخص را بررسی و در صورت اعتبارسنجی نهایی، به صنعت فقه بیفزاید. برای حلّ این مسئله، پس از تبیین پیش‌فرض‌ها، ابتدا نمونه‌هایی از شکاف بین صنعت و حکم شرعی در استنباطات فقیهان متأخر و معاصر، دستچین شده و سپس با معرفی به دو شیوه روش‌گریز و روش‌گرا سعی شده است از روش‌گرایی در ترمیم این شکاف، جانبداری نشود. نتیجه این فرایند، این است که مجموعه نوبنی از عناصر ترمیم‌کننده صنعت وجود دارد که باید در دانش اصول بررسی و قلمرو اعتبار آنها مشخص شود.

**کلیدواژه‌ها:** صنعت، روش‌شناسی اجتهاد، مذاق، ارتکاز، ملازمات عقلیه، تکامل فقهت.

## مقدمه

در طریق استنباط احکام، فقیه از یک دستگاه نامرئی فقهی بهره می‌جوید که صنعت فقهی نامیده می‌شود. اجزای تشکیل‌دهنده این دستگاه را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: دسته اول مفاهیم و گزاره‌های خودبسنده هستند که نیاز به تبیین و توجیه ندارند؛ گزاره‌هایی مانند «قرینه بر ذی‌القرینه مقدم است». دسته دوم، مفاهیم و گزاره‌های نظری هستند که نیاز به تبیین و تعریف و اعتبارسنجی دارند؛ مفاهیمی مانند تواتر، اجماع و نیز گزاره‌هایی مانند «صیغه افعال، ظاهر در وجوب است».

روشن است که این صنعت فقهی، از اولین روزهای پیدایش فقهت امامیه با همین وضع کنونی به صورت یک‌جا متولد نشده؛ بلکه در یک روند تدریجی و نامحسوس و برحسب نیازها و اقتضائات زمان و با تلاش فقیهان، عناصر جدید یکی‌یکی اعتبارسنجی شده و به دستگاه فقهت افزوده شده است. برای مثال سیره عقلا که امروزه جزء مهمی از دستگاه فقهت شمرده می‌شود، در چنین روندی وارد دستگاه فقهت شده است (صدر ۱۴۰۸ق، ۱۳۱/۲).

هنجار، آن است که فقیه در طریق استنباط هرگز از چارچوب چنین دستگاه

فاخری که همه اجزای آن اعتبارسنجی شده، خارج نشود و هیچ عنصری غیر از عناصر شناخته‌شده این دستگاه را در کشف احکام شریعت به کار نگیرد. لذا اگر فقیهی خواسته یا ناخواسته با به‌کارگیری عناصر شناخته‌نشده از چارچوب صنعت خارج شود، دیگران عملکرد او را با عنوان تأسیس فقه جدید، ابطال می‌کنند (صدر ۱۴۰۸ق، ۹۴/۲). نگاه فرانگر و کلی به دانش فقه، نشان می‌دهد که این صنعت، مورد اعتماد فقیهان است، چندان که گاه هرگونه عدول از مقتضای آن، «اجتهاد در مقابل نص» شمرده شده است (خویی، ۱۴۱۸ق، ۲۰۹/۱۴).

با این حال گاه خروجی نهایی صنعت، اعتماد فقیه را به خود جلب نمی‌کند. در کلمات شیخ صاحب‌جواهر رحمته‌الله علیه آمده است: «چنین نیست که صنعت هرچه را اقتضا کند، حجت باشد [حتی] وقتی قطع یا ظن قوی برخلاف آن وجود داشته باشد» (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۲۳/۳۰). شهید صدر رحمته‌الله علیه حالت بی‌اعتمادی فقیه به خروجی صنعت را «التحرّج عن الافتاء وفق الصناعة» نامیده و در میانه بحث از حجیت سیره عقلا، گذرا آن را بررسی کرده است (صدر، ۱۴۰۸ق، ۱۳۱/۲). شهید مصطفی خمینی رحمته‌الله علیه نیز از این حالت یاد کرده و برخی از امور ناشناخته را که از صاحب شریعت، استشمام می‌شود، شایسته مقدم شدن بر صنعت دانسته است هرچند در نهایت اقرار کرده که این تقدم با همه شایستگی و مقبولیت، برخلاف صنعت فقه است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ۴۳۵/۵). در چنین حالتی است که فقیه ناگزیر می‌شود امور از قبل تأیید نشده‌ای را به دستگاه صنعت ضمیمه کند تا به حکم شرعی برسد. فاصله بین صنعت و حکم شرعی، در این تحقیق، «شکاف بین صنعت و حکم شرعی» نامیده شده است. وقتی صنعت از رسیدن به حکم شرعی قاصر شده است، فقیه به عناصری پناه می‌برد که خودش آن را می‌شناسد اما مدرسه فقاهت آنها را نمی‌شناسد.

ناکافی بودن صنعت برای استنباط برخی از احکام فقهی و نیاز به ضمیمه‌های جدید، این سؤال را پدید می‌آورد که نشانه نیاز صنعت فقه به عناصر نوپدید چیست و شکاف بین صنعت و حکم شرعی چه جایگاهی در تکامل تاریخی صنعت فقه داشته است؟ فرضیه تحقیق، آن است که وقتی فقیه بین صنعت و حکم شرعی فاصله می‌بیند، خودبه‌خود از فتوادادن براساس مقتضای صنعت، متحرّج می‌شود

تکمل  
روش‌شناختی  
در همگرایی بین  
صنعت فقهی  
و واقعیت حکم  
شرعی  
۱۷

و ناگزیر عناصر جدیدی را به خدمت درمی آورد تا شکاف بین صنعت و حکم شرعی ترمیم شود. وابستگی فقیه به یک عنصر مشخص، اگر پرتکرار بشود و این تکرار به حد غیر قابل اغمازی برسد، وقت آن می رسد که مدرسه فقهت همان عنصر مشخص را بررسی کند و در صورت اعتبارسنجی نهایی، به صنعت فقه بیفزاید.

برای حل این مسئله، پس از تبیین پیش فرض ها، ابتدا نمونه هایی از شکاف بین صنعت و حکم شرعی در استنباطات فقیهان متأخر و معاصر، دستچین شده سپس با معرفی دو شیوه روش گریز و روش گرا، سعی شده است از روش گرایی در ترمیم این شکاف، جانبداری شود. نتیجه آنکه مجموعه نوینی از عناصر ترمیم کننده صنعت وجود دارد که باید در دانش اصول بررسی و قلمرو اعتبار آنها مشخص شود.

## ۱. مفاهیم

### صنعت فقهی

صنعت در لغت به معنای حرفه است اما در نزد فقیهان، به روشی اطلاق می شود که سرآغاز پیدایش آن به مدرسه فقهی بغداد برمی گردد (حکیم، ۱۴۱۸ق، ۱/۱۱). صنعت فقهی، دستگاه وارهای است قائم بر نفس فقیه که کار بر روی داده های اولیه منابع چهارگانه فقهت را با الگوریتمی پنهان به گونه ای سامان می دهد که به «حکم شرعی حجت» برسد. اجزای تشکیل دهنده این دستگاه وار، یا مانند تقدم قرینه بر ذی القرینه از مقبولات و مشهوراتی است که نیاز به بررسی و اعتبارسنجی علمی ندارند، یا اینکه در دانش های مقدماتی فقه، به ویژه علم اصول، درستی و حجیت آن تأیید شده است.

این صنعت، چنان مورد اعتماد فقیهان است که از سوی فقیهان، برای اثبات بسیاری از مسئله های فقهی، کافی شمرده می شود. باین حال در برخی فرع فقهی، فقیه می بیند که حل مسئله، بدون ضمیمه کردن ضمایم جدید به صنعت، به فرجام نمی رسد. این ضمایم نوپدید هرچند برحسب عملکرد فقها، بخشی از فن فقهت هستند اما چون اعتبار آنها در دانش های مربوطه اثبات نشده، در این پژوهش، از

صناعت جدا شده‌اند تا مسئله تحقیق، روشن و قابل بررسی بشود. براین اساس، از منظر این پژوهش هر عنصری که در حل مسئله فقهی مورد استفاده قرار بگیرد؛ اما مقبولیت همگانی یا تأیید علمی پیشینی نداشته باشد، خارج از صنعت فقهی قلمداد می‌شود.

### حکم شرعی

حکم شرعی به دو دسته وضعی و تکلیفی تقسیم می‌شود. حکم تکلیفی، نسبتی است بین مکلف، مکلف و مکلف به که با اراده تشریحی شارع تحقق یافته و اقتضا می‌کند که مکلف به توسط مکلف ایجاد یا ترک شود. حکم وضعی نیز محمول دیگری است که مانند أعراض حقیقی یا اضافی، قائم به موضوعات خود بوده و تابع جعل اعتباری شارع است (طباطبایی حکیم، ۱۴۲۸ق، ۱/۱۹). همه جهد فقهی فقیهان، برای آن است که این واقعیت شرعی کشف، تبیین و برای سعادت بشر اجرا شود. صنعت فقهی نیز نرم‌افزاری آلی است که در این جهد عظیم، به کار گرفته می‌شود تا فقیه را به آن حکم شرعی برساند. در هنگام بروز ناهماهنگی احتمالی بین وجدانیات فقیه به‌عنوان فاعل شناسا و اقتضائات صنعت به‌عنوان ابزاری که حجیت آن اثبات شده، باید یکی بر دیگری مقدم شود؛ اما اینکه کدام یک بر دیگری تقدم دارد، مسئله‌ای است که نیاز به بررسی دارد.

### ۲. گرانگاه دانش فقه

در مباحث اجتهاد و تقلید، شروط مجتهد، بررسی شده و ویژگی‌ها و دانش‌های مورد نیاز او شماره شده است. البته ضرورت همه شروط در یک سطح مساوی قرار ندارد؛ بلکه برخی از این شروط، تکیه‌گاه اصلی اجتهاد معرفی شده است. درباره اینکه کدام یک از این شروط، تکیه‌گاه اصلی فقاهت است، در میان فقیهان اختلاف وجود دارد.

پیش از روزگار وحید بهبهانی در مباحث اجتهاد و تقلید، «قوة ردّ فرع بر اصل» مهم‌ترین شرط اجتهاد شمرده می‌شد (طباطبایی، ۱۲۹۶ق، ۵۷۸ و نیز ن ک: بهایی، ۱۴۲۳ق).

۴۱۴ و مهریزی و درایتی (۱۴۲۹ق، ۱۰۱). از زمانی که اخباریان نغمه استغناى اجتهاد از دانش اصول‌فقه را ساز کردند و دانش اصول به سنی‌زدگی متهم شد، مجتهدان در شماره کردن دانش‌های پیش‌نیاز اجتهاد، ناگزیر شدند ضرورت اصول‌فقه را بیش از ضرورت دانش‌های دیگر توضیح دهند و به تدریج ضرورت دانش اصول در سخن آنها، با غلظت و مبالغه بیشتری همراه شد.

باین‌حال این نکته را نیز نباید انکار کرد که دانش اصول پس از عصر وحید بهبهانی، با زدودن زواید گوناگونی مانند زواید ادبی، منطقی و فلسفی و... در درون خود غور و ادبیات اختصاصی خودش را بازتولید کرد. از سوی دیگر در عصر شیخ اعظم انصاری، آخوندخراسانی و اندیشمندانی مانند محقق‌نائینی، علامه حائری، محقق‌اصفهانی و محقق‌عراقی رحمته‌الله‌علیه، این دانش با جهش‌هایی توانست اتقان و استواری خود را به غایت برساند. همین اتقان و استواری اعتمادبرانگیز نیز عامل دیگری بود که موجب شد مجتهدان متأخر، در میان پیش‌نیازهای اجتهاد، به این دانش سهم ویژه‌ای بدهند.

میراثی در چنین مرتبه از اتقان و استواری، وقتی به دست اندیشمندانی چون شیخ حسین حلی، محقق‌خویی و شهید صدر رحمته‌الله‌علیه رسید، با پشتکار و نبوغ ارزنده آنان به درجه‌ای رسید که برخی توانستند آن را به‌عنوان اصلی‌ترین پیش‌نیاز اجتهاد قلمداد کنند و به تدریج آن قوه قدسی که گذشتگان بدان اهتمام می‌ورزیدند، اهمیت و جایگاه پیشین خود را در اجتهاد از دست داد (خویی ۱۴۱۸ق، ۱/۹ و ۱۰ و ۱۳ و نیز ن ک: بجنوردی، ۱۳۸۰، ۷۹۳/۲ و عراقی، ۱۳۸۸، ۴۳ و سبحانی، ۱۴۱۵ق، ۳/۲۱۴). اعتماد به علم اصول، در اندیشه این گروه، بدان مرتبت رسید که گفته شد: همین که کسی در دانش اصول، مجتهد شود، بدون آنکه تمرین و ممارستی در ردّ فروع بر اصول کرده باشد، ملکه استنباط، خودبه‌خود برایش حاصل می‌شود (مروج، ۱۴۱۵ق، ۱/۳۵۹ و ۳۶۰). در این اندیشه، قرآن کریم هرچند جایگاه قدسی بالایی دارد؛ اما کاربرد وسیعی در استنباط ندارد و بلکه کاربرد آن، به تعبیر محقق‌خویی «اقل قلیل» است (خویی، ۱۴۱۸ق، ۱/۱۳).

درمقابل این دیدگاه، دیدگاه امام خمینی رحمته‌الله‌علیه و برخی دیگر از فقیهان قم قرار

می‌گیرد که هرچند اهمیت اصول‌فقه را انکار نمی‌کنند (خمینی، ۱۴۲۶ق، ۱۴)؛ اما بالاترین اولویت را به «معرفت کتاب و سنت و انس با آن» می‌دهند و به‌ویژه بر روی انس با اخبار و شهرت قدمایی، بیشتر تأکید می‌کنند. در این اندیشه از کم‌توجهی به قرآن کریم در معارف حوزوی از جمله فقه، به‌شدت گلایه شده است (طباطبایی ۱۳۵۲، ۲۷۶/۵) و «احاطه بر معانی کتاب‌الله» از شروط مؤثر در اجتهاد قلمداد شده است (حسینی‌تهرانی، ۱۴۱۸ق، ۱/۲۳۴). چنین سطحی از توجه روش‌شناختی به قرآن، در روش فقهی آیت‌الله خامنه‌ای مدظله نیز دیده می‌شود. آیت‌الله هاشمی‌شاهرودی، در دیباچه کتاب مه‌ادنه آیت‌الله خامنه‌ای نوشته است: «این اثر افزون بر دقت و ژرف‌نگری، با یک ویژگی روش‌شناختی نیز از آثار دیگر تمایز یافته است چون همه یا اکثر استدلال‌هایش، به‌شدت مبتنی بر قرآن کریم است.» (خامنه‌ای، ۱۴۱۸ق، ۷). برخی فقیهان عامه نیز با رویکردی مشابه، تصریح کرده‌اند که قرآن را از پیش نیازهای جدی استنباط می‌دانند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ۱/۲۴).

### ۳. شکاف بین صنعت و حکم شرعی در آثار فقهی

از عصر ائمه علیهم‌السلام تا به امروز، صنعت اجتهاد در پرتو آموزه‌های اهل بیت علیهم‌السلام و کوشش و نبوغ اندیشمندان مسلمان، به‌تدریج شکل گرفته و در گذر زمان، آراسته و پیراسته شده است. این صنعت، آفریده شد تا با یک فرایند روشن و دارای آغاز و پایان مشخص، الگوی واقع‌یاب یا دست‌کم قابل‌احتجاجی را به دست فقیهان بدهد به‌طوری‌که بتوانند با این الگو، فرایند رسیدن به حکم شرعی را با آغاز و پایان مشخصی طی کنند. باین‌حال، در مواردی دیده شده است که فقیه هرچند این فرایند را بی‌کم‌وکاست طی کرده؛ اما باز هم درنهایت نتوانسته است خروجی نهایی این فرایند را به‌عنوان یک حکم شرعی، به شارع جلّ‌عزه، استناد بدهد. برای همین، ناگزیر شده است شکاف بین صنعت و حکم شرعی قابل‌استناد به شارع را با یک گام غیرصناعی پر کنند. نمونه‌هایی از این مشکل را در زیر مرور می‌کنیم که در هر یک از آنها بودن یا نبودن یک عنصر خاص، مانع از رسیدن صنعت به حکم شرعی شده است.

تکمل

روش‌شناختی  
در همگرایی بین  
صنعت فقهی  
و واقعیت حکم  
شرعی  
۲۱

## کَمِّيَّتِ مَقْيِد

وقتی در کنار مطلقات، یک حجتِ مقیّد وجود داشته باشد، براساس مقتضای صنعت، مقیّد همین که حجیت داشته باشد، کافی است که بر مطلقات مقدم شود. با این حال گاه یک ناموازنه کَمِّيّ بین مطلقات و دلیل مقیّد پدید می‌آید و نمی‌گذارد فقیه، حجت واحد را بر مطلقات کثیره مقدم کند. اینجاست که صنعت برای اینکه به حکم شرعی برسد باید از اقتضائات خودش دست بردارد و مطلق و مقیّد را از نظر کَمِّيّ نیز بررسی کند. لزوم نگاه کَمِّيّ به رابطه بین مطلق و مقیّد، یک امر برون‌صناعی است که اعتبار آن در دانش‌های مربوطه بررسی نشده است.

برای مثال، روایات متعددی در دست داریم که به صورت مطلق، زوجه را از ارث عقار ممنوع کرده است (عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۶/۲۰۵). در کنار این روایات، تنها یک روایت وجود دارد که زوجه ذات‌الولد را مستحق ارث دانسته است (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ۴/۳۴۹). این روایت هرچند مقطوعه است اما طبق برخی مبانی حدیث‌شناختی، روایت معتبری است. در مسئله، اجماع یا شهرتی نیز وجود ندارد. سید محمد بحر العلوم رحمته‌الله علیه، طبق مبانی خودش این روایت را معتبر می‌داند و خودش اقرار می‌کند که از نظر صنعت، همه شرایط لازم و کافی را برای مقدم شدن بر عموماًت دارد اما به سبب ناموازنه کَمِّيّ نمی‌تواند آن را بر عموماًت مقدم کند (بحرالعلوم، ۱۴۰۳ق، ۳/۹۹).

نمونه دیگر از این مطلب، مطلقات متکثر «جواز استصباح با دهن متنجس» است (عاملی، ۱۴۰۹ق، ۲۴/۱۹۴ و ۱۷/۹۷). در آن مسئله نیز مرسله شیخ طوسی وجود دارد که می‌خواهد این جواز مطلق را مقیّد به «تحت السماء» بکند (طوسی، ۱۳۸۷، ۶/۲۸۳) اما در منهج فقهی شیخ حسن کاشف‌الغطاء، کثرت مطلقات، موجب شده است که مقیّد نتواند بر آنها مقدم شود (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ق، ب، ۵). در مسئله مشابه دیگری، ادعا شده که هرچند حمل مطلق بر مقید، مقتضای صنعت است؛ اما در این مورد خاص، حمل مطلق بر مقید، عرف‌پسند نیست (همدانی، ۱۴۱۶ق، ۶/۳۴۵).

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۲۲

## عدم التفتات به مناط

در اینکه حکم حرمت احتکار، محدود به کالاهای منصوص است یا اعم،

ظاهر روایات و فتوای مشهور، احتمال اول را تأیید می‌کند (حلی، ۱۴۱۰ق، ۲/۲۳۸). در مقابل قول مشهور، ادعا شده است که صناعت هرچند همان قول مشهور را تأیید و احتکار را محدود به کالاهای منصوص می‌داند؛ اما این صناعت به جهت بی‌توجهی به منافع، نتوانسته است به حکم شرعی برسد و برای رسیدن به حکم شرعی باید منافع را نیز به حکم شرعی ضمیمه کرد (منتظری، ۱۴۰۹ق، ۲/۶۴۱). منافع‌گرایی در فهم ادله حرمت احتکار، یک عنصر برون‌صناعی است که فقیه پیش از دانش فقه، اعتبار آن را در دانش اصول بررسی و اثبات نکرده است.

### منافع باقی مانده از خطاب ساقط شده

صناعت فقهی اقتضا می‌کند که حکم عموماً ترخیص و براءة، شامل همه مشکوکات بشود. یک حصه از مشکوکات، شک مقرون به علم اجمالی است که باید مشمول عموماً براءة می‌شد؛ اما به سبب وجود همین علم اجمالی، از تحت عموماً براءة خارج شده است. حال در پاره‌ای موارد که با انحلال علم اجمالی، مانع منتفی می‌شود، راه برای شمول دوباره ادله براءة باز می‌شود. بنابراین برای فرع «علم اجمالی به وقوع خمر در یکی از دو ظرف»، ۳ حالت قابل تصور است:

نخست، حالتی که «علم اجمالی به وجود خمر» تحقق یافته و با باز شدن پای ادله حرمت خمر، ادله براءة کنار نهاده می‌شود. دوم، حالتی که یکی از دو ظرف، از تحت قدرت عادی<sup>۱</sup> مکلف خارج می‌شود، چندان که دیگر داعی بر ارتکاب، در مکلف باقی نمی‌ماند. در این حالت، دلیل حرمت خمر، کنار می‌رود و در نتیجه راه برای شمول ادله براءة، باز می‌شود. حالت سوم، حالتی بینابین است که یکی از دو ظرف از محل ابتلای مکلف خارج می‌شود؛ اما خروجش در حدی نیست که بتواند بقای داعی و قدرت ارتکاب مکلف را منتفی کند بلکه قدرت ارتکاب، مشکوک می‌شود. در اینجا دیگر نه

تکمل  
روش‌شناختی  
در همگرایی بین  
صناعت فقهی  
و واقعیت حکم  
شرعی  
۲۳

۱. قدرت عادی در برابر قدرت عقلی است. ن ک: حلی، حسین، اصول فقه، ۵۶۹/۷.

انحلال علم اجمالی، قطعی است نه بقایش قطعی است. برای همین، این پرسش به وجود می‌آید که آیا دلیل حرمت خمر، هنوز شامل این ظرف مشکوک‌القدره می‌شود تا مانع از تعلق ادله براءت شود یا نه؟

در پاسخ به این پرسش، شیخ اعظم رحمته‌الله علیه ادله حرمت خمر را دارای اطلاق کافی می‌داند؛ اما محقق خراسانی رحمته‌الله علیه اطلاق ادله را رد می‌کند. این اختلاف، موجب شده است که از منظر شیخ، این ظرف هنوز محتمل‌الحرمه است و علم اجمالی در هر دو طرف، مستقر باشد و به همین سبب، نوبت به ادله براءت و ترخیص نمی‌رسد. اما از منظر آخوند رحمته‌الله علیه چون دلیل حرمت خمر، شامل ظرف مشکوک‌القدره نمی‌شود، دیگر دلیل اجتهادی شامل مقام نمی‌شود تا مانع از شمول ادله براءت و ترخیص بشود. برای همین است که شیخ به احتیاط و آخوند به براءت گرایش یافته است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۲/۲۳۶ و خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۳۶۱). راهبرد حل مسئله این دو فقیه، اشکال صناعی ندارد هرچند ممکن است راه کنش‌هایی که هر یک از آنها در تحقق یا عدم تحقق اطلاق پیش گرفته، مورد مناقشه باشد.

در مقابل این دو فقیه، باید از محقق نائینی رحمته‌الله علیه و امام خمینی رحمته‌الله علیه یاد کرد. در باور محقق نائینی چون قدرت، قید مقام جعل و مناطات نیست بلکه صرفاً قیدی برای مرحله امثال و خطابات است، شک در قدرت توانسته است فقط خود «خطاب حرمت خمر» را ساقط کند؛ اما مناط حرمت خمر که مقید به قدرت نبود، هنوز در مقام باقی است و شامل این فرد می‌شود. میرزای نائینی همین مناط باقی‌مانده را کافی می‌داند که ادله فقاهتی ترخیص و براءت را از میدان خارج کند (نائینی، ۱۳۷۶، ۴/۵۴ تا ۵۸).

این نکته شایان توجه است که از منظر صناعت، در فرض سقوط خطاب اجتهادی، عرصه برای دلیل فقاهتی باز می‌شود؛ اما ظاهراً محقق نائینی دیده است که باز ماندن صناعت پسند مسیر برای ادله ترخیص، با حکم شرعی مطابقت ندارد. برای همین با طرح عنصر ناشناخته‌ای که می‌توان آن را «مناط برجای‌مانده از خطاب ساقط‌شده» نام‌گذاری کرد، می‌خواهد صناعت را ترمیم کند تا از رسیدن به حکم شرعی بازماند. این عنصر تا در دانش اصول به‌وضوح و حجیت نرسد، به‌راحتی

نمی‌توان از آن در فقه بهره جست.

جالب این است که امام خمینی رحمته‌الله علیه با ارائه تصویر متفاوتی از ماهیت حکم مجعول شرعی، بین خطابات شرعی و خطابات شخصی گسست افکند و خطابات شرعی را که آنها را در ذیل خطابات قانونی صورت‌بندی می‌کرد، مشروط به قدرت ندانست. مشروط‌نبودن خطاب حرمت خمر به قدرت، در عملیات استنباطی امام خمینی، موجب باقی‌ماندن خطاب اجتهادی در مقام شده و عرصه را بر دخالت عموماً فقهاتی برائت و تریخیص، تنگ کرد.

روشن است که امام خمینی رحمته‌الله علیه نیز در اینجا برای بیرون‌راندن عموماً فقهاتی تریخیص، به عنصر ناشناخته‌ای به نام «عدم انحلال خطابات قانونیه و عدم اشتراط آنها به قدرت» استناد کرد؛ اما این عنصر را در جای‌جای آثار خود، با عبارات گوناگون، تبیین و توجیه کرده و وارد صناعت فقهی خود کرد (خمینی، ۱۴۱۵ق الف، ۲/۲۱۵ و ۲۱۶). بنابراین شیوه ایشان را نمی‌توان شیوه غیرصناعتی شمرد، هرچند می‌توان آن را تکامل صناعت در منهج فقهی ایشان شمرد.

تکمل

روش‌شناختی  
در همگرایی بین  
صناعت فقهی  
و واقعیت حکم  
شرعی

۲۵

### خوف از تعطیل یک حکم شرعی

تحصیل مقدمات وجوب، واجب نیست. وقتی مالک شک دارد که کمیت اموالش به حد نصاب زکات رسیده یا نرسیده، پرداخت زکات بر او واجب نیست؛ اما آیا فحص و بررسی و تصفیه حساب مالی برای مشخص شدن اصل وجوب زکات لازم است؟ در نزد فقیهان معروف است که این امور چون از مقدمات وجوب زکات است، واجب نیست (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۵/۱۹۶).

صاحب‌جواهر بر این ادعا خرده گرفته است که هرچند تحصیل مقدمات وجوب، واجب نیست؛ اما از مذاق شرع برمی‌آید که تعریف مقدمات وجوب، واجب است؛ چون مراد شارع این نیست که هرگاه علم به نصاب، به صورت کاملاً اتفاقی برای مالک حاصل شود، زکات بر او واجب می‌شود. سپس این نکته را نیز می‌افزاید که اگر تعریف بر مقدمات وجوب، واجب نباشد، بر کسی که ظن یا احتمال حصول استطاعت را درباره خودش می‌دهد، بررسی و اختیار واجب نخواهد شد! چنان‌که

بر کسی که نذرش را معلق بر حصول چیزی کرده، لازم نیست بررسی کند و ببیند آن چیز حاصل شده یا نشده! پس چنین حکمی موجب اسقاط بسیاری از واجبات می‌شود (نجفی، ۱۴۰۴، ا.ق، ۱۹۶/۱۵).

در اینجا فتوای منتسب به مشهور، با صناعت فقهی مطابقت دارد؛ چون ادله عدم وجوب مقدمات وجوب، اطلاق دارد و برای اینکه یکی از حصه‌های آن (تحصیل علم به نصاب)، از تحت این حکم عام خارج شود، مخصّص معتبری لازم است که در صناعت فقه چنین مخصصی یافت نشده است؛ اما صاحب‌جواهر از عنصر دیگری به نام «لزوم اسقاط واجبات» بهره می‌جوید تا یکی از حصه‌های این عموم را از تحت حکم خارج کند. روشن است که خطر اسقاط واجبات، یک عنصر شناخته‌شده و توجیه‌شده صناعتی نیست.

### خطر مخالفت فراوان با حکم شرعی

شبهات موضوعیه تحریمیه، مشمولِ عموماًتِ حِلِّ و شبهات موضوعیه وجوبیه، مشمولِ عموماًتِ برائت و ترخیص است (انصاری، ۱۴۲۸، ا.ق، ۲/۴۴۱ و ۴۴۲). مقتضای صناعت، این است که در شبهات موضوعیه تحریمیه و وجوبیه، فحوص، لازم نباشد. شیخ اعظم انصاری رحمته‌الله‌علیه پس از طرح این مسئله، احکام را به دو دسته تقسیم کرده است: احکامی مانند زکات و حج که بسیاری از مصادیق موضوعشان نیاز به فحوص دارد و احکامی که موضوعشان نیاز چندانی به فحوص ندارد. آن‌گاه نوع اول را از تحت عموماًت، خارج کرده و فحوص را در شبهات موضوعیه این احکام، لازم دانسته است (انصاری، ۱۴۲۸، ا.ق، ۲/۴۴۱ و ۴۴۲). هرچند از ظاهر تبویب کتاب، به نظر می‌رسد که شیخ این سخن را درباره شبهات موضوعیه وجوبیه بیان کرده؛ اما شاگردان شیخ، این سخن را مخصوص به شبهات موضوعیه وجوبیه ندانسته‌اند (امامی خوانساری، ۱۳۵۲، ۴۸۸).

بسیاری از اصولیان، اخراج این دسته از شبهات موضوعیه از تحت عموماًت را برنتافته‌اند (قمی، ۱۴۲۸، ا.ق، ۱/۶۶۳، قزوینی، ۱۲۹۹، ا.ق، ۲/۴۹، طباطبایی حکیم، ۱۴۳۱، ا.ق، ۴/۲۸۱). به نظر می‌رسد وجه مخالفت مخالفان، همین نکته باشد که شیخ در گمان آنان از یک

شیوه غیرصناعتی برای تخصیص عموماً بهره جسته است. میرزای نائینی رحمته‌الله‌علیه کوشیده است ادعای شیخ را با استدلال دیگری اثبات کند. از منظر وی اگر امتثال یک تکلیف، غالباً متوقف بر فحص باشد نمی‌توان در شبهات موضوعیه آن تکلیف، به عدم وجوب فحص گرایید چون شارعی که حکم شرعی را به این شکل جعل کرده، بعید است که در شبهات موضوعیه اش عدم وجوب فحص را جعل کند. در نگاه محقق نائینی، چنین نوعی از تشریح که اغلب مصادیق موضوعش نیاز به فحص دارد، با وجوب فحص از موضوع، ملازمه عرفی دارد (نائینی، ۱۳۷۶، ۳۰۱/۴). به نظر می‌رسد محقق نائینی نیز با رجوع به ملازمات مقام تشریح، استدلال را به ساحت «مبادی احکامیه» کشانده که آن نیز یکی از ساحت‌های مغفول‌مانده اصول امامیه است.

### عدم اعمال تعبد شارع؛ یکی از شئون شارع

جواز استفاده از روغن نجس شده (دُهن متنجس) برای روشنائی، یکی از کهنه‌مسئله‌های دانش فقه است. تعدادی از اخبار، استصحاب با دهن متنجس را به صورت مطلق تأیید کرده‌اند (عاملی، ۱۴۰۹ق، ۱۹۴/۲۴ و ۹۷/۱۷). از سوی دیگر، شهرت یا اجماع منقول وجود دارد که استصحاب با دُهن متنجس نباید در محیط مسقف انجام شود (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ۸۴/۱۸). مرسله شیخ طوسی نیز با این شهرت یا اجماع، همسو است (طوسی، ۱۳۸۷، ۲۸۳/۶).

فقیهان در مواجهه با این ادله، دو دسته شده‌اند:

دسته اول، شیخ طوسی و برخی بزرگان دیگر هستند که با استناد به همین مرسله، دود حاصل از دهن متنجس را نجس شمرده‌اند (ن ک: علامه حلی، ۱۴۱۳ق ب، ۳۴۹/۸). دسته دوم، فقیهانی هستند که حاضر نشده‌اند نجاست دود استحاله شده را بپذیرند. این فقیهان، به اقتضای صنعت فقهی، این مرسله را با شهرت و اجماع تقویت کرده و به وسیله آن، عموماً را تقیید زده‌اند. یعنی استصحاب را فقط در محیط غیرمسقف، جایز می‌دانند اما نه از آن روی که دود را نجس بدانند بلکه این تقیید را فقط از روی تعبد محض پذیرفته‌اند (حلی، ۱۴۱۰ق، ۱۲۲/۳ و محقق حلی، ۱۴۰۸ق).

تکمل  
روش‌شناختی  
در همگرایی بین  
صناعت فقهی  
و واقعیت حکم  
شرعی  
۲۷

۱۷۸/۳ و علامه حلی، ۱۴۱۰ق، ۱۱۳/۲ و علامه، ۱۴۱۳، الف، ۳۳۱/۳. عملکرد گروه دوم، ظاهراً با صناعت فقهی، مطابق است.

در نقد گروه دوم، گفته شده که «دخالت تعبدی شارع در این امور مستبعد است». شیخ اعظم که از منادیان این استبعاد است، درباره وجه این استبعاد هیچ توضیحی نمی‌دهد (انصاری، ۱۴۲۳ق، ۷۸/۱ و ۷۹). شاید برای همین است که برخی بزرگان بر این استبعادش خرده گرفته‌اند (خویی، ۱۴۱۷ق، ۲۱۶/۱) ولی موافقان استبعاد شیخ، در توجیه این استبعاد گفته‌اند: اعمال تعبد شارع در چنین اموری، برخلاف ذهنیت عقلایی است و تناسب حکم و موضوع نیز اقتضا می‌کند که این امر صرفاً یک امر ارشادی باشد (خمینی، ۱۴۱۵ق ب، ۱۵۱/۱ و ۱۵۲ و منتظری، ۱۴۱۵ق، ۵۰/۲).

کوتاه‌سخن اینکه مخالفان تقیید تعبدی، تقیید عمومات به وسیله این مرسله را از نظر صناعت، امر روشن و موجّهی می‌دانند اما شاید با توجه به شئون شارع و به جهت اینکه دخالت مولوی شارع را در این امور مستبعد می‌دانند، این صناعت را از رسیدن به حکم شرعی قاصر می‌دانند. توجه به شئون شارع و مداخله دادن آن در استنباط، یک امر برون‌صناعی است که این فقیهان بزرگوار آن را در دانش‌های پیش از اجتهاد، بررسی نکرده‌اند.

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴

۲۸

### اعراض مشهور

کفارة وطی حائض، را مشهور قدما و متأخران، واجب و مشهور متأخری المتأخرین مستحب می‌دانند (آملی، ۱۳۸۰ق، ۷۱/۵). روایات این مسئله، دو دسته هستند: برخی روایات، برای این عمل، کفارة معین کرده‌اند و برخی کفاره را نفی کرده‌اند (عاملی، ۱۴۰۹ق، ۳۲۱/۲ و طوسی ۱۳۹۰ق، ۱۳۳/۱). برای جمع بین این روایات، مقتضای صناعت این است که طایفه اول که کفاره را معین کرده به قرینه طایفه دوم که کفاره را نفی کرده، حمل بر استحباب شود.

برخی محققان گفته‌اند: این حمل صناعتی با آنکه حتی برای طلاب مبتدی نیز قابل درک است؛ اما بازهم مورد اعراض قدما و متأخران قرار گرفته است و همین اعراض موجب بی‌اعتمادی به آن می‌شود (خوانساری و اراکی، ۱۴۱۵ق، ۲۴۳). حکم

استحباب در نزد این فقیهان، با مقتضای صنعت کاملاً هماهنگ است؛ اما اعراض مشهور از این یافته صنعتی، بین صنعت فقہی و حکم شرعی شکاف افکنده است. این فقیهان بزرگوار نحوه اثر پذیری «جمع عرفی در تعارض غیر مستقر» از متغیری به نام اعراض مشهور را در دانش‌های پیش از اجتهاد بررسی فرموده‌اند.

### ادعای انصراف

فرض کنید کسی به دروغ به نفع کسی شهادت داده، و قاضی به نفع مشهودله حکم کرده و اموال مشهودله علیه به مشهودله رسیده و تلف شده است. حال اگر معلوم شود که شهادت، شهادت زور بوده، اولاً حکم قضایی نقض می‌شود؛ ثانیاً این پرسش پدید می‌آید که شاهد، ضامن است یا مشهودله؟ در این مسئله، روایات معتبر به صورت مطلق، شاهد زور را ضامن دانسته‌اند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳۸۴/۷).

مسئله قابل طرح درباره اطلاق این روایات، این است که اگر مشهودله از ابتدا عالم بوده باشد، آیا باز به جهت اطلاق ادله، باید شاهد را ضامن بدانیم؟ برخی از فقیهان برخلاف این اطلاق، در این صورت، دیگر شاهد را ضامن ندانسته‌اند؛ چرا که خود مشهودله مباشر در اتلاف بوده و بدین جهت، مشمول ادله ضمان اتلاف می‌شود.

یکی از فقیهان در این زمینه سخنی دارد که به مسئله این تحقیق مربوط می‌شود: «در اینجا مشکل است که شاهد زور را ضامن بدانیم؛ چون مشهودله خودش اتلاف را به صورت مباشر انجام داده است مگر آنکه گفته شود مقتضای صنعت، این است که به اطلاق روایات عمل کرده و شاهد زور را به نحو مطلق، ضامن بدانیم که در این صورت، می‌توان در پاسخ گفت اطلاق ادله تعزیم شاهد، از موردی که مشهودله عالمانه خیانت کرده باشد، منصرف است و انصاف این است که این ادعای انصراف، ادعای بجایی است» (قمی، ۱۴۲۵ق، ۴۱۷).

انصرافی که در استدلال این فقیه بزرگوار به کار رفته، آن انصراف معهودی که در علم اصول تبیین شده، نیست؛ چون در اینجا فقیه با تحلیل مجموع ادله ضمان، به این نتیجه رسیده است که ضامن دانستن شاهد با نظام ضمان یا ریشه‌های جعل حکم شرعی ضمان، منافات دارد؛ اما انصراف معهود، از انس ذهنی بین یک لفظ

تکمل  
روش‌شناختی  
در همگرایی بین  
صنعت فقہی  
و واقعیت حکم  
شرعی  
۲۹

و حصه‌ای از حصه‌های معنای وضعی اش ناشی می‌شود. بنابراین در منهج این فقیه، با یک عنصر خاصی روبرو می‌شویم که در دانش اصول‌فقه اعتبار آن بررسی نشده است.

### علم حاصل از مذاق شارع

درباره حکم نگاه زن به مرد، محقق بحرانی رحمته‌الله علیه پس از نقد استدلال‌هایی که پیش از او برای حکم عدم جواز، اقامه شده، به جواز متمایل می‌شود (بحرانی، ۱۴۰۵، ۵۳/۲۳). محقق خویی برخلاف این نظر، ابتدا اقرار می‌کند که در ابواب مربوطه، دلیلی برای حرمت یافت نمی‌شود و بدین‌رو، فتوای محقق بحرانی را از نظر صنعت فقهی متین می‌شمارد؛ اما باین‌حال، بر سخن شیخ بحرانی خُرده می‌گیرد که از آثار خارج از ابواب مربوطه، برمی‌آید که مذاق شارع در این امور بر سخت‌گیری است و علم حاصل از این مذاق، موافقت با دیدگاه بحرانی را بر نمی‌تابد (خویی، ۱۴۱۸، ۸۲/۱۲). محقق خویی ابتدا مقتضای ادله باب و نتیجه جمع صناعی بین آنها را جواز نظر می‌داند؛ اما سپس نه براساس ادله یا عناصر شناخته‌شده صنعت فقهی؛ بلکه براساس «آثاری که از آنها مذاق شارع کشف می‌شود»، از حکمی که با مقتضای صنعت مطابقت دارد، دست برمی‌دارد. مهم این است که مذاق شارع یا به قول این فقیه بزرگوار، «آثاری که از آنها مذاق شارع کشف می‌شود»، پیش‌تر در آثار اصولی این فقیه، اعتبارسنجی نشده و نحوه تقدم آن بر مقتضای صنعت تبیین و توجیه نشده است. افزون‌بر محقق خویی (خویی، ۱۴۱۸، ۱/۱۸۷)، فقیهان دیگری نیز هستند که به مذاق شریعت استناد می‌کنند (ن ک: علیدوست، عشایری، ۱۳۸۸، ۱۰ و ۱۴).

روشن‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۳۰

### وجدانیات، عقل یا ارتکاز

شبهه مقرون به علم اجمالی، دو حیثیت دارد؛ چون از آن‌جهت که شبهه است، امر مشتبهی است که به مقتضای صنعت، مشمول عموم «ادله براءت و ترخیص»<sup>۱</sup>

۱. ظاهراً اعتماد بر انگیزترین روایت از روایات ترخیص، همین صحیحه عبدالله بن سلیمان باشد که در آن آمده است: «كُلُّ مَا كَانَ فِيهِ خَلَالٌ وَ حَرَامٌ، فَهُوَ لَكَ خَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ» (عاملی، وسائل‌الشیعه، ۱۱۸/۲۵).

می‌شود؛ اما از آن جهت که اجمالاً با علم قرین شده، تکلیف منجزی دارد که آن را از حیطة عموماتِ ترخیص و براءت، دور می‌کند. این دوسویه‌گی، مشکلی را در دانش اصول پدید آورده است. برخی اصولیان، علمی را که با شبهه قرین شده، مانع از شمول ادله براءت ندانسته و از مقتضای صناعت عدول نکرده‌اند (خرازی، ۱۴۲۲ق، ۷۰/۶)؛ اما برخی دیگر از اصولیان عموم ادله براءت را به گونه‌ای تحلیل و تبیین کرده‌اند که شامل شبهات مقرون به علم اجمالی نمی‌شود.

برای مثال، شیخ انصاری برخلاف روایات را به جهت تنافی صدر و ذیل، مجمل یافته و در نتیجه آنها را بر قدرمتیقن (شبهات بدویه) حمل کرده و از تعمیم آنها نسبت به شبهات مقرون به علم اجمالی، خودداری فرموده است (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۲۰۱/۲ و ۲۰۲ و نیز ن ک: خوبی، ۱۴۱۹ق، ۹۰/۳ تا ۹۲).

محقق خراسانی رحمته‌الله‌علیه شامل شدن ادله براءت بر این شبهات را با وجدانیات منافی دانسته است (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ۲۷۲ و ۲۷۳). در باور برخی دیگر از اصولیان، ترخیص شارع در همه اطراف علم اجمالی، چون ترخیص در معصیت است، قییح است. همین استقباح ثبوتی، نگذاشته است ادله براءت شامل چنین شبهاتی بشود (اراکي، ۱۳۷۵، ۱۱۲/۲؛ نائینی، ۱۳۵۲، ۲۳۸/۲ و ۲۴۱؛ خوبی، ۱۴۱۹ق، ۳۴۹/۳ و فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳، ۳۶۹/۲). شهید صدر نیز که در مقام ثبوت، مانع موردنظر این بزرگواران را منتفی می‌داند، سخن را به ارتکاز عقلا به مثابه قرینه متصل لئی در مقام اثبات می‌کشد تا در مقام اثبات، از طریق این ارتکاز عقلایی، جلوی صناعت را بگیرد (صدر، ۱۴۱۸ق، ۳۹/۲ تا ۴۱ و صدر، ۱۴۱۷ق، ۱۵۱/۴ و ۱۷۵/۵-۱۸۲). یکی از استادان معاصر، در بیانی که در میانه تحلیل محقق نائینی و شهید صدر قرار دارد، مخالفت قطعی با علم اجمالی را در ارتکاز عقلا، نقض غرض شمرده و نقض غرض را نیز امر مستنکری دانسته است که از مولا صادر نمی‌شود (شهیدی، خارج اصول، جلسه ۶۸، تاریخ ۱۴۰۳/۹/۲۸).

در نگاه این دسته از اصولیان، از سویی صناعت اقتضا می‌کند که اطلاق ادله براءت، شامل شبهه مقرون به علم اجمالی بشود؛ اما از سوی دیگر این اطلاق، به نتیجه‌ای می‌رسد که از حکم شرعی فاصله دارد. برای همین کوشیده‌اند با عناصر شناخته‌نشده‌ای مانند «منافات با وجدانیات، استقباح عقل‌بنیاد، استنکار برآمده از

تکمل  
روش‌شناختی  
در همکاری بین  
صناعت‌فقهی  
و واقعیت‌حکم  
شرعی  
۳۱

ارتکاز عقلا و...» که حجیت و نحوه تقدم آنها بر عموم ادله نقلی، در دانش‌های مقدماتی اجتهاد اثبات یا رد نشده، شکاف بین صناعت و حکم شرعی را پر کنند.

ارتکاز، در موارد دیگری نیز بر عمومات، مقدم شده است. برای مثال از «عمومات انفعال آب قلیل یا مضاف» این قاعده برمی‌آید که هر مایعی با نجس ملاقات کند، در هر حال باید نجس بشود؛ اما برخی فقیهان با اقرار به صناعتی بودن این قاعده عام، بازهم شمول این قاعده را نسبت به جایی که مایع ملاقات کننده در سطحی بالاتر از محل ملاقات قرار دارد، برخلاف ارتکاز ذهنی متشرعه می‌دانند (نجفی، ۱۴۰۴، ۳۲۳/۱). جالب اینکه همین ادعای «عدم سرایت نجاست از پایین به بالا» را برخی فقیهان به جای عنصر ناشناخته‌ای چون ارتکاز، به عنصر شناخته شده‌ای مانند اجماع مستند کرده‌اند (عاملی، ۱۳۷۶، ش. ۴۵/۱ و سبزواری، ۱۴۲۷، ۱۱۸/۱ خوانساری، بی تا، ۸۷/۳) و برخی دیگر آن را مخالف با عقل قلمداد کرده‌اند (عاملی، ۱۴۰۲، ۳۶۷/۱).

افزون بر این، ارتکاز به طور کلی به مستندی برای فتوای حرمت حلق لَحیة تبدیل شده است (ن ک: تبریزی، ۱۴۲۷، ۲۷۶/۱) یعنی فقیه ارتکاز را بدون بررسی و احراز تقریر معصوم عَلَيْهِ السَّلَام، مستند فتوا قرار داده است؛ در حالی که وقتی دلیل شناخته شده معتبری بر حرمت یک عمل پیدا نشود، مقتضای صناعت، حلیت است نه گرایش به ارتکاز. چنان که برخی فقیهان «شرط عدالت برای مرجع تقلید» را نیز مستند به ارتکاز کرده‌اند؛ چون هیچ دلیل صناعت پسندی نیافته‌اند که بتواند عمومات تقلید را مقید به تقلید از مجتهد عادل بکند (حکیم، ۱۴۱۶، ۴۳/۱؛ خویی، ۱۴۱۹، ۲۲۱/۱ تا ۲۲۴؛ اردکانی، ۱۴۰۲، ۷۲ و ۷۳)؛ حال آنکه عمومات صناعت چنان استحکامی داشته که به قول صاحب مستمسک، موجب شده برخی فقیهان، تقلید از فاسق مأمون را نیز جایز بدانند! (حکیم، ۱۴۱۶، ۴۳/۱ و نیز ن ک: عاملی، ۱۴۱۹، ۳۸۵/۵). جالب آنکه برخی از این فقیهان با قید عقل و قید بلوغ در شروط مرجع تقلید، رفتار دوگانه‌ای داشته‌اند؛ چون اولی را از دلیل ارتکاز استنباط کرده‌اند؛ ولی دومی را از آن استنباط نکرده‌اند. همین امر موجب شگفتی برخی محققان شده است (مرعشی، ۱۴۲۱، ۴۱۷/۱).

در هر حال خروجی صناعت، این فقیهان ارجمند را قانع نکرده چون جزم داشته‌اند که مرجعیت یک فاسق، مورد رضایت شارع نیست. برای همین با استناد به ارتکاز

متشرعه سعی کرده‌اند عموماً را تقیید بزنند تا شکاف بین صنعت و حکم شرعی ترمیم شود (حکیم، ۱۴۱۶ق، ۴۳/۱ و خویی ۱۴۱۸ق، ۲۲۳/۱). اما یکی از محققان که خود اشتراط عدالت را از راه دیگری اثبات کرده، بر آنان خرده گرفته است که ارتکاز متشرعه خودش نیز ممکن است بر ساخته و برخاسته از عوامل غیر موجّهی مانند عادات و آداب بوده و اصالت شرعی نداشته باشد (صدر، ۱۴۲۰ق، ۱۱۳).

#### ۴. ترمیم شکاف: از روش گریزی تا روش گرایی

درباره عناصری که برای ترمیم شکاف بین صنعت و حکم شرعی به کار گرفته می‌شود، دو شیوه در میان فقیهان دیده می‌شود: برخی از آنان بدون اینکه ماهیت این عناصر را شناسانده و اعتبار آنها را توجیه کرده باشند در طریق استنباط از آن بهره می‌جویند؛ اما برخی دیگر به دنبال شناساندن و توجیه اعتبار این عناصر هستند. طبق تعریفی که در دیباچه این مقاله از صنعت فقهی و روش به دست داده شد، شیوه اول که کاملاً ارتکازی است - یعنی فقیه آن را بدون التفات به ماهیت و مراحلش به صورت یک ارتکاز ناآگاه‌وار یا عادت‌ی مألوف انجام می‌دهد - «شبه‌روش» می‌نامند، و نیز به شیوه دوم - که فقیه علاوه بر جنبه‌های ارتکازی و درونی، به آن نگاه درجه دو انداخته است - «روش» می‌گویند.

تکمل  
روش‌شناختی  
در همگرایی بین  
صنعت فقهی  
و واقعیت حکم  
شرعی  
۳۳

#### ۴-۱. تکمیل روش گریزانه صنعت

نمونه‌های یادشده و نیز نمونه‌های فراوان دیگری که می‌توان در کتب فقهی آنها را یافت، نشان می‌دهد که فقیه وقتی بین صنعت و حکم شرعی شکافی می‌یابد، سعی می‌کند این شکاف را به شکلی ترمیم کند؛ اما در مقام پرکردن این شکاف، ممکن است به جای روش از پیش تبیین و توجیه شده، از عادت و یک ارتکاز ناخودآگاه‌وار بهره بجوید. به عنوان نمونه، وقتی صنعت با عناصری مانند مذاق شارع، مناظ، نوع ناشناخته‌ای از انصراف، تعبدناپذیر انگاشتن یک گزاره و... تکمیل می‌شود تا به حکم شریعت برسد، فقیه از عنصری بهره می‌جوید که خودش در درون خودش آن را می‌شناسد و شاید در ذهن خود، از خود آن عنصر و اعتبار آن عنصر تصور

مفصل و روشنی دارد؛ اما مشکل اینجا است که در آکادمی فقهت، درک مشترکی از چیستی آن عنصر و اعتبار آن وجود ندارد.

یکی از این عناصر که گاه برای ترمیم شکاف بین صنعت و حکم شرعی به کار می‌رود، اما در آکادمی فقهت درک مشترکی درباره آن وجود ندارد، ارتکاز است. ماهیت ارتکاز و رابطه آن با ظهور ادله نقلی، در دانش اصول بررسی نشده است؛ اما باین حال در استنباطات فقهی و اصولی گاه‌وبی‌گاه مورد استناد قرار می‌گیرد. برای مثال وقتی محقق خراسانی رحمته‌الله‌علیه در بررسی ادله نقلی استصحاب، جمله «فإنه علی یقین من وضوئه» را به یک امر ارتکازی ارجاع می‌دهد (خراسانی، ۱۴۰۹، ۳۸۹)، شاگرد او در بررسی کلام وی، اذعان می‌کند که به‌طور دقیق نمی‌داند منظور استاد از ارتکاز چیست؟ (حسینی‌شاه‌رودی، ۱۳۸۵، ۳۹/۶). درحالی‌که باید پیش‌تر در مباحث اصولی اولاً مشخص شود که ارتکاز چیست و با مفاهیم مشابهی مانند سیره عقلا، بنای عقلا، اجماع و... چه تفاوتی دارد؟ و ثانیاً مشخص شود که وجه اعتبارش چیست و در اعتبارش اموری مانند عدم ردع یا تأیید معصوم علیه‌السلام، شرط شده یا نشده است؟

یکی دیگر از این عناصر، «مذاق شارع» است که گاه در کنار صنعت می‌نشیند تا رسیدن به حکم شریعت را ممکن کند. حال حتی اگر فرض کنیم که خود فقیه، عنصر «مذاق» را به‌روشنی بشناسد و جهت اعتبار آن را نیز به‌تفصیل مورد التفات قرار داده باشد؛ اما همین عنصر مذاق، ممکن است در ذهن برخی از مخاطبان و خوانندگان آثارش، به «مجموع الادله» و در ذهن برخی دیگر، به «مبادی احکامیه» تفسیر شود. چنان‌که ممکن است هر یک از این دو تفسیر در نزد برخی از خوانندگان، معتبر و در نزد برخی دیگر ناموجه شمرده شود. نبود چنین درک مشترکی از عناصر تکمیل‌کننده صنعت، موجب می‌شود «تبادل بین‌الاذهانی» در مدرسه فقهت دشوار شده و با فقدان مبانی و مبادی تصویری مشترک، نقد یا قبول دیدگاه فقهی که از این عناصر در طریق استنباط بهره می‌جوید، دشوار و به آشفتگی دچار شود (ن ک: عشایری‌منفرد ۱۳۹۲، ۱۲۴).

یکی دیگر از این عناصر، ادعای «عدم دخالت شارع در اموری مانند نحوه استفاده از ذهن منتجس برای استصحاب» است. قلمرو «دخالت تعبدی شارع در

زندگی بندگانش» به پیش فرض های کلامی اجتهاد، شئون شارع یا مبادی احکامیه<sup>۱</sup> یا ... باز می گردد. برای ابهام زدایی از این ادعا که نحوه استفاده از ذهن متنجس، در قلمرو دخالت تعبدی شارع قرار می گیرد یا نه، فقیه باید پیش تر قلمرو اعمال تعبدی شارع را بررسی و مبنای روشنی را اتخاذ نموده و معلوم کرده باشد که «گزاره های مورد دخالت تعبدی شارع» را با چه معیارهایی می توان تشخیص داد.

یکی دیگر از عناصری که در ترمیم شکاف بین صنعت و حکم شرعی به کار گرفته می شود، عقل است. عقل افزون بر آنکه به انضمام قانون ملازمه براساس برخی مبانی فقهی، می تواند حکم شرعی را کشف کند، کاربردهای غیراستقلالی دیگری نیز در استنباط حکم شرعی دارد که در این کاربردها نیازی به قانون ملازمه ندارد. برای مثال وقتی عموماً هر آب قلیل ملاقی با نجس را منفعل می داند، فقیه عقل را در برابر صنعت قرار می دهد تا سرایت نجاست از نجس تحتانی به آب فوقانی را از تحت این عموماً خارج کند (عاملی، ۱۴۰۲، ۱/۳۶۷). چنان که وقتی عموماً ترخیص در مقام شک، ظهور بدوی شان شامل شک مقرون به علم اجمالی نیز می شود، برخی فقیهان با استناد به دلیل عقل، شبهه مقرون به علم اجمالی را از تحت این عموماً خارج می کنند. این کارکرد عقل، که گاه به عقل نظری باز می گردد، پیش تر به اندازه کافی در دانش اصول شناسانده نشده و نحوه تقدم آن بر ادله نقلی، مفروض انگاشته شده اما تحلیل و توجیه نشده است.

## ۲-۴. تکمیل روشمندانه صنعت

برخی فقیهان به جای تکیه بر ناروش ها به سوی روشمندسازی عناصر مکمل صنعت، روی نهاده و به بررسی اعتبار این عناصر مکمل، همت کرده اند. اهتمام به بررسی ماهیت و حجیت این عناصر موجب می شود این عناصر از حالت غیرصناعی به حالت صناعی درآمده و به «روش» تبدیل شوند. نمونه هایی از این اهتمام عبارت اند از:

۱. مبادی احکامیه، مباحث مربوط به معاندات و ملازمات احکام را شامل می شود. برای همین برخی محققان، مبحث مقدمه واجب را به این باب ملحق می کنند (اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ۲/۹).

## ۱-۲-۴. کوشش برای روشمندسازی مبادی احکامیه

پیش از اشاره به روشمندسازی مبادی احکامیه در اندیشه فقهی معاصر، باید نگاهی کلی به منهج‌اندیشی آیت‌الله شیخ محمد سند انداخت که فرایند رایج حل مسئله فقهی را به صورت مبسوط در کتاب *مناهج صناعة الاستنباط الفقهی*، تبیین و نقد کرده است. در روش فقهی ایشان، ابتدا مراحل استنباط از مناهج استنباط جدا شده و سپس مراحل به ۸ مرحله تجزیه شده است که ۴ مرحله نخست، جنبه فقهی و ۴ مرحله دوم، جنبه اصولی دارد (حسنای، ۲۰۲۲، ۱۷۳ و ۱۷۴). از مرحله اول تا ششم، خروجی استنباط در قالب حکم خام پیشنهادی آماده می‌شود تا در مرحله هفتم و هشتم، خلل احتمالی موجود در آن، بررسی و به تدریج به فتوای نهایی تبدیل شود.

### پایش روشمند خروجی صنعت به وسیله مبادی احکامیه

در مرحله هفتم، خروجی مرحله ششم، با سه ابزار که ملازمات فقهی، تفریعات فقهی و تطبیقات نامیده شده، آزمایش و سنجش می‌شود تا کژری و سستی احتمالی حکم خام، عیان شود (حسنای، ۲۰۲۲، ۱۸۱ و ۱۸۲). در مرحله هشتم، خروجی مرحله هفتم، به وسیله ابزار دیگری که اصول قانون یا مبادی احکام یا مبادی تشریح یا ... نامیده شده، سنجش و پایش می‌شود تا اگر سستی یا کژری دیگری در آن یافت شد، آخرین پیرایش بر روی آن انجام شود (حسنای، ۲۰۲۲، ۱۹۶).

فقیه در این مرحله صرفاً بر دانش اصول فقه تکیه نمی‌کند؛ بلکه بر پایه گسترده‌ای تکیه دارد که از داده‌های علم اصول، معارف تفسیری، حدیثی، فقهی، کلامی، اخلاقی و به‌طور کلی از منظومه کلی معارف دین شکل یافته است. این مرحله در حقیقت نگاه فقیه را از یافته مقام اثبات، به مقام ثبوت برمی‌گرداند تا او اطمینان یابد که با توجه به منظومه معارف دینی آیا شارع واقعاً در مقام ثبوت می‌تواند چنین حکمی را جعل کرده باشد (حسنای، ۲۰۲۲، ۱۹۸).

### حجیت مبادی احکامیه و جرایبی تقدم آن بر ادله اثباتی

همین نگاه به مقام ثبوت است که اهمیت این مرحله را مضاعف می‌کند:

چراکه نگاه به مقام ثبوت از نظر رتبی بر همه مراحل دیگر مقدم است و بدین سبب هر نتیجه‌ای که در اینجا به دست بیاید، بر نتیجه به دست آمده از مراحل هفت گانه مقدم می‌شود؛ چراکه مقام ثبوت به جهت یقینی بودن، بر مقام اثبات که ظنی شمرده می‌شود، حاکم است (حسنای، ۲۰۲۲م، ۱۹۹).

به‌طورکلی در این منهج، خوانش «نصوص شرعی به‌صورت گسسته از پایه‌های بنیادین تشریح و اصول قانون‌گذاری» مورد انکار قرار گرفته و به‌جای آن، خوانش «نصوص دینی در ضمن منظومه‌ای از پایه‌های بنیادین تشریح و اصول قانون‌گذاری» تأیید می‌شود. خوانش «گسسته از ریشه‌ها، یک خوانش حشوی و قشری توأم با جمود بر لفظ»، شمرده شده اما خوانش مبتنی بر «اصول تشریح، با سیره‌ای که عقلاً در تفسیر قوانین عادی به‌وسیله قوانین بالادستی» از جمله قانون اساسی دارند، نیز تأیید شده است (حسنای، ۲۰۲۲م، ۲۰۰ و ۲۰۱).

در باور آیت‌الله سند، بریدن نصوص از مبادی و اصول تشریح، منجر به پیدایش فقهی شبیه به فقه سلفیه می‌شود که شذوذگرا، سست و گسسته از معارف عام اسلامی است و جداسازی فقه از معارف اسلامی، به عمل کسانی می‌ماند که معارف قرآن را پاره‌پاره کرده و فقط به برخی از آنها عمل می‌کردند! یعنی همان عملی که خداوند مؤمنان را از گرایش به آن بیم داده است: «**الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ**» (حجر: ۹۱) کسانی که قرآن را پاره‌پاره کردند» (حسنای، ۲۰۲۲م، ۲۰۱).

## ۲-۲-۴. روش‌مندسازی مذاق شریعت در منهج اندیشی فقیهان معاصر

ذوق، نوعی حصول علم از طریق تجربه است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ۳/۱۴۷۹ و ۱۴۸۰). ظاهراً معنای لغوی ذوق، نوعی «آزمودن و تجربه کردن و در نتیجه، دانستن» است. در سده‌های اخیر، «ذوق» با همین معنا به گفتمان فقهی امامیه راه یافته و مورد استناد فقهی بسیاری از فقیهان قرار گرفته و در بیان برخی فقیهان تا حدودی تبیین شده است. برای مثال صاحب‌جوهر حصول نوع پنهانی از آگاهی را برای فقیهی که با زبان شریعت انس داشته باشد، میسر می‌داند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱/۴۰۵). برای همین است که برای فقیهی که به مرتبه مذاق آگاهی رسیده باشد، زینده نمی‌داند که برای اثبات

تکمل  
روش‌شناختی  
در همگرایی بین  
صناعت فقهی  
و واقعیت حکم  
شرعی  
۳۷

هر حکمی، به دنبال روایت بگردد (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۵۲/۲). مرحوم کاشف‌الغطاء عقل را دارای نوعی از آگاهی می‌داند که با تتبع در ادله از سرچشمه «ذوق سلیم» می‌جوشد و می‌تواند از مجموع ادله به فهم حکم شرعی می‌رسد (کاشف‌الغطاء، ۱۴۲۲ق (الف)، ۱/۱۸۸). باین حال استفاده از مذاق در فقهات، مورد تسالم فقیهان نیست چندان که یکی از محاسن منهج فقهایی آیت‌الله میرزا جواد تبریزی خالی بودن از عناصری چون مذاق و شم‌الفقاهة شمرده شده است (خباز، ۱۳۹۳).

از جستجو در کاربردهای فقهی کلمه مذاق، چنین به دست می‌آید که فقیه زمانی به این عنصر تکیه می‌کند که با نگاه تجربی به مجموعه معارف دین و بدون بررسی تفصیلی ادله، به یک حکم شرعی علم یافته باشد؛ اما دلیل معتبر مشخص و معینی در دست ندارد که این حکم معلوم را به آن دلیل، مستند کند (علیدوست و عشایری منفرد، ۱۳۸۸).

برخی فقیهان معاصر که کوشیده‌اند با تبیین ماهیت مذاق آن را از ناروش به روش برگردانند، به دو دسته قابل تقسیم‌اند: نخست، دسته‌ای که مذاق را تعریف و حجیت آن را تبیین کرده‌اند. این فقیهان با استمداد از سخنان تأییدآمیز کاشف‌الغطاء و صاحب‌جواهر که پیش‌تر نقل شد، به انضمام استدلال‌هایی دیگر، به یک نوع استظهار در متفاهم عرفی برگردانده و در باور خود آن را به حجیت رسانده‌اند (عندلیب و ستوده، ۱۳۹۱). دسته دوم، گروهی از فقیهان معاصر هستند که مذاق را اگر به قطع نرسیده باشد، در کشف حکم شرعی قابل استناد نمی‌دانند (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ق، ۲۳۷). برخی نیز به جای گرایش به مذاق، بهره‌بردن از عناصر شناخته‌شده و قابل‌اعتمادی مانند تجميع الادلة، عقل و... را توصیه می‌کنند (علیدوست و عشایری منفرد، ۱۳۸۸ همچنین عشایری منفرد، ۱۳۹۲). در هر حال مذاق، در منهج این دو گروه، از ناروش به روش رسیده و هر گروه، طبق مبنای خود از آن بهره می‌جوید.

### ۳-۲-۴. خوانش شیعی مقاصد الشریعه؛ از ناروش تا روش

منظور از مقاصد شریعت، اموری است که شارع همه شریعت یا بخش قابل توجهی از آن را برای رسیدن به آنها تشریح کرده است (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ق).

۲۳۸). مقاصد الشریعه از مفاهیمی است که سرآغاز آن، به فقه اهل سنت برمی گردد؛ اما در دهه‌های اخیر در فقه امامیه نیز به آن توجه شده است. این عنصر که می‌تواند در طریق استنباط به شکل‌های گوناگونی به کار برود (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ق، ۲۴۳)، تا وقتی که با خوانش شیعی، پیراسته و آراسته نشود، به کارگیری آن در طریق استنباط، ناروش‌گرایی است. با این حال برخی فقیهان معاصر، گرایش به مقاصد را با مبانی فقه امامیه منافی یافته (لجنة الفقه المعاصر، ۱۴۴۱ق، ۲۵۰ و فاضل لنکرانی ۱۴۰۲ق، ۳۱) و برخی دیگر کوشیده‌اند مقاصد را در صورت معتبر بودن، در حد قرینه‌ای برای فهم نصوص، تبیین و توجیه کنند (علیدوست، ۱۳۸۸، ۳۷۶). بی‌گمان در منهج هر یک از این دو گروه، مقاصد از ناروش به روش تبدیل شده اما فقیهان دیگر که مقاصد را در حد لازم و کافی بررسی نکرده‌اند، چه وقتی که از آن در مقام استنباط بهره می‌جویند و چه وقتی که با اعراض از آن، به اصول عملیه یا عموماً پناه می‌برند، در هر دو حال، از ناروش استفاده می‌کنند.

تکمل

روش‌شناختی  
در همگرایی بین  
صناعت فقهی  
و واقعیت حکم  
شرعی  
۳۹

#### ۴-۲-۴. ارتکاز در آینه منهج اندیشی فقیهان متأخر امامیه

هرچند حسب پاره‌ای گزارش‌ها (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۲/۳۹۰)، مرکوز انگاشتن برخی مفاهیم در عقل، به عصر شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۷۵ق، ۹) می‌رسد؛ اما رواج ارتکاز در فقه امامیه، به مثابه یک دلیل لیبی که در استنباط اثر بگذارد، به سده‌های اخیر به‌ویژه آثار اصولی شهید صدر بازمی‌گردد. ارتکاز گاه به «وضوح یک مفهوم در ذهن عاقلان» (صدر، ۱۴۰۸ق، ۴/۱۱۲)، گاهی «به نقش‌بستن مفهومی خاص در ذهن اندکی از آدمیان یا اکثر آنها یا همه آنها» (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۲/۳۸۹) و گاه به «امری که در باطن انسان‌ها جای دارد اما انسان‌ها به آن التفات ندارند» (فانصوه، ۱۴۱۸ق، ۲/۱۹۶) تفسیر شده است. برخی بزرگان، تصوریات ارتکازی را اموری بیان‌ناپذیر و تصدیقیات ارتکازی را اموری غیرقابل استدلال شمرده‌اند (طباطبایی حکیم، ۱۴۲۸ق، ۱/۲۹ و ۶۲).

در ادبیات فقیهانه گاه داده‌های عقل نیز دلیل ارتکازی، مرتکز یا مرکوز نامیده شده (نائینی، ۱۳۷۶، ۴/۵۹ و ۶۰). چنان‌که محقق خویی نیز اشاره کرده، برخی از بزرگان، گاه از دلیل ارتکازی به اجماع تعبیر نموده‌اند (خویی، ۱۴۱۸ق، ۱/۲۲۳). با این سخنان،

این ابهام به وجود می‌آید که تفاوت ارتکاز با مفاهیم همسویی مانند قدر متیقن در مقام تخاطب، انصراف، بنای عقلا، عقل و اجماع و... چیست؟ رابطه بین ارتکازات و دلیل نقلی چیست و کدام یک بر دیگری مقدم می‌شود؟ آیا ممکن است دلیل نقلی، دست کم در جایی که برای ردع ارتکازات غیرمقبول صادر شده، بر ارتکازات مقدم شود؟ وجود همین ابهامات موجب می‌شود که هرگونه بهره‌گیری از دلیل ارتکاز در طریق استنباط پیش از تبیین کامل مفهوم و حجیت آن، از منظر این پژوهش، ناروش محسوب شود.

برخی فقیهان معاصر کوشیده‌اند مفهوم ارتکاز و حجیت آن را تا حدودی به‌وضوح برسانند. شهید صدر در بررسی حجیت سیره، ابتدا سیره را شامل مرتکزات عقلایی فاقد سلوک خارجی نیز انگاشته سپس کارکرد سیره اعم از این مرتکزات را به سه دسته تقسیم کرده است:

نخست تنقیح موضوع حکم شرعی، دوم تنقیح ظهور دلیل، و سوم اثبات حکم شرعی. از منظر شهید صدر، کارکرد اول ارتکاز در اثبات حکم شرعی، تنها در این حد است که موضوع را تنقیح می‌کند تا دلیل به اقتضای اطلاقش شامل آن بشود. چنان‌که نقش کارکرد دوم نیز چیزی بیش از قراین لُبی یعنی همان مناسبات عرفی و مرتکزات اجتماعی مرتبط با فهم نص، نیست. برای همین است که این دو کارکرد، نیازی به تأیید شارع ندارد؛ اما کارکرد سوم، بدون تأیید شارع اعتباری ندارد (صدر، ۱۴۱۷ق، ۴/۲۳۴).

البته شهید صدر در جایی دیگر، «احتمال وجود قرینه متصله‌ای که همراه با روایات به دست ما نرسیده باشد» را به سه دسته تقسیم کرده است:

احتمال وجود قرینه متصله‌ای که ناشی از غفلت راوی باشد یا ناشی از احتمال إسقاط قرینه توسط راوی باشد یا ناشی از احتمال عدم التفات و عدم نظر راوی باشد. وی سپس احتمال اول را با اصل عدم غفلت و احتمال دوم را با شهادت سلبی راوی رد کرده؛ اما در برابر احتمال سوم، تسلیم شده و آن را موجب مقیدشدن عمومات شمرده و یکی از مثال‌های آن را، آن‌دسته از «قراین مرتکز در ذهن عرف عام» دانسته است که قرینه متصل شمرده شوند. بدین ترتیب ارتکاز عام عرفی اگر قرینه متصل

شمرده شود، به‌عنوان یکی از موانع انعقاد عموم، توسط شهید صدر موجه شده است (صدر، ۱۴۱۷ق، ۴/۲۷۰).

آیت‌الله سیستانی ارتکاز را اندیشه‌ای دانسته که در ذهن مخاطب رسوخ یافته؛ به‌طوری که حتی وقتی دلیلی برخلاف آن بیابد، دست برداشتن از آن اندیشه راسخ، برایش دشوار باشد. آنگاه سعی کرده است نسبت بین ارتکاز با ادله لفظی را به‌اختصار تبیین کند (سیستانی، ۱۴۱۴ق، ۲۴۹ و ۲۵۰). آیت‌الله اعرافی رحمته‌الله علیه، در درس خارج، این موضوع را با تفصیل بیشتری رسیدگی کرده و با گسست بین ارتکاز و سیره سعی کرده است کارکردهای هر یک از آن را بازشناسی و موجه کند (اعرافی، ۱۳۹۹، ۱۲/۲۴ و ۱۴۰۰، ۱۶/۱).<sup>۱</sup> در پژوهش مستقلی که درباره ارتکاز سامان یافته، نیز سعی شده است با جمع سخنان ازهم گسسته برخی فقیهان، نقشه جامعی از مفهوم‌شناسی ارتکاز و حجیت آن فراچنگ آید (شم‌آبادی، و دهقان، ۱۴۰۱).

## نتیجه‌گیری

ناکافی بودن صنعت برای کشف حکم شرعی، موجب ضمیمه‌شدن ضمایم جدیدی به صنعت در مقام استنباط می‌شود. تکیه فقیهان متأخر و معاصر بر برخی از این ضمایم در سده‌های اخیر، فراوانی چشمگیری یافته است. این فراوانی نشان می‌دهد، زمان آن رسیده است که هر یک از این ضمیمه‌ها در دانش خاصی از دانش‌های پیرافقهی تبیین و چرایی استناد فقهی به آن، توجیه شود. برخی از این ضمیمه‌ها که زمان بررسی فقیهانه آنها رسیده، عبارت‌اند از: مناط برجای مانده از خطاب ساقط‌شده، مذاق، وجدانیاتی مانند ارتکاز، مبادی احکامیه‌ای مانند خوف از تعطیل حکم شرعی، قلمرو اعمال تعبد شارع به‌عنوان یکی از شئون شارع و... . یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در میان فقیهان معاصر، دو شیوه روش‌گرا و روش‌گریز در مواجهه با ضمیمه‌ها وجود دارد که به نمونه‌هایی از هر یک از آنها اشاره شد. از این میان، شیوه روش‌گرا قابل قبول به نظر می‌رسد.

تکمل

روش‌شناختی  
در همگرایی بین  
صناعت فقهی  
و واقعیت حکم  
شرعی  
۴۱

1. <https://eshia.ir/feqh/archive/text/arafi/osool/99/14000116>.

## منابع قرآن کریم

- آملی، محمدتقی. (۱۳۸۰ق). مصباح الهدی فی شرح العروة الوثقی. تهران: مؤلف.
- ابن بابویه، محمدبن علی. (۱۴۱۳ق). من لایحضره الفقیه. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن عاشور. (۱۴۲۰ق). التحریر والتنویر. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- اراکی، محمدعلی. (۱۳۷۵). اصول الفقه. قم: مؤسسه در راه حق.
- اردکانی، مرتضی بن محمد. (۱۴۰۲ق). الاجتهاد والتقلید. قم: مؤلف.
- اصفهانى، محمدحسین. (۱۴۲۹ق). نهاية الدراية فی شرح الكفاية، بیروت: مؤسسة آل البيت عليه السلام.
- اعرافى، علیرضا. (۱۳۹۹). تقرير درس اصول فقه استاد علیرضا اعرافی. <https://eshia.ir/feqh/archive/text/arafi/osool/99/991224>.
- امامی خوانساری. (۱۳۵۲). تسدید القواعد فی حاشیه الفرائد. تهران: شیخ محمد قوانینی.
- انصاری، محمدعلی. (۱۴۱۵ق). الموسوعه الفقهيہ المیسرة. قم: مجمع الفكر الإسلامی.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۲۸ق). فرائد الاصول. قم: مجمع الفكر الإسلامی.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۲۳ق). كتاب المكاسب. قم: مجمع الفكر الإسلامی.
- بجنوردی، حسن. (۱۳۸۰). منتهی الأصول. تهران: مؤسسة العروج.
- بحرالعلوم، محمدبن محمدتقی. (۱۴۰۳ق). بلغة الفقیه. تهران: منشورات مكتبة الصادق عليه السلام.
- بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- بهایی، محمد. (۱۴۲۳ق). زبدة الأصول. قم: مرصاد.
- تبریزی، جواد. (۱۴۲۷ق). ارشاد الطالب. قم: دار الصديقة الشهيدة.
- جوهری، اسماعیل. (۱۴۱۰ق). الصحاح. بیروت: دار العلم للملايين.
- حسنای، نازک. (۲۰۲۲م). مناهج صناعة الاستنباط الفقهي بحوث سماحه المرجع الديني الشيخ محمد السنند. بیروت: دار المحجة البيضاء.
- حسینی تهرانی، محمدحسین. (۱۴۱۸ق). ولاية الفقیه فی حکومت الاسلام. بیروت: دار المحجة البيضاء.
- حسینی شاهرودی، محمود. (۱۳۸۵ش). نتائج الأفكار فی الأصول. قم: آل مرتضی عليه السلام.
- حکیم، سید محسن. (۱۴۱۶ق). مستمسک العروة الوثقی. قم: مؤسسة دار التفسیر.

حکیم، سید منذر. (۱۴۱۸ق). معالم الدین و ملاذ المجتهدین (مقدمة التحقيق). قم: مؤسسة الفقه للطباعة و النشر.

حلی، ابن ادریس. (۱۴۱۰ق). السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

حسینی خامنه‌ای، سید علی. (۱۴۱۸ق). المهادنة. قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.

خباز، سید منیر. (۱۳۹۲). گفتگو با سایت مباحثات. <https://mobahehat.ir/1811>.

خرازی، محسن. (۱۴۲۲ق). عمدة الأصول. قم: در راه حق.

خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۰۹ق). کفایة الاصول. قم: آل البيت علیهم السلام.

خمینی، سید روح الله. (۱۴۲۶ق). الاجتهاد والتقلید. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.

خمینی، سید روح الله. (۱۴۱۵ق). الف). انوار الهدایة فی التعلیقة علی الكفایة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.

خمینی، سید روح الله. (۱۴۱۵ق). ب). المكاسب المحرمة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.

خمینی، سید مصطفی. (۱۴۱۸ق). تحریرات فی الأصول. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.

خوانساری، آقا حسین بن محمد. (بی تا). مشارق الشموس. بی جا.

خوانساری، سید محمد تقی و اراکی، محمد علی. (۱۴۱۵ق). رساله فی الدماء الثلاثة و أحكام الأموات و التیمم. قم: در راه حق.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۷ق). مصباح الفقاهة. قم: مؤسسه انصاریان.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). موسوعة الإمام الخوئی. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی.

خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۹ق). دراسات فی علم الاصول. قم: موسسه دائرة المعارف

سبحانی، جعفر. (۱۴۱۵ق). الرسائل الأربع. قم: مؤسسه امام صادق علیهم السلام.

سبزواری، محمد باقر. (۱۴۲۷ق). ذخیره المعاد. قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.

سیستانی، سید علی. (۱۴۱۴ق). قاعدة لا ضرر و لا ضرار. قم: دفتر آیت الله العظمی سیستانی.

شم آبادی، حسین و دهقان طرزجانی، محمد. (۱۴۰۱). «جایگاه ارتکاز در استنباط حکم شرعی». فصلنامه اصول فقه حوزه ۵، شماره ۹، اسفند ۱۴۰۱، صفحه ۲۹-۵۰.

شهیدی، محمد تقی. (۱۴۰۳ش). تقریر درس خارج اصول. جلسه ۶۸. تاریخ ۱۴۰۳/۹/۲۸.

تکمل

روش شناختی  
در همگرایی بین  
صناعت فقهی  
و واقعیت حکم  
شرعی

۴۳

- صدر، سید محمدباقر. (۱۴۰۸ق). **مباحث الأصول**. قم: مطبعة مرکز النشر - مکتب الإعلام الإسلامی.
- صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۸ق). **دروس فی علم الاصول**. قم: طبع انتشارات اسلامی.
- صدر، سید محمدباقر. (۱۴۱۷ق). **بحوث فی علم الاصول (تقریر سید محمود هاشمی شاهرودی)**. قم: موسسه دائرة المعارف.
- صدر، رضا. (۱۴۲۰ق). **الاجتهاد والتقليد**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- طباطبایی، محمد. (۱۲۹۶ق). **مفاتیح الأصول**. قم: موسسه آل البيت علیهم السلام.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۵۲). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی حکیم، محمد سعید. (۱۴۳۱). **التنقیح**. بیروت: موسسه الحکمة الثقافة الاسلامیه.
- طباطبایی حکیم، محمد سعید. (۱۴۲۸). **الکافی فی اصول الفقه**. بیروت: دار الهلال.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۹۰ق)، **الاستبصار فیما اختلف من الاخبار**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۷۵ق). **الاقتصاد الهادی إلى طریق الرشاد**. تهران: انتشارات کتابخانه جامع چهل ستون.
- عاملی، محمد بن علی. (۱۴۱۱ق). **مدارک الاحکام**. بیروت: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- عاملی، شهید ثانی. (۱۴۰۲). **روض الجنان**. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- عاملی، جواد. (۱۴۱۹ق). **مفتاح الکرامه**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- عراقی، ضیاء الدین. (۱۳۸۸). **الاجتهاد والتقليد**. قم: نوید اسلام.
- عشایری منفرد، محمد. (۱۳۹۲). «چستی مذاق شریعت و آسیب شناسی فقهی آن»، نشریه **فقه اهل بیت علیهم السلام**. بهار ۱۳۹۲، شماره ۷۳، از صفحه ۱۱۵ تا ۱۳۹.
- علامه حلی. (۱۴۱۳ الف). **قواعد الاحکام**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- علامه حلی (۱۴۱۳ ب)، **مختلف الشیعه**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- علامه حلی (۱۴۱۰ق)، **ارشاد الأذهان**. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۸۸)، **فقه و مصلحت**. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- علیدوست، ابوالقاسم و عشایری منفرد، محمد. (۱۳۸۸). «استناد فقهی به مذاق شریعت در بوثه نقد». **حقوق اسلامی**، دوره ۶، شماره ۲۲، آذر ۱۳۸۸، صفحه ۷ تا ۳۶.
- عندلیب، محمد و ستوده، حمید. (۱۳۹۱). «مذاق شریعت، جستاری در اعتبارسنجی و کارآمدی». **فصلنامه فقه اهل بیت علیهم السلام**، شماره ۷۰-۷۱، از ص ۱۰۶ تا ص ۱۴۱.

- فاضل لنكرانى، محمد. (۱۳۸۳). **دراسات فى الأصول**. قم: دار التفسير.
- فاضل لنكرانى، محمدجواد. (۱۴۰۲ق). **نكاهى به مقاصد الشريعة**. قم: مركز فقهى ائمه اطهار عليه السلام.
- قانصوه، محمود. (۱۴۱۸ق). **المقدمات والتنبيهات فى شرح أصول الفقه**. بيروت: دارالمورخ العربى.
- قى، سيد تقى. (۱۴۲۵ق). **هداية الأعلام إلى مدارك شرائع الأحكام**. قم: محلاتى.
- قى، غلامرضا. (۱۴۲۸ق). **فلاذ الفرائد**. قم: ميراث نبوت.
- كاشف الغطاء، جعفر. (۱۴۲۲ الف). **كشف الغطاء**. قم: انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم.
- كاشف الغطاء، حسن. (۱۴۲۲ ب). **أنوار الفقاهة: كتاب المكاسب**. نجف: مؤسسة كاشف الغطاء.
- كلينى، محمدبن يعقوب. (۱۴۰۷ق). **الكافى**. تهران: دارالكتب الإسلامية.
- لجنة الفقه المعاصر. (۱۴۴۱ق). **الفائق فى الاصول**. قم: مركز ادارة الحوزة العلمية.
- محقق حلى. (۱۴۰۸ق). **شرائع الاسلام**. قم: مؤسسه اسماعيليان.
- مرعشى نجفى، شهاب الدين. (۱۴۲۱ق). **القول الرشيد فى الاجتهاد والتقليد**. قم: انتشارات كتابخانه و چاپخانه آيت الله مرعشى نجفى.
- مروج، محمدجعفر. (۱۴۱۵ق). **منتهى الدرايه**. قم: مؤسسه دار الكتاب.
- منتظرى، حسينعلى. (۱۴۱۵ق). **دراسات فى المكاسب المحرمه**. قم: نشر تفكر.
- منتظرى، حسينعلى. (۱۴۰۹ق). **دراسات فى ولاية الفقيه**. قم: نشر تفكر.
- موسوى قزوينى، على. (۱۲۹۹ق). **الحاشية على قوانين الاصول**. نجف: مطبعة حاجى ابراهيم تبريزى.
- مهريزى مهدى و درايتى، حميد. (۱۴۲۹ق). **تراث الشيعة الفقهى والأصولى المختص باصول الفقه**. قم: المكتبة المختصة بالفقه والأصول.
- نائينى، محمدحسين. (۱۳۵۲). **أجود التقريرات**. قم: مطبعة العرفان.
- نائينى، محمدحسين. (۱۳۷۶). **فوائد الاصول**. قم: جامعة مدرسين حوزه علميه قم.
- نائينى، محمدحسين. (۱۴۱۱ق). **كتاب الصلاة للنائينى**. قم: دفتر انتشارات اسلامى.
- نجفى، محمدحسن. (۱۴۰۴ق). **جواهر الكلام فى شرح شرائع الإسلام**. بيروت: دار إحياء التراث العربى.
- همدانى، آقارضا. (۱۴۱۶ق). **مصباح الفقيه**. قم: مؤسسة الجعفرية.





## The Comprehension of Textual Sources within the Contemporary *Ijtihādī* Method

Kazem Ibrahimzadeh Bakhtabad<sup>1</sup> ; Ahmad Moballeghi<sup>2</sup>; Ali Rahmani<sup>3</sup>

1. Professor at the Higher Levels of Khorasan Seminary ;k.ebrahimzadeh68@gmail.com;

<https://orcid.org/0000-0002-4939-5520>

2. Postgraduate Studies Instructor of Seminary and Associate Professor of Islamic Denominations University; mobaleghi@gmail.com

3. High-level professor at Khorasan Seminary;

### Article Info

### ABSTRACT

#### Article Type:

Research Article

#### Article History:

Received 31 August  
2025

Received in revised form  
09 November 2025

Accepted 10 November  
2025

#### Keywords:

Comprehension of  
Nuṣūṣ; Fiqh al-Ṣudūr;  
Fiqh al-Tafsīr; Fiqh al-  
Qarā'in; Fiqh al-Rijāl;  
Fiqh al-Lughah; Fiqh  
al-Laḥn

The comprehension of textual sources (*nuṣūṣ*) refers to the systematic and in-depth examination of authoritative texts in order to discern their ultimate intent and normative objective.

Within the sphere of *ijtihād*, it may initially appear that the comprehension of *nuṣūṣ* does not occupy a central place in the process of legal inference (*istinbāt*). However, it must be emphasized that inference conducted without due attention to the requisite comprehension of *nuṣūṣ* is, in most cases—particularly in complex and multi-dimensional issues—devoid of substantive meaning and liable to result in error.

Among the principal benefits of engaging in the comprehension of *nuṣūṣ* are the facilitation of *ijtihād*, the enhancement of its methodological quality, and the reduction of error within the inferential process. The present study therefore seeks to clarify and analyse the concept of *nuṣūṣ* comprehension and its operative mechanisms within the contemporary *ijtihādī* methodology. Employing a descriptive and analytical approach, the study demonstrates that sound legal inference (*istinbāt*) necessarily depends upon the systematic comprehension of *nuṣūṣ*.

#### Cite this article:

*Ibrahimzadeh. K & others*(2026). "The Comprehension of Textual Sources within the Contemporary Ijtihādī Method". *Methodology of Islamic Studies*. 2(2); 47-74.



© 2025 / The Author(s) retain the Copyright and full publishing rights.

Publisher: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e-Razavi Branch. DOI:<https://doi.org/10.22081/mis.2025.72746.1070>

The findings indicate that the comprehension of *nuṣūṣ* rests upon two principal axes: (1) jurisprudence of issuance (*fiqh al-ṣudūr*) and (2) jurisprudence of interpretation (*fiqh al-tafsīr*). In addition, it must incorporate four essential mechanisms in order to achieve reliable inference: (1) perspectives, including paradigms, conceptual frameworks, and theories; (2) relevant bodies of information; (3) methodological techniques; and (4) coherent organization.

## فهم نصوص در روش اجتهادی معاصر<sup>۱</sup>

۱. کاظم ابراهیم‌زاده بخت‌آباد  ID: ۲. احمد مبلغی؛ ۳. علی رحمانی

۱. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد، مشهد. ایران. رایانامه: ebrahimzadeh68@gmail.com

https://orcid.org/0000-0002-4939-5520

۲. مدرس خارج حوزه علمیه قم و دانشیار دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی قم. ایران.

۳. مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد و رییس دفتر تبلیغات اسلامی شعبه خراسان رضوی. مشهد. ایران.



تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۹

فهم نصوص در  
روش اجتهادی  
معاصر  
۴۹

### چکیده

فهم نصوص به معنای بررسی عمیق نصوص برای شناسایی هدف نهایی آن‌ها است. در نظام فکری فقهی اجتهاد علی رغم تصور رایج مبنی بر حاشیه‌ای بودن فهم نصوص در سیر استنباط باید گفت بدون تکیه بر استخراج دقیق دلالت‌های نصوص به ویژه در مسائل فقهی چند وجهی هرگونه تلاش استنباطی به بن بست خواهد انجامید. تمرکز بر این سطح از فهم، کارایی اجتهاد را تسریع بخشیده و کیفیت احکام مستنبط را بهبود می‌بخشد. هدف این تحقیق، واکاوی و تبیین موقعیت محوری تفسیر نصوص در چارچوب متدهای اجتهادی نوین است. یافته‌های حاصل از رویکرد توصیفی - تحلیلی این مطالعه تصریح می‌کنند که استنباط واجد

۱. ابراهیم‌زاده بخت‌آباد، کاظم و دیگران (۱۴۰۴). «فهم نصوص در روش اجتهادی معاصر». دوفصلنامه روش‌شناسی

علوم اسلامی. ۱ (۲): ۴۷-۷۴. <https://doi.org/10.22081/mis.2025.72746.1070>



© ۱۴۰۴. نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.

ناشر: مرکز تخصصی آخوند خراسانی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی.

ارزش، مستلزم فهم نصوص است. این فهم بر دو مؤلفه کلیدی، یعنی فقه‌الصدر و فقه‌التفسیر متکی بوده و دستیابی به سطح عالی آن مستلزم به‌کارگیری هم‌زمان چهار دسته از مکانیزم‌های روش‌شناختی از جمله منظرها، اطلاعات، تکنیک‌ها و سازمان‌دهی است.

**کلیدواژه‌ها:** فهم نصوص، فقه‌الصدر، فقه‌التفسیر، فقه‌القرائن، فقه‌الرجال، فقه‌اللغه، فقه‌اللحن.

### مقدمه

باتوجه به اهمیت مباحث روش‌شناسی<sup>۱</sup> و فهم نصوص و همچنین تأثیری که بر شکل‌گیری معرفت فقهی و تدوین و تعلیم مباحث آن دارد، نگرارش اثری در توصیف و تحلیل فهم نصوص بایسته به نظر می‌رسد. از طرفی ضرورت روش‌شناسی در فعالیت‌های استنباطی، دقیقاً مشابه ضرورت تدوین علم منطق، به‌عنوان ابزار تفکر است؛ از آنجا که تبدیل فرایندهای ناخودآگاهی که متخصصین در هر فن اعمال می‌کنند به فرایندهای خودآگاه، سبب کشف مغالطات و نواقص روشی و محتوایی می‌گردد. این مطلب، در مورد نظریات فقهی نیز جاری است و فقه برای حرکت به سمت اصلاح و اکمال، نیازمند روش‌شناسی و بالتبع فقیه نیز نیازمند فهم نصوص است. مراد از فهم نصوص، این است که به‌صورت گذرا و بدون تأمل کافی از کنار نصوص نگذشته؛ بلکه با بذل جهد متناسب، تلاش کرد تا مقصود نهایی از آن‌ها را کشف نمود. بدین ترتیب، فواید رجوع به نصوص چندین برابر می‌گردد (ر.ک: مبلغی، ۱۳۹۸، ۲۶۷). از آنجا که فهم نصوص یکی از مؤلفه‌های تأثیرگذار در روند استنباط محسوب می‌شود، اهمیت توجه به آن در تحقق استنباط مطلوب تا بدانجا است که فهم یا به‌کارگیری نادرست آن، سبب نقص و بی‌نتیجه‌شدن فعالیت‌های صورت‌گرفته جهت نیل به یک استنباط مطلوب خواهد شد. انتقان روش، در

1. Stylistics.

حُسن بهره‌گیری از کارها بسیار نقش‌آفرین است. اگر پاسخ به نیازهای روشی و ابزاری و محتوایی استنباط، آگاهانه و با تدبیر و تدبر کافی صورت نگیرد، به‌قطع، این امر یا به‌صورت ناآگاهانه و به‌دست افرادی که شایستگی‌ها و شرایط این کار را ندارند، انجام خواهد شد و یا بدون پاسخ مناسب مانده و سبب پیدایش خلل‌ها و آسیب‌هایی در جریان استنباط می‌شود و در هر دو صورت نتیجه و پیامدهای منفی در آن در سطوح و ساحت‌های گوناگون جامعه بازتاب خواهد یافت. به بیان دیگر، طرح و واکاوی بازنگرانه فهم نصوص، از این جهت ضروری است که در واقع، فهم نصوص، کوششی برای صعود به قله است. اگر فرد یا گروهی، مسیر استنباط را بدون فعال‌ساختن فهم نصوص و مکانیزم‌های آن از قبیل منظرها (انگاره، اندیشه، نظریه)، اطلاعات، تکنیک‌ها و سازمان‌دهی ببیند، یا در دستیابی به قله ناتوان خواهد ماند و یا با اتلاف و هدردهی بخش زیادی از توان و ظرفیت‌های خود، دیرتر از زمان لازم به قله، صعود خواهد کرد.

فهم نصوص در  
روش اجتهادی  
معاصر  
۵۱

باتوجه به این پژوهش، یک استنباط به شکل مطلوب باید فهم نصوص را با چهار مکانیزم خاص شامل: ۱. منظرها (انگاره، اندیشه، نظریه)؛ ۲. اطلاعات؛ ۳. تکنیک‌ها؛ ۴. سازمان‌دهی در خود جای دهد. بنابراین بررسی و تحلیل جایگاه فهم نصوص در روش اجتهادی معاصر، مسئله پژوهش در این نوشتار است.

فهم نصوص با توضیحی که از آن ارائه شد، به‌طور پراکنده مورد توجه باحثان فقه و پیرافقه بوده است؛ به‌گونه‌ای که گاه کتاب‌ها و مقالاتی نیز به این موضوع پرداخته و ادبیاتی را در روش‌شناسی استنباط خلق کرده‌اند؛ اما هیچ‌گاه به خلق اثری تفصیلی در حوزه فهم نصوص و سازوکارهای آن اقدام نکرده‌اند. در ارتباط با جزئی از موضوع تحقیق، به نمونه‌های زیر اشاره می‌شود:

الگوریتم اجتهاد در دو جلد از واسطی (سال نشر: ۱۴۰۰)؛ روش‌شناسی اجتهاد از علی‌دوست (۱۴۰۳)، پیش‌درآمدی بر مکتب‌شناسی فقهی از ضیایی فر (۱۳۸۶)؛ مکتب فقهی امام خمینی از ضیایی فر (۱۳۹۰)؛ درس خارج و گام‌های اجتهاد از مبلغی (۱۳۹۸)؛ درآمدی بر مکتب فقهی قم و نجف از ایزدی (۱۳۹۰) و ...

پژوهش حاضر ضمن استفاده از این آثار و امثال آن‌ها، گامی روبه‌جلو در پیوند با روش‌شناسی و از آن‌جمله فهم نصوص<sup>۱</sup> است.

## ۱. روش‌های اجتهادی

از آنجا که موضوع پژوهش حاضر جایگاه فهم نصوص در روش اجتهادی معاصر است، ضرورت دارد به انواع روش‌های فقهی توجه کرد. روش اجتهادی فقها در استنباط، دو روش کلی است که عبارت‌اند از روش تحلیلی و روش تطبیقی (مبلغی، ۱۳۹۸، ۲۴۴).

### ۱-۱. روش تحلیلی

روش تحلیلی که از آن به روش قناعت‌محور تعبیر می‌شود (مبلغی، ۱۳۹۸، ۲۴۳)، روشی است که فقیه، نظرات مختلف در مورد یک مسئله را جمع‌آوری کرده و با کنار هم قراردادن آن‌ها، به وثوق و اطمینان یا ظنی که به نظرش بهترین راه حل ممکن است، درخصوص حکم شرعی آن مسئله دست می‌یابد؛ هرچند هر یک از ظنون استفاده‌شده در مسیر استنباط به‌تنهایی ارزشی نداشته باشد (مبلغی، ۱۳۹۸، ۲۴۴). مشهور علمای اصول از بین ادله ظنی، آن دسته‌ای را که به دلیل خاص حجیتشان ثابت شده معتبر می‌دانند و از سایر ظنون فقط برای مؤید استدلالشان استفاده می‌کنند (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۵۸۵/۱). از جمله علمای اصول، امام خمینی رحمته‌الله علیه است که با تجمیع ظنونی همانند شهرت و روایات، حکم مسئله را بیان می‌کنند. با توجه به اینکه محور اصلی و اساسی در این روش، تحلیل ظنونی است که در کنار هم تجمیع شده‌اند؛ لذا می‌توان از این روش به روش تحلیلی یاد کرد. برخی از فقها همانند صاحب‌جواهر (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۴۱۶/۱۵) و شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۳/۳۷۶) نیز از این روش در فرایند اجتهاد خود استفاده کرده‌اند که تعابیر به کاررفته توسط ایشان بیانگر همین امر است.

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۵۲

۱. فهم نصوص از ابداعات استاد احمد مبلغی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم) است که برای اولین بار در ۲۹ مرداد ۱۴۰۲ در مدرسه تابستانه دارالعلم مشهد مطرح کردند.

## ۱-۲. روش تطبیقی

روش تطبیقی، دومین روش به کارگیری در فرایند اجتهاد است. برخی از فقها از این روش در فرایند اجتهاد خود استفاده می کنند. بدین معنا که مشی و رویکرد استنباطی آن‌ها بر تطبیق قاعده، مبتنی شده است. این دسته، ذهن منظم و دستگامندی داشته و عمده همت آنان در استنباط و حل و فصل مسایل، به «قواعد» و تطبیق آن‌ها بر مصادیق خود در مسایل مورد بحث معطوف است (ر.ک: قراملکی، ۱۳۸۷، ۲۹۵). این دسته کمتر به دیگر عوامل، مانند سیر تاریخی مسئله و قراین نهفته در آن، شهرت، تجمیع شواهد و... توجه نشان می دهند و البته بدین معنا نیست که اصلاً توجهی نداشته باشند. به روش تطبیقی، روش صنعت محور، ریاضی گونه، فقه صنعت، فقه فنی، روش قاعده گرا و روش مدرسه‌ای هم می گویند (مبلغی، ۱۳۹۸، ۲۴۲).

## ۲. اجتهاد معاصر

**اجتهاد:** از نظر لغوی، واژه «اجتهاد» بر باب افتعال از ریشه (ج ه د) یا (ح ه د) و به معنای به کارگیری تمام طاقت، توان، مشقت و سختی (ابن فارس، ۱۴۰۴، ۴۸۶/۱؛ ابن منظور، ۲۰۰۳، ۱۳۳/۳؛ فیومی، ۱۱۲/۱) آمده است. باین وجود، علمای مذاهب اسلامی در تعریف اصطلاحی این مفهوم، اتفاق نظر کاملی ندارند. باین حال، می توان اجتهاد را این گونه تعریف کرد: تلاش حداکثری برای دستیابی به مصادیق احکام شرعی براساس مستندات معتبر شرعی (میرزای قمی، ۱۴۳۰، ۱۰۱/۲). براساس این تعریف، فرد مجتهد کسی است که واجد شرایطی همچون شناخت منابع مستندات شرعی، تسلط بر شاخص‌های اعتبارسنجی آن‌ها، آگاهی از روش‌های فهم این مستندات، و توانایی تشخیص ارتباط هر موقعیت مستحدثه با دیدگاه‌های کلان شارع باشد؛ این توانایی اخیر ناشی از تلاش‌های روحی و اتصال مجتهد به مبانی شریعت دانسته شده است. علاوه بر کاربرد خاص در فقه، اصطلاح اجتهاد در موارد اعم نیز به کار رفته است. در این معنای گسترده‌تر، اجتهاد به تمام تلاش‌های استدلالی به منظور کشف و استنباط نظر دین اطلاق می گردد، فارغ از اینکه موضوع این استنباط، مربوط به علوم عقلی، علوم نقلی، مصادیق جزئی یا قواعد کلی باشد (میرزای قمی، ۱۴۳۰، ۲۳۷/۴). این کاربرد

وسیع‌تر، بر ماهیت اجتهاد به‌عنوان یک فرایند شناختی و استدلالی عام در ساحت دانش تأکید دارد.

**معاصر:** دوره معاصر در علوم اسلامی، مرحله‌ای است که جهان اسلام تحت تأثیر تحولات علمی و فکری غرب، دگرگونی‌هایی را در نظام معرفتی خود تجربه کرد؛ امری که حدود ۱۵۰ سال در جهان اسلام و ۷۰ سال در ایران قدمت دارد. باین حال، فقه در این دوره از نظر ماهیت تفاوتی با گذشته ندارد و همچنان بر همان اصول اجتهاد و مبانی شرعی استوار است. تغییرات فقه معاصر صرفاً در روش‌ها، موضوعات و مسایل اجتماعی پدید آمده، نه در ذات آن. فقه اسلامی در طول تاریخ تحول می‌یابد؛ اما جوهره‌اش (نظام استنباطی مبتنی بر نصوص و عقل) ثابت می‌ماند. بنابراین فقه معاصر، نه فقهی عرفی یا منطبق بر فلسفه مدرنیته، بلکه ادامه تاریخی از فقه سنتی است که در پاسخ به نیازهای جدید انسان امروز شکل‌های تازه‌ای از رشد را نشان می‌دهد (مهریزی، ۱۴۰۰، ۳۰۹).

حوزه‌های محتوایی این تحول، گستره وسیعی را شامل می‌شود؛ از جمله مسایل نوین پزشکی و زیست‌فناوری، ابزارهای مالی و معاملات مدرن، و چالش‌های نوظهور اجتماعی و سیاسی. این تحولات عصر حاضر، چالش‌های فقهی جدیدی را ایجاد کرده‌اند که پاسخگویی به آن‌ها، عملاً اجتهاد معاصر را به یک ضرورت تبدیل می‌سازد. در نتیجه، می‌توان روش جدید استنباط احکام با ملاحظه شرایط زمانه را «اجتهاد معاصر» نام‌گذاری کرد.

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۵۴

### ۳. فهم نصوص

مراد از فهم نصوص این است که فقیه به‌صورت گذرا و بدون تأمل کافی از کنار نصوص نگذرد؛ بلکه با بذل جهد متناسب، تلاش کند تا مقصود نهایی از آن‌ها را کشف

---

۱. در دوران معاصر، جامعه اسلامی با پدیدارشدن مسایلی نو در عرصه فقه مواجه است؛ مسایلی که در برخی نوشته‌ها از آن با عنوان «فقه معاصر» یاد می‌شود. باین حال، تعبیر دقیق‌تر آن «فقه مسایل معاصر» است، زیرا فقه اسلامی به‌عنوان نظامی الهی و جاودانه، محدود به زمان یا مکان خاصی نیست و از آغاز بعثت پیامبر اسلام ﷺ تا قیامت اعتبار و کارکرد دارد. (سیحانی، جعفر. ۱۴۰۰. «ما فقه معاصر نداریم، تعبیر را به فقه مسایل معاصر تغییر دهیم» . <https://ijtihadnet.ir>).

نماید. بدین ترتیب، فواید رجوع به نصوص چندین برابر می‌گردد (ر.ک: مبلغی، ۱۳۹۸، ۲۶۷). پس از تعیین محل نزاع و نگارش و بررسی دقیق موضوع بحث که توسط فقیه صورت می‌گیرد، نوبت به فهم نصوص می‌رسد. فقیه باید به این نکته توجه کند که آیا مسئله مورد نظر در متون دینی مورد اشاره واقع شده است و آیا روایت‌هایی در این زمینه وجود دارد یا خیر؟ لذا باید به دنبال نصوصی باشد که به‌طور مستقیم با موضوع مدنظر مرتبط باشد؛ چراکه استنباط حکم از طریق استناد به عموماً، اطلاق‌ها و مشابهات دیگر، به معنای وجود آیه یا روایتی خاص در مورد آن مسئله نیست. به عبارت دیگر، ملاک ورود یک نص روایی به موضوع مسئله این است که موضوع مورد نظر به‌طور مستقیم در روایت مطرح شده یا خیر. اگر جواب منفی باشد، امکان دارد مسئله تحت انواع شمول‌های اجتهادی قرار گرفته باشد. بر منصوص بودن یا عدم منصوص بودن مسئله، فوایدی مترتب است؛ از قبیل اینکه مشخص می‌شود آیا مسئله مورد نظر نیاز به اجتهاد دارد یا خیر. اگر مسئله‌ای به‌طور مستقیم تحت پوشش نصوص دینی قرار نگیرد و به قاعده یا مناط دیگری مرتبط باشد، این نشان‌دهنده اجتهادی بودن آن مسئله است. فایده دیگر این است که تشخیص منصوص بودن یا نبودن یک مسئله، دیدگاه کلی و جامعی در مورد نحوه برخورد با آن و مسایل مرتبط به وجود می‌آورد. در ادامه، فهم نصوص ذیل دو محور بررسی و تحلیل می‌شود:

فقه‌الصدور و فقه‌التفسیر.

### ۳-۱. فقه‌الصدور

فقه صدور شامل فقه‌القراین و فقه‌الرجال است.

### ۳-۱-۱. فقه‌القراین

فقه، علم تاریخی و دارای مصادر است و عوامل تاریخی نیز در این علم بسیار مؤثرند؛ حال یکی از دستاویزها در این علم وجود قرائن<sup>۱</sup> هستند؛ البته قرائنی که اطمینان‌بخش باشند و گرنه فاقد اعتبارند؛ لذا در بحث روش‌ها، بایستی موقعیتی برای شناسایی آن‌ها

۱. مراد از قرائن، قرائنی است که اطمینان‌بخش باشند و با آن‌ها طریق اجتهاد متفاوت می‌شود. این قرائن، قرائنی در کنار سایر ادله هستند که در موارد خاص از آن‌ها استفاده می‌شود و جایگزین سایر ادله نیستند.

ایجاد شود. بهره‌مندی از قراین دو ثمره در پی دارد: اولاً باعث آگاهی مستنبط می‌شوند که چگونه با مسایل پیچیده برخورد کند و ثانیاً از تاریخ علم فقه دور نمی‌شود. قراین به چهار دسته تقسیم می‌شوند: قراین انعکاسی، قراین خطابی، قراین اعتضادی، قراین ارتکازی.

### ۳-۱-۱-۱. قراین انعکاسی

مراد از قراین انعکاسی، قرائنی است که براساس حوادثی که در عهد تشریح رخ داده است شکل گرفته و اکنون لازمه آن این است که حتماً در بین متشرعین نیز منعکس شده باشد. به دیگر سخن، اگر شیوع پیدا کرده منعکس هم شده است و اگر به ما نرسیده پس شیوعی هم نبوده است؛ پس چنین حکمی هم نبوده است (ر.ک: خمینی، ۱۳۹۲ الف: ۳۷۱/۱). شهید صدر با همین استدلال طهارت اهل کتاب را ثابت کرده است؛ به این بیان که اولاً اهل کتاب به‌طور عمده در بین مسلمانان زندگی می‌کردند؛ ثانیاً: مسئله از مسایل مبتلا به است؛ ثالثاً: اگر آن‌ها نجس می‌بودند حتماً از طرف شارع بیان می‌شد و شیوع پیدا می‌کرد؛ رابعاً اگر شایع شده باشد منعکس هم شده است و ما متوجه می‌شدیم؛ لیکن چنین نیست، پس شیوعی نیست، پس نجاستی برای آن‌ها نیست (صدر، ۱۴۰۸، ق، ۳/۲۵۴).

صاحب‌جواهر از قرینه انعکاسی بسیار استفاده کرده است؛ یک نمونه از فتاوی‌ای ایشان مبنی بر عدم وجوب قصد وجوب و ندب به قرینه انعکاسی مستدل شده است (نجفی، ۱۴۰۴، ق، ۲/۸۴).

### ۳-۱-۱-۲. قراین خطابی

قراین خطابی تا حدود زیادی مغفول مانده‌اند. نصوص شارع، مجموعه مجموعه است و هر یک گفتمان (خطاب) خاصی دارند که در ادبیات امامان تعبیر به «لحن» شده است. لحن آشکار نیست و نیاز به تأمل دارد که باید آن را در فضای گفتمان وارد نمود. به دیگر سخن در فقه‌اللحن، رابطه نصوص با یکدیگر از نظر ارتباط معنایی مورد توجه است.<sup>۱</sup>

۱. توضیحات بیشتر در این مورد در قسمت فقه‌اللحن از همین مقاله مطرح شده است.

### ۳-۱-۱-۳. قراین اعتضادی

قراین اعتضادی، قراین کمکی (کمک به فهم دلیل) هستند که تقریباً در فقه کنونی وجود دارد و از آن بحث می‌شود؛ برخلاف قراین انعکاسی و خطابی که می‌توانند به‌طور مستقل مطلبی را ثابت نمایند. مثال قراین اعتضادی، عبارت است از عمل اصحاب یا برخی از قراین تاریخی (ر.ک: سبزواری، ۱۳۸۱، ۳۸۹/۱؛ میرزای قمی، ۱۳۷۱، ۱۲۸؛ انصاری، ۱۴۱۱، ۲/۲۴۵؛ خمینی، ۱۳۹۲ الف، ۳/۱۰۷).

### ۳-۱-۱-۴. قراین ارتکازی

قراین ارتکازی که در روش اجتهاد بسیار مؤثر هستند، به دو دسته تقسیم می‌شوند:  
۱. ارتکاز عقلایی؛ ۲. ارتکاز اصحابی.

### ۳-۱-۱-۴-۱. ارتکاز عقلایی

این نوع از ارتکاز، دریافت ادراکی بوده و نزد عاقلان موجود است؛ و از صفات ذیل برخوردار است:

در ذهن عقلا استقرار دارد و در ذهن ایشان نهفته و همیشه حضور دارد و حضور آن‌هم در اذهان به‌طور فعال است. قابل ذکر است که فعالیت ارتکاز عقلایی در موارد مرتبط با مرکزات به‌صورت اتوماتیک‌وار است. به‌عنوان مثال تقدیم تحیت در مواجهه با دیگران در آداب مختلف از قبیل ارتکاز عقلایی است؛ هرچند مصادیق هر قوم و قبیله‌ای ممکن است با دیگری متفاوت باشد (ر.ک: خمینی، ۱۳۷۶، ۷/۱؛ خمینی، ۱۳۹۲، ۴۰۷/۲؛ خمینی، ۱۳۹۲، ب، ۴/۴۳۵).

### ۳-۱-۱-۴-۲. ارتکاز اصحابی

مراد از آن اصحاب ائمه علیهم‌السلام است؛ ارتکازی که از طریق آن، برخی از اجملات در کلام معصوم علیه‌السلام مبین می‌شود. ارتکاز اصحابی با سه چیز تحقق پیدا می‌کند:  
۱. با وجود ارتکاز ذهنی نزد اصحاب؛ ضمناً خود این امر را می‌توان از نوع سؤالاتی که مطرح می‌کردند یا آنچه اظهار می‌داشتند کشف نمود؛ ۲. با مرکوز ذهنی آن‌ها پیرامون یک موضوع مبتلابه؛ ۳. با عدم توافق مرکوز آن‌ها با حکم مفترض. از باب نمونه، می‌توان به استدلال شهید صدر به مرکوزات اصحاب برای طهارت اهل کتاب اشاره نمود (صدر، ۱۴۰۸، ق، ۱/۱۱۲).

### ۳-۱-۲. فقه الرجال

از منظرهای مختلف و در محورهای گوناگونی، می‌توان به طرح و بررسی مباحث مرتبط با نصوص پرداخت؛ اما از زاویه پرداختن به مطالعات رجالی مورد نیاز جهت عملیات استنباط، محورهای خاصی اهمیت بیشتر دارند. چراکه سبب می‌شود تا کاوش‌های استنباطی چارچوب مناسب‌تری یابد. در اینجا تنها به ۱. علم‌السند (درایه رایج و رجال)، ۲. حجیت وثوق صدوری و سندی که از مهم‌ترین محورهای بحث‌اند، اشاره می‌شود. محورهای برشمرده ابعاد کلان مرتبط به شناخت نصوص شیعه را تأمین می‌کند که آشنایی با آن‌ها جهت استنباط ضروری می‌باشد. تا زمانی که این گونه ابعاد و زوایای حدیث، به‌طور مجموعه‌ای و منظومه‌ای و ناظر به یکدیگر شناخته و تحلیل نشوند و تصویر درست و شفاف‌ی از حدیث و مسایل مرتبط بدان حاصل نشود، امکان دارد که مستنبط در مطالعه احادیث و به‌کارگیری آن‌ها در جریان استنباط با کاستی‌ها و خلأها و حلقه‌های مفقوده‌ای مواجه گردد. در ادامه مباحث به بررسی اجمالی محورهای یادشده پرداخته می‌شود.

### ۳-۱-۲-۱. علم‌السند (درایه و رجال)

بررسی حدیث شیعه به‌لحاظ پرداختن به سند احادیث و اصطلاحات و تقسیمات مرتبط و همچنین، به جهت کاوش در باب صدور آن‌ها نیز به دانش‌های پشتیبانی نیاز دارد. اکنون، دو دانش، این کار را برعهده دارند: درایه رایج و علم رجال. می‌توان از مجموع این دو دانش به «علم‌السند» یاد نمود. در اینجا، باید تأکید کرد که نباید تأمین همه جهات مرتبط با حدیث شیعه را فقط از رجال و درایه کنونی انتظار داشت و آن‌ها را تنها ابزارهای مورد نیاز در این عرصه دانست. برای مواجهه دقیق‌تر و کامل‌تر با احادیث، باید درایه مضمونی نیز در جایگاه متناسب خود مورد اهتمام قرار گرفته و به کار برده شوند.<sup>۱</sup>

### ۳-۱-۲-۲. حجیت وثوق صدوری و سندی

دسته‌ای از فقیهان «وثوق سندی» را معتبر می‌دانند؛ سید محمد موسوی عاملی، شیخ حسن عاملی، شهید ثانی و در دوران معاصر، محقق خویی رحمته‌الله علیه پیرو این مکتب

روش‌شناسی

علوم اسلامی

سال اول، شماره ۲

پاییز و زمستان ۱۴۰۴

۵۸

۱. درایه مضمونی که متفاوت از علم درایه‌الحدیث است در فقه‌اللعن به آن پرداخته می‌شود.

هستند. تنها اختلاف اندکی میان آنها است؛ مثلاً سید محمد عاملی فقط به روایت صحیح اعلائی که روایان آن توسط دو نفر رجالی توثیق شده باشد عمل می کند و محقق خوبی علاوه بر روایات صحیح و حسن، روایات موثق را نیز حجت می داند. دسته دیگری از بزرگان پیرو مکتب «وثوق صدوری» هستند و ملاک صحت روایات را اطمینان و گمان معتبر به صدور آن از طرف معصوم علیه السلام می دانند و بین اقسام حدیث فرق قائل می شوند.

فقه امام خمینی رحمته الله علیه بر مکتب «وثوق صدوری» استوار است و ایشان هر قرینه‌ای را که موجب اعتبار روایت شود، معتبر می دانند این شیوه فقهی در بنیاد تاریخ فقهات ریشه دارد و با روش فقهی حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، شیخ انصاری، صاحب‌جواهر، میرزای شیرازی، میرزای نائینی، آقا ضیاء عراقی، آیت‌الله حکیم، سید احمد خوانساری، وحید بهبهانی، محمد مهدی بحر العلوم، میرزای قمی، ملا احمد نراقی و آیت‌الله بروجردی رحمته الله علیه سازگار است. به‌عنوان مثال حضرت امام در فرع سوم از مسایل خلل در قبله، برای استناد و مدرک قاعده «من ادرك» هشت روایت بیان می کنند که فقط روایت عمار<sup>۱</sup> (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۲/۳۸؛ حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ۴/۲۱۷) را موثقه می دانند و سایر روایات را با توجه به وجود قرآینی از قبیل اجماع و شهرت فتوایی تأیید می کنند. اما محقق خوبی در همین مسئله فقط روایت عمار را که موثقه هست می پذیرد و سایر روایت‌های ضعیف را رد می کند و فرایند استنباط را از طریق دیگری پیگیری می نماید (خویی، ۱۴۱۸ق، ۱۱/۲۳۳).

فهم نصوص در  
روش اجتهادی  
معاصر  
۵۹

### ۳-۲. فقه التفسیر

فقه تفسیر شامل فقه‌اللحن، فقه‌اللغه، فقه‌الانطلاق و فقه‌الظرف می شود.

### ۳-۲-۱. فقه‌اللحن

### ۳-۲-۱-۱. درایه مضمونی (علم المضمون)

از جمله مهارت‌هایی که در زمان معصومان علیهم السلام در فضای عالمان شیعی - و

---

۱. و فی موثقه عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث «فإن صلى ركعة من الغداة، ثم طلعت الشمس، فليتم و قد جازت صلاته». روایت از سنندی معتبر برخوردار است (نجاشی، ۱۳۶۵، ۲۹۰).

حداقل در بین برخی از اصحاب مرجع - به طور فعال وجود داشته است، درایت در باب احادیث اهل بیت علیهم السلام است. هرچند تعبیر «درایت در احادیث» از بیانات خود معصومان علیهم السلام ریشه گرفته و مبنای رتبه‌بندی و تعیین مراتب میان اصحاب بوده است؛ اما باید توجه داشت که چنان درایه‌ای با علم درایه‌ای که بعدها شکل گرفت، تفاوت‌هایی دارد؛ از جمله آنکه، این درایه بیشتر مضمون‌گرا بود و در جهت شناخت مضامین روایی توسط اصحاب به کار گرفته می‌شد؛ ولی درایه کنونی (رایج) به طور عمده، قالب‌گرا و به یک معنا سندگرا است و بیشتر شامل بررسی مصطلحات حدیثی و بیانگر قالب‌بندی‌ها و تقسیم‌بندی‌های مرتبط با احادیث است. درایه کنونی، بیشتر در خدمت رجال و زمینه‌سازی برای ایفای نقش آن در جهت بررسی جایگاه حدیث از حیث صدور است؛ اما درایه پدیدآمده در مکتب اهل بیت علیهم السلام به پدیده فهم احادیث و بررسی لحن آن‌ها یا لحن‌شناسی سخنان اهل بیت علیهم السلام بر پایه مهارت‌ها و منطق دریافتی از معصومان علیهم السلام گرایش بیشتری داشته است.

به طور خلاصه درایه کنونی به صورت عمده با جسم و قالب روایات سروکار دارد؛ ولی درایه مضمون‌گرا بیشتر می‌کوشد تا به معنا و روح احادیث اهل بیت علیهم السلام دست یابد.

### ۳-۲-۱-۲. لحن‌شناسی احادیث

در گونه‌ای از مضمون‌گرایی، به لحن‌شناسی احادیث و ادبیات و نظام واژگانی حاکم بر آن‌ها پرداخته می‌شود. توضیح آنکه، جهت کشف صحیح مضمون حدیث، باید نسبت به لحن احادیث، یعنی ادبیات تعبیری و نظام واژگانی حاکم بر آن‌ها شناخت کافی داشت؛ چرا که اهل بیت علیهم السلام ضمن استفاده از ادبیات رایج عصر خویش، از لحن ویژه و مفاهیم و معانی خاص خود نیز بهره می‌گرفتند که با ممارست و غور در احادیث و بررسی منظومه‌ای آن‌ها قابل شناخت است. به طور کلی، هر مدرسه علمی که از محتوا و خروجی گسترده، عمیق و غنی برخوردار باشد، به طور حتم دارای ادبیات ویژه خود نیز است. حدیث شیعه نیز به لحاظ عمق، گستره و محتوایی نظیر بوده و دارای این ویژگی است و از این رو باید کوشش کرد تا نسبت به لحن و ادبیات حاکم بر احادیث شناخت کافی پیدا کنیم.

لحن‌شناسی بیشتر به بررسی قالب‌های بیانی و تعابیر و ادبیات حدیث مربوط است. عدم آشنایی کافی با لحن احادیث، از جمله عوامل یکسان‌نگاری در مواجهه با واژگان متفاوت روایی و در نتیجه، حمل همگی آن‌ها بر یک معنا است. آشنایی با لحن و ادبیات احادیث، حلقه واسطه و پلی برای نیل به معانی و مضامین نهفته در آن‌ها و مقصود و مراد ائمه اطهار علیهم‌السلام و از بیان آن‌ها است. عدم رجوع به روایت از خاستگاه آگاهی از لحن روایی ائمه اطهار موجب جایگزین کردن ادبیات و منطقی دیگر به جای آن می‌شود و در نتیجه، روایت به طور ناصحیح یا نامناسب معنا شده و مراد و منظور آن‌ها به درستی دریافت نمی‌گردد.

در همین زمینه باید توجه کرد که برای درک معناشناسی روایات و شناخت لحن آن‌ها، لازم است به عرف و لغت مراجعه کرد. بررسی عرف، بخشی مهم از تلاش برای فهم روایات، به ویژه آن دسته از روایاتی است که به احکام فقهی و معاملاتی مربوط می‌شوند. این روایات در بستر دریافت‌ها و دانش‌های عرفی شکل گرفته‌اند؛ بنابراین باید همزمان با عرف زمان صدور و تغییرات آن، به تحلیل این روایات پرداخت تا افق‌های جدیدی برای فهم آن‌ها گشوده شود و درکی عمیق‌تر از ارتباطات و عدم ارتباطات میان حکم و موضوع احادیث به دست آید. به تعبیر امام صادق علیه‌السلام «فردی از شما فقیه نمی‌باشد تا آنکه گوشه و کنایه‌ها و مفاهیم مختلف سخن ما را بشناسد» (صدوق، ۱۴۰۳، ۲) و در حدیث دیگر می‌فرمایند: «هنگامی شما فقیه‌ترین مردم هستید که معانی کلام ما را بشناسید. همانا که سخن، بر وجوه متعددی، قابل انصراف است» (صدوق، ۱۴۰۳، ۱). از بین فقیهان، صاحب‌جواهر تعابیری چون «رمز، رموز، لحن و قرینه خطابی» را نسبت به فهم حدیث به کار برده است (نجفی، ۱۴۰۴، ۴۴۶/۱۵).

### ۳-۲-۲. فقه‌اللغه

بسیاری از فقهای شیعه از جمله علامه حلی (حلی، ۱۴۰۴، ۲۴)، وحید بهبهانی (بهبهانی، ۱۴۱۶، ۳۳۵)، صاحب‌قوانین (میرزای قمی، ۱۴۳۰، ۴/۴۶۱)، محقق خویی (خویی، ۱۴۱۶، ۲۴/۱) و امام خمینی (خمینی، ۱۴۱۸، ۹) و همچنین بسیاری از فقهای

اهل سنت همچون غزالی (غزالی، ۱۴۱۳ق، ۳۴۳/۱)، رازی (رازی، ۱۴۱۸ق، ۲۱/۶) و آمدی (آمدی، ۱۴۰۴ق، ۱۷۰/۴) یکی از شروط اجتهاد را دانستن لغت می‌دانند. به‌عنوان نمونه، اصطلاح «ضد» یکی از عناوین و مصادیق بحث مشترک لفظی به‌شمار می‌آید. وجود واژه «ضد» در دو معنای متفاوت و همچنین کاربرد آن در قرآن، موضوعات مجزایی هستند. شافعی در شرح کلمه «قرء» می‌نویسد: «قرء» به فتح و ضم فاء به‌معنای طهر و حیض می‌آید. شافعی در توضیح واژه «قرء» بیان می‌کند که این کلمه با فتح و ضم فاء به‌معنای طهر و حیض به کار می‌رود. تمامی مفسران حنفی، مذهب، از جمله زمخشری، ابی‌السعود، آلوسی بغدادی و برخی از حنابله (زمخشری، بی‌تا، ۲۶۸/۱؛ ابی‌سعود، بی‌تا، ۲۲۵/۱؛ آلوسی، بی‌تا، ۱۳۰/۲؛ حنبلی، ۱۴۱۹ق، ۱۱۹/۴)، در تفسیر آیه ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ (بقره: ۲۲۸) واژه «قرء» را به‌معنای حیض تفسیر کرده‌اند. در مقابل، مفسران امامیه، مالکیه و شافعیه (طوسی، بی‌تا، ۲۳۷/۲؛ طبرسی، بی‌تا، ۳۲۵/۱؛ قرطبی، بی‌تا، ۱۱۲/۳؛ رازی، بی‌تا، ۹۱/۶) آن را به‌معنای طهر می‌دانند. در مثال دیگر، طبرسی در تفسیر آیه ﴿وَمَتَاعًا لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (واقع: ۷۳) این واژه را به هر دو معنای متضاد تفسیر کرده و می‌گوید که می‌تواند به‌معنای متاع برای غنی‌ها و فقیرها باشد. این موضوع نشان می‌دهد که از نظر طبرسی، مفهوم «ضد» در زبان عربی وجود دارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ۳۳۸/۹). این دست مثال‌ها دلالت بر اهمیت دانستن لغت و فقه‌اللغه دارد.

### ۳-۲-۳. فقه‌الانطلاق

انطلاق به‌معنای عزیمت و حرکت به سمت فهم نص است. اگر فقیه سراسیمه‌وار به سمت نص رود و بدون فهم کردن نص با آن مواجه شود در این صورت ذهیت‌های از پیش داشته‌اش بر روی فهم صحیح از نص تأثیر می‌گذارد؛ هرچند ممکن است از نص مفاهیمی را به‌دست آورد؛ اما آن اجتهاد مفید و مؤثر حاصل نمی‌شود. از این رو امام خمینی مکرراً در مسجد شیخ انصاری نجف به طلبه‌ها می‌فرمودند که مسایل شرعی را در میان خیابان و بازار بررسی کنند، نه در حجره‌های در بسته مدرسه! و در متن واقعیات قرار گیرند نه آنکه موضوعی را فرض کرده حکم فرضی آن را مشخص کنند (معرفت، ۱۳۷۴، ۳۲۸). نمونه انطلاق را شهید صدر برای فهم و تفسیر قرآن بیان

کرده است که می‌توان آن را به سایر علوم از جمله فقه تسری داد؛ ایشان می‌نویسند: در ابتدا ابعاد مسئله را بشناسید (اگر موضوع فقهی است موضوع را باید شناخت): یعنی کلام دانش و دانشمندان مختلف را ببینید که چه گفته‌اند، سپس افت‌وخیزها و عوامل موفقیت و شکست‌ها را بررسی نمایید و پیوسته برای خود سؤال طرح کرده و بعد به قرآن مراجعه نمایید و در مواجهه با متن قرآن چندین مرتبه تعامل و برخورد داشته باشید که زبان قرآن نیز بر روی شما گشوده شود؛ مجموعه این فعالیت‌ها و برخوردها، انطلاق (نظرية الإستنتاج) نامیده می‌شود (صدر، بی‌تا، ۱۵/۱). بنابراین اولاً فقیه نباید با ذهنیت خودش سراغ نص برود و ثانیاً فقیه می‌بایست در برخورد با نص سراغ موضوع رود و موضوع‌شناسی کند حتی اگر موضوع قدیمی باشد؛ چراکه موضوع قدیمی در فقه معاصر کارکردهای جدیدی پیدا می‌کند و کارکردها هم جزء موضوع است.

### ۳-۲-۴. فقه‌الظروف

در فقه ظروف باید محیط صدور نص، محیط فهم نص و محیط حرکت نص بررسی شود؛ چراکه قراین لَبّی نص را محیط صدور نص تشکیل می‌دهد. فقیه باید ببیند متن روایت در چه محیط و خاستگاهی صادر شده تا بتواند روایت را درست فهم کند.

### ۳-۲-۴-۱. محیط صدور نص

فهم صحیح و دقیق روایات، بدون توجه کافی به محیط زمانی صدور و شرایط محفوف بدان‌ها، با مشکلات و آسیب‌هایی همراه خواهد بود. براین اساس، افزون‌بر لزوم آشنایی کلان با شرایط تاریخی عصر صدور روایات و تاریخ اهل بیت علیهم‌السلام در برهه‌های مختلف، به‌طور جزئی و در موارد خاص نیز باید به شرایط صدور حدیث توجه کرد؛ بدین معنا که در موارد مشاهده الفاظ و تعبیر روایی که در مظان تحول و تغییر معنایی قرار دارند باید بدین مسئله توجه بیشتری نمود و قراین و شواهد مرتبط را به‌طور جدی‌تر بررسی کرد. برای مثال، به‌محض مشاهده واژه «کراهت» یا «حرمت» و واژگان هم‌افق با آن‌ها در روایت، نباید آن‌ها را بر معنای کنونی حمل نمود، بلکه با توجه به وضع الفاظ و مصطلحات در باب احکام خمسسه تکلیفی پس از عصر صدور حدیث، باید با توجه به قراین و شواهد، بررسی کرد که در این مورد

چه معنایی از کراهت یا حرمت اراده شده است و اینکه، آیا این واژه‌ها در آن عصر، دارای معنایی عام‌تر یا خاص‌تر از معنای کنونی آن نبوده است؟

### ۲-۴-۲-۳. محیط فهم نص

بررسی مشکلات و موانع از جمله قرارنگرفتن ائمه اطهار علیهم‌السلام در جایگاه حکومتی خود و همچنین وضعیت خفقان‌آمیز عصر ایشان در مسیر صدور سنت و دیگر نظایر آن‌ها، نشان می‌دهد که شرایط زمانه، اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام را به گونه‌ای در تنگنا قرار داده بود که در نتیجه، صدور روایات با مشکلاتی مواجه شد. می‌توان از این گونه مشکلات، به «مشکل در بیان حکم واقعی» نام برد. چنین مشکلاتی سبب شد تا ائمه ناچار شوند در مواردی، به بیان پاسخ‌های دو یا چندگانه بپردازند یا یک پاسخ را به دو یا چندگونه بیان کنند. به‌طور طبیعی، چنین تعددی در میان مخاطبان نیز انعکاس و انتقال می‌یافت و آن‌ها را با مشکلاتی دچار می‌ساخت. چنین مسئله‌ای، در پرسش‌های اصحاب از ائمه او نیز منعکس شده است؛ به‌عنوان مثال:

منصور بن حازم می‌گوید به امام صادق علیه‌السلام گفتم «چه می‌شود که من درباره مسئله‌ای از شما سؤال می‌پرسم و شما جواب می‌دهید و سپس دیگری می‌آید و درباره همان مسئله، جواب دیگری می‌دهید؟» پس امام فرمود: همانا ما به مردم به تفاوت و به زیاد و کم پاسخ می‌دهیم (کلینی، ۱۴۲۹ق، ۱/۱۶۳). این گونه شرایط دشوار عصر امامان معصوم علیهم‌السلام چنانچه بر القا و عرضه حدیث از سوی آنان تأثیر می‌نهاد، بر دریافت و فهم روایات از سوی متلقیان و نشر و انتقال آن به دیگران نیز تأثیرگذار بود؛ اما با وجود چنان شرایط دشوار و مشکلات و فشارهای سهمگین در ارائه و صدور حداکثری حدیث و نیز انتقال دقیق آن، ائمه اطهار راهکارهایی را در پیش گرفتند و شیوه‌هایی را به اصحاب آموختند که مجموعه عظیم و حجم انبوهی از احادیث به نسل‌های بعدی شیعه انتقال یافت.

### ۲-۴-۳-۳. محیط حرکت نص

به‌عنوان مثال فقها در فرایند بحث مقبوض به عقد فاسد، اولین دلیلی که با آن ضمان را ثابت می‌کنند، استناد به حدیث نبوی مشهور «عَلَى الْيَدِ مَا اخْتَدَتْ حَتَّى تَوَدَّى» است و قائل‌اند که چون شهرت استدلال داریم این حدیث بر ضمان دلالت

دارد و ضمانت را اثبات می‌نماید. امام خمینی رحمته‌الله علیه در ذیل بررسی روایت «اعلیٰ الید ما اخذت حتی تؤدی» می‌نویسند، این روایت در منابع فقهی مهم قدمای امامیه از جمله مقنع و هدایه شیخ صدوق، کتاب مراسم سلار، وسیله ابن حمزه و کتاب جواهرالفرقه قاضی ابن براج که غالباً فتاوای آنها از متن روایت است نیامده و در کتب فقهایی مانند سیدمرتضی (انتصار) (علم‌الهدی، ۱۴۱۵ق، ۴۶۸) و شیخ طوسی (خلاف و مبسوط) (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۳/۴۰۷) و ابن زهره (غنیه) (ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ۱/۲۸۹) هم که آمده به‌عنوان دلیلی بر حکم در مسئله و فرعی از فروع مطرح نشده بلکه به‌عنوان احتجاجی علیه عامه آمده است؛ لذا این روایت در میان قدمای امامیه از شهرت فتوایی و عملی برخوردار نیست. از عصر علامه (علامه حلی، ۱۴۱۴ق، ۱۹/۲۲۵) به بعد این روایت مورد استناد فقهایی همانند شهید اول (شهید اول، ۱۴۱۷ق، ۲/۲۳۰)، محقق ثانی (محقق کرکی، ۱۴۱۴ق، ۶/۲۱۵) شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۰ق، ۷/۲۵) و دیگران قرار گرفته است و با گذشت زمان جزو مشهورات شده؛ به طوری که نزد متأخرالمتأخرین از شهرت مقبولی برخوردار شده است تا اینکه نزد فقهایی چون فاضل نراقی (نراقی، ۱۳۷۵: ۳۱۵)، صاحب جواهر (نجفی، ۱۴۰۴ق، ۱۹/۸۶)، شیخ انصاری (انصاری، ۱۴۱۵ق، ۳/۱۸۸) و دیگران جزو مسلمات شده است.

فهم نصوص در  
روش اجتهادی  
معلصر  
۶۵

#### ۴. مکانیزم‌های فهم نصوص

ارکان اجتهاد<sup>۱</sup> به ۵ دسته از قبیل: فقه موضوع، فقه اقوال، فقه نصوص، فقه ترتیب و فقه تطبیق تقسیم می‌شود که هر کدام از این ارکان باید با ۴ مکانیزم یعنی منظرها، اطلاعات، تکنیک‌ها و سازمان‌دهی تکمیل کرد. علت انحصار ارکان اجتهاد در این ۵ رکن، این است که هر رکن دیگری در نظر گرفته شود به همین ۵ مورد برگشت می‌خورد. فهم نصوص، زمانی فهم نصوص می‌شود که با این ۴ سازوکار تکمیل شود و قبل از تکمیل شدن صرفاً تعامل با نصوص است و از تعریف فهم نصوص خارج است.

۱. ارکان اجتهاد از ابداعات استاد احمد مبلغی (مدرس خارج فقه و اصول حوزه علمیه قم) است که برای اولین بار در ۲۹ مرداد ۱۴۰۲ در مدرسه تابستانه دارالعلم مشهد مطرح کردند. در این مقاله فقط به بررسی فقه نصوص پرداخته می‌شود و مجال برای پرداختن به سایر ارکان اجتهاد نیست و فرصتی دیگر می‌طلبد.

## ۴-۱. منظرها

منظرها از سه گزاره یعنی انگاره، اندیشه‌ها و نظریه‌ها تشکیل می‌شود:

### ۴-۱-۱. انگاره

می‌توان انگاره ذهنی را معادل «پیش‌فرض‌های ذهنی»<sup>۱</sup> یا «تصویر»<sup>۲</sup> و یا «خودپنداشت»<sup>۳</sup> در زبان انگلیسی دانست (Garro, 2000, 296). فعل و انفعالات انسانی در چارچوبی از آگاهی‌های مأنوس در موقعیت‌های متفاوت صورت می‌گیرد این «آگاهی آشنا» و یا «سابقه قبلی» که معمولاً ناخودآگاه است، انگاره نامیده می‌شود (میردامادی و نوروزی، ۱۴۰۰، ۱۰۹). این پیش‌فرض‌های ذهنی که بسیار نامحسوس و پنهان هستند، تأثیر مستقیم و شگرفی بر قضاوت‌ها و افعال ما دارند. انگاره‌ها از طریق تعامل بین دانش سازمان‌یافته قبلی و اطلاعات فعلی، موجب این تأثیر می‌شوند. بنابراین می‌توان انگاره را به «صورت ذهنی پیشینیِ قدرتمند و دارای تأثیر ناخودآگاه از یک شیء» تعریف کرد. انگاره در زبان به معنای مطلق گمان و تصورات ذهنی است، اما انگاره اصطلاحی، بر خصوص آن تصویری اطلاق می‌شود که به قدری در ذهن برجسته و بارور شده که به‌طور اغلب ناخودآگاه، جای موضوع حقیقی می‌نشیند و شخص با آن تصویر مانند واقعیت برخورد می‌کند (میردامادی و نوروزی، ۱۴۰۰، ۱۰۹). برای توضیح بیشتر انگاره می‌توان به بررسی روایت «عَلَى الْيَدِ مَا اخَذْتَ حَتَّى تُؤَدِّيَ» اشاره کرد. قاعده «علی الید» بر فقه شیعی سیطره یافته و در هیچ کدام از مجامع روایی شیعه وارد نشده است؛ از این جهت در انگاره ذهنی محقق‌خویی این است که قاعده «علی الید»، از آنجا که از قواعد فقهی بسیار معروف، کاربردی و مورد استناد است لذا آن را مسلم انگاشته و بدون بررسی و تحلیل تاریخی در این زمینه، از ابتدا با تطبیق قاعده رجالی مورد پذیرش خود، سند را مخدوش و از غیر طریق شیعه دانسته و آن را رد می‌کنند (توحیدی، بی‌تا، ۸۷/۳). بر همین اساس محقق‌خویی در گزاره اول از سازوکار منظرها توقف می‌کنند. انگاره‌ها از دو خصلت برخوردارند: یا زائدند و یا

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۶۶

1. Skima.
2. Image.
3. Selfconsopt.

کهنه، لذا مستنبط برای دست یافتن به استنباط مطلوب بهتر است با بذل جهد متناسب در نصوص از این مرحله عبور کرده و به مراحل اندیشه و نظریه برسد؛ همانگونه که امام خمینی در «روایت علی الید» از انگاره عبور و به مرحله اندیشه رسیدند.<sup>۱</sup>

#### ۴-۱-۲. اندیشه‌ها

اندیشه از انگاره یک مرحله بالاتر است؛ به عبارتی اندیشه یک لباس خودآگاهی به تن دارد. در همین قاعده «علی الید» امام خمینی با به کارگیری تحلیل و بررسی تاریخی و تبیی تحسین برانگیز از مرحله انگاره عبور و وارد مرحله اندیشه می‌شوند که نتایج مهمی در باب این قاعده به دست می‌آورند که به تفصیل در بحث «محیط حرکت نص» مطرح شد. در مثالی دیگر امام خمینی در مورد اخلال به نماز از روی جهل پیرامون استدلال به حدیث لاتعداد<sup>۲</sup> (شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ۲۸۵/۱) به اقوال فقها اشاره و می‌فرماید: فمقتضى حكاية السيد توافق الأصحاب على الاشتراك، كما أن مقتضى كلام المحقق - المنقول عن «المعتبر» في مقابل «الحلّي»... (خمینی، ۱۳۹۲ ج ۴، ۱۳۲). در این بحث امام خمینی با تتبع در اقوال و کنارزدن شهرت ادعایی جبران‌کننده روایت داودبن فرقد از مرحله انگاره عبور و با کشف شهرت صحیح، وارد مرحله اندیشه می‌شوند.<sup>۳</sup>

فهم نصوص در  
روش اجتهادی  
معلصر  
۶۷

#### ۴-۱-۳. نظریه‌ها

بدون هیچ گونه مبالغه‌ای باید اعتراف نمود که امام خمینی رحمته‌الله علیه، دقیق‌ترین سخن تاریخ معاصر در باب اجتهاد را با ارائه نظریه «نقش زمان و مکان در اجتهاد و تبدل

۱. توضیح نوع برخورد امام خمینی با روایت «علی الید» در مبحث «اندیشه‌ها» مطرح می‌شود.

۲. وَ فِي الْحِصَالِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ حَمْسَةِ الظُّهُورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ ثُمَّ قَالَ الْقِرَاءَةُ سُنةٌ وَالنَّهْدُ سُنةٌ وَالْتَكْبِيرُ سُنةٌ وَلَا يَنْقُضُ السُّنةَ الْقَرِيبَةَ. روایت از سندی معتبر برخوردار است. طوسی، ۱۴۲۷ق، ۳۳۷.

۳. جهت مثال‌های بیشتر رجوع شود به کتاب «الخلل فی الصلاة» امام خمینی در صفحات: ۶۱، ۷۲، ۱۶۵، ۲۰۵، ۲۲۵، ۳۳۱.

موضوعات» در اواخر عمر شریف خویش ارائه نموده است.<sup>۱</sup> این نظریه غنی، در صورت پرداختن جدی بدان و فعال کردن آن در عرصه استنباط و فهم نصوص، ظرفیت و توان ایجاد رویکردی جدید در استنباط و گشودن پنجره‌های متعدد در این عرصه را دارا می‌باشد. حضرت امام در سایر موارد، صاحب نظریه هستند از جمله در بحث حیل‌های ربوی، اقوال فقهای چون شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۸۷ق، ۹۲/۲)، قاضی ابن براج (ابن براج، ۱۴۰۶ق، ۳۶۵/۱)، ابن زهره (ابن زهره، ۱۴۱۷ق، ۲۲۴/۱)، شهید ثانی (شهید ثانی، ۱۴۱۳ق، ۳۳۲/۲) را نمی‌پذیرند و فرار از ربا را به هیچ وجه از وجوه جایز نمی‌دانند (خمینی، ۱۳۹۲ الف، ۵۴۶/۲) و همچنین درباره روایات این دسته می‌فرمایند روایات دو گونه‌اند: آن روایاتی که سندشان صحیح است منتهی دلالتی نادرست دارند و روایاتی که دلالیشان درست است منتهی سندشان نادرست است (خمینی، ۱۳۹۲ الف، ۵۷۶/۲). ایشان همچنین در مورد روایاتی که شیخ طوسی و علامه حلی در کتاب‌های الخلاف و منتهی‌المطلب از اهل سنت نقل کرده‌اند، دیدگاه خاصی دارند که فقها به آن کمتر توجه کرده‌اند. به اعتقاد ایشان، علامه حلی و شیخ طوسی، این روایات را در مباحث فقهی به عنوان استشهاد ذکر نکرده‌اند؛ بلکه این روایات به عنوان دلیلی برای احتجاج در برابر مخالفان مطرح شده‌اند (خمینی، ۱۳۹۲ الف، ۳۷۲/۳).

#### ۴-۲. اطلاعات

مجموعه دانش‌های فقیه را اطلاعات فقیه گویند که مطلوب است در مسیر استنباط به کار گرفته شود. از آن جمله آگاهی بر علم رجال است که گاه در خلال عملیات استنباط به تناسب و اقتضای مقام، مراجعه به اطلاعات رجالی برای فقیه ضرورت پیدا می‌کند. چنین مراجعه‌ای بسته به مورد آن دارای فواید و کاربردهای گوناگون خاص خود است. به عنوان نمونه امام خمینی رحمته‌الله علیه ذیل روایت اسماعیل بن ریاح از امام صادق علیه السلام که می‌فرمایند «اگر در حال نماز وارد شدی و هنوز وقت نماز فرا نرسیده بود، و در حین نماز وقت آن داخل شد، این موضوع کافی است».

۱. جهت آشنایی بیشتر با این نظریه، ر.ک: احمد مبلغی، «الدور الزماني في الاجتهاد الفقهي، قراءة في نظرية الامام الخميني»، نشریه الاجتهاد والتجديد، شماره ۴، ۲۱۶.

همچنین بیان شده که این روایت تا اسماعیل صحیح است و نقل ابن ابی عمیر از او، برای تأیید صحت آن کافی به‌شمار می‌آید؛ زیرا ابن ابی عمیر جز از ثقة روایت نمی‌کند؛ چنان‌که شیخ طوسی در «العدة فی أصول الفقه» تصریح کرده است؛ با اینکه برخی از متأخران بر این باورند که اگر خبری از ابن ابی عمیر معتبر باشد، در این صورت آن خبر تا معصوم علیه السلام معتبر خواهد بود. علاوه بر آن، بر فرض ضعف سند، شهرت، جابر ضعف آن خواهد بود. ولی می‌گوییم آنچه از شیخ درباره عدم روایت ابن ابی عمیر جز از افراد معتبر نقل شده، با واقعیت همخوانی ندارد؛ همان‌طور که با بررسی رجال و روایات او مشخص می‌گردد. بله، بیشتر مشایخ او مورد اعتماد هستند؛ اما این نکته به‌تنهایی برای اثبات ادعا کافی نیست. آنچه که گروهی از متأخرین بیان کرده‌اند، براساس اجماع کثی درباره ابن ابی عمیر و مشابهان او استوار است و در بعضی از کتب، متعرض این بحث شده‌ام که قاعده اجماع بر بیشتر از توثیق خود این روایات دلالت ندارد (خمینی، ۱۳۹۲ ج ۴، ۹۷).

#### ۳-۴. تکنیک‌ها

فهم نصوص در  
روش اجتهادی  
معلصر  
۶۹

یکی از تکنیک‌ها در فهم نصوص، این است که روش یک فقیه برجسته و نوع برخورد او با نصوص گزینش شود و سپس براساس عملکرد آن فقیه، به سایر نصوص نظم بخشیده شود. صاحب‌جواهر، شیخ انصاری، محقق داماد، شیخ عبدالکریم حائری، بروجردی و حضرت امام خمینی از جمله فقهای هستند که غالباً در فرایند استنباط براساس روش تحلیلی اقدام می‌کنند که شخص بارز در این روش آیت‌الله بروجردی است (ایزدهی، ۱۳۹۸، ۱۸۵). امام خمینی در فرایند استنباط خود، عملکرد اساتید خویش همچون شیخ عبدالکریم حائری و آیت‌الله بروجردی و نوع برخورد آن‌ها با نصوص را بر می‌گزیند و مشابه برخورد ایشان با نصوص برخورد می‌کنند. از جمله نوع برخورد و روش حضرت امام و آیت‌الله بروجردی نسبت به بررسی رجالی روایات (بروجردی، ۱۴۱۶ق، ۲۷۷/۲؛ خمینی، ۱۳۹۲ الف، ۲/۳۱۴) در مسیر استنباط غالباً یکی است. یکی از راه‌های شناخت وثاقت راوی، توثیقات خاص است یعنی به‌صراحت گفته شود که فلان راوی ثقة است. آنچه امام خمینی درباره این راه متذکر شده‌اند،

اساتید ایشان یعنی حاج آقا رضا همدانی و آیت الله بروجردی نیز تذکر داده‌اند (خمینی، ۱۳۹۲، ۴۵/۱؛ همدانی، بی تا، ۱۲/۲؛ بروجردی، بی تا، ۳۳۸/۱).

#### ۴-۴. سازمان دهی

به تنظیم مؤلفه‌هایی همچون آیات، روایات، قواعد فقهی و... که توسط فقیه در مسیر استنباط به کار گرفته می‌شود «سازمان دهی» می‌گویند. در سازمان دهی مشخص می‌شود فقیه اول به حدیث و بعد به قواعد اصولی مراجعه می‌کند یا بالعکس. فرایند کلان اجتهاد امام خمینی رحمته الله علیه در عبادات همانند شیوه مرسوم بسیاری از فقهاست که نخست به کتاب و سنت مراجعه می‌کنند و سپس بقیه مراحل اجتهاد را طی می‌کنند. اما در معاملات، فرایند اجتهاد ایشان متفاوت است و باتوجه به اینکه معاملات را علی القاعده عقلایی می‌دانند، در بسیاری از مباحث، در ابتدا به قواعد و مرتکرات عقلایی مراجعه می‌کنند و سپس براساس رهاوردی که از تحلیل آنها به دست آورده‌اند، به سراغ آیات و روایات می‌روند. به عنوان مثال، در بررسی خیار عیب می‌گویند: «خیار عیب امری عقلایی است نه تعبدی و اخبار هم بر همین امر عقلایی حمل می‌شود» (خمینی، ۱۳۹۲، ۱۴/۵). برخی از طرفداران مکتب مرحوم عراقی (عراقی، ۱۳۷۹، ۵۵۶) تا مقام استنباط مطرح می‌شود، بلافاصله سراغ قواعد اصولی می‌روند؛ در صورتی که غالباً به اقوال در یک حجم کمتری مراجعه می‌کنند و برخی از فقها از جمله محقق خویی (خویی، ۱۴۱۸ق، ۱۰۹/۱۸) غالباً با ذهن خالی سراغ حدیث می‌روند و بعد به اقوال و قواعد فقهی و اصولی مراجعه می‌کنند؛ در صورتی که برای یک استنباط مطلوب باید رفت و برگشت‌های مراجعه به منابع شریعت و ادله، دارای ترتیب و نظم باشد.

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۷۰

#### ۵. نتیجه گیری

از آنچه مطرح شد نتایج ذیل به دست می‌آید:  
۱. اگر پی بردن به اندیشه‌های فقیهان بزرگ بر یک محقق در فقه، ضروری است - که ضروری است - و اگر ارزیابی و قیمت نهادن بر آن اندیشه‌ها لازم است - که

لازم است - باید روش ایشان را شناخت و بر پایه آن شناخت، با اطمینان به اندیشه‌های آن‌ها راه پیدا کرد و از روی آگاهی کامل، ارزیابی نمود و این امر با شناخت فهم نصوص و پیاده‌سازی و تطبیق سازوکارهای آن (منظرها، اطلاعات، تکنیک‌ها، سازمان‌دهی) محقق خواهد شد.

۲. ارکان اجتهاد به پنج دسته از قبیل: فقه موضوع، فقه اقوال، فهم نصوص، فقه ترتیب و فقه تطبیق تقسیم می‌شود که هر کدام از این پنج رکن را باید با چهار سازوکار یعنی منظرها، اطلاعات، تکنیک‌ها و سازمان‌دهی تکمیل کرد. علت انحصار ارکان اجتهاد در این پنج رکن، این است که هر رکن دیگری در نظر گرفته شود به همین پنج مورد برگشت می‌خورد. فهم نصوص، زمانی فهم نصوص می‌شود که با این چهار سازوکار تکمیل شود و قبل از تکمیل شدن صرفاً تعامل با نصوص است و از تعریف فهم نصوص خارج است.

۳. فهم نصوص باید به‌عنوان بخشی اساسی از یک فرایند استنباطی صحیح در نظر گرفته شود و در روند حلّ اجتهادی یک مسئله، باید به این موضوع به‌طور اساسی توجه شود. به عبارت دیگر، نبود برخی از عناصر روشی در فرایند استنباط می‌تواند مانع از کشف حقایق موجود در مسئله مورد بررسی گردد. از جمله مهم‌ترین این عناصر، فهم نصوص است که خود شامل فقه‌الصدور و فقه‌التفسیر می‌شود.

۴. فقیه با استفاده از فهم نصوص، می‌تواند گفتار و گفتمان خویش را کامل کند و همان‌گونه که می‌اندیشد سخن بگوید و در نهایت به صدور فتوا و حکم اقدام نماید. آنچه در مسیر استنباط مهم است، استنباط براساس فقه سنتی و منضبط است نه بر پایه فقه سنتی و مشهور؛ و مهم و مقصود: فرایند صحیح است نه فرآورده بر طبق مشهور که با به‌کارگیری فهم نصوص و سازوکارهای آن می‌توان فرایند صحیح را طی کرد.

## منابع قرآن کریم

- آلوسی، محمود. (بی تا). **روح المعانی**. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- آمدی، ابوالحسن. (۱۴۰۴ق). **الاحکام فی اصول الاحکام**. تحقیق سیدالجمیلی. بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (شیخ صدوق) (۱۳۶۲). **الخصال**. قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (شیخ صدوق) (۱۴۰۳ق). **معانی الاخبار**. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن براج، عبدالعزیز. (۱۴۰۶ق). **المهذب**. قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه بقم.
- ابن زهره، حمزه بن علی. (۱۴۱۷ق). **غنیة النزوع إلى علمی الأصول والفروع**. محقق ابراهیم بهادری. قم: مؤسسه الإمام الصادق علیه السلام.
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ق). **معجم مقاییس اللغة**. تحقیق: عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (بی تا). **لسان العرب**. بیروت: دارالفکر.
- ابی سعود. (بی تا). **ارشاد العقل السلیم** (تفسیر ابی السعود). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۵ق). **کتاب الطهارة**. قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری.
- انصاری، مرتضی. (۱۴۱۱ق). **المکاسب**. قم: دار الذخائر.
- ایزدهی، حسین. (۱۳۹۸). **درآمدی بر مکتب فقهی قم و نجف**. قم: اشراق حکمت.
- بروجردی، سید حسین. (۱۴۱۶ق). **تقریر بحث السید البروجردی**. به قلم علی پناه اشتهازدی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- بهبهانی، محمدباقر. (۱۴۱۶ق). **الرسائل الاصولیه**. قم: مؤسسه علامه المجدد الوحید البهبهانی.
- توحیدی، محمدعلی. (بی تا). **مصباح الفقاهه** (تقریرات درس سید ابوالقاسم خویی). ج ۲. قم: مطبعه سیدالشهداء.
- حنبلی، ابو حفص. (۱۴۱۹ق). **اللباب فی علوم الکتاب**. تحقیق: الشیخ عادل احمد عبدالموجود. بیروت: منشورات دارالکتب العلمیه.
- خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۲ الف). **کتاب البیع**. قم: مؤسسه تنظیم و نشر امام خمینی رحمته الله علیه.
- خمینی، سید روح الله. (۱۳۹۲ ب). **کتاب الطهارة**. قم: مؤسسه تنظیم و نشر امام خمینی رحمته الله علیه.

روش شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴

۷۲

خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۹۲ج). **الخلل فی الصلاة**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.  
خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۹۲). **تحریر الوسیله**. ج ۳. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.  
خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۱۸ق). **الاجتهاد والتقلید**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.

خمینی، سیدمصطفی. (۱۳۷۶). **کتاب الطهاره**. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله علیه.  
خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۸ق). **موسوعة الإمام الخوئی**. قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی رحمته الله علیه.  
خوبی، سید ابوالقاسم. (۱۴۱۶ق). **معتمد العروه الوثقی**. قم: منشورات مدرسه دارالعلم.

رازی، فخرالدین. (۱۴۱۸ق). **المحصول**. تحقیق: طه جابر فیاض العلوانی. ج ۳. بیروت: مؤسسه الرساله.  
رازی، فخرالدین. (بی تا). **مفاتیح الغیب**. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.  
زمخشری، محمودبن عمر. (بی تا)، **الکشاف**. قم: نشر ادب حوزه.

سبحانی، جعفر. (۱۴۰۰). **ما فقه معاصر نداریم، تعبیر رابه فقه مسایل معاصر تغییر دهیم**.  
<https://ijtihadnet.ir>

سبزواری، محمدباقر. (۱۳۸۱). **کفایة الفقه**. محقق مرتضی واعظی اراکی. قم: جماعة المدرسین فی الحوزة العلمية بقم مؤسسة النشر الإسلامی.

فهم نصوص در  
روش اجتهادی  
معلصر  
۷۳

شهید اول، محمدبن مکی. (۱۴۱۷ق). **الدروس الشرعية فی فقه الإمامیة**. ج ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۰ق). **الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة**. محقق محمد کلاتر. قم: مکتبة الداوری.

شهید ثانی، زین الدین بن علی. (۱۴۱۳ق). **مسالك الافهام الی تنقیح شرائع الاسلام**. قم: مؤسسه المعارف الاسلامیه.

عراقی، ضیاءالدین. (۱۳۷۹). **حاشیة المکاسب**. محرر ابوالفضل نجم آبادی. قم: الغفور.

علامه حلّی، حسن. (۱۴۱۴ق). **تذکره الفقهاء**. قم: مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

علامه حلّی، حسن. (۱۴۰۴ق). **مبادئ الوصول الی علم الاصول**. قم: المطبعة العملیه.

علم الهدی، سیدمرتضی. (۱۴۱۵ق). **الانتصار**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.

غزالی طوسی، ابوحامد. (۱۴۱۳ق). **المستصفی فی علم الاصول**. تحقیق: محمد عبدالسلام. بی جا: دارالکتب العلمیه.

فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). **المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر**. قم: دارالهجره.

- فرامر زقرا مملکی، احد. (۱۳۸۷). روش شناسی مطالعات دینی. ج ۴. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- قرطبی، ابو عبد الله. (بی تا). الجامع لاحکام القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نجفی، محمد حسن. (۱۴۰۴ق). جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام. بیروت: مؤسسه المرتضی العالمیه.
- صدر، سید محمد باقر. (۱۴۰۸ق). بحوث فی شرح العروة الوثقی. ج ۲. قم: مجمع الشهد آیت الله الصدر العلمی.
- صدر، سید محمد باقر. (بی تا). مقدمات فی التفسیر الموضوعی للقرآن. بی جا: دار التوجیه الاسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. ج ۳. تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الاحکام. ج ۴. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۷ق). المبسوط فی فقه الامامیه. محقق: محمد باقر بهبودی. تهران: مکتبه المرتضویه.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). التبیان. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دارالحديث للطباعة والنشر.
- مبلغی، احمد. (۱۳۹۸). درس خارج و گام های اجتهاد. قم: نشر اشراق حکمت.
- محقق کرکی، علی بن حسین. (۱۴۱۴ق). جامع المقاصد فی شرح القواعد. قم: مؤسسه آل البيت علیه السلام لإحياء التراث.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۷۴ش). نقش زمان و مکان در روند اجتهاد. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- اداره کل آموزش دفتر تبلیغات اسلامی خراسان. (۱۴۰۰). کوانه های اجتهاد. ۲. (به همت مرکز تخصصی آخوند خراسانی مشهد)، مقاله دکتر مهدی مهریزی طرقي قم: بوستان کتاب.
- میردامادی، سید مجتبی؛ نوروزی، علیرضا. (۱۴۰۰)، «تحلیل تطبیقی چستی و کارکرد انگاره در شئون مختلف حیات انسانی». دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش های عقلی نوین. شهریور ۱۴۰۰، دوره ۶، شماره یازدهم، صفحات ۱۰۷-۱۳۱.
- میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۴۳۰ق). القوانین المحکمه فی الاصول. قم: احیاء الکتب الاسلامیه.
- میرزای قمی، ابوالقاسم. (۱۳۷۱). جامع الشتات. محقق مرتضی رضوی، تهران: کیهان.
- زراقی، احمد. (۱۳۷۵). عوائد الأیام. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- همدانی، رضا. (۱۳۷۶). مصباح الفقیه. قم: المؤسسة الجعفرية للإحياء التراث.

روش شناسی

علوم اسلامی

سال اول، شماره ۲

پاییز و زمستان ۱۴۰۴

۷۴



## The Theological Methodology of the Kūfan School and Its Epistemological Paradigm

Akbar Aghvam Karbasi  

Assistant Professor of Theology, Department of Philosophy and Theology; Research Institute of Islamic Sciences and Culture ; a.aghvam@isca.ac.ir  
<https://orcid.org/0009-0006-6513-9603>

### Article Info

### ABSTRACT

#### Article Type:

Research Article

#### Article History:

Received 30 November 2026

Received in revised form 30 December 2024

Accepted 01 February 2025


#### Keywords:

Early Imāmī Kalām; Kūfan School of Kalām; Hishām ibn al-Ḥakam; Theological Methodology; Text-Centred Theorization; Authority of Reason and Revelation.

The present study seeks to elucidate the epistemological foundations underlying the methodology of the “theory-oriented theologians” of the second-century Kūfan School of *kalam* (*theology*). This current of thought, represented by figures such as Hishām ibn al-Ḥakam, adopted in its theological activity an approach that may be described as “text-centred theorization.” The epistemological basis of this model both authorizes rational inquiry in theological investigation and situates theological explanation within the framework of revealed teachings.

According to this paradigm, reason (*‘aql*) and revelation (*wahī*) function as two harmonious sources of authority (*hujjah*). Revelation stimulates and guides reason, while reason, operating in the light of revelatory guidance, engages in systematic theorization. Drawing upon historical reports and a structural analysis of the argumentative patterns employed by the *mutakallimūn* of that period, the study demonstrates how this interactive epistemic model generated a distinctive methodology. This methodology differs both from the scriptural literalism associated with the Ahl al-Ḥadīth and from the rationalist orientation of the Mu‘tazilah.

#### Cite this article:

Aghvam Karbasi. A(2026). “The Theological Methodology of the Kūfan School and Its Epistemological Paradigm”. *Methodology of Islamic Studies*. 2(2); 75-95. 



© 2025 / The Author(s) retain the Copyright and full publishing rights.

Publisher: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e-Razavi Branch. DOI:<https://doi.org/10.22081/MIS.2025.71141.1059>



## روش‌شناسی کلامی مدرسه کوفه و الگوی معرفت‌شناختی آن<sup>۱</sup>

۱. دکتر اکبر اقوام کرباسی 

۱. استادیار گروه پژوهشی کلام اسلامی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم. قم. ایران.  
رایانامه: a.aghvam@isca.ac.ir : 0009-0006-6513-9603 : <https://orcid.org/0009-0006-6513-9603>



تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۹/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۱

### چکیده

پژوهش حاضر در پی معرفی مبنای معرفت‌شناختی حاکم بر روش‌شناسی «متکلمان نظریه‌پرداز» در مدرسه کلامی کوفه سده دوم است. این جریان با نمایندگانی مانند هشام‌بن حکم، الگویی از کلام‌ورزی را در تلاش‌های کلامی خویش به کار می‌گرفتند که به «نظریه‌پردازی متن‌اندیش» معنون شده است. مبنای معرفت‌شناختی این الگو، هم امکان عقل‌ورزی در تلاش‌های کلامی را فراهم می‌آورد و هم تبیین‌گری‌های کلامی را در چارچوب تعالیم وحیانی حفظ می‌کند. براساس این مبنا، عقل و وحی به مثابه دو حجت هماهنگ عمل می‌کنند که در آن، وحی، عقل را برمی‌انگیزد و عقل در پرتو هدایت وحی، به نظریه‌پردازی می‌پردازد. این نوشتار با استناد به گزارش‌های تاریخی و تحلیل ساختاری استدلال‌های کلامی متکلمان آن دوران، نشان می‌دهد که این الگوی تعاملی چگونه در

روش‌شناسی  
کلامی مدرسه  
کوفه و الگوی  
معرفت‌شناختی  
آن  
۷۷

۱. اقوام کرباسی، اکبر. (۱۴۰۴). «روش‌شناسی کلامی مدرسه کوفه و الگوی معرفت‌شناختی آن». دوفصلنامه روش‌شناسی علوم اسلامی. ۱(۲): ۷۵-۹۵.

 <https://doi.org/10.22081/MIS.2025.71141.1059>



© ۱۴۰۴. نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.  
ناشر: مرکز تخصصی آخوند خراسانی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی.

عمل، روشی متمایز از نص‌گرایی اهل حدیث و عقل‌گرایی معتزله را پدید آورد.  
**کلیدواژه‌ها:** کلام امامیه نخستین، مدرسه کلامی کوفه، هشام بن حکم، روش‌شناسی کلامی، نظریه‌پردازی متن‌اندیش، حجیت عقل و وحی.

### بیان مسئله

در دهه‌های آغازین شکل‌گیری کلام امامیه، این مدرسه کلامی کوفه است که به‌عنوان کانون اصلی اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی‌های کلامی شناخته می‌شود. مطالعات تاریخی در این حوزه نشان می‌دهد که در این مدرسه، دو جریان اصلی کلامی در کنار یکدیگر فعالیت می‌کردند. نخستین جریانی «متکلمان متن‌محور» یا محدثان متکلم هستند که در تبیین و دفاع از عقاید، بر پابندی کامل به ادبیات و مفاهیم موجود در قرآن و حدیث تأکید داشتند و از به‌کارگیری مفاهیم برون‌متنی پرهیز می‌کردند. بزرگانی مانند ابان بن تغلب، ابابصیر، محمد بن مسلم و... از شاخص‌ترین افراد این جریان محسوب می‌شوند (منصوری‌راد، ۱۳۹۴، ۷۱-۸۹).

جریان دوم، با نمایندگان شاخصی همچون هشام بن حکم، مؤمن الطاق، هشام بن سالم و... با عنوان «متکلمان نظریه‌پرداز» شناسانده می‌شوند؛ همانان که برخلاف جریان پیشین، فرصت تبیین، تفسیر و دفاع از آموزه‌های اعتقادی را بیرون از متون و حیاتی تدارک می‌دیدند و با ارائه مبنا و ساخت و پرداخت چارچوب‌های مفهومی برون‌متنی، این مهم را به انجام می‌رساندند. «نظریه‌پردازی» عنوانی برای نشان دادن همین جنس تلاش‌های کلامی است که با پردازش مفاهیم جدید، از ظرفیت‌های علمی و عقلانی بیرون از متون و حیاتی بهره می‌گیرد تا یک مسئله یا مجموعه‌ای از مسایل اعتقادی را در یک نظام ارتباطی معقول و هماهنگ، زبان‌دار کرده و به آن معنا ببخشد؛ به گونه‌ای که از مبانی عقلی و معرفتی برخوردار باشد (اقوام‌کرباسی، ۱۳۹۱، ۴۴-۴۵).

این معنا از نظرورزی، در واقع از یک تلاش عقلانی خیر می‌دهد که از قضا منحصر در جریان کلامی امامیه نیست و متکلمان عقل‌گرای معتزلی نیز با آن همراه و هم‌سو هستند؛ حال آنکه تقابل این دو جریان تنها و تنها در مسایل و موضوعات اعتقادی

نیست و متدولوژی کلامی آنان نیز با یکدیگر فاصله دارد (نک: جعفری، ۴۳/۱۳۸۴-۵۲). این وضعیت، پرسش اصلی این پژوهش را پدید می‌آورد که روش‌شناسی جریان کلامی نظریه‌پرداز در مدرسه کوفه، بر چه مبنای معرفتی‌ای استوار بود که به آن اجازه می‌داد ضمن بهره‌گیری فعال از عقل، مسیری متمایز از عقل‌گرایی معتزله را پیماید؟ پاسخ این پرسش در قالب فرضیه مقاله این چنین است که نظرورزی‌های کلامی متکلمان امامیه این دوران، برخلاف متکلمان معتزلی که برخاسته از عقل خودبنیاد خودبسند بود، برگرفته از عقلی است که آن را بازبسته وحی و تعلیمات آن می‌دانند. در این الگو، عقل و وحی نه دو منبع رقیب، بلکه دو «حجت» درهم‌تنیده و مکمل محسوب می‌شوند که در آن، وحی عقل را برمی‌انگیزد و چارچوب فعالیت آن را مشخص می‌کند و عقل در پرتو این هدایت، به فهم و تبیین مضامین از طریق نظرورزی می‌پردازد. «تشابک» دو منبع عقل و وحی در «حجت»، مبنای معرفت‌شناختی روشی است که متکلمان کوفی به رعایت آن اهتمام داشتند؛ منهج و متدولوژی‌ای که می‌توان از آن به «نظریه‌پردازی متن‌اندیش» یاد کرد. بر این اساس، نظریه‌پردازی متن‌اندیش، رویکردی کلامی است که نظریه‌پردازی‌ها و استدلال‌های عقلی در آن، به‌عنوان امری برون‌متنی، همواره در چارچوب، تحت هدایت و با الهام از اصول و مبانی ارائه‌شده در متون وحیانی محقق می‌شوند.

این نوشتار برای اثبات فرضیه خود، ابتدا به تشابک عقل و وحی در حجت را براساس منابع روایی گزارش می‌کند؛ سپس با تحلیل گزارش‌های تاریخی و مطالعه موردی استدلال‌های کلامی هشام‌بن حکم، نشان خواهد داد که چگونه این مبنای معرفتی در عمل، به شکل‌گیری روش‌شناسی متکلمان امامیه در مدرسه کلامی کوفه منجر شده است.

### الگوی بنیادین تعامل عقل و وحی در تعالیم اهل بیت:

هر روش‌شناسی کلامی، بر یک مبنای معرفت‌شناختی مشخص استوار است که به پرسش از منابع معتبر معرفت و کیفیت رابطه میان آن‌ها پاسخ می‌دهد. صرف‌نظر از تعدد و تکثر منابع مختلف معرفت، بی‌تردید عقل و وحی به مثابه دو منبع بنیادین

در حوزه اندیشه دینی، نقشی بی‌بدیل در پیدایش، تبیین، حفظ و صیانت از باورهای دینی ایفا می‌کنند. در اینکه وحی ماهیتی شناختاری دارد، شواهد فراوانی از آیات و روایات می‌توان ارائه نمود؛ مانند خطاب خداوند به پیامبر ﷺ که می‌فرماید: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوْحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا﴾؛ اینها از خبرهای غیب است که به تو وحی می‌کنیم؛ نه تو، و نه قومت، اینها را پیش از این نمی‌دانستید (هود: ۴۹). این آیه به روشنی نشان می‌دهد که وحی، حتی برای شخص پیامبر، منبعی برای آگاهی از غیب و اموری است که پیش از آن، برای او مجهول بوده است.

در روایات نیز شواهد متعددی بر منبعیت وحی یافت می‌شود. مثلاً در روایتی از منصور بن حازم می‌بینیم که امام صادق ع این گزاره را که «شناخت رضا و سخط الهی جز از طریق وحی یا رسول ممکن نیست» را با عبارت «رَحِمَكَ اللَّهُ» تأیید می‌فرمایند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/۱۸۸) تا نشان دهند حصول بخشی از معارف، در گروهی و ساطت وحی است و بدون آن، دسترسی به چنان معرفتی ممتنع خواهد بود.

اما مهم‌تر از وحی، منبع عقل است. در اینکه عقل منبع معرفت است تردیدی وجود ندارد؛ زیرا معارف و گزاره‌ها از آن اخذ می‌شوند، در مقام استدلال به آن استناد می‌گردد و این استناد، در نزد عامل شناسا، موجه و قانع‌کننده تلقی می‌شود. این جایگاه محوری عقل، با تأکیدات مکرر قرآن کریم بر تعقل و تفکر به‌عنوان فعالیتی عالمانه هم‌سو است؛ چنانکه می‌فرماید: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنُصْرِيهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾ (عنکبوت: ۴۳). در روایات نیز همین عقل است که حجت اصلی و بنیادین میان انسان و پروردگار، دانسته شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/۲۵).

منابع وحیانی براساس همین جایگاه معرفتی عقل و وحی، ضمن معرفی انبیا و ائمه به‌عنوان حجت‌های ظاهری خداوند، عقل را حجت باطنی انسان خوانده‌اند: ﴿إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً فَمَا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيُّمَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَفَمَا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ﴾ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/۱۶).

در این میان سؤال مهم اینست که چه نسبت و ارتباطی میان این دو منبع معرفت برقرار است؟ در مقام پاسخ، تبیین‌های مختلف هستی‌شناسانه از عقل در نظام‌های

مختلف فکری، گونه‌های مختلفی از ارتباط و نسبت میان رسولان ظاهر و رسول باطن هم وجود دارد. اینکه این تبیین‌ها چیست، دغدغه هم‌اینک مقاله نیست؛ اما برای نشان دادن الگوی بنیادین ارتباط عقل و وحی در منابع وحیانی لازم است مقدمتاً بدانیم همین منابع، چه تبیین وجودشناسانه‌ای از عقل ارائه می‌دهند تا در قدم دوم از نسبت و ارتباط آن با وحی سخن گفته شود.

جست‌وجوهای پدیدارشناسانه در منابع دینی، حاکی از این واقعیت است که عقل به لحاظ وجودی، نخستین موجود روحانی است که خداوند آن را از نور خود آفریده است و همواره پیرو دستورات الهی بوده و هیچ‌گاه از اوامر خداوند روی برنمی‌گرداند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲۱-۲۰/۱). انسان‌ها در دوره‌های مختلفی از زندگی خود از نور این عقل بهره‌مند می‌شوند و به وسیله آن خوب و بد و درست و نادرست را تشخیص می‌دهند (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ۹۸/۱). گویی عقل موهبتی الهی و نوری برای انسان‌ها به حساب می‌آید (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲۴/۱) که در ادوار مختلف زندگی به وی عطا می‌شود و انسان واجد آن می‌شود (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳۴۷/۷) البته انسان‌ها می‌توانند با کسب تجارب و علوم، بر عقل خود بیفزایند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱۹۲/۷).

این حقیقت نوری دزاک، در منظومه فکری برآمده از تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام، رابطه‌ای انفکاک‌ناپذیر با وحی دارد که براساس این ارتباط، هر دو منع در یک فرایند هم‌افزا و تکمیلی، نیل به اعتقاد صحیح را ممکن می‌سازند. این دیدگاه بنیادین، به شیوه‌ای بلیغ در خطبه نخست نهج‌البلاغه، در تبیین فلسفه بعثت انبیا چنین بیان شده است:

«... فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ...» (شریف‌رضی، ۱۴۱۴ق، ۱۴).

این بیان، فلسفه بعثت را نه صرفاً انتقال مجموعه‌ای از گزاره‌های ناشناخته، بلکه «اثاره» یا برانگیختن و فعلیت بخشیدن به گنجینه‌های دفن‌شده در سرسرت بشر معرفی می‌کند. کارکرد این گنجینه‌های عقلی در نظام معارف دینی، در گرو تنبّه، تربیت و ارشاد وحیانی است. سازوکار این تنبّه و تربیت یا همان تعامل دوسویه عقل و وحی را می‌توان در چند سطح تحلیل کرد؛ مثلاً در یک سطح، وحی، معارف عقلی را توسعه

و تکامل می‌دهد. در این سطح می‌توان نشان داد در مواردی، عقل به صورت اجمالی قادر به درک یک حقیقت است؛ اما از درک تفصیل و جزئیات آن ناتوان است. در اینجا، وحی نقش تبیین تفصیلی برای آن دریافته‌های اجمالی عقلی را ایفا می‌کند. پس، از آنجاکه مبانی کلی این تفصیل برای عقل آشناست، آن‌ها را به‌عنوان تبیینی عقلانی و قابل قبول می‌پذیرد.

در سطحی دیگر، وحی، حدود و ثغور معرفت عقلی را ترسیم می‌کند. این در مقام، وحی محدودیت ذاتی عقل بشر را به او یادآور می‌شود و نشان می‌دهد که ساحت‌هایی همچون کنه ذات الهی یا رازِ قدر، فراتر از طُور عقل است. در این موارد، عقل با اذعان به محدودیت خود، به یک تعبد عقلانی تن می‌دهد و حکم وحی را به‌عنوان راهنمایی در قلمرویی که خود بدان دسترسی ندارد، می‌پذیرد.

این الگوی تعاملی، در ادبیات معاصر تحت عنوان «تشابک عقل و وحی» صورت‌بندی شده است (سبحانی، افضل، ۱۳۹۲، ۷-۲۸). جوهر این نظریه، نقد دو رویکرد افراطی نص‌گرایی و عقل‌گرایی انحصاری و طرح یک رابطه هم‌ارز، دوسویه و هم‌افزا است. این دیدگاه ضمن پذیرش حجیت ذاتی، حجیت استقلالی و انحصاری عقل را نفی می‌کند و درعین حال، اعتبار معرفت‌شناختی وحی را در تعامل فعال با عقلی پویا و کمال‌پذیر به رسمیت می‌شناسد.

روش‌شناسی این رویکرد نیز بر یک فرایند دیالکتیکی و تکاملی استوار است. در گام نخست، عقل به مثابه حجیت درونی (الحجة الباطنه) و امری عمومی برای تمام انسان‌ها، حجیت منبع وحی را اثبات می‌کند. پس از این اثبات، رابطه تکمیل می‌شود و وحی چونان حجیت بیرونی (الحجة الظاهره) با گشودن افق‌های جدید، عقل را به تحرک و کاوش وامی‌دارد. عقل نیز با تحلیل، استنباط و ساختارمندکردن آموزه‌های وحیانی، به لایه‌های عمیق‌تر آن نفوذ کرده و در این فرایند، خود نیز تکامل می‌یابد.

بر پایه همین فهم از حجیت توأمان عقل و وحی، اصحاب امامیه در مدرسه کوفه، همان‌گونه که مراجعه به امام معصوم علیه السلام را در مسایل شرعی و فقهی امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر می‌دانستند، به مرجعیت و اعتبار معرفت‌شناختی ایشان در حوزه معارف اعتقادی نیز اذعان کامل داشتند. گزارش‌های تاریخی متعددی مؤید

آن است که نه تنها در فروع دین و مسایل عملی، بلکه در بنیادی‌ترین اصول اعتقادی نیز، شیعیان به اهل بیت علیهم‌السلام مراجعه نموده و طریق صحیح تفکر و اندیشه‌ورزی را از رهگذر تنبیهات و تذکرات ایشان فرامی‌گرفتند (نک: صفار، ۱۴۰۴ق، ۱/۱۲۳؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/۱۷۱-۱۷۳؛ برقی، ۱۳۷۱، ۱/۲۱۳).

### تعامل عقل و وحی در اندیشه متکلمان مدرسه کوفه

متکلمان نخستین امامیه در کوفه با تأکید بر محدودیت‌های عقل بشری، معتقد بودند که عقل به تنهایی قادر به درک کامل حقیقت و دستیابی به سعادت نیست (نک: نصرتی و سبحانی، ۱۳۹۳، ۸-۱۰). لذا عقل آدمی برای پیمودن مسیر کمال، نیازمند هدایت و ارشاد اولیای الهی است. در تاریخ، شواهد متعددی برای این رویکرد وجود دارد؛ اما به نظر مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان در گزارش شیخ مفید یافت. او با بیان اینکه امامیه نخستین، ضمن پذیرش حجیت نهایی عقل، به این باور اعتقاد راسخ داشتند که حجج الهی به‌عنوان عاقل‌ترین بندگان خدا، عقل انسان‌ها را به بهترین استدلال‌ها و معارف راهنمایی می‌کنند و بدون تذکر و تنبّه از سوی آن‌ها، امکان دستیابی به این معارف وجود ندارد. وی می‌نویسد:

«واتفقت الإمامية على أن العقل محتاج في علمه و نتائجه إلى السمع و أنه غير منفك عن سمع ينبه العاقل على كيفية الاستدلال و أنه لا بد في أول التكليف و ابتدائه في العالم من رسول» (شیخ مفید، ۱۴۱۴ق، ۴۴).

همین مضمون و محتوا را می‌توان از شاگرد وی کراچکی ملاحظه کرد:

«و أن الله تعالى قد أوجد للناس في كل زمان مسمعا لهم من أنبيائه و حججه بينه و بين الخلق، ينيهم على طريق الاستدلال في العقليات، و يفقههم على ما لا يعلمونه إلا به من السمعيات» (کراچکی، ۱۴۱۰ق، ۱/۲۴۲).

مقایسه این دیدگاه با آنچه پیش‌تر در رویکرد منابع وحیانی به نسبت عقل و وحی مطرح شده است، نشان‌دهنده همسویی این دو بیان در تبیین یک واقعیت مشترک است. در تأیید این رویکرد، شواهدی از ابوالحسن اشعری نیز در دست است. او در بخشی از گزارش خود پیرامون نحوه تعامل عقل و وحی، به دیدگاه گروهی از امامیان

بدین صورت اشاره می‌کند:

«و الفرقة السادسة منهم يزعمون ان النظر و القياس يؤدیان الى العلم بالله، و ان العقل حجة اذا جاءت الرسل، فاما قبل مجيئهم فليست العقول دلالة ما لم يكن سنة بيّنة، و اعتلوا بقول الله عزوجل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (اشعری، ۱۴۰۰، ۵۲). براساس این گزارش، گروهی از امامیه معتقدند که اگرچه عقل به‌عنوان یک حجت معتبر شناخته می‌شود و تلاش‌های عقلانی مانند نظر و قیاس می‌توانند به شناخت خداوند منتهی شوند؛ اما حجیت عقل تنها پس از ظهور پیامبران الهی استقرار می‌یابد؛ بدین معنا که مادامی که پیامبران الهی حضور ندارند، عقل به‌تنهایی بر هیچ موضوعی دلالت ندارد.

این نمونه دعای البته منحصر در مکتوبات سده چهارم نیست؛ بلکه شواهد تاریخی دیگری از سده‌های نخستین نیز می‌توان ارائه کرد که تنها بر پایه الگوی پیش‌گفته از ارتباط عقل و وحی قابل تبیین و فهم هستند. تعبیر «لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱۷/۱ و ۱۸) یا عبارات مشابه آن مانند «عَقَلَ عَنِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۳۸۸، ۶۱/۲ و ۵۹) یکی از این موارد است. در گزارشی که از هشام بن حکم، بزرگ متکلم نظریه پرداز کوفی در اختیار داریم، امام کاظم ع خطاب به وی فرموده‌اند:

«... يَا هِشَامُ مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَ وَ رُسُلَهُ إِلَىٰ عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ...» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱۷/۱ و ۱۸).

در این گزارش به فلسفه بعثت انبیا با عبارت «لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ» اشاره شده است. چالش مسئله آنجاست که فاعل «عَقَلَ» انسان است و در کنار عبارت «عن الله» تناقض آمیز به نظر می‌رسد! این تناقض زمانی برجسته‌تر می‌شود که امام، پیش از این بیان در بخش دیگری از روایت بر حجیت همزمان عقل و پیامبران تأکید کرده‌اند: «... يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ وَ حُجَّةَ بَاطِنَةٍ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَ الْأَيْمَةُ ع وَ أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ...» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱۷/۱ و ۱۸).

در این فقره از روایت، بر اهمیت عقل و پیامبران تأکید شده است: عقل به‌عنوان حجت باطنی و پیامبران به‌عنوان حجت ظاهری. این عبارت و نمونه‌های مشابه آن، باوجود ابهامی که ممکن است در نگاه نخست داشته باشند، واگویی‌ای از رویکرد

منحصر به فرد امامیه هستند. این رویکرد برخلاف معتزله که به «واجب عقلی» در کنار «واجب سمعی» معتقد بودند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق، ۵۰۴؛ قاضی عبدالجبار (بی تا)، ۳۵۴/۱۲) و جایگاه و منزلت پیامبران را به پس از درک عقلانی مردم از حقانیت کتاب و کلیات دینی موکول می کردند، رسالت پیامبران را در آشکارسازی ظرفیت های عقلانی انسان ها تعریف می کرد. (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ۱۴). در نظر امامیه نخستین، عقل هر چند به خودی خود توانایی تمیز حق از باطل را داشت؛ اما به تنهایی و بدون هدایت الهی، قادر به درک کامل از آموزه های الهی نبود و برای نیل به این کمال، نیازمند وحی بود.

شاهد دیگر از این رویکرد را در گزارش یونس بن یعقوب از مناظره هشام بن حکم و عمرو بن عبید معتزلی گرداگرد امامت و جایگاه آن نمونه می توان یافت. در این مناظره هشام از یکایک حواس ظاهری همچون چشم و بینی و دهان و گوش و کارکرد آن ها در سیستم بدن سؤال می کند و جواب می گیرد. وی در گام دوم از چگونگی و فرایند اطمینان بخشی خروجی و داده های این حواس می پرسد تا بدین وسیله پای قلب و عقل را به عنوان مرجع یقین بخش به میان باز کند و در گام سوم، امام را میان امت چونان قلب در میان سایر اعضای بدن معرفی می کند تا نشان دهد همان سان که قلب کارکردی معرفتی میان حواس انسان دارد، امام نیز چونان مرجعی است که به واسطه آن، حیرت و تردید و اختلافات بندگان برطرف می شود. شاهد مطلب اما، ادامه این واقعه است که امام صادق علیه السلام از هشام سؤال می کنند: «یا هشام، مَنْ عَلَّمَكَ هَذَا؟ قُلْتُ: شَيْءٌ أَخَذْتُهُ مِنْكَ وَالْقَتَّةُ»: ای هشام! این استدلال را از که آموخته ای؟ در پاسخ گفت: مطلبی را از شما گرفتم؛ اما تألیف و طراحی استدلال از آن خودم بود (کلینی، ۱۳۸۸، ۱۷۰/۱، ح ۳).

دقت در این گزارش تاریخی به خوبی نشان می دهد که چگونه هشام بن حکم، عملکرد خویش در این استدلال را وصف کرده است و معارف دریافتی از امام را با نقش فعال عقل خویش در استدلال پیوند می زند. در واقع عملکرد هشام بن حکم، کاربست همان ایده تعاملی عقل و وحی است که کلام ورزی هشام را باز بسته کلام معصوم علیه السلام کرده است.

او در قدم نخست، بحث خود را با یک مقدمه حسی و عقلی مورد قبول همگان آغاز نمود تا استدلالش به گونه‌ای بر پایه‌های عقلی و تجربی استوار باشد که هر مخاطبی، از جمله یک معتزلی، آن را تصدیق کند. در این مناظره هشام از یکایک حواس ظاهری همچون چشم و بینی و دهان و گوش و کارکرد آن‌ها در سیستم بدن سؤال می‌کند و جواب می‌گیرد. او از عمرو بن عبید می‌پرسد: «آیا تو چشم داری؟» و پس از پاسخ مثبت، درباره کارکرد آن دیدن سؤال می‌کند. سپس همین پرسش را درباره سایر حواس مثل گوش، بینی، زبان و اعضای حیاتی همچون قلب تکرار می‌کند.

وی در گام بعدی، یک جهش تحلیلی و نظریه پردازانه انجام می‌دهد. او نتیجه می‌گیرد که «قلب» نقش یک «امام» یا «راهبر» را برای سایر اعضا و حواس ایفا می‌کند تا وقتی حواس در مورد امری دچار شک می‌شوند، آن را به قلب ارجاع داده و رفع شک و تردید کنند. همین‌طور، این قلب یا همان عقل است که داده‌های صحیح حواس را تأیید و تثبیت می‌کند و نهایتاً این قلب است که داده‌های نادرست و مشکوک حواس را باطل می‌سازد. هشام با این استدلال، یک الگوی عقلی برای ضرورت وجود یک مرجع نهایی برای رفع اختلاف و ایجاد یقین در یک سیستم مثل بدن انسان ارائه می‌دهد. او نتیجه می‌گیرد: «فَأَقَامَ اللَّهُ الْقَلْبَ لِيُصِحَّ لَهَا الصَّحِيحَ وَيُبْطِلَ مَا شَكَّ فِيهِ»: خداوند قلب را قرار داد تا صحیح را برای اعضا تثبیت کند و آنچه را در آن شک کرده‌اند، باطل نماید (کلینی، ۱۳۸۸، ۱۷۰/۱، ح ۳).

وی در گام بعدی این قاعده عقلی را به عالم خلقت تعمیم می‌دهد و اینجاست که «نظریه پرداز» متن اندیش «به وضوح خود را نشان می‌دهد. اگر هشام یک عقل‌گرای محض مانند معتزله بود، ممکن بود در همین سطح باقی بماند یا به دنبال یافتن مصداق بیرونی این امام صرفاً از طریق عقل باشد. اما او این قاعده عقلی را به عنوان یک ابزار به کار می‌گیرد تا یک حقیقت و حیانی را تبیین کند. او استدلال می‌کند:

«فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَشْرِكْ جَوَارِحَكَ بِلَا إِمَامٍ يُصَحِّحُ لَهَا الصَّحِيحَ وَيَبْتِئُنُ بِهِ مَا شَكَّ فِيهِ، أَتَشْرِكُ هَذَا الْخَلْقَ كُلَّهُمْ فِي خَيْرَتِهِمْ وَشَكَّهِمْ وَاخْتِلَافِهِمْ لَا يُقِيمُ لَهُمْ إِمَامًا يَرُدُّونَ

إِلَيْهِ شَكَّكُمْ وَ حَيَّرْتَهُمْ؟»: پس خداوند تبارک و تعالی که اعضای تو را بدون امامی که صحیح را برایشان تثبیت کند و شک را به یقین بدل سازد رها نکرده، آیا ممکن است تمام این خلق را در حیرت و شک و اختلافشان رها کند و برای آنان امامی قرار ندهد تا شک و حیرت خود را به او ارجاع دهند؟ (کلینی، ۱۳۸۸، ۱/۱۷۰، ح ۳).

این استدلال دقیقاً مصداق فرضیه این مقاله است: اولاً تبیین وی به منبع و حیانی وابسته است. هشام خود پس از ارائه این استدلال به امام صادق علیه السلام می گوید: «شَيْءٌ أَخَذْتُهُ مِنْكَ وَالْفَتْهُ مَطْلَبِي رَا از شما گرفتم و آن را تألیف و صورت بندی کردم». این جمله، کلید فهم روش اوست. او اصل «نیاز به امام برای رفع حیرت» را به عنوان یک «اصل موضوعه» از منبع وحی یا همان امام معصوم علیه السلام دریافت کرده است. ثانیاً در این استدلال نقش تألیفی و فعال عقل کاملاً رعایت شده است؛ گویی عقل هشام منفعل نیست. او این اصل و حیانی را با یک صورت بندی عقلانی بدیع یعنی قیاس عالم صغیر یا همان بدن انسان به عالم کبیر یا جامعه بشری «تألیف» و طراحی می کند. او برای اثبات یک حقیقت نقلی و دینی مثل ضرورت امام، یک استدلال کاملاً عقلی و قابل فهم برای خصم می سازد.

سوم آنکه هدف این عقل ورزی، کشف یک حقیقت جدید و مستقل از وحی نیست. بلکه هدف، تبیین عقلانی یک آموزه است که پیشاپیش از طریق وحی به آن یقین دارد. عقل در اینجا در خدمت «فهم پذیر کردن» و «دفاع از» متن مقدس عمل می کند.

بنابراین، استدلال هشام یک نمونه درخشان از «نظریه پردازی متن اندیش» است. او از عقل به عنوان ابزاری قدرتمند برای «ساختن» استدلال بهره می برد، اما «ماده خام» و «جهت گیری» این استدلال را از منبع و حیانی می گیرد. این روش، او را هم از نص گرایی اهل حدیث که از چنین قیاس های عقلی پرهیز می کنند و هم از عقل گرایی معتزله که عقل را مبدأ و منتهای معرفت می دانند متمایز می سازد و عمق روش شناسی کلامی مدرسه کوفه را آشکار می نماید.

بر همین اساس است که امام صادق علیه السلام به او فرمودند: «وَاللَّهِ مَكْتُوبٌ فِي صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى» بدین معنا که مضمون و محتوایی که در این استدلال از سوی هشام

ارائه شده، نه تنها در کلام من، بلکه در صحف ابراهیم و موسی نیز ثبت شده است؛ زیرا هر دو حجت الهی عقل و وحی، با یک نسبت و ارتباط صحیح در ارائه آن نقش داشته‌اند.

نمونه تاریخی دیگر را باید در مناظره هشام بن حکم و ابوهدیل علاف مشاهده کرد. این دو هر کدام از بزرگان امامیه و معتزله در عصر خویش به‌شمار می‌آمدند. آن‌چنان که گزارش شده ابوهدیل از هشام درخواست مناظره‌ای می‌کند که البته موضوع آن مناظره معلوم نیست؛ اما گفت‌وگوهای اولیه بر سر چگونگی و توافق بر انجام این مناظره بسیار حائز اهمیت است. بر پایه این گزارش تاریخی ابوهدیل به هشام می‌گوید: با یکدیگر بحث می‌کنیم، چنانچه تو بر من پیروز شدی من به مذهب تو می‌گروم و چنانچه من بر تو پیروز شدم تو بر مذهب من باش. پاسخ هشام قابل توجه است:

«مَا أَنْصَفْتَنِي! بَلْ أَنَا ظَرِكَ عَلَى أَنِّي إِنْ غَلَبْتُكَ رَجَعْتَ إِلَى مَذْهَبِي، وَإِنْ غَلَبْتَنِي رَجَعْتُ إِلَى إِمَامِي» (شیخ صدوق، ۱۳۷۱، ۴۳).

پاسخ هشام به این پیشنهاد، نشان‌دهنده دیدگاه خاص اوست. او می‌گوید: این پیشنهاد منصفانه نیست؛ بلکه انصاف آن است که اگر من غالب شدم، تو به مذهب من گرایش یابی و اگر تو غالب شدی، من به امام خود بازگردم. این رویکرد که هشام به آن اشاره می‌کند، بر پایه تفکری است که نقش راهنما و مرجعیت فکری امام را در فرایند استدلال عقلانی برجسته می‌سازد. این نکته، مهم است که هشام به ابوهدیل یادآور می‌شود در گفت‌وگوهای اعتقادی، لازم است به اصول و مبانی شناخت‌شناختی هر دو طرف متعهد بود. معتزلیان عقل را به‌عنوان نهادی مستقل و خودکفا می‌دانستند و اعتقاد داشتند که استدلال عقلی نیازمند مرجع بیرونی نیست. اما هشام به‌عنوان نماینده‌ای از جریان امامیه، بر این باور بود که عقل تنها در روشنای راهنمایی امام می‌تواند به استدلال صحیح دست یابد؛ لذا اذعان دارد که نمی‌تواند از امام خود به‌عنوان راهنما و معلم عقل در فرایندهای استدلالی غفلت کند. بنابراین، هنگامی که هشام می‌گوید: «رجعت إلى إمامي»، بدین معنا نیست که پاسخ سؤالات ابوهدیل را مستقیماً از امام دریافت می‌کند؛ بلکه به‌معنای آن است که امام

بر او حقیقت را روشن می‌کند و او پس از آگاهی به این حقایق، وارد مباحثات عقلی می‌شود. امام به‌عنوان هادی او به حقیقت و معنای واقعی قرآن و سنت صحیح، نقش محوری را ایفا می‌کند.

شاهد دیگر را می‌توان در تحلیل رفتار و گفتار مؤمن الطاق یافت که فضیل بن عثمان از امام صادق علیه السلام نقل کرده است. در این گزارش، فضیل می‌گوید: حضرت از مؤمن الطاق خبر گرفتند و گفتند شنیده‌ام که او اهل جدال و مناظره است و ای بسا «بحث‌های آلوده» یا «گفت‌وگوهای نادرست» داشته باشد. سپس در ادامه فرموده‌اند: یعنی اگر یکی از مخالفانش بخواهد او را شکست دهد، به‌راحتی می‌تواند این کار را انجام دهد. فضیل از امام می‌پرسد: چطور ممکن است؟ و امام پاسخ می‌دهند:

«يَقُولُ: أَخْبِرْنِي عَنْ كَلَامِكَ هَذَا مِنْ كَلَامِ إِمَامِكَ؟ فَإِنْ قَالَ نَعَمْ، كَذَبَ عَلَيْنَا وَإِنْ قَالَ لَا، قَالَ لَهُ كَيْفَ تَتَكَلَّمُ بِكَلَامٍ لَا يَتَكَلَّمُ بِهِ إِمَامُكَ؟» (کشی، ۱۴۰۴، ۱۹۱).

روش‌شناسی  
کلامی مدرسه  
کوفه و الگوی  
معرفت‌شناختی  
آن  
۸۹

بدین معنا که آیا این سخنی که می‌گویی، از سخنان امام توست یا از سخنان خودت؟ در واقع در اینجا امام تأکید دارند که متکلم باید در کلام ورزی‌های خود (اعم از تبیین، اثبات و دفاع) همواره از کلام امام خود تبعیت کند و از قیاس‌های نادرست خودداری نماید. توجه داریم مؤمن الطاق در مقام «تکلم» است و اشاره شد نقطه کانونی دانش کلام در این دوره تاریخی، تبیین‌گری است، حتی مخاصمه و جدل نیز برای نشان‌دادن حقایق «تبیین»ی است که متکلم از معارف به‌دست می‌دهد. این یعنی آنچه پیش‌تر حضرت در آسیب‌شناسی رفتار کلامی مؤمن الطاق با عبارت «وَأَنَّهُ يَتَكَلَّمُ فِي تَيْمٍ قَدْرًا»: (تکلم بر پایه بحث‌های آلوده یا گفت‌وگوهای نادرست) اشاره کرده‌اند، بدین معناست که تکلم او همواره بازبسته امام و وحی نبوده؛ لذا تأکید کرده‌اند اساس استدلال باید بر پایه آموزه‌های صحیح و ثابت‌شده از سوی امام باشد و هرگونه انحراف از این اصول، نه‌تنها منجر به گمراهی فردی می‌شود بلکه می‌تواند باعث ایجاد مشکلات بزرگ‌تری برای جامعه نیز گردد.

در روایت یونس بن یعقوب از امام صادق علیه السلام نیز مفهومی مشابه با روایت مؤمن الطاق مشاهده می‌شود که در آن امام بر اهمیت تبعیت از کلام معصوم علیه السلام

و انکار هرگونه استدلالی که از مسیر وحی و آموزه‌های رسول خدا و اهل بیت علیهم‌السلام منحرف باشد، تأکید دارند. در این گزارش، یونس بن یعقوب نقل می‌کند که مردی از اهالی شامات برای مناظره به محضر امام صادق علیه‌السلام می‌آید. امام از او می‌پرسند: «كَلَامُكَ مِنْ كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ مِنْ عِنْدِكَ؟» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱/۱۷۳، ح ۴).

بدین معنا که کلام تو برخاسته از گفتار رسول خداست یا تنها از جانب خویش است؟ گفت: هم کلام رسول الله است و هم از خودم. حضرت فرمودند: پس در این صورت تو شریک پیامبر هستی، چون هم تو حرف می‌زنی و هم حرف‌های پیامبر را می‌زنی. گفت: نه. فرمودند: اگر شریک پیامبر نیستی، وحی به خودت نازل می‌شود؟ گفت: نه. حضرت فرمود: پس در این صورت اطاعت تو مثل اطاعت رسول خدا واجب است. گفت: نه، من چنین اعتقادی ندارم. حضرت به یونس رو کردند و فرمودند:

«هَذَا قَدْ خَصَمَ نَفْسَهُ قَبْلَ أَنْ يَتَكَلَّمَ» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱/۱۷۳، ح ۴).

به این معنا که مرد شامی پیش از آنکه شروع به سخن گفتن کند، خود را در موقعیت مغلوب قرار داده است و نمی‌تواند به درستی از خودش دفاع کند. در این روایت، امام در اصل این نکته را مطرح می‌کنند که تکلم باید براساس گفتار معصومین علیهم‌السلام و وحی الهی باشد و هرگونه تکلمی خارج از این چارچوب، فاقد اعتبار است. به بیان دیگر، امام به یونس می‌فرمایند که حتی اگر مرد شامی خود را در مقام تکلم با امام قرار دهد، بدون اینکه تکلمش باز بسته و برخاسته از وحی نبوی باشد، این تکلم نمی‌تواند به نتیجه‌ای درست و صحیح برسد! در واقع حضرت به مرد شامی توجه می‌دهند پیش از ورود به عرصه مباحث کلامی، باید به اصول و مبانی معرفتی این تکلم در دین توجه کند، وگرنه چنین مناظره‌ای پایه و اساس درستی نخواهند داشت.

در ادامه این روایت، نمونه‌های دیگری از تکلم و نظرورزی براساس متن دینی و وحی مشاهده می‌شود. برای مثال، زمانی که گفت‌وگو میان حضرت امام صادق علیه‌السلام و مرد شامی به نقطه پیشین می‌رسد، حضرت به یونس می‌فرمایند: «اگر متکلم چیره‌دستی بودی، از تو می‌خواستم که با او مناظره کنی.» در پاسخ، یونس

به حضرت عرض می‌کند: «فدایتان گردم، من از شما شنیده‌ام که روش کلام‌ورزی متکلمان مورد تأیید شما نیست؛ زیرا آنان برخی امور را به‌عنوان اصل می‌گیرند و می‌پرسند آیا این تکلم تابع آن اصل هست یا نه؟ (هَذَا يَنْقَادُ وَهَذَا لَا يَنْقَادُ) یا اینکه آیا این هماهنگ است یا هماهنگ نیست؟ (وَهَذَا يَنْسَاقُ وَهَذَا لَا يَنْسَاقُ) و یا این را می‌فهمیم و تعقل می‌کنیم، آن را نمی‌فهمیم (وَهَذَا نَعْقِلُهُ وَهَذَا لَا نَعْقِلُهُ)». پاسخ امام صادق علیه السلام در این زمینه بسیار حائز اهمیت است:

«فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّمَا قُلْتُ فَوَيْلٌ لَهُمْ إِنْ تَرَكُوا مَا أَقُولُ وَدَهَبُوا إِلَيَّ مَا يَرِيدُونَ»

(کلینی، ۱۳۸۸، ۱/۱۷۳، ح ۴).

باید توجه داشت مقام گفت‌وگویی حضرت، مقام تکلم و تبیین‌گری عقلانی است و نه نقل روایات. لذا این پاسخ بدین معنا خواهد بود که اگر تکلم و نظروورزی‌ای مورد نهی امام صادق علیه السلام قرار گرفته، بدین دلیل بوده که یک اصل کلی رعایت نشود و آن اینکه یک متکلم باید تکلم و نظروورزی‌های خویش را براساس وحی سامان دهد نه اینکه کلام خویش را بر غیر این اساس بنا کند.

این توجه حضرت به تبیین‌گری بر پایه وحی و متون وحیانی در آسیب‌شناسی عملکرد اصحاب در مناظره با مرد شامی به‌طور چشم‌گیری جلب توجه می‌کند. مثلاً حضرت در بررسی مناظره و تکلم حمران بن اعین با مرد شامی فرمودند: «تَجْرِي الْكَلَامَ عَلَى الْأَثَرِ، فَتَصِيبُ» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱/۱۷۳، ح ۴). بدین معنا که تکلم و مناظرات را به‌درستی براساس اثر (وحی) و سنت بنا می‌نهی و لذا در این امر موفق می‌شوی.

بر همین اساس به هشام بن سالم فرمودند: «تُرِيدُ الْأَثَرَ وَلَا تَعْرِفُهُ» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱/۱۷۳، ح ۴). بدین معنا که درصدد هستی براساس میراث وحیانی، معارف اعتقادی را صورت‌بندی کنی؛ اما چون میراث‌شناس نیستی و درون‌مایه‌های حقیقی آن را نمی‌شناسی، در صورت‌بندی هم به‌اشتباه می‌افتی! مجدداً باید توجه نمود هشام‌بن سالم در مقام تکلم و مناظره با مرد شامی است که عملکرد آن ارزیابی شده است و نه در مقام نقل روایت. او می‌کوشد براساس روایاتی که پیش‌تر آموخته است در مقابل مرد شامی استدلال و صورت‌بندی نوینی ارائه دهد. این نقد حضرت به‌خوبی نشان می‌دهد که این عملکرد روشی، ارتکاز عمومی متکلمان عقل‌گرای امامیه در

مدرسه کوفه بوده و به کار گرفته می شده است.

همین بی توجهی به معارف و حیانی در نظرورزی های کلامی را می توان در بررسی تکلم قیس ماصر توسط امام هم مشاهده نمود که فرمودند: «تَتَكَلَّمُ وَأَقْرَبُ مَا تَكُونُ مِنَ الْخَبَرِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَبْعَدُ مَا تَكُونُ مِنْهُ» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱/۱۷۳، ح ۴). بدین معنا که وقتی وارد عرصه کلام و مناظره می شوی، نزدیک ترین مضامین به اخبار و سنت نبوی، در دورترین نقطه از بحث تو جا می گیرد، کنایه از اینکه در تکلم و تبیین گری های کلامی خویش، بیش از آنکه به وحی توجه داشته باشی به اندیشه ورزی های عقلانی توجه داری و چون این گونه می کنی «تَمْرُجُ الْحَقَّ مَعَ الْبَاطِلِ» (کلینی، ۱۳۸۸، ۱/۱۷۳، ح ۴)، حق و باطل را با یکدیگر در می آمیزی.

### جمع بندی

پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که مبنای معرفت شناختی حاکم بر روش شناسی کلامی «متکلمان نظریه پرداز» مدرسه کوفه در قرن دوم هجری چه بود و این مبنا چگونه به شکل گیری روشی متمایز از نص گرایی اهل حدیث و عقل گرایی معتزله منجر شد. یافته های این نوشتار، فرضیه اصلی تحقیق را تأیید می کند که این جریان کلامی، بر مبنای الگوی معرفت شناختی «تشابک عقل و وحی در حجیت»، روشی را پی ریزی کرد که می توان از آن با عنوان «نظریه پرداز» متن اندیش «یاد کرد».

تحلیل ها نشان داد که این الگوی معرفت شناختی، ریشه در تعالیم بنیادین اهل بیت علیهم السلام دارد؛ تعالیمی که ضمن به رسمیت شناختن عقل به عنوان «حجت باطنی» و وحی به مثابه «حجت ظاهری»، بر یک رابطه پویا، هم افزا و انفکاک ناپذیر میان این دو منبع تأکید می ورزند. براساس این الگو که در خطبه نخست نهج البلاغه با تعبیر بلیغ «اثارة دفاث العقول» تبیین شده است، وحی نه تنها ناقل گزاره های جدید؛ بلکه فعال ساز و جهت دهنده به ظرفیت های بالقوه عقل است. به عبارت دیگر، عقل ورزی مطلوب، آن فعالیتی است که در چارچوب هدایت وحی و با الهام از آن صورت می گیرد و با عباراتی نظیر «لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ» نشان داده شده است.

این مبنای نظری در عملکرد متکلمان نظریه پرداز کوفه، به ویژه در استدلال‌های هشام بن حکم، به وضوح تجلی یافته است. تحلیل مناظره هشام با عمرو بن عبید به عنوان یک مطالعه موردی، نشان داد که او چگونه با دریافت یک ایده کانونی از امام صادق علیه السلام، آن را در قالب یک قیاس عقلی بدیع «تالیف» و صورت بندی می کند. عبارت کلیدی او یعنی «شَيْءٌ أَخَذْتَهُ مِنْكَ وَالْفَتْهُ» جوهر این روش شناسی را آشکار می سازد: ماده و جهت استدلال از آن وحی است و ساختار و پردازش آن بر عهده عقل. این رویکرد، عقل را نه یک منبع خود بنیاد و رقیب وحی؛ بلکه ابزاری فعال و ضروری برای فهم، تبیین و دفاع عقلانی از آموزه های وحیانی معرفی می کند.

این روش شناسی، دو مزیت راهبردی برای کلام امامیه نخستین به ارمغان آورد: نخست آنکه کلام امامیه را از نص گرایی انفعالی اهل الحدیث عبور می داد. در واقع این روش به متکلمان امامیه اجازه می داد برخلاف اهل حدیث که از ورود به حوزه های مفهومی برون متنی پرهیز می کردند، با بهره گیری از استدلال عقلی و نظریه پردازی، برای پاسخ به چالش های فکری زمانه، نظام های مفهومی منسجمی بیافرینند.

امتیاز دوم این منهج کلامی، ممتاز نمودن منهج کلامی امامیه از عقل گرایی خود بنیاد معتزله بود. در واقع این روش کلامی در تقابل با معتزله که عقل را مرجع نهایی و مستقل می دانستند، با تأکید بر نیازمندی عقل به هدایت وحی، اصالت و محوریت تعالیم الهی را حفظ کرده و متکلمان را از افتادن در ورطه عقل گرایی محض مصون می کرد.

خلاصه آنکه «نظریه پردازی متن اندیش» به مثابه روش شناسی غالب جریان نظریه پرداز در مدرسه کوفه، یک الگوی نوین از تعامل سازنده عقل و وحی است که توانست ضمن حفظ پابندی به اصول وحیانی، از ظرفیت های پویای عقل برای تعمیق و تبیین معارف دینی بهره گیرد. این میراث روش شناختی که بر حجیت توأمان و درهم تنیده عقل و وحی استوار است، می تواند همچنان به عنوان الگویی کارآمد برای نظریه پردازی های کلامی معاصر و پاسخگویی به نیازهای فکری انسان امروز مورد توجه و بازخوانی قرار گیرد.

## منابع

- ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم. (۱۳۹۱ق). **درء تعارض العقل والنقل**، محقق: محمد رشاد سالم. ریاض: دارالکنوز الأدبیه.
- اشعری، علی بن اسماعیل. (۱۴۰۰ق). **مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین**. مصحح: هلموت ریتر. بیروت: لبنان، دار النشر فرانز اشتاینر.
- اقوام کرباسی، اکبر. (۱۳۹۱). «مدرسه کلامی کوفه»، **نقد و نظر**، ۱۳۹۱، شماره: ۶۵، ص ۳۸-۶۵.
- ایزدی تبار، محمد. (۱۳۹۱). «فلسفه علم کلام»، **معارف عقلی**، تابستان، شماره: ۲۳، ص ۷-۴۰.
- جبرئیلی، محمد صفر. (۱۳۸۵). «فلسفه علم کلام»، **قبسات**، بهار و تابستان ۱۳۸۵، شماره: ۳۹ و ۴۰، ص ۱۲۵-۱۵۲.
- جعفری، محمدرضا، و فاطمی نیا، جعفر. (۱۳۸۴). **الكلام عند الإمامیه: نشأته، تطوره و موقع الشیخ المفید منه**. قم: بنیاد فرهنگ جعفری.
- جرجانی، میرسید شریف. (۱۳۲۵ق). **شرح المواقف**. قم: منشورات شریف الرضی.
- سبحانی، محمد تقی و افضلی، محمد مهدی. (۱۳۹۲). «حجیت متشابهک منابع معرفت در فهم و تبیین آموزه های اعتقادی»، **تحقیقات کلامی**، سال اول، شماره دوم، پاییز، ص ۷-۲۷.
- سبحانی، محمد تقی. (۱۳۸۷). «کلام شیعی؛ ماهیت، تحولات و چالش ها»، **اخبار شیعیان**، دی ۱۳۸۷، شماره ۳۸.
- سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۳۸۱). **الملخص فی أصول الدین**. محقق: محمدرضا انصاری قمی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۳۷۶). **الذریعه**، مصحح: ابوالقاسم گرجی. تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
- شاکرین، حمیدرضا. (۱۳۹۹). «پیراروش شناسی علم کلام»، **پژوهش های اعتقادی کلامی**، ۱۳۹۹، شماره ۳۷، ص ۱۵۳-۱۷۰.
- شریف رضی، محمد بن حسین. (۱۳۶۶). **نهج البلاغه**. محقق: صبحی صالح. قم: مؤسسه دارالهجره.
- شیخ صدوق، ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۷۱). **الاعتقادات**. محقق: عصام عبدالسید. قم: المؤتمر العالمی لألفية الشیخ المفید.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۴۰۶). **الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد**. بیروت: دار الأضواء.
- شیخ طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۵۸). **تمهید الاصول**. مترجم: عبدالمحسن مشکوه الدینی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

شیخ مفید، محمد بن محمد. (۱۴۱۴ق). **اوائیل المقالات**. محقق: ابراهیم انصاری زنجانی. بیروت: دارالمفید.

صفار، محمد بن حسن. (۱۴۰۴ق). **بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد** علیه السلام. تصحیح: محسن کوچه‌باغی. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

طوسی، نصیرالدین. (۱۴۰۵ق). **تلخیص المحصل**. بیروت: دارالأضواء.

فرامرزی قراملکی، احد. (۱۳۷۸). **هندسه معرفتی کلام جدید**. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

قاضی عبدالجبار بن احمد. (۱۴۲۲ق). **شرح الأصول الخمسه**. مصحح: ابوهاشم. احمد بن حسین و رباب، سمیر مصطفی. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

قاضی عبدالجبار بن احمد. (بی‌تا). **المغنی فی أبواب التوحید والعدل**. محقق: محمود محمد قاسم. مصحح: مدکور، ابراهیم بیومی و طه حسین. بی‌جا.

قدردان قراملکی، محمد حسن. (۱۴۰۱). «فلسفه کلام شیعی (امامیه)»، **کلام پژوهی**، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، شماره ۲، ص ۳۴-۷.

کاشفی، محمدرضا. (۱۳۸۶). **کلام شیعه**. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

کراچکی، محمد بن علی. (۱۴۱۰ق). **کنز الفوائد**. محقق: عبدالله نعمه. قم: دار الذخائر.

کشّی، محمد بن عمر. (۱۴۰۴ق). **رجال الکشی**. تلخیص: محمد بن حسن طوسی. مصحح: محمدباقر بن محمد میرداماد. محقق: مهدی رجایی. قم: مؤسسه آل‌البتی علیهم السلام لإحياء التراث.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸). **الکافی**. تحقیق: علی اکبر غفاری. بی‌جا: دارالکتب الاسلامیه. منصوری‌راد، حسین. (۱۳۹۴). «شاخصه‌های کلام‌ورزی جریان محدث-متکلمان در مدرسه کلامی کوفه»، **کلام اهل بیت** علیهم السلام، ۱۳۹۴، سال اول، ص ۸۹-۷۱.

نصرتی، شعبان و سبحانی، محمدتقی. (۱۳۹۳). «محدودیت ذاتی عقل در شناخت خدا؛ گونه‌ها و علت‌ها»، **تحقیقات کلامی**، دوره ۲، شماره ۷، اسفند ۱۳۹۳، ص ۲۸-۷.





## Sayyid al-Murtaḍā's Methodological Approach to 'Ilm Uṣūl al-Fiqh

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 ; <https://orcid.org/0000-0001-5017-1551>

### Article Info

### ABSTRACT

**Article Type:**

Research Article

**Article History:**

Received 23 September 2023

Received in revised form 06 April 2025

Accepted 06 April 2025

**Keywords:**

Methodology;

Resolution of Uṣūlī

Questions;

Uṣūlī Methodology;


Sayyid al-Murtaḍā.

The methodology of the sciences has received considerable attention in the contemporary period. In order to identify the operative methods of any given discipline, it is first necessary to examine the methodological frameworks adopted by its leading scholars. Sayyid al-Murtaḍā 'Alam al-Hudā, as the earliest Shī'ī scholar of Uṣūl al-Fiqh from whom a comprehensive and independent treatise on the subject has survived, developed a distinctive methodological approach to the formulation and resolution of Uṣūlī questions. The present study seeks to reconstruct and clarify this approach through a close reading of his Uṣūlī writings and a systematic analysis of his argumentative strategies.

The findings of this study, presented here for the first time in a structured manner, indicate the following:

1. Sayyid al-Murtaḍā adopted two principal approaches in Uṣūl al-Fiqh: a rational approach and a comparative approach.
2. In light of a genealogical analysis of Uṣūlī questions, he also employed additional methods, including linguistic, customary ('*urfī*'), rational in the sense of common rational practice ('*uqalā'ī*'), and hybrid approaches.

**Cite this article:**

*Moballeghi. A*(2026). " Sayyid al-Murtaḍā's Methodological Approach to 'Ilm Uṣūl al-Fiqh". *Methodology of Islamic Studies*. 2(2); 97-125. 



© 2025 / The Author(s) retain the Copyright and full publishing rights.

Publisher: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e-Razavi Branch. DOI:<https://doi.org/10.22081/mis.2025.67422.1038>

In addressing Uṣūlī problems, he generally proceeded through three principal stages: articulating the problem, determining its precise formulation, and adducing supporting evidence.

3. In his presentation of Uṣūlī discussions, he observed four central considerations: restricting his analysis to strictly Uṣūlī topics while avoiding issues belonging to other disciplines; maintaining a coherent, logical, and rigorously argued structure; exercising moderation in the scope and extent of discussion; and adopting an applied and comparative mode of exposition.

## روش‌شناسی سیدمرتضی در علم اصول<sup>۱</sup>

بلال شاکری 

مدرس سطوح عالی حوزه علمیه مشهد و استادیار مرکز تخصصی آخوند خراسانی رحمته‌الله علیه، رایانامه: b.shakeri@iran.ir

<https://orcid.org/0000-0001-5017-1551>



تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۸

### چکیده

روش‌شناسی علوم از جمله مسائلی مورد توجه در دوران معاصر است. برای شناسایی روش‌های به کار رفته در هر علم باید ابتدا به روش‌شناسی عالمان علم پرداخت. سیدمرتضی علم‌الهدی به عنوان اولین اصولی شیعه که اثر مستقل و مفصل اصولی از وی باقی مانده است، دارای روشی خاص در ارائه و حل مسایل اصولی است که در نوشتار پیش‌رو با مراجعه به آثار اصولی وی و تحلیل سخنانش، سعی در اکتشاف روش وی شده است. یافته‌های پژوهش که برای نخستین بار ارائه می‌شود، نشان می‌دهد که اولاً سیدمرتضی در علم اصول دارای دو رویکرد عقلی کلامی و مقارن است؛ و ثانیاً وی باتوجه به تبارشناسی مسایل اصولی، از روش‌های دیگر لغوی، عرفی، عقلایی یا روش‌های ترکیبی نیز بهره برده است و همچنین در حل مسایل اصولی سه گام کلی بیان مسئله؛ حکم مسئله و دلیل بر مسئله را می‌پیماید. و ثالثاً وی در روش ارائه مسایل اصولی نیز به چهار نکته: تمرکز بر

روش‌شناسی  
سیدمرتضی در  
علم اصول  
۹۹

۱. شاکری، بلال. (۱۴۰۴). «روش‌شناسی سیدمرتضی در علم اصول». دوفصلنامه روش‌شناسی علوم اسلامی. ۱(۲):

۲. صص: ۹۷-۱۲۵. <https://doi.org/10.22081/mis.2025.67422.1038>



© ۱۴۰۴. نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.  
ناشر: مرکز تخصصی آخوند خراسانی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی.

مباحث صرفاً اصولی و دوری از مباحث دیگر علوم؛ داشتن ساختاری منسجم، منطقی و مستدل؛ رعایت اعتدال در ارائه مسایل؛ و بیان تطبیقی و کاربردی آنها توجه داشته است.

**کلیدواژه‌ها:** روش‌شناسی، حل مسئله اصولی، روش اصولی سیدمرتضی.

## ۱. مقدمه

روش‌شناسی علوم از جمله مسایلی است که در دوران معاصر به‌عنوان علمی مستقل (درجه یک) یا بخشی از فلسفه علم (درجه دو) مورد توجه ویژه قرار گرفته است. نوپایی روش‌شناسی بخصوص در حوزه علوم اسلامی، موجب شده منابع مکتوب کمی در اختیار پژوهشگران و علاقه‌مندان به آن باشد. درباره روش‌شناسی اختلاف نظرهایی به لحاظ چستی و قلمرو وجود دارد. برای فهم چستی روش‌شناسی ابتدا باید تعریف روش روشن شود. «روش» عبارت است از فرایند عقلانی یا غیرعقلانی ذهن برای دستیابی به شناخت یا توصیف واقعیت. در معنایی کلی‌تر، روش هرگونه ابزار مناسب برای رسیدن به مقصود است. روش ممکن است به مجموعه‌طرقی که انسان را به کشف مجهولات هدایت می‌کند، مجموعه قواعدی که هنگام بررسی و پژوهش به کار می‌روند و مجموعه ابزار و فنونی که آدمی را از مجهولات به معلومات راهبری می‌کند اطلاق شود. به تعبیری، روش عبارت است از: مجموعه فرایندها، قواعد، ابزارها، فنون و راه‌هایی که انسان را هنگام بررسی و پژوهش به کشف مجهولات هدایت می‌کند (ساروخانی، ۱۳۷۵، ۲۴/۱). باتوجه به کاربردهای روش می‌توان گفت این واژه و مشتقات آن در ۷ معنا (سطح) زیر به کار می‌رود: (حقیقت، ۱۳۸۲، ۱/۳۳-۴۲؛ حقیقت، ۱۳۸۲، ۲۲/۱۵۵-۱۵۶).

**صورت‌بندی روش باتوجه به روش معرفت (method):** از این منظر، به ۵ روش تاریخی، نقلی، فلسفی (عقلی)، شهودی، و تجربی (علمی) می‌توان اشاره کرد (ملکیان، ۱۳۸۰، ش ۱۴/۲۷۴). در روش فلسفی (عقلی) با استعانت از قیاس (به شکل برهانی، جدلی، خطابی، شعری، مغالطی) یا استقرا، صغرا و کبراهای منطقی تشکیل می‌شود. روش تجربی (علمی) از مراحل: مشاهده، طبقه‌بندی مشاهدات، فرضیه‌سازی، آزمایش، و تجزیه و تحلیل داده‌ها به منظور اثبات یا رد فرضیه استفاده می‌کند. در این

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۰۰

روش، باید اثبات یا رد فرضیه‌ها از طریق تجربه امکان‌پذیر باشد، تعیین رابطه میان علت و معلول از طریق آزمون ارتباط میان متغیرها عملی شود و همه افراد بتوانند براساس آن روش به نتیجه واحدی برسند. روش شهودی دو کاربرد متفاوت در عرفان و علوم انسانی دارد. عُرفا سه مرحله برای روش شهودی معرفی می‌کنند: مشاهده، مکاشفه و محاضره. روش شهودی در علوم انسانی در مقابل روش‌های تحصیلی و اثباتی قرار می‌گیرد. روش نقلی به معنای اعم، شامل روش تاریخی نیز می‌شود. روش نقلی به معنای خاص (تبعیدی)، یکی از روش‌های دینی به حساب می‌آید، که با مبنا قراردادن منابع دینی (قرآن و سنت)، سعی می‌شود قول شارع مقدس از طریق روش نقلی کشف شود (ر.ک: ملکیان، ۱۳۸۰، ش ۲۷۴/۱۴ و ۲۸۵).

**صورت‌بندی روش با توجه به نوع استدلال (method):** گاهی روش به معنای نوع استدلال به کار می‌رود. از این حیث روش می‌تواند قیاسی یا استقرایی، لمّی یا اتّی یا غیر آن باشد. کاربرد روش به این معنا در ارتباط مستقیم با معنای اول است؛ چرا که به‌طور مثال، روش فلسفی نوع استدلال قیاسی، و روش تجربی نوع استدلال استقرایی را می‌طلبد.

**صورت‌بندی روش با توجه به نوع روش‌ها یا فنون گردآوری اطلاعات (technique):** شامل ۴ روش مشاهده، پرسش‌نامه، مصاحبه و کتابخانه‌ای است. به معنای دقیق کلمه، اینها فن تحقیق هستند، نه روش تحقیق.

**صورت‌بندی روش با توجه به تحلیل داده‌ها (research method):** پس از گردآوری اطلاعات، نوبت به تحلیل آنها می‌رسد. روش تحلیل داده‌ها می‌تواند کلاسیک یا آماری باشد.

**صورت‌بندی روش با توجه به نوع سطح تحلیل (research method):** روش تحقیق به این معنا در نگاه کلی خود به دو روش توصیفی (به معنای اعم) و هنجاری تقسیم می‌شود. روش توصیفی به معنای اعم خود به روش توصیفی به معنای اخص، روش تحلیلی و روش نقدی تقسیم می‌شود. هدف تبیین، یافتن علل پدیده‌ها، و هدف تحلیل، یافتن پیش‌فرض‌ها و آثار و نتایج مترتب بر یک رأی است. در نقد -برخلاف تحلیل- به داوری نظری و عملی موضوع پرداخته می‌شود. تحقیق هنجاری به ارائه

بایدها و نبایدها می‌پردازد. (ملکیان، ۱۳۸۰، ش ۱۴/۲۷۴-۲۷۵)

**صورت‌بندی روش باتوجه‌به‌نوع نگاه به موضوع (research method):** محقق علاوه‌بر روش‌های گردآوری و روش تحلیل داده‌ها، به‌معنای دیگری نیز می‌تواند از روش پژوهش خود نام ببرد. پژوهشگر به موضوع مورد مطالعه خود می‌تواند با دید پدیدارشناسانه یا ساختارگرایانه یا هرمنوتیکی و امثال آن بنگرد.

**صورت‌بندی روش باتوجه‌به روش‌شناسی (methodology):** در معنای آخر، روش‌شناسی به‌عنوان دانشی درجه‌دوم قرار دارد، که از دیدگاهی بالاتر به روش‌های تحقیق به‌عنوان دانشی درجه‌اول می‌پردازد. موضوع دانش درجه‌دوم، دانشی دیگر است. در اینجا نیز روش‌ها یا روش تحقیق‌های مختلف، موضوع روش‌شناسی قرار می‌گیرند. باتوجه‌به آنچه بیان شد، سطح سه تا شش منطبق بر روش تحقیق اصطلاحی است؛ اما روش‌شناسی که با روش تحقیق متمایز است شامل سطح اول، دوم و هفتم می‌شود. براین‌اساس، تعاریف ارائه‌شده برای روش‌شناسی ممکن است ناظر به هر یک از سطوح سه‌گانه روش معرفت، نوع استدلال یا روش‌شناسی به‌عنوان علمی درجه‌دو باشد.

براین‌اساس تعاریف متفاوتی از روش‌شناسی نیز ارائه شده است:

۱. روش به‌معنای راه رسیدن به معرفت در یک علم خاص است. پس روش‌شناسی که درصدد شناخت روش علم و درواقع یک علم درجه‌دو است به بررسی راهی می‌پردازد که ما را در یک علم به معرفت می‌رساند یا به تعبیر دیگر می‌توان آن را علم کشف راه بهره‌گیری از منابع برای رسیدن به غایات و اهداف در یک علم خاص نیز دانست (برنجکار، ۱۳۹۱، ۳۶-۳۷). این تعریف روش‌شناسی را در سطح اول یعنی روش معرفت مدنظر قرار داده و تعریف خود را بر آن منطبق کرده است.

۲. روش‌شناسی، دانشی است که با دو رویکرد درجه‌اول و درجه‌دوم به معرفی کاربرست روش‌های معرفت می‌پردازد (خسروپناه، ۱۳۸۸، ۷۶). این معرفی می‌تواند به صورت توصیفی و تاریخی و درجه‌دوم باشد، یعنی به عملکرد عالمان توجه کرده و روش‌های گردآوری و داوری و کاربرست آنها را اصطیاد و شناسایی کند و سپس می‌توان بر اساس آن به توصیه نشست و دیگران را بر تبعیت از روش‌شناسی عالمان

پیشین سفارش کرد؛ یا اینکه به صورت منطقی و بایسته روش‌های گردآوری و داوری را کشف و بر آن تأکید ورزید. البته جمع‌طولی این دو رویکرد هم‌شدنی است؛ با این بیان که ابتدا با رویکرد درجه دوم به شناسایی روش‌های عالمان علوم پرداخته و پس از آسیب‌شناسی منطقی به روش‌های بایسته دست یافت (خسروپناه، ۱۳۸۹، ۷۵). در این تعریف، روش‌شناسی در سطوح مختلف و با دو رویکرد درجه یک و دو مدنظر است.

۳. در تعریف عام، روش‌شناسی را مشتمل بر حجیت منابع معرفت، روش بهره‌گیری از منابع (استدلال)، توصیف روش‌های به کاررفته توسط عالمان (روش‌شناسی تاریخی) و روش صحیح دستیابی به معرفت (روش‌شناسی منطقی) دانسته‌اند (برنجکار، ۱۳۹۱، ۳۷-۳۸). در این تعریف نیز سطوح مختلف روش‌شناسی دخیل واقع شده و سعی شده تعریف ارائه‌شده بر سطوح مختلف منطبق باشد.

۴. روش‌شناسی علم، به معنای بررسی و مطالعه شیوه‌های اندیشه و راه‌های تولید علم و دانش، به عنوان دانشی درجه دوم و فرانگر، که از نگاه بیرونی به روش‌های علوم می‌پردازد. (پارسانیا، ۱۳۸۵، ۳۹-۵۳؛ علی تبار فیروزجایی، ۱۳۹۵، ۶۸/۱۵۱)

۵. روش‌شناسی، عبارت است از مباحثی که عهده‌دار ارزیابی روش‌ها از حیث توان کشف واقع هستند (فتحعلی‌خانی، ۱۳۹۷، ش ۱۵۹/۸۹).

درباره قلمرو روش‌شناسی نیز سؤالات و دیدگاه‌های مختلفی مطرح است:

۱. اینکه روش‌شناسی، علمی توصیفی است یا توصیه‌ای و هنجاری؟ برخی روش‌شناسی را علمی دستوری می‌دانند؛ زیرا برای فکر، قواعدی مقرر می‌دارد و تعیین می‌کند که انسان چگونه باید حقایق را در علوم جستجو کند (ر.ک: فیلسین شاله، ۱۳۵۰، ۶-۲۲). براین اساس، روش‌شناسی، بخشی از منطق عملی است؛ زیرا این بخش منطق، ابزارها و شیوه‌هایی را برای رسیدن به حقیقت معرفی می‌کند. هرچند این نحوه نگرش دستوری در خصوص روش‌شناسی و فلسفه علمی مدت‌ها پذیرفته شده بود؛ اما رویکرد جدید در فلسفه علم و روش‌شناسی آن را به مثابه شاخه‌ای از علوم تحلیلی و توصیفی تلقی می‌کند که درصدد است خود را از «دستور» و «تجویز» برحذر دارد.

در نگاهی دیگر می‌توان گفت روش‌شناسی به هر دو بعد توصیف و توصیه و هنجار می‌پردازد. یعنی ممکن است برخی پژوهش‌های روش‌شناسانه صرفاً توصیفی باشند یا علاوه بر توصیف به توصیه یا ارزیابی نیز پردازند؛ چرا که تا توصیفی از وضعیت موجود یا گذشته نباشد، نمی‌توان به ارزیابی پرداخته و روش صحیح را ترسیم و توصیه کرد. (فتحعلی‌خانی، ۱۳۹۷، ش ۱۵۹/۸۹) ممکن است تقسیم روش‌شناسی به روش‌شناسی منطقی و روش‌شناسی تاریخی نیز براساس این نگاه باشد. در روش‌شناسی منطقی، درباره روش صحیح سخن گفته می‌شود؛ اما در روش‌شناسی تاریخی به توصیف روش‌های به کاررفته میان اندیشمندان علم پرداخته می‌شود (ر.ک: برنجکار، ۱۳۹۱، ۳۷-۳۸).

۲. روش‌شناسی علوم اسلامی به روش علم نظر دارد یا روش عالم یا هر دو؟ در این باره نیز اختلاف نظر است. برخی تعاریف و نکات بیان شده، ناظر به احتمالات مختلف است. پاسخ به سؤال قبل در پاسخ به این سؤال نیز مؤثر است. چنانچه روش‌شناسی علمی، توصیفی تاریخی باشد، ناظر به روش‌شناسی عالمان علم است. اما اگر روش‌شناسی منطقی مدنظر باشد که حالتی هنجاری و توصیه‌ای دارد، ناظر به روش‌شناسی صحیح علم خواهد بود. براساس تکمیل این دو رویکرد به روش‌شناسی نیز این نکته ثابت می‌شود که ابتدا باید به روش‌شناسی عالم پرداخته شود تا توصیفی از وضعیت روش‌شناسی تاریخی بدست آید و با شناسایی نقاط قوت و ضعف به روش‌شناسی علم رسیده و به توصیه روش صحیح که همان روش‌شناسی منطقی است، پرداخت (ر.ک: خسروپناه، ۱۳۸۹، ۷۵؛ برنجکار، ۱۳۹۱، ۳۷-۳۸).

باتوجه به نکات بیان شده باید گفت: نسبت به چپستی و قلمرو روش‌شناسی همچنان جمع‌بندی نهایی بین اندیشوران این حوزه صورت نگرفته است؛ لذا نمی‌توان روش‌شناسی را منحصر در روش حل مسئله یا استفاده از منابع دانست،<sup>۱</sup> چنانچه نمی‌توان شناسایی روش عالمان یک علم را از محدوده روش‌شناسی خارج دانست.

۱. بنابراین می‌توان روش ارائه مسایل یا به تعبیری روش تدوین و تألیف را نیز بخشی از روش‌شناسی یک عالم دانست. چنانچه برخی دیگر نیز چنین کرده و روش تألیفی و تدوینی سیدمرتضی را به عنوان بخشی از روش‌شناسی کلامی وی مورد بررسی و تحلیل قرار داده‌اند. (ر.ک: امامی‌مبیدی و سلیمانی‌بهبهانی، ۱۳۹۲، ۱۰۹-۱۱۰).

علم اصول فقه نیز همچون سایر علوم می‌تواند به‌لحاظ روش‌شناسی مورد ارزیابی و تحلیل قرار گیرد. در پژوهش پیش‌رو به‌عنوان یکی از گام‌های ابتدایی که در روش‌شناسی علم اصول برداشته می‌شود، روش‌شناسی یکی از اندیشمندان اصولی برجسته شیعه به نام سیدمرتضی علم‌الهدی تحلیل و بررسی می‌شود. لازم به ذکر است در این پژوهش تمرکز اصلی بر بُعد توصیفی روش‌شناسی است تا با استخراج و تحلیل روش‌شناسی یکی از برجسته‌ترین علمای اصولی متقدم بتوان نقاط مثبت و منفی روش وی را شناسایی کرد و با مقایسه با روش سایر اصولیان بزرگ، بتوان ان‌شاءالله در پژوهش‌های دیگر به شناسایی روش‌های مشترک علم اصول دست یافت.

سیدمرتضی علم‌الهدی به‌عنوان اولین اصولی‌دارای تألیف (موجود) مستقل در اصول فقه شیعه، نقش بسزایی در تدوین، پیشرفت و حل مسایل اصولی و معرفی اصول شیعه به جوامع اسلامی داشته است. علاوه بر اینکه وی در کتاب «الذریعة فی أصول الشریعة» مدعی است در ارائه و حل مسایل اصولی از روش‌هایی بهره برده است که پیش از وی سابقه نداشته و با گذشتگان متفاوت است. (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۵/۱-۶) لذا این شخصیت علمی به‌عنوان یک عالم اصولی پایه پژوهش به‌لحاظ روش‌شناسی در علم اصول در پژوهش حاضر مدنظر قرار گرفت.

روش‌شناسی  
سیدمرتضی در  
علم اصول  
۱۰۵

باتوجه به شخصیت برجسته سیدمرتضی، پژوهش‌های متعددی در زمینه روش‌شناسی وی در علوم مختلف انجام شده است. پژوهش‌هایی همچون: ۱. روش‌شناسی سیدمرتضی در علم کلام، نوشته علیرضا امامی‌میدی و عبدالرحیم سلیمانی‌بهبهانی؛ ۲. روش تفسیری سیدمرتضی، نوشته طیبه یزدان‌مدد و فاطمه یزدان‌مدد؛ ۳. بررسی سبک تفسیری سیدمرتضی در سه گرایش علمی، ادبی و کلامی، نوشته مهدی اکبرنژاد و زهرا منصورزاده؛ ۴. روش‌های سیدمرتضی در نقد حدیث عدد، نوشته علیرضا طیبی و سید مجید نبوی؛ ۵. روش فقه‌الحدیثی

۱. «فَهَذَا الْكِتَابُ إِذَا أَعَانَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى إِتْمَامِهِ وَ إِبْرَامِهِ، كَانَ يَغْتَيَّرُ نَظِيرُ مِنَ الْكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ فِي هَذَا الْبَابِ. وَ لَمْ نَعْن فِي تَجْوِيدِ وَ تَحْرِيرِ وَ تَهْذِيبِ، فَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ فِيمَا سَبَقَ إِلَيْهِ مِنَ الْمَذَاهِبِ وَالْأَدْلَةِ». «فَقَدْ تَحَقَّقَ اسْتِبْدَادُ هَذَا الْكِتَابِ بِطُرُقٍ مُجَدَّده لَا اسْتِعَانَهُ عَلَيْهَا بِشَيْءٍ مِنْ كُتُبِ الْقَوْمِ الْمُصَنِّفَةِ فِي هَذَا الْبَابِ».

سیدمرتضی در الأمالی، نوشته فاطمه آلبوغیش؛ ۶. روش‌شناسی فقهی سیدمرتضی، نوشته محمدرضا خادمیان؛ ۷. کتاب سیدمرتضی نوشته علیرضا اسعدی، که نویسنده در بخشی از کتاب به روش‌شناسی مباحث کلامی سیدمرتضی پرداخته است. اما این پژوهش‌ها هیچ‌یک در حوزه روش‌شناسی وی در علم اصول فقه نیست.

اما نزدیک‌ترین آثار به پژوهش حاضر (با محوریت روش‌شناسی سیدمرتضی در علم اصول فقه) موارد زیر است: ۱. مقاله «روش‌شناسی اجتهاد در عصر غیبت با تأکید بر آرای شیخ مفید و سیدمرتضی علم‌الهدی»، نوشته محمد مرادی کانی‌باغی؛ ۲. کتاب «المناهج الروائیة عند الشریف المرتضی»، نوشته وسام خطاوی.

درباره ۷ اثر اولیه باید گفت اینها هیچ ارتباطی به روش‌شناسی علم اصول از نگاه سیدمرتضی نداشته و از این حیث اثر حاضر با آنها کاملاً متفاوت است. درباره دو اثر اخیر هم که به ظاهر می‌تواند مرتبط با بحث روش‌شناسی اصول باشد نیز باید گفت: مسئله اثر اول (مقاله روش‌شناسی اجتهاد در عصر غیبت...) چنانچه از نامش پیداست، روش‌شناسی اجتهاد است که آن هم بسیار ناقص و در حد چند گزاره (عقل، اجماع و معنای اجتهاد) مطرح شده است که به لحاظ مباحث اصولی و روش‌شناسی اصولی سیدمرتضی تقریباً هیچ ورودی به بحث نداشته و تنها مسئله اجماع و اجتهاد را کمی از نگاه سید توضیح می‌دهد. در کتاب المناهج الروائیة نیز چنانچه از نام کتاب پیداست، روش‌شناسی سیدمرتضی در مباحث مربوط به روایات مدنظر است و اگرچه در این اثر روش‌شناسی سید در علومی همچون تفسیر، فقه، اصول، عقائد و کلام مورد بررسی قرار گرفته است، اما این توجه تنها ناظر به مباحث مربوط به روایت است نه روش‌شناسی سیدمرتضی در کل آن علم. همان‌طور که نویسنده نیز در مقدمه روش‌شناسی اصولی سید به این مسئله تصریح می‌کند که تنها مباحث مربوط به اخبار مورد بررسی قرار گرفته است. (خطاوی، ۱۴۲۷، ۱۳۳) بنابراین این اثر نیز هرچند رویکردی روش‌شناسانه به اصول علم‌الهدی داشته است، اما بسیار ناقص و تنها یک بخش از اصول وی را آن هم از نگاه حدیثی مورد بررسی و تحلیل قرار داده است.

در نتیجه می‌توان گفت: باتوجه به روزآمد بودن پژوهش‌های روش‌شناسی و

نپرداختن پژوهشگران این حوزه به روش‌شناسی علم اصول از نگاه سیدمرتضی، در پژوهش پیش‌رو برای نخستین بار با تحلیل روشی سخنان سیدمرتضی، به استخراج و توصیف روش وی در اصول‌فقه پرداخته شده است.

با بررسی کتاب الذریعه إلی أصول الشریعه و تحلیل روشی سخنان سیدمرتضی، می‌توان مطالب مرتبط با حوزه روش‌شناسی سیدمرتضی علم‌الهدی را در ۳ بخش تنظیم کرد: ۱- رویکرد اصولی سیدمرتضی؛ ۲- روش سیدمرتضی در حل مسایل اصولی؛ ۳- روش سیدمرتضی در تنظیم و ارائه اصول‌فقه.

## ۲. رویکرد اصولی سیدمرتضی

سیدمرتضی علم‌الهدی در علم اصول دو رویکرد کلی و غالب دارد که در بیشتر مسایل اصولی نسبت به آنها ملتزم بوده است: ۱. رویکرد عقلی کلامی؛ ۲. رویکرد مقارن.

### ۲-۱. رویکرد عقلی کلامی

در حل مسایل اصولی بین اندیشمندان اصولی رویکردهایی متفاوتی مانند رویکردهای عقلی کلامی یا رویکردهای نص‌گرا، وجود دارد که تقریباً بر فضای کلی تحلیل و حل مسایل آن علم ازسوی عالمان مختلف، حاکم است. البته حاکم بودن یک رویکرد کلی از سوی عالم به مسایل علم به معنای عدم توجه به سایر رویکردها و روش‌ها نیست و ممکن است در موارد مختلف متناسب با شرایط مسئله به رویکردهای مختلف عقلی، تاریخی، تجربی استقرائی و... نیز توجه شود.

بنابراین انتساب یک رویکرد کلی خاص به برخی اشخاص به این معنا نیست که وی تمام مسایل اصولی را براساس آن حل و فصل کرده است. بلکه ممکن است در موارد مختلف از رویکردها و روش‌های دیگری نیز بهره برده باشد. اما وجه غالب وی در حل مسائل، منطبق بر رویکرد مذکور است. سیدمرتضی نیز از این قاعده مستثنی نیست و از سوی برخی پژوهشگران به رویکرد عقلی کلامی منتسب شده است (ر.ک: احمدوند، ۱۳۸۰، ۳۸/۱۰-۴۰؛ امامی‌مبیدی و سلیمانی‌بهبهانی، ۱۳۹۲، ۱۱۲؛ جعفریان، ۱۳۹۸، ۸۲/۳؛ ابوالقاسمی‌دهاقانی، ۱۳۹۸، ۴۳/۴). با توجه به انتساب سیدمرتضی به این رویکرد، ابتدا به تبیین کلی و ارائه شواهدی بر فضای کلی حاکم بر ادبیات علمی سیدمرتضی

پرداخته می‌شود؛ سپس، به ذکر سایر ویژگی‌های روشی سید در حل مسایل اصولی و استفاده وی از سایر روش‌ها پرداخته می‌شود.

در زمان سیدمرتضی دو رویکرد نص‌گرا و عقل‌گرا، رویکردهای غالب بر ادبیات علمی علوم اسلامی بود که هر یک از این دو گروه مبتلای به افراط و تفریط‌هایی بودند. به گونه‌ای که نص‌گرایان به عقل مجال ظهور و بروز نمی‌دادند و عقل‌گرایان با عطف توجه به کوچک‌ترین برداشت عقلی، ممکن بود که نص را رها کرده و به کناری بیندازند! چنانچه برخی از کار این دو گروه چنین تعبیر کرده‌اند: نص‌گرایان، عقل را در دایره نص حبس کرده بودند؛ عقل‌گرایان، نص را به مسلخ عقل برده بودند! (احمدوند، ۱۳۸۰، ۴۰/۱۰).

سیدمرتضی در این میانه ناچار به اتخاذ موضع بود. با توجه به شرایط زمانه (برقراری حکومت شیعی) سیدمرتضی فرصت ارائه مباحث عقلی را مناسب دید؛ اما نه به گونه‌ای که نص را وانهد بلکه وی با اثبات حقانیت نص به حکم عقل راهی میانه را در پیش گرفت. درحقیقت سیدمرتضی در برابر مکتب معتزلی که عقل‌گرایی را برگزیده بود و به نص کمتر توجه می‌کرد به دفاع از نص پرداخت؛ و در برابر مکتب اشعری که نص‌گرا بوده و عقل را وانهاد، دفاع از عقل را برعهده گرفت. هرچند به علت بهره‌گیری قوی‌تر از عناصر عقلی در تحلیل‌های کلامی و فقهی خود و همچنین ارائه منظومه‌ای عقلی نصی در کتاب اصولی خود به‌عنوان طرف‌دار مکتب عقل‌گرایی مطرح شد. اما وی در استفاده از عقل، مبتلای به افراط نشد و نص را وانهاد؛ بلکه ترکیبی از دو روش قبل را ارائه کرد (ر.ک: احمدوند، ۱۳۸۰، ۴۰/۱۰).

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۰۸

## ۲-۱-۲. شاخصه‌های روش عقلی کلامی سیدمرتضی

برخی از شاخصه‌های رویکرد عقلی کلامی سیدمرتضی در علم اصول را می‌توان

چنین برشمرد:

---

۱. سیدمرتضی از متکلمان عقل‌گرای غیرفلسفی است؛ یعنی مباحث کلامی را به شیوه‌ای که متکلمان عقل‌گرای دارای مشرب فلسفی مانند خواجه نصیرالدین طوسی از بحث‌های فلسفی آغاز کرده‌اند، شروع نکرده است (ر.ک: امامی‌مبیدی و سلیمانی‌بهبهانی، ۱۳۹۲، ۱۱۲).

۱. پذیرش حُسن و قبح عقلی؛ (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ۱۷۷/۳)

۲. پذیرش نسبت بین لطف و تکلیف: سیدمرتضی معتقد است برای انجام تکلیف ایجاد انگیزه در مکلف لازم است که این ایجاد انگیزه توسط خداوند و به واسطه لطف انجام می‌شود؛ (علم‌الهدی، ۱۴۳۱، ۱۱۲)

۳. پذیرش ادله قطعی به‌عنوان حجت بر احکام شرعی: وی در برخی تعابیر تصریح می‌کند که تنها ادله قطعی مورد پذیرش است (علم‌الهدی، ۱۴۰۵، ۳۱/۲؛ علم‌الهدی، ۱۴۱۵، ۵۰۰).

البته عملکرد سیدمرتضی درباره حجج و امارات در ۴ موضع زیر شاهد بر این مدعی است:

**موضع اول) در ظواهر:** سیدمرتضی هرچند مانند مشهور اصولیان قائل به حجیت ظواهر قرآن است؛ اما تفاوت وی با مشهور در وجه «حجیت» است. مشهور، حجیت ظواهر را به‌عنوان اماره و ظن خاص پذیرفته‌اند (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹، ۲۸)؛ اما سیدمرتضی می‌گوید ظواهر قرآن موجب علم است، لذا حجیت آن به‌دلیل حجیت قطع است (علم‌الهدی، ۱۴۱۵، ۵۰۰). بنابراین در نگاه سیدمرتضی اگر ظهور موجب قطع نشود، پذیرفته نمی‌شود و برای پذیرش آن و عمل مطابق آن در تعیین مراد، وجود قرینه را لازم می‌داند. مثلاً درباره دلالت امر بر وجوب یا استحباب، قائل است دلالت اوامر قرآن بر وجوب یا استحباب قطعی نیست و برای اثبات هر یک نیازمند قرینه دیگری هستیم. وی علت عدم قطعیت را معقول نبودن برداشت وجوب یا استحباب از ظاهر امر می‌داند (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۵۱/۱-۵۲).

**موضع دوم) در اجماع:** وی اجماع را نیز به‌عنوان یک دلیل قطعی معتبر می‌داند بلکه از نگاه او اجماع اساسی‌ترین و قاطع‌ترین دلیل است (علم‌الهدی، ۱۴۱۵، ۸۱). دلیل بر چنین ادعایی، مبنای سیدمرتضی در حجیت اجماع است. از نگاه سید، اجماع بخاطر وجود معصوم علیه‌السلام بین اجماع‌کنندگان، معتبر است. به تعبیر دیگر وی اجماع دخولی را حجت می‌داند؛ چون به حکم عقل هیچ زمانی خالی از معصوم علیه‌السلام نیست و معصوم هم خطاناپذیر است (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۴۱۵، ۸۱؛ علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱۳۰/۲).

**موضع سوم) در عقل:** سیدمرتضی برای نخستین بار دلیل عقل را در طول

کتاب، سنت و اجماع به عنوان چهارمین دلیل معرفی می کند. وی معتقد است اگر در مسئله‌ای دلیلی از کتاب، سنت یا اجماع پیدا نشود، به عقل مراجعه می شود (علم الهدی، ۱۴۰۵، ق: ۱/۲۱۰ و ۲/۱۱۸؛ علم الهدی، ۱۳۷۶، ۲/۷۳) براین اساس علم الهدی در موارد مختلفی برای استنباط حکم فقهی نیز از دلیل عقل کمک گرفته است (برای مشاهده برخی نمونه‌ها، ر.ک: کریمیان، ۱۳۹۸، ۵/۱۱۱-۱۱۳؛ بابایی، ۱۳۹۸، ۵/۱۳۳ و ۱۳۵).

**موضع چهارم) در خبر: سیدمرتضی در باره اخبار اقسام مختلفی را ارائه می کند و در نهایت خبر موجب علم را پذیرفته و خبر ظنی (خبر واحد) را معتبر نمی داند. وی در این زمینه مفصل سخن گفته و در تحلیل اعتبار خبر موجب علم و عدم حجیت خبر واحد علاوه بر تحلیل‌ها و استدلال‌ها و نقدهای شرعی و عرفی، رویکردی عقلی نیز دارد که در موارد مختلف از آن بهره برده است (علم الهدی، ۱۳۷۶، ۲/۶-۷۹).**

## ۲-۲ رویکرد مقارن

رویکرد مقارن سیدمرتضی در بررسی مسایل، از دیگر نکات روشی قابل مشاهده در الذریعه است؛ به گونه‌ای که وی سعی کرده در تمام مسایل اصولی آرا، دیدگاه‌ها و ادله تفصیلی علمای اسلامی را بدون در نظر گرفتن مذهب بررسی و تحلیل کند (خطاوی، ۱۴۲۷، ق: ۱۳۱). سیدمرتضی در مقدمه کتاب تصریح می کند، این کتاب حتی برای مخالفین نیز مورد استفاده است؛ چون دیدگاه‌ها و مبانی ایشان تبیین و با دیدگاه شیعه مقایسه شده است (علم الهدی، ۱۳۷۶، ۵/۱).

شاید علت توجه سیدمرتضی به رویکرد مقارن در فقه و اصول، گذشته از فواید این رویکرد (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: الهی خراسانی، ۲۴۵-۲۴۶)، دغدغه او در دفاع از مکتب امامیه و اصول فقه ایشان در برابر جو غالب جامعه که اهل سنت بودند، باشد (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۸، ۱۷-۱۸/۲۲۰-۲۲۱)؛ خصوصاً که قبل از ایشان کتاب مدون اصولی کاملی از شیعه در اختیار نبوده است.

وی در بسیاری از مسایل اصولی با توجه به رویکرد مقارنی که دارد، دیدگاه‌های متکلمان (شافعیه)، فقیهان (حنفیه) و دیگر مذاهب را بیان کرده و سپس ادله ایشان را بررسی می کند. به عنوان نمونه در مسئله استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، به قول

ابی‌هاشم اشاره کرده و آن را رد می‌کند (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱۷/۱). او در مسئله حجیت ظن نیز در برابر اصولیان اهل سنت، قائل به عدم حجیت ظنون و امارات شده است و دیدگاه ایشان را باطل می‌داند (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۲۳-۲۴). (برای مشاهده نمونه‌های بیشتر، ر.ک: علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۳۸/۱، ۴۱ و ۵۱ و ۷۳ و ۷۵ و ۸۶ و... و ۲۵۰-۲۵۱ و ۲۶۱ و ۳۱۶ و ۳۶۲ و...).

### ۳. روش حل مسایل علم اصول

پس از بررسی فضای کلی حاکم بر روش‌شناسی اصولی سیدمرتضی، ویژگی‌های روشی ایشان به صورت جزئی تحلیل و بررسی می‌شود. در تبیین ویژگی‌های روشی سید، ابتدا گام‌های کلی حل مسئله از سوی وی بیان می‌شود و سپس برخی دیگر از ویژگی‌های روشی ایشان در حل مسایل اصولی ترسیم می‌شود.

#### ۳-۱. گام‌های حل مسئله

با بررسی نوع ورود و خروج سیدمرتضی در تبیین و حل مسایل اصولی، مشخص می‌شود وی بررسی و حل هر مسئله اصولی را طی سه گام کلی انجام می‌دهد که هر یک از این گام‌ها دارای زیرمجموعه و گام‌های جزئی‌تری است. اگرچه ممکن است برخی جزئیات هر گام در تمام مسایل تکرار نشود؛ چون نوع مسئله، جزئیات مطرح ذیل آن و مباحث مرتبط با آن به لحاظ حجم را متفاوت می‌کند؛ اما گام‌های اصلی سه‌گانه در تمام مسایل اصولی رعایت شده است. ۳ گام اصلی حل مسئله اصولی در کلمات سید عبارت است از: ۱. بیان مسئله (تعریف دقیق مسئله؛ توجه به جوانب و قیود مؤثر در مسئله؛ بیان اقسام مسئله)؛ ۲. بیان حکم مسئله (بیان اقوال)؛ ۳. بیان دلیل بر مسئله (دلیل قول مختار؛ بررسی ادله دیگر اقوال).

روش‌شناسی  
سیدمرتضی در  
علم اصول  
۱۱۱

۱. ترسیم گام‌های طی شده برای حل مسئله اصولی توسط سیدمرتضی به صورت جزئی یا اصطلاحاً الگوریتم حل مسئله وی، نیازمند پژوهشی مستقل و مفصل است که از حوصله این نوشتار خارج است. در واقع با توجه به اینکه پژوهش‌های روش‌شناسانه در ابتدای راه هستند، ابتدا برای آشنایی پژوهشگران این حوزه باید برخی نکات کلی و ویژگی‌های روشی ترسیم شود تا گام‌های نخستین در این باره طی شود و بعد به پژوهش‌های تفصیلی در این زمینه پرداخت؛ چه آنکه به نظر می‌رسد هر یک از ویژگی‌های روشی (گام‌های حل مسئله) که به صورت کلی معرفی می‌شوند، نیازمند پژوهشی مستقل باشد.

وی در تبیین هر مسئلهٔ اصولی به تعریف دقیق مسئله؛ زوایا و جوانب مختلف مطرح دربارهٔ آن، قیود مؤثر در مسئله و اقسام آن پرداخته است. البته لازم به ذکر است که میزان پرداخت به هر یک از گام‌های زیرمجموعه به اندازه نیاز و ضرورت است تا از آن حد اعتدال که در ارائهٔ مسائل اشاره شد، خارج نشود. بنابراین اگر مسئله نیازمند به تعریف است و در تعریف آن اختلاف است به تعریف پرداخته است؛ اما اگر عنوان مسئله روشن و واضح است دیگر تعریف آن لغو و بی‌فایده خواهد بود. سایر گام‌های جزئی مطرح شده نیز چنین است، یعنی تمام زوایا و جوانب مختلف مسئله و قیود مؤثر را بیان می‌کند. اگر مسئلهٔ اصولی مدنظر دارای اقسامی باشد که در شناسایی آن اثر داشته و حکم مسئله را تغییر می‌دهد، این اقسام نیز به صورت دقیق ترسیم شده و پس از تبیین دقیق و کامل، حکم هر صورت بیان می‌شود. در گام دوم یعنی بیان حکم مسئله، ابتدا حکم مورد پذیرش را بیان کرده و در ادامه سایر اقوال درباره حکم مسئله را بیان می‌کند. در گام سوم نیز ابتدا دلیل قول مختار را بیان کرده، در ادامه ادله سایر اقوال را بیان، نقد و بررسی می‌کند.

به عنوان مثال، در ابتدای ورود به مسایل علم اصول از خطاب سخن می‌گوید. آن را تعریف کرده، قیود مؤثر در آن مانند وجود قصد را بیان می‌کند. سپس مخاطب را متوجه اقسام (در هر قسم نیز به تعریف آن توجه داشته است) و احکام متفاوت هر قسم می‌کند. وی پس از بیان حکم مسئله در مقام مستند و مستدل کردن حکم برآمده و دلیل بر آن حکم را ارائه می‌دهد (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۸/۱-۱۱). یا در ادامه با توجه به تقسیم خطاب به لغوی، عرفی و شرعی، این سؤال را مطرح کرده است: خطاب صادر از خداوند متعال بر کدام قسم حمل می‌شود؟ به چه دلیل؟ (تبیین مسئله) سپس پاسخ (تبیین حکم) را چنین بیان می‌کند: اگر معنای عرفی یا شرعی ندارد بر معنای لغوی حمل می‌شود. اگر معنای عرفی داشته باشد بر آن حمل می‌شود نه لغوی؛ و اگر معنای شرعی داشته باشد، بر معنای شرعی حمل می‌شود نه معنای لغوی و عرفی. در گام سوم دلیل بر آن را چنین بیان می‌کند: اصل در معانی لغت است، پس در صورت نبود معنای عرفی یا شرعی، بر اصل (معنای لغوی) حمل می‌شود. اما با وجود معنای عرفی، این معنا ناسخ معنای لغوی محسوب شده و معنای

شرعی نیز ناسخ معنای عرفی و لغوی خواهد بود (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱/۱۵-۱۶). عملکرد وی در سایر مباحث نیز براساس گام‌های بیان شده است (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱/۲۰-۲۲ و ۲۳-۲۴ و ۲۷-۳۴ و ۳۵ و ۳۸ و ۴۱ و ۵۱ و ۷۳ و ۷۵ و ۸۳ و ۸۶ و...). البته بیان گام‌ها در روش حل مسئله بدین معنا نیست که در تمام موارد تخلف‌ناپذیر است؛ بلکه گاهی سیدمرتضی حکم و موضوع را در یک جمله بیان کرده و این موجب شده در عبارت‌پردازی حکم قبل از موضوع بیان شود، یعنی گام اول و دوم جابه‌جا شود؛ مانند ممتنع‌نبودن استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱/۱۷).

### ۳-۲. انتخاب روش متناسب با سنخ و تبار مسئله اصولی

اگر تمام ماهیت روش‌شناسی، تبارشناسی و توجه به سنخ مسائل علم نباشد، حداقل یکی از اصلی‌ترین مسایل در حوزه روش‌شناسی علم، سنخ‌شناسی و تبارشناسی مسایل علم است تا در مقام حل مسایل آن علم از روش متناسب با سنخ مسایل استفاده شود. مسایل اصولی نیز به لحاظ سنخ‌شناسی انواعی دارند. جنس برخی مسایل آن لفظی، گروهی عقلی، تعدادی عقلایی یا عرفی است. مشخص است، روش حل مسئله لفظی با مسئله عقلی متفاوت است، چنانچه حل مسایل عقلایی یا عرفی نیز روش خاص خود را می‌طلبد. خلط در به‌کارگیری روش‌های مختلف در مسایل متفاوت، موجب به‌خطرفتن نتایج و یافته‌ها می‌شود. اتفاقی که متأسفانه در بخشی از مسایل اصولی در آثار مختلف روی داده است. به‌عنوان مثال یک مسئله لفظی و زبانی را با تحلیل‌های عقلی بررسی کرده و به نتایجی رسیده‌اند و براساس نتایج عقلی حاصل‌شده، مجبور به توجیه اتفاقات بیرونی در حوزه زبان و مباحث الفاظ شده‌اند! یا مسایل عقلی به اشتباه براساس روش حل مسایل عقلایی بررسی شده است! عدم توجه به تبارشناسی مسایل و انتخاب روش حل مسئله متناسب با آن، موجب شده گاه اختلاف‌هایی حاصل شده و زمان بسیاری را اندیشمندان اصولی به نقد و بررسی دیدگاه‌های یکدیگر اختصاص دهند؛ حال آنکه با توجه به مسایل روشی می‌توانستند این وقت گران‌بها را در امور دیگر صرف کنند.

البته باید توجه داشت که گاه ممکن است اصل یک مسئله به لحاظ سنخ‌شناسی

مثلاً عرفی باشد؛ اما برخی زوایا و قیود آن عقلی باشد. در این صورت به کارگیری روش حل مسئله عقلی در آن بخش نه تنها اشتباه نیست بلکه باید در حل آن بخش با اصل مسئله تفاوت را پذیرفت. در چنین مواردی باید از روش‌های ترکیبی استفاده کرد. سیدمرتضی نیز در حل مسایل اصولی به این نکته توجه داشته و سعی کرده است باتوجه به سنخ مسئله اصولی به حل آن براساس روش مناسب بپردازد؛ لذا در مباحث لغوی و عرفی براساس روش‌های لغوی و عرفی، در مباحث عقلی مطابق روش عقلی و... گام برداشته است. وی حتی در برخی مباحث که روش‌های ترکیبی لازم دارد چون مسئله از سنخ‌های مختلف است، از روش‌های ترکیبی استفاده کرده است.

علم‌الهدی با ایجاد تعادل و تفکیک قلمروهای عقل و نقل، جایگاه واقعی هر کدام را به صورت دقیق مشخص کرده و به صراحت از خلط‌نکردن روش‌های حل هر یک با دیگری سخن گفته است (ضمیری، ۱۳۸۴، ۱/۱۲۵).

پاره‌ای از تلاش‌های علمی وی در این زمینه به شرح ذیل است:<sup>۱</sup>

۱. در بحث خطاب و مطالب زیرمجموعه آن که از سنخ مسایل لغوی و عرفی و قانون‌گذاری (به عبارتی از امور اعتباری) است، به این نکته توجه داشته است و مسایل عقلی را در آن دخالتی نداده است. وی در تقسیمات مختلف خطاب، به وضع، که امری لغوی، عرفی یا شرعی است اشاره می‌کند (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱/۸-۹ و ۱۰).

۲. در مسئله استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، هر چند مخالفان به دلیل عقلی تمسک کرده‌اند و قائل به استحاله شده‌اند؛ اما سیدمرتضی باتوجه به سنخ مسئله که لغوی و عرفی است، پاسخ ایشان را با تمسک به صحت چنین استعمالی نزد عرف داده است و وقوع چنین استعمالاتی را دلیل بر امکان استعمال لفظ در بیش از معنای واحد دانسته است (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱/۱۷-۱۸). از نظر سید افرادی که در مسئله به استدلال عقلی روی آورده‌اند، از شیوه و روش اهل لغت و عرف خارج شده‌اند (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱/۱۷).

۳. همچنین در معنای امر و شمول آن نسبت به افعال، به استعمال عرب و

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۱۴

۱. باتوجه به اهمیت تبارشناسی مسایل در روش‌شناسی حل مسایل، نمونه‌های متعددی درباره عملکرد سیدمرتضی بیان می‌شود.

همچنین استعمال قرآنی این واژه در معنای فعل تمسک کرده و قائل به مشترک بودن لفظ در دو معنای قول و فعل می‌شود (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱/۲۷-۲۸).

۴. درباره وجود الفاظ خاص برای عموم استغراقی، عملکرد قائلان به وجود الفاظ مختلف، براساس قیاس تنظیم شده است. سیدمرتضی در مقابل تصریح می‌کند، در مباحث لغوی و ادبی نباید از روش‌های عقلی بهره برد. وی در پاسخ سوم چنین می‌گوید: عملکرد ایشان در اثبات لغت به وسیله قیاس و استدلال است که چنین روشی در امور لغوی جایز نیست (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱/۲۲۲-۲۲۳).

۵. وی در جای دیگر استدلال به احادیث در مباحث لغوی را اشتباهی روشی می‌داند. سیدمرتضی در برابر کسانی که برای اثبات اقل جمع به روایت نبوی «الْإِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ» (حرعاملی، ۱۴۰۹، ۸/۲۹۷) استناد کرده‌اند، و اقل جمع را ۲ دانسته‌اند؛ می‌گوید: واجب است کلام پیامبر ﷺ بر احکام حمل شود نه وضع لغات؛ چون ایشان برای بیان احکام شریعت مبعوث شده‌اند نه بیان توقیفی بودن لغات (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱/۲۳۳).

۶. درباره حجیت ظنون، سیدمرتضی مسئله امکان تعبد به ظن را که بحثی عقلی است براساس روش عقلی بررسی کرده و منکر حجیت ظنون در فرض انفتاح باب علم می‌شود. درحقیقت وی به حکم عقل در مسئله قائل به تفصیل شده و می‌گوید تنها در صورتی که امکان تحصیل علم بر حکم شرعی وجود نداشته باشد، جایز است خداوند متعال ما را به ظنون خاصی متعبد و مکلف کند؛ چون با وجود انفتاح باب علم وجهی برای حجیت ظنون باقی نمی‌ماند و حق همچنان که در اصول دین در یک طرف است در اصول فقه نیز چنین است (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱/۲۴-۲۶).

۷. نمونه‌ای از به کارگیری روش‌های ترکیبی، در بحث مخاطب بودن کفار نسبت به خطابات شرعی یا به تعبیری مکلف بودن آنها نسبت به فروع دین، مشاهده می‌شود. باتوجه به صبغه کلامی این بحث سیدمرتضی علاوه بر استدلال‌های قرآنی و روایی، از استدلال‌های عقلی و در برخی موارد باتوجه به واژگان و دائرة شمولی آنها از مباحث لغوی و عرفی بهره جسته است (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱/۷۵-۸۱).

۸. گاهی وی از روش ترکیبی برای تأیید روش اصلی بهره برده است. مثلاً در

بحث دلالت امر بر وجوب مقدمه، ابتدا براساس روش حل مسئله در مباحث لفظی به ظاهر تمسک می‌کند (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۸۳/۱)، اما در ادامه براساس استدلال عقلی به تقویت و تأیید دیدگاه خود می‌پردازد (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۸۳/۱-۸۴).

(برای مشاهده نمونه‌های بیشتر درباره عملکرد سیدمرتضی در سنخ‌شناسی مسایل اصولی و انتخاب روش حل مسئله متناسب با تبار مسئله، ر.ک: علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۳۵/۱ و ۳۹ و ۴۱-۴۲ و ۵۲-۵۵ و ۷۳-۷۴ و ۸۲ و ۸۶ و ...).

### ۳-۲-۱. توجه به سنخ‌شناسی استدلال‌ها و اشکال‌های مخالفان

براساس توجه ویژه سیدمرتضی به تبارشناسی مسایل اصولی انتخاب روش مناسب حل مسئله، وی در مقام نقد و بررسی دیدگاه‌های مخالف و ادله آنها، نیز به سنخ استدلال‌ها و اشکال‌های مطرح از سوی مخالفان توجه داشته است. سید در مقام نقد مخالفان دو روش را در پیش گرفته است، گاه اشکال روشی آنها را متذکر شده و چنانچه در نمونه‌های بالا اشاره شد، نوع استدلال را مطابق با سنخ مسئله اصولی ندانسته و گاه فارغ از اشکال روشی، مطابق روش طی شده توسط مخالفان، به نقد و بررسی استدلال یا اشکال می‌پردازد، هرچند ممکن است استدلال یا اشکال مطرح‌شده با سنخ مسئله اصولی هم‌خوانی نداشته باشد. مثلاً در بحث معنای امر که یک بحث لغوی است و باید براساس روش حل مسئله لغوی و عرفی درباره آن قضاوت کرد، برخی در مقام اختصاص معنای آن به قول و عدم شمولش نسبت به فعل، ادله‌ای را مطرح کرده‌اند. برخی ادله لغوی و عرفی است و برخی ادله عقلی، سیدمرتضی در مقام پاسخ به این ادله مطابق شیوه مستدل پاسخ می‌دهد و موارد لغوی را با لغت، و موارد عقلی را با عقل پاسخ می‌دهد (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۳۰/۱-۳۴). وی در جایی به صراحت انواع استدلال بر دلالت امر بر وجوب را به دو قسم اعتباری (استدلال‌های عقلی و عقلانی) و سمعی (قرآنی و روایی) تقسیم می‌کند (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۵۵/۱-۵۹) و در ادامه نسبت به هر استدلال نیز مطابق همان روش پاسخ می‌دهد (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۵۹/۱-۷۳). (برای مشاهده نمونه‌های بیشتر، ر.ک: علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۳۶/۱-۳۸ و ۳۹-۴۱ و ۴۲-۵۱ و ۸۴-۸۵ و ...).

### ۳-۲-۲. بررسی موارد نقض تناسب روش با مسئله

هرچند بیان شد سیدمرتضی سعی داشته است هر مسئله اصولی را تبارشناسی کرده و روش حل مسئله مناسب آن را برگزیند؛ اما در برخی موارد روشی برخلاف سنخ مسئله، برای حل مسئله پیش گرفته است. ممکن است برخی از نمونه‌های این چنینی قابل توجیه باشند و خروج از روش حل مسئله محسوب نشود، و ممکن است برخی نمونه‌ها توجیه‌پذیر نباشند.

#### الف) موارد توجیه‌پذیر

از جمله مواردی که به نظر قابل توجیه است، عبارت‌اند از:

۱. وی درباره تفاوت واژه خطاب با کلام، می‌گوید: قصد و اراده در کلام دخالت ندارد، لذا از شخص خواب نیز صادر می‌شود؛ اما خطاب باید همراه با قصد و اراده باشد. وی در مقام استدلال بر این مدعا تحلیلی عقلی ارائه می‌دهد که خطاب در تمام صفات مانند کلام است، پس اگر بخواهد با آن متفاوت باشد نیازمند قیدی زاید است که به وسیله آن تبدیل به خطاب شود و آن قید، قصد است (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۸/۱). در حالی که وضع خطاب برای یک معنا، امری لغوی، عرفی یا شرعی است و برای تشخیص آن باید به لغت، عرف یا شرع مراجعه کرد.

۲. نمونه دیگر، موارد استثنایی است که برای جواز استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد بیان می‌کند. سیدمرتضی هرچند براساس وقوع چنین استعمالی نزد عرف و صحیح بودن آن قائل به جواز شده است؛ اما در مقام بیان استثناء از این قاعده به عدم جواز اراده امر ونهی از لفظ واحد یا اکتفای به شیء و عدم اکتفای به آن از لفظ واحد اشاره می‌کند. وی در مقام تحلیل علت عدم جواز چنین استعمالی به قاعده عقلی استحاله اجتماع ضدین تمسک کرده است. عبارت وی چنین است: محال است شیء واحد هم‌زمان اراده شده و مورد کراهت باشد، یا اراده شود و اراده نشود (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱۹/۱).

اما چنین مواردی قابل توجیه است. او دیدگاه عرف را تحلیل عقلی می‌کند که چرا عرف در خطاب قصد را دخیل دانسته یا در دو مثال استنشاده از استعمال لفظ

در اکثر از معنای واحد، عرف قائل به جواز نیست. بنابراین همان عرف که معیار تشخیص است، قائل به تفاوت بین دو واژه است یا قائل به جایز نبودن نوع خاصی از استعمال و اراده دو معنا هم‌زمان است؛ اما تحلیل عملکرد عرف، براساس قواعد عقلی صورت گرفته است.

### ب) موارد توجیه‌ناپذیر

اما برخی موارد که روش حل مسئله سید با سنخ مسئله هم‌خوانی ندارد، قابل توجیه نبوده و باید گفت عملکرد سیدمرتضی به لحاظ روش‌شناسی دچار اشکال است. وی درباره کم‌بودن استعمال حقیقی یک لفظ و معامله مجاز با آن، یا زیادبودن استعمال مجازی یک لفظ و الحاق آن به معنای حقیقی، بیانی عقلی دارد و از عدم امتناع، عدم وجوب و جواز سخن به میان می‌آورد که ادبیاتی عقلی است نه لغوی یا عرفی؛ بلکه صحت چنین امری را به مسئله اختیار متصل می‌کند که این نیز استدلالی عقلی بر مسئله است. درحقیقت انتقال به لفظ از معنایی به معنای دیگر به صورت کنایه را با این تحلیل عقلی تصحیح می‌کند (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱/۱۲).

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴

۱۱۸

### ۳. توجه به اصل در مسئله

سیدمرتضی در مقام استدلال در مباحث مختلف به اصل در مسئله توجه ویژه دارد. از نگاه وی تا دلیلی برخلاف اصل اقامه نشود یا ناسخی برای اصل اقامه نشود، باید مطابق آن عمل کرد. وی در مقام رتبه‌بندی حمل معنای خطاب شارع بر معنای لغوی، عرفی و شرعی می‌گوید، اگر معنای عرفی و شرعی برای خطاب وجود نداشته باشد حمل بر معنای لغوی می‌شود؛ چون اصل معنای لغوی است. اما اگر ناسخ معنای لغوی یعنی معنای عرفی یا شرعی وجود داشت، خطاب شارع بر آن حمل می‌شود (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱/۱۵-۱۶).

### ۴. روشی ارائه مسایل علم اصول

سیدمرتضی در ارائه مسایل علم اصول، روشی را پیش گرفته است که به اعتراف

وی قبل از وی مسبوق به سابقه نبوده و در روش ارائه مسایل اصولی از کتب و مذاهب قبل کمک نگرفته است (علم الهدی، ۱۳۷۶، ۵/۱). آنچه وی در این باره رعایت می کند عبارت است از: ۱. ارائه مباحث صرفاً اصول فقهی و دوری از مباحث دیگر علوم؛ ۲- ارائه ساختاری منسجم، منطقی و مستدل؛ ۳. رعایت اعتدال در ارائه مسایل؛ ۴. ارائه مسایل به صورت تطبیقی و کاربردی.

#### ۴-۱. ارائه مباحث صرفاً اصول فقهی

علم الهدی در ارائه مسایل اصولی به تفکیک قواعد اصولی از مسائل دیگر علوم و جداسازی مسایل اصولی از پیش فرض ها و مبادی علم اصول توجه ویژه ای دارد. توجه به این نکته موجب شده است وی در مقدمه، به تبیین حدود مرز علم اصول و تمایز آن با سایر علوم بپردازد. از نگاه سیدمرتضی نباید مسایل علم اصول با دیگر علوم همچون ادبیات، کلام و فقه خلط شود. حتی نباید مسائل دیگر علوم که نقش پیش فرض و مبادی علم اصول را دارند، در علم اصول مطرح شود.<sup>۲</sup> این در حالی است که در دوره سیدمرتضی عادت بر ذکر برخی مسایل کلامی در کتب اصولی بوده است (فضلی، ۱۴۲۷، ۶۶/۱). اما وی معتقد است چنین نکاتی هر چند به عنوان پیش فرض های مسایل اصولی مهم و اثرگذار هستند، اما نباید در علم اصول بدانها پرداخت؛ چون در غیر این صورت باید اکثر مسائل کلامی را در علم اصول مطرح کرد و این جایز نیست (علم الهدی، ۱۳۷۶، ۲/۱-۳). یا در مقام مرزبندی علم اصول با علم فقه و عدم خلط مباحث آن با یکدیگر، ذیل تعریف علم اصول سخن گفته است. از نظر سید، علم اصول در حقیقت از ادله فقه سخن می گوید؛ اما وجه تمایز دو علم به اجمال و تفصیل سخن از ادله است. ایشان قائل است در علم اصول از کیفیت دلالت ادله به اجمال سخن گفته می شود و در علم فقه از همان ادله به تفصیل سخن

روش‌شناسی  
سیدمرتضی در  
علم اصول  
۱۱۹

۱. «فَهَذَا الْكِتَابُ إِذَا أَعَانَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى إِمَامِهِ وَ إِبْرَاهِمَ، كَانَ يَغْتَبِرُ نَظِيرًا مِنَ الْكُتُبِ الْمُصَنَّفَةِ فِي هَذَا الْبَابِ. وَ لَمْ نَعْن فِي تَجْوِيدِهِ وَ تَحْرِيرِهِ وَ تَهْدِيدِهِ، فَقَدْ يَكُونُ ذَلِكَ فِيمَا سَبَقَ إِلَيْهِ مِنَ الْمَذَاهِبِ وَالْأَدِلَّةِ».

۲. نگاهی که در دوره معاصر نسبت به تفکیک مسایل فلسفه علم از مسایل علم رواج پیدا کرده است، بیش از هزار سال قبل مورد توجه سیدمرتضی بوده است.

به میان می‌آید (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۸-۷/۱). وی در جای دیگر به عدم خلط مبحث ادبی با علم اصول اشاره کرده و تذکر می‌دهد برخی مباحث ادبی و لغوی، نابجا وارد علم اصول شده است (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱۶/۱).<sup>۱</sup>

البته سیدمرتضی گاه از این روش پیروی نکرده و مسایلی از علوم دیگر را بیان کرده است. هرچند از آن مسئله استفاده‌های اصولی هم ممکن است کرده باشد. مانند بحث مکلف‌بودن کفار به فروع دین که مسئله‌ای کلامی فقهی است، اما سیدمرتضی به صورت مفصل به آن پرداخته است (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۷۵-۸۱/۱). یا مسئله بداء و نسخ ادیان گذشته که مسایلی کلامی هستند، اما وی در میان مسایل اصولی بدان‌ها پرداخته است (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۴۲۱/۱). علت پرداختن به این مسایل ممکن است کم‌بودن تألیفات اصولی شیعه و زیادبودن کتب اصولی اهل سنت باشد، و در کتب اصولی ایشان ذکر این نوع مطالب فراوان بوده است. از طرفی جو علمی آن زمان تفکر کلامی بوده که می‌تواند علتی برای نفوذ مسایل کلامی در علم اصول باشد (ر.ک: فضلی، ۱۴۲۷، ۶۸/۱).

#### ۴-۲. ارائه ساختاری منسجم، منطقی و مستدل

سید در طرح مسایل علم اصول به گونه‌ای عمل کرده است که از نقطه آغاز تا پایان بتواند ارتباط مسایل را به صورت طولی و عرضی و انسجام‌یافته حفظ کرده، مطالب اصولی را در یک خط‌سیر منطقی به خواننده ارائه دهد. این ارتباط خصوصاً درباره رابطه طولی مطالب به خوبی رعایت شده و در اکثر موارد نوع رابطه مسایل و سیر طولی این ارتباط به خوبی از سوی وی ترسیم و حتی دلیل جانمایی مسایل اصولی یا علت پرداختن به آنها بیان شده است. به عنوان نمونه وی از تعریف و تبیین علم اصول و تعیین حدود و مرز آن شروع کرده (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۸-۱/۱)، با توجه به مدار بودن خطاب در علم اصول (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۸/۱ و ۱۹) به توضیحی درباره احکام خطاب پرداخته (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۸/۱) سپس مطالب مرتبط با خطاب را بیان می‌کند (علم‌الهدی،

۱. «وَ اعْلَمَنَّ أَنَّ النَّاسَ قَدْ طَوَّلُوا فِي أَقْسَامِ الْكَلَامِ، وَ أَوْرَدَ بَعْضُهُمْ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ مَا لَا حَاجَةَ إِلَيْهِ».

۱۳۷۶، ۸/۱-۱۹). در ادامه چون براساس خطاب شارع، علم یا ظن به حکم حاصل می‌شود، به تبیین مسایل مربوط به علم و ظن پرداخته است (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱۹/۱-۲۶). سپس به احوال خطاب شامل: مباحث اوامر و نواهی، عام و خاص، مجمل و مبین و حقیقت بیان، می‌پردازد (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۲۷/۱ به بعد). پس از ذکر مباحث خطاب، وی به فعل و احوال آن پرداخته، علت آن را چنین بیان می‌کند: چنانچه با خطاب، بیان فهمیده می‌شود، از فعل نیز بیان فهمیده می‌شود (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۳۳۹/۱ به بعد). در ادامه نیز به بررسی سایر راه‌هایی که ممکن است خطاب شارع را به وسیله آن بدست آورد پرداخته و مباحثی همچون: اجماع (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱۲۷/۲) قیاس (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱۸۰/۲) اجتهاد (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۳۱۶/۲) و اصول عملیه (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۳۲۹/۲) را مطرح می‌کند.

#### ۳-۴. رعایت اعتدال در ارائه مسایل

سیدمرتضی سعی کرده است در ارائه مسایل اصولی و نقد و بررسی آنها راه اعتدال را پیش گیرد. چنانکه وی در مقدمه کتاب تصریح می‌کند در این کتاب از اطناب مُمل و اختصار مُخل دوری جسته است (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱/۱). به‌عنوان مثال در بخش علایم تشخیص معنای حقیقی از مجازی ایشان به ذکر سه علامت اکتفا کرده و نسبت به سایر علامت‌ها به این گفته بسنده می‌کند: دیگران راه‌های دیگری بیان کرده‌اند که دچار اشکال است (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱۳/۱-۱۴). یا پس از بررسی اقسام خطاب، می‌گوید: درباره اقسام کلام، سخن بسیار گفته شده و گروهی، برخی از آنها را در اصول فقه وارد و مطرح کرده‌اند که نیازی به طرح آنها نیست (علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۱۶/۱). همچنین در مباحث مختلف دیگر تصریح می‌کند که بیش از مطالب یا اقسام ذکر شده در علم اصول نیازی نیست و دیگر مسئله را ادامه نمی‌دهد (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۳۷۶، ۲۲/۱ و ۲۴).

برای رعایت اعتدال و دوری از اطناب مُمل، سیدمرتضی قائل به این نکته مشهور است که در علوم تنها مسایل اختلافی و محل نزاع مطرح می‌شود نه مسایل مورد اتفاق. وی در مقدمه کتاب به این نکته تصریح کرده و می‌گوید: آنچه در کتاب

الذریعه به عنوان مسایل اصولی مطرح می شود، مواردی است که مورد اختلاف است نه آنچه محل وفاق است؛ چون نیازی به ذکر مسایل مورد وفاق نیست؛ بلکه آنچه مهم است مسایل اختلافی است که باید در تحلیل و بررسی آن تلاش کرد تا دیدگاه حق ثابت شود (علم الهدی، ۱۳۷۶، ۲/۱).

#### ۴-۴. آرائه مسایل به صورت تطبیقی و کاربردی

یکی از چالش های امروزی که علاقه مندان علم اصول با آن مواجه اند و به عنوان یک خلأ و چالش در مقام یادگیری علم اصول مطرح است، نظری بودن این علم و فاصله گرفتن آن از کاربرد و تطبیق در فروع فقهی است. این خلأ موجب شده است درک صحیحی از فایده علم اصول برای فراگیران آن شکل نگیرد. سیدمرتضی به عنوان پیشگام تدوین علم اصول در شیعه، از همان ابتدا متوجه این نکته بوده است که آنچه مهم است تطبیق علم اصول در استنباط و چگونگی به کارگیری قواعد آن برای استخراج حکم شرعی است. بنابراین وی قواعد اصولی را به همراه مصادیق فقهی آن تبیین کرده است تا تصور و تصدیق قواعد آسان تر صورت پذیرد. وی چنین شیوه ای را خروج از مسایل علم اصول ندانسته؛ بلکه تصریح می کند تطبیق قواعد اصولی در فروع فقهی موجب وضوح قاعده و اصل برای فراگیر می شود (علم الهدی، ۱۳۷۶، ۱۵۸/۱ و ۱۵۹).<sup>۱</sup> (برای مشاهده نمونه های بیشتر، ر.ک: علم الهدی، ۱۳۷۶، ۱۸/۱ و ۷۴ و ۸۳ و ۸۶ و ۸۸ و ۹۰ و...)

روش شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۲۲

#### نتیجه گیری

با بررسی های صورت گرفته و تحلیل عملکرد سیدمرتضی علم الهدی، نتایج زیر نسبت به نکات روشی ایشان بدست می آید:

۱. سیدمرتضی دو رویکرد کلی به علم اصول دارد: ۱. رویکرد عقلی کلامی؛ رویکرد غالب بر ادبیات اصولی روی عقلی با گرایش کلامی است؛ ۲. رویکرد

۱. «و لیس لأحد أن يعيننا بتشعب هذه المسألة، والخروج منها إلى الكلام في الفرع، لأنَّ قَصْدَنَا إِمَّا كَانَ إِلَى ابْتِصَاحِ الْأَصْلِ بِهَذَا التَّفْرِيعِ، فَزَبَّ فُرُوعُ أَعَانَ سَرَحَهَا عَلَى تَصَوُّرِ الْأَصُولِ».

مقارن: وی تقریباً در تمام مسایل اصولی دیدگاه علمای سایر مذاهب اسلامی را مدنظر داشته و مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد:

۲. در حل مسایل اصولی، سه گام بیان مسئله؛ حکم مسئله؛ دلیل بر مسئله را مدنظر داشته و براساس آن پیش می‌رود. سایر ویژگی‌های مرتبط با حل مسایل اصولی از نگاه علم‌الهدی نیز عبارت‌اند از: ۱- انتخاب روش متناسب با سنخ و تبار مسئله اصولی؛ ۲- توجه به سنخ‌شناسی استدلال‌ها و اشکال‌های مخالفان؛ ۳- توجه به اصل در مسئله. ۳. سیدمرتضی در روش ارائه مسایل اصولی به چهار نکته اساسی توجه داشته است: ۱. ارائه مباحث صرفاً اصول فقهی و دوری از مباحث دیگر علوم؛ ۲. ارائه ساختاری منسجم، منطقی و مستدل؛ ۳. رعایت اعتدال در ارائه مسایل؛ ۴. ارائه مسایل به صورت تطبیقی و کاربردی.

## منابع

احمدوند، شجاع. (۱۳۸۰). «فرایند تدوین معرفت‌شناسی و روش‌شناسی فقه سیاسی شیعه»، مجله پژوهشنامه متین، ۱۳۸۰، شماره ۱۰.

اسعدی، علیرضا. (۱۳۹۱). سیدمرتضی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

اکبرنژاد و منصورزاده، مهدی و زهرا. (۱۳۹۸). «بررسی سبک تفسیری سیدمرتضی در سه گرایش علمی، ادبی و کلامی». مجموعه مقالات فارسی کنگره بین‌المللی بزرگداشت هزاره سیدمرتضی علم‌الهدی. ج ۲. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

امامی‌میدی و سلیمانی‌بهبهانی، علیرضا و عبدالرحیم. (۱۳۹۲). «روش‌شناسی سیدمرتضی در علم کلام»، مجله کلام اسلامی، ۱۳۹۲، شماره ۸۷، ص ۱۰۷ تا ۱۲۶.

آلبوغیش، فاطمه. (۱۳۹۸). «روش فقه‌الحدیثی سیدمرتضی در الأمالی». مجموعه مقالات فارسی کنگره بین‌المللی بزرگداشت هزاره سیدمرتضی علم‌الهدی. ج ۳. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

بابایی، رضا. (۱۳۹۸). «سیدمرتضی و التزام به حجیت عقل در فقه». مجموعه مقالات فارسی کنگره بین‌المللی بزرگداشت هزاره سیدمرتضی علم‌الهدی. ج ۵. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

برنجکار، رضا. (۱۳۹۱). روش‌شناسی علم کلام. قم: موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر.

پارسانیا، حمید. (۱۳۸۵). *سنت، ایدئولوژی، علم*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.  
جعفریان، رسول. (۱۳۹۸). «سیدمرتضی، حدیث و عقل». مجموعه مقالات فارسی کنگره بین‌المللی  
بزرگداشت هزاره سیدمرتضی علم‌الهدی. ج ۳. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.  
حرعاملی، محمدبن حسن. (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعه*. مصحح: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام. قم:  
مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام.

حقیقت، سیدصادق، (۱۳۸۲). «بحران روش‌شناسی در علوم سیاسی»، *مجله علوم سیاسی*، شماره  
۲۲، ص ۱۵۳ تا ۱۷۴.

حقیقت، سیدصادق. (۱۳۸۱-۱۳۸۲). «بر حاشیه روش تحقیق در علوم سیاسی»، *مجله  
دانش پژوهان*، شماره ۱، ص ۳۳ تا ۴۲.

خادمیان، محمدرضا. (۱۳۹۸). «روش‌شناسی فقهی سیدمرتضی». مجموعه مقالات فارسی  
کنگره بین‌المللی بزرگداشت هزاره سیدمرتضی علم‌الهدی. ج ۵. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی  
آستان قدس رضوی.

خراسانی، محمدکاظم. (۱۴۰۹ق). *کفایة الأصول*. قم: مؤسسه آل‌البیت.  
خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۸). *فلسفه فلسفه اسلامی*. تهران: دبیرخانه هیئت حمایت از  
کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره شورای عالی انقلاب فرهنگی.

خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۹). *فلسفه فلسفه اسلامی*. تهران: نشر سازمان انتشارات پژوهشگاه  
فرهنگ و اندیشه اسلامی.

خطاوی، وسام. (۱۴۲۷ق). *المناهج الروائیة عند الشریف المرتضی*. قم: مؤسسه علمی فرهنگی  
دارالحدیث.

ابوالقاسمی‌دهقانی، نرجس. (۱۳۹۸). «جایگاه عقل در آرای سیدمرتضی بانکیه بر «تنزیه الأنبیاء»  
و «جمل العلم والعمل»». مجموعه مقالات فارسی کنگره بین‌المللی بزرگداشت هزاره سیدمرتضی  
علم‌الهدی. ج ۴. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

ساروخانی، باقر. (۱۳۷۵). *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی  
و مطالعات فرهنگی.

شاله، فیلسین. (۱۳۵۰). *شناخت روش علوم یا فلسفه علمی*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران:  
انتشارات دانشگاه تهران.

ضمیری، محمدرضا. (۱۳۸۴). *دانشنامه اصولیان شیعه*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.  
طباطبایی، سیدمهدی. (۱۳۸۷). «نگرشی بر فقه سیدمرتضی»، *مجله فقه اهل بیت علیهم‌السلام*، شماره  
۱۷-۱۸، ص ۲۰۶ تا ۲۲۷.

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۲۴

- طیبی و نبوی، علیرضا و سیدمجید. (۱۴۰۰). «روش‌های سید مرتضی در نقد حدیث عدد»، فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی، ۱۴۰۰، شماره ۱، ص ۸۹ تا ۱۰۵.
- علم‌الهدی، سیدمرتضی. (۱۴۱۵ق). *الانتصار فی إنفادات الإمامیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- علم‌الهدی، سیدمرتضی. (۱۴۳۱ق). *الذخیره فی علم الکلام*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- علم‌الهدی، سیدمرتضی. (۱۳۷۶). *الذریعة إلی أصول الشریعه*. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- علم‌الهدی، سیدمرتضی. (۱۴۰۵ق). *رسائل الشریف المرتضی*. قم: دار القرآن الکریم.
- علی تبار فیروزجایی، رمضان. (۱۳۹۵). «روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی (مختصات، بایستگی‌ها و ویژگی‌ها)»، مجله ذهن، شماره ۶۸، ص ۱۴۷ تا ۱۷۶.
- فتحعلی‌خانی، محمد. (۱۳۹۷). «روش و روش‌شناسی در علوم انسانی اسلامی چارچوبی برای تحلیل و ارزیابی نظریه‌های علم دینی و علوم انسانی اسلامی»، مجله قیاسات، شماره ۸۹، ص ۱۵۳ تا ۱۸۰.
- فضلی، عبدالهادی. (۱۴۲۷ق). *دروس فی أصول الفقه الإمامیه*. چ دوم. بیروت: الغدیر.
- کریمیان، محمود، «جایگاه عقل در استنباط احکام نزد سیدمرتضی». مجموعه مقالات فارسی کنگره بین‌المللی بزرگداشت هزاره سیدمرتضی علم‌الهدی. (۱۳۹۸). ج ۵. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مرادی کانی باغی، محمد. (۱۴۰۲). «روش‌شناسی اجتهاد در عصر غیبت با تأکید بر آرای شیخ مفید و سیدمرتضی علم‌الهدی»، ماهنامه پژوهش‌های معاصر در علوم و تحقیقات، ۱۴۰۲، شماره ۵۵، د ص ۷۹ تا ۸۹.
- ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۰). «روش‌شناسی در علوم سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، ۱۳۸۰، شماره ۱۴، ص ۲۷۳ تا ۲۹۲.
- الهی خراسانی، مجتبی. (۱۳۸۵). *آموزش فقه مقارن، ضرورت‌ها و اهداف*. مدرّس صالح؛ نکوداشت نیم‌قرن تکاپوی علمی آیت‌الله سید میرزا حسن صالحی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- یزدان‌مدد، طیبه و فاطمه. (۱۳۹۸). «روش تفسیری سیدمرتضی». مجموعه مقالات فارسی کنگره بین‌المللی بزرگداشت هزاره سیدمرتضی علم‌الهدی. ج ۲. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.





## The Method of *Shahīd al-Ṣadr* in Applying Probability Theory to the Validation of the *Aḥādīth al-Mursal* of *Ibn Abī ‘Umayr* and Its Limitations

Mohammadreza Khojasteh Rahimi <sup>1</sup> ; Ali Elahi Khorasani <sup>2</sup>

1. Three-level Student at Mashhad Seminary, Mashhad, Iran; khojasteh161611059@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0003-1087-289X>

2. Researcher at the Islamic Research Foundation, Islamic Research Foundation, Mashhad, Iran.  
parsayan.ali@gmail.com ; <https://orcid.org/0000-0001-5608-7449>

### Article Info

### ABSTRACT

#### Article Type:

#### Research Article

#### Article History:

Received 26 May 2025

Received in revised form  
11 November 2025

Accepted 12 November  
2025

#### Keywords:

Aḥādīth al-Mursal of Ibn Abī ‘Umayr; Probability Calculus; Shahīd al-Ṣadr’s Methodology in ‘Ilm al-Rijāl; Shahīd al-Ṣadr.

One of the most significant points of contention in *‘ilm al-rijāl* concerns the validity of *aḥādīth al-mursal* (reports with an incomplete chain of transmission) and the extent to which one may rely on the testimony (*shahādah*) of Shaykh al-Ṭūsī regarding the reliability of certain transmitters. Statements such as “They do not narrate or transmit except from a trustworthy and reliable person” have long been debated. A number of Uṣūlī scholars, including Āyatullāh al-Khū‘ī, maintain that a general principle cannot be invoked in the presence of doubt concerning specific cases.

Shahīd al-Ṣadr, drawing upon his distinctive epistemological framework and his development of a logic of probability (*iḥtimāl*), proposed an alternative approach to addressing this problem. By articulating a theory of probability calculus and applying it to the *aḥādīth al-mursal* of Ibn Abī ‘Umayr, he argues that the likelihood of an omitted weak transmitter within the chain of transmission is negligible. On this basis, he contends that the validity of such *mursal* reports may be affirmed.

#### Cite this article:

*Khojasteh Rahimi. M & ElahiKhorasani. A*(2026). “The Method of Shahīd al-Ṣadr in Applying Probability Theory to the Validation of the *Aḥādīth al-Mursal* of Ibn Abī ‘Umayr and Its Limitations ”. *Methodology of Islamic Studies*. 2(2); 127-151.



© 2025 / The Author(s) retain the Copyright and full publishing rights.

Publisher: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e-Razavi Branch. DOI:<https://doi.org/10.22081/mis.2025.71962.1064>

The present study outlines the epistemological foundations of Shahīd al-Ṣadr's approach, explains his application of probability calculus to the validation of aḥādīth al-mursal, and critically examines the principal objections raised against it. The findings indicate that, notwithstanding certain theoretical and methodological challenges, Shahīd al-Ṣadr's method represents one of the most innovative contributions to the validation of aḥādīth al-mursal and to methodological development in the principles of 'ilm al-rijāl and probability of logical reasoning.

**Methodology of  
Islamic Studies**

Vol 1; No 2

Fall & Winter 2026

**128**

## روش شهید صدر در به‌کارگیری حساب احتمالات در حجیت مراسیل ابن ابی عمیر و محدودیت‌های آن<sup>۱</sup>

۱. محمدرضا خجسته رحیمی (ID): ۲. علی الهی خراسانی

۱. پژوهشگر مرکز تخصصی دژالفقه مشهد، طلبه سطح سه حوزه علمیه مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول): رایانامه: khojasteh161611059@gmail.com : <https://orcid.org/000>  
۲. دانش‌آموخته مقطع دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه عدالت و پژوهشگر بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان‌قدس رضوی، مشهد، ایران. رایانامه: parsayan.ali@gmail.com

روش شهید صدر  
در به‌کارگیری  
حساب احتمالات  
در حجیت مراسیل  
ابن ابی عمیر و  
محدودیت‌های آن  
۱۲۹



تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۱

### چکیده

از مهم‌ترین مباحث اختلافی در علم رجال، اعتبار مراسیل ابن ابی عمیر و استناد به شهادت شیخ طوسی درباره وثاقت مشایخ اوست. این گفته شیخ که «لا یروون و لا یرسلون إلا عن ثقة» همواره مورد مناقشه واقع شده؛ چرا که به گفته بسیاری از اصولیان، از جمله آیت‌الله خویی، نمی‌توان در شبهات مصداقیه به دلیل عام تمسک کرد. شهید صدر با تکیه بر نظریه معرفت‌شناختی خاص خود و توسعه منطقی احتمال، روشی بدیل برای حل این معضل ارائه داده است. وی با تبیین نظریه «حساب احتمالات» و تطبیق آن

۱. خجسته رحیمی، محمدرضا و الهی خراسانی، علی (۱۴۰۴). «روش شهید صدر در به‌کارگیری حساب احتمالات در حجیت مراسیل ابن ابی عمیر و محدودیت‌های آن». دوفصلنامه روش‌شناسی علوم اسلامی. ۱(۲): ۱۲۷-۱۵۱. <https://doi.org/10.22081/mis.2025.71962.1064>



© ۱۴۰۴. نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.  
ناشر: مرکز تخصصی آخوند خراسانی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی.

بر مراسلات ابن ابی عمیر، نشان می‌دهد که احتمال ضعیف بودن واسطه محذوف بسیار ناچیز است و بدین ترتیب می‌توان به حجیت مراسیل حکم کرد. این مقاله ضمن تبیین مبانی روش شناختی شهید صدر، شیوه به کارگیری حساب احتمالات در اعتبارسنجی مراسیل را توضیح داده و مهم‌ترین اشکالات وارده به آن را واکاوی و تحلیل می‌کند. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که روش شهید صدر، با وجود برخی چالش‌ها، یکی از نوآورانه‌ترین راهکارها در اعتباربخشی به مراسیل و توسعه روشی در اصول رجال و منطق احتمال به‌شمار می‌رود.

**کلیدواژه‌ها:** مراسیل ابن ابی عمیر، روش حساب احتمالات، روش شناسی رجالی شهید صدر، شهید صدر.

## ۱. مقدمه

### ۱-۱. گذار شهید صدر از معرفت‌شناسی ارسطو

یکی از نظریه‌های شهید صدر رحمته‌الله علیه که سنگ بنای معارف دیگر بوده و آثار آن در علوم و عرصه‌های مختلف چشمگیر است، راه جدیدی است که او در معرفت‌شناسی گشود و براساس آن، نظام معرفتی خویش را بنا کرد. البته او در ابتدا از طرفداران رویکرد معرفتی ارسطو بود و حتی کتاب فلسفتنا را نیز براساس آن مبانی که مورد قبول مشهور فلاسفه است، نگاشت؛ اما بعد از مدتی نسبت به این مبانی دچار تردید شده و شروع به بازنگری در آن‌ها کرد. نقطه آغاز این تردید آنجا بود که ارسطو یقینات را منحصر در «بدیهیات» و «نتیجه قیاس برهانی» می‌دانست و معتقد بود تمامی معرفت‌های بشری از راه برهان به‌دست می‌آید. دو اشکال نسبت به این روش معرفتی وجود دارد. اشکال نخست، مربوط به برهان است. برخلاف تصور ارسطو قیاس برهانی هیچ‌گاه نمی‌تواند مولد علم جدیدی باشد، بلکه تنها آنچه را که معلوم است، تفصیل می‌دهد؛ زیرا این قیاس می‌خواهد از مقدماتی یقینی، معرفتی نو بدست آورد؛ اما هیچ‌گاه این اتفاق رقم نمی‌خورد. چون علم به نتیجه، همیشه در درون علم به کبری وجود دارد و تنها کاری که برهان می‌کند، آن است که این علم را که اجمالاً در دل کبری نهفته است، به تفصیل در می‌آورد

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۳۰

و انسان را متوجه آن می‌کند. برهان تنها به ما کمک می‌کند تا به آنچه می‌دانیم، التفات و توجه کنیم. اما اشکال دوم که شهید صدر آن را عامل اصلی عدول از نظریه ارسطو معرفی می‌کند، اشکالی بود که اخباریان شیعه در مقابل اصولیان مطرح کرده بودند؛ اینکه چرا روش ارسطویی که مدعی صیانت فکر از خطاست و طی سالیان متمادی در علوم عقلی جریان داشت و به آن عمل می‌شد، نتوانست برطرف کننده اختلافات باشد و حتی با وجود آن، به اختلافات بیشتر دامن زده است (هاشمی شاهرودی، ۱۴۳۳ق، ۴/۱۲۶-۱۳۰).

## ۱-۲. شهید صدر و منطق احتمال

مبانی شهید صدر رحمته الله علیه در دلیل استقراء و منطق احتمال در علوم مختلف کاربردهای چشمگیری دارد. در منطق، «منطق ذاتی» در مقابل منطق ارسطو قرار می‌گیرد و در منطق قضایا، آرای نوینی مطرح می‌شود. در فلسفه، قانون سببیت به گونه‌ای متفاوت و ابتکاری در مقایسه با مکتب عقلی و تجربی بیان می‌شود، و در معرفت‌شناسی، نظریه توالد ذاتی طرح می‌شود. در دانش کلام، وجود صانع حکیم با احتمالات مشروط و مستقل ثابت می‌شود و نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و تعیین امام علی علیه السلام با دلیل استقرایی به اثبات می‌رسد (حیدری، ۱۴۲۵ق، ۳۵۳).

در اصول‌فقه، تواتر و اجماع براساس حساب احتمالات به گونه‌ای نو صورت‌بندی و تحلیل می‌شود. در اصول علم رجال، مرسلات مشایخ ثقات با حساب احتمالات به حجیت می‌رسد. به‌طورکلی واژه‌های «حساب احتمال» و «حساب احتمالات» ۲۶۶ بار در کتب مختلف شهید صدر آمده است (ابوزید العاملی، ۱۴۲۸ق، ۶۶).

شهید صدر تعریف اصلی احتمال و نیز تعریف راسل را نقد می‌کند و خود با بررسی‌های دقیق، احتمال را براساس علم اجمالی تعریف می‌نماید. وی چنین می‌نویسد: «احتمالی که می‌توان مقدار آن را مشخص نمود، همیشه عضوی از مجموعه احتمالاتی است که در قالب یک علم اجمالی نمودار می‌شود و مقدار آن همواره برابر حاصل تقسیم مقدار و ارزش یقین، بر تعداد اعضای مجموعه اطراف علم اجمالی است که در قالب آن علم نمودار می‌شود. به عبارت دیگر احتمال در

روش شهید صدر  
در به‌کارگیری  
حساب احتمالات  
در حجیت مراسیل  
ابن ابی عمیر و  
محدودیت‌های آن  
۱۳۱

بیان تعریف، نه یک رابطه و نسبت قراردادی میان دو پیشامد است و نه صرف تکرار وجود یک مجموعه در اعضای مجموعه دیگر؛ بلکه احتمال، تصدیقی ناقص و درجه‌ای معین از درجات احتمال است. این تصدیق نشان‌دهنده یک احتمال ریاضی است. درحقیقت یک استنباط ریاضی و منطقی از بدیهیاتی است که برای نظریه احتمال فرض شده است» (صدر، ۱۴۳۷ق، ۲۰۴-۲۰۵).

اما اصل معرفت‌شناختی مبنای شهید صدر در منطق احتمال را تنها عبدالکریم سروش در سال‌ها پیش بررسی کرده است (سروش، ۱۳۸۵، ۴۳۷). به این نقد، ۳ پاسخ در قالب ۲ مقاله و یک کتاب گفته شده است (هادوی‌تهرانی، ۱۳۷۰ الف، سرتاسر؛ هادوی‌تهرانی ب، ۱۳۷۰، ۳۷؛ خسروپناه، ۱۳۸۳، ۱۸؛ ابوریغیف، ۱۴۰۹ق، سرتاسر) چراکه سروش تنها به نقد نظر شهید صدر در معرفت (توالد ذاتی) پرداخته است و تعریف ایشان از احتمال را بررسی نکرده است. برخی محققان دیدگاه شهید صدر در تفسیر احتمال به علم اجمالی را بررسی کرده‌اند و تأملاتی در آن داشته‌اند (مروارید، ۱۳۸۸، ۴۰).

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۳۲

### ۱-۳. خاستگاه و سابقه تاریخی روش شهید صدر در اعتبارسنجی مراسیل ابن ابی عمیر

سخن از مراسیل ابن ابی عمیر به بخش «توثیقات عامه» و قاعده مشایخ ثقات در اصول علم رجال بر می‌گردد. عمل به مراسلات مشایخ ثلاثه یعنی محمدبن ابی عمیر، احمدبن محمدبن ابی نصر بن زنی و صفوان بن یحیی همواره در طول تاریخ فقه و رجال‌الحديث مورد قبول و رد بوده است. سیر تطور دیدگاه‌های فقیهان شیعه در بهره‌گیری از مراسیل ابن ابی عمیر و حجیت آن نیز گواه این مطلب است (ربانی‌بیرجندی، ۱۳۸۲، ۲۸۹).

نسبت به تطبیق «حساب احتمالات» بر حجیت مراسیل ابن ابی عمیر، پیش از تلاش شهید صدر در دروس خود، اثری از دیگران دیده نمی‌شود. پیش از ایشان کسی به کارگیری روش حساب احتمالات در اعتبارسنجی رجالی به‌ویژه مراسلات ابن ابی عمیر توجهی نکرده است. تنها آیت سیستانی در رساله‌ای غیرمنتشره با عنوان



همچنین استاد سید محمد جواد شبیری زنجانی در طی یادداشت‌هایی به قلم غلامرضا احسنی آرائی اشکالاتی را متوجه روش حساب احتمالات شهید صدر کرده‌اند که در انتهای این مقاله به آن‌ها پرداخته شده است. بنابراین، نویسندگان اثری با این رویکرد که تمامی اشکالات متوجه به این روش را پردازش کرده و آن‌ها را پاسخ داده باشد؛ نیافتند.

### ۱-۵. ضرورت و اهمیت مسئله

خاستگاه کاربرد روش «حساب احتمالات» از سوی شهید صدر به چالشی فراگیر و اساسی در حجیت مراسیل ابن ابی عمیر برمی‌گردد. مهم‌ترین اشکال وارد بر حجیت این مراسیل و نیز بی‌اعتباری تمسک به شهادت شیخ طوسی - که همچون یک دلیل عام<sup>۱</sup> مطرح شده - مسئله اصولی «تمسک به عام در شبهه مصداقیه» است.<sup>۲</sup>

ریشه اصلی این اشکال را باید در سخن محقق حلی جست‌وجو کرد؛ گویا او نخستین کسی است که به روشنی این اشکال را مطرح ساخته است. وی می‌نویسد: «در سلسله‌راویان ابن ابی عمیر، افرادی وجود دارند که اصحاب امامیه بر ایشان طعن زده و آنان را تضعیف کرده‌اند؛ از این رو هنگامی که با روایت مرسلی از ابن ابی عمیر مواجه می‌شویم، احتمال دارد که راوی مجهول، همان فرد تضعیف‌شده باشد» (محقق حلی، ۱۴۰۷ق، ۱/۱۶۵).

در میان معاصران، آیت‌الله خوئی نیز به این اشکال تصریح کرده و آن را به‌عنوان

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۳۴

۱. «الایرون و لایرسلون إلا عن ثقة».

۲. در مقام تمسک به عام بعد از ورود تخصیص، گاهی عواملی باعث ایجاد شبهه می‌گردد، مانند اینکه شک می‌شود آیا فرد یا افرادی ذیل عنوان عام قرار دارد تا عام در آن حجت باشد یا ذیل عنوان خاص قرار دارد تا از تحت عام خارج باشد. از عوامل ایجاد شبهه، شک در مصداق خارجی می‌باشد و آن در جایی است که شک در شمول عام بر فرد یا صنف مشکوک، از اشتباه در امور خارجی ناشی باشد. مانند جمله «اکرم کل هاشمی» و «لا تکرم الفاسق منهم» که شک می‌شود آیا «زید هاشمی فاسق است یا نه، با فرض اینکه مفهوم فاسق، روشن است. به تمسک به عام در این گونه موارد «تمسک به عام در شبهه مصداقی» گفته می‌شود. جهت مطالعه بیشتر نسبت به دلیل اصولی عدم اعتبار تمسک به عام در شبهه مصداقیه. ر.ک: (صدر، ۱۴۴۰ق، ۲/۵۶۰ و ۵۶۱).

سومین دلیل برای بطلان قاعده حجیت مراسیل مشایخ ثقات - از جمله ابن ابی عمیر - بیان نموده است (خویی، ۱۴۳۰ق، ب، ۱/۱۶۹).

شرح این اشکال بدین گونه است: ما به طور قطعی می دانیم که ابن ابی عمیر، گاه حتی به دلیل اشتباه یا خطا در تشخیص، از افراد غیر ثقه نیز روایت کرده است. لذا احتمال می دهیم که در برخی از مراسیل او - که معمولاً با عبارت «عن بعض أصحابنا» نقل شده - همان راویان غیر موثق مراد باشند؛ راویانی که در جایی دیگر در روایات مسند نیز از آن ها نقل کرده است. در چنین صورتی، با پدید آمدن شبهه در مصداق، دیگر مجالی برای اعتماد به این مراسیل باقی نمی ماند (خویی، ۱۴۳۰ق الف، ۲/۵۲).

به عبارت دیگر، اگر حتی در یک مورد، نقل روایت ابن ابی عمیر از راوی ضعیف برای ما احراز شود، دیگر نمی توان با اطمینان گفت که در سایر مراسیل، مراد او شخصی موثق بوده است؛ زیرا دلیلی برای دفع این احتمال در دست نیست. در نتیجه، روایت در معرض «شبهه مصداقیه» قرار می گیرد و نمی توان به عام - یعنی شهادت شیخ طوسی مبنی بر اینکه آنان فقط از ثقات نقل می کنند - تمسک جست؛ چرا که این تمسک در فضای شک در مصداق عام است و از منظر اصولی، فاقد حجیت خواهد بود.

دقیقاً همین اشکال را محقق حلی در المعبر در مورد مراسیل ابن ابی عمیر مطرح کرده است (محقق حلی، بی تاب؛ خویی، ۱۴۳۰ق، ۶/۳۵۱).

در توضیح نهایی این اشکال باید گفت که سخن شیخ طوسی - «لایروون و لایرسلون إلا عمّن یوثق به» - در حکم یک «عام» تلقی می شود. اما با توجه به اینکه برخی از مشایخ این سه بزرگوار (ابن ابی عمیر، صفوان، بزنی) ضعیف هستند، چنانچه بخواهیم برای اثبات وثاقت واسطه ای مجهول در روایت به این عام استناد کنیم، در واقع به عام در شبهه مصداقیه تمسک کرده ایم؛ و این تمسک، از منظر اصولی معتبر و حجت نخواهد بود.

باتوجه به انبوه مراسلات ابن ابی عمیر در تراث شیعه، دیدگاه شهید صدر بر اساس

روش حساب احتمالات، راه حلی نوین برای برون‌رفت از این چالش به‌شمار می‌رود.<sup>۱</sup>

## ۱-۶. هویت‌شناسی ابن ابی عمیر

منظور از «طبقه»، گروهی از راویان است که علاوه بر هم‌سالی، در یک دوره زمانی زیسته و از مشایخ مشترک بهره‌مند شده‌اند (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ۲/۱۸۱). به‌عبارتی دقیق‌تر شناخت تقریبی عصر فعالیت‌های حدیثی راوی در دو دوره تحمل (زمان علم‌آموزی و اخذ حدیث) و اداء (آموزش اندوخته‌ها به نسل‌های پسین) را «طبقه» تعریف کرده‌اند (لطفی‌پور و حسینی‌شیرازی، ۱۴۰۳ق، ۳). محمدبن ابی عمیر، یکی از راویانی است که نام او در کتاب‌های رجالی و حدیثی با عناوین و اوصاف متفاوتی ذکر شده است. از این رو، یکی از مباحث رجالی مورد اختلاف میان رجالیان، اتحاد و تعدد محمدبن ابی عمیر است.

بحث و تحلیل در مورد تعیین طبقه ابن ابی عمیر از اهمیت به‌سزایی در علم رجال به‌ویژه تطبیق روش حساب احتمالات بر مرسلات او دارد.

چنانچه پذیرفته شود در کتاب رجال شیخ طوسی، نام «محمدبن ابی عمیر» که در میان اصحاب امام صادق علیه السلام ذکر شده، دچار تحریف گردیده و صورت صحیح آن «محمدبن ابی عمر» یا «محمدبن ابی عمره» است، یا اینکه این عنوان به شخص دیگری اشاره دارد، پژوهشگر با راوی مواجه خواهد بود که توثیق نشده و وضعیت جرح و تعدیل او نامشخص است و مرسلات او دیگر حجت نیست؛ اما در صورتی که هر دو عنوان «ابن ابی عمیر» و «ابن ابی عمر» اشاره به یک شخص تلقی گردد؛ این فرض پذیرفته می‌شود که عنوان دوم

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۳۶

۱. مرسل در میراث حدیثی اقسامی دارد که شناخت آن‌ها برای تحلیل مراسیل ابن ابی عمیر ضرورت دارد. مهم‌ترین انواع ارسال عبارت است از: (أ) ارسال جلی و خفی (تدلیس): حذف بعضی از راویان یا سند به‌طور کامل را ارسال جلی گویند و در صورتی که این حذف پنهان باشد؛ ارسال خفی نام دارد. (ب) حذف کامل سند یا تعلیق که در آن آغاز سند ساقط شده است. (ج) انقطاع و اعضال: حذف چند راوی در میانه سند. (د) اجمال در ذکر راوی یا امام با تعبیری چون «بعض أصحابنا» یا «الرجل»؛ (ه) ارسال مرفوع: سند روایت حذف شود و با تعبیری مانند «رفعه» به حذف سند اشاره شود. (و) معلق: حذف راوی از ابتدای سند (ربانی‌بیرجندی، ۱۳۸۹، ۳۵-۵۹؛ مامقانی، ۱۴۲۸، ۲۵۳/۱، ۲۷۳-۲۸۵). مراد از ارسال در این مقاله ارسال از نوع جلی، خفی و اجمال از امام علیه السلام است.

صورت تحریف شده عنوان اول است، در این حالت هر دو نام، به یک راوی تقه اشاره خواهند داشت. زیرا بر مبنای این فرض، تمامی این عناوین به محمد بن ابی عمیر معروف باز می‌گردد.

نتایج عملی پذیرش تعدد یا وحدت ابن ابی عمیر در بررسی روایات بسیار قابل توجه است. به این صورت که اگر قول به تعدد پذیرفته شود و این راوی از امام صادق علیه السلام روایت کند، محقق با راوی مواجه خواهد شد که توثیقی برای او ثبت نشده است. همچنین اگر شرایط نقل روایت به گونه‌ای باشد که احتمال ارسال خفی در آن وجود داشته باشد، روایت مرسل محسوب خواهد شد. در صورتی که وی از امام رضا علیه السلام، امام جواد علیه السلام یا معاصران آن دو بزرگوار نقل روایت کند، قطعاً همان محمد بن زیاد بن عیسی خواهد بود. اما اگر روایت از امام کاظم علیه السلام باشد، تشخیص هویت راوی به شرایط راوی بعدی بستگی خواهد داشت. اگر راوی از ابن ابی عمیر، دوره امام کاظم علیه السلام را درک نکرده باشد (مانند حسن بن محمد بن سماعه)، راوی محمد بن زیاد خواهد بود. اما اگر راوی از کسانی باشد که دوره امام کاظم علیه السلام را درک کرده باشد، بی تردید منظور همان ابن ابی عمیر معروف و مورد اعتماد خواهد بود. گرچه در برخی موارد احتمال انطباق بر هر دو شخصیت وجود دارد؛ اما این اشتراک تأثیری در اعتبارسنجی روایت نخواهد داشت.

گروهی از رجالیان از جمله محقق اردبیلی (اردبیلی، ۱۴۰۳، ۵۰/۲) و مامقانی (مامقانی، ۱۴۳۱ق، ۶۳/۲) با اشاره به اشتباه نسخه‌نویسان در ضبط کلمه (محمد بن ابی عمر) قائل به وحدت ابن ابی عمیر هستند. در مقابل نظریه نخست، برخی محققان و رجالیان همچون آیت‌الله خویی (خویی، ۱۴۰۹ق، ۲۸۸/۱۵) و محقق شوشتری (شوشتری، ۱۴۱۰ق، ۳۵/۹) و برخی دیگر، به تعدد ابن ابی عمیر اعتقاد دارند.

از مهم‌ترین ادله قائلان به تعدد ابن ابی عمیر می‌توان به روایت وصایت ابن ابی عمیر (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱/۱۲۶/۷)، روایات او از راویان قبل از سال ۱۴۸ قمری و روایاتش از امام صادق علیه السلام اشاره کرد (برای تفصیل و اطلاع بیشتر ر.ک: بخشی، ۱۳۹۱، ۳۹-۴۹).

روش شهید صدر  
در به‌کارگیری  
حساب احتمالات  
در حجیت مراسیل  
ابن ابی عمیر و  
محدودیت‌های آن  
۱۳۷

## ۲. کاربرد روش حساب احتمالات در حجیت مراسیل ابن ابی عمیر

شهید صدر باتوجه به ارزش احتمال و واسطه‌های مجهول به تطبیق روش حساب احتمالات در مراسلات پرداخته است. وی بر آن است که درباره توثیق راوی یا راویان واسطه در مراسیل ابن ابی عمیر دو وجه زیر وجود دارد: نخست هنگامی که از سند روایت، تعدد واسطه فهمیده نشود؛ مانند «(یروی عن رجل)» یا «(عن بعض)». دیگر آنجا که از سند روایت، تعدد واسطه فهمیده شود؛ مانند «(عن غیر واحد)» یا «(عن رهط)» یا «(جماعه من اصحابه)».

اگر راوی مجهول در واسطه، بین تمام مشایخ ابن ابی عمیر مردد باشد؛ مجموعه کسانی که ابن ابی عمیر از آن‌ها روایت کرده است، نزدیک به ۴۰۰ نفر می‌باشند. از سوی دیگر افرادی که ضعف آن‌ها به موجب شهادت معتبر دیگری ثابت شده است، از ۵ نفر بیشتر نیست؛ در این صورت ارزش احتمال اینکه واسطه از راویان ضعیف باشد،  $\frac{5}{400}$  است که به صورت  $\frac{1}{80}$  ساده می‌شود و درصد آن ۱٫۲۵٪ می‌باشد. اگر فرض شود در میان ۴۰۰ نفر، تعداد راوی ضعیف ۱۰ نفر است، احتمال اینکه واسطه یکی از راویان ضعیف باشد، نتیجه آن ۰٫۰۰۱۲٪ محاسبه می‌گردد. این احتمال، مورد اعتنا واقع نمی‌شود و می‌توان به ضعیف‌نبودن راوی مجهول اطمینان پیدا کرد.<sup>۱</sup>

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۳۸

به بیانی دیگر می‌توان گفت، در برخی موارد، ابن ابی عمیر از فردی روایت می‌کند که نام او در سند نیامده؛ اما مشخص است که از مشایخ او به‌شمار می‌رود. پرسش اصلی در این موارد آن است که آیا می‌توان به صرف مجهول‌بودن نام واسطه، در وثاقت روایت تشکیک کرد یا خیر؟ پاسخ به این مسئله، مستلزم تحلیل ترکیبی از داده‌های رجالی و روشی مبتنی بر غلبه وثاقت باتوجه به حساب احتمالات است. براساس تتبع رجالی، ابن ابی عمیر از حدود ۴۰۰ راوی حدیث، اخذ روایت کرده است. در میان این تعداد، تنها شمار اندکی از راویان - حداکثر ۵ تا ۱۰ نفر - براساس

$$1 \cdot p(s) \frac{\binom{10}{3}}{\binom{390}{3}} = \frac{120}{390 \times 389 \times 388} \approx 1,2 \times 10^{-5} \approx 0,00012\%$$

شواهد معتبر رجالی به صراحت تضعیف شده‌اند. بنابراین، نسبت راویان ضعیف در میان مشایخ ابن ابی عمیر، در صدی بسیار ناچیز را تشکیل می‌دهد. در نتیجه، در مواردی که واسطه روایت به صورت مشخص معرفی نشده ولی دانسته شود که وی از مشایخ مستقیم ابن ابی عمیر است، احتمال اینکه آن فرد از جمله راویان ضعیف باشد، احتمال ضعیفی است که از نظر روش شناسی حساب احتمالات، فاقد اعتبار لازم برای حکم به ضعف روایت است (ایروانی، ۱۴۳۵ق، ۲/۴۹۳-۴۹۷).

در به کارگیری این روش چنین فرض گرفته شده است که ارزش احتمال واسطه مجهول نسبت به ۴۰۰ نفر یکسان باشد؛ اما اگر احتمالات، مساوی نبود و قرینه‌ای احتمالی در این بین باشد و نشان دهد ارزش احتمالی واسطه که از آن ۵ راوی ضعیف باشد بیشتر است، حساب گذشته به هم خواهد ریخت.

اگر ادعا شود قرینه احتمالی در اینجا وجود دارد. احتمال افزایشگر، همان نفس روایت ابن ابی عمیر با تعبیری چون «عن رجل» یا «عن بعض اصحابه» است. چرا که این تعبیرها بیانگر عدم اعتنا و اطمینان به راوی مذکور است. در نتیجه احتمال اینکه واسطه مجهول از ۵ راوی ضعیف باشد تقویت می‌گردد.

اما باید گفت در برابر همین احتمال، احتمال مخالف قوی‌تری وجود دارد. بدین ترتیب که وقوع ارسال خفی در روایات محمد ابن ابی عمیر به سبب ۴ سال زندانی شدن و از بین رفتن کتاب‌هایش بوده است؛ بنابراین گزارش نجاشی، خواهر او در هنگام حبس، کتاب‌هایش را دفن کرده و یا در اتاقی گذاشته بود و این کتاب‌ها از بین رفت. با توجه به از بین رفتن کتب ابن ابی عمیر، او باتکیه بر حافظه‌اش یا از دست‌نوشته‌هایی که در نزد دیگران باقی گذاشته بود، روایت نقل می‌کرد. به همین سبب علمای امامیه مراسیل او را قبول می‌کنند (نجاشی، ۱۴۴۲ق، ۲۶).

نسبت به جهت دوم -مراسیلی که ابن ابی عمیر با تعبیرهایی چون «عن واحد»، «عن رهط» و «عن جماعه» بیان نموده است - می‌توان گفت این گونه مراسیل براساس روشی که گذشت از اعتبار برخوردار است. البته نه به دلیل تعبیر غیر واحد که گفته شود از استفاضه و شهرت روایت کشف می‌کند؛ چرا که چنین تعبیرهایی بیشتر از سه راوی را در بر نمی‌گیرد و این برای استفاضه کافی نیست.

روش شهید صدر  
در به کارگیری  
حساب احتمالات  
در حجیت مراسیل  
ابن ابی عمیر و  
محدودیت‌های آن  
۱۳۹

اعتبار این روایات بدین سبب است که روش حساب احتمالات بدون نکته پیشین، در این گونه مراسیل جریان دارد. چراکه تعبیر «غیر واحد» و مانند آن، با اهتمام و اعتنا سازگار است، برخلاف «عن رجل» که با عدم اهتمام تناسب داشت. گفتنی است سید کاظم حائری از شاگردان شهید صدر (حائری، ۱۴۱۵ق، ۳۸)، سید محمود هاشمی شاهرودی (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۵ق، ۲۱۲/۱) و شیخ باقر ایروانی (ایروانی، ۱۴۳۱ق، ۱۸۶؛ ایروانی، ۱۴۳۵ق، ۴۹۱-۴۹۷) نظریه استاد خود را پذیرفته و آن را به عنوان مبنا در کتاب‌های خویش استوار ساخته‌اند.

### ۳. چالش‌های کاربردی روش حساب احتمالات

باتوجه به دیدگاه شهید صدر در کاربردی روش حساب احتمالات در مراسیل ابن ابی عمیر در میان اندیشمندان با چالش‌هایی روبرو شده است که برخی از این چالش‌ها در دروس خویش و برخی در کتب و مقالات منتشر شده است که به ترتیب آن‌ها را بررسی می‌کنیم.

#### ۳-۱. ناکارایی کاربرد روش حساب احتمالات در موضوعات دینی

آیت‌الله سبحانی نسبت به کاربرد روش حساب احتمالات در مراسلات ابن ابی عمیر توسط شهید صدر، اشکال اساسی را مطرح کرده است. این اشکال متوجه به اصل کاربردی روش حساب احتمالات در موضوعات دینی است که از مصادیق آن، مراسلات ابن ابی عمیر محسوب می‌شود. این اشکال بدین ترتیب است که عقلا در کارهای مهم بیشتر از این مقدار احتیاط می‌کنند و به خبری که احتمال کذب آن  $\frac{1}{8}$  باشد عمل نمی‌کنند. به عنوان مثال اگر عقلا بدانند که بمبی به یکی از ۸۰ ساختمان اصابت خواهد کرد، یا سیل یکی از ۸۰ ماشین موجود را نابود می‌کند به هیچ کدام از خانه‌ها ورود نمی‌کنند و بر هیچ کدام از ماشین‌ها سوار نمی‌شوند. البته عقلا نسبت به امور کم‌اهمیت که اهمیتی به آسیب‌رسانی آن ندارند، به خبری که احتمال صدق آن حتی کمتر از  $\frac{1}{8}$  باشد عمل می‌کنند. اگر چه روشن است شریعت الهی از امور مهم به‌شمار می‌رود و بی‌توجهی و سهل‌انگاری در آن روا نیست (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ۲۶۹).

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۴۰

## پاسخ

عقلا همواره در تصمیم‌گیری‌ها براساس نسبت‌سنجی احتمالات در رسیدن به اطمینان عمل می‌کنند. توضیح بیشتر آنکه اگر ارزش احتمال و محتمل هر دو قوی و دارای اهمیت بود، خاصیت بشری و تکوینی انسان - که ارتکاز عقلایی نیز بر همین اساس است - این حالت را جانشین علم قرار می‌دهد. اگر احتمال نیز قوی بود اما ارزش محتمل پایین باشد؛ احتمال قوی، ارزش کم محتمل را جبران می‌کند و شخص برانگیخته می‌شود و همچون علم با آن رفتار می‌کند. همچنین اگر ارزش محتمل، بالا و دارای اهمیت بود اما ارزش احتمال ضعیف باشد، شخص به انجام آن مانند علم وادار می‌شود. امر شارع به احتیاط در برخی موارد مانند دماء به اعلام اهمیت محتمل برمی‌گردد. در نتیجه با نبود قوت محتمل و اهمیت آن - ولو به وسیلهٔ ایجاب خطاب ثانوی - و ضعف ارزش احتمال، هیچ دلیلی برای انجام یا ترک در چنین حالتی به نحو الزام وجود ندارد (سیستانی، ۱۴۲۷ق، ۳۵۶؛ الهی خراسانی، ۱۳۹۵، ۱۸۷).

روش شهید صدر  
در به‌کارگیری  
حساب احتمالات  
در حجیت مراسیل  
ابن ابی عمیر و  
محدودیت‌های آن  
۱۴۱

حال اطمینانی که در شخص حاصل می‌شود بر این اساس است که وی کمتر از ۲٪ احتمال می‌دهد که ناقل خبری دروغ می‌گوید.

اگر فقیهی همواره از افراد راستگو خبر دهد و در یکی از نقل‌های او شک شود که آیا از فردی راستگو خبر داده یا از شخصی ناپای‌بند؛ در این حالت بیش از ۸۰٪ احتمال داده می‌شود او مانند همیشه از راستگویان خبر نقل می‌کند. آیا در چنین موردی عقلا این خبر را به کناری می‌نهند و بر راستی آن اطمینان بنا نمی‌گذارند؟! این نکته را نیز باید مورد توجه قرار داد که عقلا بین عوامل ایجاد اطمینان تفاوتی قائل نمی‌شوند و اطمینان اگر دارای منشأ عقلایی باشد نزد عقلا حجت و معتبر است هر چند این اطمینان براساس حساب احتمالات باشد (سیستانی، ۱۴۳۷، ۲۳/۲).

### ۲-۳. ناسازگاری یک مورد با اعتبار شهادت و خروج از نسبت‌سنجی

آیت‌الله داوری اشکال اساسی را متوجه به اصل کار بست حساب احتمال قرار داده است. با این توضیح که شرط اساسی در شهادت، فراگیری کامل است. حتی یک مورد ناسازگاری کافی است تا کل شهادت از اعتبار ساقط شود. در چنین شرایطی،

نیازی به نسبت‌سنجی موارد موافق و مخالف نیست؛ زیرا بحث بر سر اطمینان‌بخشی نیست؛ بلکه بر سر اعتبار یا عدم اعتبار شهادت است و از اعتبارافتادن یک مورد، کافی است که شهادت از حجیت و اعتبار ساقط گردد (داوری، ۱۴۳۸ق، ۴۰۷).

### پاسخ

اگر شهادت شیخ بر این اساس باشد که شخصاً استقرا کرده که این ۳ تن تنها از ثقات روایت نقل می‌کنند، با اثبات ضعف یکی از مشایخ ابن ابی عمیر، اعتبار شهادت وی مخدوش می‌شود. اما ظاهر کلام شیخ نشان می‌دهد که او دیدگاه مشهور بین علما را بازگو کرده و تساوی مراسیل و مسانید را به طائفه نسبت داده است. شیخ صرفاً اتفاق نظر اصحاب امامیه را نقل می‌کند که این ۳ راوی متعهد به روایت از ثقات بوده‌اند. با تضعیف یکی از مشایخ ابن ابی عمیر، تردید ایجاد می‌شود که آیا واسطه مجهول از افراد تضعیف شده‌اند یا از دیگر ثقات است؟ این امر، مستلزم ارزیابی مجدد بر پایه نسبت‌سنجی و محاسبات احتمالاتی است.

### ۳-۳. نسبت‌سنجی در تعداد روایات نه راویان

نسبت‌سنجی باید بین موارد باشد، نه اینکه اشخاص مورد سنجش قرار گیرد. بدین توضیح که ابتدا باید مقدار روایت آن دسته از مشایخ ابن ابی عمیر که در حق آنان تضعیفی وارد نشده، شمارش شود. در مرحله بعد، روایت ایشان از کسانی که تضعیف شده‌اند مشخص گردد و سپس این مقدار روایت از ثقات و ضعفا با یکدیگر مقایسه شود. در نتیجه نباید نسبت بین مشایخ سنجیده شود؛ زیرا گاهی نسبت، برعکس خواهد شد. به‌طور مثال اگر ابن ابی عمیر از شخص ضعیفی بسیار روایت کند و از شخصی که تضعیف نشده است کم روایت نماید، در این صورت برخلاف مقایسه تعداد مشایخ ثقه و ضعیف، نسبت کاملاً متفاوت خواهد بود. بنابراین ملاک در نسبت‌سنجی، روایات ابن ابی عمیر است، نه کسانی که از ایشان روایت می‌کند.

### پاسخ:

شهید صدر اشکال فوق را پس از بیان دیدگاه خویش و تطبیق آن با مرسله طولانی یونس بن عبدالرحمن پاسخ گفته است. حق آن است اگر تعداد روایات هر کدام از

مشایخ کاملاً مشخص بود، باید نسبت بین روایات (نه روایان) محاسبه می‌شد؛ اما از آنجایی که یقین به تعداد روایات ابن ابی عمیر از مشایخ خود وجود ندارد، ارزش احتمالی هر کدام از مشایخ نسبت به یکدیگر مساوی انگاشته می‌شود.

شهید صدر در شرط سوم از اجرای فرآیند حساب احتمالات در مراسیل چنین می‌گوید: «(شرط سوم، آن است که احتمالات در ۴۰۰ نفر به صورت مساوی باشد. به سخن دیگر آنچه که به صورت منطقی بیان کند که احتمال روایت از یکی در میان ۴۰۰ تن، بیشتر از احتمال روایت از دیگری است، در میان نباشد؛ زیرا اگر چنین چیزی را شرط ندانیم، نتیجه متفاوت خواهد شد و بلکه در احتمال وثاقت واسطه در مرسله نیز تأثیرگذار است.

به عبارتی اگر در نسبت‌سنجی‌ها ارزش‌های احتمالی را همواره مساوی ندانستیم، احتمال روایت از مشایخی که ابن ابی عمیر از آن‌ها بسیار روایت می‌کند، بیشتر است از احتمال اینکه وی از برخی مشایخ خود کم روایت می‌کند، در نتیجه این مورد، عامل کاهش‌زایی خواهد بود برای احتمال اینکه واسطه یکی از ضعیفان شش‌گانه باشد، زیرا روشن است اگر نسبت روایت از آن ۶ نفر به مجموع روایات ابن ابی عمیر کمتر از نسبت خود ۶ نفر به تمامی مشایخ ابن ابی عمیر باشد، عامل کاهش‌زای جدیدی پدید خواهد آمد برای احتمال اینکه واسطه یکی از آن ۶ نفر در نظر گرفته شود» (عرفانیان‌یزدی، ۱۴۱۹ق، ۵۳).

### ۳-۴. وجوب مطابقت با علم اجمالی

اگر حجیت چنین اطمینانی پذیرفته شود، این حجیت تنها در صورتی معتبر است که عمل به برخی اطراف علم اجمالی موجب زوال اطمینان به مطابقت با علم اجمالی نگردد. زیرا صرف اطمینان به عدم مخالفت با علم اجمالی کفایت نمی‌کند؛ بلکه آنچه در مقام حجیت ملاک است، اطمینان به تحقق مطابقت با علم اجمالی است. براین اساس، اگر در مورد مراسیل ابن ابی عمیر، به تعدادی از آن‌ها عمل شود به گونه‌ای که اطمینان حاصل گردد در سلسله‌سند آن‌ها راوی ضعیف وجود ندارد، عمل به آن‌ها بی‌اشکال خواهد بود. اما چنانچه بر مبنای محاسبه احتمالات، به تعداد زیادی

روش شهید صدر  
در به‌کارگیری  
حساب احتمالات  
در حجیت مراسیل  
ابن ابی عمیر و  
محدودیت‌های آن  
۱۴۳

از مراسیل استناد شود، بدون آنکه این اطمینان نسبت به مجموعه آن‌ها حاصل گردد. چنین استنادی فاقد حجّیت است؛ زیرا در این صورت احتمال وجود راوی ضعیف در برخی از آن‌ها باقی است و اطمینان مورد نظر تحقق نمی‌یابد (سبحانی، ۱۴۲۳ق، ۲۶۹).

### پاسخ

در بحث علم اجمالی، اطمینان به عدم انطباق معلوم بالاجمال نسبت به هر یک از اطراف علم اجمالی کفایت می‌کند و با عدم اطمینان به مطابقت با واقع در تمام اطراف علم اجمالی اشکالی پیش نمی‌آید. تنها حالتی که اشکال دارد، آن است که فرد با اطمینان، کاری انجام دهد که احتمال مخالفت با حکم واقعی در آن قوی باشد. به عبارت دیگر، اگر اطمینان به مخالفت با علم اجمالی وجود داشته باشد، عمل به آن نادرست است؛ اما تحصیل اطمینان به مطابقت با واقع لازم نیست. برای مثال، اگر یقین داریم یکی از صد ظرف آب نجس است، نوشیدن ۹۹ ظرف جایز نیست، چون احتمال قوی می‌دهیم که یکی از آن‌ها نجس باشد. در مسئله مورد بحث نیز، نبود اطمینان نسبت به وجود راوی ضعیف در تمام اسناد احادیث، به تنهایی برای نفی اعتبار آن‌ها کافی نیست. بلکه براساس همین روش حساب احتمالات، احتمال ضعیف بودن راوی آن قدر کم است که مورد اعتنا قرار نمی‌گیرد. لذا براساس این روش آنچه که مهم است اطمینان به ضعیف نبودن راوی مجهول است. البته پرواضح است اگر نسبت به وجود راوی ضعیف در برخی از این اسناد اطمینان حاصل شود، اعتبار آن احادیث محل اشکال خواهد بود؛ باین حال، در این مورد خاص، چنین اطمینانی بدست نمی‌آید (سیستانی، ۱۴۳۷ق، ۲/۲۴).

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۴۴

### ۳-۵. عدم فراگیری روش حساب احتمالات

به کارگیری روش حساب احتمالات جهت دستیابی اطمینان، زمانی کارایی دارد که خصوصیتی در کسی که واسطهٔ محذوف یا مبهم از او روایت می‌کند وجود نداشته باشد و در صورت ملاحظهٔ چنین خصوصیتی اطمینان در بسیاری از موارد حاصل نخواهد شد.

به‌عنوان مثال ابن ابی عمیر در «کافی» ۱۰ طریق از اسحاق بن عمار دارد و با

واسطه از آن‌ها نقل روایت می‌کند. واسطه در یکی حسین بن احمد منقری است که تضعیف شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴/۴۴) و در باقی روایات، افرادی دیگر مانند حفص بن بختری (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵/۴۲۴)، محمد بن ابی حمزه (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴/۲۸۱)، ۵۴۴: ۱۷۹/۶: ۴۳/۷)، حسین بن عثمان (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴/۵۴۴: ۲۳۸/۵: ۱۷۹/۶: ۴۳/۷)، منصور بن یونس (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۴/۳۰: ۳۳)، اسماعیل بن عمار (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲/۳۵۶)، عقبه بن محرز (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/۱۰۹) و علی بن اسماعیل (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۲/۲۱۰) وجود دارند. همچنین ابن ابی عمیر ۳ روایت مرسل از اسحاق بن عمار دارد.

بنابراین ۲ حالت نسبت‌سنجی در اینجا وجود دارد:

**حالت اول:** محاسبه احتمال در مجموعه ۱۰ روایت با واسطه اگر فقط ۱۰ روایت با واسطه مدنظر باشد و فقط در یکی از آن‌ها منقری باشد، آنگاه: احتمال روایت خاصی از این ۱۰ روایت، منقری واسطه‌اش باشد  $= 10/1 = 10\%$

**حالت دوم:** محاسبه احتمال در مجموعه کل (۱۳ روایت = ۱۰ با واسطه + ۳ مرسل)؛ اگر مرسل‌ها را نیز وارد محاسبه کنیم و فرض کنیم فقط یکی از ۱۳ روایت از منقری است: احتمال روایت خاصی واسطه‌اش منقری باشد  $= \frac{1}{13} \approx 7.7\%$  بدین ترتیب در هر دو حالت با وجود چنین احتمالی، اطمینان به خلاف آن یعنی اطمینان به نبودِ راوی ضعیف حاصل نمی‌شود. مثال دیگر آنکه ابن ابی عمیر در «کافی» تقریباً ۳۰ روایت از ابوبصیر با تعیین واسطه‌ای نقل می‌کند و یکی از روایان در این واسطه عبدالرحمن بن سالم اشل است که تضعیف شده است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵/۴۹۸). در نتیجه احتمال اینکه واسطه در نقل ابن ابی عمیر از ابوبصیر غیر این راوی ضعیف باشد، به اندازه‌ای نیست که اطمینان حاصل شود.

ابن ابی عمیر روایات بسیاری از زراره با واسطه نقل می‌کند که تعداد آن‌ها بیش از ۱۴۰ روایت است (برای نمونه ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳/۳۰۹). برخی از آن‌ها به گونه مرسل است و تنها در یک روایت، واسطه حسین بن احمد منقری است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۵/۳۱۸). بنابراین، احتمال واسطه بودن منقری در برخی از مراسیل، بسیار ضعیف خواهد بود که اعتنایی به آن‌ها نمی‌شود.

بدین ترتیب به کارگیری حساب احتمالات در موارد کمی اتفاق خواهد افتاد و

روش شهید صدر  
در به‌کارگیری  
حساب احتمالات  
در حجیت مراسیل  
ابن ابی عمیر و  
محدودیت‌های آن  
۱۴۵

در صورت ملاحظه و بررسی کسی که واسطهٔ محذوف از او روایت نقل می‌کند، این روش بی‌ثمر خواهد بود. در نتیجه باید گفت نمی‌توان حساب احتمالات در اطمینان به عدم راوی ضعیف در مراسیل ابن ابی عمیر را بسان قاعده‌ای تعمیم یافته و شمول‌پذیر دانست بلکه باید در مراسیل به بررسی موردی پرداخت.

### ۳-۶-۱ احتمال «۱» بر «۴۰۰» بودن راوی ضعیف بر اساس تعبیر «بعض اصحابنا»

آیت‌الله شبیری زنجانی روش به کارگیری حساب احتمالات توسط شهید صدر را واکاوی کرده است. وی بر این باور است که باتوجه به نحوه نسبت‌سنجی و محاسبه شهید صدر دربارهٔ حساب احتمالات نسبت به مشایخ ابن ابی عمیر سخن از یک چهارصدم است نه یک هشتم! از پنج موردی که شهید صدر به عنوان ثابت الضعف بیان کرده است؛ چهار مورد از آنها ضعفشان مشخص نیست. از این پنج نفر یکی علی بن حدید است که ابن ابی عمیر از او روایت نمی‌کند و در واقع علی بن حدید بر ابن ابی عمیر عطف شده است و با هم از راوی بعدی (جمیل بن دراج) روایت می‌کنند (برای اطلاع بیشتر ر. ک: شبیری زنجانی، بی‌جا، تعلیقات آیت‌الله شبیری بر اصحاب اجماع، ۳۵/۱؛ شبیری زنجانی، ۱۴۲۹ق، ۲/۹۵). دیگری یونس بن ظبیان است که بین یونس و ابن ابی عمیر واسطه‌ای بوده که این واسطه افتاده است. در روایتی، یونس عطف به فرد ثقة دیگری شده و به تعبیر وی همین مقدار برای اینکه گفته شود ابن ابی عمیر از ثقة روایت کرده است، کفایت می‌کند (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ۵/۳۲). همچنین به نظر وی یونس بن ظبیان ثقة می‌باشد. نفر سوم عَمْرُو بْنُ جُمَیْع است که ابن ابی عمیر در سه جا از او روایت دارد. ابوالبختری نفر چهارم است که ابن ابی عمیر یک روایت از او نقل می‌کند. به عقیده آیت‌الله شبیری زنجانی دو مورد اخیر نیز قابل بررسی است. زیرا وقتی ابن ابی عمیر به شکل مرسل روایتی را نقل می‌کند؛ گاه تعبیر «عن رجل» یا «عَمَّنْ اخبره» یا «عَمَّنْ حدثه» و مانند آن را به کار برده است - که در این صورت پاسخی که ذکر می‌شود، وارد نمی‌باشد - گاه او تعبیر از «بعض اصحابنا» و مانند آن می‌کند. این تعبیر، تعبیری جامع میان امامیه و فرقه‌های فطحیه (ر. ک: شیخ طوسی، ۱۴۴۱ق، ۳۵۴، رقم ۶۳۹) و واقفه (نجاشی، ۱۴۴۲ق، ۴۰-۴۱، رقم ۸۱) است و هنگامی که دربارهٔ

فردی به کار رود، تنها دلالت می کند که آن فرد، از عامّه، زیدیه و کیسانیه نیست (شبییری زنجانی، ۱۴۰۲ق، ۱/۴۸۶-۴۸۵؛ همچنین ر.ک: مامقانی، ۱۴۲۸ق، ۱/۴۶۵-۴۶۶؛ استرآبادی، ۱۴۲۲ق، ۱/۱۳۹).

بنابراین اگر در مرسله‌ای از ابن ابی عمیر تعبیر «بعض اصحابنا» باشد، این نشانه بیان‌گر آن است که فرد مزبور یقیناً ابوالبختری جارودی و عمرو بن جُمیع بَثْری نیست. به‌هرحال، در تعبیر ابن ابی عمیر به "بعض اصحابنا"، احتمال اینکه مراد وی جمیع این افراد باشد را نیز منتفی می‌کند. پس تنها موردی که در مرسلات ابن ابی عمیر می‌تواند محتمل باشد حسین بن احمد منقری است که جزو اصحاب امامیه است و ضعیف شمرده شده است. از این رو احتمال مزبور یک به چهار درصد می‌باشد (برگرفته از دروس رجال آیت‌الله سیدموسی شبیری زنجانی، ۱۳۶۲، جلسه ۴۲).

در نتیجه وضعیت راویان مجهول در مرسلات ابن ابی عمیر حالت یکسانی ندارد و روش حساب احتمالات در تعبیر «بعض اصحابنا» تنها بر احتمال یک راوی ضعیف باید مورد سنجش قرار گیرد.

### ۳-۷. دلالت «عدة من اصحابنا» بر کثرت

اگر یک مطلب مردد بین ۳ نفر باشد مثلاً یا عمرو آن را نقل کرده است یا زید و یا بکر، احتمال اینکه هر کدام آن را نقل کرده باشند یک سوم است. در اینجا احتمالات از نظر قوت و ضعف با هم مساوی هستند و احتمال نقل زید یا عمرو، با یکدیگر همسانی دارد.

ولی گاهی یک احتمال، قوی‌تر و دیگری ضعیف است. مثلاً باتوجه به قرائنی که فضای سخن به مخاطب می‌فهماند؛ احتمال اینکه زید آن روایت را نقل کرده باشد بیشتر است. بر این اساس گاهی یک روایت را می‌بینیم که افراد ضعیف هر کدام آن را نقل کرده‌اند؛ اینجا این طور القا می‌شود که افراد ضعیف با یکدیگر قرار گذاشته‌اند حدیثی را جعل کنند و بعد هر یک از آن‌ها آن را منتشر کنند. زیرا بعید است فقط افراد ضعیف آن حدیث را نقل کرده باشند. بر این اساس گاهی دیده می‌شود که زاره، محمد بن مسلم و ابو بصیر با هم یک روایت را نقل می‌کنند. بنابراین اگر

روش شهید صدر  
در به‌کارگیری  
حساب احتمالات  
در حجیت مراسیل  
ابن ابی عمیر و  
محدودیت‌های آن  
۱۴۷

ابن ابی عمیر یک روایت را از زراره و غیر واحد من الاصحاب نقل کرده باشد این احتمال که آن غیر واحد غیر از محمد بن مسلم و ابو بصیر باشند ضعیف است. بنابراین لفظ «عدة من اصحابنا» غالباً به افرادی صدق می‌کند که با هم محشور بودند و با هم نزد امام علیه السلام رفته و از ایشان حدیثی را شنیده‌اند. لذا نباید تمامی مشایخ ابن ابی عمیر را عدل آن‌ها قرار داد؛ بلکه باید آن‌ها را در میان این گروه‌هایی که با هم بوده‌اند جستجو کرد. بنابراین گاهی عبارت «عن غیر واحد» معنایش این است که ابن ابی عمیر در مقام تقویت مطلب است و افراد کثیری که مورد اعتماد او بوده‌اند آن را نقل کرده‌اند. بنابراین تعبیر فوق از باب کثرت است، یعنی این را افراد کثیری نقل کرده‌اند و لازم نیست اسامی آن‌ها ذکر شود. این گونه مراسیل نه به سبب حساب احتمالات بلکه به جهت نکته مذکور یقیناً قابل اعتماد است (دروس رجال آیت‌الله سیدموسی شبیری زنجانی، ۱۳۶۲، جلسه ۴۲).

### پاسخ

آنچه آیت‌الله شبیری بیان کرده که نقل ابن ابی عمیر از افراد کثیر یقیناً قابل اعتماد است در واقع شهید صدر با روش حساب احتمالات دستیابی به این یقین قابل اطمینان را تبیین کرده است. بنابراین اشکال آیت‌الله شبیری هیچ‌گونه منافاتی با به کارگیری روش حساب احتمالات در نقل «عن غیر واحد» ندارد.

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۴۸

### نتیجه‌گیری

۱. به کارگیری حساب احتمالات در حجیت مراسیل ابن ابی عمیر براساس تلاش قابل ستایش شهید صدر، پاسخی علمی و قابل توجه به اشکال تمسک به عام در شبههٔ مصداقیه است. اشکالی که آیت‌الله خوبی آنرا مطرح کرد و از قواعد اصولی برای پرداخت رجالی بهره گرفت.

۲. باید گفت دقیقاً آنچه را که شهید صدر بیان کرده نمی‌توان به صورت کامل پذیرفت. روش حساب احتمالات، در کنار بررسی موردی و خصوصیت راوی که واسطهٔ محذوف از او روایت می‌کند، می‌تواند در عمل به مراسیل ابن ابی عمیر راهگشا باشد. این روش ریاضی در کنار روش تاریخی می‌تواند کارایی داشته باشد.

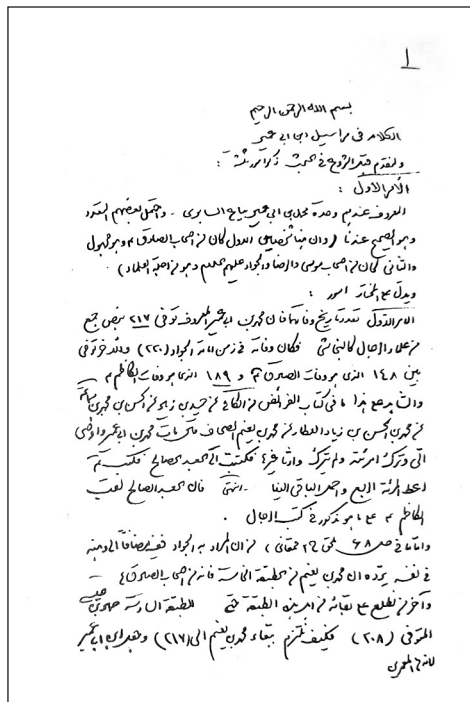
به بیان دیگر به روش ریاضی در یک موضوع تاریخی نمی توان بسنده کرد و باید بررسی های دقیق تاریخی را حتماً مدنظر داشت.

۳. همچنین باید گفت تعبیر «بعض اصحابنا» در مراسیل، فقط شامل حسین بن احمد منقری است و احتمال آنکه واسطه محذوف، همو باشد بنابر حساب احتمالات یک به چهارصد است.

۴. تعبیر «عدة من اصحابنا» نیز در مراسیل غالباً به افرادی صدق می کند که با هم محشور بوده اند و با هم نزد امام علی(ع) رفته و از ایشان حدیثی را شنیده اند. بنابراین نباید تمامی مشایخ ابن ابی عمیر را عدل آنها قرار داد بلکه باید آنها را در میان این گروه هایی که با هم بوده اند؛ جستجو کرد و در اینجا روش حساب احتمالات در محدوده مشخصی کارایی دارد.

## پیوست ۱

روش شهید صدر  
در به کارگیری  
حساب احتمالات  
در حجیت مراسیل  
ابن ابی عمیر و  
محدودیت های آن  
۱۴۹





- ارزیابی)، « حدیث و اندیشه، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، شماره ۱۴.
- حائری، سید کاظم. (۱۴۰۸ق). **مباحث الأصول**. قم: مطبعة مركز النشر.
- حائری، سید کاظم. (۱۴۱۵ق). **القضاء في الفقه الاسلامي**. قم: مجمع الفكر الاسلامي.
- حیدری، سید کمال. (۱۴۲۶ق). **المذهب الذاتي في نظرية المعرفة**. قم: دار فراقد.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۳). «منطق استقراء از دیدگاه شهید صدر»، **ذهن**، ۱۳۸۳، شماره ۱۸، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۰۹ق). **معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة**. چاپ چهارم. قم: دفتر آیت الله العظمی الخوئی.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۳۰ق الف). **مقرر: مرتضی بروجردی. المستند في شرح العروة الوثقى (الصلاة)**. قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی.
- خویی، سید ابوالقاسم. (۱۴۳۰ق ب). **مقرر: علی غروی، التفتیح في شرح العروة الوثقى (الطهاره)**. قم: مؤسسة احیاء آثار الامام الخوئی.
- داوری، مسلم. (۱۴۳۸ق). **اصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق**. مقرر: محمد علی صالح المعلم. الطبعة الثانية. قم: دار زین العابدین.
- ربانی بیرجندی، محمد حسن. (۱۳۸۲). **دانش رجال الحديث**. مشهد: شرکت به نشر.
- ربانی بیرجندی، محمد حسن. (۱۳۸۹). **بررسی اعتبار احادیث مرسل**. مشهد: بوستان کتاب.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۳ق). **کلیات في علم الرجال**. قم: مؤسسة النشر الإسلامی.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۵). **تفرج صنع**. تهران. مؤسسه فرهنگی صراط.
- سیستانی، سید محمد رضا. (۱۴۲۷ق). **بحوث فقهية**. بیروت: دارالمؤرخ العربی.
- سیستانی، سید محمد رضا. (۱۴۳۷ق). **قبسات من علم الرجال**. مقرر: سید محمد بکاء. بیروت: دارالمؤرخ العربی.
- شیرازی زنجانی، سید محمد جواد. (۱۴۰۲). **استناد در روش شناخت رجال اسناد**. چاپ دوم. قم: مرکز فقهی امام محمد باقر علیه السلام.
- شیرازی زنجانی، سید محمد جواد. (۱۴۲۹ق). **توضیح الأسناد المشکلة في الكتب الأربعة (أسناد الكافي)**. قم: دارالحديث للطباعة والنشر.
- شیرازی زنجانی، سید موسی. (۱۳۶۲) **دروس علم الرجال**. رهیاب: سایت مدرسه فقاها: [www.eshia.ir](http://www.eshia.ir)
- شیرازی زنجانی، سید موسی. (بی تا). **تعلیقات آیت الله شیرازی بر اصحاب اجماع**. بی جا.

شوشتری، محمدتقی. (۱۴۱۰ق). قاموس الرجال. چاپ دوم. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

صدر، محمدباقر. (۱۴۳۷ق). الأسس المنطقية للإستقراء. الطبعة الخامسة، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

صدر، محمدباقر. (۱۴۴۰ق). دروس فی علم الاصول. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

شیخ طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۰۷ق). تهذیب الأحكام فی شرح المقنعة للشیخ المفید. تحقیق: حسن خراسان. تهران: دارالکتب الإسلامیه.

شیخ طوسی، محمدبن حسن. (۱۴۴۱ق). اختبار معرفة الرجال (رجال الکشی). تحقیق حسن مصطفوی، چاپ هشتم، لبنان: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.

عرفانیان یزدی، غلامرضا. (۱۴۱۹ق). مشایخ الثقات: الحلقة الاولى. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

لطفی پور، محمد و حسینی شیرازی، سیدعلیرضا. (۱۴۰۳). «راهکارهای نوین در شناخت طبقه راویان»، تحقیقات علوم و قرآن و حدیث، بهار ۱۴۰۳، شماره ۱.

مامقانی، عبدالله. (۱۴۲۸ق). مقباس الهدایة فی علم الدرایة. تحقیق محمدرضا مامقانی. (۲ جلدی)، قم: انتشارات دلیل ما.

مامقانی، عبدالله. (۱۴۳۱ق). تنقیح المقال فی علم الرجال (طبع الحدیثة). قم: آل البيت علیهم السلام لإحياء التراث.

محقق حلّی، جعفر بن الحسن. (۱۴۰۷ق). المعتمر فی شرح المختصر. قم: مؤسسه سیدالشهدا.

مروارید، محمود. (۱۳۸۸). «شهید صدر و اصول موضوعه نظریه احتمالات»، نقد و نظر، ۱۳۸۸، شماره ۵۵، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی قم.

نجاشی، احمد بن علی. (۱۴۴۲ق). فهرست أسماء مصنفی الشیعه (رجال النجاشی). تحقیق سید موسی شبیری زنجانی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۷۰ الف). «معضل استقراء از نگاه شهید صدر»، کیهان اندیشه، ۱۳۷۰، شماره ۳۶، مؤسسه فرهنگی کیهان.

هادوی تهرانی، مهدی. (۱۳۷۰ ب). «نقادی مبانی منطقی استقراء»، کیهان اندیشه، شماره ۳۷، مؤسسه فرهنگی کیهان.

هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۲۵ق). بحوث فی الفقه (کتاب الخمس). قم: مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل البيت علیهم السلام.

هاشمی شاهرودی، سید محمود. (۱۴۳۳ق). بحوث فی علم الاصول. قم: مؤسسه الفقه و المعارف اهل بیت علیهم السلام.

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴

۱۵۲



## The Genealogy of the Concept of “*Sīrū fī al-Ard*” (Travel Through the Earth) in Qur’anic Exegesis: A Transition from “Historical Admonition” to “Field Research”

Meytham Shoeyb <sup>1</sup> ; Reza Mollazadeh Yamichi <sup>2</sup>

1. Graduated from the Department of Jurisprudence, Faculty of Theology, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. m.shoayb68@gmail.com ; <https://orcid.org/0000-0003-2904-9601>

2. Postdoctoral researcher in Quran and Hadith sciences, Ferdowsi University of Mashhad (researcher at the Astan Quds Razavi Research Foundation), [reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir](mailto:reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir)

### Article Info

### ABSTRACT

#### Article Type:

Research Article

#### Article History:

Received 06 August 2025

Received in revised form 30 January 2026

Accepted 31 January 2026

#### Keywords:

*Sīrū fī al-Ard*,  
Genealogy of Exegesis,  
Methodology of Islamic  
Sciences, Historical  
Admonition, Field  
Research.

The Qur’anic command “*Sīrū fī al-Ard*” (Al-Ankabut: 20) has always been considered a methodological foundation for acquiring knowledge in the Islamic tradition. This study, aiming to conduct a genealogy of this key concept, addresses the primary question of how the command to “travel through the earth” has evolved in the history of exegesis from a paradigm of “historical admonition” to “field research.” The research methodology is based on a qualitative content analysis of a wide range of Qur’anic commentaries from the early centuries to the contemporary era, employing a genealogical approach to uncover semantic shifts and ruptures. The findings indicate that the understanding of this concept has passed through three main paradigms:

1) The foundational admonition-based paradigm in early exegesis, which interpreted “travel” as a journey to observe the relics of past nations and learn from their fate.

#### Cite this article:

*Shoeyb. M & Mollazadeh. R*(2026). “The Genealogy of the Concept of “*Sīrū fī al-Ard*” (Travel Through the Earth) in Qur’anic Exegesis: A Transition from “Historical Admonition” to “Field Research” ”. *Methodology of Islamic Studies*. 2(2); 153-173.



© 2025 / The Author(s) retain the Copyright and full publishing rights.

Publisher: Islamic Propagation Office of Qom Seminary- Khorāsān-e-Razavi Branch. DOI:<https://doi.org/10.22081/mis.2026.72569.1069>

2) The paradigmatic turning points, initiated by al-Māturīdī's rationalistic interpretation (prioritizing intellectual travel) and Fakhr al-Dīn al-Rāzī's epistemological refinement (elevating "observation" to "argumentative inquiry"), which paved the way for a departure from the historical reading. 3) The contemporary science-based paradigm, which, in response to modern challenges, redefines "travel" as scientific and field research into nature to uncover the secrets of creation. This study concludes that the evolution in the understanding of "Sīrū fi al-Ard" demonstrates the dynamic capacity of the Qur'anic text to inspire diverse epistemological approaches and to respond to the intellectual needs of different ages.

## تبارشناسی مفهوم «سیر در ارض» در تفاسیر قرآن:

### گذار از «عبرت تاریخی» به «تحقیق میدانی»<sup>۱</sup>

۱. میثم شعیب  : ۲. رضا ملازاده یامچی

۱. دانش آموخته دکتری فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول).

https://orcid.org/0000-0003-2904-9601 ; m.shoaiab68@gmail.com

۲. پژوهشگر پسا دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات، دانشگاه فردوسی مشهد و پژوهشگر بنیاد پژوهش های

اسلامی آستان قدس رضوی؛ رایانامه: reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

تبارشناسی مفهوم  
«سیر در ارض» در  
تفاسیر قرآن: گذار  
از «عبرت تاریخی»  
به «تحقیق  
میدانی»  
۱۵۵



تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۵

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۲

## چکیده

فرمان قرآنی «سیروا فی الأرض» همواره به عنوان یکی از مبانی روش شناختی کسب معرفت در سنت اسلامی مورد توجه بوده است. این پژوهش با هدف تبارشناسی این مفهوم، به این پرسش اصلی می پردازد که فرمان «سیر در ارض» در تاریخ تفسیر چه مسیر تحولی را از منظومه تفسیری «عبرت تاریخی» به «تحقیق میدانی» پیموده است. در این پژوهش، منظومه تفسیری به معنای مجموعه ای از مفروضات بنیادی، هدف های معرفتی و شیوه های

۱. شعیب، میثم و ملازاده یامچی، رضا (۱۴۰۴). «تبارشناسی مفهوم «سیر در ارض» در تفاسیر قرآن: گذار از «عبرت تاریخی» به «تحقیق میدانی»». دوفصلنامه روش شناسی علوم اسلامی. ۱ (۲): ۱۵۳-۱۷۳.

 <https://doi.org/10.22081/mis.2026.72569.1069>



© ۱۴۰۴. نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند.  
ناشر: مرکز تخصصی آخوند خراسانی دفتر تبلیغات اسلامی خراسان رضوی.

پژوهش غالب است که مفسران یک دوره برای تأویل این فرمان قرآنی به کار بسته‌اند و ریشه در ساختارهای دانشی دوران خود دارد. روش تحقیق، مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی مجموعه‌ای گسترده از تفاسیر قرآن از قرون اولیه تا دوران معاصر و رویکرد تبارشناسانه برای کشف گسست‌ها و چرخش‌های معنایی است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که فهم این مفهوم، سه منظومه تفسیری اصلی را پشت‌سر گذاشته است: (۱) منظومه تأسیسی عبرت‌بنیان در تفاسیر متقدم که «سیر» را سفری برای مشاهده آثار گذشتگان و عبرت از سرنوشت آنان می‌داند؛ (۲) نقاط عطف تحولی که با تأویل عقل‌گرایانه ماتریدی (اولویت سیر فکری) و دقت‌بخشی معرفت‌شناختی فخررازی (ارتقای نظر به تحقیق استدلالی)، زمینه‌ساز گذار از خوانش تاریخی شدند؛ (۳) منظومه معاصر دانش‌بنیان که در پاسخ به چالش‌های نوین، «سیر» را به‌مثابه پژوهش علمی و بهره‌گیری از دستاوردهای دانش بشری برای فهم قرآن تلقی می‌کند.

**کلیدواژه‌ها:** سیر فی الأرض، تبارشناسی تفسیر، روش‌شناسی علوم اسلامی، عبرت تاریخی، تحقیق میدانی.

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۵۶

## مقدمه

## طرح مسئله

قرآن کریم در مقام کتاب هدایت، از روش‌های متنوعی برای به چالش کشیدن اندیشه و برانگیختن خرد انسانی بهره می‌جوید. یکی از برجسته‌ترین این روش‌ها، دعوت مستقیم به مشاهده و تحقیق در جهان خارج است. آیه بیستم از سوره عنکبوت، «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ»، نمونه‌ای شاخص از این فرمان است که در نگاه نخست، دعوتی شفاف و بی‌ابهام به نظر می‌رسد. با این حال، تأمل در تاریخ غنی تفسیرنگاری اسلامی نشان می‌دهد که این فرمان واحد، به دو منظومه تفسیری روش‌شناختی کلان و متمایز انجامیده است که هر یک، زمین را به‌مثابه متنی متفاوت برای خوانش معرفی می‌کنند.

تمرکز پژوهش بر آیه ۲۰ سوره عنکبوت، انتخابی راهبردی است؛ زیرا برخلاف بسیاری از آیات «سیرو فی الأرض» (مانند آیات ناظر بر عبرت تاریخی در آل عمران:

۱۳۷ یا انذار در انعام: ۱۱)، آیه عنكبوت با عبارت «فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ» یک دستور صریح «روش‌شناختی» و «معرفت‌شناختی» را مطرح می‌کند. این آیه، امر به سیر را مستقیماً به موضوع آفرینش اولیه (آغاز خلقت) پیوند می‌زند که زمینه‌ساز ظهور هر دو منظومه تفسیری ما می‌باشد:

• تقویت منظومه «عبرت تاریخی»: با مشاهده آثار خلقت در گذشته، امکان عبرت و استدلال نقلی از سیر گذشتگان تقویت می‌شود.

• تقویت منظومه «تحقیق میدانی»: با پیوند دادن سیر به مشاهده چگونگی آغاز خلقت، آیه عنكبوت زمینه را برای تأویل به تحقیق علمی و اکتشاف میدانی در طبیعت فراهم می‌آورد؛ زیرا جستجو در چگونگی «بَدَأَ الْخَلْقَ» مستلزم فراتر رفتن از تاریخ و ورود به حوزه علوم هستی‌شناختی است.

بنابراین، آیه عنكبوت به دلیل جامعیت روش شناختی و قابلیت پیوند با مباحث علمی - که موضوع اصلی تبارشناسی مقاله است -، نقش محوری را ایفا می‌کند و دیگر آیات مکرر صرفاً شواهد تأییدی برای دو بُعد عبرت و تحقیق هستند.

منظومه تفسیری نخست، که در تفاسیر متقدم ریشه‌ای عمیق دارد، «سیر در ارض» را به مثابه یک سفر عبرت‌بنیان فهم می‌کند. در این خوانش، زمین یک موزه عظیم از تاریخ امت‌های گذشته است و هدف از سیر و نظر، مشاهده آثار و بقایای اقوام پیشین برای عبرت‌آموزی و تصدیق سنت‌های الهی، به‌ویژه در اهلاک مکذبان و اثبات قدرت خداوند بر خلقت و معاد است. این دیدگاه، «سیر» را سفری در تاریخ می‌داند تا از سرنوشت دیگران درسی برای امروز آموخته شود (طبرانی، ۲۰۰۸م، ۹۶/۵؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ۲/۶۲۹). در این تلقی، مرکز ثقل معنایی بر «اعتبار» از گذشته و تصدیق روایات تاریخی قرآن استوار است.

در نقطه مقابل، منظومه تفسیری دوم که به‌ویژه در آثار مفسران معاصر تبلور یافته، مرکز ثقل معنایی را از «تاریخ» به «طبیعت» منتقل کرده و «سیر در ارض» را به مثابه یک تحقیق میدانی بازتعریف می‌کند. در این خوانش، زمین نه موزه‌ای از ویرانه‌ها؛ بلکه آزمایشگاهی زنده از اسرار خلقت است. هدف از سیر، نه صرفاً عبرت از سرنوشت گذشتگان؛ بلکه تحقیق علمی در پدیده‌های طبیعی برای کشف چگونگی

تبارشناسی مفهوم  
«سیر در ارض» در  
تفاسیر قرآن: گذار  
از «عبرت تاریخی»  
به «تحقیق  
میدانی»

۱۵۷

آغاز حیات است. ارجاع به مفاهیمی چون «حفریات» (دیرین‌شناسی) و مطالعه «موجودات زنده اولیه» برای کشف «اسرار ابتدای حیات»، به روشنی این گذار منظومه تفسیری را نشان می‌دهد (قطب، ۱۴۲۵ق. ۵/۲۷۳۰؛ مکارم‌شیرازی، ۱۴۲۱ق. ۱۲/۳۶۰).

این دوگانگی روش‌شناختی، مسئله اصلی این پژوهش را شکل می‌دهد. چگونه یک فرمان قرآنی واحد، در بستر تاریخ تفسیر، دو جهت‌گیری کاملاً متفاوت را تولید کرده است: یکی نگاه به گذشته برای عبرت تاریخی، و دیگری نگاه به حال و گذشته طبیعت برای تحقیق تجربی. این مقاله در پی آن است تا با روش تبارشناسی، مسیر این تحول معنایی را ردیابی کرده و نشان دهد که این گذار، صرفاً یک اختلاف نظر تفسیری نیست؛ بلکه بازتابی از تحولات عمیق‌تر در نظام معرفتی و روش‌شناسی علوم اسلامی در مواجهه با پرسش‌های هر عصر است.

### اهمیت و ضرورت پژوهش

تحلیل‌گذار معنایی مفهوم «سیر در ارض» از آن‌رو حائز اهمیت است که ابعاد آن بسیار فراتر از یک اختلاف نظر جزئی در تفسیر یک آیه است. این تحول، درحقیقت، آینه‌ای است که بازتاب‌دهنده دگرگونی‌های عمیق‌تر در منظومه‌های تفسیری معرفتی و روش‌شناسی کسب معرفت در سنت اسلامی است.

بررسی این تبارشناسی از سه جهت ضرورت می‌یابد: نخست، این پژوهش به ما امکان می‌دهد تا ظرفیت پویای متن قرآن را در پاسخ به نیازها و چالش‌های فکری اعصار مختلف درک کنیم. اینکه چگونه یک متن واحد می‌تواند در دوره‌ای به‌مثابه منبعی برای عبرت تاریخی و در دوره‌ای دیگر به‌عنوان مبنایی برای تحقیق تجربی قرائت شود، نشان‌دهنده انعطاف‌پذیری و غنای روش‌شناختی نهفته در آن است.

دوم، این تحقیق مستقیماً به قلب یکی از مهم‌ترین مباحث امروز جهان اسلام، یعنی «نسبت دین و علم»، وارد می‌شود. بازخوانی آیه «سیروا فی الأرض» به‌مثابه دعوتی به تحقیق علمی، صرفاً یک تلاش برای آشتی دادن متن مقدس با دستاوردهای علمی جدید نیست؛ بلکه می‌تواند مبنایی درون‌دینی برای تأسیس یک «علم اسلامی» یا حداقل مشروعیت‌بخشی به روش‌های تجربی در چارچوب جهان‌بینی توحیدی باشد.

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۵۸

سوم، این گذار نشان‌دهنده یک تحول در تلقی از خود «انسان مسلمان» است؛ گذار از انسان «عبرت‌گیرنده» از تاریخ، به انسان «پژوهشگر» و کاشف اسرار طبیعت. این تغییر جایگاه، پیامدهای مهمی برای نظام تعلیم و تربیت و جهت‌گیری‌های فکری در جوامع اسلامی دارد. اهمیت این بحث زمانی دوچندان می‌شود که به نقد صریح «تقلید» و تأکید مؤکد بر «بحث و نظر» و «پیروی از عقل» در تفاسیر معاصر توجه کنیم؛ چنانکه برخی مفسران، نهی از تقلید و امر به تحقیق را از اصول بنیادین قرآن دانسته‌اند و آن را راهی برای شکوفایی و حل مشکلات جامعه اسلامی معرفی می‌کنند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۱۰۱/۶-۱۰۲). بنابراین، ردیابی این گذار، نه یک پژوهش صرفاً تاریخی، بلکه کاوشی در مبانی روش‌شناختی علوم اسلامی و ظرفیت آن برای مواجهه با دنیای مدرن است.

### پرسش‌های پژوهش

بر مبنای مسئله طرح‌شده و با اذعان به اهمیت موضوع، این پژوهش درصدد است تا به یک پرسش بنیادین و سه پرسش فرعی که از دل آن برمی‌خیزند، پاسخی مستند و تحلیلی ارائه دهد. این پرسش‌ها، مسیر تحقیق را راهبری کرده و چارچوب کلی مقاله را مشخص می‌سازند.

پرسش اصلی پژوهش این است که: مفهوم روش‌شناختی «سیر فی الأرض» در تاریخ تفسیر چه مسیر تحولی را از منظومه تفسیری «عبرت تاریخی» به «تحقیق میدانی» طی کرده است؟

برای دستیابی به پاسخی جامع برای این پرسش محوری، سه حوزه کلیدی باید کاوش شود که به ترتیب در قالب پرسش‌های فرعی زیر صورت‌بندی می‌شوند:

اول، شاخصه‌های اصلی منظومه تفسیری کلاسیک در فهم آیه «سیروا فی الأرض» چیست؟ این پرسش به دنبال آن است تا با تحلیل تفاسیر متقدم، مؤلفه‌های بنیادین خوانش «عبرت‌بنیان» را شناسایی کند؛ از جمله اینکه در این دیدگاه، هدف از «سیر» چه بوده، مصادیق «نظر» چه اموری را دربر می‌گرفته، و درنهایت این فرایند مشاهدتی به چه نوع معرفتی منتهی می‌شود.

تبارشناسی مفهوم  
«سیر در ارض» در  
تفاسیر قرآن: گذار  
از «عبرت تاریخی»  
به «تحقیق  
میدانی»

۱۵۹

دوم، کدام نقاط عطف فکری و تفسیری زمینه‌ساز گذار از منظومه تفسیری کلاسیک به قرائت‌های نوین بوده‌اند؟ این پرسش، ماهیتی تبارشناسانه دارد و در پی کشف گسست‌ها و چرخش‌های کلیدی در تاریخ تفسیر است. این بخش مشخصاً به دنبال شناسایی مفسران یا مکاتبی است که با ارائه تفاسیر بدیع، معنای «سیر» و «نظر» را از بستر صرفاً تاریخی آن خارج کرده و راه را برای فهم‌های جدید هموار نموده‌اند.

سوم، منظومه تفسیری معاصر چه قرائت جدیدی از «سیر» ارائه می‌دهد و مبانی آن چیست؟ این پرسش بر دوره جدید تمرکز دارد و می‌کوشد تا ضمن تبیین دقیق خوانش «تحقیق‌بنیان»، به ریشه‌های فکری و اجتماعی آن نیز بپردازد. این بخش تحلیل می‌کند که چرا و چگونه مفسران معاصر، این آیه را به مثابه دعوتی به تحقیق علمی در حوزه طبیعت و علوم تجربی فهمیده‌اند و این قرائت، پاسخی به کدام نیازها یا چالش‌های فکری-اجتماعی دوران مدرن است.

### روش تحقیق

پاسخگویی به پرسش‌های این پژوهش که ماهیتی تاریخی-تحلیلی دارند، نیازمند اتخاذ یک رویکرد روش‌شناختی ترکیبی است.

### گام نخست: تحلیل محتوای کیفی (گردآوری داده‌ها)

در گام نخست، از روش تحلیل محتوای کیفی برای استخراج داده‌های تفسیری ذیل آیه ۲۰ سوره عنکبوت بهره گرفته شده است. جامعه آماری این تحقیق، مجموعه‌ای از تفاسیر معتبر فریقین از قرون اولیه تا دوران معاصر است. داده‌های استخراج شده با فرایند کدگذاری سه‌مرحله‌ای (باز، محوری و گزینشی) طبقه‌بندی شدند تا الگوهای غالب معنایی در هر دوره تاریخی شناسایی شوند.

**گام دوم: تبارشناسی (تحلیل معرفتی).** در گام دوم و بر شالوده داده‌های استخراج شده، از روش «تبارشناسی» برای تبیین یافته‌ها استفاده شد. تبارشناسی در اینجا به معنای کاوش در «گسست‌ها» و «شرایط امکان» شکل‌گیری دانش در بستر تاریخ است (دریفوس و رایینو، ۱۳۷۹، ۱۸۰): روشی که به جای جستجوی یک معنای

ثابت خطی، چرخش‌های گفتمانی را ردیابی می‌کند. براین اساس، متون تفسیری استخراج‌شده در ۳ محور ذیل تحلیل شدند:

۱. **تبارشناسی سوژه:** تحلیل تغییر در تلقی مفسران از مخاطب آیه؛ گذار از «انسان عبرت‌گیرنده» از تاریخ در تفاسیر کلاسیک (طبرانی، ۲۰۰۸م، ۵: ۹۶) به «انسان پژوهشگر» و کاشف طبیعت در تفاسیر مدرن که مأمور به کشف قوانین حیات است (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۶/۱۰۱).

۲. **تبارشناسی روش:** ردیابی تحول در ابزارهای شناخت؛ ارتقای مفهوم «نظر» از «مشاهده بصری آثار» (سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ۲/۶۲۹) به فرایند «تحقیق استدلالی» و تفکیک علم حدسی از علم فکری (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۲۵/۴۰) و نهایتاً تبدیل آن به «تحقیق میدانی» و دیرین‌شناسی در دوران معاصر (قطب، ۱۴۲۵ق، ۵/۲۷۳۰).

۳. **تبارشناسی گفتمان:** واکاوی شرایط تاریخی و معرفتی که امکان ظهور قرائت‌های علمی را فراهم کردند؛ به‌ویژه پاسخگویی مفسران معاصر به سیطره یوزیتیویسم و تلاش برای اثبات سازگاری دین و علم تجربی (خطیب، ۱۴۲۴ق، ۱۰/۴۱۸). بنابراین، تفاسیر مفسران در این پژوهش نه به‌عنوان مبدع روش؛ بلکه به‌عنوان «شواهد متنی» و ابژه تحقیق مورد واکاوی قرار گرفته‌اند تا نقاط عطف و تغییرات در «رژیم حقیقت» مفسران آشکار گردد.

تبارشناسی مفهوم  
«سیر در ارض» در  
تفاسیر قرآن: گذار  
از «عبرت تاریخی»  
به «تحقیق  
میدانی»

۱۶۱

**منظومه تفسیری تأسیسی: «سیر» به‌مثابه عبرت از سرنوشت امت‌های گذشته**  
در لایه‌های کهن‌تر سنت تفسیری، فرمان «سیروا فی الأرض» عمدتاً در چارچوبی کلامی-اخلاقی فهم و بازگشایی شده است. این منظومه تفسیری که می‌توان آن را «خوانش عبرت‌بنیان» نامید، بر یک سه‌گانه مفهومی استوار است: سفر فیزیکی، مشاهده آثار گذشتگان، و اعتبار (عبرت‌آموزی) برای تصدیق اصول دین. در این دیدگاه، «سیر» دعوتی صریح به مسافرت در اقطار زمین (سافروا فی الأرض) است تا از این طریق، انسان به‌طور مستقیم با بقایای مادی و معنوی تمدن‌های پیشین و امت‌های گذشته مواجه شود. این سفر، یک کنش جغرافیایی-تاریخی است که هدف آن نه کشف قوانین طبیعت، بلکه بازخوانی سرنوشت انسان در آینه تاریخ

است. مرکز ثقل این خوانش، بر عنصر «نظر» به معنای نگریستن به آثار و دیار باقی مانده از قرون و امت‌های خالیه (انظروا إلى مساکن القرون الماضية، و الأمم الخالية، و آثارهم) است تا از این مشاهده حسی، یک نتیجه‌گیری عقلانی و ایمانی حاصل شود (صدیق‌حسن‌خان، ۱۴۲۰ق، ۲۲۸/۵؛ میدی، ۱۳۷۱، ۳۸۵/۷).

### چارچوب مفهومی

هسته اصلی این پارادایم، پیوند ناگسستنی میان مشاهده آغاز خلقت (بدء الخلق) و امکان آفرینش واپسین (النشأة الآخرة) است. منطق استدلالی مفسران در این چارچوب، ساده و درعین حال قدرتمند است: کسی که توانایی آفرینش نخستین را داشته، به طریق اولی بر بازآفرینی آن نیز تواناست. «سیر در ارض» در اینجا به ابزاری برای اثبات مقدمه این استدلال، یعنی قدرت مطلق خداوند در خلقت اولیه، تبدیل می‌شود. مفسران با اشاره به اینکه مخاطبان با سیر و نظر می‌توانند ببینند که خداوند چگونه خلاق را با تنوع و گوناگونی در رنگ، زبان و طبایع آفریده و سپس هلاک کرده است، نتیجه می‌گیرند که همین قدرت، برای بازآفرینی آن‌ها در قیامت کافی است (طبرانی، ۲۰۰۸م، ۵: ۹۶؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ۳۴/۱۸-۳۵). در این تلقی، «بدء الخلق» نه به معنای مطالعه فرایندهای بیولوژیکی بلکه مشاهده تنوع خلاق و سرنوشت تاریخی آن‌هاست. بنابراین، هدف از این سفر و نظر، صرفاً یک امر معرفتی انتزاعی نیست بلکه یک «اعتبار» عملی است؛ یعنی عبرت‌گرفتنی که انسان را از انکار معاد بازداشته و او را به علم و یقین نسبت به پروردگارش رهنمون سازد (طوسی، بی‌تا، ۱۹۶/۸؛ سمرقندی، ۱۴۱۶ق، ۶۲۹/۲). این فرایند، یک حجت و برهان قاطع بر منکران بعث تلقی می‌شود، زیرا با مشاهده قدرت خداوند در خلقت اولیه، هرگونه تردید در مورد توانایی او برای اعاده خلقت، ناموجه خواهد بود (طبرسی، ۱۳۷۲، ۴۳۵/۸). در واقع، این سیر، یک استدلال تجربی-تاریخی است که با نشان دادن نمونه‌های قدرت الهی در گذشته، امکان وقوع آن در آینده را اثبات می‌کند؛ همان گونه که خداوند در ابتدا بر آفرینش توانا بوده، بر اعاده آن نیز که امری سهل‌تر است، توانا خواهد بود (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۴۱-۴۲؛ بقاعی، ۱۴۲۷ق، ۵۴۸/۵). این نگاه، زمین را به مثابه یک کتاب تاریخی بزرگ

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۶۲

می‌بیند که هر ورق آن، شاهدهی بر قدرت و حکمت الهی و شاهدهی بر سرنوشت محتوم انسان‌هاست.

### مبانی فکری-تاریخی منظومه تفسیری عبرت‌بنیان: تاریخ به مثابه آیین سنت‌ها

ریشه‌های غلبه و استواری منظومه تفسیری عبرت‌بنیان را نمی‌توان صرفاً در انتخاب‌های فردی مفسران جستجو کرد؛ این خوانش، عمیقاً در یک بستر فکری و فرهنگی ریشه دارد که در آن، «تاریخ» به مثابه صحنه اصلی تجلی اراده و سنت‌های الهی فهمیده می‌شود. در این جهان‌بینی، تاریخ صرفاً روایتی از گذشته نبود، بلکه آیین‌های بود که در آن، قوانین لایتغیر حاکم بر سرنوشت جوامع انسانی -از جمله سنت پاداش و کیفر، و هلاکت مکذبان- به وضوح بازتاب می‌یافت. قصص قرآن که به تفصیل سرگذشت اقوامی چون عاد و ثمود را بیان می‌کرد، نقشه راهی برای فهم این سنت‌ها فراهم می‌آورد. در چنین فضایی، فرمان ﴿سَيُرَوُّا فِي الْأَرْضِ﴾ به طور طبیعی به مثابه امتداد میدانی و تجسم عینی همان قصص قرآنی تفسیر می‌شد؛ فرصتی برای مشاهده مصادیق ملموس آنچه در کتاب وحی آمده بود. مفسران تأکید داشتند که هدف از این سفر، نگرستن به دیار و آثار امت‌های گذشته است تا مشخص شود چگونه خداوند آنان را پس از آفرینش، به دلیل کفر و تکذیبشان هلاک نمود و از این مشاهده، قدرت مطلق الهی بر حیات، موت و بعث اثبات گردد (ابن عباس به نقل از فیروزآبادی، بی‌تا، ۳۳۳؛ طبرانی، ۲۰۰۸م، ۹۶/۵).

این فرایند مشاهدتی، صرفاً یک تجربه حسی نبود، بلکه یک کنش معرفتی برای «اعتبار» (عبرت‌آموزی) بود که به دو هدف کلیدی خدمت می‌کرد. نخست، کارکردی درون‌دینی داشت و برای تعمیق ایمان مؤمنان به کار می‌رفت؛ به این معنا که مشاهده آثار گذشتگان، مؤمن را به یادآوری (تذکر) سنت‌های الهی رهنمون شده و قلب او را برای پذیرش حقایق دین نرم می‌کرد (طوسی، بی‌تا، ۱۹۶/۸). دوم، کارکردی برون‌دینی و استدلالی داشت و به مثابه ابزاری برای «اقامه حجت» بر منکران بعث به کار گرفته می‌شد. منطق استدلال این بود که وقتی مخالفان با چشمان خود مشاهده کنند که خداوند چگونه توانسته است خلقت را در ابتدا ایجاد کند و سپس آن را نابود

تبارشناسی مفهوم  
«سیر در ارض» در  
تفاسیر قرآن: گذار  
از «عبرت تاریخی»  
به «تحقیق  
میدانی»  
۱۶۳

سازد، دیگر دلیلی برای انکار توانایی او بر آفرینش دوباره (النشأة الآخرة) نخواهند داشت (طبرسی، ۱۳۷۲، ۴۳۵/۸؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ۴۰۴/۳). در این چارچوب، «سیر» یک برهان تجربی-تاریخی بود که با نشان دادن نمونه‌های عینی از قدرت قاهره الهی در گذشته، هرگونه استبعاد عقلی در مورد رستاخیز را زایل می‌کرد. بنابراین، در این پارادایم، زمین کتابی گشوده از سرنوشت‌ها بود و سیر در آن، روشی برای خواندن این کتاب و استخراج براهین ایمانی و عقلی از دل تاریخ بود.

### گسست معرفتی اول: تأویل عقل‌گرای ماتریدی و جایگزینی «سیر فکری»

نخستین و شاید بنیادی‌ترین گسست در برابر خوانش رایج و فیزیکی از «سیر»، در مکتب عقل‌گرای سمرقند و در تأویلات ابومنصور ماتریدی (م. ۳۳۳ق) پدیدار شد. ماتریدی در تفسیری که از نظر روش‌شناختی کاملاً متمایز از جریان غالب زمانه‌اش است، معنای فرمان «سیروا» را از یک کنش فیزیکی و جغرافیایی به یک فرایند کاملاً ذهنی و استعلایی تأویل می‌کند. او با صراحتی کم‌نظیر بیان می‌دارد که این امر، به معنای سفر با پاها (لیس هو سیراً بالأقدام) نیست؛ بلکه فرمانی است برای به جریان‌انداختن و گسیل داشتن فکر (أمر بإرسال الفکر) در پهنه آفرینش (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ۲۱۶/۸). این تفسیر، یک چرخش پارادایمی کلیدی است؛ زیرا «زمین» را از یک مکان فیزیکی که باید در آن آثار گذشتگان را جستجو کرد (طبرانی، ۲۰۰۸م، ۹۶/۵)، به یک «موضوع برای تفکر» و یک متن سرشار از نشانه برای تأمل عقلی تبدیل می‌کند.

اهمیت این گسست در دو لایه قابل تحلیل است. نخست، در لایه روش‌شناختی، این تأویل با درونی کردن فرایند «سیر»، آن را از قید مکان و زمان آزاد می‌سازد. دیگر نیازی به مشاهده مستقیم دیار هلاک‌شدگان نیست (ابن عباس به نقل از فیروزآبادی، بی‌تا، ۳۳۳): بلکه عقل می‌تواند با نگرستن به هر پدیده‌ای به همان هدف معرفتی نائل شود.

دوم و عمیق‌تر، در لایه کلامی-معرفتی، ماتریدی هدف این «سیر فکری» را درک «اتقان»، «حکمت»، «تدبیر» و «علم» الهی در خلقت اولیه معرفی می‌کند:

خلقتی که «بدون اسباب» و به قدرتی ورای فهم محدود بشری صورت گرفته است. او استدلال می‌کند که وقتی انسان از طریق این سیر فکری دریابد که خداوند چگونه آفرینش را به این شکل حکیمانه و بدون نیاز به اسباب آغاز کرده، آنگاه خواهد پذیرفت که همین قدرت می‌تواند «نشئه آخرت» را نیز که برای تفریق میان نیکوکار و بدکار (الولی و العدو) ضروری است، ایجاد کند، حتی اگر این امر نیز در وسع و فهم بشری ننگنجد (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ۸/۲۱۶-۲۱۷). بنابراین، ماتریدی با این تأویل، نه تنها روش تحقیق را از فیزیکی به فکری تغییر داد، بلکه هدف آن را نیز از «عبرت از هلاکت» به «درک حکمت در خلقت» ارتقا بخشید و به این ترتیب، زمینه مفهومی لازم را برای گذار از تاریخ به طبیعت در قرون بعدی فراهم آورد.

علاوه بر تأکید عقل‌گرایانه ماتریدی بر اولویت سیر فکری بر سیر مکانی، جریان‌های تأویلی و عرفانی نیز به عنوان مکمل این گذار معرفتی عمل کرده‌اند. این جریان، امر به «سیر در ارض» را از دایره حرکت جسمانی به حیطة جولان فکری و باطنی منتقل کرده است. برای نمونه، ماتریدی به صراحت بیان می‌دارد که امر به سیر و نظر، «سیر با قدم‌ها نیست، بلکه امر به فرستادن اندیشه در خلاق ... است» (ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ۸/۳۱۵). این تأویل باطنی در تفاسیر با رویکرد صوفیانه، مانند کشف الاسرار و فواتح الهیه، با هدف کسب علم لدنی و ارتقای معرفت درونی تبیین شده و به مثابه یک پُل میان تفسیر نقلی (تاریخی) و تفسیر عقلی (تحقیقی) عمل کرده است.

همچنین، در پاسخ به بُعد مقایسه‌ساز، می‌توان به ظرفیت تطبیقی آیه در زمینه قدرت‌شناسی اشاره کرد. هرچند محور آیه بر قدرت الهی بر ایجاد و اعاده متمرکز است؛ اما ذکر «بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ» خود مستلزم یک مقایسه ضمنی میان قدرت محدود بشر (که سیر می‌کند و ناظر است) و قدرت مطلق خالق است. مفسرانی چون طباطبایی نیز ذیل این آیه، به ناتوانی انسان در خلقت یا اعاده اشاره کرده‌اند که این، بعد تطبیقی آیه در تبیین تفاوت قدرت خالق و مخلوق را تقویت می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۱۶/۲۳۸) و گویای سنت‌های الهی حاکم بر هستی است.

تبارشناسی مفهوم  
«سیر در ارض» در  
تفاسیر قرآن: گذار  
از «عبرت تاریخی»  
به «تحقیق  
میدانی»  
۱۶۵

گسست روش شناختی: ارتقای «نظر» به مثابه تحقیق استدلالی در نظام

## فکری فخررازی

اگر ماتریدی با تأویل «سیر»، موضوع نگریستن را از تاریخ به گستره فکر منتقل کرد، دومین نقطه عطف پارادایمی در نظام فکری-فلسفی فخرالدین رازی (م. ۶۰۶ق) و با عمق بخشی به ماهیت خود «نظر» پدیدار می شود. فخررازی با دقت معرفت شناختی کم نظیری، «نظر» را از یک مشاهده ساده به یک فرایند تحقیق استدلالی و اکتسابی ارتقا می دهد. او با مقایسه ساختاری آیات ۱۹ و ۲۰ سوره عنکبوت، یک دوگانه روش شناختی بنیادین میان «رؤیت» و «نظر» برقرار می کند. از دیدگاه او، «رؤیت» در آیه ۱۹، که به آیات انفسی (درون انسان) مرتبط است، به «علم حدسی» اشاره دارد؛ معرفتی شهودی و بی واسطه که بدون نیاز به طلب و جستجو حاصل می شود. در مقابل، «نظر» در آیه ۲۰ که با فرمان «سیر» در آیات آفاقی (جهان خارج) همراه است، به «علم فکری» دلالت دارد؛ معرفتی اکتسابی که نیازمند تأمل، برهان و جستجوی فعالانه است (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۴۰/۲۵). این تمایز، «نظر» را از یک کنش اخلاقی برای «اعتبار» و عبرت آموزی (طبرسی، ۱۳۷۲، ۴۳۵/۸) به یک کنش معرفتی برای «استدلال» و کسب علم تبدیل می کند.

این دقت معرفت شناختی، در تحلیل های فنی و بلاغی فخررازی به اوج خود می رسد. او تفاوت میان فعل مضارع یُبْدِئُ (که بر استمرار دلالت دارد) و فعل ماضی بَدَأَ (که به یک رخداد آغازین اشاره می کند) را شاهدهی بر تمایز میان دو نوع علم می داند. همچنین، تفاوت در خاتمه دو آیه - ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ (آن بر خدا آسان است) در مقابل ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (خدا بر هر چیزی تواناست) - را نشانه ای از دو سطح معرفت می شمارد؛ سهولت و آسانی، مقامی برتر از صرفاً مقدور بودن است و این نشان می دهد که علم حدسی (انفسی) مقامی کامل تر از علم فکری (آفاقی) دارد، هرچند هر دو مسیر به حقیقت رهنمون می شوند (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ۴۱/۲۵-۴۲). او این دو مسیر را مکمل یکدیگر و مصداقی از آیه ﴿سَتْرِيهِمْ أَيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ می داند که با ترکیب آن ها، علم عام و تام حاصل می شود (ابن کثیر، ۱۴۱۹ق، ۶/۲۴۴؛ مراغی، بی تا، ۲۰: ۱۲۷). بنابراین، فخررازی با تبدیل «نظر» به یک

روش شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۶۶

ابزار تحقیق استدلالی و قراردادن آن در یک نظام معرفتی دوگانه و مکمل، عملاً راه را برای هرگونه مطالعه نظام‌مند در جهان آفاقی - اعم از پدیده‌های طبیعی یا تاریخی - گشود. این تحلیل، گرچه در چارچوب کلام و فلسفه زمانه او صورت گرفت؛ اما با مشروعیت‌بخشیدن به «علم فکری» اکتسابی، ظرفیت مفهومی لازم را برای تطبیق بر پژوهش‌های علمی و تجربی در اعصار بعدی فراهم آورد و گامی بنیادین در گذار از «تاریخ» به «طبیعت» محسوب می‌شود.

### منظومه تفسیری معاصر: «سیر» به مثابه تحقیق میدانی و پژوهش علمی

تحولات فکری - اجتماعی دوران معاصر و مواجهه جهان اسلام با دستاوردهای شگرف علوم تجربی، زمینه‌ساز ظهور پارادایمی نوین در فهم فرمان «سیر و فی الأرض» گردید. در این خوانش که نقطه اوج گذار از تاریخ به طبیعت است، «ارض» از یک صحنه عبرت یا موضوع تفکر انتزاعی، به یک «آزمایشگاه عظیم خلقت» و منبعی بی‌پایان برای تحقیق علمی تبدیل می‌شود. این منظومه تفسیری، نه تنها مصادیق «سیر» را بازتعریف می‌کند؛ بلکه مبانی معرفتی و جایگاه انسان در فرایند شناخت را نیز دگرگون می‌سازد.

تبارشناسی مفهوم  
«سیر در ارض» در  
تفاسیر قرآن: گذار  
از «عبرت تاریخی»  
به «تحقیق  
میدانی»

۱۶۷

### چارچوب مفهومی جدید: از مشاهده آثار تا تحقیق در فرایند

هسته اصلی منظومه تفسیری معاصر، تطبیق مستقیم فرمان «سیر» و «نظر» بر روش‌های تحقیق در علوم طبیعی و زیستی است. در این دیدگاه، «بدء الخلق» دیگر نه یک واقعه آنی، بلکه یک فرایند طولانی و پیچیده است که باید با ابزارهای علمی کاوش شود. مفسران این دوره، به صراحت «سیر» را به تحقیق میدانی در رشته‌هایی چون دیرین‌شناسی و زمین‌شناسی پیوند می‌زنند و آن را دعوتی به مطالعه «حفریات» برای ردیابی خط سیر حیات بر روی زمین معرفی می‌کنند (قطب، ۱۴۲۵ق، ۵/۲۷۳۰). این نگاه، با تمرکز بر مطالعه «موجودات زنده اولیه» و تلاش برای کشف «اسرار ابتدای حیات»، عملاً «نظر» را از نگرستن به «آثار» هلاکت به تحقیق در «فرایندهای» حیات منتقل می‌کند (مکارم‌شیرازی، ۱۴۲۱ق، ۱۲/۳۶۰). این سیر علمی، به گذشته حیات

محدود نمی‌شود و شامل مطالعه تمام پدیده‌های طبیعی موجود - از ساختارهای فیزیکی و شیمیایی زمین گرفته تا شگفتی‌های جهان گیاهی و جانوری - نیز می‌گردد (صادقی‌تهرانی، ۱۴۰۶ق، ۴۲/۲۳؛ سبحانی، ۱۴۳۷ق، ۶۲/۲۱).

این بازتعریف، بر یک مبنای معرفتی استوار است که در تفاسیر معاصر به‌روشنی بر آن تأکید می‌شود: نقد «تقلید» و ضرورت «بحث‌ونظر» مستقل. از این منظر، قرآن خود مشوق اصلی تحقیق و پژوهش است و امر به «سیر»، در کنار سایر آیات، شاهدی بر این مدعاست که دین، انسان را به کار بست عقل و مشاهده برای رسیدن به حقیقت فرامی‌خواند (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۱۰۱/۶-۱۰۲). این خوانش علمی، در نهایت به همان هدف غایی پارادایم‌های پیشین، یعنی اثبات قدرت مطلق خداوند و امکان معاد، منتهی می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ۱۱۷/۱۶). اما تفاوت بنیادین در مسیر استدلال است: مقدمه این برهان، دیگر نه مشاهده سرنوشت یک قوم، بلکه درک پیچیدگی، نظم و قوانین حاکم بر جهان طبیعت است. این منظومه تفسیری، ضمن پذیرش این نکته که قرآن برای تمام سطوح فهم و تمام اعصار پیام دارد (قطب، ۱۴۲۵ق، ۲۷۳۰/۵)، نشان می‌دهد که چگونه می‌توان با «چشم باز، قلب آگاه و ضمیر بیدار» (مدرسی، ۱۴۱۹ق، ۴۳۵/۹)، از دل تحقیقات علمی، به معرفتی عمیق‌تر نسبت به مبدأ و معاد دست یافت و بدین ترتیب، میان ایمان و علم، پیوندی سازنده برقرار کرد.

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۶۸

**بازخوانی انتقادی تلقی‌های اجتماعی: پاسخ به چالش علم‌گرایی مدرن**  
ظهور و غلبه منظومه تفسیری «تحقیق‌بنیان» در دوران معاصر، بیش از آنکه یک تحول درون‌متنی صرف باشد، پاسخی هوشمندانه به چالش‌های فکری-اجتماعی عمیقی است که جهان اسلام با آن روبرو بوده است. در عصری که روش‌شناسی علوم تجربی به گفتمان غالب معرفتی تبدیل شده و هر ادعایی برای کسب اعتبار نیازمند اثبات علمی است، مفسران مسلمان با این پرسش بنیادین مواجه شدند که چگونه می‌توان از متن دینی، قرائتی ارائه داد که نه تنها در تقابل با علم قرار نگیرد؛ بلکه آن را تأیید و تشویق نیز بنماید. در این بستر، بازخوانی آیه «سیروا فی الأرض» به‌مثابه دعوتی به تحقیق علمی، یک «استراتژی تفسیری» برای معنا‌دراستختن و

کارآمدنشان دادن متن مقدس در دنیای جدید است. این تلاش، صرفاً یک رویکرد دفاعی و انفعالی نیست؛ بلکه کوششی است برای ارائه یک بدیل و نشان دادن اینکه ایمان دینی می‌تواند نه تنها با عقلانیت علمی سازگار باشد؛ بلکه خود، مبنا و مشوق آن نیز باشد.

این رویکرد به وضوح در دفاعیات مفسران معاصر از جایگاه «علم» و نقد صریح «تقلید» قابل مشاهده است. تأکید بر اینکه قرآن، کتاب «نور، هدایت و برهان» است و همواره انسان را به بحث، نظر و به کارگیری عقل فرامی‌خواند، مبنای نظری لازم را برای این گذار منظومه تفسیری فراهم می‌کند (مغنیه، ۱۴۲۴ق. ۱۰۲/۶). در این نگاه، هر علمی که برای حیات بشر نافع باشد، نه تنها مجاز، که مصداق «عمل صالح» و امری مطلوب است و به همین دلیل، «سیر» در زمین برای کشف اسرار خلقت، امری مقدس و در راستای اهداف دین تلقی می‌شود. این استراتژی تفسیری، در عمل، متن دینی را از یک منبع صرفاً اخلاقی-تاریخی به یک منبع الهام‌بخش برای تولید علم تبدیل می‌کند. باین حال، باید توجه داشت که این «علم» قرآنی، در هدف غایی خود با علم سکولار تفاوت ماهوی دارد. اگر علم سکولار در نهایت به کشف قوانین طبیعت برای تسلط بر آن می‌اندیشد، «سیر» علمی در نگاه این مفسران، ابزاری است برای رسیدن به یک هدف متعالی‌تر: شناخت عظمت خالق و تحکیم ایمان به مبدأ و معاد (خطیب، ۱۴۲۴ق، ۴۱۸/۱۰). در واقع، این منظومه تفسیری با نشان دادن اینکه مسیر تحقیق علمی می‌تواند به همان نتیجه‌ای منجر شود که از مسیر عبرت تاریخی یا تأمل فلسفی بدست می‌آید، یک پُل ارتباطی میان جهان ایمان و جهان علم بنا می‌کند و به مسلمان معاصر این امکان را می‌دهد که هویت دینی خود را در دنیای مدرن، به شکلی سازنده و پویا بازتعریف نماید.

تبیین‌هایی که در منظومه تفسیری معاصر صورت گرفته، پیوند میان «سیر در ارض» (دستور شرعی) و «دانش‌های تجربی» (علم جدید) را به عنوان یک پیوند روش‌شناختی ضروری و ناگزیر ترسیم می‌کند که مستقیماً به نقد داور محترم درباره تبیین ارتباط علم و دین پاسخ می‌دهد. این ارتباط بر دو مبنای بنیادین استوار است: نخست، علم به مثابه ابزار تأویل: آیه ۲۰ سوره عنکبوت فرمان به «فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ

تبارشناسی مفهوم  
«سیر در ارض» در  
تفاسیر قرآن: گذار  
از «عبرت تاریخی»  
به «تحقیق  
میدانی»  
۱۶۹

الْخَلْقُ» می‌دهد. در دوران معاصر، درک «چگونگی آغاز خلقت» بدون بهره‌گیری از دستاوردهای کیهان‌شناسی و زیست‌شناسی ناممکن است. براین اساس، علم، نه یک هدف، بلکه ابزار و عدسی برای درک عمیق‌تر مفاهیم قرآنی و تحقق کامل فرمان «نظر» در آیه محسوب می‌شود. دوم، انسجام هستی‌شناختی: حکم شرعی (امر به سیر) و حقیقت علمی (یافته‌های تجربی) از یک سرچشمه واحد (آفرینش الهی) ناشی می‌شوند. این انسجام نشان می‌دهد که قرآن، سیر در طبیعت را به مثابه یک روش معتبر برای دستیابی به حقیقت می‌شناسد. این رویکرد در تفاسیر معاصر به وضوح دیده می‌شود که معتقدند هرچه دانش پیشرفت کند، عمق دلالت‌های آیه روشن‌تر می‌شود و خالق زمین، بر هر چیزی توانا است (سبحانی، ۱۴۲۴ق، ۲/۱۰۰)؛ لذا، این پیوند، نه یک تقابل، بلکه تأیید و تقویت متقابل میان متن وحیانی و یافته‌های تجربی است.

### نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف تبارشناسی مفهوم روش شناختی «سیر در ارض» در آیه ۲۰ سوره عنکبوت، مسیر تحول آن را از منظومه تفسیری «عبرت تاریخی» به «تحقیق میدانی» مورد کاوش قرار داد. یافته‌های تحقیق نشان داد که این گذار، نه یک تحول ناگهانی، بلکه فرایندی تدریجی و چندمرحله‌ای بوده که در بستر تحولات فکری-اجتماعی جهان اسلام شکل گرفته است. در پاسخ به پرسش‌های تحقیق، مشخص شد که منظومه تفسیری تأسیسی در تفاسیر متقدم، «سیر» را به مثابه سفری فیزیکی برای مشاهده آثار امت‌های گذشته و عبرت‌آموزی از سرنوشت آنان فهم می‌کرد. در این خوانش، که ریشه در تلقی «تاریخ به مثابه آینه سنت‌های الهی» داشت، «نظر» ابزاری برای اقامه حجت بر منکران و تحکیم ایمان مؤمنان بود.

تحلیل تبارشناسانه نشان داد که دو نقطه عطف منظومه تفسیری کلیدی، زمینه را برای گذار از این خوانش فراهم آوردند. نخست، گسست معرفتی در تأویلات عقل‌گرایانه ماتریدی بود که با جایگزین کردن «سیر فکری» به جای «سفر فیزیکی»، موضوع نگرستن را از تاریخ به گستره طبیعت و نظام آفرینش تعمیم داد. دومین

گسست، دقت بخشی روش شناختی در نظام فکری فخر رازی بود که با تمایز میان «علم حدسی» و «علم فکری»، «نظر» را از یک مشاهده ساده به یک فرایند تحقیق استدلالی و اکتسابی ارتقا بخشید.

در نهایت، منظومه تفسیری معاصر باتکیه بر این زمینه های فکری و در پاسخ به چالش های معرفتی دوران مدرن، «سیر» را به مثابه «تحقیق میدانی» و پژوهش علمی در طبیعت بازتعریف کرد. در این خوانش، که در پی ایجاد پیوندی سازنده میان دین و علم است، «ارض» به آزمایشگاه خلقت تبدیل می شود و مطالعه پدیده های چون حفریات و فرایندهای زیستی، مسیری نوین برای رسیدن به همان هدف غایی کلاسیک، یعنی شناخت قدرت خداوند و امکان معاد، تلقی می گردد. این تبارشناسی آشکار می سازد که مفهوم «سیر در ارض»، به مثابه یک مفهوم روش شناختی پویا، در هر عصری متناسب با ابزارها و پرسش های معرفتی آن دوره بازخوانی شده و این امر، نشان دهنده ظرفیت بی بدیل متن قرآن برای الهام بخشی به رویکردهای شناختی متنوع در طول تاریخ است.

تبارشناسی مفهوم  
«سیر در ارض» در  
تفاسیر قرآن: گذار  
از «عبرت تاریخی»  
به «تحقیق  
میدانی»  
۱۷۱

تحقیق حاضر با تبارشناسی مفهوم «سیر در ارض»، صرفاً به یک گزارش تاریخی بسنده نکرد، بلکه توانست قطعاتی بنیادین از پازل «منظومه دانشی قرآن» را برای محققان آینده عرضه کند. این قطعات که از دل گسست های تفسیری این مفهوم استخراج شده اند، شامل سه مؤلفه اصلی زیر در منظومه دانشی است:

۱. بُعد هستی شناختی: هستی شناسی منظومه قرآنی سیر در ارض، بر این اصل استوار است که آفرینش آغاز شده است: ﴿بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ و این آغاز، مبنای اصلی اعاده (قیامت) است. جهان، صحنه ای صرفاً تاریخی نیست؛ بلکه یک نظام متقن، قانونمند و قابل کشف است که انسان برای درک آن، باید در آن سیر کند.

۲. بُعد معرفت شناختی: معرفت شناسی این منظومه، گذر از «عبرت صرف» به «تحقیق و پژوهش» را مجاز می شمارد. در این دیدگاه، تجربه علمی به عنوان یک منبع معتبر برای فهم طبیعت، ذیل چتر وحی قرار می گیرد و کشف سنن الهی در زمین، هدف نهایی نظر و تفکر است.

۳. بُعد روش شناختی: روش شناسی این منظومه، به محقق پیشنهاد می دهد که

برای درک آیات هستی‌شناختی، از «مشاهده و تحلیل نظام‌مند» (تحقیق میدانی) به‌مثابه یک روش تفسیری کمک بگیرد و از منابع دانشی دیگر برای تفسیر ابزاری بهره جوید.

این چارچوب مفهومی، زمینه را برای خلق ادبیاتی جدید فراهم می‌آورد تا پژوهشگران بتوانند با افزودن قطعات دیگر (مانند دید اخلاقی یا جامعه‌شناختی)، بر استحکام «منظومه دانشی قرآن» بیفزایند.

## منابع

### قرآن کریم

ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲ق). *زاد المسیر فی علم التفسیر*. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العربی.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ق). *تفسیر القرآن العظیم*. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

بقاعی، ابراهیم بن عمر. (۱۴۲۷ق). *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*. چاپ سوم. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۱۸ق). *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*. چاپ اول. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

خطیب، عبدالکریم. (۱۴۲۴ق). *التفسیر القرآنی للقرآن*. چاپ اول. بیروت: دار الفکر العربی.

دریغوس، هیوبرت و رایینو، پل. (۱۳۷۹). *میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک*. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.

دینوری، عبدالله بن محمد. (۱۴۲۴ق). *الواضح فی تفسیر القرآن الکریم*. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۹۵ش). *منیة الطالبین فی تفسیر القرآن المبین*. قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.

سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶ق). *تفسیر السمرقندی المسمی بحر العلوم*. چاپ اول. بیروت: دار الفکر.

روش‌شناسی  
علوم اسلامی  
سال اول، شماره ۲  
پاییز و زمستان ۱۴۰۴  
۱۷۲

- شیخ علوان، نعمه‌الله بن محمود. (۱۹۹۹م). **الفواتح الإلهية و المفاتيح الغيبية**. چاپ اول. قاهره: دار رکابی للنشر.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ق). **الفرقان في تفسير القرآن بالسنة**. چاپ دوم. قم: فرهنگ اسلامی.
- صدیق حسن خان، محمد صدیق. (۱۴۲۰ق). **فتح البيان في مقاصد القرآن**. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۹۰ق). **المیزان في تفسير القرآن**. چاپ دوم. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- طبرانی، سلیمان بن احمد. (۲۰۰۸م). **التفسير الكبير: تفسير القرآن العظيم** (الطبرانی). چاپ اول. اردن: دار الکتب الثقافی.
- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲ش). **مجمع البيان في تفسير القرآن**. چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.
- طوسی، محمد بن حسن. (بی تا). **التبيان في تفسير القرآن**. چاپ اول. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). **التفسير الكبير**. چاپ سوم. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹ق). **من وحی القرآن**. چاپ اول. بیروت: دار الملائک.
- فیروزآبادی، مجد الدین ابو طاهر محمد بن یعقوب. (بی تا). **تنوير المقباس من تفسير ابن عباس**. چاپ اول. لبنان: دار الکتب العلمیة.
- قطب، سید. (۱۴۲۵ق). **في ظلال القرآن**. چاپ سی و پنجم. بیروت: دار الشروق.
- ماتریدی، محمد بن محمد. (۱۴۲۶ق). **تأویلات أهل السنة**. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.
- مدرسی، محمد تقی. (۱۴۱۹ق). **من هدی القرآن**. چاپ اول. تهران: دار محبی الحسین.
- مراغی، احمد مصطفی. (بی تا). **تفسير المراغی**. چاپ اول. بیروت: دار الفکر.
- مغنیه، محمد جواد. (۱۴۲۴ق). **التفسير الكاشف**. چاپ اول. قم: دار الکتب الإسلامی.
- مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳ق). **تفسير مقاتل بن سليمان**. چاپ اول. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۲۱ق). **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**. چاپ اول. قم: مدرسه الإمام علی بن ابی طالب علیه السلام.

تبارشناسی مفهوم  
«سیر در ارض» در  
تفاسیر قرآن: گذار  
از «عبرت تاریخی»  
به «تحقیق  
میدانی»  
۱۷۳



# مجلة منهجية العلوم الإسلامية

نصف سنوية مُحكّمة تعني بالبحوث المنهجية في العلوم الإسلامية  
السنة الأولى ١٤٤٧ قمرى، ٢٠٢٦ م، الرقم ٢، الرقم المسلسل الثاني؛ خريف وشتاء ١٤٠٤ شمسي

ISSN: ; EISSN:

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

المدير المسؤول: مجتبیٰ إلهي الخراساني

رئيس التحرير: أحمد مبليغي

سكرتير التحرير و التنفيذ: السيد مصطفیٰ إختراعي الطوسي

أعضاء هيئة التحرير (حسب الترتيب الهجائي)

مجتبیٰ إلهي الخراساني (أستاذ البحث الخارج في حوزة مشهد العلمية و استاذ مساعد في مركز الآخوند الخراساني للدراسات العليا في مشهد. ايران)

محسن جوادى (أستاذ في القسم الفلسفة و علم الكلام بجامعة قم. قم. ايران)

علي راد (أستاذ مساعد بجامعة طهران. ايران)

السيد علي الطالقاني (أستاذ مساعد في مركز الآخوند الخراساني للدراسات العليا و مدرس سطوح العليا في حوزة مشهد العلمية. مشهد. ايران)

علي رضا قائمي نيا (البحث الخارج في حوزة النجف الأشرف العلمية وأستاذ بجامعة الكوفة)

أحد فرامرز قراملكي (أستاذ في جامعة طهران. ايران)

خالد غفوري الحسيني (عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية في القم. ايران)

أحمد مبليغي (أستاذ البحث الخارج في الحوزة العلمية والأستاذ المشارك بجامعة المذاهب الإسلامية قم. ايران)

السيد علي العباس الموسوي (مدير حوزة رسول الأكرم ﷺ في بيروت، لبنان)

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

المجلة مفهرسة في قواعد البيانات التالية:

قاعدة بيانات منشورات مكتب الإعلام الإسلامي (journals.dte.ir): موقع مجلات نور التخصصية (Noormags.ir):

نظام الإعلام الوطني الشامل (E-resaneh).

عنوان البريد: مشهد المقدسة، تقاطع خسروي، شارع آية الله خزعلي، زاوية شارع آية الله واعظ الطيبي،  
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

## التكامل المنهجي في التقارب بين الصناعة الفقهية

### وواقع الحكم الشرعي<sup>١</sup>

محمد عشائري منفرد<sup>٢</sup>

#### ملخص

قد تقصر الصناعة الفقهية أحياناً عن نيل وثوق الفقيه واطمئنائه؛ وفي مثل هذه الحالة، يضطر الفقيه إلى ضمّ عناصر ومؤيدات غير معهودة (لم يتم تنقيحها مسبقاً في القواعد العامة) إلى الصناعة الفقهية ليتسنى له الوصول إلى الحكم الشرعي. هذه العناصر الانضمامية هي أدوات يدركها الفقيه بملكته الخاصة، بيد أن "المدرسة الفقهية" بمعناها العام وقواعدها المتداولة، قد لا تقرّ بها كأدوات معيارية. ومن هنا، فإن عدم كفاية الصناعة بمفردها لاستنباط بعض الأحكام الفقهية، والحاجة الماسة إلى هذه الضمائم المستحدثة، هو ما أدى إلى نشوء هذه الإشكالية.

ولكن، ما هي أمانة احتياج الصناعة الفقهية إلى عنصر مستحدث؟ وما هو الموقع الذي يشغله الفصل بين الصناعة والحكم الشرعي في مسار التكامل التاريخي للصناعة الفقهية؟

تذهب فرضية البحث إلى أنه متى ما قطع الفقيه بوجود فجوة بين مقتضى الصناعة وبين الحكم الشرعي الواقعي، فإنه يتحرّج تلقائياً عن الإفتاء وفق ما تمليه الصناعة المجردة، ويجد نفسه مضطراً لاستخدام عناصر انضمامية جديدة؛ ترميماً للفجوة الفاصلة بين الصناعة والحكم الشرعي.

منهجية العلوم الإسلامية  
السنة الأولى  
الرقم: ٢  
خريف وشتاء ١٤٠٤ شمسي  
١٤٤٧ قمري

١٧٦

١. عشائري منفرد، محمد. (١٤٠٤هـ.ش). «التكامل المنهجي في التقارب بين الصناعة الفقهية وواقع الحكم الشرعي». مجلة "منهجية العلوم الإسلامية" العلمية المحكمة (نصف سنوية). المجلد ١، العدد ٢، صص: ١٣-٤٥.  
٢. أستاذ مشارك في قسم الترجمة، مجمع التعليم العالي للغات والآداب والدراسات الثقافية، جامعة المصطفى العالمية، قم، إيران. البريد الإلكتروني: m.ashaiery@gmail.com

إنَّ تعويل الفقيهِ واعتماده المتكرر على عنصرٍ محدد، إذا ما بلغ حدًّا من الوفرة والشيوخ، فإنه يُؤدَّنُ بأنَّ أوانِ دراسة ذلك العنصر من قِبَل المدرسة الفقهية؛ ليشنَّى إلحاقه بالصناعة الفقهية بعد إجراء عملية التحقق من الاعتبار النهائي.

ولمعالجة هذه المسألة، وبعد تبين الخلفيات، شَرَعْنَا أولاً في انتقاء نماذجٍ للفجوة القائمة بين مقتضى الصناعة والحكم الشرعي في استنباطات الفقهاء المتأخرين والمعاصرين؛ ثم استعرضنا منهجين في التعاطي مع هذه الفجوة: المنهج المتصل من الضوابط والمنهج الانضباطي، مع محاولة الاتصاف للمنهج الانضباطي عملية ترميم هذا الخلل المنهجي. وخلصت نتائج هذا المسار إلى وجود منظومةٍ حديثة من العناصر المرممة للصناعة الفقهية، والتي ينبغي فحصها في علم الأصول وتحديد نطاق حجيتها واعتبارها.

**الكلمات المفتاحية:** الصناعة، منهجية الاجتهاد، مذاق، الارتكاز، الملازمات العقلية، تكامل الفقهية.

## فهم النصوص في المنهج الاجتهادي المعاصر<sup>١</sup>

كاظم إبراهيم زاده بخت آباد<sup>٢</sup>؛ أحمد مبلغي<sup>٣</sup>؛ علي رحمانی<sup>٤</sup>

### ملخص

إن فهم النصوص يُعنى بالتحليل المتعمق لها بغية تحديد مقاصدها النهائية. وفي المنظومة الفكرية الفقهية الاجتهادية، وعلى عكس التصور السائد حول هامشية فهم النصوص في مسار الاستنباط، لا بد من التأكيد على أن أي محاولة استنباطية ستفضي إلى طريق مسدود دون الاعتماد على استخلاص دقيق لدلالات النصوص، لا سيما في المسائل الفقهية المتعددة الأوجه.

إن التركيز على هذا المستوى من الفهم يسرع من كفاءة الاجتهاد ويحسن من جودة الأحكام المستنبطة. تهدف هذه الدراسة إلى تحليل وتبيان الموقع المحوري لتفسير النصوص ضمن الأطر المنهجية الاجتهادية الحديثة. وقد كشفت النتائج المستخلصة من المنهج الوصفي التحليلي لهذه الدراسة أن الاستنباط ذا القيمة الحقيقية يتوقف على فهم النصوص. ويعتمد هذا الفهم على مكونين رئيسيين، هما: فقه الصدور وفقه التفسير، ويستلزم بلوغ مستواه العالي الاستخدام المتزامن لأربع فئات من الآليات المنهجية، بما في ذلك المنظورات، والمعلومات، والتقنيات، والتنظيم.

**الكلمات المفتاحية:** فهم النصوص، فقه الصدور، فقه التفسير، فقه القرائن، فقه الرجال، فقه اللغة، فقه اللحن.

منهجية العلوم الإسلامية

السنة الأولى

الرقم: ٢

خريف وشتاء ١٤٠٤ شمسي

١٤٤٧ قمري

١٧٨

١. إبراهيم زاده بخت آباد، كاظم وآخرون (١٤٠٤ هـ.ش / ٢٠٢٦ م). «فهم النصوص في المنهج الاجتهادي المعاصر».

مجلة منهجية العلوم الإسلامية (نصف سنوية علمية محكمة). المجلد ١، العدد ٢، صص: ٤٧-٧٤.

٢. مدرس السطوح العليا في حوزة مشهد العلمية، مشهد، إيران (المؤلف المسئول): البريد الإلكتروني:

k.ebrahimzadeh68@gmail.com

٣. أستاذ البحث الخارج في حوزة قم العلمية، وأستاذ مشارك في جامعة الأديان والمذاهب الإسلامية، قم، إيران.

٤. مدرس السطوح العليا في حوزة مشهد العلمية، ورئيس مكتب الإعلام الإسلامي (فرع خراسان الرضوية)، مشهد، إيران.

## المنهجية الكلامية لدى مدرسة الكوفة ونموذجها المعرفي<sup>١</sup> (الإبستمولوجي)

أكبر أقوام كرباسي<sup>٢</sup>

### ملخص

يسعى البحث الراهن إلى الكشف عن المبنى المعرفي (الإبستمولوجي) المهيمن على منهجية "المتكلمين المنظرين" في مدرسة الكوفة الكلامية خلال القرن الهجري الثاني.

لقد اعتمد هذا التيار بتمثيل شخصيات كـ "هشام بن الحكم"، نموذجاً في الممارسة الكلامية ضمن جهودهم العقدية، يُمكن وسّمه بـ "التنظير القائم على النص". إنَّ المبنى المعرفي (الإبستمولوجي) لهذا النموذج، يُتيح إمكانية العقلنة في الجهود الكلامية من جهة، ويُحافظ على التبينات الكلامية ضمن إطار التعاليم الوحيانية من جهة أخرى. وبناءً على هذا المبنى، يعمل العقل والوحي بوصفهما "حجّتين متناغمتين"؛ حيث يستثير الوحي العقل، ويقوم العقل بدوره بالتنظير في ضوء هداية الوحي. تُثبت هذه الدراسة -بالاستناد إلى التقارير التاريخية والتحليل البيوي للاستدلالات الكلامية لدى متكلمي تلك الحقبة- كيف أدى هذا النموذج التفاعلي عملياً إلى إيجاد منهج متمايز عن "النصيّة" لدى أهل الحديث، وعن "العقلانية" المفرطة لدى المعتزلة. **الكلمات المفتاحية:** الكلام الإمامي المبكر، مدرسة الكوفة الكلامية، هشام بن الحكم، المنهجية الكلامية، التنظير القائم على النص، حجية العقل والوحي.

ملخص  
١٧٩

١. أقوام كرباسي، أكبر (١٤٠٤ هـ. ش). «المنهجية الكلامية لدى مدرسة الكوفة ونموذجها المعرفي (الإبستمولوجي)»، مجلة منهجية العلوم الإسلامية (نصف سنوية علمية محكمة). المجلد ١، العدد ٢، صص: ٧٥-٩٥.

٢. أستاذ مساعد في قسم بحوث الكلام الإسلامي، معهد العلوم والثقافة الإسلامية، قم، إيران. البريد الإلكتروني: a.aghvam@isca.ac.ir

## مدرسة المنهج الأصولي عند السيد المرتضى<sup>١</sup>

بلال شاكري<sup>٢</sup>

### ملخص

تُعَدُّ منهجية العلوم من المسائل التي حظيت باهتمام بالغ في العصر الحديث. ولتعرّف المناهج المستخدمة في كل علم، ينبغي أولاً دراسة منهجية علماء ذلك العلم. يُعد السيد المرتضى علم الهدى أول أصولي شيعي خلف عملاً أصولياً مستقلاً ومفصلاً، وقد امتاز بمنهج خاص في طرح المسائل الأصولية وحلها. تحاول هذه الدراسة -من خلال الرجوع إلى آثاره الأصولية وتحليل أقواله- اكتشاف منهجه. تُظهر نتائج البحث، التي تُقدّم لأول مرة، ما يلي: أولاً: أن السيد المرتضى يجمع في علم الأصول بين منهجين أساسيين: المنهج العقلي الكلامي، والمنهج المقارن.. ثانياً: أنه استفاد، بالنظر إلى الجذور التاريخية وباعتبار الخلقيّة التكوينيّة للمسائل الأصولية، من مناهج أخرى: لغوية، وعرفية، وعقلائية، أو من مناهج مركبة. كما سلك في حل المسائل الأصولية ثلاث خطوات عامة: بيان المسألة، ثم بيان حكم المسألة، ثم ذكر الدليل على المسألة.

ثالثاً: أن منهجه في عرض المسائل الأصولية يقوم على أربعة محاور: التركيز على المباحث الأصولية البحتة والابتعاد عن مباحث العلوم الأخرى؛ اتباع بنية متماسكة ومنطقية ومستدلّة؛ مراعاة الاعتدال في عرض المسائل؛ وأخيراً تقديمها بطريقة تطبيقية ومقارنة. **الكلمات المفتاحية:** المنهجية، حل المسألة الأصولية، المنهج الأصولي عند السيد المرتضى.

منهجية العلوم الإسلامية  
السنة الأولى  
الرقم: ٢  
خريف وشتاء ١٤٠٤ شمسي  
١٤٤٧ قمرى  
١٨٠

١. شاكري، بلال (١٤٤٧ ق). «مدرسة المنهج الأصولي عند السيد المرتضى». «المنهجية الكلامية لدى مدرسة الكوفة ونموذجها المعرفي (الإبستمولوجي)، مجلة منهجية العلوم الإسلامية (نصف سنوية علمية محكمة)، المجلد ١، العدد ٢، صص: ٩٧-١٢٥.

٢. مدرس السطوح العالية في حوزة مشهد العلمية، وأستاذ مساعد في مركز الآخوند الخراساني للدراسات العليا

## منهج الشهيد الصدر في توظيف حساب الاحتمالات لإثبات حجية

### مراسيل ابن أبي عمير وتحدياتها<sup>١</sup>

محمد رضا خجسته رحيمي<sup>٢</sup>؛ علي إلهي خراساني<sup>٣</sup>

#### ملخص

تُعَدُّ حجّية "مراسيل ابن أبي عمير" والاستناد إلى شهادة الشيخ الطوسي بشأن وثيقة مشايخه، من أهم المسائل الخلافية في علم الرجال. إنّ مقولة الشيخ الطوسي الشهيرة بحق (ابن أبي عمير، وصفوان، والبيزنطي): "لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة"، كانت وما زالت مَحْطاً للبحث والمناقشة؛ إذ ذهب جملة من الأصوليين - وعلى رأسهم آية الله الخوئي - إلى عدم جواز التمسك بالدليل العام في الشبهات المصادقية.

ملخص  
١٨١

لقد قدّم الشهيد الصدر؛ بالاعتماد على نظريته المعرفية الخاصة وتوسيع منطق الاحتمال؛ منهجاً بديلاً لحل هذه المعضلة. ومن خلال تبين نظرية "حساب الاحتمالات" وتطبيقها على مراسلات ابن أبي عمير، يُثبِتُ الشهيد الصدر أنّ احتمال كون الوساطة المحذوفة "ضعيفاً" هو احتمال ضئيل جداً لا يُعتدُّ به، وبذلك يمكن الحكم بحجّية المراسيل.

١ . خجسته رحيمي، محمد رضا؛ وإلهي خراساني، علي (١٤٠٤ هـ.ش / ٢٠٢٦ م). «منهج الشهيد الصدر في توظيف حساب الاحتمالات لإثبات حجّية مراسيل ابن أبي عمير وتحدياتها». مجلة منهجية العلوم الإسلامية (نصف سنوية علمية محكمة). المجلد ١، العدد ٢، صص: ١٢٧-١٥١.

٢ . باحث في مركز "دار الفقه" التخصصي، وطالب في السطح الثالث في حوزة مشهد العلمية، مشهد، إيران. (المؤلف المسؤول): البريد الإلكتروني: khojasteh161611059@gmail.com

٣ . دكتوراه في الفقه ومباني الحقوق الإسلامية من جامعة "عدالت"، وباحث في مجمع البحوث الإسلامية التابع للعتبة الرضوية المقدسة، مشهد، إيران. البريد الإلكتروني: parsayan.ali@gmail.com

تتولى هذه المقالة تبيين الأسس المنهجية للشهيد الصدر، وتشرح كيفية توظيف حساب الاحتمالات في عملية "الاعتبار المنهجي" للمراسيل، كما تقوم برصد وتحليل أهم الإشكالات الواردة على هذا المنهج. وتُظهر نتائج هذا البحث أنّ منهج الشهيد الصدر - على الرغم من بعض التحديات - يُعدُّ واحداً من أكثر الحلول ابتكاراً في إضفاء الاعتبار على المراسيل، وتطويراً منهجياً في أصول الرجال ومنطق الاستدلال.

**الكلمات المفتاحية:** مراسيل ابن أبي عمير، منهج حساب الاحتمالات، المنهجية الرجالية للشهيد الصدر، الشهيد الصدر.

منهجية العلوم الإسلامية

السنة الأولى

الرقم: ٢

خريف وشتاء ١٤٠٤ شمسي

١٤٤٧ قمري

١٨٢

## تأثيل مفهوم «السير في الأرض» في تفاسير القرآن: التحول من «العبرة التاريخية» إلى «التحقيق الميداني»<sup>١</sup>

ميثم شعيب<sup>٢</sup>؛ رضا ملازاده يامشي<sup>٣</sup>

### ملخص

لطالما حظي الأمر القرآني «سيروا في الأرض» بالاهتمام بوصفه أحد الركائز المنهجية لتحصيل المعرفة في التراث الإسلامي. تسعى هذه الدراسة إلى تأثيل (أو جينالوجيا) هذا المفهوم، متمحورةً حول السؤال الرئيس: ما هو المسار التحولي الذي قطعهُ الأمر بـ "السير في الأرض" في تاريخ التفسير، لينتقل من منظومة "العبرة التاريخية" إلى فضاء "التحقيق الميداني"؟

تُعرّف المنظومة التفسيرية في هذا البحث بوصفها مجموعة من الافتراضات الأساسية، والغايات المعرفية، وأساليب البحث السائدة التي اعتمدها المفسرون في حقبة معينة لتأويل هذا الأمر القرآني، والتي تضرب بجذورها في البنى المعرفية السائدة في عصورهم. أما منهج البحث، فيقوم على تحليل المحتوى الكيفي لمجموعة واسعة من تفاسير القرآن الكريم منذ القرون الأولى وحتى العصر الحديث، مع اعتماد المقاربة التأليلية (الجينالوجية) للكشف عن القطيعات والتحويلات الدلالية.

ملخص  
١٨٣

١. شعيب، ميثم؛ وملازاده يامشي، رضا. (١٤٠٤ هـ.ش). «تأثيل مفهوم "السير في الأرض" في تفاسير القرآن: التحول من "العبرة التاريخية" إلى "التحقيق الميداني"». مجلة منهجية العلوم الإسلامية (نصف سنوية علمية محكمة). المجلد ١، العدد ٢، صص: ١٥٣-١٧٣.

٢. دكتوراه في الفقه ومباني الحقوق الإسلامية، كلية الإلهيات، جامعة الفردوسي مشهد، مشهد، إيران. (المؤلف المسؤول). البريد الإلكتروني: m.shoai68@gmail.com

٣. باحث ما بعد الدكتوراه (Postdoc) في علوم القرآن والحديث، كلية الإلهيات، جامعة الفردوسي مشهد، وباحث في مجمع البحوث الإسلامية التابع للعتبة الرضوية المقدسة. البريد الإلكتروني: reza.mollazadehyamchi@alumni.um.ac.ir

تُشير نتائج البحث إلى أنَّ فهم هذا المفهوم قد مرَّ عبر ثلاث منظومات تفسيرية رئيسية:

١. المنظومة التأسيسية القائمة على "العبرة" في التفاسير المتقدمة: والتي اعتبرت "السير" رحلةً لمشاهدة آثار الغابرين والاعتبار بمصيرهم.

٢. نقاط التحول المفصلية: وتجلت في التأويل العقلاني عند الماتريدي (بإعطاء الأولوية للسير الفكري)، والدقة المعرفية عند الفخر الرازي (عبر الارتقاء بالنظر إلى مستوى التحقيق الاستدلالي): مما مهَّد الطريق للانتقال من القراءة التاريخية الصرفة.

٣. المنظومة المعاصرة القائمة على المعرفة العلمية: والتي استجابت للتحديات الحديثة عبر اعتبار "السير" بحثاً علمياً واستثماراً للمنجزات المعرفية البشرية في سبيل فهم أعمق للقرآن الكريم.

**الكلمات المفتاحية:** السير في الأرض، تأثيل التفسير (أو جينياالوجيا التفسير)، منهجية العلوم الإسلامية، العبرة التاريخية، التحقيق الميداني.

منهجية العلوم الإسلامية

السنة الأولى

الرقم: ٢

خريف وشتاء ١٤٠٤ شمسي

١٤٤٧ قمري

١٨٤

## Contents

### Methodology of Islamic Studies

Vol 1; No 2

Fall & Winter 2026

- 13** Methodological Evolution in the Convergence of Jurisprudential Rhetoric and the Reality of *Shar'ī Rulings*  
Mohammad Ashaeri Monfared
- 47** The Comprehension of Textual Sources within the Contemporary *Ijtihādī* Method  
Kazem Ibrahimzadeh Bakhtabad ; Ahmad Moballeghi ; Ali Rahmani
- 185** **75** The Theological Methodology of the Kūfan School and Its Epistemological Paradigm  
Akbar Aghvam Karbasi
- 97** Sayyid al-Murtaḍā's Methodological Approach to 'Ilm Uṣūl al-Fiqh  
Belal Shakeri
- 127** The Method of *Shahīd al-Ṣadr* in Applying Probability Theory to the Validation of the Aḥādīth al-Mursal of Ibn Abī 'Umayr and Its Limitations  
Mohammadreza Khojasteh Rahimi ; Ali Elahi Khorasani
- 153** The Genealogy of the Concept of "*Sīrū fi al-Ard*" (Travel Through the Earth) in Qur'anic Exegesis: A Transition from "Historical Admonition" to "Field Research"  
Meytham Shoeyb ; Reza Mollazadeh Yamichi

# Methodology of Islamic Studies

Vol. 1 , No. 2 , Fall & Winter 2026

Print ISSN: : Online ISSN:

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

**Director:** Mojtabā Elāhi Khorāsāni

**Editor-in-Chief:** Ahmad Moballegi

**Director & Editorial Secretary:** Seyyed Mostafā Ekhteraee Tousei

## **Editorial Board: (Alphabet)**

Seyyed Ali Al- Mousawi (Director of Rasoul al-Akram Seminary of Beirut, Lebanon.)  
Khaled Ghafoori Al – Hasani (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 Moballegi (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 *Methodology of Islamic Studies* is indexed in: journals.dte.ir