

درس حوزوی: الگوی جدید شیوه تدریس (۳) *

□ حجت الاسلام والمسلمین دکتر محمود العیدانی
استادیار و عضو هیأت علمی جامعه المصطفی (ص) العالمیه
ترجمه: حجت الاسلام والمسلمین محمود جواد برهانی
طلبه سطح چهار مجتمع آموزش عالی فقه

چکیده

سازمان‌های معینی همواره برای نوسازی شیوه‌های آموزشی می‌کوشند، و اغلب نوسازیهای شیوه آموزشی بر دگرگون کردن و یا تکامل برنامه‌های درسی متمرکز است. همین امر باعث شده است تا برخی مسئله نوسازی شیوه‌ها را صرفاً در تکامل برنامه‌ها و یا کتابهای آموزشی خلاصه کنند.

تکامل برنامه آموزشی بی‌شک عنصری اساسی در تکامل و پیشرفت روش آموزش به حساب می‌آید. اما اصرار بر آن باعث می‌شود تا معلمان و استادان صرفاً آنچه را آن شیوه در بردارد به شاگردان القا نمایند، چنان‌که مسئله یادگیری و آموزش برای طالب علم و محصل صرفاً به گذراندن واحدهای آموزشی در مدارس تبدیل می‌شود.

حوزه‌های علمیه از سویی به کثرت واحدهای آموزشی و از سوی دیگر به طولانی

* وصول: ۱۳۸۸/۴/۱۰؛ تصویب: ۱۳۸۸/۵/۲۵

بودن برنامه‌های آموزشی مبتلاست. به گونه‌ای که بسیاری از این واحدهای آموزشی به هراندازه که واحد برای آن اختصاص داده شود پایان نمی‌پذیرد. حتی این قول بسیار مشهور شده است که سه چیز است که تمامی ندارد: مکاسب، رسائل و کفایه (ثلاثة لیس لها نهایه/ مکاسب، رسائل، کفایه). حتی با تخصیص دادن واحدهای اضافی باز هم می‌بینیم که اغلب بیش از چند صفحه کتاب خوانده نمی‌شود.

تحقیقی که پیش روی شماست، شیوه جدید آموزش را ارائه می‌دهد که متضمن اهداف برنامه‌های مورد انتظار آموزشی فقهی است که به کمترین زمان ممکن می‌توان آن را فراگرفت، به گونه‌ای که در وقت صرفه‌جویی شود.

این پژوهش قبل از هر چیز بر ارائه یک تصویر بسیار روشن از مبادی تصویری موضوع تکیه کرده و مبتنی بر آخرین تحقیقات جدید در روش تدریس و اهداف درس است. مقاله سپس دیدگاه تازه‌ای را برای اهداف درس حوزوی در عرصه فقه ارائه می‌دهد که از مراحل ابتدایی آن شروع می‌کند تا به مرحله خارج می‌رسد. آنگاه در خدمت محققان الگوی معمول آموزش و تدریس مطرح می‌شود. سپس می‌کوشد الگوی جدیدی در این عرصه در مورد یکی از شیوه‌های پیچیده آموزشی یعنی شیوه مکاسب محرمه شیخ انصاری (ره) مطرح سازد.

کلید واژه‌ها: شیوه، تدریس، حوزه، آموزش.

تحقیق و بررسی در حکم اعمال آرایشگر (ماشطه) در غیر مقام تدلیس

«و کیف کان، یظهر من الأخبار المنع عن الوشم و وصل الشعر بشعر الغیر، و ظاهرها المنع ولو

فی غیر مقام التدلیس»

به هر صورت از برخی اخبار بر می‌آید که خالکوبی و وصل موی به موی دیگری ممنوع است و ظاهر این اخبار جز این نیست که اعمال یاد شده، حتی در غیر مقام تدلیس نیز ممنوع است.

می‌گوییم: بر حرمت تدلیس اجماع وجود دارد. بیان کردیم که خالکوبی و وصل مو

به موی انسان در جایی که بر آن تعریف صدق کند، از مصادیق تدلیس است. این همان است که اصحاب در تعبیرات خود بیان داشته‌اند و به آن معتقد گشته‌اند. اکنون سخن در موردی است که از رأی اصحاب چشم‌پوشی نماییم. در این صورت، مقتضای تحقیق و عملیات استنباط در کار آرایشگران مختلف از حیث حکم تکلیفی، با قطع نظر از کار تدلیس چیست؟ یعنی حکم نفس این عمل چیست؟

فراموش نمی‌کنیم که ما از اصل برائت که مقتضی جواز است عبور کرده‌ایم و اکنون بحث درباره‌ی دلیل محرز و دلیل اجتهادی است که مقتضی حرمت عمل معین است که حکم آن مانند خالکوبی مورد بحث و بررسی قرار گرفت. قبلاً گفتیم که مرحله‌ی دوم - اگر بخواهیم به صورت فنی و دقیق بحث کنیم - بحث درباره‌ی دلیل محرز بر حرمت عنوانی است که از حکم آن بحث می‌شود. اگر دلیل اجتهادی یافت شد، آنگاه به مرحله‌ی سوم منتقل می‌شویم که عبارت از بحث از معارض بود. اگر دلیل معارض وجود نداشته باشد، در این صورت به حرمت فتوا می‌دهیم. اگر دلیل معارض یافت شد، در این صورت به علاج تعارض می‌پردازیم. این مطلب تا آخرین مرحله از مراحل عملیات استنباط چنین است. این همان چیزی است که ما در اینجا انجام خواهیم داد. در قدم اول، روایاتی که دلالت بر حرمت برخی از اعمال ماشطه و آرایشگر می‌کند بیان می‌شود. آنگاه در کنار آن روایتی بیان می‌شود که از آن جواز استفاده می‌شود. این سخن در مرحله‌ی سوم است. آنگاه به علاج تعارض پرداخته خواهد شد و سرانجام حکم شرعی برای این عمل بیان خواهد شد. اکنون به بیان روایاتی می‌پردازیم که دلالت بر حرمت برخی اعمال ماشطه می‌کند. سخن در مرحله‌ی دوم از مراحل عملیات استنباط حکم تکلیفی و بیان روایاتی است که دلالت بر حرمت می‌کند.

۱. مرسله ابن ابی عمیر «ففي مرسله ابن ابی عمیر، عن رجل، عن أبي عبدالله (ع) قال: «دخلت ماشطة على رسول الله (ص) فقال لها: هل تركت عملك أو أقتت عليه؟ فقالت: يا رسول الله، أنا أعمله إلا أن تنهاني عنه فأنتهى عنه، فقال: أفعلى، فإذا مشطت فلا تجلى الوجه بالخرقة، فإنها تذهب بماء الوجه، ولا تصلى شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، وأما شعر المعز فلا بأس بأن يوصل

بشعر المرأة^۱ (حرعاملی، وسائل الشیعة: ۱۹ / ۲).

در مرسله ابن ابی عمیر از امام صادق (ع) چنین آمده است: زنی آرایشگر به حضور پیامبر خدا (ص) شرفیاب شد. حضرت بدو فرمود: آیا عمل خویش (آرایشگری) را ترک نموده‌ای یا همچنان به آن ادامه می‌دهی؟ زن گفت: ای پیامبر خدا (ص)، این عمل را تا آنگاه که مرا از آن نهی کنی و بازداری انجام می‌دهم. در صورت نهی آن را ترک خواهم نمود. حضرت (ص) فرمود: این کار را ادامه بده. اما هنگامی که آرایشگری می‌کنی، صورت مردمان را با کهنه پاک نکن که آبرو را می‌برد. موی زنی را نیز به موی زن دیگر وصل نساز، ولی اگر موی بزی را به موی زنی متصل ساختی اشکال ندارد.

این آغاز سخن دربارهٔ مرحلهٔ دوم از مراحل عملیات استنباط حکم تکلیفی، یعنی بیان روایات تحریم برخی از اعمال آرایشگری است. دقت در مطلب چنین اقتضا می‌کند که هر یک از موارد این اعمال جداگانه و به صورت موردی بیان شود و آنگاه جداگانه مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

۲. مرسله الفقیه

در مرسله الفقیه آمده است:

لا بأس بكسب الماشطة إذا لم تشارط وقبلة ما تعطى، ولا تصل شعر المرأة بشعر امرأة غيرها، وأما شعر المعز، فلا بأس بأن يوصل بشعر المرأة (صدوق، من لا يحضره الفقیه ۳۵۹۱: ۳ / ۱۶۲).
کسب زن آرایشگر مادامیکه شرط پول نکرده و هرچه که داده شد قبول کند و نیز موی زنی را به موی زن دیگر متصل نسازد اشکال ندارد و اما وصول موی بز به موی زن، بدون اشکال است.

۳. روایت معانی الاخبار «و عن معانی الأخبار بسنده عن علی بن غراب، عن جعفر بن

۱. الحرعاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، الباب ۱۹ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۲، و اما در این حدیث آمده است: ((ولا تصلی الشعر بالشعر)) و بعد از آن نیامده است و شاید مصنف بین این روایت و بین مرسله الفقیه که آن را بعد از این روایت بیان داشته است خلط نموده است.

محمد صلوات الله عليهما، قال: «لعن رسول الله (ص) النامصة والمنتمصّة، والواشرة والموتشرة، والواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة» قال الصدوق: «قال علي بن غراب: النامصة: التي تنتف الشعر، والمنتمصّة: التي يفعل ذلك بها، والواشرة: التي تشر اسنان المرأة، والموتشرة، التي يفعل ذلك بها، والواشمة: التي تشم في يد المرأة أو في شيء من بدنها، وهو أن تغرز بدنها أو ظهر كفها بآبرة حتى تؤثر فيه، ثم تحشوها بالكحل أو شيء من الثورة فتخضر، والمستوشمة: التي يفعل بها ذلك» (ابن بابويه، معاني الاخبار ۱۳۷۹: ۲۵۰).

و از معانی الاخبار نقل شده که در این کتاب، با سند از علی بن غراب از امام جعفر بن محمد (ع) از پدرانش (ع) حکایت گردیده که پیامبر اکرم (ص) زنانی را مورد لعن قرار داد... مرحوم شیخ صدوق (ره) فرموده است: علی بن غراب در تفسیر الفاظ این روایت گفته است: نامصه زنی است که موهای زائد را اصلاح می کند. منتمصه نام زنی است که اصلاح موی زائد بر او انجام می پذیرد. واشره زنی را گویند که دندانهای نامنظم و بدشکل زن را تیز و منظم می سازد. موتشره زنی باشد که اصلاح دندان بر او واقع می شود. واصله زنی است که موی زنی را به موی دیگری متصل می کند. مستوصله آن است که عمل یاد شده در موی او صورت می گیرد. واشمه بدان زن گفته می شود که در دست یا جای دیگر از بدن زن خال می کوبد... مستوشمه نیز نام زنی است که بدنش خالکوبی شده است.

مرسله ابی ابی عمیر از امام صادق (ع) روایت شده است و هرچند روایت مرسله است، به نظر مصنف معتبر است. مبنای مصنف در مورد مرسله ابن ابی عمیر همان مبنای معروف است که بسیاری از علما به آن معتقدند که مرسله های ابن ابی عمیر مستند است. مهم این است که سلسله سند به ابن ابی عمیر برسد. البته این قاعده در جایی جاری می شود که ابن ابی عمیر اسم راوی را بیان نکرده باشد. اما در جایی که وی اسم راوی را بیان نموده باشد، در آن صورت طبق قانون جرح و تعدیل عمل می شود.

البته ما نفهمیدیم که چرا مصنف (ره) به روایت دومی اعتماد کرده است. این روایت هم مرسله است و هم عمل اصحاب به آن احراز نشده است تا بگوییم عمل اصحاب

ضعفهای روایت را جبران نموده است.

سند روایت سوم، به نظر مصنف تام است البته علی بن غراب و دیگر رجال سند قابل اعتماد نیستند، زیرا ضعیف‌اند و توثیق نشده‌اند. پس بر مصنف همان اشکالی که در روایت قبلی وارد ساختیم وارد است. به هر صورت، همان‌گونه که مصنف (ره) این روایات را حجت دانسته است، ما نیز آنها را حجت می‌دانیم. این وضع روایات تحریم بود. اگر ما باشیم و این روایات، بر طبق آنها فتوا می‌دهیم، زیرا این روایات موجب می‌شود نتوانیم به اصل عملی (اصاله البرائه) که مقتضی جواز است عمل کنیم. اما این فتوا یعنی فتوای به حرمت فرع این است که جست‌وجو کرده باشیم و دلیل معارض برای روایات حرمت نیافته باشیم و یا در صورتی که دلیل معارض یافته باشیم، این روایات به گونه‌ای مقدم بر روایات معارض شده باشد. پس سؤالی که در اینجا مطرح است این است که آیا دلیل معارض که این کار آرایشگری را جایز دانسته باشد وجود دارد یا خیر. در پاسخ می‌گوییم آری چنین روایاتی موجود است.

مرحله سوم از مراحل عملیات استنباط: روایات جواز

«و ظاهر بعض الأخبار کراهة الوصل ولو بشعر غیر المرأة، مثل ما عن عبدالله بن الحسن، قال: «سألته عن القرامل، قال: وما القرامل؟ قلت صوف تجعله النساء فی رؤوسهن، قال: ان کان صوفاً فلا بأس، وان کان شعراً فلا خیر فیه من الواصلة والمستوصلة» (حر عاملی، وسائل الشیعة: ۱۹ / ۵).

از ظاهر پاره‌ای دیگر از روایات بر می‌آید که وصل مو، ولو به موی غیر زن صورت گیرد مکروه است. مثل روایتی که از عبدالله بن حسن نقل شده که گفته است: از امام (ع) راجع به قرامل پرسیدم. حضرت فرمود: قرامل چیست؟ گفتم: پارچه پشمی است که زنان در سر قرار می‌دهند. حضرت فرمود: اگر پشم است اشکال ندارد. ولی اگر مو باشد در آن خیری نیست؛ نه در کسی که این مو را وصل می‌کند و نه در کسی که این مو به وی وصل می‌شود.

این سخن در مرحله سوم است که عبارت از بحث درباره روایات معارض با روایات حرمت است مصنف(ره) این روایات را به دو دسته تقسیم کرده است: دسته اول: روایاتی که دلالت بر جواز می‌کند اما مصنف آن را مکروه می‌داند، همان‌گونه که در تعبیر امام(ع) در روایت عبدالله بن حسن آمده بود که در آن خیری نیست این روایت درباره پیوند مو وارد شده است و وصل مو را تعمیم داده است و حتی وصل موی غیرزن را نیز شامل می‌شود.

دسته دوم: روایاتی است که به صورت مطلق دلالت بر جواز وصل می‌کند؛ چه با موی انسان وصل کرده باشد و چه با موی غیر انسان وصل کرده باشد. مصنف از آن جواز مطلق زینت را می‌فهمد که به زودی در این مورد بحث خواهیم کرد. «و ظاهر بعض الأخبار الجواز مطلقاً، ففي رواية سعد الاسكاف، قال: «سئل أبو جعفر(ع) عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن يصلن شعورهن، قال: لا بأس على المرأة بما تزینت به لزوجها. قلت له: بلغنا ان رسول الله لعن الواصلة والمستوصلة؟ فقال: ليس هنا؛ إنما لعن رسول الله(ص) الواصلة التي تزني في شبابها، فإذا كبرت قادت النساء إلى الرجال، فتلك الواصلة (همان: ۳/۱۹)؛ ظاهر برخی دیگر از روایات این است که این‌گونه آرایشها مطلقاً جایز است. در روایت سعد اسکاف آمده که از امام باقر(ع) راجع به گیسویندهایی که زنان در سر قرار می‌دهند و موی خود را بدان می‌بندند، سؤال شد. امام(ع) در پاسخ فرمود: زن به هر وسیله‌ای برای شوهرش زینت و آرایش کند اشکال ندارد. راوی می‌گوید: به امام(ع) گفتم: ما شنیده‌ایم که پیامبر خدا زنی را که موی دیگری را به موی زنی متصل می‌سازد و نیز زنی را که با او چنین شده لعنت فرموده است. حضرت(ع) فرمود: این طور نیست. پیامبر خدا(ص) واصله را لعن کرده و او زنی است که در جوانی زنا داده و وقتی پیر می‌شود زنان را نزد مردان می‌برد. این است واصله.»

مرحله چهارم از مراحل عملیات استنباط: تشخیص نوع تعارض و علاج آن

«و يمكن الجمع بين الأخبار، بالحكم بکراهة وصل مطلق الشعر - كما في رواية عبدالله بن الحسن، وشدة الكراهة في الوصل بشعر المرأة.»

و جمع بین اخبار متفاوتی که ذکر شد، بدین وسیله امکان‌پذیر است که حکم به کراهت وصل هرگونه مو شود. چنان‌که در روایت عبدالله بن حسن این‌گونه آمده بود که وصل هر نوع مو کراهت دارد. اما اگر موی زنی به زنی وصل شود، حکم به شدت کراهت گردد.

روایات حرمت و همچنین روایات جواز را در اینجا بیان کردیم. این روایات در ظاهر متعارض است، زیرا روایاتی را یافتیم که برخی از اعمال ماشطه و آرایشگری را حرام می‌داند و همچنین دیدیم که برخی دیگر از روایات آنچه را آن روایات حرام می‌داند، حلال می‌شمارد و یا حلال دانستن و جایز بودن آن را با کراهت و یا بدون کراهت می‌داند. پس در اینجا وظیفه چیست؟ سخن در این مرحله در دو جهت خواهد بود:

جهت اول: جمع نسبت به اتصال مو

جهت دوم: وصل نسبت به اعمال دیگر آرایشگری

در اینجا در ابتدا جمع بین این روایات را از مسئله اتصال مو شروع می‌کنیم و سپس به دیگر اعمال ماشطه و آرایشگری می‌پردازیم. اگر بخواهیم بین این روایات جمع نماییم، لازم است در قدم اول روایات را دسته‌بندی کنیم. مصنف(ره) نیز این کار را انجام داده است. دیدیم که مصنف روایات را به سه دسته تقسیم کرده است: دسته‌ای که دلالت بر حرمت دارد، دسته‌ای که دلالت بر جواز با کراهت دارد و دسته‌ای که دلالت بر جواز بدون کراهت دارد. لازم است به این تقسیم‌بندی نیز توجه کنیم. مثلاً روایات حرمت، آن‌گونه که مصنف بیان داشت، صرفاً اتصال با موی انسان را حرام می‌شمارد و اما اتصال به موی حیوان را جایز می‌داند. اما روایات کراهت مطلق بود که شامل هر دو نوع می‌شد. روایات دسته سوم نیز به صورت مطلق جایز می‌دانست، حتی اگر وصل به موی انسان باشد.

این روایات و مقدار دلالت روایات بود. اکنون چگونه این روایات را جمع کنیم؟

در اینجا لازم است بحث را در دو مقام تقسیم و بررسی کنیم:

مقام اول: وصل با موی زن؛

مقام دوم: وصل با موی غیر زن.

مقام اول: جمع نسبت به وصل به موی زن که مقتضی جواز با کراهت شدید است

در مقام اول، اگر نگاه خود را بر روایات حرمت متمرکز کنیم، می‌بینیم که این روایات به نظر مصنف ظهور در حرمت دارد، اما باید آنها را بر کراهت حمل کرد، زیرا قرینه داریم که از این روایات حرمت اراده نشده است. قرینه عبارت است از روایات جواز که هر دو دسته آن را جایز می‌داند. البته ناگزیریم این کراهت را کراهت شدید در این مورد بدانیم. دلیل این امر این است که معصوم در روایات دسته اول تعبیری را به کار گرفته است که اگر روایات جواز نبود، از آن تحریم را می‌فهمیدیم.

این نوع از جمع، جمع عرفی است که به دلیل وجود قرینه عرفی روایات متعارض را این گونه جمع کردیم. اما در مورد کراهت، به دلیل وجود روایات جواز که با هر دو نوع خود دلالت بر جواز دارد، ناگزیریم روایات تحریم را به کراهت حمل کنیم و در نتیجه حکم به کراهت نماییم. به خصوص با وجود دسته دوم روایات که در روایت عبدالله بن حسن آمده است.

در مورد حمل کراهت به کراهت شدید نیز باید گفت: دلیل آن عبارت است از آنچه ما از تعبیر امام می‌فهمیم که در دسته اول روایات به کار برده است. مانند لعن که در روایت معانی الاخبار آمده است.

مقام دوم: جمع نسبت به وصل به غیر موی زن که مقتضی جواز با کراهت است

اما در مورد سؤال دوم، یعنی جمع روایات در مورد وصل به موی غیرزن، باید بگوییم که جمع عرفی بین سه دسته از روایات ایجاب می‌کند که آنها را حمل بر کراهت غیرشدید نماییم، زیرا روایات تحریم آن را حرام نکرده است، بلکه آن را بدون اینکه مکروه بداند جایز دانسته است. روایات دسته سوم نیز همین گونه است. البته

واجب است این جواز را بر کراهت حمل کنیم، زیرا در روایت عبدالله بن حسن که این کار را اجازه داده، آن را مکروه دانسته است. این حکم به کراهت در این روایت قرینه می‌شود مراد از جواز مطلق در دو دسته روایات، همان جواز با کراهت است.

مصنف(ره) به این صورت بین این روایات جمع کرده است. اگر مجال مناسب می‌بود، در این مقام بحث و نظر خود را به صورت مفصل می‌آوریم و ملاحظه می‌کردیم که اولاً این جمع عرفی است، آیا عرف به آن شیوه که مصنف(ره) بیان نموده است می‌فهمد. ثانیاً بررسی می‌کردیم که از مجموع این روایات، روایتی که حجت است کدام است و مقدار دلالت آن به چه اندازه است. در این صورت لازم است اگر در آنجا تعارضی وجود داشته باشد، بین روایات متعارض جمع نماییم. این مباحث را به مطالعات و بررسیهای تخصصی ارجاع می‌دهیم.

مؤید سخن ما این است:

و عن الخلاف والمنتهی: الاجماع علی أنه یکره وصل شعرها بشعر غیرها، رجلاً کان أم امرأة

(طوسی، الخلاف ۱۴۰۷: کتاب الصلاة ۲۳۴؛ حلی، منتهی المطلب ۱۴۱۲: ۱/ ۱۸۴).

از کتاب خلاف و منتهی نقل شده است که اجماع قائم است بر اینکه وصل موی زن به موی دیگری مکروه است؛ چه آن دیگری مرد باشد و چه زن باشد.

این اجماع که از خلاف و منتهی حکایت شده است سخن ما را تأیید می‌کند. گویا مصنف فرض را بر این گرفته است که این اجماع را در ردیف دلایلی قرار دهد که بر جواز با کراهت دلالت می‌کند، یعنی آن را در ردیف روایت عبدالله بن حسن شمرده و قدرت اجماع مانند قدرت روایت دانسته است. مصنف اجماع را در اینجا آورده است و این قرینه‌ای است که نشان می‌دهد وی اجماع شأن را مثل شأن روایت می‌داند.

جهت دوم: جمع در مورد غیر وصل از اعمال دیگری که آرایشگر انجام می‌دهد

و أمّا ما عدا الوصل مما ذکر فی روایة معانی الأخبار، فیمكن حملها أيضاً علی الکراهة، لثبوت

الرخصة من روایة سعد فی مطلق الزینة، خصوصاً مع صرف الإمام للنبوی - الوارد فی الواصلة - عن ظاهره، المتحد سیاقاً مع سائر ما ذکر فی النبوی

«اما چیزهای دیگری غیر از وصل را که در روایت معانی الاخبار ذکر گردید نیز می‌توان حمل بر کراهت نمود، چرا که از روایت سعد اسکاف بر می‌آید که مطلق زینت و آرایش جایز است. به ویژه با توجه به اینکه امام (ع) «واصله» در روایت نبوی را از معنای ظاهری منصرف نموده که با سائر آنچه در روایت نبوی ذکر شده سیاق یکسان دارد.»

هنوز بحث ما در مرحله چهارم از مراحل عملیات استنباط حکم تکلیفی اعمال آرایشگر (ماشطه) و یا این حکم است که زن خود را آرایش نماید. از حکم وصل مو فارغ شدیم. اما برخی از اعمال آرایشگر باقی مانده است. مانند اعمالی که در روایت معانی الاخبار آمده است که عبارت است از «المنص» یعنی موهای زائد را اصلاح کردن، «الوشر» یعنی دندانهای نامنظم و بدشکل زن را تیز و منظم کردن، «الوشم» یعنی در دست یا جای دیگر از بدن زن خال کوبیدن. در اینجا باید بررسی کنیم که حکم تکلیفی این اعمال چیست.

در این عناوین سه گانه دو دسته از روایات باهم تعارض دارند. در حالی که روایت معانی الاخبار این عناوین سه گانه را حرام می‌کند، زیرا کسی که این کار را انجام می‌دهد در روایت مورد لعن قرار گرفته است، روایت سعد هر چیزی را که با آن زن برای شوهرش خود را آرایش و زینت نماید جایز می‌داند؛ چیزی که هم این افعال سه‌گانه مذکور در روایت و هم غیر آن را شامل می‌شود. حال چاره چیست و چگونه می‌توان این تعارض را حل کرد؟

مصنف (ره) در اینجا چند راه‌حل را بیان کرده و از میان آنها راه‌حل اول را انتخاب نموده است. راه‌حلهای بین تعارض روایات به قرار ذیل است:

راه حل اول: حمل روایت محرمه بر کراهت

راه حل و چاره اول که مصنف آن را اختیار کرده است و اصرار دارد که آن راه‌حل صحیح است عبارت از این است که لعن در روایت المعانی را حمل بر کراهت کنیم، همان‌گونه که در مورد وصل مو این کار را انجام دادیم. قرینه هم ورود جواز این اعمال

– دخول این اعمال در عموم- در روایت سعد اسکاف و آنچه جواز این اعمال و عدم حرمت آن را ثابت می‌کند در خود روایت معانی الاخبار است. امام(ع) در روایت الاسکاف به آن تصریح کرده است، زیرا امام جوابی داد که سؤال کننده از جواب امام به جواز وصل تعجب کرد. سؤال کننده شنیده بود که وصل کننده و وصل شونده مورد لعن قرار گرفته‌اند و امام(ع) به تعجب سؤال کننده پاسخ داد و گفت که آن لعن درباره وصل کننده مو وارد نشده، بلکه وصل در آنجا به معنای دیگری است.

معنای این سخن این است که از پیامبر(ص) در مورد وصل مو لعن تحریمی وارد نشده است و الا اگر وارد شده بود، امام(ع) حدیث نبوی را به وصل به معنای دیگری غیر از وصل مو بر نمی‌گرداند، بلکه به ظاهر آن حکم می‌کرد.

وقتی این مطلب ثابت شد، و نیز معلوم شد که لعن در مورد وصل مو لعن تحریمی نیست، ثابت می‌شود که باقی اعمال ماشطه که در همان حدیث آمده و با یک سیاق بیان شده است، به دلیل وحدت سیاق، حرام نیست. البته بر ما متعین می‌شود که به کراهت فتوا بدهیم، زیرا تعبیر به لعن شده است. از اینکه تعبیر به لعن شده، به وضوح کراهت را می‌فهمیم. به مصنف(ره) نیز متعین بود که به شدت کراهت فتوا بدهد نه به صرف کراهت، زیرا قرینه حمل وصل مو به موی زن بر کراهت شدیداً عیناً در اینجا نیز موجود است که عبارت از تعبیر به لعن است. این جمع اول است که مصنف بیان و از آن دفاع کرده است. این جمع عرفی بلکه از روشن‌ترین مصادیق جمع عرفی است، زیرا قرینه آن صرفاً وجود مجوز برای اعمال مذکور در روایت حرام – به ظاهر اولی آن یعنی روایت معانی الاخبار – روایت الاسکاف نیست، بلکه مسئله روشن‌تر از آن است، زیرا از روایت اخیر به روشنی فهمیده می‌شود که این اعمال که در روایت وارد شده، جائز است، زیرا امام روایت را از ظاهر اولی لعن به آنچه موجب جواز است انصراف داده است.

اشکال مرحوم خوئی(ره) بر مصنف

با این توضیح که امام کلمه واصله را که در حدیث نبوی آمده به غیر معنای ظاهر حرمت،

منصرف فرموده، ضعف اشکال مرحوم خوئی(ره) بر مصنف(ره) در این مقام روشن می‌شود. عین عبارت آن مرحوم این است: «أقول: صرف النبوی عن ظاهره بالتصرف فی معنی الواصلة والمستوصلة بإرادة القيادة من الواصلة، يقتضى حرمة الوصل والنمص والشتم والوشر المذكورة فی النبوی، لإتحاد السياق، دون الكراهة» (توحیدی، مصباح الفقاهة ۱۴۱۷: ۱/۲۰۵).

امام(ع) که نبوی را با تصرف در معنای واصله و مستوصله از ظاهر خود برگرداند و از آن قیاده و پیشروی در کار خلاف را اراده کرد، این امر اقتضا می‌کند که وصل و نمص و وشم و وشر که در روایت نبوی آمده است، همه‌اش به دلیل اتحاد سیاق حرام باشد نه مکروه.

با سخنی که ما در توجیه انصراف مذکور در کلام مصنف(ره) بیان کردیم ضعف این اشکال روشن می‌شود. بیانی که ما آوردیم این بود که اگر لعن حرام کننده از سوی پیامبر(ص) وارد شده است چرا امام(ع) فرمود که مقصود از وصل که مورد لعن قرار گرفته، از قیاده و پیشروی در کار خلاف است نه وصل مو.

راه حل دوم: تخصیص

«و لعلّه أولى من تخصیص عموم الرخصة بهذه الأمور؛ شاید حمل بر کراهت به

قرینه آنچه گفته شد، بهتر از تخصیص عموم جواز به وسیله این امور باشد.»

راه حل دیگری نیز وجود دارد که می‌توان آن را برای حل تعارض مذکور مطرح نمود. آن راه حل تخصیص است. یعنی بگوییم روایت سعد همه چیزهایی را که با آن زن خود را برای شوهرش آرایش و تزئین می‌کرد جایز می‌دانست، اما این عموم جواز را باید به مواردی تخصیص زد که در روایت معانی الاخبار حرام دانسته شده است، مانند نمص و امثال آن که در روایت آمده بود. بنابراین، نتیجه چنین می‌شود که این اعمال حرام است نه مکروه.

اما مصنف ادعا می‌کند که جمع اول بهتر است، به این معنا که جمع اول متعین است، زیرا این اولویت در درون خود بیانگر همان تعین است، همان گونه که در قرآن کریم آمده است: «وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض فی کتاب اللّٰه (انفال: ۷۵)؛ و

خویشاوندان نسبت به یکدیگر [از دیگران] در کتاب خدا سزاوارترند.» این آیه در مورد مستحق ارث بیان شده است. در مانحن فیه بعد از اینکه روشن شد که از حدیث معانی الاخبار حرمت اراده نشده است، دیگر این حمل معنا ندارد، همانطور که در جمع در راه حل اولی به صورت مفصل بیان کردیم.

راه حل سوم: مقید ساختن حرمت به مواردی که قصد تدلیس باشد

«مع أنه لولا الصرف، لكان الواجب إِمَّا تخصيص الشعر بشعر المرأة، أو تقيدهما إذا كان هو أو أحد أخواته في مقام التدليس، فلا دليل على تحريمها في غير مقام التدليس - كفعل المرأة المزوجة ذلك لزوجها با اینکه اگر در روایت معانی الاخبار، سایر فقرات را حمل بر کراهت نکنیم یا باید مراد از موی را موی زن بدانیم و بدان تخصیص دهیم و بگوییم: وصل موی زن به زن حرام است و یا باید آن را مقید به صورتی سازیم که واصله یا یکی از همردیفانش در مقام تدلیس باشد و بر این اساس دلیلی بر تحریم آن در غیر مقام تدلیس نخواهد بود. همانند اینکه زن شوهردار این عمل را برای شوهرش انجام دهد.»

هنوز سخن ما درباره حکم وصل مو و غیر آن در موارد مطرح شده در روایات است ما دو راه حل را برای جمع بین لعن که در روایت معانی الاخبار وارد شده با آن جواز که در روایت سعد الاسکاف آمده بود بیان کردیم. از میان این دو وجه جمع، وجه اول را برگزیدیم که عبارت بود از حمل لعن بر کراهت به قرینه آنچه در روایت الاسکاف آمده بود که عبارت بود از اینکه امام لعن وارد در حدیث نبوی را به غیر حرمت برگرداند.

نیز بیان کردیم که جمع دوم یعنی تخصیص درست نیست، زیرا با قرینه صرف روشن شد که روایت معانی الاخبار حرمت را اراده نکرده است. آنچه اکنون می خواهیم بیان کنیم این است که حتی اگر ما از انصراف امام که در روایت الاسکاف آمده بود چشم پوشی نماییم، باز هم می گوییم که تخصیص مذکور در راه حل دوم متعین نیست، بلکه امر دایر بین آن و غیر آن است. آن غیر نیز عبارت از راه حل سوم است. در این حال، راه حل سوم متعین است، زیرا معنا ندارد و مجوزی نیز وجود ندارد که ما از

انصراف امام(ع) چشم‌پوشی کنیم.

اگر فرض کنیم که صرف در بین نبود و لعن که در روایت *معانی الاخبار* آمده است بر ظاهر اولی خود یعنی حرمت باقی می‌ماند، و همچنین فرض کنیم که روایت عبدالله بن حسن وجود نداشت، زیرا اگر وجود داشت روایت *معانی الاخبار* حمل بر کراهت می‌شد، در این صورت به جز روایات تحریم سه‌گانه که از جمله آن روایت *معانی الاخبار* است چیزی دیگری برای ما باقی نمی‌ماند. در این صورت، راه‌حل تعارض یکی از این دو امر بود.

اول: تخصیص جواز روایت الاسکاف به غیر آنچه در روایت تحف آمده است، اما بعد از تخصیص منع از وصل که در آن روایت وارده شده به وصل مو به موی انسان نه به موی غیر انسان؛ زیرا به جواز وصل به موی غیر انسان، در مرسله ابن ابی عمیر و مرسله فقیه تصریح شده است. این راه دوم است که ذکر کردیم. نتیجه این راه‌حل این است که برای زن جایز است هر نوع آرایش را که دوست دارد انجام بدهد به جز وصل به موی انسان و «التمص»، یعنی موهای زائد را اصلاح کردن و «الوشر»، یعنی دندانهای نامنظم و بدشکل زن را تیز و منظم کردن و «الوشم»، یعنی در دست یا جای دیگر از بدن خود خال کوبیدن.

دوم: حرمتی که در روایت *معانی الاخبار* وارد شده است مقید می‌گردد که آن حرمت برای بیان حکم عناوین مذکوره در روایت به عنوان اولی نیست، بلکه به عنوان ثانوی است. بنابراین، معنا چنین می‌شود: امام(ع) این اعمال را حرام نموده است، زیرا آرایشگر این کار را به منظور تدلیس انجام داده است. اما اگر این اعمال به منظور تدلیس نباشد، مثل اینکه زن شوهردار خود را برای شوهرش آرایش نماید، اشکال ندارد. بنابراین، تحریمی که در روایت *معانی الاخبار* آمده است این مورد را شامل نمی‌شود، پس دلیلی بر حرمت آن به صورت مطلق باقی نمی‌ماند.

اگر ما از صرف مذکور چشم‌پوشی نماییم، امر بین این دو راه‌حل مردد می‌گردد. تفاوت بین این دو امر چنین است که نتیجه جمع اول از دو وجهی که بیان کردیم،

حرمت به صورت مطلق است، چه در مقام تدلیس باشد و چه نباشد؛ مثل موردی که زن برای شوهرش این کار را انجام دهد. در همه این موارد این اعمال حرام است. اما بنا بر وجه جمع دوم این اعمال به صورت اساسی جائز است و اگر حرام می‌شود به دلیل این است که عنوان دیگر بر آنها انطباق پیدا می‌کند که عبارت از تدلیس است. به عبارت دیگر، این اعمال به صورت مطلق حرام نیست، بلکه حرمت آن مقید به این است که اگر این اعمال به جهت تدلیس صورت گیرد حرام است.

در این صورت، این سؤال را مطرح می‌کنیم: اگر ما باشیم و این دو احتمال که بیان شد، کدام یک از این دو متعین است؟ در پاسخ می‌گوییم: احتمال دوم رجحان دارد و متعین است، زیرا این احتمال دارای ترجیح است و آن ترجیح قول امام(ع) در روایت علی بن جعفر است که فرمود: «لا باس» از این روایت فهمیده می‌شود که برطرف کردن و چیدن مو از صورت جائز است و حرام نیست. هرگاه بین این روایت و روایت معانی الاخبار جمع کنیم، در این صورت می‌تواند متعین شود. یعنی راجع به آنچه در روایت معانی الاخبار آمده است، همه را بدون تفاوت حمل بر کراهت نماییم، زیرا همه در سیاق واحد ذکر شده است. وقتی روشن شد که مقصود از یکی از آنها جواز است، در این صورت متعین می‌شود که همه آنها را بر جواز حمل کنیم و الا لازم می‌آید که یک کلمه یعنی «لعن» را در بیش از یک معنا در استعمال واحد به کار برده باشیم و این کار همان‌گونه که در اصول بیان شده است محال است.

همچنین می‌توانیم لعن را بر ظاهر خود باقی بگذاریم که عبارت از حرمت است. بنابراین، اعمالی که در این روایت وارد شده است حرام می‌شود، اما نه به عنوان اولی خود، یعنی وصل و نمص و وشم و شمر، بلکه به عنوان ثانوی خود که از آن تدلیس اراده شده است. اما اگر تدلیس از آن اراده نمی‌شد، به قرینه روایت علی بن جعفر که کندن موی (النمص) را جایز دانسته و به ضمیمه وحدت سیاق، همه آن اعمال جایز بود. این دو احتمال به دلیل وجود روایت علی بن جعفر بروز کرد و نیز به این دلیل که ما حکم به کراهت را از میان برداشتیم. در نتیجه متعین احتمال دوم است که عبارت از

حرمت تدلیس است. این جمع سوم نیز راجح است. به ویژه با ملاحظه آنچه در روایت علی بن جعفر از برادرش آمده است: «عن المرأة تحفّ الشعر عن وجهها، قال: لا بأس (حر عاملی، همان: ۸/۱۹)؛ زنی که موی را از صورتش می‌کند چگونه است؟ حضرت در پاسخ فرمود: اشکال ندارد.»

این خود قرینه تعیین کننده برای مقدم کردن راه حل سوم در مقایسه به دو راه حل دیگر است.

همچنین قرینه بر صرف اطلاق لعن نامصه در حدیث نبوی از ظاهر آن به اراده تدلیس و یا حمل بر کراهت است. آن حدیث در نمص و غیر آن اقتضای حرمت می‌کند. وقتی روشن شد که از لعن در نمص حرمت اراده نمی‌شود، پس از غیر نمص، از عناوین سه‌گانه که همراه نمص در روایت معانی الاخبار وارد شده است نیز حرمت اراده نمی‌شود، و الا لازم می‌آید که یک لفظ را به بیش از یک معنا به کار برده باشیم و این محال است.

اگر روایت در حرمت عناوین مذکور به عنوان خاص ظهور داشته باشد، در این صورت آن عناوین مذکور در روایت را به معنای دیگری غیر از معنای ظاهری برمی‌گردانیم؛ یعنی می‌گوییم این عناوین به عنوان حکم ثانوی بر آن انطباق می‌یابد، یعنی تدلیس حرام می‌شود. اما این عناوین بنفسها حرام نیست. به همین دلیل برای زن شوهردار جایز است که برای شوهر خود اقدام به این نوع آرایش و تزیین نماید.

اشکال در خالکوبی اطفال، تفصیل در انواع خالکوبی

«نعم، قد یشکل الأمر فی وشم الأطفال، من حیث إنه ایذاء لهم بغیر مصلحة؛ بناءً علی أن لامصلحة فیهِ لغیر المرأة المزوجة إلاّ التدلیس باظهار شدة بیاض البدن و صفائه، بملاحظة النقطة الخضراء الکدرة فی البدن»

گاه در مورد خالکوبی کودکان اشکالی بدین ترتیب مطرح می‌شود که خالکوبی بدن کودک در عین اینکه موجبات آزارش را فراهم می‌سازد، در بردارنده هیچ مصلحت - برای غیر زن شوهردار - به جز تدلیس نیست، زیرا مقصود از کوبیدن خال جز این

نیست که با توجه به نقطه سیاه یا سبز ایجاد شده سفیدی و طراوت بدن خودنمایی بیشتری بنماید.

نتیجه نهایی بحث در مورد حکم تکلیفی

نتیجه نهایی بحث در مورد حکم تکلیفی تاکنون همان است که در راه حل اول بیان شد، یعنی جواز همه آن اعمال بنا بر کراهت در غیر وصل به موی انسان که در آن کراهت شدید است.

البته همه این امور، همان طور که گفتیم، در غیر مقام تدلیس است. اما اگر عرفاً تدلیس صدق کند، در این صورت آن عمل حرام می شود. اگر بر آن عنوان حرام دیگری غیر از تدلیس نیز صدق کند، آن عمل باز هم حرام خواهد بود.

وقتی این مطلب روشن شد، اشکال در خالکوبی اطفال روشن می شود، زیرا بر آن اذیت کردن اطفال بدون اینکه برای آنها منفعت داشته باشد صدق می کند و در آن به جز تدلیس در غیر زن شوهردار مصلحتی وجود ندارد. همان گونه که در اول مسئله توضیح دادیم. زیرا مقصود از کوبیدن خال جز این نیست که با توجه به نقطه سیاه یا سبز ایجاد شده، سفیدی و طراوت بدن نمایان تر شود و صفتی که واقعی نیست به صورت واقعی جلوه کند. این تدلیس است و عیناً همان چیزی است که ما در اول مسئله در دفاع از اشکال یکی از علما که خالکوبی را تدلیس می دانست بیان کردیم. «لکن الانصاف، ان کون ذلک تدلیساً مشکلاً، بل ممنوع، بل هو تزین للمرأة من حیث خلط البیاض بالخضرة، فهو تزین، لا موهوم لما لیس فی البدن واقعاً من البیاض والصفاء.»

اما حق مطلب این است که تدلیس بودن خالکوبی، مشکل بلکه ممنوع است. این عمل از جهت درآمیختن سفیدی با سبزی نوعی تزین برای زن به حساب می آید. بنابراین، خالکوبی تزین است و سفیدی و طراوتی را که واقعاً در بدن معدوم است نمایان نمی کند.

اما به نظر مصنف درست نیست که خالکوبی را تدلیس به حساب بیاوریم، بلکه خالکوبی تحت عنوان تزین داخل می شود که به صورت اجماع جائز است. قبلاً نیز

بیان کردیم که تزئین با تدلیس فرق دارد، زیرا تزئین عبارت است از نمایاندن بهتر صفات واقعی که در انسان وجود دارد، نه اینکه صفات غیرواقعی را جلوه‌گر باشد. بنابراین، اینکه خالکوبی را تدلیس بشماریم صحیح نیست.

این سخن مصنف عجیب به نظر می‌رسد، زیرا سخن در مورد زن نبود، بلکه سخن درباره خالکوبی اطفال بود. البته مراد مصنف این است که همان‌گونه که خالکوبی در زن تزئین به حساب می‌آید، در مورد اطفال نیز تزئین به حساب می‌آید. بنابراین، خالکوبی اطفال اذیت کردن طفل بدون مصلحتی که به طفل برگردد نیست. در نتیجه خالکوبی طفل جائز است، به مقتضای همان دلایلی که به ولی اجازه می‌دهد تصرفاتی را که به مصلحت طفل است انجام بدهد.

خالکوبی با رنگ سیاه تدلیس است «نعم، مثل نقش الایدی والأرجل بالسواد، يمكن أن يكون الغالب فيه إرادة أبيض البدن وصفائه. ومثله الخط الأسود فوق الحاجبين، أو وصل الحاجبين بالسواد لتوهم طولهما وتقوسهما.»

البته غالباً در اعمالی همچون نقش کردن دست و پا به رنگ سیاه، مقصود نشان دادن سفیدی و طراوت بدن است. و این چنین است خط سیاهی که بالای ابروان می‌کشند و همین طور متصل ساختن ابروان به وسیله خط سیاه به انگیزه اینکه بیننده آن را کشیده و قوس دار مشاهده کند.

همان‌طور که قبلاً گفتیم، خالکوبی با نقاط سبز تدلیس نیست، بلکه تزئین است که از نظر شرعی جائز است. اما خالکوبی با رنگ سیاه این‌گونه نیست، همان‌گونه که در مثالهای مصنف آمده بود. این کارها به منظور نمایاندن صفتی زیبا که واقعی نیست انجام می‌شود و این کار تدلیس است، هرچند احیاناً به ندرت برای تزئین انجام می‌شود. اما ملاک همان چیزی است که به صورت غالب صورت می‌گیرد و تدلیس است.

تدلیس به صرف رغبت و تمایل خواستگار و مشتری حاصل می‌شود

«ثم ن التدلیس بما ذكرنا، إنما يحصل بمجرد رغبة الخاطب أو المشتري، وإن علما ان هذا

البياض والصفاء ليس واقعيًا، بل حدث بواسطة هذه الأمور، فلا يقال: إنها ليست بتدليس لعدم خفاء أثرها على الناظر، وحينئذ فينبغي أن يعدّ من التدليس لبس المرأة أو الأمة الثياب الحمر أو الخضراء الموجبة لظهور بياض البدن وصفائه، والله العالم.»

سپس باید دانست که تدلیس به وسیله آنچه ذکر شد، به صرف میل و علاقه‌ای که خواستگار یا مشتری پیدا می‌کند حاصل می‌شود. اگر چه خواستگار یا مشتری بدانند که این سفیدی و طراوت واقعی نبوده و بر اثر این امور پیدا شده است. بنابراین، نمی‌توان گفت این امور به دلیل مخفی نبودن اثرش بر بیننده تدلیس نیست. بنا بر اینکه افزایش رغبت و علاقه در دل مشتری و خواستگار را موجب تحقق تدلیس بدانیم، باید بگوییم: اگر زن یا کنیز لباس قرمز یا سبز بر تن کند که در نتیجه سفیدی و طراوت بدنش آشکار گردد، تدلیس شمرده می‌شود و خدواند داناست.

چنان‌که بارها گفتیم، تدلیس عبارت است از نمایاندن صفتی نیکو در چیزی که آن صفت در آن واقعی نیست. بنابراین، تدلیس صدق می‌کند حتی اگر بیننده بداند که این صفت واقعی نیست، البته به شرط اینکه برای بیننده علاقه و تمایلی به آن چیز ایجاد شود که قبلاً این علاقه و رغبت وجود نداشته و یا رغبت داشته اما به این اندازه نبوده است. ظاهراً عرف در اینجا حاکم است، زیرا به نظر عرف تدلیس حاصل نمی‌شود مگر رغبت و تمایلی پیدا شود که بدون نمایاندن این صفت غیر واقعی آن تمایل و رغبت وجود نداشت. با قطع نظر از اینکه بیننده به آن آگاه بوده یا نبوده است. این امر با تزئین فرق می‌کند، زیرا در تزئین نفس همین رغبت و تمایلی را می‌یابد که تدلیس ایجاد کرده است، اما تا زمانی که آن رغبت از نمایاندن یک صفت واقعی سرچشمه می‌گیرد که به زیباترین نحو ممکن نمایان شده است، اشکال ندارد و جائز است.

با توجه به این معیار، لازم است هر چیزی را که این گونه باشد تدلیس بدانیم. از آن جمله است زنی که می‌خواهد ازدواج کند و یا کنیزی که در معرض فروش است، لباسی را بپوشند که سبب بروز و نمایاندن سفیدی بدنشان گردد.

مکروه بودن کسب آرایشگر با شرط اجرت معین

«ثم ان المرسله المتقدمه عن الفقيه، دلت على كراهة كسب الماشطة مع شرط الأجرة المعينة، وحكى الفتوى به عن المقنع وغيره (صدوق، المقنع: ۳۰). والمراد بقوله: «إذا قبلت ما تعطى»، البناء على ذلك حين العمل، وإلا فلا يلحق العمل بعد وقوعه ما يوجب كراهته»

سپس باید دانست که روایت مرسله‌ای که از من لا يحضره الفقيه نقل شده، دلالت بر کراهت کسب زن آرایشگر دارد، در صورتی که اجرت معینی را شرط کند. فتوا بدین مطلب (کراهت کسب در صورت شرط اجرت معین) از کتاب مقنع شیخ صدوق (ره) و غیر آن نیز حکایت شده است.

مراد از اینکه در روایت گفته شده هر چه داده شد قبول کند، این است که در حین انجام آرایشگری بنای او بر این باشد که هر چه را دادند قبول کند و الا چیزی که موجب کراهت عمل می‌شود، بعد از وقوع عمل بدو لاحق نمی‌گردد.

گفتیم که کار آرایشگری اگر در مقام تدلیس نباشد مکروه است و این امر به دلیل خود شغل آرایشگری است، با قطع نظر از هر حیثیتی دیگری که می‌توان در نظر گرفت و با توجه به آن حکم نمود، اما مرسله الفقیه حیثیتی دیگری را برای کراهت شغل آرایشگر بیان داشته که عبارت است از شرط اجرت معین پیش از عمل. کراهت وقتی از کار آرایشگر برداشته می‌شود اولاً اجرت را شرط نکند و ثانیاً هر چه را به وی دادند بپذیرد.

بنابراین، از بین رفتن کراهت از این حیث مبتنی بر دو چیز است. امر اول روشن است. اما معنای امر دوم چیست که هر چه را به وی بدهند قبول کند. آیا معنای این سخن این است که آرایشگر بعد از اینکه کارش را تمام کرد، مشتری هر چند پول به وی داد قبول نماید؟ یا معنایش این است که آرایشگر در هنگام شروع به آرایش مثلاً وصل مو، بنا را بر این بگذارد که هر چه را مشتری به وی بدهد بپذیرد.

جوابی که مصنف (ره) انتخاب کرده همان امر دوم است، زیرا معنای قول اول این

است که عمل تا لحظه پرداخت اجرت مهمل و بدون حکم است. اگر فرض کنیم که کار دارای حکمی بوده و از اشکال اجمال و بی حکمی رهایی بیابیم، چگونه آن چیز به حکم جدید تغییر می یابد و مثلاً مکروه می شود، اگر فرض کنیم آرایشگر آنچه را مشتری به وی می دهد نپذیرد و یا چگونه تبدیل به عدم کراهت می شود در صورتی که هر چه را مشتری به وی دهد قبول کند. شیء متأخر - قبول و یا عدم قبول آنچه مشتری به آرایشگر می دهد - چگونه می تواند در امر متقدم بر خود که همان عمل باشد تأثیر بگذارد.

این اشکال معنای نظر مصنف و دیگران است که گفته اند شرط متأخر مذکور صحیح نیست و امکان ندارد. کسی که خواستار تفصیل این مطلب است، باید به علم اصول مراجعه کند.

اشکال مرحوم خوئی (قده)

مرحوم خوئی (ره) و دیگران بر مصنف اشکال کرده اند کلام اخیر وی صحیح نیست. مرحوم خوئی (ره) فرموده است:

«... فحمل القبول الخارجی علی البناء المقارن؛ لبنائه علی استحالة الشرط المتأخر، وفيه...»

(شاهرودی، محاضرات فی الفقه الجعفری ۱۴۰۸: ۱/۲۳۵).

... پس حمل قبول خارجی بر بنای مقارن؛ به دلیل بنای آن بر محال بودن شرط

متأخر، و در آن ... همچنین فرموده است:

«کلامه - أی: المصنف - بین الخلل؛ فإنه لا موجب لهذا التوجيه بعد امکان

الشرط المتأخر ووقوعه» (توحیدی، همان: ۱/۲۰۰).

کلام مصنف دارای اشکال روشن است، زیرا بعد از امکان شرط متأخر و وقوع آن

دیگر جایی برای توجیه نیست.

قول صحیح این است که صرف قول به امکان شرط متأخر موجب نمی شود روایت

را بر آن حمل کنیم. آنچه که مرحوم خوئی (ره) بیان داشته است متعین نیست، بلکه

قول آن مرحوم صرفاً در سطح احتمال باقی می‌ماند. اما این امر نمی‌تواند احتمال آنچه را شیخ(ره) انتخاب کرده است منع نماید. پس تعیین و ترجیح تابع آن چیزی است که از روایت استظهار می‌شود و بعید نیست که مستظهر از روایت همان چیزی باشد که مصنف(ره) انتخاب کرده است نه آن چیزی که مرحوم خوئی(ره) انتخاب کرده است، زیرا قبول آنچه داده می‌شود در مرسله *الفقیه* مقرون به عمل است که عاقلانه نیست، مگر اینکه پیش از شروع به عمل باشد و محال است که بعد از شروع به عمل باشد، که عبارت است از شرط کردن. شرط کردن همان‌گونه که عرفاً روشن است فقط پیش از عمل وجود می‌یابد. پس مقرون در روایت نیز عبارت است از قبول آنچه عطا شده است، بلکه بعید نیست که قبول تفسیر برای عدم شرط باشد که تصور آن به جز قبل از عمل، همان‌گونه که مصنف(ره) اختیار کرده، ممکن نیست.

مصنف(ره) در ادامه این مسئله متعرض اولویت قبول آنچه به آرایشگر پرداخت می‌گردد، می‌شود. ولی ما نیازی نمی‌بینیم که در اینجا این مسائل را بیان نماییم.

ویژگیهای شیوه جدید

بعد از اینکه دو شیوه جدید و قدیم آموزش و پژوهش را در بیان دو حکم وضعی و تکلیفی برای عملیات استنباط و به صورت تطبیقی بیان کردیم، حال وقت آن رسیده است که ویژگیهای دو شیوه گذشته را بیان کنیم و میزان دستیابی به اهداف مورد انتظار را در این دو شیوه آموزشی در این مرحله بررسی نماییم. این امر از خلال متمرکز شدن بر شیوه آموزشی جدید ممکن است. از این طریق نقصهای روشن در نظام آموزشی قدیم آشکار می‌گردد. باید توجه داشت که سخن در اینجا در دو نکته خواهد بود. در نکته اول ما ملاحظات عمومی را پیرامون شیوه جدید آموزشی بیان می‌کنیم و در نکته دوم امتیازات این شیوه را بیان خواهیم کرد.

نکته اول: ملاحظات عمومی پیرامون شیوه جدید آموزشی

بعد از اینکه عملیات استدلال فقهی و خطوط و مراحل کلی و عمومی آن به

صورت مفصل و دقیق روشن شد، حال لازم است در این عملیات مطابق شیوه جدید که در این پژوهش پی گرفته شد تأمل کنیم تا برخی از نتایج را به دست آوریم و برخی ملاحظات را بیان کنیم.

ملاحظه اول: دقت و پیچیدگی عملیات استدلال فقهی

ما از سویی باید مقدار و میزان بهره‌مندی این عملیات را از لحاظ دقت بررسی کنیم و از سوی دیگر به پیچیدگی عملیات استنباط حکم شرعی پردازیم. گواه بر این مطلب همان دقتی است که در مورد عملیات استنباط حکم شرعی گذشت، به ویژه وقتی که در مراحل میانی عملیات استنباط حکم شرعی وارد گشتیم، که عبارت بود از قضیه استفاده از آیات و روایات و تلاش برای فهم روابط موجود در هر یک از این عناصر.

همچنین وقتی نوبت به تعارض بین مفاد ادله مختلف می‌رسید، این وقت لازم می‌نمود، زیرا لازم است اولاً در باره تعارض آگاهی داشته باشیم و تلاش کنیم آن را بفهمیم و درباره آن مطمئن گردیم و سپس بکوشیم تعارض را از طریق قواعد معروف در این باب حل کنیم معمولاً این قاعده‌ها نیز در علم اصول توضیح داده می‌شود نه در علم فقه.

ملاحظه دوم: دقت و پیچیدگی ابزار و وسائل عملیات استدلال فقهی

چنان‌که عملیات استدلال در نهایت دقت و پیچیدگی است، ابزارها و وسائلی که در این عملیات به کار گرفته می‌شود نیز در همان دقت و پیچیدگی است. برای رسیدن به این نتیجه تأمل در دو نمونه کفایت می‌کند.

منشأ پیچیدگی در عملیات استدلال، در حقیقت چند امر است که از جمله آن پیچیدگی و دقت ابزارهای است که در این عملیات به کار گرفته می‌شود. برای این دقت و آن پیچیدگی علما بسیاری از این ابزارها را به علوم خاص آن اختصاص داده‌اند. علم اصول به عناصر مشترک برای عملیات استدلال فقهی با اختلاف و تنوع آن اهتمام

می‌ورزد. همچنین علم زبان‌شناسی و لغت، علم منطق و رجال و حدیث و کلام و علم‌های دیگری که در خدمت این عملیات قرار می‌گیرند، لازم است از جمله عناصر و ابزارهای فعال آن شمرده می‌شوند.

ملاحظه سوم: تبعیت و همراهی پیوسته عملیات استدلال فقهی از مراحل مشخص و

معین

آنچه ما در دو ملاحظه گذشته بیان کردیم، ضرورتاً به این ملاحظه منجر می‌شود که عملیات از سویی در نهایت پیچیدگی است و از سوی دیگر دارای ابزاری است که در نهایت پیچیدگی و دقت است. همه این موارد تابع نظم و ترتیب خاص و دقیق است. چگونه ممکن است این عملیات ما را به نتیجه درست و دقیق و مقبولی برساند، اما دارای نظم و ترتیب خاص و دقیق نباشد؟

ملاحظه چهارم: ثبوت و عدم تغییر مراحل عملیات استدلال فقهی

از جمله نتایج و ملاحظات این است که موضوعاتی که این عملیات برای بحث و موشکافی برای رسیدن به حکم شرعی به آن اهمیت داده، متعدد و متنوع است و عناصری که در دو نمونه گذشته وجود داشته از مشرب واحد نیست. اما امر قابل ملاحظه و توجه این است که مراحل هر یک از عملیات استدلال فقهی در هر یک از دو نمونه، ثابت است. تغییری نیز که در هنگام تطبیق این عملیات مشاهده کردیم، فقط در نوع و خصوصیات ماده علمی محل بررسی و استنباط و استدلال بود.

ملاحظه پنجم: وثاقت ارتباط بین عناصر عملیات استدلال فقهی و تعامل بین آنها

از جمله اموری که می‌توان در استدلال فقهی بدان توجه کرد، این است که عناصر و ابزارهایی که در عملیات استدلال فقهی دخالت دارد، دارای اصول متنوع است. اما وقتی فقیه این عناصر را در خدمت عملیات استدلال به کار می‌بندد، بین آنها علاقه وجود دارد و در هنگام به کارگیری آنها همه بیگانگی آن برداشته می‌شود. بنابراین، عناصری که فقیه در عملیات استدلال به کار می‌گیرد هرچند متنوع است، اما

همه آن عناصر در هنگام این عملیات با هماهنگی و سازگاری بسیار روشن عمل می‌کند.

ملاحظه ششم: عناصر عملیات استدلال فقهی دارای تأثیر روشن است

هرچند بین عناصر مختلفی که در عملیات استدلال فقهی دخالت دارد هماهنگی وجود دارد، اما این امر به این معنا نیست که تأثیر هر یک از آنها به صورت جداگانه الغا گردد و از بین برود. عملیات استدلال هرچند از حیث مجموع یکی است، اما به این معنا نیست که هر یک از عناصر و ابزارهای آن تأثیر خاص خود را به خاطر این عملیات استدلال فقهی از دست داده باشد و اگر در این عملیات دارای تأثیر است به دلیل این باشد که بین این عناصر هماهنگی وجود دارد.

ملاحظه هفتم: تعامل بین عملیات فقهی در درون یک عملیات

از خلال دو نمونه و مراحل که برای عملیات استدلال فقهی بیان کردیم روشن می‌شود که بین عملیات استدلالی تعاملی وجود دارد، به گونه‌ای که برخی از آنها مقدمه برخی دیگر قرار می‌گیرد.

ملاحظه هشتم: پیروی فقیه از شیوه علمی و مراحل عملیات استدلال فقهی، هرچند

به آن تصریح نکرده باشد

از جمله ملاحظات در عملیات استدلال فقهی این است که این عملیات تابع مراحل مشخص، معین و ثابت است و در همه عملیاتها تغییر نمی‌کند.

آنچه که می‌خواهم در اینجا بیفزایم این است که برای هر فقیه‌ای شایسته است از این مراحل در هر عملیات استدلال فقهی پیروی نماید. برای اثبات آن، بعد از شناخت و تشخیص مراحل عملیات استدلال فقهی، هماهنگی روشن بین آنچه فقیه آن را در خلال عملیات استدلال واحد بیان می‌کند کافی است.

ملاحظه نهم: نیاز به بحث و موشکافی به صورت کافی

بعد از صحبت درباره عملیات استدلال فقهی، آنچه در مانحن فیه مورد ملاحظه قرار

می‌گیرد، عبارت است از اینکه فقیه و کسی که اقدام به این عملیات می‌کند، نیازمند معلومات بسیاری برای رسیدن به مقصود است. موفقیت این عملیات در پرتو این نکته ظاهر می‌گردد که فقیه به حکم شرعی برسد که وی را در پیشگاه خداوند بزرگ بری الذمه نماید.

عملیات استدلالی شباهت بسیار به معادله شیمیایی دارد که در علم شیمی مورد بررسی قرار می‌گیرد. معنای این سخن این است که از یک سو لازم است که در عملیات استدلال مانند معادله شیمیایی همه عناصر آن آماده باشد و از سوی دیگر لازم است که همه عناصر روشن، مشخص و معین باشد و هیچ عنصر مجهول در آن وجود نداشته باشد، زیرا غفلت از هر یک از این دو جهت در فاسد نمودن عملیات استدلال و نرسیدن به نتیجه مورد انتظار کفایت می‌کند.

نکته گذشته لزوماً ما را به اینجا می‌کشاند که بگوییم لازم است فقیه برای عملیات استدلال فقهی به صورت مناسب و کافی تلاش و تفحص نماید، زیرا هدف فقیه از خلال این عملیات فقط وقتی برآورده می‌شود که به صورت کافی تلاش و تفحص نموده باشد. ضرورت این امر نیز بر کسی پوشیده نیست.

این سخن هم در عناصر خاص برای هر یک از عملیات استدلال فقهی و هم در مورد هر یک از عناصر مشترک که در هر یک از آن عملیات دخالت دارد باید مورد توجه قرار گیرد.

ملاحظه دهم: فقاقت به جز با شناخت مراحل استدلال و تسلط بر آن به دست نمی‌آید

محقق باید دقت و تسلط و تشخیص لازم را راجع به مراحل عملیات استدلال فقهی و عناصر و ابزارهایی که دخالت در آن عملیات دارد داشته باشد. از این حیث، پژوهشگران با توجه به میزان تسلط بر عملیات استدلال از نظر قوت و ضعف متفاوت‌اند. به نظرم این امر از جمله اموری است که قوت و ضعف هر یک از کسانی را که اقدام به این عملیات می‌کند و اعلمیت وی را مشخص می‌سازد.

ملاحظه یازدهم: فقاہت جز با تسلط بر ابزارهای عملیات استدلال فقهی به دست نمی آید
 فقاہت جز با شناخت مراحل عملیات استدلال فقهی و نیز جز با تسلط کامل بر همه آنچه به این مراحل ارتباط دارد به دست نمی آید. مقصودم تسلط بر همه ابزارها و عناصری است که در همه مراحل عملیات استدلال فقهی دخالت دارد، چه آن عناصر از جمله عناصر خاص باشند و چه از جمله عناصر مشترک.

ملاحظه دوازدهم: ضرورت دقت، تأمل و ژرف اندیشی

تعامل با ماده علمی و فنی در هر مرحله از مراحل عملیات استدلال فقهی، نیازمند دقت، تأمل و عمق بسیار است. همین دقت، تأمل و ژرف اندیشی در نتیجه ای که فقیه در هر عملیات به آن می رسد بسیار موثر است. می توان گفت نتیجه جز با ژرف اندیشی و دقت و تأمل زیاد.

ملاحظه سیزدهم: دقت در تبیین موضوع محل بحث

پرسشهای بسیاری وجود دارد که فقط وقتی می توان به آنها پاسخ درست داد که آنها را به چند پرسش دیگر تبدیل و تجزیه کنیم و به پاسخ درباره هر یک از پرسشها تأمل نماییم. کسی که با ابزارهای تحقیق علمی سروکار داشته باشد می داند که پژوهشگر سؤال اصلی را به چند سؤال فرعی تقسیم می کند.

شیخ انصاری (ره) به این امر فنی توجه داشته و به بهترین وجه به آن پرداخته است. اگر سخن وی را در بسیاری از موارد ملاحظه نماییم، خواهیم دید که وی چگونه موضوع بحث و تحقیق را شکافته و به چند پرسش و چند فرع تبدیل کرده و آنگاه در صدد پاسخ به هر یک از آنها به صورت جداگانه برآمده است.

مثلاً ملاحظه کنیم که وی چگونه در ارائه نظر و دیدگاه خود درباره روایات متعارض در مسئله تدلیس، آن را به صورت علمی تقسیم کرده است. وی تدلیس را در ابتدا به دو دسته تقسیم کرده است که یا موضوع آن وصل مست و یا موضوع آن وصل مو نیست آنگاه اگر وصل باشد، باز هم این وصل یا با موی انسان است و یا با

موی غیر انسان است. بعد حکم هر یک را با دقت منطقی، به صورت تحقیقی و به زیبایی بیان داشته است. تدلیس را به عنوان مثال بیان کردیم و موارد دیگری نیز وجود دارد که شیخ(ره) با دقت و زیبایی تقسیم‌بندی کرده و مسئله را شکافته است.

نکته دوم: امتیازات این شیوه

بیان عملیات استدلال فقهی با شیوه‌ای که در این مقاله گذشت، دارای ویژگی‌ها و برجستگی‌های بسیاری است. بسیاری از این امتیازات از خلال مراجعه به آنچه در فصل اول و به خصوص تحت عنوان اهداف آموزشی و اهمیت آن بیان روشن می‌شود. در اینجا ما به بیان برخی از آنها اکتفا می‌کنیم. از جمله این امتیازات امور ذیل است:

امتیاز اول: رعایت سه جهت اساسی در تحقیق

هر کسی که با معلومات و داده‌هایی سر و کار دارد، چه داده‌های داده‌های فقهی و اصولی و چه داده‌های اقتصادی یا سیاسی یا فیزیکی و شیمی، لازم است در سه جهت که بسیار حساس و اساسی است با نهایت دقت عمل نماید. همین نحوه تعامل با داده‌ها نشان می‌دهد که این عالم و پژوهشگر تا چه میزانی در مسائل تبحر و دقت داشته است. این جهات سه‌گانه عبارت‌اند از: جهت اول: دریافت داده‌ها؛ جهت دوم: تعامل با داده‌های دریافت شده؛ جهت سوم: نقل داده‌ها و دستاوردهای علمی از این داده‌ها و صادر کردن این داده‌ها.

این جهات سه‌گانه حساس و اساسی است و لازم است تعامل با آنها با نهایت دقت و تأمل و احتیاط صورت گیرد. به هر اندازه که پژوهشگر در تعامل با این داده‌ها بیشتر دقت و تأمل نماید، به همان اندازه ارزش و استفاده از این ثروت علمی که از عالمان گذشته در این زمینه به ارث مانده است بیشتر خواهد شد.

از بیان عملیات استدلال فقهی در عرصه حکم وضعی و تکلیفی طبق الگو و شیوه جدید، و نیز بیان مراحل این عملیات به صورت عملی در بیش از چند مسئله از مسائل کتاب مکاسب محرمه شیخ انصاری، روشن شد که وی تا چه اندازه به این جهات

سه‌گانه اهمیت می‌داده است.

در عین حال که در روش ما دو جهت اولی و دومی، یعنی جهت دریافت داده‌ها و تعامل با داده‌های دریافت شده و پروراندن آن، رعایت می‌شود، این روش صورت روشن و آشکاری از اهتمام شدید به جهت سوم از آن جهات سه‌گانه است. آن جهت عبارت است از جهت هنر در نقل یک داده و توضیح و تصویر آن و نیز تمرکز بر توضیح رابطه فنی و معقول گذشته و حال این داده. این نکته مهم از جمله برجستگی‌هایی است که این روشهای را از روش معمول متمایز می‌سازد.

امتیاز دوم: مراعات ذوق عقلایی

از جمله امتیازاتی که این شیوه منتخب دارد، این است که این شیوه ذوق عقلایی را در تعامل عقل با مشکلات جهت ایجاد یک راه‌حل مناسب مراعات می‌کند.

امتیاز سوم: مراعات تسلسل فنی درست

از جمله امتیازهای روش مختار این است که این روش تسلسل فنی درست و پذیرفته شده را در مورد ابزارها و ادوات عملیات استدلال فقهی مراعات می‌کند. وقتی این تسلسل روشن شد، آنگاه همه مطالب به صورت کامل روشن می‌گردد و به دنبال آن قول درست از نادرست نیز روشن می‌شود.

امتیاز چهارم: روشن بودن روش تحقیق

از جمله امتیازات روش مختار این است که با پیروی از این روش تلاش و عمر کسی بیهوده اینجا و آنجا ضایع نمی‌شود، زیرا طبق این روش همه امور منظم و مرتب است و پژوهشگر در پیمودن راه خود کاملاً آگاه و بیناست و با چشم باز در این راه حرکت می‌کند. پژوهشگر می‌داند که در کجا باید توقف و تأمل کند و می‌داند که از کجا آمده است و اکنون چه کاری باید انجام بدهد. همچنین می‌داند در هر لحظه از عملیات استنباط که طولانی و دشوار است و در هر مرحله از استنباط چه باید بکند.

امتیاز پنجم: روشن بودن همه عناصر عملیات استدلال

در این روش بسیار کم اتفاق می‌افتد که یکی از عوامل عملیات استدلال و یکی عناصر لازم برای استدلال فقهی نادیده گرفته شود. پس تا زمانی که مراحل استدلال مشخص و معین است، ابزارهای استدلال نیز مشخص و معین خواهد بود.

امتیاز ششم: دقت و تعامل شدید بین ابزارهای مختلف

این روش دقت و تعامل زیادی را بین ابزارهای مختلف عملیات استدلال فقهی نشان می‌دهد. همچنین قوت اساسی را که این عملیات بر آن استوار است و نیز فراوانی عناصری را که در این عملیات دخالت دارد نشان می‌دهد. در نتیجه ضعف مسائل کوچک دیگری که افراد بیگانه از آموزه‌های اسلام و گویندگان بدون علم و کسانی که شیطان آنها را گمراه کرده مطرح می‌کنند روشن می‌گردد.

امتیاز هفتم: هماهنگی با امور لازم برای آموزش

روش جدید، بهترین روش برای آموزش است، زیرا همان‌گونه که به صورت عملی مشاهده کردیم، مراحل عملیات استدلال فقهی مشخص و معین و نیز تعامل با آن و حفظ آن آسان بود. در نتیجه این روش شیوه بهتری را در امر آموزش و تدریس رعایت می‌کند و زمینه بهتری را برای پژوهشگران و محققان فراهم می‌سازد.

امتیاز هشتم: رشد تواناییها به صورت فنی و منطقی

شیوه جدید در پژوهش درباره موضوع محل بحث، شیوه سودمندی است و تنها شیوه‌ای است که ملکات آموزش و پژوهش را به صورت منطقی و فنی رشد می‌دهد؛ زیرا بعد از اینکه پژوهشگر با مراحل عملیات استدلال به صورت عملی و به صورت واضح و روشن آشنا شد، برای وی این امکان وجود دارد که این مراحل را در یک موضوع علمی جدید که قبل از این آموزش ندیده است، از خود همین کتاب باشد یا کتاب دیگر، عملی کند و تطبیق دهد. *معلم موفق معلمی است که طالب علم معلومات جدیدی را از وی یاد بگیرد.*

معلمی که خود شیوه جدید و معلومات جدیدی را نیاموخته باشد، چگونه می‌تواند به دیگران آموزش بدهد! شیوه آموزش از جمله مهم‌ترین عواملی است که تواناییهای محصل علوم را در هر علمی افزایش می‌دهد.

البته رسیدن به این فایده و هدف طبعاً نیازمند تمرین، تحقیق، مطالعه و سعه صدر است. مسئله فراگیری طالب علم در این مورد مانند عملیات علمی دیگر است. اینکه فرد کتاب را از اول تا آخر به شیوه جهشی بخواند یک چیز است و اینکه به مطالعه یک بخش از کتاب اکتفا کند و با خواندن آن از خواندن بخشهای دیگری بی‌نیاز گردد چیز دیگری است.

بنابراین، طبق شیوه جدید هرگز استاد مجبور نیست که کتاب آموزشی را از ابتدا تا انتها تدریس نماید، بلکه تدریس نمونه‌های خاص و بخشهای مهم که متضمن رسیدن به اهداف معین است کفایت می‌کند. استاد می‌تواند بخشهای دیگر را به خود محصل واگذار نماید تا مطالعه کند. استاد صرفاً از پرسشهایی را تهیه می‌کند و مانند تکلیف خارج از کلاس به محصل می‌دهد تا آنچه محصل فراگرفته مشخص گردد.

امتیاز نهم: توانایی تفسیر مسائل دشوار و سخت

برخی از مطالب علمی بسیار دقیق و حساس در عملیات استدلال فقهی دخالت دارد که تفصیل و توضیح آن برای فقیه جز با کمک شیوه علمی صحیحی که بیان کردیم و از طریق مراحل معروف عملیات استنباط ممکن نیست.

امروزه این مطالب به صورت بسیار مبهم توضیح داده می‌شود، به گونه‌ای که یا طالب علم و محقق نقش آن مطالب و حساسیت و اهمیت آن را در عملیات استنباط متوجه نمی‌شود و یا در برخی موارد احساس می‌کند که این مطلب در جای مناسب خود بیان نشده است و یا اصلاً متوجه نیست که این مطلب به چه هدف و غرضی در اینجا بیان شده است و چرا در اینجا ذکر شده و در جای دیگر نیامده است.

اما طبق روشی که ما در این پژوهش پیمودیم، دیدیم که چگونه هر داده و مطلب با همه دقت و جزئیات خود در مکان مناسب خود و به خاطر غرض خاص و معین آورده می‌شود.

امتیاز دهم: مقبولیت داده‌های مختلف

با رعایت عملیات استدلال فقهی به شیوه‌ای که بیان کردیم، موضوع علمی، بیشتر از سوی پژوهشگران مورد قبول واقع خواهد شد و همچنین اقناع پذیری آن بیشتر خواهد بود. این از جمله اموری است که دخالت بسیاری در رشد تواناییهای پژوهشگران دارد. از سوی دیگر، این امر قوت و منطقی بودن عملیات استدلال فقهی شیعه را در نزد همه روشن و ثابت می‌کند.

امتیاز یازدهم: روشن شدن موضع محقق در برابر داده‌ها

وقتی مراحل و داده‌ها روشن باشد، دیدگاه و موضع محقق در برابر بسیاری از مداخلات، توضیحات و اشکالاتی که محققان در خصوص موضوع و مسئله علمی محل بحث طرح می‌کنند روشن خواهد بود. در حالی که طبق شیوه متعارف و معمول تا حدودی زیادی این موقف روشن نیست و به خصوص برای محققان تازه کار در عرصه تحقیق و پژوهش مهم است.

امتیاز دوازدهم: گشودن باب پیشرفت

تبیین دقیق یک داده و از سوی دیگر تبیین آن داده به صورت تفصیلی به شیوه‌ای که ما در این تحقیق از آن پیروی کردیم، ممکن است در فقه امامیه یک گام به جلو به حساب بیاید، به گونه‌ای که دری را بر روی گامهای دیگری بگشاید، زیرا درست نیست که ما در قبال داده‌ها و میراث علمی پیشینیان که در عرصه‌های مختلف فقهی، اصولی و... میراث علمی گرانسنگ وجود دارد، دست بسته بایستیم و یا صرفاً مقلد باشیم.

امتیاز سیزدهم: بیان توانایی روش فقه امامی در شیوه استدلال

شیوه‌ای که در این تحقیق از آن پیروی شده، دقت فقهی و اصولی را که شیخ انصاری (ره) از آن بهره برده است روشن می‌سازد، به گونه‌ای تصویر روشنی را برای معلم چیره‌دست از ویژگیهای فقه امامیه ارائه می‌دهد. از سوی دیگر، این روش تصویر روشنی را از تلاش علمی روشمند شیخ انصاری (ره) منعکس می‌کند که وی با دقت

زیاد و به صورت بسیار زیبا و روشمند مسائل را بررسی کرده است، به گونه‌ای که نسبت به همه فقها و مجتهدان بعد از خود برتر است و به حق می‌توان وی را به صورت مطلق استاد فقها و مجتهدان نامید.

امتیاز چهاردهم: سهولت ارزشیابی

شیوه مناسب آموزشی شیوه‌ای است که مسئله ارزشیابی در آن رعایت شده باشد، چه ارزشیابی و ارزشگذاری درباره خود روش باشد و چه ارزشگذاری شیوه آموزشی استاد و یا دانشجو باشد.

امتیاز پانزدهم: توجه دادن طلاب و ایجاد انگیزه یادگیری در آنان

این روش جدید بی‌شک به توجه و فعالیت شاگرد در امر درس و استاد و معلومات به صورت عام کمک می‌کند، به گونه‌ای که در طالب علم روحیه تحقیق و فراگیری معلوماتی را حتی خارج از درس بر می‌انگیزد.



کتابنامه

- ١- قرآن کریم
- ٢- ابن بابویه قمی، محمد بن علی، معانی الأخبار، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ١٣٧٩.
- ٣- ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، قم، نشر ادب الحوزة، ١٤٠٥ق.
- ٤- آخوند خراسانی، محمد کاظم، حاشیة المکاسب، طبعة وزارة الارشاد الاسلامی، ١٤٠٦ق.
- ٥- أكاديمية البحث العلمی والتکنولوجیا، دور البحث العلمی فی مستقبل التنمية البشرية وتنمية التفوق العلمی وقدرة الابتکار التکنولوجی، ١٩٩٥.
- ٦- انصاری، مرتضی، کتاب المکاسب، اعداد لجنة تحقیق تراث الشیخ الأعظم، قم، مجمع الفکر الاسلامی، اول، ١٤٢٠ق.
- ٧- بشیر، حسین، حول التریبة العلمیة والتکنولوجیة.
- ٨- بل، هـ فريد ريلفنک: طرق تدريس الرياضيات، ترجمه وليم عبيد و ديگران، قاهره، الدار العربية للنشر والتوزيع ١٩٨٦.
- ٩- بلوم و ديگران، نظام تصنيف الاهداف التربوية، ترجمه الخوالد، ١٤٠٥ق.
- ١٠- توحيدى، محمدعلى، مصباح الفقهة فى المعاملات (تقريرا لأبحاث السيد الخويى فى المعاملات)، مؤسسة أنصاريان، چهارم، ١٤١٧ق.
- ١١- جابر عبد الحميد جابر، الشیخ: مهارات التدريس، قاهره، دار النهضة العربية، ١٩٨٢.
- ١٢- جابر، د. جابر عبد الحميد و: د. يحيى حامد هندام، المناهج أسسها، تخطيطها، تقويمها، دار النهضة العربية، دوم، ١٩٧٨.
- ١٣- جدعى، صالح بن محمد، «تقنيات التعليم».
- ١٤- جون جلبرت و ديگران: التقنيات التربوية فى تدريس العلوم، المعاهد العليا

- والجامعات، ترجمه مصباح الحاج عيسى، كويت، مؤسسة كويت للتقدم العلمى، ١٩٨٣.
- ١٥- حلى، محمد بن منصور ابن أحمد ابن إدريس، السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى، قم، مؤسسة النشر الإسلامى التابعة لجماعة المدرسين فى مدينة قم، ١٤١٠ق.
- ١٦- خليل، نجوى حسين، أخلاقيات البحث العلمى الاجتماعى، الأبعاد والقضايا الأساسية، قاهره، المركز القومى للبحوث الاجتماعيه والجنائيه. قسم بحوث و قياسات الرأى العام، ٢٠٠٢.
- ١٧- ذهنى، محمدجواد، تشریح المطالب، انتشارات حاذق، اول، ١٣٦٩ق.
- ١٨- زغبى، طلال، ومينيرة بطارسة، و محمود خضر، التفكير ومهارات البحث العلمى، عمان، دار المنهل، ٢٠٠١.
- ١٩- سالم، مهدي محمود، الأهداف السلوكية، رياض، مكتبة العبيكان، اول، ١٩٩٧.
- ٢٠- سرحان، دمرداش، المناهج المعاصرة، كويت، مكتبة الفلاح الكويتية، چهارم، ١٩٨٣.
- ٢١- سيف، عبدالكريم، «بناء المناهج»، ٢٠٠٤.
- ٢٢- شاهرودى، على، محاضرات فى الفقه الجعفرى (تقريباً لأبحاث المحقق الخويى فى المعاملات)، قم، دار الكتاب الإسلامى، اول، ١٤٠٨ق.
- ٢٣- شهيدى، فتاح، هداية الطالب الى اسرار المكاسب، قم، مؤسسة دار الكتاب للطباعة و النشر.
- ٢٤- شيرازى، محمد، اىصال الطالب الى المكاسب، نجف اشرف، مطبعة الآداب، ١٩٧٠.
- ٢٥- صالح، بدر، مذكرة خاصة للأهداف السلوكية ودورها فى العملية التعليمية، ١٤١٥ق.
- ٢٦- صدر، محمداقر، دروس فى علم الاصول، الحلقه الثانية، تحقيق و تعليق مجمع الفكر الإسلامى، ١٤١٢ق.
- ٢٧- صدوق، محمد بن على، المقنع (ضمن الجوامع الفقيهية)، چاپ سنگى.
- ٢٨- صدوق، محمد بن على، فقيه من لا يحضره الفقيه، قم، دار الكتب الإسلاميه، ١٣٩٠ق.
- ٢٩- طباطبايى، على، رياض المسائل فى بيان الأحكام بالدلائل، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، اول، ١٤١٢ق.

- ٣٠- طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ١٤١٥ق.
- ٣١- الطوسی، محمد بن حسن، الخلاف، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٧ق.
- ٣٢- عاملی، محمد بن مکی، الدروس الشرعية فی فقه الإمامیة، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ١٤١٤ق.
- ٣٣- عبدالله یوسف، صالحه، الاهداف التربویة والسلوکیة، ١٩٩٤.
- ٣٤- الموجود، عزت، البعد الوجدانی للعملیة التدریسیة الهیئة العامة للتعلیم التطبیقی والتدریب کلیة التریبة الأساسیة، کویت، ١٩٨٧.
- ٣٥- عثیمین، إقبال ناصر، سلوکیات البحث عن المعلومات، قاهره، ١٩٩٨.
- ٣٦- علامه حلّی، حسن بن یوسف، منتهی المطلب فی تحقیق المذهب، تحقیق: قسم الفقه فی مجمع البحوث الاسلامیة، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیة، اول، ١٤١٢ق.
- ٣٧- عمیره، ابراهیم بسیونی، المنهج و عناصره، ١٩٨٦.
- ٣٨- غروی تبریزی، علی، التنقیح فی شرح العروة الوثقی (تقیراً لبحث السید الخوئی)، کتاب الطهارة، قم، مؤسسة انصاریان چهارم، ١٩٩٦.
- ٣٩- فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، قم، مؤسسة دار الهجرة، ١٤٠٩ق.
- ٤٠- فوزی، ابراهیم طه و دیگران، المناهج المعاصرة، ١٩٨٦.
- ٤١- کانتور نشینانیل: المعلم و مشکلات التعلیم والتعلیم، ترجمه د. حسن الفقی و فرنسیس عبدالنور، قاهره، دار المعارف، ١٩٧٢.
- ٤٢- کلانتر، محمد، کتاب المکاسب، تحقیق و تعلیق سید محمد کلانتر، بیروت، منشورات مؤسسة النور للمطبوعات، ١٩٩٠.
- ٤٣- لیب رشدی، جابر عبدالحمید: الأسس العامة للتدریس، قاهره، دار النهضة العربیة، ١٩٨٣.
- ٤٤- لقانی، احمد، سلیمان فاعة: التدریس الفعال، قاهره، عالم الکتب.

- ۴۵- محمد، محمد قاسم، المدخل الى مناهج البحث العلمی.
- ۴۶- محمدی، علی، شرح مکاسب، قم، انتشارات دار الفکر، ۱۳۸۰.
- ۴۷- مفتی، محمد أمين، سلوك التدریس، قاهره، مؤسسة الخليج العربی، ۱۹۵۴.
- ۴۸- مقدس اردبیلی، احمد بن محمد، مجمع الفائدة و البرهان فی شرح إرشاد الأذهان، قم، مؤسسة النشر الإسلامی، ۱۴۰۲ق.
- ۴۹- موحی، محمد آیت، الأهداف التربویة، مغرب، دارالخطابی للطبع والنشر، ۱۹۸۸.
- ۵۰- موسوعة الفقه الاسلامی طبقاً لمذهب اهل البيت علیهم السلام، قم، اول.
- ۵۱- نائینی، محمدحسین، منیة الطالب فی حاشیة المكاسب، قم، مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۱۸ق.
- ۵۲- نحلاوی، عبدالرحمن، أصول التربية الإسلامية، ریاض، دار الخانی، دوم، ۱۹۸۸.
- ۵۳- نراقی، محمد مهدی، مستند الشیعة، قم، منشورات مكتبة السيد المرعشی، ۱۴۰۵ق.
- ۵۴- النشار جمال الدین، محمد السعید، مناهج البحث و المصادر فی الدراسات الإسلامية والعربیة، سوم، ۱۹۸۳.
- ۵۵- نشواتی، عبدالمجید، علم النفس التربوی، عمان، دار الفرقان، سوم، ۱۹۸۷.
- ۵۶- نملة، عبدالکریم بن علی، المهدب فی علم اصول الفقه المقارن، المملكة العربیة السعودیة، مكتبة الرشد ناشرون.
- ۵۷- همدانی، آقا رضا، مصباح الفقیه، تهران، منشورات مكتبة الصدر.
- ۵۸- الیاسی، عبدالله، بیان المطالب فی شرح المكاسب، قم، منشورات مكتبة الصفوی.
- 58- Banathy .B.H. « Instructional systems” Fearon Pub. Palo Aito, 1986.
- 59- Bligh .D. Teaching students .Exeter University .teaching services .U.K 1975 .
- 60- Bloom .B. Taxonomy of educational objectives the Classification of educational Goals .Hond Booh I Cognitive Donain” Longinan .New York ،
- 61- Bloon .B. et ai. Hand book on Formative & Summative Evaluations of student learning.

- 62- Cooper J. & Others ,Classroom teaching skills ,AH and book .D.C Heath Co. M A1977.
- 63- Dunn Lioyd M. (Editor) Exceptional children in the schools (2nd edition) New York; Hott .Rinehart and Winston .Inc ,1973.
- 64- Gagne .R.M. » the Conditions of learning ,” New York Rinehart and Winston Inc (2 nd. Ed) ,1970 .
- 65- Gallagher J.J. «Cifed Children” Encyclopedia of educational research. New York; Macmillan 1969.
- 66- Hasfard .P. ,Using what we know about teaching ,ASCD Alexandria V A 1984.
- 67- Human R. ,Ways of teaching» (2 nd Ed.) J. B Lippiucaff Co. .New York 1974 .

