

## مناهج عمده تحقیق در معارف دینی\*

ابوالقاسم علی دوست\*\*

### چکیده

تأثیر منهج در معرفت و شناخت انسان بر هیچ کس پوشیده نیست. اختلاف قرائات و تفاوت برداشت‌ها از گسست و اختلاف در منهج صورت می‌گیرد و تقریب مناهج گامی بلند به سوی فهم واحد و جلوگیری از تشتت آرا است. عناصر تشکیل دهنده یک منهج معرفتی - که با اختلاف در آن مناهج متعدد به وجود می‌آید - سه چیز است:

مصادر گزینش شده برای فهم و استنباط و تفاهم؛  
برخورد با آن مصادر (تحدید و تعیین حوزه استفاده از آن‌ها)؛  
عرض و مقارنه مصادر و رتبه‌بندی آن‌ها به ویژه در وقت تعارض و ناسازگاری.  
نوشته حاضر تبعی است از مناهج و متدهای گذشتگان در تحقیق پیرامون معارف دینی و تفهیم و تفاهم آن، و تحقیقی است در ارائه منهجی واحد برای دانش فقه و منطق استنباط.  
**واژگان کلیدی:** منهج، عقل‌گرایی، ایمان‌گرایی، نص‌بندی.

### مقدمه

موضوع مقاله «مناهج عمده در تحقیق پیرامون معارف دینی» است. تأثیر منهج و متد در

\* تاریخ دریافت: ۸۳/۶/۲۷ تاریخ تأیید: ۸۳/۷/۲۸.

\*\*عضو هیأت علمی (استادیار) پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

معرفت و شناخت انسان بر هیچ صاحب خردی پوشیده نیست، اگر ادعا کنیم شخصیت یک متفکر در منهج معرفتی او ظاهر می‌گردد، بلکه متد و منطق فهم او شخصیت او را می‌سازد مبالغه نخواهد بود، دکارت می‌گوید: انسان بدون داشتن متد بهتر است تحقیق نکند!

اختلاف قرائات و تفاوت برداشت‌ها از گسست در منهج نشأت می‌گیرد و تقریب مناهج و در صورت امکان، توحید آن‌ها و قدم برداشتن «به سوی منهج واحد» گامی بسیار بلند به سوی «فهم واحد» و جلوگیری از گسست آرا است.

توضیح فوق، افزون بر رساندن به حقیقت در کوتاه‌ترین مدت و با صرف هزینه اندک؛ راهنمایی به منابع معتبر و پرهیز از خلط مباحث و موضوعات، کافی است تا اهمیت شناخت متدها (متدولوژی)، بررسی ویژگی آن‌ها، پی‌جویی از نقاط ضعف و مثبت آن‌ها، مقارنه و عرض آن‌ها با یکدیگر و وسواس در اتخاذ منهجی صحیح را روشن سازد.

به دلیل آن چه گذشت، بخشی از رسالت اصلاح گرانه پیامبران مبارزه با متدهای ساختگی برای معرفت و داوری و عمل و ارائه روش‌های معرفتی صحیح بوده است. قرآن کریم آن جا که تقلید از گذشتگان فاقد اندیشه را به چالش می‌کشد (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْكَ كَانِ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ) (بقره ۲: ۱۷۰)، در واقع مبارزه با منهجی می‌کند که برخی مردمان برای شناخت و داوری و سلوک بر طبق آن برگزیده بودند؛ در مقابل وقتی مطلبی را به استدلال و برهان عقلی بیان می‌نماید (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ) (طور ۵۲: ۳۵) یا دعوت به رجوع به طبیعت می‌کند. (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا) (حج ۲۲: ۴۶) یا امام حسین (ع) از شهود و وجدان می‌فرماید: «متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک و متی بعدت حتی تکون الآثار هی التی توصل الیک ... منک اطلب الوصول الیک و بک استدل علیک فاهدنی بنورک الیک»\* دعوت به سه روش و منهج در فهم و شکل دادن اعتقادات و سلوک بر طبق آن است: در سخن اول از روش استدلال و

\* از دعای حضرت (ع) در روز عرفه

منطق، در سخن دوم از متد مراجعه به طبیعت و تجربه و حسن و در سخن سوم از منهج شهود و وجدان صحبت شده است.

یادآوری این نکته ضروری است که پیش فرض متدولوژی و اهتمام به آن این است که با به کار بردن اصول و قواعد منظم بتوان به معرفت و واقعیت دست یافت یا لاقلاً به آن نزدیک شد از طرفی بتوان پیرامون دست آورد معرفتی و اعتبار آن اظهار نظر کرد و آن را سنجید. این پیش فرض در اذهان محققان و اندیشمندان مذکور بوده است تا این که گادامر این تلقی از فهم را با شک مواجه کرد. وی بر این باور بود که فهم با پیش داوری آغاز می‌شود؛ پس روشی وجود ندارد که بخواهد فهم ما را از پیش داوری بپیراید. به نظر وی فهم یک واقعه است که بر اثر توافق هر مفسر با متن و امتزاج افق معنایی حاصل می‌شود. نتیجه چنین مقدماتی این خواهد بود که نمی‌توان برای فهم به ویژه در علوم انسانی روش معین کرد. و باید تفاوت و تکثر فهم‌ها را قبول کرد. \* البته با دقت بیش‌تر نمی‌توان گادامر را نیز منکر روش و متد دانست و آن گونه که خود نیز در پاسخ به منتقد خویش املیو بتی می‌نویسد: وی منکر روش و متد در فهم نیست، هر چند اهمیت اصلی را در بحث از روش‌ها در معرفت نمی‌داند بلکه هستی‌شناسی فهم را مسأله بنیادین می‌داند.

به هر حال: در نگاهی به بیرون از دین به متدهایی در معرفت بر می‌خوریم:

- یونانیان قدیم حکمت را گوهر گران‌بهایی می‌دانستند که متد رسیدن به غایت آن و تحقیق در آن به طور غالب «اندیشیدن و عقل‌گرایی» بود. و این در حالی بود که همه یا غالب علوم \*\* در دایره حکمت جمع می‌شد.

- افلاطون مردم را در حواس یکسان نمی‌دانست و «عقل» را تکیه‌گاه شناخت می‌دانست. آگوستین، دکارت، مالبرانش، و لایب‌نیتس از پیروان این منهج‌اند با جدا شدن

\* ر.ک: احمد واعظی، هرمنوتیک، ص ۲۱۹ - ۲۳۱.

\*\* ما تعبیر «همه» را صحیح نمی‌دانیم هر چند با تعبیر «غالب» مخالف نیستیم؛ دلیل این ادعا این است که در همان زمان دانشی چون ریاضی به وسیله فیثاغورس از فلسفه جدا می‌گردد و متد تحقیق در آن تنها از طریق اندیشیدن نیست.

برخی از علوم از فلسفه چون ریاضیات، مکانیک، ستاره‌شناسی، فیزیک، شیمی، و جامعه‌شناسی به ترتیب توسط اقلیدس، ارشمیدس، کپرنیک، گالیله، لاوزیه و آگوست کونت «حس‌گرایی» به عنوان متد و منهجی در معرفت رقیب عقل‌گرایی مطرح گردید و با قرار گرفتن اصطلاح «علم» در مقابل «فلسفه» منابع معرفت و متد علم و متد فلسفه تقسیم گردید و این درحالی بود که بر عنصر «اشراق و شهود» نیز، به عنوان منهجی در معرفت از سوی فلاسفه اشراق تأکید می‌شد.

منهج «ایمان‌گرایی» که به نوعی به شهود و اشراق بر می‌گردد متد دیگری برای فهم و اعتقاد و سلوک بود که مورد توصیه مسیحیت قرار گرفت؛ زیرا مسیحیان از سویی خود را با متنی مدون و الهی روبه‌رو نمی‌بینند، این گروه انجیل را نیز زندگانی و سخنان حضرت عیسی (ع) می‌دانند که متی و لوقا و یوحنا و مرقس آن را نوشته‌اند نه وحی الهی، توماس میشل در این باره می‌گوید: مسیحیان هرگز نمی‌گویند عیسی کتابی به نام انجیل آورد، آوردن وحی توسط عیسی به گونه‌ای که مسلمانان در مورد قرآن و پیامبر اسلام معتقدند، در مسیحیت جایی ندارد. (میشل، ۱۳۷۷: صص ۴۳ و ۴۴)

از دیگر سو منهج استدلال‌گرایی - به جهتی که مجال ذکر آن نیست - در مسیحیت نمی‌توانست مورد توصیه قرار گیرد، در این جا بود که «ایمان‌گرایی» عرصه را بر سایر مناهج در مسیحیت تنگ کرد.

البته منهج تعقل و خردورزی در معرفت به مسائل دنیوی مورد مخالفت مسیحیت نیست. میتالینوس (مسیحی ارتدکس و استاد الاهیات آتن). در این باره می‌گوید: «دانشمندان روحانی ما و فلاسفه و بزرگان همیشه گفته‌اند: برای حل مسائل دنیا از مسائل عقلی استفاده کنید. تنها کسانی برای خدا می‌توانند صحبت کنند که نور خدا در قلب آن‌ها متجلی شده است. (فصلنامه نقد و نظر، ش ۲)

اطراف سخن را جمع کرده به درون دین اسلام می‌آییم و مناهج عمده فهم که از سوی عالمان مسلمان به منصه ظهور رسیده است مورد بررسی قرار می‌دهیم. عناصر تشکیل دهنده و مقوم یک منهج معرفتی که با اختلاف در آن‌ها مناهج متعدد به وجود می‌آید سه چیز است:

۱. مصادر گزینش شده برای معرفت و استنباط و تفاهم؛
۲. برخورد با آن مصادر، تحدید و تعریف آن و تعیین حوزه استفاده از آن؛
۳. عرض و مقارنهٔ مصادر و رتبه‌بندی آن‌ها به ویژه در وقت تعارض و ناسازگاری.

با ذکر سه مثال از سه دانش به توضیح مطلب می‌پردازیم و به مناہج گذشتگان اشاره می‌نماییم:

۱. دانش فلسفه را در لباس اسلامی آن در نظر بگیرید، در این دانش با سه نحله فکری و منهج معرفتی مواجه هستیم: نحله مشا و عقل‌گرایان؛ نحله اشراقیون و طرفداران شهود و وجدان؛ نحله حکمت متعالیه که آمیختگی از استدلال و عقل، شهود و وجدان، استفاده از نصوص شرعی (قرآن و سنت) را توصیه می‌نماید.

این اختلاف مشرب نشأت گرفته از مصادر اتخاذی است که فیلسوف در جریان اندیشه و مفاهمه خود برگزیده است. در نحله حکمت متعالیه - که به نام فیلسوف عظیم شرق صدرالمتألهین شیرازی - پیوند خورده است. نیز یک رویه دیده نمی‌شود، طرفداران این منهج علمی با وجود اتفاق بر پذیرش نصوص دینی به عنوان منبع معرفت در برخورد با این منبع و استفاده از آن به ویژه در زمانی که با اقتضای درک عقل نامالایم می‌نماید، حداقل سه نوع برخورد دارند: ۱. برخی با جرأت نصوص را توجیه کرده و دست از مبنای فلسفی نشأت گرفته‌اند از براهین فلسفی و درک عقل خویش بر نمی‌دارند. مرحوم صدرالمتألهین نماینده این برخورد و آثار به جای مانده از وی شاهد این ادعا است. ۲. برخی با سکوت و عدم ورود به این حوزه‌ها ترجیح می‌دهند علم این موارد را به اهلش بسپارند و اگر به اظهار نظر می‌پردازند آن را کلی و بدون گرایش قاطع به طرفی خاص برگزار نمایند.\* ۳. برخی با دست کشیدن از اقتضا برخی براهین فلسفی و عقلی در رتبه‌بندی و مقارنه مصادر، نقل را

\* علامه طباطبایی (رض) نماینده این جریان فکری است؛ از این رو در آثار گسترده وی کم‌تر می‌توان مطلبی را به صراحت در مسائل چالش‌دار بین فلسفه و نصوص شرعی پیدا کرد.

برمی‌گزینند و ترجیح می‌دهند نه نصّ را توجیه کنند و نه مسأله را با سکوت برگزار نمایند. یکی از فلاسفه معاصر پس از بحثی گسترده در مورد معاد و بیان نظریاتی پیرامون آن (آیا معاد روحانی است؟ جسمانی است؟ جسدانی است؟) می‌گوید: «و انا اشهد الله و ملائکته و انبیاءه و رسله انی اعتقد فی هذه الساعة و هی ساعة الثلاث من الیوم الاحد الرابع عشر من شهر شعبان المعظم سنة ۱۳۶۸ فی امر المعاد الجسمانی بما نطق به القرآن الکریم و اعتقد به محمد صلی الله علیه و آله و الأئمة المعصومین صلوات الله علیهم اجمعین ...» (آملی، بی‌تا: ج ۲، ص ۴۶۰)

موضع‌گیری همین گروه در قبال حقیقت جهنم و بهشت مورد دیگری از اختلاف معرفت نشأت گرفته از اختلاف در برخورد با مصادر معرفتی و عرض و مقارنه آن‌ها با یکدیگر است. در حالی که برخی فلاسفه - با وجود گرایش بیانی و پذیرش نصوص شرعی به عنوان منبع معرفت در فلسفه و حکمت - به دلیل اقتضای برخی براهین فلسفی و عقلی قائل‌اند که این جهنم و بهشت است که در انسان است نه این که انسان در بهشت یا جهنم باشد. و با سخنی دقیق‌تر: حقیقت بهشت و جهنم را همان نفس آدمی می‌دانند، (صدرالمتألهین، بی‌تا: ج ۹، ص ۲۹۱، و ۳۴۷؛ ج ۷، ص ۸۲ و ۸۹ و ۹۰؛ پاورقی اسفار، ج ۹، ص ۳۴۷) برخی دیگر به صدد جمع بین هر دو دلیل بر آمده و دو نوع جهنم و بهشت را تصویر کرده‌اند. به این کلام توجه نمایید: «ان المثوبة علی نحوین: احدهما المثوبة و العقوبة اللتین هما من لوازم الاعمال و تبعات الافعال و نتائج الملكات الفاضلة و الرذيلة ... فلیس عقاب من معاقب خارجی ثانیهما المثوبة و العقوبة من مذهب و معاقب خارجی و هذا النحو من المثوبة و العقوبة هو الذی ورد به التنزیل و نطق به ما ورد عن آل الرسول صلوات الله علیهم و قصر المثوبة و العقوبة علی الاول مخالف لظاهر الكتاب و السنّة». (اصفهانی، ۱۴۰۹ ق: صص ۵۷ و ۵۸)

ملاحظه می‌نمایید! با وجود اتفاق این حکیمان در منبع معرفت یعنی، عقل و نصّ شرعی، اختلاف در عنصر سوم - که اشاره کردیم - یعنی «عرض و مقارنه و رتبه‌بندی مصادر» مناهج و مشارب فلسفی این گروه را از هم جدا کرده است. مثال دوم از دانش کلام است: عقل‌گرایی، بیان‌گرایی (نص‌بندی) و ایمان‌گرایی سه

منهج عمده در مناہج متداول در این دانش است که از همان سه عنصری که اشاره کردیم - یعنی ناهمگونی مصادر معرفت، اختلاف در برخورد و نحوه تعامل با آن‌ها و رتبه‌بندی و عرض و مقارنه آن‌ها با یکدیگر - نشأت می‌گیرد. اختلاف کهن و معروف اشاعره و معتزله و این دو با امامیه در مناہج شناخت و مفاهمه نمونه‌ای از این اختلاف است.

امامیه به حکم حدیث ثقلین - که مورد اتفاق همه فرق اسلامی است - و آیه تطهیر (احزاب (۳۳): ۳۳) قول، فعل و تقریر امامان معصوم را از منابع مهم گزینش شده برای شناخت معرفی می‌کند.\* و این در حالی است که غیر امامیه از فرق اسلامی سنت امامان معصوم (ع) را به عنوان سند نپذیرفتند.

اختلاف در تعامل با نص و تعیین حوزه آن (عنصر دوم) نیز دو منهج عمده را در دانش کلام سامان داد: منهج عقل‌گرایان که بیش‌تر با نام معتزله قرین است، و مشرب نص‌گرایان و به تعبیر خود آن‌ها «سنت‌گرایی» که با نام اشاعره همراه شده است.

بدون تردید اختلاف این دو نحله بر سر اصل حجیت نصوص معتبر شرعی نبود، چنان که در اصل حجیت و سندیت عقل تردید نداشتند لکن تعیین حوزه استفاده از این نهادها و رتبه‌بندی آن باعث گردید تا دو منهج فکری سامان یابد و به منصفه ظهور رسد. فخررازی با این که عقل را از منابع معرفت می‌داند لکن حاضر نیست به هیچ وجه آن چه را ظاهر نص شرعی می‌داند مورد بی‌مهری قرار دهد و حتی در اطراف و لوازم آن بیندیشد. وی در ذیل کریمه «إلى ربها ناظرة» (قیامت (۷۵): ۲۳) گوید: «و اما التأویل الثانی و هو ان المراد الى ثواب ربها ناظرة فهذا ترك للظاهر و قوهم: اما صرنا اليه لقيام الدلائل العقلية و النقلية على ان الله لا يرى! قلنا: بيّنّا في الكتب العقلية ضعف تلك الوجوه». (فخررازی، بی‌تا، ج ۳۰، ص ۲۲۹)

احمد ابن منیر اسکندری - که از نص‌گرایان نحله اشعری است - در درگیری علمی که

\*\* استدلال امامیه در تمسک به آیه تطهیر بر این امر از چهار مقدمه قطعی ریشه می‌گیرد. ۱. امامان معصوم، مطابق عرف، لغت و اصطلاح، از اهل بیت (ع) هستند؛ ۲. خداوند اهل بیت (ع) را از هر رجس و پستی تطهیر نموده است؛ ۳. دروغ، اشتباه و جهل پلیدی است پس ساحت امامان معصوم از این امور پاک است؛ ۴. هر کس از این امور منزّه و مطهر بود کلامش سند و حجت است. در تمسک به حدیث ثقلین مسیر استدلال از این هم کوتاه‌تر است.

به درگیری شدید لفظی با زمخشری معتزلی انجامیده به شدت از وی انتقاد می‌کند که چرا به اهل سنت تهمت زده و نسبت داده که «انهم یثبتون لله تعالی یداً و قدماً و وجهاً» در حالی که برخی از این گروه به خداوند فقط آن چه را قرآن نسبت داده است، نسبت داده‌اند و آن «ید و عین و وجه» است. (اسکندری، بی تا: ج ۴، ص ۱۳۹).

اعتماد به آن چه ظاهر نصّ پنداشته می‌شود و تقدیم آن بر همه اقتضاءات کلامی و عقلی، و در مقابل، توجیه نص و به نحوی آن را با اقتضاءات عقلی سازگار ساختن و سکوت در این باره (که سه منهج و مشرب است) را در سخن ذیل ملاحظه می‌نماید:

«قوله تعالی: (ثم استوی علی العرش) و للعلماء فیها کلام و قد بینا اقوال العلماء فیها و ذکرنا اربعة عشرة قولاً. و الاكثر انه اذا وجب تنزیه الباری سبحانه عن الجهة و التحیز فمن ضرورة ذلك ولوا حقه اللازمة علیه تنزیهه تبارک و تعالی عن الجهة. هذا قول المتکلمین و قد کان السلف الاول لایقولون بنفی الجهة و لاینطقون بذلك بل نطقوا باثباتها لله تعالی كما نطق کتابه و اخبرت رسله و لم ینکر احد من السلف الصالح انه استوی علی عرشه حقیقة. قال مالک الاستواء معلوم و کیف مجهول و السؤال عن هذا بدعة». (انصاری قرطبی، ۱۴۰۵ ق: ج ۷، ص ۲۱۹ و ۲۲۰)

اختلاف در ترتیب بین مصادر معرفت و نحوه تعامل با آن گاه دو عالم از یک فرقه و یا استاد و شاگرد را به دو منهج کشانده و رو در روی هم قرار داده است. شیخ مفید صاحب منهج عقل‌گرایی در تنقید از استاد خویش، شیخ صدوق که مشرب نص‌گرایی و بسند به ظاهر حدیث دارد کتاب تصحیح الاعتقاد را در شرح رساله اعتقادات صدوق می‌نویسد و در بحث مشیّت و اراده از منهج استاد خود به شدت انتقاد کرده می‌نویسد:

«انه عمل علی ظواهر الاحادیث المختلفة و لم یکن ممن یری النظر فیهمیز بین الحق منها و الباطل و یعمل علی ما یوجب الحجة و من عولّ فی مذهبه علی الاقوال المختلفة و تقلید الرواة کانت حاله فی الضعف ما و صفناه». (مفید، بی تا، ص ۳۴ و ۳۵)

شیخ مفید معتقد بود: «ان وجدنا حدیثاً یخالف احکام العقول طرحناه لقضیة العقول بفساده».

(همان: ۱۲۵)

البته آن چه گذشت مناهج معروف و مطرح در علم کلام است و گرنه مناهجی چون حصر منبع دانش در کتاب و سنت و نفی هرگونه نظر عقلی آن گونه که غزالی به حشویه



نسبت می‌دهد، (غزالی، المنخول: ۱۰۷) یا تحریم هر گونه بحث و فحص و انحصار مأخذ دانش در تقلید از گذشتگان آن گونه که قرطبی نسبت می‌دهد، (انصاری قرطبی، همان: ج ۲، ص ۲۱۲) وجود دارد که در جای خود قابل بحث و بررسی است.

مثال سوم دانش گسترده فقه و اصول فقه است. اختلاف در مصادر و منابع استنباط و اسناد فقهی، ناهمگونی در تحدید و حوزه هر یک و تشتت آرا در ترتیب و تنسیق ادله و مدیریت علاج تعارض میان آنها مناهجی را در دانش اصول فقه و به تبع در علم فقه به وجود آورده است. در بخش مصادر اکثریت امامیه بر سندیت ادله چهار گانه یعنی قرآن، سنت معصوم، عقل و اجماع پای می‌فشارد و هر یک را مستقلاً به عنوان سند کشف و شریعت و استنباط حکم معرفی می‌نماید. محوریت این ادله در اصول فقه امامیه تا بدان پایه است که اعتقاد حاکم و غالب میان این گروه، موضوع بودن همین ادله برای اصول فقه است و دانش اصول را علمی می‌دانند که از عوارض ذاتی این اسناد بحث می‌کند. از این گروه در گذشته به «مجتهدان» و در زمان‌های متأخر به «اصولیین» یاد می‌کنند.

البته نادر فقیهانی از شیعه را می‌شناسیم که نسبت به برخی از این مصادر بی‌مهری نشان می‌دهند. به عنوان مثال صاحب حدائق اجماع فقیهان را به عنوان سند استنباط نمی‌پذیرد و در مورد آن می‌گوید: «لیس فی عدّ الاجماع فی الادلة الا مجرد تکثیر العدد و اطالة الطريق». (بحرانی، ۱۳۷۶ ق: ج ۱، ص ۳۶ و ۱۶۸؛ ج ۱۸، ص ۴۶۱) بی‌مهری برخی فقهای امامیه به عقل و قرآن در استنباط و تضعیف اجماع و در مقابل بسند به نصّ و محور قرار دادن آن منشأ تکون فرقه‌ای دیگر و منهجی خاص با عنوان «اخباریین» در میان فقیهان امامیه شده است. این گروه البته با شدت و ضعف و به تعبیر صاحب حدائق با افراط و تفریطی که در میانشان است عمدتاً مصدر استنباط را سنت معصوم می‌دانند و لاغیر.

اخباریین امامیه در دو مقطع تاریخی ظهور و بروز داشتند. عصر جمع احادیث و تکوین مجموعه‌هایی فقهی که همان متن روایات با حذف اسناد آنها بود. از نظر زمانی عصر غیبت صغرا و از نظر مکانی کوفه، قم و خراسان را می‌توان زمان و مکان این فرقه دانست. استیلای این تفکر تا نیمه دوم قرن چهارم ادامه یافت تا این که فقیه و متکلم نامی شیعه شیخ مفید به مبارزه‌ای گسترده علیه این گرایش دست زد. با پی‌گیری سید مرتضی و دیگر

متکلمان و فقیهان شیعی در نیمه اول قرن پنجم هجری حاکمیت این نحله فکری به زوال گرایید. این تفکر و منهج فقهی بار دیگر در قرن ۱۱ هجری تجدید حیات یافت. سرآمد اخباریین در این زمان شخصی به نام محمد امین استرآبادی (۱۰۳۶) بود. البته زمینه گسترش این تفکر به تدریج از یک قرن قبل از آن آغاز شده بود. حسین بن عبدالصمد عاملی رساله‌ای نگاشت که در آن ادعا شده بود اجتهاد تنها راه کشف احکام نیست، پس از او عبدالنبی بن سعد جزایری در کتاب خود به نام «الاقتصاد فی شرح الارشاد» روش مکتب اصول را مورد انتقاد قرار داد. در همین زمان کتب بسیاری در علم حدیث و علوم وابسته به آن نوشته شد، موضوعاتی از قبیل حجیت خبر واحد در اصول مورد بحث واقع شد و مبارزه با منطق و فلسفه و کلاً تحلیل‌های عقلی که بسیاری از مسائل اصول بدان وابسته بود شدت گرفت. (گرجی، ۱۳۸۱: صص ۲۴۳ و ۲۴۵) حاصل این سخنان دو نکته است: ۱. فقه شیعه با دو دوره از حاکمیت اخباری‌گری و سنت بسندی مواجه است نه یک دوره. ۲. رگه‌های دوره دوم محوریت بیان و اخباری‌گری به سال‌ها قبل از زیست استرآبادی برمی‌گردد نه این که ارتجالاً و یکدفعه از زمان او و با اندیشه وی شروع شده باشد.

اختلاف در مصادر استنباط در میان سایر مذاهب اسلامی نیز مناهج مختلف فقهی را سامان داده! در حالی که فرقه مالکیه استحسان را از منابع استنباط معرفی کرده و آن را ۹۰ درصد علوم می‌دانند شافعی استحسان را تشریحی می‌داند که بر محور آن چرخیدن، حرام قطعی است.

قیاس‌گرایی که گاه از آن به «اجتهاد» یا «عقل‌گرایی» یاد می‌شود یکی از نحله‌های اختلافی دیگر است.

حنفی‌ها کتاب، سنت رسول الله (ص)، اجماع، اقوال صحابه عند الاختلاف، قیاس، استحسان و عرف را از مصادر می‌دانند.

مالکی‌ها کتاب، سنت رسول الله (ص)، اجماع، قیاس، قول صحابه، مصالح مرسله، عرف و استحسان را به عنوان منابع استنباط پذیرفته‌اند.

شافعی‌ها کتاب، سنت، اجماع، قول صحابی که مخالف ندارد، قیاس و استصحاب را پذیرفته‌اند.

و حنابله کتاب، حدیث مرفوع، فتوای صحابه، قیاس، مصالح مرسله، حدیث مرسل و ضعیف را به عنوان منابع پذیرفته‌اند.

زیدیه از کتاب، سنت، اجماع، قیاس، استحسان، استصحاب و مصالح مرسله صحبت کرده‌اند. (سانو، ۱۳۸۶ق: صص ۷۰، ۷۱)

اختلاف مناهج فقهی تنها به مصادر گزینش شده توسط فقیه بر نمی‌گردد، بلکه همان گونه که تاکنون بارها اشاره کرده‌ایم اختلاف در تحدید و تعریف نهادهای گزینش شده و نحوه استفاده از آن‌ها و گسست در تنسیق و تنظیم ادله نیز مشاربی را در اجتهاد فقهی و منطق استنباط به وجود آورده است. با ذکر نمونه‌هایی از این اختلافات و ارائه راه‌کاری که به اعتقاد نگارنده منهج صحیح به نظر می‌رسد، بحث را به انجام می‌رسانیم:

۱. عقل از مصادری است که به اعتقاد ما هیچ مجتهدی - عملاً و فی الجمله - با آن مخالف نیست، حتی اخباری از شیعه و اشعری یا ظاهری از اهل سنت. و ما این را در کتاب «فقه و عقل» به تفصیل بحث کرده و برای آن سند آورده‌ایم، لکن حوزه بهره بردن و گونه‌ها و شکل‌هایی که عقل در آن اشکال ظاهر و مجسم می‌گردد، دقیق بیان نگردیده و به همین دلیل دو گرایش و منهج را به وجود آورده است! در حالی که برخی آن را در فقه بدون مورد و مصداق اعلام کرده‌اند و قانون ملازمه (کل ما حکم به العقل حکم به الشرع) را کبرای بدون صغرا می‌دانند! (البته در بیان و گفتار نه در عمل و استنباط! (ر.ک: خوئی، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۰) برخی به وفور از آن بهره می‌برند تا جایی که گاه بر استحسان و سلايق شخصی نیز نام عقل نهاده و از آن استفاده می‌کنند! (علیدوست، ۱۳۸۱، صص ۱۸۷ و ۱۹۵).

۲. بدون تردید گاه مقتضای درک عقل معتبر، در شکل عرف و بنای خردمندان - بما هم عقلاً - ظاهر می‌گردد، نظیر بسیاری از بناها و تأسیساتی که مردم در محاورات و مفاهمه خویش دارند، لکن از آن جا که به این بناها به عنوان مقتضای درک عقل و تجسم گزاره‌ای عقلی نگاه نشده، بلکه با چشم عرف به آن نگریسته شده حداقل ۴ مشرب و منهج در میان فقها در برخورد با این گزاره‌ها پیدا شده است: ۱. برخی از عالمان اهل سنت و حقوقدانان امروز با این که این گزاره‌ها را به عنوان عرف دیده‌اند، قائل به حجیت آن شده‌اند. تنها به

این بیان که عرف هم از اسناد کشف شریعت است؛ این برخورد مورد مخالفت همه فقهای امامیه و برخی عالمان اهل سنت قرار گرفته است. این گروه - به حق - کاربرد آلی و ابزاری عرف را تا حد گسترده‌ای پذیرفته‌اند اما کاربرد استقلالی آن را که مانند قرآن و سنت سند کشف شریعت باشد قبول نکرده‌اند. ۲. مشهور فقها - به خصوص فقهای امامیه - این سیره‌ها و عرف‌ها را به شرطی که به عصر معصوم (ع) برگردد پذیرفته‌اند، از این رو در سیره‌های مستحدث چون سیره بر احترام به حقوق معنوی و امثال آن، به مشکل برخورد کرده و آن را به گونه‌ای دیگر حل کرده‌اند. ۳. برخی فقها (امام خمینی (ره)) با تمسک به علم غیب یا حدس قطعی شارع بر این که سیره‌هایی در آینده می‌آید پس اگر ناراضی بود، از پیش اعلان مخالفت می‌کرد، به تصحیح این سیره‌ها دست زده‌اند. عبارت ایشان در مورد یکی از این سیره‌ها این است: «ان ارتكازية رجوع الجاهل في كل شيء الى عالمه معلومة لكل احد و ان الائمة (ع) قد علموا بان علماء الشيعة في زمان الغيبة و حرمانهم عن الوصول الى الامام لا محيص لهم عن الرجوع الى كتب الاخبار .... و لا محالة يرجع عوام الشيعة الى علمائهم بحسب الارتكاز و البناء العقلائي المعلوم لكل احد فلولا ارتضائهم بذلك كان عليهم الردع اذلا فرق بين السيرة المتصلة الى زمانهم و غيرها مما علموا و اخبروا وقوع الناس فيه ...». (موسوی خمینی، ۱۳۸۵ ق: ص ۱۳۰) ۴. برخی دیگر از فقها (سید محمدباقر صدر) به امضای نوعی و مناط این سیره‌ها توسط شارع تمسک بسته و آن را جانشین امضای شخصی سیره‌ها کرده‌اند. (حائری، ۱۴۰۸ ق: ج ۲، ص ۱۳۰)

۳. بر هیچ محقق پوشیده نیست که مبحث «اصول علمیه» در اصول فقه شیعه و اهل سنت همسان نیست، بلکه قابل مقایسه نیست، در حالی که اصول امامیه و به تبع آن، فقه این گروه به طور گسترده به مباحث اصول علمیه پرداخته، حدود آن را - به ویژه بعد از شیخ انصاری (ره) - تعیین کرده و در فقه نیز تا حد گسترده از آن بهره می‌برد، در اصول فقه و فقه اهل سنت مطمح نظر قرار نگرفته است. اصولیین و فقیهان اهل سنت ترجیح داده‌اند با تکثیر مصادر کشف شریعت و پر رنگ کردن تنقیح مناط، قیاس و عمل به ظن و استحسان و طرح مقاصد الشریعة و معامله سند نمودن با ادله‌ای که مبین مقاصد است، از اصل شک نکنند تا به اصول عملیه پناه ببرند تا جایی که امثال نجم‌الدین طوفی مصادر

کشف را تا ۱۹ امر رسانده‌اند، برخی (از جمله جمال‌الدین قاسمی) تا ۴۵ مصدر برشمرده‌اند (کوکسال، ۱۴۲۱ ق: ص ۱۲۲ و ۱۲۶).

۴. روش «اعتماد به تراکم ظنون و اطمینان» و «ضمّ لا حجّت‌ها به یکدیگر و رسیدن به قرار باطنی» و افتا بر اساس آن و در مقابل روش مدرسه‌ای و صغریایی - کبرایی و ردّ رویّه اول، دو مسلک و منهج عمده در استنباط است و هر کدام هم نمایندگان دارد. در فقه امامیه مشهور فقها به روش اول مشی می‌کنند؛ از این رو اجماع حتی منقول آن و شهرت به ویژه شهرت متقدمین اعتبار ویژه‌ای به عنوان مرجع یا مرجح دارد، ضعیف‌ترین روایت اگر مورد فتوای مشهور قرار گیرد، با آن معامله سند می‌شود و صحیح‌ترین روایت در سند هرگاه مورد بی‌مهری قرار گیرد، طرد می‌گردد، این کلام از صاحب جواهر ماندگار مانده است که «کلما ازداد قوّة ازداد ضعفاً و کلما ازداد ضعفاً ازداد قوّة». و این در حالی است که فقیه ایستاده بر قلّه‌ای چون محقق خوبی این مسلک را نمی‌پذیرد با این استدلال که شهرت لاجت است و از ضمّ آن به خبر ضعیف که آن هم حجت نیست حجتی به وجود نمی‌آید! (حسینی، ۱۳۸۶: ج ۲، صص ۲۴۰ و ۲۴۲)

۵. آیا در فقه و سیر استنباط می‌توان از خرده‌ها به کلان‌ها رسید؟ بدون شک عمده منبع استنباط در فقه امامیه و اهل سنت، سنت معصوم است و عمده این نصوص وارد در موارد خرد است، اعتقاد برخی فقیهان این است که باید از درون این نصوص متفرق قواعد کلی استخراج کرد تا جایی که برخی گفته‌اند: «فقیه آن است که بتواند متفرقات را جمع کرده و از درون آن‌ها به وحدت و قواعد کلی برسد»، این نظریه در مشی عملی بسیاری از فقها - به دلایلی که در جای خود قابل بحث و گفت‌وگو و حتی قابل دفاع است - حضور چندانی ندارد.

به نظر می‌رسد فقیهان و متکفلان استنباط جهت رسیدن به منهجی واحد، متقن و علمی باید امور ذیل را مطمح نظر قرار دهند:

۱. باید نهاد «عقل» را تحقیق کرد از تضعیف و تقسیم آن به عقل ریاضی و شهودی، عقل استدلالی و غیره، عقل خرد و کلان - که برخلاف آموزه‌های دینی است - پرهیز کرد و همان طور که حجت معصوم (ع) فرموده است: آغاز و انجام هر کاری از جمله استنباط و

فقه، عقل است،\* (کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۳۳) برای عقل در سیر استنباط و کشف شریعت نقش ویژه قائل گردید.

۲. عرف‌ها و عادات و تأسیسات مردمان را پسینه‌کاوی و پیشینه‌کاوی و تحلیل نمود و عرف‌های نشأت گرفته از عقل خردمندان را - که اندک هم نیست - بدون این که نیاز به طُرُقی باشد که قبلاً اشاره کردیم - به عنوان مقتضای درک عقل پذیرفت و در افتا برای آن حساب باز کرد. حقیر به این بحث به طور گسترده در فقه و عرف پرداخته است.

۳. توجه ویژه به مقاصد کلی شریعت نمود و بدون این که - به اشتباه - با نصوص مبین شریعت معامله دلیل شود و به عنوان اسناد کشف شریعت به حساب آید - کاری که در گذشته و به ویژه در میان برخی مذاهب فقهی رواج پیدا کرده است - مطمح نظر قرار داد و ادله شرعی را با توجه به مقاصد کلی شریعت تفسیر نمود. بدون تردید توجه به مقاصد در فهم و تضییق و توسیع دلیل شرعی تأثیر شگرف دارد، هر چند خود سند شرعی نیست.

۴. متدهای اجتهاد و استنباط باید مورد بحث قرار گیرد، خواصّ هر کدام اعم از نقاط مثبت و منفی بررسی شود تا منهجی قویم و متین پیشنهاد گردد.

\* . امام صادق (ع): «ان اول الامور و مبدأها و قوتها و عمارتها التي لا يتنفع شيء الا به العقل».

## منابع و مأخذ

۱. قران کریم.
۲. اسکندری، أحمد بن منیر، *الانتصاف*، چاپ شده در ذیل الکشاف، نشر ادب حوزه، ج ۴.
۳. اصفهانی، محمدحسین: *الطلب والارادة*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۹ ق.
۴. الفیاض، محمداسحاق، *محاضرات فی اصول الفقه*، تقریرات درس سید ابوالقاسم خوئی، نشر امام موسی صدر.
۵. آملی، شیخ محمدتقی، *درر الفوائد*، تهران، نشر کتاب، بی تا، ج ۲.
۶. انصاری قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لأحكام القرآن*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ ق، ج ۷.
۷. بحرانی، شیخ یوسف، *الحدائق الناضرة*، نجف، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۶ ق.
۸. حائری، سیدکاظم، *مباحث الاصول*، تقریرات درس سید محمدباقر صدر، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۰۸ ق.
۹. حسینی بهسودی، سیدمحمدسرور، *مصباح الاصول*، تقریرات درس سید ابوالقاسم خوئی، نجف، ۱۳۸۶ ق.
۱۰. حویزی، عبدعلی بن جمعه، *نور الثقلین*، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، قم، دارالکتب العلمیه، چاپ دوم.
۱۱. موسوی خمینی، سید روح الله: *رسائل (الاجتهاد و التقلید)*، مؤسسه اسماعیلیان، ۱۳۸۵ ق.
۱۲. رازی، فخرالدین، *مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)*، چاپ سوم.
۱۳. سانو، قطب مصطفی، *معجم مصطلحات اصول الفقه*، بیروت، دار الفکر المعاصر، دمشق، دار الفکر المعاصر، چاپ اول، ۱۴۲۰ ق.
۱۴. هاشمی شاهرودی، سید محمود، *مباحث الحجج والاصول العملیه*،

- تقریرات درس سید محمدباقر صدر، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
۱۵. شیرازی، صدرالمتهین محمد، *اسفار اربعه*، قم، نشر مصطفی.
۱۶. علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و عقل*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
۱۷. کلینی، محمدبن یعقوب، *الکافی (الاصول)*، تهران، انتشارات علمیة اسلامیة.
۱۸. کوکسال، اسماعیل، *تغییر الاحکام فی الشریعة الاسلامیة*، بیروت، مؤسسه الرساله، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق.
۱۹. گرجی، ابوالقاسم، *تاریخ فقه و فقها*، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی (سمت)، چاپ چهارم، ۱۳۸۱ ش.
۲۰. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه وفاء، چاپ سوم، ۱۴۰۳ ق.
۲۱. مفید، *تصحیح و الاعتقاد*، بی تا.
۲۲. میشل، توماس، *کلام مسیحی*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷ ش.
۲۳. *نقد و نظر: فصلنامه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ش ۲.