



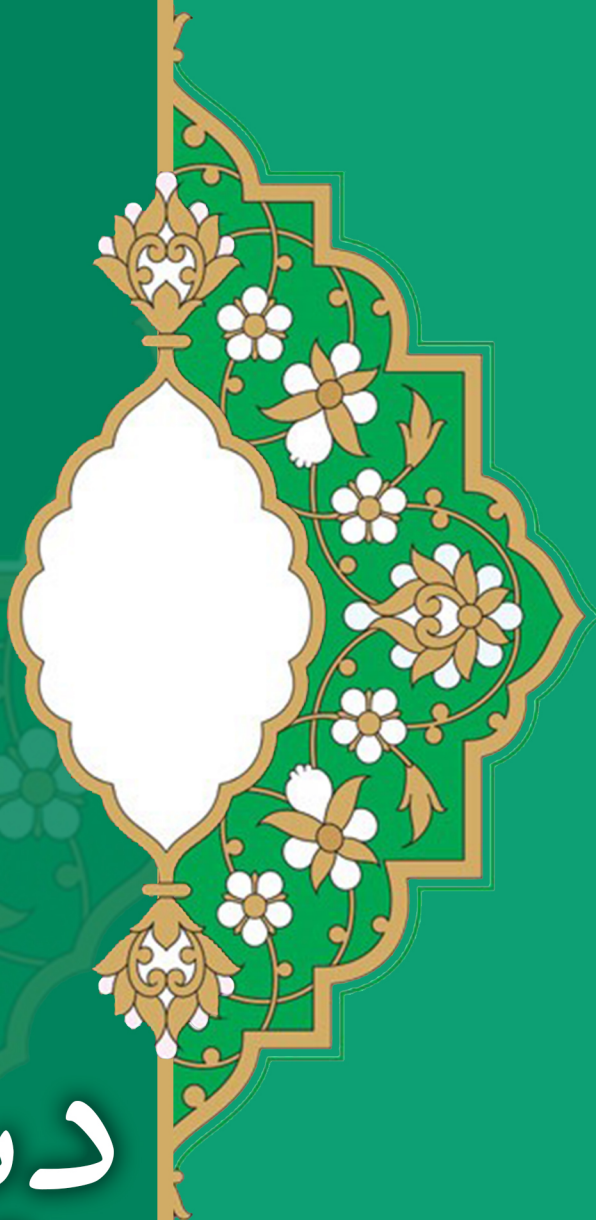
فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی

دانشگاه تبریز

دوره اول، شماره ۱، پاییز ۱۴۰۰

فصلنامه

کارآمدی و دین پژوهی





فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی، دوره ۱، شماره ۱، پاییز ۱۴۰۰

گروه دبیران:

دکتر حیدر باقری اصل، استاد گروه حقوق دانشگاه تبریز؛ دکتر اکبر ساجدی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز؛ دکتر میکائیل صفائی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه علوم پزشکی تبریز؛ دکتر سید محمدتقی علوی، استاد گروه حقوق دانشگاه تبریز؛ دکتر سید ضیاءالدین علیانسنب، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه حضرت معصومه (س)؛ احمد مرتاضی، دانشیار گروه فقه و حقوق اسلامی دانشگاه تبریز؛ دکتر محمد مهدوی، دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه تبریز؛ دکتر نورالدین ابوالحیة، استاد دانشگاه باتنه الجزایر؛ دکتر جاسنی سولونگ، دانشیار دانشگاه سینس مالزی؛ دکتر طلال عترسی، استاد دانشگاه لبنان؛ دکتر علاءالدین ملکاف، دانشیار انستیتوی فلسفه و جامعه‌شناسی آکادمی ملی علوم جمهوری آذربایجان

صفحه آرا: پروین علیزاده

ویراستار: پروین علیزاده

نشانی: آذربایجان شرقی - تبریز - بلوار ۲۹ بهمن - دانشگاه تبریز - دانشکده الهیات و علوم اسلامی
تلفن: ۰۴۱۳۳۵۵۹۹۳ سامانه نشریه: <http://nrr.tabrizu.ac.ir>

صاحب امتیاز: دانشگاه تبریز

مدیرمسئول: محمد مهدوی

سردبیر: احمد مرتاضی

مدیر اجرایی: محمدرضا داراندازی

شیوه نامه نگارش و راهنمای نویسندگان

۱) مقاله ارسالی باید پژوهشی، گویای نوآوری در مسائل کارآیی و کارآمدی دین و دارای ساختار ذیل باشد:

۱-۱. عنوان: بیانگر مسئله مقاله.

۲-۱. چکیده: آینه تمام‌نمای مقاله و فشرده بحث.

۳-۱. واژگان کلیدی: فهرست موضوعی مقاله.

۴-۱. طرح مسئله: شرح روشن و متمایز مسئله و روش پژوهش.

۵-۱. بدنه اصلی مقاله با جهت‌گیری انتقادی، تحلیلی، مستند و مستدل تنظیم شود. ضمناً عنوان‌های اصلی و فرعی مقالات با شماره‌گذاری و پلان مشخص شوند. (مانند ۱-۱* ۱-۲* ۲-۱* ۲-۲* ۱-۲* ۱-۱-۲* ۱-۱-۲* ...)

۶-۱. نتیجه.

۷-۱. کتاب‌شناسی با ترتیب الفبایی چنین شکل می‌گیرد.

- کتاب نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، عنوان کتاب، مترجم یا مصحح، شماره جلد، محل نشر، ناشر.

- مقاله نام خانوادگی (شهرت)، نام، سال انتشار، «عنوان مقاله»، عنوان مجموعه، شماره، صفحات، محل نشر، ناشر.

* اگر دو اثر از یک مؤلف با تاریخ مشابه وجود دارد با حروف الفبا متمایز گردد.

* منابع لاتین هم به همین ترتیب و از چپ به راست معرفی شوند.

۲) ارجاعات، در درون متن به روش (APA) قرار بگیرد: (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: جلد / شماره صفحه)

۳) عبارت لاتین به صورت پاورقی بیاید.

۴) به منابع دست اول ارجاع داده شود.

۵) حجم مقالات حداقل ۵۰۰۰ کلمه و حداکثر ۷۵۰۰ کلمه‌ای باشد. از ارسال مقالات دنباله‌دار بپرهیزید.

۶) مقالات رسیده پس از تأیید هیئت تحریریه و سپس ارزیابان علمی، چاپ خواهد شد.

۷) مقاله ارسالی نباید در هیچ نشریه داخلی و خارجی چاپ شده باشد و یا هم‌زمان به مجله دیگری ارسال شود. در صورت کشف خلاف، پیگرد قانونی برای نشریه محفوظ است.

۸) هیئت تحریریه در رد یا قبول و نیز اصلاح مقالات آزاد است.

فهرست مقالات

بررسی مفهوم فتنه در قرآن و نهج البلاغه با تأکید بر مفهوم فتنه مثبت و فتنه منفی
زهره اخوان مقدم / ۱

بررسی روش شناختی چگونگی کشف سیره عقلاء
محمد امین فرد، سمیه آقایی / ۲۱

سنجش و ارزیابی مراسم آیینی (آیین خطبه خوانی شب شهادت امام رضا(ع))
سید علیرضا انوری / ۴۹

بررسی مشرب عرفانی علامه طباطبایی
سمیه خادمی، کاظم اصغری / ۷۱

روش های سیدمرتضی در نقد حدیث عدد
علیرضا طبیبی، سید مجید نبوی / ۸۹

رویکردشناسی علامه مجلسی در قبال معارف بشری؛ فلسفه، عرفان و اصول فقه
محمد عظیمی، محمد غفوری نژاد / ۱۰۷



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



بررسی مفهوم فتنه در قرآن و نهج البلاغه با تأکید بر مفهوم فتنه مثبت و فتنه منفی

زهره اخوان مقدم^۱

۱. دانشیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، تهران، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.12918

URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12918.html

چکیده

نویسنده مسئول:

زهره اخوان مقدم

ایمیل:

dr.zo.akhavan@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۷

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۰۹/۱۴

دسترسی آزاد



کلیدواژه‌ها:

فتنه، نهج البلاغه، قرآن، فتنه مثبت، فتنه منفی، مفهوم شناسی.

ریشه "ف ت ن" ۶۰ بار و واژه "فتنه" ۳۴ بار در قرآن آمده است. گسترده‌گی کاربرد قرآنی و روائی این واژه، و نیز سخنان متفاوت و گاه متناقض عالمان واژه‌شناس و مفسران، موجب تشتت و اختلاف آراء شدید گشته، که گاه معنای ریشه با مقدمات یا لوازم آن اختلاط یافته است. این نگارش به دنبال مشخص کردن مفهوم فتنه و ابعاد آن در قرآن و نهج البلاغه است جمع آوری مطالب در این مقاله کتابخانه ای بوده و روش تحقیق توصیفی و تحلیلی می‌باشد. نتیجه آن شد که فتنه در بسامد قرآنی خود، به معنای "امتحان" "عذاب" "هلاکت" و نیز "ایجاد فضای اضلال و شبهه افکنی" آمده است. امتحان شامل نعمت و نعمت می‌شود که هر دو برای تمیز انسان‌های صالح و طالح لازم بوده و با هدف تربیتی انجام می‌شود. در نهج البلاغه نیز فتنه در همه معانی فوق استعمال شده، لیکن به سبب موقعیت خاص اجتماعی و سیاسی بعد از حیات پیامبر (ص) تا انتهای عصر خلافت امام علی (ع)، به معنای اضلال و اختلاف افکنی و ایجاد فضای گمراه کننده، بسیار گسترده‌تر بکار رفته است. از همین رو امیرالمومنین (ع) در بیان نشانه‌های فتنه، خاستگاه‌های فتنه، و نیز راه‌های مبارزه با فتنه همت فراوان گماشته‌اند. اگر چه همه این امور چنانچه دأب قرآن است، در کلام الهی به صورت کلی ذکر شده‌اند، ولی در نهج البلاغه، حضرت علی (ع) مصادیق فتنه را از عصر جاهلیت تا نسل معاصر خود به طور مفصل تحلیل نموده، و جریان‌شناسی و آسیب‌شناسی فرموده است.

بیان مسأله

قرآن، در باره "فتنه" فراوان سخن گفته و نوعی از آنرا بسیار نکوهیده، و شدیدتر از کشتار و قتل نامیده است، (بقره/۱۹۱)، و بزرگتر از قتل (اسراء/۳۳). نامیده است. این سخن عجیب، پرسش مهمی را به ذهن هر خواننده فهیم تداعی می‌کند که به راستی فتنه چیست و چه تبعاتی دارد که تا این حد از سوی خداوند خالق انسان مذمت شده است؟ خداوندی که کشتن انسان‌ها را گناهی عظیم شمرده و برای مرتکب قتل، غضب و لعن الهی و نیز عقوبت آتش جهنم مقرر فرموده (نساء/۹۳)، و حتی کشتن یک بی‌گناه را معادل کشتن همه مردم برشمرده (مائده/۳۲)، با همه اینها، چطور "فتنه" را از قتل و کشتن انسان‌ها بزرگتر و بدتر معرفی نموده است؟؟!!

این سؤال مهم، کاوش در باره انواع فتنه، و چیستی و چگونگی آنرا، ضروری می‌سازد. از این رو نشانه‌های فتنه و فتنه‌گران و نیز راه‌های مقابله با آنرا در تعالیم قرآن، و نیز "اخ‌القرآن" یعنی کلام امیرمؤمنان علی(ع) بر می‌کاویم. به عبارت دیگر با توجه به وجود و اتفاق افتادن فتنه در جوامع اسلامی، ضرورت دارد که این مسئله به طور دقیق مفهوم‌شناسی شود تا معنای دقیق آن، انواع آن، نشانه‌های آن و نشانه‌های فتنه‌گران روشن شود همچنین قرآن به عنوان اصلی‌ترین منبع اسلامی و نهج‌البلاغه به عنوان مهم‌ترین منبع شیعی می‌تواند ما در این مسئله یاری کند. قرآن کلیاتی را در بحث فتنه فرموده و بسیاری از مصادیق عملی آن در زمان امیرالمومنین اتفاق افتاده از همین رو این دو کتاب برای بررسی انتخاب شده‌اند.

۱. مفهوم‌شناسی فتنه

۱-۱. معنای "فتنه" در معاجم لغت

کتاب لغت، درباره معنای فتنه و ریشه آن، سخنان متفاوتی گفته‌اند، فراهیدی، معنای ریشه "ف ت ن" را سوزاندن چیزی در آتش می‌داند (فراهیدی، ۱۴۱۰ق: ج ۸، ص ۱۲۷). ابن فارس معتقد است که ریشه سه حرفی "فتن" اصل واحد است و براختبار و آزمایش دلالت دارد. وی بر آن است که "سوزاندن طلا در آتش" را نیز از آن جهت که برای اختبار و عیارمند کردن طلا لازم است، با فعل "فتن" می‌آورند، نه آنکه این ریشه، به معنای سوزاندن باشد (ابن فارس، بی تا: ج ۴، ص ۴۷۲).

راغب نیز معنای "فتن" را، داخل کردن طلا در آتش، به منظور جدا شدن ناخالصی‌های دانه، که در مورد به آتش افکندن انسان نیز بکار می‌رود. (راغب، ۱۴۱۲ق: ص ۶۲۳). در "مصباح‌المنیر" هم فتنه به معنای محنت و ابتلا ذکر شده (فیومی، ۱۴۲۵ق: ج ۲، ص ۴۶۲). مجمع‌البحرین نیز، همین سخن را ذکر نموده، و معنای "ذنب" را هم افزوده است. (طریحی، ۱۳۶۷ ش: ج ۶، ص ۲۹۱).

ابن منظور در "لسان العرب" دو کاربرد لغوی ۱- سوزاندن چیزی در آتش به قصد اختبار و آزمایش، و ۲- حالت و وضعیت یک چیز برای این ریشه برشمرده است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق: ج ۱۳، ص ۳۲۱). مصطفوی نیز

معتقداست که هر چه موجب اختلال و اضطراب گردد، فتنه نامیده می‌شود، که دارای مصادیق متعدداست، مانند مال و اولاد، اختلاف‌های اعتقادی، عذاب، کفر، دیوانگی، هر نوع آزمایش و امتحان، و... (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ج ۹، ص ۲۴).

۱-۲. کاربردهای قرآنی واژه فتنه

در کتاب "الوجوه و النظائر" فتنه به معنای: شرک، کفر، امتحان، عذاب دنیوی، به آتش سوزاندن، قتل، مانع شدن و جلوگیری کردن، گمراه نمودن، عذرآوری، و عبرت‌آموزی، آمده‌است. (ابن موسی، ۱۴۰۹ق: ص ۸۰-۷۸). پس از آن، وجوه‌نویس دیگری در کتاب خود، افزون بر ده وجه فوق، پنج معنای دیگر را نیز اضافه کرده‌است: گناه، شر، دیوانه شدن، لغزاندن، و خواهش‌ها (حبیب بن ابراهیم، وجوه القرآن، ۱۳۶۰ش: ص ۲۲۵). همچنین در کتاب "الوجوه و النظائر لالفاظ کتاب الله العزيز" (دامغانی، ۱۴۱۲ق: ص ۱۲۳)، و کتاب "وجوه القرآن الکریم" (ضریر، ۱۹۹۶م: ص ۲۵۱) نیز وجوه متعدد معنایی برای این واژه دیده می‌شود.

۱-۳. معنای فتنه از دیدگاه مفسران

"فتن" و مشتقات آن ۶۰ بار و "فتنه"، ۳۴ بار در قرآن آمده‌است. غالب مفسران فریقین، معنای اصلی کلمه را آزمایش و امتحان می‌دانند. در تفسیر "تبیان" فتنه به معنای محنت و آزمایش آمده (طوسی، ۱۴۰۹ق: ج ۱، ص ۳۷۷) آن هم آزمایشی که فرجامش کفر است. (همان، ج ۲، ص ۱۴۷). در تفسیر "مجمع البیان" (طبرسی، ۱۴۰۸ق: ج ۲، ص ۵۱۱) و "المیزان" (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۵۴۱) نیز سخنان مشابه دیده می‌شود. علامه معتقد است که فتنه امری است که به وسیله آن، وضعیت چیزی مورد امتحان قرار می‌گیرد، و لذا هم بر امتحان، و هم بر لازمه امتحان یعنی شدت و عذاب، و هم بر اسباب عذاب، یعنی شرک و گمراهی اطلاق می‌گردد (همان، ج ۲ ص ۶۲). "طبری" با استناد به برخی روایات، فتنه را به معنای "بلاء" تفسیر کرده است (طبری، ۱۴۱۵ق: ج ۱، ص ۶۴۷). در تفسیر کبیر، فتنه به معنای آزمایش و محنت آمده، که به موجب آن، انسان فرمان‌بردار و مطیع، از شخص گنه‌کار باز شناخته می‌شود (فخر رازی، ۱۴۱۷ق: ج ۱، ص ۶۳۲).

۱-۴. معنای نهائی

به نظر می‌رسد آنچه در معجم "التحقیق" آمده، صحیح‌تر بوده و بر همه کاربردها و مصادیق فتنه، اعم از مثبت یا منفی، و اعم از قرآنی و روایی، قابل تطبیق است. نگارنده این معجم معتقد است هر چه موجب اختلال و اضطراب و زیر و رو شدن گردد، فتنه نامیده می‌شود، که دارای مصادیق متعدد است، مانند مال و اولاد، اختلاف‌های اعتقادی، عذاب، کفر، دیوانگی، هر نوع آزمایش و امتحان، و... (مصطفوی، ۱۳۶۸ش: ج ۹، ص ۲۴). بر این اساس، فتنه مفهومی عام دارد و از گستره معنایی وسیعی برخوردار است که مفاهیمی چون امتحان، ابتلاء، عذاب، و سوزاندن را در برمی‌گیرد، و اعم از مثبت و منفی می‌باشد.

در نهایت باید گفت که نتیجه بحث و مؤلفه‌های معنایی فتنه شامل موارد زیر می‌شود:

- * واژه فتنه یک مفهوم عام است و بر مصادیق متعددی قابلیت انطباق دارد.
- * واژگان ابتلاء، امتحان، و افتتان اگر چه قرابت معنایی دارند، اما هر یک از آنها مؤلفه معنایی ویژه‌ای دارند، که باعث می‌شود استعمال هر کدام به جای دیگری، بدون توجه به قیود و مؤلفه‌های آن، جایز نباشد.
- * گستره معنایی فتنه از دو واژه دیگر، وسیع‌تر است.
- * برخی از معانی که برای فتنه استعمال می‌شود، از لوازم، یا اسباب، یا مقدمات، و یا نتایج فتنه است که گمان می‌شود معنای فتنه همان است.
- * با توجه به معنای واقعی فتنه، یعنی "ایجاد اختلال در نظم فعلی شیء"، معلوم می‌شود که فتنه در مفهوم عام، همیشه مکروه و ناپسند نیست، و نسبت دادن آن به خداوند در قرآن، خود تأیید این مدعاست. لذا مثبت یا منفی بودن فتنه، بستگی به فاعل آن و هدفش دارد.
- * اگر فتنه با هدف پیشرفت مفتون، و یا خالص‌سازی آن و اعطاء رتبه صورت بگیرد، بسیار نیکوست، و فتنه‌کننده نیز ممدوح و قابل تحسین؛ و اگر فتنه‌کننده با هدف غیرمقبول، و به جهت جلوگیری از دین خدا نظم امور را به هم زند، بسیار قبیح است و فاعل آن قابل سرزنش، و به تعبیر قرآن مستحق عذاب.
- * فتنه مذموم همان ایجاد پریشانی در اذهان و افکار جامعه، و بوجود آوردن فضای تاریک، و برهم زدن نظم امور است، تا فتنه‌گر از میان این آب گل آلود، برای اهداف خود ماهی بگیرد. از همین رو شیطان را فتنان نامیده‌اند، و هر کس مانند او عمل کند، شیطانی است.
- * فتنه می‌تواند مفید و لازم باشد که در این نوشتار از آن با عنوان "فتنه مثبت" یاد می‌کنیم. غالباً فاعل این نوع، خداوند است که با اسباب متعددی آنرا جاری می‌کند. نیز فتنه ممکن است مضر بوده، مایه گمراهی شخص و جامعه گردد. فاعل این نوع فتنه، در اصل شیطان است و به دست کافران و منافقان در درجه اول، و افراد ساده لوح و کم تجربه و ضعیف الایمان در درجه دوم شکل می‌گیرد، و هدف آن چیزی جز شبهه‌افکنی و ضلالت گستری نیست. در این نوشتار از این نوع با عنوان "فتنه منفی" یاد می‌شود.

۲. فتنه و بسامد قرآنی آن

چنانچه ذکر شد، ریشه فتنه و مشتقات آن در کلام الهی کاربرد وسیعی دارد که بالغ بر ۶۰ مرتبه می‌باشد. بررسی همه آیات، مجال گسترده‌تری می‌طلبد، ولی به مهم‌ترین آنها (که جامع مفهوم اکثر آیات هست) اشاره می‌کنیم:

۱-۲. نسبت دادن فتنه به خداوند

قرآن در قالب یک سؤال تقریری، وجود فتنه و امتحان را برای همه انسان‌ها تثبیت کرده است «أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ»؛ (عنکبوت/۲). فاعل این نوع فتنه که ما از آن با عنوان "فتنه مثبت" یاد

می‌کنیم، در آیات الهی خود خداوند می‌باشد، و وجود چنین فتنه‌هایی برای تکامل و پیشرفت بشر و نیز جداسازی مؤمنان از منافقان و کافران ضروری است. (عنکبوت/۳)، خداوند در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ (طه/۸۵)، این آیه نشان می‌دهد که اسباب امتحان را خدا فراهم می‌کند، ولی در گمراهی یا هدایت افراد مورد امتحان، دخالتی ندارد، و هر فردی به اختیار خود می‌تواند یکی از دو راه را برگزیند. خداوند در آیه دیگری می‌فرماید: وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَ أَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ (ص/۳۴)، برخی تفاسیر ذیل آیه اساساً با مقام نبوت سازگار نیست. اما به طور خلاصه ماجرا چنین بوده که جناب سلیمان بواسطه یک عمل عبادی، از یک عمل عبادی دیگر، که گویا نماز عصر یا ذکرهای عصرانه اش بوده، باز می‌ماند و خداوند جسدی را که گویا تنها فرزندش بوده، جهت ابتلاء و امتحان بر تخت او می‌گذارد. سلیمان متوجه ترک اولی شده و توبه می‌نماید (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۱۷، ص ۲۰۱؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ج ۲۳، ص ۱۵۵؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱۴: ص ۱۲۶؛ طیب، ۱۳۷۸ش: ج ۱۱، ص ۲۴۲).

در این آیه نیز خداوند فتنه را به خود نسبت داده، و تصریح می‌کند که حضرت سلیمان، از این امتحان الهی سربلند بیرون آمده و توبه نموده است. در آیه‌ای دیگر خداوند می‌فرماید: وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَجَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ (دخان/۱۷)، این آیه سخن از عذابی دارد که جهت امتحان، بر اهل مکه نازل شد و آنان از پیامبر (ص) خواستند که برای رفع عذاب دعا نماید تا ایمان بیاورند؛ ولی پس از برطرف شدن عذاب، به عهد خویش وفا ننمودند. خداوند می‌فرماید که این امر تازه‌ای نیست. قبل از ایشان نیز قوم فرعون را امتحان نمودیم و با پیامبر کریمشان همین عهد را نمودند، ولی وفا نکردند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ج ۳، ص ۱۹۹؛ حسینی همدانی، پیشین، ج ۱۵، ص ۱۷۱).

۲-۲. فتنه به معنای امتحان

علاوه بر آیات فوق الذکر، که فاعلیت الهی را برای ایجاد فتنه و امتحان بیان می‌کرد، و به همین جهت در آغاز و جداگانه ذکر شد، آیات بسیاری در قرآن موجود است، که مشتقات فتنه در آنها به معنای امتحان آمده است. ارتباط این کاربرد "فتنه" با معنای اصلی واژه، کاملاً مراعات شده، زیرا امتحان چیزی است که نظم روزمره زندگی یک انسان یا یک جامعه انسانی را، بواسطه یک اتفاق، یا حادثه یا مصیبت برهم زده، دگرگون و متفاوت می‌سازد، و شکل قبلی را تغییر می‌دهد.

۲-۲-۱. امتحان، اعم از "نعمت" و "مصیبت"

در تمامی این آیات، مراد از فتنه، همان امتحان الهی است که گاهی با ایجاد فقر و مصیبت و و گاهی با نعمت، اتفاق می‌افتد: فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ؛ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ (فجر/۱۵ و ۱۶). آیه وَ نَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً (انبیاء/۳۵) امتحان، را اعم از خوبی‌ها و بدی‌ها

می‌داند. در آیه دیگر مال و اولاد نیز مایه فتنه و امتحان شمرده شده‌اند: **وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ** (أنفال/۲۸). بدیهی است که ثروت و فرزند از نعمت‌های الهی هستند و حتی در تعالیم اهل بیت (ع) به مردم آموزش داده شده که این نعمت‌ها را از خدا طلب نمایند. در عین حال، همین نعمت‌ها، مایه اختبار و امتحان مردم شمرده شده‌اند.

۲-۲-۲. امتحان و نوع موضع‌گیری در برابر آن

نوع برخورد شخص یا اشخاص امتحان شونده، با شرایط ایجادشده اهمیت یه سزایی دارد. به تعبیر قرآن، انسان امتحان شونده اگر به نعمتی برسد، گمان می‌کند که دلیلِ اکرام و انعام الهی است و می‌گوید: خدا مرا دوست دارد! و اگر دچار مشکلات گردد، می‌گوید: خدا مرا مورد اهانت و بی توجهی قرار داده است! قرآن در آیه‌ای دیگر به موضع‌گیری غلط و زیانکار بودن، و سطحی‌بودن ایمان چنین افرادی اشاره می‌کند: **وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ، فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ، وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ، خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ، ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ** (حج/۱۱)، بنابراین هر نعمت و نعمت الهی می‌تواند مایه امتحان باشد و مؤمن واقعی، که ایمانش تنها زبانی نیست، در هر دو وضعیت از اعتدال خارج نشده و خود را دچار خسران نمی‌کند. قرآن در آیه دیگر می‌فرماید: **أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ؟** بر اساس آیه، مجرد ایمان زبانی مقبول نیست، مگر آنکه ایمان آورنده از فتنه‌ها و امتحان‌های الهی سربلند بیرون آمده و پایداری و ثبات خویش را در راه ایمان و اعتقادش به اثبات برساند.

۲-۳. فتنه به معنای عذاب و هلاکت

برخی آیات مرتبط با ریشه "فتن" و مشتقات آن به معنای عذاب، اعم از دنیوی و اخروی هستند. فتنه به معنای عذاب دنیوی مانند آیه: **وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا...** (مائده/۴۱)، غالب مفسران، فتنه در آنرا به معنای عذاب و عقاب‌های دنیوی دانسته‌اند که به سبب سوء اعمال، دامنگیر کفار و منافقان و گنهکاران می‌شود (ن.ک: یساقی، ۱۳۸۰ش: ص.۵۵).

فتنه به معنای عذاب اخروی آنجاست که خداوند، ویژگی‌های قیامت را بر می‌شمرد، و می‌فرماید: **يَوْمَهُمْ عَلَى النَّارِ يُقْتَنُونَ** (ذاریات/۱۳). سپس برای تثبیت مطلب، و نشان دادن اینکه این عذاب به واسطه اعمال خودشان نصیبشان شده، خطاب خویش را به مستحقان عذاب بیان می‌کند: **ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ** (ذاریات/۱۴).

۲-۴. فتنه به معنای آشوب گری و جوسازی و ایجاد فضای شبهه انگیز

منظور از فتنه در اینجا اغتشاش و آشوبی است که سبب اختلال در نظم امور، و اضطراب در شرایط موجود می‌شود. ما این مفهوم از فتنه را در این نوشتار، فتنه منفی می‌نامیم. فتنه منفی، یعنی ایجاد فضایی توهم انگیز، تیره گون، غبارآلود، شبهه ناک، و تردیدآور در محیط اجتماعی و فرهنگی جامعه است.

۲-۴-۱. کاربرد فتنه در معنای اضلال و شبهه افکنی

خداوند متعال هر جا که قصد بیان واقعیت‌های تاریخی امت‌های پیشین را داشته، و فضاهای اجتماعی آنان را به قصد عبرت آموزی به تصویر کشیده، "فتنه" را بدین معنای منفی بکار برده است. لازم به ذکر است که در کنار چنین فتنه‌هایی نیز، مقوله امتحان حذف نمی‌شود و مردم به واسطه نوع موضع گیریشان در مقابل فتنه، و پایداری در برابر اختلاف‌ها، و صبر و شکیبائی، و تلاش در فهم حقیقت و جد کردن حق از باطل، مورد امتحان و اختبار قرار می‌گیرند، اما چنانچه مفسران نیز تصریح کرده‌اند، امتحان مذکور، از لوازم فتنه است، نه خود آن. اگر چه برخی عالمان وازه‌شناس و مفسر، به غلط این فتنه را امتحان معنا کرده‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق: ج ۱، ص ۶۴۳). در ظهور و بروز چنین فضایی تیره‌گون و هول‌انگیز، عوامل گوناگونی نقش دارند، مشرکان و کافران در طول تاریخ انسانی و نیز اسلامی با نیرنگ و فریب، فضای جوامع را برای استثمار دیگران و بهره‌وری خود به تیرگی کشاندند و از این عوامل برای اهداف شوم خویش سود جستند. به سبب این آثار منفی فتنه است که قرآن، آنرا اشد و اکبر از قتل نامیده (بقره/۱۹۱؛ اسراء/۳۳). فتنه باعث کشته شدن افراد متعدد می‌شود، و با ایجاد فضای وهم‌انگیز، قاتل یا مقتول، ویا هر دو در شک و تردید، و بدون ایمان باشند. مفسران معتقدند که فتنه در این دو آیه به معنای منحرف کردن مردم از دین خدا و گمراه ساختن ایشان است که این عمل، گاه با القاء شبهات و گاه با شکنجه و آزار صورت می‌گیرد. (فخررازی، ۱۴۱۷ق: ج ۲، ص ۳۹۱).

۲-۴-۲. فتنه معادل فنا و نیستی روح انسان

خداوند بزرگ با هر چیزی که مانع فهم و هدایت و سعادت بشر شود، به مقابله برخاسته و به شدت از آن نهی می‌کند. در دو آیه (بقره/۱۹۱؛ اسراء/۳۳) نیز خداوند فرمان می‌دهد کسانی را که مانع راه خدا و ایمان مردم شده و با ایجاد مشکل در جامعه برای دینداران، باعث شوند که مردم از گرویدن به دین خدا منصرف گردند، یا مجبور به قبول کفر شوند، بکشید زیرا این چنین فتنه‌گری از قتل بدتر است. سید قطب در تبیین فتنه می‌گوید: فتنه در دین، تجاوز و دشمنی با مقدس‌ترین چیزی است که در حیات انسان وجود دارد، و از این رو از قتل، یعنی گرفتن جان مردم، شدیدتر است، چون از بین بردن دین، مساویست با فنا و نابودی روح و لذا از حیث ضرر، عظیم‌تر است. این فتنه گاه ممکن است با تهدید و آزار جسمی همراه باشد، و گاه بدون آن، و تنها با ایجاد فضای فاسد، که نتیجه آن گمراهی‌آفرینی، فسادگستری، و دور ساختن مردم از منهج الهی، و نیز زینت دادن کفر و روی گردانی

از خداست (سیدقطب، ۱۴۱۵ق، ج ۱ ص ۱۸۹). ایجاد چنین فضایی را قرآن نکوهش کرده و چنین فتنه‌انگیزی را مستحق مرگ می‌داند: وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ (بقره/۱۹۳) و نیز آیه: (انفال/۳۹). زیرا در فضای تاریک و خوف‌انگیز، شخص از آزادی انتخاب برخوردار نیست. اگر فتنه‌گران آزار جسمی هم داشته باشند، شخص بر سر دو راهی می‌ماند که آیا دین را بپذیرد و صبر و مقاومت را پیشه ساخته و شکنجه و آزار و تلخکامی را به جان بخرد، و به همین سبب، شیرازه زندگیش از هم گسسته و در امور دنیوی و معاش و معاشرت دچار مشکل شود، و در محدودیت قرار گیرد؟ و یا دست از پذیرش دین بردارد؟

۳. کاربرد فتنه در نهج‌البلاغه

در روایات و نهج‌البلاغه، فتنه بسیار به کار رفته است که در ادامه به بررسی فتنه در نهج‌البلاغه خواهیم پرداخت.

۳-۱. فتنه مثبت با هدف تربیتی

از دیدگاه حضرت علی(ع) فتنه به معنای "امتحان الهی" دارای نقش مثبت تربیتی است، مشروط بر آنکه شخص با روحیه متعهد اسلامی و معرفت مسؤولانه اخلاقی با آن برخورد کند، و چنانچه گذشت، ما آنرا فتنه مثبت نامیدیم. امام(ع) این مفهوم از فتنه را، لازمه طبیعت زندگی و وجود آدمی می‌داند، و حیات متکامل را بدون آن غیرممکن می‌شمرد. این نوع از فتنه همان است که امیرالمؤمنین(ع)، ضمن اشاره به ضرورت وجود فتنه برای انسان، تأکید می‌کند نباید آنرا مکروه بشماریم، آنجا که شنید شخصی از فتنه به خدا پناه می‌برد، فرمود: لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفِتْنَةِ" لَأَنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ إِلَّا وَهُوَ مُشْتَمِلٌ عَلَى فِتْنَةٍ؛ وَلَكِنْ مَنْ اسْتَعَاذَ فَلْيَسْتَعِذْ مِنْ مُضَلَّاتِ الْفِتَنِ، فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَقُولُ: "وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ؛ وَمَعْنَى ذَلِكَ أَنَّهُ سُبْحَانَهُ يَخْتَبِرُ عِبَادَهُ، يَخْتَبِرُهُمْ بِالْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ لِيَتَبَيَّنَ السَّاخِطُ لِرِزْقِهِ وَالرَّاضِيَ بِقِسْمِهِ، ... (نهج‌البلاغه، حکمت ۹۰).

بر اساس این سخن مولا(ع)، نباید از هر فتنه‌ای دوری جست و عدم وجود آنرا آرزو کرد؛ زیرا چه بسا فتنه‌ای که دارای آثار تربیتی فراوان است، و موجب استحکام ایمان و تقرب به خداوند شده، و مقدمه سرفرازی انسان مورد امتحان، و پیشرفت‌های روحی - معنوی اوست.

۳-۲. فتنه منفی با هدف گمراه‌سازی و اختلاف افکنی

امیرالمؤمنین(ع) پیوسته مردم را به توبه و آشتی با یکدیگر، و مقابله با آشوب‌ها و ناآرامی‌ها امر فرموده، و انحراف از کتاب و سنت را تقبیح نموده و از مخالفان خواسته که از اقدامات فساد انگیز خود توبه کنند و در راه اقتدار روش و سنت نبوی تلاش نمایند. نیز امام(ع) وجود فتنه را از نظر تاریخی مورد تحلیل قرار داده و جریان‌شناسی نموده، و آغاز آنرا در عهد جاهلیت معرفی می‌کند. پس از آن، در جای جای سخنانش، یک به یک فتنه‌ها را معرفی و فتنه‌گران را رسوا می‌سازد. اینک معرفی این فتنه‌ها:

۳-۲-۱. فتنه‌های پیش از حکومت امام علی (ع)

امام علی (ع) در جریان شناسی فتنه، ابتدا به نمونه قبل از اسلام اشاره می‌نماید. در خطبه‌ای که از نظر زمانی پس از فتنه صفین ایراد کرده، به سال‌ها قبل توجه نموده می‌فرماید: «وَالنَّاسُ فِي فِتْنٍ انْجَذَمَ فِيهَا حَبْلُ الدِّينِ ... وَقَامَ لِرِوَاؤِهِ فِي فِتْنٍ دَأَسَتْهُمْ بِأَخْفَافِهَا وَوَطَّئَتْهُمْ بِأَظْلَافِهَا ...» (نهج البلاغه، خطبه ۲).

امیرالمومنین در این خطبه تصریح می‌کند پیامبر (ص) در حالی مبعوث شد که مردم به فتنه‌هائی مبتلا بودند. این فتنه‌ها آنچنان بود که رشته دین در آن قطع، و پایه‌های یقین ناستوار، و امور در آن متشتت و در هم ریخته، و پندارها با حقیقت در آمیخته، چراغ هدایت بی‌نور، و دیده حقیقت بینی کور، و همگان به خدا نافرمان و...

امیر مؤمنان (ع) پس از شمردن نشانه‌های جامعه مبتلا به فتنه، در فراز دوم به ریشه این نشانه‌ها که همانا پیروی شیطان است اشاره نموده و می‌فرماید: آنان بذر دوستی شیطان را در دل کاشتند و محبتش را در دل خود جا دادند و بیرق او را برافراشتند، در حالی که فتنه چون شتری مست در پی آنها بود و پایمالشان می‌کرد و چنگال تیز در بدنشان می‌نمود ولی (بجای فکر چاره) سرگردان و درمانده بودند و...

امام (ع) در این خطبه، دیدگاه خویش را در باره نمونه‌ای از فتنه به عنوان پدیده‌ای سیاسی در جوامع بشری بیان کرده و اشاره می‌کند که وقتی جامعه تحت نظام اخلاقی قرار نگیرد و از حیات معنوی و سالم بی بهره باشد، رشته دین سست و ناستوار است. چنین اجتماعی ناپایدار است، حتی اگر از نظر نظام اقتصادی و سیاسی از موقعیت خوبی برخوردار باشد؛ زیرا خود را از وحی گسسته و از همین روی، روی سعادت را نخواهد دید. آنگاه که ارزش‌های الهی رنگ باخته و ارزش‌های فردی محترم شود، فقدان نظام اخلاقی و معنوی، جامعه را به سوی قهقرا می‌برد. اینها خصوصیات جامعه‌ای است که دچار فتنه فراگیر شده، و از خدا فاصله گرفته بود.

هرچند شرایط در عصر رسول خدا بهتر شد اما در زمان ایشان نیز فتنه‌هایی وجود داشت از جمله داستان و فعالیت‌های منافقان که منجر به رسوا شدن آن‌ها و نزول سوره منافقان شد (ابن هشام، ۱۳۵۵ق: ج ۳، ص ۱۳۳). پس از پیامبر (ص) نیز فتنه‌ای بزرگ ایجاد شد و "اسلام با غدیر" که تداوم نبوت بود فراموش شد. (مرعشی، ۱۳۸۷ش: ص ۱۹۰).

رسول گرامی اسلام نیز از وقوع چنین فتنه‌هایی خبر داده بود، آنجا که فرمود: لَيَغْشِيَنَّ أُمَّتِي مِنْ بَعْدِي فَتَنٌ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلَمِ، يَصْبِحُ الرَّجُلُ فِيهَا مُؤْمِنًا وَ يَمْسُو كَافِرًا، يَبِيعُ أَقْوَامٌ دِينَهُمْ بَعْرَضٍ مِنَ الدُّنْيَا قَلِيلٍ (حاکم نیشابوری، بی تا: ج ۴، ص ۵۶۲). یعنی: پس از من فتنه‌هائی مانند پاره‌های شب تاریک اتمم را در بر می‌گیرد، در آن زمان انسان‌ها صبح مؤمنند و شب کافر می‌شوند، و یا شب مؤمنند و صبح کافر می‌شوند، و اقوامی دین خود را در مقابل متاع دنیا می‌فروشند.

امیرالمؤمنین (ع) نیز در جای جای کلامش، به انحراف‌های پس از پیامبر (ص) اشاره دارد (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵ ش: ج ۲، ص ۵۵۹).

در ادامه فتنه‌های دوران خلافت امیرالمؤمنین بررسی می‌شود.

۳-۲-۲. فتنه در عصر خلافت امیرالمؤمنین علی (ع)

در دوران خلافت امیرالمؤمنین سه فتنه و آشوب بزرگ یعنی جمل، صفین و نهروان اتفاق افتاد. امیرالمؤمنین در یکی از خطبه‌ها به ویژگی‌ها و فضائل اهل بیت (ع) اشاره کرده و آن‌ها را به اطاعت اهل بیت (ع) دعوت می‌کند، در همانجا به صورت کلی به فتنه‌ها اشاره می‌کند. (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۴). در ادامه این سه فتنه بزرگ بررسی می‌شود.

۳-۲-۲-۱. فتنه جمل

امیرالمؤمنین پس از ۲۵ سال غصب خلافت، به حکومت رسید اما برخی که منافعی با عدالت علی (ع) سازگار نبود؛ شروع به مخالفت با حضرت کردند. امام (ع) ضمن اشاره به عملکرد طلحه و زبیر، و نیز عایشه در مخالفتشان با عثمان، و فراهم کردن زمینه قتل او، و نیز بیعت مختارانه مردم، ماجرا را توصیف نموده و به وجود فتنه هشدار می‌دهد:

... من شما را از کار عثمان آگاه می‌کنم، چنان که شنیدن آن همچون دیدن باشد: مردم بر عثمان خرده گرفتند. من یکی از مهاجران بودم بیشتر خشنودی وی را می‌خواستم و کمتر سرزنشش می‌نمودم، و طلحه و زبیر آسانترین کارشان آن بود که بر او بتازند، و برجانندش و ناتوانش سازند. عایشه نیز سربرآورد و خشمی راکه از او داشت، آشکار کرد و مردمی فرصتی افتند و کار او را ساختند. پس مردم با من بیعت کردند، نه نادلخواه و نه از روی اجبار بلکه فرمانبردار و به اختیار؛ بدانید که مدینه مردمش را از خود راند، و آنان در شهر نماندند. دیگ آشوب جوشان گشت، و فتنه برپای و خروشان. پس به سوی امیر خود شتابان پیویدید و در جهاد با دشمنان بر یکدیگر پیشی جویدید. (نهج البلاغه، نامه ۱).

مخالفان امیرالمؤمنین (ع) با طراحی فتنه، و به بهانه شرکت ایشان در قتل عثمان، جنگ جمل را به راه انداختند.

۳-۲-۲-۲. فتنه صفین

معاویه و یارانش (قاسطان) فتنه ای دیگر طراحی کردند پیامبر در سخنان خود به وفور به فتنه‌ها اشاره کرده‌اند (مسلم، ۱۴۱۶ ق: ج ۴، ص ۱۷۶۶؛ حاکم نیشابوری، پیشین، ج ۴، ص ۵۶۲). امام علی (ع) نیز فتنه بنی امیه را چنین معرفی فرمود: ... در نظر من، ترسناک ترین فتنه‌ها، فتنه فرزندان امیه می‌باشد، فتنه‌ای کور و ظلمانی که سلطه‌اش همه‌جا را فرا گرفته و بلای آن دامنگیر نیکوکاران است... به خدا سوگند بنی‌امیه بعد از منبر ای شما زمامداران بدی خواهند بود، آنان چونان شتر سرکشی که دست به زمین کوبد و لگد زند و با دندان گاز گیرد و از دوشیدن

شیر امتناع ورزد، با شما چنین برخوردی دارند، واز شما کسی باقی نگذارند، جز آنکس که برای آنها سودمند باشد یا آزاری بدان‌ها نرساند. (نهج البلاغه، خطبه ۹۳). بنابراین یکی دیگر از فتنه‌ها که سبب خونریزی و دو دستی در امت اسلامی شد فتنه صفین بود.

۳-۲-۲-۳. فتنه نهروان

خوارج با شعار فریبده "لا حَکَمَ اِلَّا لِلّٰهِ" (مکارم، ۱۳۸۵ ش: ج ۲، ص. ۴۱۱) فتنه‌ای دیگر به راه انداختند. این فتنه، همراه‌کننده‌تر، و از نظر حیرت‌آفرینی و شک‌آوری، شدیدتر بود، و لذا مبارزه با آن نیز به نوعی مشکل‌تر می‌نمود. و تنها امیرالمومنین می‌توانست چنین فتنه‌ای را خاموش کند ایشان می‌فرماید: من فتنه را نشاندم و کسی جز من دلیری اینکار را نداشت، از آن پس که موج تاریکی آن برخاسته بود، و گزند همه‌جا را فرا گرفته بود. از من بپرسید، پیش از آن که مرا نیابید... (نهج البلاغه، خطبه ۹۳).

۴. ویژگی‌های فتنه در قرآن و نهج البلاغه

در ادامه به اختصار نشانه‌ها و ویژگی‌های دو کاربرد مهم فتنه، یعنی "امتحان" و "شبهه افکنی" را می‌کاویم.

۴-۱. ویژگی‌های فتنه مثبت در قرآن و نهج البلاغه

پیش از این گفته شد که یکی از کاربردهای فراوان ماده "فتن" و مشتقات آن، در حوزه امتحانات الهیست که ما آنرا فتنه مثبت نامیدیم. این امتحان و اختبار ویژگی‌هایی دارد:

ویژگی اول: عمومیت

همه انسان‌ها در همه اعصار مورد امتحان الهی واقع می‌شوند. واژه "ناس" در آیه دوم سوره عنکبوت که متن آن ذکر شد، نشانگر این عمومیت است.

ویژگی دوم: پیوستگی

امتحان الهی پیوسته است به تصریح قرآن هر سال دو بار تکرار می‌شود. (توبه/۱۲۶).

ویژگی سوم: هدفمند بودن

برخی از آیاتی که سخن از اختبار بندگان می‌گویند، به هدف آن اشاره می‌کند، و لام تعلیل در همه این آیات، گواه این ادعاست. و شخص حکیم، کار بدون هدف و غرض انجام نمی‌دهد.

ویژگی چهارم: هدف متعالی داشتن (تشخیص صالحان از غیر آنان)

در آیات متعددی به این هدف برتر و انسان ساز اشاره شده و بر صبغه تربیتی آن مهر تأیید زده است. مانند: وَ لِنَبْلُوْكُمْ حَتّٰی نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِيْنَ مِنْكُمْ وَ الصّٰبِرِيْنَ وَ نَبْلُوْا اَخْبَارَكُمْ (محمد/۳۱). در جای دیگر آمده: اِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلٰی الْاَرْضِ زِيْنَةً لِّهَا لِنَبْلُوْهُمْ اَيُّهُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا (کهف/۷).

ویژگی پنجم: قطعیت و حتمی بودن امتحان

لام تأکید و نون تأکید در آیه ۳۱ سوره محمد، و ۱۵۵ سوره بقره، و نیز و لحن سؤال تقریری در آیه دوم سوره عنکبوت، و عبارات نهج البلاغه که گذشت، گواه این مدعا است.

ویژگی ششم: وجود شدت و سختی در امتحان

قرآن می‌فرماید: هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَ زُلْزِلُوا زَلْزَالًا شَدِيدًا (احزاب/۱۱)، آیه دیگری در سوره بقره نیز که مصادیق امتحان را می‌شمارد، بر این ادعا صحه گذاشته، می‌فرماید: وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ (بقره/۱۵۵). این آیات بر شدت امتحان تأکید دارند.

ویژگی هفتم: فاعلیت خداوند

در برخی آیات، خداوند عمل اختبار را به خود نسبت می‌دهد. که بحث آن گذشت

ویژگی هشتم: مایه توبه و تذکر بودن

آیه: أَوْ لَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَكَّرُونَ (توبه/۱۲۶) شاهد این ادعا است.

۴-۲. ویژگی‌های فتنه منفی در قرآن و نهج البلاغه

۴-۲-۱. نشانه‌های فتنه

هر چیزی که به نوعی پنهان باشد، باید آنرا از آثار و نشانه‌هایش شناخت. فتنه نیز از نوعی خفا برخوردار است و همین نکته مبارزه با آنرا مشکل تر می‌کند. نشانه‌ها عبارتند از:

اول شبهه ناکی، به گونه ای که قدرت تشخیص صواب از خطا را از انسان‌ها می‌گیرد. امام علی (ع) می‌فرماید: فتنه‌ها آنگاه که روی آورند موجب شبهه شوند، و چون پشت کنند حقیقت چنانکه هست، نشان داده می‌شود. فتنه‌ها چون می‌آیند شناخته نمی‌شوند، و چون می‌گذرند، شناخته می‌شوند، فتنه‌ها چون گرد باده‌ها می‌چرخند، از همه‌جا عبور می‌کنند، در بعضی از شهرها حادثه می‌آفرینند و از برخی شهرها می‌گذرند (نهج البلاغه، خطبه ۹۳). در جای دیگر می‌فرماید: شبهه به این دلیل شبهه نامیده می‌شود که به حق شبیه است (نهج البلاغه، خطبه ۳۸). این شبهه‌ناکی برای برخی افراد هست (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵ ش: ج ۲، ص ۴۰۵)، برای صاحبان یقین، شبهه‌ناکی نیست.

دوم در آمیختگی حق و باطل امیرالمومنین به آن اشاره دارد. (نهج البلاغه، خطبه ۵۰).

سوم تیره‌گونی و تاریکی فضای جامعه است و از همین رو فتنه به پاره‌های شب تشبیه شده، زیرا در فضای فتنه، راه از بیراهه، و مسیر از پرتگاه قابل تشخیص نیست. (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۲).

چهارم از نشانه‌های فتنه، گستردگی و فراگیری آن است. قرآن در این باب می‌فرماید: وَ اتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (انفال/۲۵).

پنجم از نشانه‌های فتنه فاعل آن است. حضرت علی(ع) در خطبه‌ای که تحذیر از فتنه و فتنه‌گران است، در این باره می‌فرماید: آنان در به دست آوردن دنیای پست بر هم سبقت می‌گیرند، و چونان سگ‌های گرسنه، این مردار را از دست یکدیگر می‌ربایند. (نهج البلاغه، خطبه ۱۵۱) در ادامه همین سخن، امیرالمؤمنین(ع) صفات دیگر فاعلان فتنه را گزارش می‌فرماید: ستمگران فتنه‌گر، در راه ایجاد فتنه هم پیمانند، ولی به سبب حرص و طمع، خود با یکدیگر دشمن بوده و از هم بیزارند، و در نهایت با بغض و دشمنی از یکدیگر جدا می‌شوند، و در هنگام دیدارها نیز به یکدیگر فحش و لعنت نثار می‌کنند.

۴-۲-۲. خاستگاه‌های فتنه

فتنه خاستگاه‌ها و ریشه‌هایی دارد که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

۴-۲-۲-۱. هوی و خواهش‌های نفسانی

امام علی(ع) در ارتباط فتنه و هوای نفس در جمله‌ای کوتاه و گویا می‌فرماید: آغاز ایجاد فتنه‌ها، خواهش‌هایی هستند که متابعت می‌شوند. (نهج البلاغه، خطبه ۵۰) در خطبه‌ای دیگر، که تحذیر از فتنه و فتنه‌گران است، می‌فرماید که ویژگی ایشان (فتنه‌گران)، آن است که در راه دنیای پست، و خواهش‌ها و مشتهیات نفسانی از هم سبقت می‌گیرند (خطبه ۱۵۱).

قرآن تیز تبعیت از هوی را مذمت کرده و آن را گمراهی از راه خدا می‌داند: ... وَ لَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ (ص/۲۶)، در آیه‌ای دیگر، گمراه‌ترین افراد، کسانی معرفی شده‌اند که تحت سلطه هوای نفس خویش قرار می‌گیرند: وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ (قصص/۵۰)، بنابراین هوی و هوس و فتنه لازم و ملزوم هم هستند در تعبیری دیگر امیرمومنان می‌فرماید: "الْهَوَىٰ مَطِيَّةُ الْفِتَنِ" (آمدی، ۱۳۶۶ش، ص ۳۰۶) و "الْهَوَىٰ مَرْكَبُ الْفِتْنَةِ" (همان، ص ۱۰۵). بدیهی‌ست شخص بدون مرکب به سختی به مقصد می‌رسد، ولی فتنه‌ها با مرکب "هوای نفس انسان‌ها" در راه رسیدن به منویات پلید خود، به راحتی به اهداف دست می‌یابند.

۴-۲-۲-۲. بدعت‌ها و نوآوری‌های مذموم

بدعت در لغت، به معنای هرگونه نوآورده است. در ادبیات دینی، بدعت همواره مردود و مذموم شمرده شده است و آورنده آن مستحق عذاب الهی است. زیرا نوآوری در دین، به معنای چیزیست که ریشه در کتاب و سنت ندارد و قائلش، آنرا از پیش خود وضع نموده است (طریحی، ۱۴۲۵ق: ج ۱، ص ۱۲۲). این بدعت‌ها تا آنجا مذموم، که آورنده آن در لسان اهل بیت(ع) کافر شمرده شده است (کلینی، ۱۳۶۲ش: ج ۲، ص ۱۲۳). اینگونه نوآمده‌ها چون بر پایه و اساس دین نیست، راهزن و گمراه‌کننده می‌باشد. قرآن نیز عدول از احکام الهی و نوآوری‌هایی که بر اساس هوای نفس ایجاد می‌شود، را مورد مذمت قرار داده، و از آن نهی می‌کند (مائده/۴۹).

امام علی(ع) یکی از ریشه‌های فتنه را احکامی نو می‌داند که در دین آسمانی بوجود می‌آیند: وَأَحْكَامٌ تُبَدِّلُ. این بدعت‌ها که عموماً رنگ شرع و دین دارند، باعث اختلاط حق و باطل، و در نتیجه پراکندن فتنه شده و در نهایت، امور را بر مردم مشتبه ساخته و آنان را به ضلالت می‌افکنند. امیر مؤمنان در سخنی دیگر، مبعوض‌ترین اشخاص را نزد خدا کسی می‌داند، که که خدا وی را به خود وانهاده و لذا از مسیر حق فاصله گرفته و به بدعت روی آورده، و با آیین‌های نوساخته، مسلمانان را به فتنه می‌افکند. (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷).

امام علی (ع) در ادامه سخن فوق، ویژگی بدعت را مخالفت با کتاب الهی و سردمدارانی بر غیر دین الهی بر می‌شمرد. (نهج‌البلاغه، خطبه ۵۰).

بنابراین، متولی بدعت‌ها رجالی هستند که به دین خدا اهمیتی نمی‌دهند. هدف ایشان از ایجاد احکام جدید قابل تأمل است. آنها از آن جهت که تحت سلطه امیال نفسانی خویشند، و به تزکیه و اخلاص نرسیده‌اند، به سبب حس برتری جوئی و خود بزرگ بینی، لازم است مردم را در اطراف خویش جمع کنند، تا ارضاء خواهش نفس نموده و به قدرت برسند. امیرالمومنین این بدعت‌گذاران را چنین معرفی می‌فرماید: کتاب خدا را به رأی خویش تفسیر می‌کند، و حق را چنانکه دلخواه اوست تعبیر کند. مردم را از بلاهای سخت ایمن می‌دارد، و گناهان بزرگ را آسان شمارد. در کارهای شبهه ناک افتاده است ولی می‌گوید: من چون شبهه‌ای باشد باز ایستم. در حالی که در بدعت‌ها آرمیده است و گوید: اهل بدعت نیستیم... (نهج‌البلاغه، خطبه ۸۷). یعنی: مصداق امروزی کلام امام علی(ع) را می‌توان تحت شعار و عنوان "قرائت‌های جدید از دین" که با قرآن و گفتار معصومان مخالف است؛ یافت. درست است که آیات قرآن و احادیث، در هر زمانی مصادیق جدید دارند، ولی این، بدان معنا نیست که اندیشه‌ها و آراء بشری بر آندو حاکم شوند (و اصل و مبنا قرار گیرند و قرآن و گفتار معصومان فرع قرار گیرد)؛ چنین رویکردی، غیر از بدعت چیزی نیست (قدر ولایت، ۱۳۸۸ش، ص. ۴۵).

۵. راه‌های رهایی از فتنه

همانطور که گفته شد بدون شک فتنه‌ها واقع می‌شوند، و هر انسانی در طول زندگی خود، با آنها روبرو می‌گردد. اگر چه شناخت نشانه‌ها و نیز خاستگاه فتنه که ذکر شد، برای مبارزه با آن لازم است، ولی شناخت راه‌های مقابله با فتنه از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند، لذا در ادامه به راه‌های رهایی از فتنه می‌پردازیم.

۵-۱. ضیاء و نور یقین

همانطور که پیش از این اشاره شد ویژگی فتنه، ایجاد فضای تاریک و غبارآلود است. در چنین شرایطی مسلماً اولین نیاز، نور و روشنائی است که تاریکی را نابود کند. سلاحی که ایجاد چنین نوری می‌کند، و در راه مبارزه با فتنه لازم است، به تصریح امیرالمؤمنین(ع) یقین می‌باشد: یعنی دوستان خدا در فتنه‌ها، چراغشان یقین، و راهنمایشان مسیر هدایت است... (نهج‌البلاغه، خطبه ۳۸).

تعبیر یقین به دو معنا می‌تواند باشد. نخست آنکه اولیاء خدا به خاطر یقین به مبانی وحی، به سراغ قرآن و سخنان پیشوایان معصوم رفته و در پرتو این دو نور، ظلمات شبهه‌ها را در هم شکسته و از چنگال آن رها می‌شوند. دیگر آنکه مراد از یقین، استفاده از مفدمات قطعی و امور یقینی است که هر گاه انسان در تجزیه و تحلیل‌های خود بر آنها تکیه کند، می‌تواند گره شبهه‌ها را گشوده، از ظلمات فتنه خلاص شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۵ش: ج ۲، ص ۴۰۷). به تعبیر دیگر حجاب هوس‌ها، مانع تعقل ایشان نشده و به راحتی حق را از باطل تشخیص می‌دهند.

۵-۲. تقوا

قرآن تقوا را "فرقان" یا نیروی تمیز دهنده حق و باطل نامیده است. راه به دست آوردن شناخت حق و باطل تقوا است، که قرآن و روایات معصومان (ع) بسیار بر آن تأکید نموده است (یساقی، ۱۳۸۰ش: ص ۱۸۸). قرآن می‌فرماید: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا** (انفال/۲۹).

تقوی به معنای "نگهداری" است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۸۸۱)، و منظور از آن، نیرویی است که مانند حصاری محکم، صاحب خویش را از آلودگی و گناه باز می‌دارد، و نیز صاحب این حصار، به تصریح قرآن، دارای فرقان می‌شود، و در نتیجه از فتنه‌ها مصون می‌ماند، چون حق بر او مشتبّه نمی‌گردد. امیرالمومنین درباره آیه **يَتَقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا** (طلاق/۲) می‌فرماید: بدانید که خدا برای صاحب تقوی، راه خروج از فتنه‌ها، و نیز روشنائی در ظلمات را عطا می‌نماید. ... (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۳)، حضرت، در جای دیگر نیز، برای مبارزه با شبهه‌ها، که مولود نامسعود فتنه هستند، تقوا را لازم شمرده، می‌فرماید: کسی که از وقایع پیش روی خود، عبرت بگیرد، تقوا او را از غرق شدن در شبهات نگاه می‌دارد. (نهج البلاغه، خطبه ۱۶).

۵-۳. بصیرت و هوشیاری

راه دیگر برای مقابله با فتنه‌ها، بلکه مهم‌ترین راه، کسب بصیرت و ژرف نگریست. بصیرت به معنای آگاهی همه جانبه و عمیق به امور، بینائی دل و روشن بینی می‌باشد، و در قرآن و روایات، به ویژه در نهج البلاغه بر آن بسیار ترغیب و تأکید شده است. قرآن ضمن مدح بصیرت در مواضع متعدد، اعلام می‌کند که این صفت به سود هر کسی است که آنرا دارد. (انعام/۱۰۴). امام علی (ع) نیز کسی را شخص بصیر می‌داند که فریب ظواهر امور را نمی‌خورد، و سرانجام هر کاری را پیش از اقدام به آن می‌کاود. بر همین اساس است که امیرالمؤمنین (ع)، در خطبه‌ای پس از معرفی شروط لازم برای خلیفه، و لزوم مجازات مخالفان، می‌فرماید: باب جنگ بین شما و کسانی که رو به قبله نماز می‌خوانند (یعنی مسلمانان) باز شده است، و این پرچم مبارزه راجز افراد آگاه و بااستقامت و عالم به جایگاه حق به دوش نمی‌کشند. (همان، خطبه ۱۷۳)، کنایه از اینکه اگر کسی به ظاهر مسلمان بود و نماز خواند و قرآن تلاوت کرد، حرمت جنگ با وی را موجب نمی‌شود؛ زیرا معیار مسلمانی، حق و حقیقت است، و اگر با ناکثان و

قاسطان و مارقان می‌جنگیم، به سبب بصیرتی است که نسبت به نیات و اعمال ایشان داریم. مسلماً چنین جنگی نیاز به سه ویژگی پیش گفته دارد. بصیرت موجب می‌شود که شخص فریب ظواهر را نخورده و به عواقب بیندیشد. صبر موجب می‌شود که شخص در مقابل فتنه‌ها و مشکلات، پایداری کرده و از جا در نرود؛ و بالاخره علم به جایگاه حق، موجب می‌شود که شخص، از مقوله اختلاط حق و باطل، و شبهه‌ها در امان بماند.

در جای دیگر امام علی(ع) رسیدن به حکمت را منوط به وجود بصیرت می‌کند (همان، حکمت ۳۱)، و یا از اظهار نظر کردن در مواردی که شخص در آن ژرف نگری و بصیرت ندارد، نهی می‌فرماید.

در جنگ جمل می‌فرماید: آگاه باشید که شیطان حزب خود را فراهم ساخته، و سوار و پیاده‌اش را فراخوانده، و- به سوی شما- تاخته. حقیقت‌بینی و بصیرت من با من است، نه حق را از خود پوشیده داشته‌ام، و نه بر من پوشیده بوده است. (همان، خطبه ۱۰).

امیرالمؤمنین به محمد بن ابوبکر هنگام گماردن او به امارت پس از سفارشات لازم می‌فرماید: وَ امْضِ عَلَیْ بَصِیرَتِکَ (همان، نامه ۳۴)، یعنی: باینایی به حرکت کن.

مقام معظم رهبری نیز با تأسی به اولیاء معصوم(ع) پیوسته بر وجود بصیرت تأکید نموده و بهترین راه مبارزه با فتنه‌های شرق و غرب را همین ژرف نگری می‌شمارند. ایشان در حوزه دفاع از دین، ضروری‌ترین چیز را بصیرت دانسته و معتقدند که در جبهه‌های باطل، این فساق و فجّار نبودند که حاضر شدند، بلکه بی بصیرت‌ها بودند (صهبا، ۱۳۸۹ش: ص ۹). ایشان بصیرت را مانند نورافکن و قبله نما و قطب نما می‌دانند، که نداشتن آن، معادل سرگردانی در بیابان‌های حیرت و ضلالت است (همان). بعلاوه چنانچه در کلام امیرالمؤمنین(ع) ذکر شد، ایشان نیز وجود صبر و شکیبائی را در کنار بصیرت لازم می‌شمارند، و نبودن صبر را موجب تداوم خطا قلمداد می‌نمایند، زیرا بصیرت، شرط لازم برای موفقیت هست، ولی کافی نیست (همان، ص ۱۲). ایشان ضمن مقایسه عصر حاضر با عصر جاهلیت، خطبه امیرالمؤمنین(ع)، که ذکر آن گذشت، را مانند یک ترسیم هنری و یک اثر ماندگار نقاشی دانسته (همان، ص ۱۴۳)، معتقدند که بر همان اساس، اکنون نیز نیاز به همان ضیاء لامع و خورشید منور وجود دارد، زیرا امروزه هم فتنه‌های مجذوب‌کننده و سرگردان‌کننده بشر حاکم است، و تنها رنگ و لعاب تمدن به خود گرفته است (همان، ص ۱۴۴).

۵-۴. تمسک به ثقلین

از دیگر لوازم مبارزه با فتنه‌ها، بلکه پایه و اساس آنها، رجوع و تمسک به قرآن و عترت (ع) است. در این باب نیز در قرآن و روایات، توصیه‌های فراوانی به چشم می‌خورد. خداوند به مؤمنان دستور می‌دهد که در هنگام وقوع اختلاف‌ها و نزاع‌ها، که فتنه هم نوعی از آن است، به خدا و رسول رجوع کنند: ... فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ... (نساء/۵۹)،

امام علی(ع) در سخنی، به روشنی اعلام می‌کند که خود و فرزندان و الیان امری هستند که قرآن بر اطاعت ایشان امر کرده است. نبی مکرم اسلام نیز که بارها از وجود فتنه‌های پس از خویش خبر داده بودند، پیوسته سفارش به تمسک بر قرآن به هنگام بروز فتنه‌ها داشتند. (کلینی، پیشین: ج ۲، ص ۵۹۶). نیز در گفته‌های فراوان از جمله حدیث ثقلین، به تمسک بر عترت پای فشرده و برای عدم ضلالت، وجود هر دو رکن را لازم دانسته‌اند (مجلسی، پیشین: ج ۲۳، ص ۱۲۶-۱۰۷). همچنین می‌فرماید: برای هر بدعتی پس از من، سرپرستی از خاندان من گماشته شده که از ایمان دفاع کند و حق را آشکار سازد (کلینی، پیشین: ج ۲، ص ۳۷۵).

بنابراین یکی از مهم‌ترین راه‌های رهایی از فتنه تمسک به ثقلین است که آیات و روایات زیادی به آن اشاره دارد.

۵-۵. وظیفه نهائی

امام(ع) در کلام بی نظیری، راهکار نهائی را ارائه کرده و می‌فرماید: کُنْ فِي الْفِتْنَةِ كَابْنِ اللَّبُونِ لَظْهَرٌ فَيُرْكَبُو لَاضِعٌ فَيُحْلَبُ (نهج البلاغه، حکمت ۱)، یعنی در فتنه‌ها همچون بچه شتر دوساله باش که نه پشت دارد تا سوارش شوند، و پستان دارد که بدوشندش.

از این سخن، برخی از عالمان، به غلط چنین برداشت کرده‌اند که حضرت به کناره‌گیری از فتنه‌ها، و گوشه‌گیری، و خود محفوظ داری تشویق نموده‌اند، در حالی که چنین نیست. بلکه مراد آنست که در زمان بروز فتنه‌ها، که فتنه‌گران در صددند از اعتقادات مردم سوء استفاده نموده و آنها را به سوی خود جلب کرده و نردبان موفقیت خود بسازند، شما نردبان پیروزی ایشان نشوید. نه استثمار شوید که از شما بهره‌کشی کنند (دوشیدن شیر)، و نه استحمار شوید که از شما سوء استفاده کنند (سواری دادن)؛ بلکه هوشیار باشید و حق را دریافته و فتنه‌گران را بشناسید، و امکان بهره برداری مادی و مذهبی را برای آنان فراهم نکنید. اگر چه این عبارت، در نهج البلاغه بطور مختصر بیان شده، ولی در مصادر دیگر به شکل کامل نقل شده، و لذا منظور حضرت علی(ع) به خوبی روشن می‌شود (حسینی، ۱۳۹۵ق: ج ۴، ص ۸). آن عبارات، توصیف‌کننده فضای وهم‌آلود و غبار اندود فتنه می‌باشد، و مراد امام(ع) همانست که مردم مراقب باشند، تا مرکب هوس‌ها و امیال فتنه‌گران نشوند، و این چیزی نیست جر همان بصیرت و ژرف نگری در امور، که پیوسته مورد تأکید حضرتش بوده است.

نتیجه گیری

پس از بررسی‌ها مشخص شد که فتنه در لغت و معاجم قرآنی و مفسران دارای معانی مختلفی از جمله امتحان، اضلال، آشوبگری و ایجاد اختلال در امور، عذاب و غیره است. که نوع موضع‌گیری افراد نسبت به فتنه اهمیت خاصی دارد در نهج‌البلاغه نیز مفهوم فتنه گاهی با هدف مثبت تربیتی به کار رفته و گاهی با هدف گمراه‌سازی اتفاق می‌افتد برخی از این فتنه‌ها پیش از امیرمومنان اتفاق افتاده و در زمان حکومت ایشان فتنه جمل، صفین و نهروان رقم خورد که ایشان با این فتنه‌ها به مقابله پرداخت. برخی خاستگاه‌ها و ریشه‌های فتنه از منظر امام علی(ع) هوی و هوس و بدعت‌ها است که قرآن و امام علی(ع) توصیه بر دوری و برحذر بودن آن‌ها تاکید می‌کنند.

درباره ویژگی‌های فتنه هم باید گفت که فتنه دارای ویژگی‌های مثبت و منفی است که قرآن و روایات به آن اشاره دارد. در قرآن و روایات راهکارهای رهایی از فتنه نیز نور یقین تقوا و بصیرت و هوشیاری برشمرده شده است که فرد به واسطه این خصوصیات می‌تواند از فتنه‌ها در امان بماند.

منابع

- قرآن، ترجمه مکارم شیرازی.
- نهج‌البلاغه، ترجمه مکارم شیرازی.
- آمدی تمیمی، عبد الواحد، (۱۳۶۶ش)، *غرر الحکم و درر الکلم*، قم: دفتر تبلیغات، چاپ اول، یک جلد.
- ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنبیر*، بیروت: مؤسسه التاریخ، ۳۰ جلد.
- ابن فارس، ابو الحسین احمد، (بی تا)، *معجم مقایس اللغة*، قم: دارالکتب العلمیه، ۶ جلد.
- ابن منظور، ابو الفضل محمد بن مکرم، (۱۴۰۸ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، ۱۸ جلد.
- بهشتی، احمد، آغاز فتنه‌ها، *مجله درس‌هائی از مکتب اسلام*، شماره ۵۲۷.
- حبیب بن ابراهیم، ابوالفضل، (۱۳۶۰ش)، *وجوه قرآن تصحیح مهدی محقق*، تهران: بنیاد قرآن وزارت اوقاف چاپ چهارم.
- حسامی، فاضل، آسیب‌شناسی دین در سیره علوی، *مجله معرفت*، شماره ۴۳.
- حسینی، سید عبد الزهراء، (۱۳۹۵ق)، *مصادر نهج‌البلاغه*، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- حسینی همدانی، سید محمد حسین، (۱۴۰۴ق) *انوار درخشان*، تحقیق محمد باقر بهبودی، تهران: چاپ اول، ۱۸ جلد.
- دامغانی، ابو عبدالله، (۱۴۱۲ق)، *الوجوه و النظائر لالفاظ کتاب الله العزیز*، قاهره: وزارت اوقاف، ۲ جلد.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد بن فضل، (۱۴۱۲ق)، *مفردات الفاظ القرآن*، دمشق: دارالقلم، چاپ اول.

- شهابی، اویس و شیخی، حمیدرضا، موضع علی(ع) در برابر فتنه‌ها، مجله مشکوه، شماره ۲۷.
- ضریر نیشابوری، ابوعبد الرحمن اسماعیل بن احمد، (۱۹۹۶م)، وجوه القرآن الکریم، دمشق: دارالسقا، چاپ اول.
- طباطبائی، سید محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات، چاپ اول، ۲۲جلد.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۴۰۸ق)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دارالمعرفه، چاپ دوم، ۱۰ جلد.
- طریحی، فخر الدین، (۱۴۲۵ ق)، مجمع البحرین، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۹ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، بی جا: مکتب اعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۰ جلد.
- طیب، محمد حسن، (۱۳۷۸ش)، اطبیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات اسلام، ۱۴ جلد.
- فخر رازی، محمد بن عمر الخطیب، (۱۴۱۷ق)، التفسیر الکبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم، ۱۱ جلد.
- فراهیدی، ابو عبد الرحمن خلیل بن احمد، (۱۴۱۰ق)، العین، بی جا: موسسه دار الهجره، چاپ دوم، ۹ جلد.
- فیومی مفری، احمد ابن محمد، (۱۴۲۵ ق)، مصباح المنیر، قم: دار الهجره، چاپ سوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۲ش)، تهران: چاپخانه اسلامی، چاپ دوم، ۵جلد.
- محمد قطب، (۱۴۱۷ق)، فی ظلال القرآن، قاهره: دار الشروق، چاپ بیست و پنجم ۶ جلد.
- مرکز صهبا، (۱۳۸۹ش)، بصیرت و استقامت، تهران: موسسه جهادی صهبا، چاپ پنجم، ۱ جلد.
- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بی جا: روابط عمومی وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، (۱۳۸۵ش)، پیام امام امیر المومنین ع، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، ۱جلد.
- موسسه فرهنگی قدر ولایت، (۱۳۸۸ش)، فتنه و فتنه‌گران، تهران: موسسه فرهنگی قدر ولایت، چاپ دوم، ۱جلد.
- هارون بن موسی، (۱۴۰۹ق)، الوجوه و النظائر فی القرآن الکریم، بغداد: دائره الآثار و التراث.
- یساقی، علی اصغر، (۱۳۸۰ش)، فتنه از نگاه قرآن و حدیث، تهران: انتشارات تاریخ و فرهنگ، چاپ اول، ۱جلد.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



بررسی روش شناختی چگونگی کشف سیره عقلاء در پژوهش های عالی فقه و اصول

محمد امین فردا*، سمیه آقایی^۲

۱. دانشیار گروه فقه، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.
۲. کارشناس ارشد، گروه فقه، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.41334.1024

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13603.html

چکیده

نویسنده مسئول:

محمد امین فرد

ایمیل:

aminfard11@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۰۹/۱۹



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

کشف سیره عقلاء، حجیت، روش تحقیق، پرسشنامه، روش شناختی.

سیره عقلاء کاربرد گسترده‌ای در فقه، قواعد فقه و اصول فقه داشته و نقش آن در استنباط احکام امری بدیهی است. اگر بنای عقلاء حجیت نداشته باشد، روابط انسان‌ها و نظم زندگی آنها مختل شده و اختلافات گسترش پیدا می‌کند به خصوص زمانی که امام جامعه غایب باشد. حل بسیاری از مسائل اجتماعی و روابط انسانی با تکیه بر بنای عقلاء ممکن و باعث سروسامان گرفتن امور می‌شود. برای مثال برای حجیت حیات مباحات، اصل لزوم در بیع، قاعده ید، غرور، اصل صحت، استصحاب، حجیت ظواهر و ... به سیره عقلاء استناد می‌شود. برای نمونه در حیات مباحات گفته می‌شود: سیره مسلم عقلا از آغاز تمدن بشری این بوده است که مالکیت از طریق احیاء و حیات صورت می‌گیرد. حال بحث در این است که فقیه محترم نویسنده این جمله، چگونه این سیره عقلاء را (آنها از آغاز تمدن بشری) کشف کرده است. امروزه محققان برای کشف نظرات و شیوه عمل گروه‌های خاصی از انسان‌ها، پس از تعیین جامعه و نمونه آماری، از روش‌های نوین نظرسنجی مانند مشاهده علمی، مصاحبه و پرسشنامه (و تحلیل‌های آماری) استفاده می‌کنند. با توجه به وحدت ملاک، برای کشف نظر، روش و سیره عقلاء نیز باید چنین شود. در این پژوهش به کیفیت کشف سیره عقلاء از سوی علمای معظم قدیم و معاصر پرداخته شده و بدین منظور کتب علمای قدیم از حیث چگونگی کشف سیره عقلاء بررسی شده و از برخی از علمای معاصر سوالاتی در این باره پرسیده شده و نتیجه آن در تحقیق ارائه شده است که علمای بزرگوار در کشف سیره عقلاء از روش‌های نوین تحقیق مانند نظرسنجی، پرسشنامه و مصاحبه استفاده نکردند و اصولاً با جامعه آماری، نمونه آماری و نظرسنجی از آحاد جامعه خردمندان، سروکار نداشته‌اند.

بیان مسأله

فقه علمی است که جنبه کاربردی احکام اسلام از سوی خدا و پیامبر را بیان و احکام خمس را به کل فعل‌های بشری تطبیق می‌کند. فقه جنبه دستوری داشته و برای خودش منابعی دارد که عبارتند از قرآن، سنت، عقل و اجماع. گاهی در برخی از مستندات فقهی و اصولی به سیره عقلاء یا سیره متشرعه و یا عرف استناد شده است که با کمی مسامحه هر سه را سیره عقلا می‌نامند. (هرچند به دقت عقلی تفاوت‌هایی دارند.) می‌توان از سیره عقلا به عنوان دلیل خامس برای اثبات حجیت برخی از مستندات نام برد. اصطلاح سیره عقلا در ادبیات اصولی و فقه امامیه جایگاه ویژه‌ای دارد.

سیره عقلا به معنای روش و شیوه مستمر عملی همه عقلای عالم بر انجام یا ترک عملی است. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ص ۴۹۵) عقلای عالم با اینکه در زمان‌ها و مکان‌های مختلف زندگی می‌کنند و دارای دین، مذهب و فرهنگ متفاوت می‌باشند، در مواردی بدون توافق قبلی، عملی یکسانی را به طور مستمر انجام می‌دهند؛ برای مثال، همه آنها ظواهر کلام را حجت دانسته و به آن تمسک می‌نمایند و یا همه عقلاء در چیزهایی که علم و تخصصی درباره آنها ندارند به خبر رجوع می‌کنند؛ چنان‌که مریض به طبیب و جاهل به عالم رجوع می‌کند. لازمه و پیش‌نیاز استناد به سیره عقلا برای اثبات یک امر اصولی یا فقهی اینست که ابتدا فقیه یا اصولی باید نظر یا سیره و عملکرد عقلا را بطور مستند و بدرستی کشف کرده و سپس استناد کند؛ زیرا مقدمات برهان باید یقینی باشد. امروزه در تحقیقات حوزه علوم اجتماعی یا علوم تربیتی، برای اطلاع و کشف نظر و شیوه عملکرد گروهی از انسان‌ها، از روش‌هایی نظیر پرسش‌نامه، مصاحبه و یا مشاهده استفاده می‌شود.

با وجود اینکه فقهای بزرگوار برای اثبات مستندات مختلف به طور گسترده به سیره عقلا استناد کردند، اما روشی را که برای چگونگی کشف و تحصیل موارد و مصادیق سیره عقلا به کار برده‌اند، بیان نکرده‌اند و از ظواهر امر چنین برمی‌آید که با جامعه و نمونه‌آماري سروکار نداشته و از روش‌های نظرسنجی نوین نیز استفاده نکرده‌اند. در نهایت می‌توان گفت روش فقهای بزرگوار در کشف سیره عقلا با روش محققان امروز در تحقیقات نوین همخوانی ندارد.

تذکر مهم: این پژوهش به دنبال تخطئه روش فقهاء محترم نبوده و همچنین تفاوت روش فقهاء با روش نویسندگان امروزی را الزاما به معنای غلط بودن روش اصولیان و فقهاء نمی‌داند و چون معمولا سیره عقلا در موارد خاصی از سوی همه یا اکثر فقهاء تایید شده به درصد بسیار زیادی محتمل است که کشف موردی و مصادیق سیره عقلا درست بوده است. ولی مطلب اینست که بنابه روش‌های نظرسنجی در تحقیقات میدانی امروزی، این احتمال قابل تایید و راستی آزمایی (ویا قابل رد و انکار) نیست.

حال مساله این است که: روش فقهاء در کشف سیره عقلاء در مستندات مختلف فقه و اصولی چگونه است و فقهاء چطور به موارد و مصادیق سیره عقلاء در تمام زمان ها و مکان ها پی می بردند؟ به نظر می رسد روش فقهاء در این کشف، بدین سان بوده که بخاطر اینکه خاستگاه اجتماعی و فرهنگی قوی و خاصی داشته اند، ممکن است نتیجه مشاهده های خود و جمعی از مقلدان، شاگردان و اطرافیان خود را تعمیم داده و به عنوان سیره عقلاء معرفی نموده اند. این پژوهش معتقد است که می توان (و بلکه بهتر است) روش نویسندگان امروزی را به کشف سیره عقلاء در زمینه های مختلف تسری داد که این امر موجب موجب غنای تدریس و تحقیق حوزه فقهات در مصادق یابی های اجتماعی و ایجاد برخی تحول ها در بستر فقه (در جاهایی که به عرف، سیره عقلاء و سیره متشرعه استناد شده) می باشد.

این مقاله ابتدا سیره عقلاء را باختصار تعریف کرده سپس بطور کوتاه روش تحقیقات میدانی امروزی در چگونگی کشف نظرات و روش های عملی افراد را بیان کرده و در انتها برخی کتب علمای قدیم را از حیث چگونگی کشف سیره عقلاء بررسی و نظرات برخی از علمای معاصر را، در این زمینه، از خودشان سوال کرده و در نهایت تفاوت روش شناختی عملکرد حوزه فقه و اصول را با روش های تحقیق میدانی امروزی بیان نموده و نظر خود را در مورد روش بهتر و منتخب اعلام خواهد کرد.

۱. آشنایی مختصر با سیره عقلاء

برای ورود به بحث، ابتدا سیره عقلاء باختصار معرفی و برخی مباحث مرتبط با آن بیان می شود.

۱-۱. معنای لغوی و اصطلاحی سیره عقلاء

سیره بر وزن فعله مصدر نوعی است یعنی کلمه ای که بر نوع انجام عمل و نوع فعل دلالت دارد. (لطفی، ۱۳۹۱: ۱۴۶/۲) سیره به معنای طریقه و روش است، مثلاً گفته می شود: فلانی در میان مردم بر روشی نیکو رفتار کرد. جمع آن سیر است و کلمه سیره به معنی هیأت و حالت نیز می باشد. (فیومی، بی تا، جلد ۲، ص ۲۹۹) سیره به معنای روش، طریقه، هیئت، حالت، عرف و عادت است، به عبارت دیگر سیره، یعنی چیزی که برخاسته از فطرت و عقل سلیم بوده، در میان مردم رواج پیدا کرده و مورد قبول عموم قرار گرفته است. (ملکی اصفهانی، ۱۳۹۰: ۲۷۵) واژه ی عقلاء جمع لغت عاقل است، عاقل به معنای دانا، زیرک و خردمند است (عمید، ۱۳۹۱: ۵۴۴). عاقل کسی است که نفسش را از هوای نفس نکه می دارد. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۱/ ۴۵۸) بنابراین عقلاء به کسانی گفته می شود که کارهای خود را با به کار بستن عقل انجام می دهند و این صفت مخصوص انسان است و فقط انسانها هستند که در زندگی خود از نعمت عقل برخوردار بوده و از آن استفاده می کنند. نیروی عقل مختص افراد ویژه و خاص نیست و همه انسانها از آن برخوردار هستند و منظور اکثریت افراد جامعه که دارای رشد اجتماعی بوده و رفتارشان مطابق مصلحت می باشد. (علوی، ۱۳۸۳: ۱۸۴) نقطه مقابل عاقل در متون فقهی، دیوانه و سفیه است.

سیره عقلا عبارت است از راه و روش عملی همه دارندگان عقل اعم از مسلمانان و غیرمسلمانان و این سیره را در اصطلاح بنای عقلا می‌نامند. (شیروانی، بی‌تا: ۲/ ۱۷۴) یا عبارت است از تکرار و استمرار عمل عقلا در امری از آن جهت که عاقلند خواه بر سنت و آیین واحدی باشند، یا از آیین مشترکی پیروی نکنند. (نایینی، ۱۴۰۴: ۳/ ۱۹۳-۱۹۲) مثلاً احترام به سالمندان، کودکان، کمک به مستمندان و نیازمندان از سوی همه انسان‌ها را می‌توان از مصادیق بارز سیره عقلا دانست.

سیره عقلا منحصر در رفتار عینی و ملموس نیست بلکه شامل مرتکرات ذهنی عقلایی نیز می‌گردد، اگرچه به سبب تحقق موضوع هنوز طبق آن رفتاری عینی انجام نشده باشد، پس این عنوان جامع بحث ایستارها و مواضع عقلایی است چه در رفتار عینی متجلی شده باشد و چه همچنان در ذهن مستقر بوده باشد. (نایینی، پیشین: ۳/ ۲۴۸؛ و نیز صدر، بی‌تا: ۴/ ۲۳۴)

۲-۱. مصادیق استناد به سیره عقلا در فقه و اصول

علماء در منابع فقهی و اصولی به طور گسترده به سیره عقلا استناد کرده‌اند؛ برای مثال یکی از دلایل مهم بر حجیت قاعده اقرار، سیره عقلا می‌باشد. عقلای عالم هر قومی در هر زمانی بدون در نظر گرفتن سطح فرهنگ، تمدن، دین و مذهب فکری خود، بر این عقیده‌اند که اقرار هر شخص عاقل قاصد مختاری بر زیان خودش نافذ و الزام‌آور است و اقرار او پذیرفته شده و مطابق آن، بر اقرار کننده حکم صادر می‌شود. (نراقی، ۱۴۲۵: ۱۷۱؛ مراغی حسینی، ۱۴۱۷: ۳۳۰) آقایان موسوی بجنوردی و محقق داماد، مهم‌ترین دلیل بر اعتبار اصل صحت را بنای عقلاء می‌دانند. روش عقلاء در همه زمان‌ها و مکان‌ها و تمام جوامع این است که اعمال دیگران را تا زمانی که خلاف آن ثابت شود حمل بر صحت می‌کنند شارع مقدس این روش را مورد تایید قرار داده است. (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۷ش: ۲۳۹؛ محقق داماد، ۱۳۸۷: ۱/ ۲۰۰) محکم‌ترین دلیل بر حجیت بینة، سیره عقلا است. به این معنا که شهادت دو نفر غیر متهم به کذب و غیرمغرض نسبت به مشهود الیه پذیرفته می‌شود و این سیره نه تنها مورد ردع شارع قرار نگرفته بلکه شارع آن را امضاء نموده است. (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۳: ۴۷۲؛ بجنوردی، پیشین، ۳/ ۲۱) سیره عقلاء و متدینین قائل به صحت اجاره در املاک مشترکه یا مشاع هستند. (موسوی بجنوردی، پیشین: ۲۸) از ادله‌ای که بر اصل لزوم در معاملات به آن استدلال می‌شود، بنای عقلا است که مورد امضاء شارع است، یعنی روش عقلاء چنین است که اگر عهد، پیمان و عقدی ببندند باید به آن عمل کنند و یکی از طرفین به تنهایی حق فسخ آن را نخواهد داشت، برخلاف عقود جایز که الزامی نبوده و طرفین ملزم به پایبندی به آن نیستند. (مکارم، ۱۳۸۷ش: ۴/ ۲۳۲؛ مشایخی، ۱۳۹۳: ۱۶۸؛ آخوند خراسانی، پیشین: ۵۹۵). در بیان ادله جواز تقلید و حجیت قول فقیه برای عامه مردم، به سیره عقلا استناد شده است: همه عقلای عالم، از تمام اقوام و نژادها و پیروان همه ادیان و مذاهب، به طور فطری و عقلانی مراجعه جاهل به عالم و تقلید از او را می‌پذیرند و این مساله قابل انکار نیست.

(خراسانی، پیشین، ص. ۴۷۲؛ امام خمینی، ۱۴۲۶ق، جلد ۱، ص. ۶۳ و ۸۳؛ همان، ۱۳۸۲ش، جلد ۳، ص. ۱۷۶؛ فیض، پیشین، ص. ۲۰۳) از دلایل اعتبار قاعده غرور سیره عقلاء می‌باشد. عقلای عالم بر این نظر هستند که ضرر و زیان شخص فریب خورده از طرف غار (کسی که او را فریب داده است) پرداخت شود و اگر شخصی مال دیگری را به شخص دیگر ببخشد و در کار خود تدلیس کند ضامن است و باید ضرر را جبران کند. شارع مقدس نیز این روش عقلاء را مذمت نکرده آن را قبول دارد. (مشایخی، پیشین، ص. ۱۲۱-۱۲۰) در کنار آیات و روایات، بنای عقلای عالم نیز بر حجیت قاعده اتلاف دلالت دارد. به این معنا که نظر عقلای عالم در هر زمان و مکانی این است که هرگاه کسی مال دیگری یا منافع دیگری را تلف بکند، ضامن است و باید غرامت آن را بپردازد. (علامه حلی، ۱۴۱۴ق: جلد ۲، ص. ۳۷۹، الاصفهانی، ۱۴۱۹ق: جلد ۱، ص. ۴۲۶) در مورد قاعده ید، نظر عقلای عالم این است که هرکس هرچه در تصرف دارد ظاهراً مالک آن می‌باشد. از اینرو عقلاء هر چه را در دست دیگران مشاهده کنند صاحب ید را سزاوارتر از دیگران در تصرف آن مال می‌دانند و عقلای عالم در هر عصر و زمانی و از هر قوم و ملتی این نکته را قبول دارند و اگر امری مورد پذیرش جمیع عقلاء در تمامی اقوام و ملل بوده باشد چون شارع یکی از عقلاء و در رأس آنان قرار دارد آن امر را تنفیذ و تجویز می‌کند. این امر از دلایل حجیت ید است. (بجنوردی، پیشین، جلد ۱، ص. ۳۳؛ امام خمینی، ۱۳۸۵: جلد ۱، ص. ۱۸۷؛ مکارم شیرازی، پیشین، جلد ۱، ص. ۲۷۹) مهمترین دلیل بر حجیت قاعده ضمان ید، بنای عقلاء می‌باشد. به این معنا که خردمندان عالم بر این عقیده‌اند که اگر شخصی مال دیگری را تصرف کند در مقابل مالک مال مسئول است و شخص را ملزم به رد کردن عین مال، زمانی که مال موجود باشد می‌دانند و اگر خسارت یا تلف مال واقع شود مسئولیت مدنی را متوجه او می‌دانند. (محقق داماد، پیشین، ص. ۷۵-۷۶)

در منابع متقدم اصولی، موارد معدودی از استناد به بنای عقلاء می‌توان یافت: به عنوان نمونه شیخ طوسی برای اثبات دلالت امر بر وجوب به بنای عقلاء استناد کرده است. (طوسی، ۱۴۱۷ق: صص. ۱۷۲، ۱۷۳ و ۴۵۰) اما در منابع اصول فقه شیعه، در بین متأخرین از جمله میرازی قمی، شیخ انصاری، آخوند خراسانی، علامه مظفر، شهید صدر و ... استناد به سیره عقلاء بیشتر شده است. میرازی قمی در عمل به خبر واحد، حجیت ظواهر، نقل به معنا و استصحاب نیز به بنای عقلاء استناد کرده است. (میرازی قمی، ۱۳۷۸: جلد ۲، ص. ۵۷) محمدحسین اصفهانی، مؤلف الفصول الغرویه فی الأصول الفقہیة، در مبحث دلالت امر بر وجوب به بنای عقلاء تمسک کرده است (الحائری الاصفهانی، ۱۴۰۴ق: ص. ۶۷ و ۲۷۱) شیخ انصاری در موارد متعدد از جمله حجیت ظواهر، حجیت خبر واحد، وجوب دفع ضرر و ظنون، ترجیح امتثال علم اجمالی بر ظن تفصیلی، عدم وجوب احتیاط در برخی اقسام شبهات وجوبی، قبح عقاب بدون بیان، وجوب تعلم و نیز وجوب تفحص برای احکام بدان استناد کرده است. (انصاری، ۱۴۱۹ق، صص. ۶۷، ۶۸، ۷۴، ۱۶۳، ۱۷۵، ۲۰۲، ۳۳۴، ۳۳۵، ۴۶۰، ۵۱۴، ۵۲۶)

همچنین آخوند خراسانی در برخی از مباحث یاد شده به بنای عقلا استدلال کرده است (آخوند خراسانی، پیشین، صص. ۵۸ و ۹۸). علامه مظفر و محمدباقر صدر به تفصیل و با عنوان مستقل در آثار مختلف اصولی خود به سیره عقلا استدلال کرده‌اند. (مظفر، پیشین، جلد ۲، صص. ۱۵۳-۱۵۵، صدر، پیشین، ص. ۱۴۱-۱۴۳؛ و نیز الحلقه الثانیه، صص. ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۷۵، ۱۸۶، الحلقه الثالثه، جلد ۴، صص. ۱۸۴-۱۹۳)

۱-۳. ارکان اصلی سیره عقلا

سیره عقلا چند رکن اصلی دارد:

- ۱- عمومیت یکی از ارکان سیره عقلاست. به این معنا که اگر هر عاقلی در آن شرایط قرار بگیرد، به همین نحو عمل می‌کند. (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۰: ص. ۳۶)
- ۲- استناد به عقل از دیگر ارکان سیره عقلاست. سیره چه ناشی از فطرت باشد و چه برای حفظ مصالح و منافع یا تسهیل امور در زندگی اجتماعی به وجود آمده باشد در نهایت متکی و مستند به عقل است و صرفاً خاستگاهی عقلانی دارد و تنها آنچه از عقلا به جهت عاقل بودنشان صادر می‌شود، مصداقی از بنای محسوب می‌گردد.
- ۳- از ارکان سیره عقلا می‌توان به فقدان رویه مخالف با آن اشاره نمود. به این معنا که روش‌های جاری در جامعه در صورتی سیره عقلا به حساب می‌آیند که هیچ رویه عقلایی مخالف با آن وجود نداشته باشد، پس برخی از عرف‌های جاری در جامعه مانند قماربازی، همجنس‌گرایی، شرب خمر سیره عقلایی محسوب نمی‌شود، چرا که بسیاری از عقلای همان جامعه با این سیره‌ها مخالف کرده و راه دیگری را می‌پیمایند. (جهانخواه، ۱۳۹۰: ص. ۱۸۶)
- ۴- یکی از ارکان اصلی و مهم سیره عقلا عدم اختصاص آن به قوم، دین، نژاد و مذهب خاصی است؛ زیرا کلمه عقلاء مطلق است که شامل همه‌ی عقلای جامعه می‌شود و مختص افراد و گروه‌های خاص نیست و شامل همه کسانی می‌شود که دارای رشد معمول و اجتماعی هستند و عملشان را مطابق عقل و رعایت مصلحت زندگی انجام می‌دهند. روش سیره آن است که همه یا بیشتر مردم با اختلافشان در زمان و مکان محل زندگی آن را پذیرفته باشد و بسیاری از رفتارهای عمومی جامعه در این قسم سر و سامان می‌گیرد.

۱-۴. تفاوت سیره عقلا با برخی مفاهیم نزدیک به آن

برای آشنایی بهتر با سیره عقلا، ارتباط و احیاناً تفاوت‌های آن با دلیل عقلی، عرف و سیره متشرعه باختصار بیان می‌شود.

۱-۴-۱. تفاوت سیره عقلا با دلیل عقلی

برخی از علما مراد از حکم عقل عملی به حسن و قبح را صرفاً توافق و تطابق آرای عقلا نسبت به آن، به منظور حفظ نظام زندگی بشر دانسته و حکم مزبور را در شمار قضایای مشهوره یا آرای محموده قرار داده، طبق این نظر مفهوم دلیل عقل، بویژه عقل عملی و بنای عقلا بسیار به هم نزدیک است. این گروه از علماء حکم عقل عملی را

نوعی بنای عقلایی شمرده و چه بسا یکسان بودن آن دو استفاده شود. (اصفهانی، پیشین، جلد ۲، ص. ۳۱۶) علامه مظفر این نظریه را می‌پذیرد. (مظفر، پیشین، جلد ۱، ص. ۹۱) سپس میان آن دو تفکیک قائل شده است. (همان، جلد ۲، ص. ۲۰۷-۲۰۶؛ صدر، پیشین، جلد ۱، ص. ۴۲۹-۴۲۶، حکیم، پیشین: ص. ۱۹۸)

شیخ انصاری بنای عقلا را در زمرة ادلة عقلی ذکر کرده است و به تبع او برخی اصولیان گاهی بنای عقلا را نوعی اجماع عملی خوانده‌اند. (آخوند خراسانی، پیشین، جلد ۲، ص. ۹۸) اما اکثر اصولیون میان سیره عقلا با دلیل عقل تفاوت قائل شده و معتقدند که دلیل عقلی مستند به شناخت مصالح و مفاسد در موضوع حکم عقل است، در حالی که بنای عقلایی ممکن است مستند به چیزی نباشد. دلیل عقل استنتاجی عقلی است ولی بنای عقلا اسمی برای عملکرد عقلاست. (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۸؛ جلد ۲، ص. ۶۲؛ حکیم، پیشین، جلد ۱: ص. ۲۹۸)

۱-۴-۲. رابطه‌ی سیره عقلا و عرف

در فقه شیعه عرف و عادت از یک سو نقشی مهم در استنباط حکم شرعی داشته و از سوی دیگر در تشخیص موضوعات و تطبیق احکام بر مصادیق، نقش اساسی دارد. همچنین عرف در رفع ابهام موجود در معاملات و نیز حل دعاوی مؤثر است. به نظر نویسندگان و فقهای امامیه، میان سیره عقلا و عرف تباین مفهومی وجود ندارد و حتی برخی سیره عقلا را همان عرف صحیح دانسته‌اند. برخی بنای عقلا را عرف عملی و برخی دیگر عرف عقلا را همان عرف عام می‌دانند. (ابوزهرة، ۲۰۱۵؛ ص. ۲۶۱-۲۶۲؛ محمضانی، بی‌تا، ص. ۲۶۴-۲۶۶؛ سبحانی، پیشین، جلد ۲، ص. ۶۵-۷۰؛ فیض، پیشین، ص. ۲۲۴-۲۲۰؛ ولایی، پیشین، ص. ۲۴۵-۲۴۶؛ کاظمی خراسانی، بی‌تا، جلد ۳، ص. ۱۹۲، مظفر، پیشین، جلد ۲، ص. ۱۵۳).

برخی دیگر از علما تفاوت‌هایی میان آن دو قائل شده و گفته‌اند: بنای عقلا می‌تواند غیرارادی و برخاسته از فطرت ناخودآگاه باشد درحالی که عرف همواره ارادی و ناشی از اختیار است. بنای عقلا باید عملی نیکو و ممدوح باشد و این شرط معروف و نیکو بودن در عرف لزوم ندارد. سیره عقلاء برخلاف عرف بر پایه تکرار و استمرار است. (جعفری لنگرودی، پیشین، جلد ۲، ص. ۵۹-۶۱؛ أحمدالزرقا، ۲۰۱۵؛ جلد ۲، ص. ۷۴۳-۷۴۴) در مجموع می‌توان گفت که در منابع فقهی و اصولی شیعه کاربرد واژه عرف یا عادت در معنایی نزدیک به مفهوم بنای عقلا، بسیار رایج است.

۱-۴-۳. تفاوت سیره عقلا با سیره متشرعه

در سیره متشرعه جنبه متشرعه بودن اهل سیره لحاظ می‌شود و نتیجه‌اش آن است که می‌گوییم اهل شرع عمل را از جانب شارع اخذ کرده‌اند؛ یعنی دستور شارع سبب پدید آمدن این رفتار متشرعه بوده است. پس سیره مسبب است و بیان شارع سبب و کشف سیره از بیان شارع از نوع کشف مسبب از سبب است که آن را کشف انی خوانند. اما در سیره عقلا طبع و طبیعت عقلا به حال خود باقی است و شارع جلوی آن را نمی‌گیرد، مستقیماً از بیان شارع

کشف نشده و به طور کلی شارع در به وجود آمدن آن نقشی نداشته و همه مردم را در بر می‌گیرد، نه گروه خاص با دین و مذهب مشترک در حالی که در سیره متشرعه دین و مذهب لحاظ می‌شود. در سیره متشرعه لازم است که حتما باید در زمان معصوم (ع) وجود داشته باشد ولی در سیره عقلا هم زمانی با عصر معصوم (ع) لازم نیست و ممکن است متاخر از زمان معصوم (ع) باشد هم زمانی ارتکاز عقلانی با معصوم (ع) کفایت می‌کند. (صدر، پیشین، جلد ۴، ص ۱۴۲؛ مظفر، پیشین، جلد ۲، ص ۱۷۴)

۵-۱. اقسام سیره عقلا

سیره عقلا از حیث دلالت و کاربرد انواعی دارد: ۱. گاهی سیره عقلا موضوع حکم شرعی را تبیین می‌نماید. ۲. گاهی سیره عقلا ظهور الفاظ را منقح و روشن نموده و در کشف مراد متکلم، چه شارع و چه غیر آن، دخالت می‌نماید. ۳. گاهی سیره عقلا سبب استنباط حکم شرعی می‌گردد و آن در جایی است که در مسئله، نصی وجود نداشته باشد. (طباطبایی حکیم، پیشین، ص ۱۹۸-۱۹۷؛ مهریزی، ۱۳۷۶، ص ۳۰؛ صدر، پیشین، جلد ۲، ص ۱۲۷؛ صدر، بی‌تا، ص ۱۶۸؛ فیض، پیشین، ص ۲۰۷-۲۰۳؛ محمدی، پیشین، ص ۳۲۷)

سیره‌های عقلا از حیث امضای شارع مقدس بر سه دسته تقسیم می‌شود: ۱. سیره‌های مردوعه: یعنی روش‌های عملیه‌ای که عقلای عالم در امور زندگی خود دارند، ولی شارع مقدس آن سیره را ردع و ابطال نموده و پیروان خویش را از اتباع آن سیره و اخذ به آن منع فرموده و طریقه اختراعی و جدید خودش را به آنان ارائه فرموده، مثلا عقلای عالم در موارد زیادی براساس قیاس عمل می‌کنند اما شرع مقدس از عمل به آن منع نموده و بیش از پنجاه روایت در رابطه با بطلان عمل به قیاس وارد شده، مانند نهی از اخذ به خبر واحد در برخی موارد، ولو شخص راوی عادل باشد مثل باب شهادت، به عنوان مثال اخبار بر زنا که باید قول چهار نفر باشد و یا مثل باب حقوق و دعاوی که باید شهادت عدلین باشد و عدل واحد کافی نیست. ۲. سیره‌های ممضاة: یعنی سیره‌هایی که شرع مقدس مستقیما آنها را امضاء فرموده و بر روی آنها صحه گذاشته اگرچه قیودی و محدودیت‌هایی در آنها جعل نموده نظیر معاملات که شارع بیع را حلال قرار داده، یعنی امضاء نموده که این احکام، امضایی‌اند. ۳. سیره‌های غیرمردوعه: یعنی سیره‌هایی که مستقیما از سوی شارع مقدس نه ردع شده و نه امضا شده، نظیر اخذ به خبر ثقه و اخذ به ظواهر. (محمدی، پیشین، جلد ۳، ص ۱۵۱؛ امام خمینی، پیشین، جلد ۲، ص ۱۳۰؛ علی‌البحرانی، ۱۴۲۶ق، ص ۶۴۱-۶۴۰؛ جناتی، پیشین، ص ۴۴)

حال از این اقسام سه‌گانه، قسم اول بالاجماع از درجه اعتبار ساقط است و برای استنباط احکام شرعیه به آن استناد نمی‌شود و قسم دوم قطعا معتبر است، ولی قسم سوم محل نزاع است. جمع قلیلی مدعی شده‌اند که مجرد عدم الردع کافی نیست، ولی مشهور علماء این نظر را دارند که این قسم هم مانند قسم دوم حجت است و ما از عدم ردع شارع امضای شارع را کشف می‌کنیم.

۶-۱. حجیت سیره عقلاء

حجیت سیره عقلاء به معنای صحت استناد و احتجاج به سیره عقلاء در میان عقلاء است. سیره عقلاء به خودی خود قابلیت برای حجیت را ندارد، بلکه سیره نیاز به امضاء شارع دارد. به نظر صدر امضای مصداقی از بنای عقلاء صرفاً تأیید یک عمل خارجی نیست، بلکه دالّ بر امضای آن نکته ارتکازی و عقلایی است که سلوک از آن ناشی شده است. به بیان دیگر، امضای بنای عقلایی در واقع به معنای امضای ملاک و طبیعت عقلایی آن است نه صرفاً پذیرش یک سلوک خارجی. بر این اساس، برای مثال می‌توان گفت که هرگاه حیازت مباحات با وسایل و ابزار ابتدایی که از موارد بنای عقلاست مقبول شارع باشد، حیازت با وسایل پیشرفته امروزی نیز مورد پذیرش اوست. بدین ترتیب، صحت بسیاری از معاملات جدید، که ملاک عقلایی آنها در زمان شارع هم وجود داشته، قابل اثبات است. (هاشمی، پیشین، جلد ۴، ص. ۲۴۶؛ صدر، پیشین، ص. ۱۶۰)

به نظر مشهور اصولیان برای حجّت بودن بنای عقلاء، اثبات امضاء و تأیید صریح و خاص شارع ضروری نیست، بلکه صرف عدم منع (ردّع) شارع از یک سیره عقلایی، بیانگر رضایت و امضای شارع نسبت بدان سیره است. برخی فقهاء، با توجه به روش استدلال مشهور برای حجیت بنای عقلاء، که آن را به سبب عدم منع شارع، حجّت و دلیل می‌دانند، آن را جزو «تقریر معصوم» که شاخه‌ای از سنت است، به شمار آورده‌اند. (انصاری، ۱۴۱۹، ص. ۱۶۴؛ آخوندخراسانی، ۱۴۰۹، جلد ۲، ص. ۹۸-۹۹؛ بروجردی، ۱۴۰۹، جلد ۳، ص. ۱۳۸؛ اصفهانی، محمدحسین، پیشین، جلد ۳، ص. ۲۴۹؛ حکیم، ۱۴۱۳، جلد ۴، ص. ۲۹۸؛ صدر، پیشین، ص. ۱۶۰، جلد ۱، ص. ۱۸۴-۱۸۶؛ مغنیه، بی‌تا، ص. ۳۵۷)

علامه مظفر به تبعیت استاد خود اصفهانی، بر آن است که اگر شارع با عقلاء هم مسلک باشد، از آنجا که وی از عقلاء، بلکه رئیس عقلاست، برای حجیت بنای عقلایی، صرف عدم ثبوت مخالفت کافی است؛ زیرا اگر شارع منع کرده بود مکلف از آن آگاه می‌شد. (المظفر، محمدرضا، پیشین، ص. ۱۲۶-۱۲۷؛ اصفهانی، ۱۴۰۴، جلد ۳، ص. ۱۷۹-۱۸۴) شهید صدر بر این استدلال خرده گرفته که منشأ بنای عقلاء همیشه امر فطری و عقلانی نیست تا شارع همیشه با عقلاء هم مسلک باشد، بلکه گاه ممکن است ناشی از عواملی غیر عقلی باشد. به علاوه ممکن است شارع برای اتخاذ طریقی عقلانی‌تر از روش عقلاء با بنای عقلاء مخالفت کرده باشد. عدم ثبوت مخالفت را در صورتی دلیل حجیت بنای عقلاء می‌شمارد که بنای مزبور ناشی از مرتکبات فطری^۱ عقلاء باشد. (صدر، پیشین، ص. ۱۶۲؛ هاشمی، پیشین، جلد ۴، ص. ۲۴۵؛ طباطبائی حکیم، پیشین، جلد ۳، ص. ۲۷۵-۲۷۶)

۱. معنای ارتکاز در سیره عقلاء: ارتکاز، امر مذکور در ذهن و مفاهیمی هستند که معمولاً در اذهان عمومی و عرف عام بدون توجه و نظر و استدلال وجود دارند و مردم طبق آن ارتکاز رفتار می‌کنند یا عبارت است از ذهنیت رایج میان عموم مردم پیرامون چیزی معین، در برابر سیره عملی یعنی رفتار و تصرفات خارجی مردم مربوط است (فیض، ۱۳۷۹، ص. ۲۳۶؛ حکیم، ۱۴۱۴، جلد ۳، ص. ۲۵۳-۲۵۴). یا چیزهای را در عقل و ذهن عقلاء تمرکز و استمرار یافته، اگرچه

۷-۱. جایگاه سیره و بناء عقلاء در میان ادله استنباط احکام

سیره عقلا کاربرد گسترده‌ای در فقه، قواعد فقه، اصول فقه و حقوق دارد و نقش آن در استنباط احکام امری واضح و بدیهی است. هرچند در واقع، اجماع و بنای عقلا، رجوع به سنت دارند اما در ظاهر به دو دلیل جایگاه بناء عقلاء بعد از اجماع است، اول: اگر بین اجماع و بناء عقلا تعارض واقع شود، قطعاً همه فقها اجماع را بر آن مقدم می‌دارند. بنابراین نمی‌شود آن را زیرمجموعه‌ی سنت قرار داد. اجماع دلیل مستقل است و نیاز به امر زائد، حجیت ندارد برخلاف آن برای حجیت سیره عقلا، باید شارع منعی انجام نداده باشد. دوم: در کتاب‌های اصولی و فقهی، علماء متأخر در ادله‌ای که مثلاً برای قواعد اصولی مثل خبر واحد می‌آورند، بناء عقلا را بعد از اجماع مطرح می‌کنند. بنابراین ترتیب ادله استنباط احکام اینگونه است: اول: کتاب، دوم: سنت، سوم: اجماع، چهارم: عقل، پنجم: بناء عقلاء. بنای عقلاء همانند اجماع، دلیل لبی است نه لفظی، بنابراین نمی‌توان از آن اطلاق‌گیری نمود. (اسدی، بی‌تا، ص ۱۲۲)

۲. روش تحقیق و اقسام آن

روش به معنی در پیش گرفتن راهی یا معین کردن مراحل است که برای رسیدن به هدفی می‌باید با نظم خاص آنها را دنبال کرد. ماهیت این مراحل بستگی به هدف مطلوب و نحوه رسیدن به آن دارد. بنابراین روش علمی بسته به اینکه هدف از علم، تسلط بر طبیعت باشد یا کشف حقیقت با یکدیگر تفاوت دارد (علی‌احمدی، ۱۳۸۷: صص. ۶-۷) یا روش تحقیق به معنای کلیه وسایل، ابزارها و مجموعه مراحل است که برای جمع‌آوری اطلاعات و بررسی کیفیت آنها جهت وصول به یک هدف انتخاب شود یا روش همان خط مشی برای جمع‌آوری، تجزیه و تحلیل اطلاعات است. (همان، صص. ۷-۸) ماهیت یک تحقیق بستگی به روش انجام گرفته در آن تحقیق دارد، این روش متأثر از پارادیم‌ها و استراتژی تحقیق هستند که رویکرد آن را مشخص می‌کند. رویکردها و روش‌های متناظر برای انجام تحقیق، بایستی متناسب با پارادیم‌ها و استراتژی تحقیق تبیین شود. (همان، صص. ۲۹) تحقیق‌ها می‌توانند به کتابخانه‌ای، میدانی و کارگاهی یا آزمایشگاهی تقسیم شوند. روش میدانی، اصطلاحاً به روش‌هایی اطلاق می‌شود که پژوهشگر برای گردآوری مطالب و اطلاعات ناگزیر است به محیط بیرون برود و با مراجعه به افراد یا محیط و نیز برقراری ارتباط مستقیم با واحد تحلیل یا افراد، اعم از انسان، موسسات، سکونتگاه‌ها و ... اطلاعات مورد نظر خود را گردآوری کند.

در تحقیقات میدانی محققان قبل از هر چیز، رویکرد تحقیق را مشخص نموده و سعی می‌کنند فرضیه‌های تحقیق را با استفاده از روش کتابخانه‌ای تبیین و سپس معمولاً با یکی از روش‌های نظرسنجی مانند مشاهده،

فعلاً سلوک خارجی بر طبق آن مرتکز عقلی وجود نداشته باشد به خاطر آن موضوع آن که هنوز موضوع آن تحقق نیافته است. (هاشمی، ۱۴۰۵، جلد ۴، ص ۲۳۴)

مصاحبه و پرسشنامه اطلاعات لازم را جمع آوری و آن‌ها را به وسیله روش آماری خاصی تحلیل و در نهایت فرضیه خود را در بوته آزمایش قرار می‌دهند. (امین فرد، ۱۳۸۴، ص. ۹۳؛ ونیز صبری، ۱۳۸۸، صص. ۳۷-۳۹؛ ونیز علی‌احمدی، پیشین، ص. ۴۳) پژوهشگر با توجه به معیار وسعت پژوهش^۲، جامعه آماری را به خوبی تعریف کرده و محدوده آن و تعداد افراد این جامعه آماری را معین می‌کند هرگاه جامعه واقعی مورد تحقیق بسیار بزرگ بوده و امکان استقراء تام و یقین‌آور ناممکن باشد محدوده این جامعه آماری حتی‌الامکان به طور واقعی در مقیاس خاصی کوچک شده و آن را جامعه آماری می‌نامند و اگر این نمونه‌گیری صحیح و علمی انجام نشود و ویژگی‌های جامعه اصلی را نداشته باشد، منجر به نظرسازی می‌شود. (همان، ص. ۱۰۰)

یکی از اشکالاتی که برای نظرسنجی بیان می‌شود، اینست که می‌گویند اینگونه نظرسنجی‌ها استقراء ناقص است و بی‌اعتبار. در پاسخ باید گفت: استقراء ناقص یعنی تحصیل حال عده‌ای یا اغلب افراد جامعه مورد نظر. به بیان ساده‌تر، بجای بررسی تمامی افراد مورد نظر، بخشی از افراد، مطالعه شده و نتیجه را به همه تعمیم داده شود. این نوع استقراء مفید ظن است. استقراء ناقص موجب یقین به صحت قاعده کلی نمی‌شود و درجه حجیت، استقراء مزبور بسته به مقدماتی است که قاعده کلی بوسیله آن استنتاج شده است، بدین معنی که هر چه عده قضایای جزئی که مبنای استنتاج قرار گرفته بیشتر باشد، اهمیت قاعده کلی بیشتر خواهد بود. علامه مظفر پس از تقسیم استقراء ناقص بر چهار قسم، می‌فرماید: اینطور نیست که استقراء ناقص همیشه مفید یقین نباشد. فقط آن استقرایی که مبتنی بر صرف مشاهده بوده، حجت نیست و بقیه استقراءها که مشاهده مبتنی بر کشف علت، یا مبتنی بر بداهت انکارناپذیر عقلی یا مبتنی بر تماثل و تشابه کامل میان جزئیات هستند یقین آور بوده و حجتند. (مظفر، بی‌تا، جلد ۳، ص. ۲۹۸)

یک مثال برای تحقیقات میدانی: برای مثال خانم آسیه سپهری دانش آموخته‌ی دانشگاه شهید مدنی آذربایجان در فصل سوم پایان‌نامه‌اش با عنوان مقایسه عملکرد و سبک دلبستگی دانش آموزان دارای مشکلات انضباطی دوره متوسطه شهر تبریز در سال تحصیلی ۱۳۸۹-۹۰، جامعه آماری خود را «کلیه دانش آموزان دوره متوسطه شهر تبریز به تعداد ۴۴۵۴۳ نفر» و نمونه انتخاب شده را ۳۹۵ نفر اعلام کرده، که براساس الگوی کرجسی و مورگان و با استفاده از روش نمونه‌گیری خوشه‌ای چند مرحله‌ای از بین دبیرستان‌های این شهر انتخاب شده است. ایشان برای جمع آوری داده‌ها از پرسشنامه استفاده کرده و داده‌های به دست آمده را با توجه به آزمون‌های مختلف

۲. تحقیق با توجه به معیار وسعت سه دسته‌اند: ۱. تحقیقات در جامعه کلان: منظور تحقیقاتی است که جامعه وسیع را در برمی‌گیرد، نظیر مطالعاتی در باب جوامع فتودالی یا صنعتی. ۲. تحقیقات در جامعه میانه: منظور تحقیقاتی است که بر روی گروه‌های بزرگ صورت می‌گیرد، نظیر احزاب و سندیکاها. ۳. تحقیقات در جامعه خرد: این نوع مطالعات نیز بر روی گروه‌های کوچک و مناسبات بین افراد متمرکزند، ماهیت خاص را دارا هستند از آن جمله: امکان آزمایش به معنای دقیق کلمه را بدست می‌دهند و کنترل متغیرها در آنان با سادگی بیشتری صورت می‌گیرد.

آماري تحليل کرده است. (سپهری، ۱۳۹۰: ص. ۱۰۴-۱۱۳) در همه مقالات و پایان نامه‌های میدانی حوزه علوم اجتماعی و علوم تربیتی، می‌توان جامعه آماری، نمونه آماری، روش گردآوری داده‌ها و اطلاعات و روش تجزیه و تحلیل آماری را دید.

۳. بررسی روش کشف سیره عقلا در منابع فقه و اصول

پس از بیان ویژگی‌های سیره عقلا و روش‌های نوین تحقیق و چگونگی کشف نظر گروه یا جمعیت مورد نظر از طریق جامعه و نمونه آماری و با استفاده از پرسشنامه و ... و تحلیل آن‌ها با استفاده از نرم‌افزارهای آماری، باید گفت که استناد به سیره عقلا در منابع فقهی و اصولی مستلزم اینست که ابتدا آنرا بدرستی و بطور دقیق و مستند کشف نموده، سپس باتوجه به حجیت آن، در استدلال‌های فقهی و اصولی از آن بهره جست.

بنظر این مقاله، در حال حاضر بهترین روش برای کشف نظر و چگونگی عملکرد گروهی از انسان‌ها و در مقیاس بزرگتر کل انسان‌ها، همان پرسش‌نامه (در جوامع کوچکتر مصاحبه یا مشاهده علمی) است که با اصول و ویژگی‌هایی که در منابع مرتبط گفته می‌شود، اجرا می‌گردد. زیرا اولاً سیره عقلا در اینگونه استدلال‌ها صغرای قیاس است و صغرا حتماً باید یقینی باشد. ثانياً اعلام اینکه بر مبنای فلان نظرسنجی، عقلای فلان استان یا کشور؛ یا عقلای کل عالم فلان نظر را دارند و یا فلان جور عمل می‌کنند، مثلاً حیات در مباحات را دلیل ملکیت می‌دانند، قابل اعتمادتر و قابل راستی‌آزمایی‌تر است از اینکه بدون چنین روش‌هایی اعلام شود که سیره و نظر عقلا چنین و چنان است.

به زبانی دیگر، مثلاً در اوایل این مقاله فهرست بیش از سی مورد از استنادات به سیره عقلا در فقه و اصول ارائه شد. با بررسی منابع مذکور، معلوم می‌شود که در هیچکدام از آن موارد استنادی، چگونگی کشف سیره عقلا از سوی هیچ عالمی بیان نشده است. به بیان سوم، مگر می‌توان به این سادگی در ده‌ها مورد ادعا کرد که همه عقلا عالم در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها، از بدو پیدایش تمدن بشری چنین و چنان رفتار می‌کردند؟ در حالیکه حتی از تعدادی (مثلاً بیست یا سی نفر از صد یا دویست شهر و روستا) هم پرس و جو و تحقیق بعمل نیامده باشد؟ تذکر مهم: باید این تذکر را مجدداً تکرار کرد که منظور این جملات، اینست که با روشی قابل اعتمادتر و قابل راستی‌آزمایی‌تر، سیره‌ای را به عقلای عالم نسبت دهیم، نه اینکه این مقاله موارد و مصادیق اعلام شده سیره عقلا را تکذیب یا تخطئه کند.

اکنون نوبت آنست که برای توضیحات بیشتر، بخش دیگری از کتب فقهی و اصولی که در آنها به سیره عقلا استناد شده است، بررسی شود که علمای فقه و اصول حین استناد به سیره عقلا، آیا طریقه کشف آنرا ذکر کرده‌اند؟ برای مثال چند نمونه بیان می‌شود:

۱-۳. در مبحث حجیت ظواهر، آقای موسوی بجنوردی به سیره عقلاء استناد فرموده است (موسوی بجنوردی، بی تا، ص ۸۶؛ و نیز همان، ۱۳۷۷: جلد ۲، ص ۸۱) اما در هیچ جای این دو کتاب اشاره نکرده است که کشف سیره عقلاء از راه مصاحبه، پرسشنامه و یا از روش دیگری بوده و یا در کشف سیره عقلاء با کدام جامعه آماری و نمونه آماری سرو کار داشته‌اند.

۲-۳. مهم‌ترین و قوی‌ترین دلیل بر حجیت خبر واحد از سوی مرحوم نایینی (نایینی، پیشین، جلد ۳، ص ۱۹۴) و شیخ انصاری (انصاری، پیشین، جلد ۱، ص ۳۴۵) و مرحوم آخوند خراسانی (خراسانی، پیشین، ص ۳۰۳) و مرحوم مظفر (مظفر، پیشین، جلد ۲، ص ۹۳) شهید صدر (صدر، ۱۴۰۵، جلد ۴، ص ۳۴۴-۳۴۰؛ همان، ۱۴۰۰، جلد ۱، ص ۱۰۹) و محمدسعید حکیم (حکیم، پیشین، جلد ۳، ص ۲۱۸-۲۹۸) امام خمینی (ره) (امام خمینی، ۱۳۸۲، جلد ۲، ص ۱۶۸) و مکارم شیرازی (مکارم شیرازی، ۱۳۸۲، جلد ۲، ص ۴۲۹-۴۲۷) بنای عقلاء معرفی شده است. اما هیچیک از این علمای بزرگوار نه از جامعه آماری خود نام برده و نه چگونگی رجوع به عقلاء و کشف نظر آنها ذکری به میان آورده‌اند.

۳-۳. امام خمینی (ره) در مبحث حیات مباحات نیز به سیره عقلاء استدلال کرده و می‌فرماید: سیره مسلم از آغاز تمدن بشری این بوده که ملکیت از طریق احیا و حیات صورت می‌گیرد و هیچ یک از انبیاء، اولیاء و مؤمنان آن را انکار نکرده‌اند. (امام خمینی، ۱۴۲۱، جلد ۳، ص ۲۸) امام راحل (ره) در مورد عقلایی بودن قاعده اتلاف نیز می‌فرماید: قاعده اتلاف با محدوده گسترده‌تری از عنوان اتلاف، امری است عقلایی، بنابراین اگر شخصی مال دیگری را از بین ببرد یا مصرف کننده معیوب سازد یا آن را برای مالک به صورت غیر قابل استفاده درآورد، اگرچه اصل مال را از بین نرفته است، مانند اینکه مال را در اختیار غاصب قرار دهد یا پرنده‌ای را از قفس آزاد کند، از نظر عقلاء چنین شخصی ضامن است. (همان، ۱۴۱۷، جلد ۲، ص ۳۴۱) سیره عقلاء در مورد مالی که تلف شده، اینست که شخص عوض یا خسارتی را که بر مال وارد کرده است را می‌پردازد. امام خمینی (ره) دلایل سیره عقلاء بر حیات مباحات و قاعده اتلاف را پذیرفته، ولی در هیچیک از این کتب خود، اشاره نکرده که در این مباحث چگونه نظر عقلاء را کشف کرده و با کدام جامعه آماری و نمونه آماری سروکار داشته‌است.

نکته جالب اینست که امام راحل (ره) پس از تشکیل حکومت، این سیره عقلاء در حیات مباحات را حداقل در برخی موارد مثل انفال و ... پذیرفته و در نامه‌ای با لحن انکاری به آقای قدیری فرموده: «بنا بر نوشته جنابعالی ... امروز هم شیعیان می‌توانند بدون هیچ مانعی با ماشین‌های کذایی جنگل‌ها را از بین ببرند و آنچه را که باعث حفظ و سلامت محیط زیست است را نابود کنند و جان میلیون‌ها انسان را به خطر بیندازند و هیچ کس هم حق نداشته باشد مانع آن‌ها باشد ... و بالجمله آنگونه که جنابعالی از اخبار و روایات برداشت دارید، تمدن جدید بکلی

باید از بین برود.» (همان، ۱۳۶۷، ج ۲۱، ص ۱۵۰) امروزه اصطلاحات «کوه‌خواری، دریاخواری، جنگل‌خواری و ...» دقیقاً برای تعقیب حقوقی افرادی برسرزبان‌ها افتاده که مثلاً دارند حیازت مباحات و احیا موات می‌کنند.

۳-۴. مرحوم شیخ انصاری مکرر به سیره عقلا استناد کرده و ازجمله در مورد صحت بیع بدون صیغه می‌فرماید: شکی نیست که سیره جاری بین مسلمین، بلکه سیره جاری بین عقلای عالم دلالت بر صحت معاطات دارد و بر آن آثار عقد، مانند ملکیت، لزوم، جاری می‌شود و شارع مقدس از این سیره ردع نکرده، این عدم ردع دلالت بر حجیت شرعی آن دارد. (مصطفوی، ۱۴۲۳، ص ۲۵) شیخ انصاری در مبحث حجیت بیع معاطات نیز به سیره عقلا استناد کرده، ولی روش کشف نظر عقلای عالم را بیان نکردند و اسمی از نظرسنجی، پرسشنامه و مصاحبه ذکر نکرده است.

۳-۵. آخوند ملا محمد کاظم خراسانی و امام خمینی (ره) در ادله‌ی جواز تقلید و حجیت قول فقیه برای عامه مردم، به سیره عقلا استناد کرده‌اند و بر این نظر هستند که همه عقلای عالم، از تمام اقوام و نژادها و پیروان همه ادیان و مذاهب، به طور فطری و عقلانی مراجعه جاهل به عالم و تقلید از او را می‌پذیرند و این مسأله قابل انکار نیست. همچنین امام خمینی (ره) در مسئله رجوع عالم به جاهل، آنرا از باب طریقت و کاشف از واقع تحلیل کرده، بر این باور است که عقلا قول عالم را غالباً مطابق با واقع دانسته و به ندرت با آن مخالفت کرده‌اند و این همان علم عادی است که سیره‌های عقلانیّه نوعاً بدان تکیه می‌زنند. (خراسانی، پیشین، ص ۴۷۲؛ امام خمینی، ۱۴۲۶، جلد ۱، ص ۶۳ و ۸۳) در این مسئله امام خمینی (ره) و مرحوم آخوند خراسانی به سیره عقلا استناد کرده‌اند، ولی هیچ کدام از این دو بزرگوار فرموده‌اند که از روش‌های نوین نظرسنجی مثل مصاحبه و پرسشنامه برای کشف سیره عقلا استفاده کردند و در کل چگونگی روش کشف سیره عقلا را بیان ننموده‌اند.

۳-۶. از ادله‌ای که بر اصل لزوم در معاملات به آن استدلال می‌شود، بنای عقلاء است که مورد امضاء شارع است، بدین صورت که روش عقلاء چنین است که اگر عهد، پیمان و عقدی ببندند باید به آن عمل کنند و یکی از طرفین به تنهایی حق فسخ آن را نخواهد داشت. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۷، جلد ۴، ص ۲۳۲؛ مشایخی، بی‌تا، ص ۱۶۸؛ خراسانی، ۱۴۰۶، ص ۵۹۵؛ النجفی الخوانساری، ۱۳۷۹، جلد ۲، ص ۱۱ و ۱۰ و ۶) در اینجا نیز علیرغم استناد به سیره عقلا هیچ اشاره‌ای به چگونگی طریقه کشف آن سیره نشده است.

۳-۷. آیت‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی و آیت‌الله محمدحسن بجنوردی محکم‌ترین دلیل بر مشروعیت قاعده حجیت بینة را، سیره عقلایی جاری در تمام ملل و نحل دانسته‌اند. به این معنا که شهادت دو نفر غیر متهم به کذب نسبت به مشهودالبیه پذیرفته می‌شود و این سیره مورد تأیید و امضاء شارع قرار گرفته است. (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۷، ص ۴۷۲؛ بجنوردی، پیشین، جلد ۳، ص ۲۱) در این مبحث نیز این دو بزرگوار اشاره‌ای به نظرسنجی و

استقراء نکرده و به طور کلی راه کشف سیره عقلاء را بیان ننموده‌اند و ظن اقوی بر این است که از روش‌های نظرسنجی استفاده نکرده‌اند.

۳-۸. علمای بزرگوار نراقی در کتاب عوائدالایام و مراغی حسینی در کتاب عناوین‌الاصول، سیره عقلاء را دلیل بر حجیت قاعده اقرار دانسته‌اند. به این معنا که عقلای عالم از هر قومی در هر زمانی بدون در نظر گرفتن سطح فرهنگ، تمدن، دین و مذهب فکری خود بر این عقیده‌اند که اقرار هر شخص عاقل قاصد مختاری بر زیان خودش نافذ و الزام‌آور است و اقرار او پذیرفته شده و مطابق آن بر اقرار کننده حکم صادر می‌شود. (نراقی، ۱۴۲۵، ص. ۱۷۱؛ مراغی حسینی، ۱۴۱۷، ص. ۳۳۰) در این دو کتاب نیز چگونگی روش کشف سیره عقلاء بیان نشده و همچنین اشاره‌ای به نظرسنجی از عقلای عالم نشده است.

پر واضح است که به دلیل گستردگی کتب و منابع فقهی و اصولی امکان بررسی همه منابع نیست و ظن اقوی بر اینست که مابقی آقایان فقهاء و علماء نیز در مورد چگونگی کشف سیره عقلاء چیزی بیان نفرموده‌اند. برای تکمیل بررسی مسأله مورد بحث، با تعدادی^۳ از علما و مراجع عالیقدر معاصر مکاتبه شد و نظر و روش آن حضرات در خصوص چگونگی کشف موارد سیره عقلاء سوال شد. متن نامه ارسالی به دفتر مراجع عالیقدر بدین شرح است:

بسمه تعالی

حضرت آیت الله العظمی...

سلام علیکم احتراماً همچنانکه مستحضرید علمای اسلام از صدها سال پیش در برخی استدلال‌های حوزه‌ی فقه و اصول به سیره عقلاء استناد می‌فرمایند، از جمله: «۱. رجوع به خبر ثقه ۲. قاعده لزوم در معاملات ۳. در قاعده اقرار» بخاطر یک تحقیق دانشگاهی خواشمندم در صورت امکان به دو سوال زیر پاسخ دهید:

۱. حضرت تعالی شخصا در کشف سیره عقلاء چگونه و با چه وسیله‌ای اقدام می‌فرمایید؟ به چه تعداد از افراد جامعه مراجعه می‌فرمایید؟ آیا از روش‌های نظرسنجی و مصاحبه استفاده می‌فرمایید؟
۲. به نظر حضرت تعالی سایر علمای محترم چگونه و با چه روشی سیره عقلاء را کشف کرده و بدان دست پیدا می‌کنند؟

۳. با حدود ۱۵ تن از مراجع عالیقدر قم مکاتبه شد که تعدادی از آن حضرات به سوال ارسالی پاسخ ندادند و پیگیری‌های مکرر هم سودی برای اخذ پاسخ نداشت. هرچند که برخی از ایشان مثل آیه الله مکارم شیرازی (دامت افاضاته) با کمال بزرگواری به نامه‌های دوم نیز پاسخ دادند. از مراجع محترمی که با ارسال پاسخ، این مقاله را یاری فرمودند، متواضعانه قدردانی و سپاسگزاری می‌شود.

۳-۹. دفتر آیت‌الله مکارم شیرازی این پاسخ را به ایمیل فرستادند:

«۱. راه کشف سیره عقلا، رجوع به موازین متعارف در میان مردم است. ۲- نظر هر شخص، باید از خودش سوال شود ولی ظاهراً مبنای آنها نیز همین است که در بالا ذکر شد.» بعد از پاسخ معظم له نامه دوم باین مضمون بمحضرشان ارسال شد: «شما شخصاً در کشف سیره چگونه و با چه وسیله‌ای به موازین متعارف میان مردم مراجعه می‌فرمایید؟ و به چه تعداد از افراد جامعه مراجعه می‌فرمایید؟ و آیا از روشهای نظرسنجی و مصاحبه استفاده می‌فرمایید؟» پاسخ دوم ایشان چنین بود: «سیره عقلا از طریق معاشرت و زندگی با مردم قابل کشف است.» ایشان راه کشف سیره را رجوع به موازین متعارف میان مردم دانسته‌اند ولی چگونگی رجوع به موازین متعارف را بیان نکرده و بطور تلویحی فرموده‌اند که با جامعه و نمونه آماری سروکار ندارند.

۳-۱۰. پاسخ دفتر آیت‌الله العظمی شبیری زنجانی بدین شرح است: «کشف سیره و موازین آن، نیازمند سالها تلاش علمی متمادی است و نمی‌توان در این مجال به آن پرداخت.» این مرجع عالیقدر نیز کشف سیره عقلا را نیازمند سالها تلاش علمی متمادی می‌دانند ولی چگونگی تلاش علمی متمادی را بیان نکرده و اشاره‌ای به نظرسنجی، استقراء و کشف نظر از جامعه آماری ندارند.

۳-۱۱. پاسخ دفتر آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی چنین است: «آنچه در مورد سیره عقلا بما هم عقلاء است جلی و ظاهر است و در میان اقوام و ملل در طول اعصار و در امصار متداول و رایج است و نیاز به استقراء و نظرسنجی از آحاد جامعه نمی‌باشد.» این مرجع عالیقدر سیره عقلا را ظاهر و آشکار در جامعه دانسته، برای کشف آن به طور صریح استقراء و نظرسنجی را لازم نمی‌داند.

۳-۱۲. پاسخ دفتر آیت‌الله العظمی محمدتقی بهجت (ره) بدین شرح است: «ملاک، حصول علم به آن است و گرنه اعتبار ندارد.» دفتر این عارف واصل و مرجع عالیقدر، راه کشف سیره عقلا را حصول علم به آن دانسته ولی چگونگی ملاک حصول علم به آن را ذکر نکرده‌اند.

۳-۱۳. پاسخ آیت‌الله محمدجواد فاضل‌لنکرانی بدین شرح است: «سیره عقلا در همه موارد و یا در غالب موارد یک امر واضح و آشکار و رائج بین آنان است به عبارت دیگر نیاز به کشف و استکشاف ندارد، چون از اموری است که هم واضح است و هم رائج است، آری در اینکه آیا عقلاء بما هم عقلاء دارای آن سیره هستند نیاز به دقت و تأمل است. فقیه به عنوان یکی از عقلاء می‌تواند با تأمل به خوبی درک کند که آیا این عنوان محقق است یا خیر؟ توجه به این نکته لازم است که در برخی موارد سیره عقلاء مبتنی بر ارتکاز است که هرکس با مراجعه به وجدان خویش می‌تواند این ارتکاز را درک کند در مباحث خارج اصول نسبت به سیره عقلاء نکاتی را ذکر نموده‌ایم که با مراجعه به دروس موجود در سایت می‌توانید ملاحظه فرمائید.» پاسخ مشروح این مرجع عالیقدر نکته‌های زیادی از بحث مقاله را روشن می‌سازد. خوشبختانه ایشان راه کشف سیره را قدری واضح‌تر بیان کرده

ولی سوال اینست که چگونه می‌توان به این «امر واضح و آشکار و رائج بین آنان» دست یافت؟ ایشان برای مطالعه بیشتر، ما را به مباحث دروس خارج خود ارجاع دادند. نتیجه رجوع به مباحث خارج فقه ایشان باختصار بیان می‌شود:

۱-۱۳-۳. در موضوعات مستنبطه عرفیه باید به عرف مراجعه کرد ... منافاتی ندارد که فقیه به عنوان أحد من العرف بیاید قول عرف خاص و متخصصین را برای ما بیان کند. (لنکرانی، محمدجواد، درس خارج از فقه، کتاب البیع - براساس تحریر الوسیله ۲، ۱۳۹۳/۱۱/۲۳).

۲-۱۳-۳. آیا اجازه در معامله فضولی در سیره عقلاء بر نقل است یا کشف؟ ... اگر یک معامله فضولی واقع شود و بعد مالک اجازه داد، نمی‌توان گفت که عقلاء در اینجا سیره‌ای ندارند و حتماً یک سیره‌ای هست، اگر ما به عقلاء مراجعه کنیم، یا به طور دقیق‌تر به ارتکاز عقلایی خودمان مراجعه کنیم تا ببینیم در مرتکز عقلایی خودمان اگر یک عقدی خوانده شود بعد از یکی دو ماه مالک آن عقد را اجازه داد آیا ترتیب آثار و تأثیر این عقد از حین العقد است یا از حین الاجاره؟ ارتکاز عقلائیه می‌گوید از حین العقد است... بحث تمسک به سیره عقلاء امروز یکی از بحث‌های مهم در اجتهاد است و بعضی از امور جدید، مخصوصاً مسائل مستحدثه نیاز به بحث فراوان دارد. (همان، درس بیع - بیع فضولی، جلسه ۱۱۳، تاریخ مراجعه ۹۷/۶/۲۵)

۳-۱۳-۳. نکته‌ای که در ارتکاز عقلاء وجود دارد این است که در این ارتکاز بین دولت‌ها فرقی وجود ندارد، ارتکاز عقلاء بر این است که حیات مملکت است. این دولت و آن دولت، آن کشور و این کشور فرقی در این وجود ندارد. (همان، درس شرائط متعاقدين، جلسه ۲۲، تاریخ مراجعه ۹۷/۶/۲۵)

۴-۱۳-۳. عقلاء به اعتقادات سایر ملل و سایر فرق احترام می‌گذارند و آن‌ها را در حق همان ملل و هم در مورد خودشان محترم می‌شمارند ... ملاک و مبنای قاعده الزام، این سیره عقلائیه است که ناشی از یک ارتکاز عقلایی است و آن این که قانون هر قومی برای همان قوم و برای کسانی که در همان دایره قرار می‌گیرند، نافذ است. ما می‌توانیم به سیره یا ارتکاز عقلاء تمسک کنیم. (همان، درس خارج قواعد فقه، قاعده الزام، جلسه ۸۶/۰۶/۲۳ تاریخ مراجعه ۹۷/۶/۲۵)

نکته مهم در هر چهار مبحث فوق اینست که ایشان ارتکازات عقلی خود فقیه را، راه کشف سیره عقلاء دانسته‌اند. حال این سوال مطرح می‌شود که آیا بهتر نیست برای کشف مطمئن‌تر این ارتکاز عقلایی همه عقلای عالم آنهم در همه زمانها و مکانها، فقط به ارتکازات عقلی یک نفر بسنده نکرد و از چند نفر دیگر نیز سوال شود تا از سوی دیگران مورد خدشه واقع نشود و بتوان با روشی قابل اعتمادتر و قابل راستی‌آزمایی‌تر، سیره‌ای را به عقلای عالم نسبت داد.

از مجموع بررسی و پاسخ‌های مراجع عالیقدر چنین برمی‌آید که هیچ کدام از فقها و اصولیان، از روش‌های نوین تحقیق مثل مصاحبه، پرسشنامه و نظرسنجی از آحاد جامعه، برای کشف سیره عقلا استفاده نکرده‌اند در نهایت می‌توان گفت روش فقهای بزرگوار در کشف سیره عقلا در آثار خود، با روش محققان امروز در تحقیقات نوین همخوانی ندارد.

۴. آسیب شناسی کشف نادرست سیره عقلا

در تحقیقات و پژوهش‌هایی که امروزه در حوزه علوم اجتماعی و علوم تربیتی در باره کشف نظر و طریقه عملکرد گروه‌هایی از افراد انجام می‌شود، محققان قبل از هرچیز رویکرد تحقیق را مشخص کرده و سعی می‌کنند که فرضیه‌های تحقیق را با استفاده از روش کتابخانه‌ای تبیین کنند و روش‌های متناسب برای جمع‌آوری داده‌ها در پیش می‌گیرند. در این مطالعات و تحقیقات، با توجه به معیار وسعت پژوهش، جامعه آماری مورد نظر انتخاب شده و محقق این جامعه آماری را به خوبی تعریف کرده و حدود و مشخصات آن را تعیین می‌کند. در بیشتر موارد در تحقیقات با جامعه آماری بالا و وسیع که نظرسنجی و پرسش از تک تک افراد جامعه آماری عملاً ممکن نیست، راه حل مناسب آن، نمونه‌گیری است که اهمیت این نمونه‌گیری از این لحاظ است که باید از قسمت‌های مختلف جامعه آماری، افرادی با روش‌های تعیین شده انتخاب شوند و اگر این نمونه‌گیری به روش صحیح و علمی انجام نشود، ویژگی جامعه اصلی را در بر ندارد. در این مراحل ممکن است نظر ذهنی محقق بر نتایج حاصل از این مطالعات تأثیر گذارد و منجر به نظرسازی شود، پس از انجام این مراحل محققان با ابرازهای خاص اندازه‌گیری مانند مشاهده، مصاحبه و پرسشنامه به جمع‌آوری داده‌ها پرداخته و در نهایت به تجزیه و تحلیل آماری داده‌ها می‌پردازند. با این توضیحات اگر فردی بخواهد نظر عده‌ای از انسان‌ها از جمله عقلا را به دست بیاورد، اگر این نظرسنجی را ناقص انجام داده یا براساس روش درست کشف نکند، اول اینکه نظرسازی کرده و دوم اینکه برداشت‌های شخصی خود را در آن دخالت می‌دهد، این دو عامل در نتیجه نهایی تأثیر نادرست گذاشته و چه بسا منجر به کشف نظر نادرست و غلط شود. بنابراین اگر کسی بخواهد به نظر عقلا استناد کند، باید آن را درست کشف کند وگرنه ممکن است نظرسازی کرده و به جای نتیجه درست، فرافکنی کند و تشخیص نظر درست مشکل شود. شاید علت اینکه در برخی مباحث مثل «صحیح و اعم» در علم اصول، هر دو دسته از علما به تبادر تمسک کرده‌اند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: صص. ۲۹-۳۰) یا در مبحث «مشتق» در علم اصول، آخوند خراسانی تمسک علمای طیف مقابل به تبادر را بعید دانسته و در همان صفحه خودش برای اثبات نظر خود به تبادر تمسک می‌کند (همان، ص ۴۷) همین باشد که علمای هردو گروه در کشف نظر و سیره عقلا فقط به مرتکبات عقلی خود (و تعدادی از موافقین و اطرافیان خود) رجوع کرده و آن را به عموم نسبت داده و با توزیع پرسش‌نامه‌ها از بقیه

سوال نکرده‌اند. در حالی که می‌توان با روش پیشنهادی این مقاله (که روش محققان امروزیست) با اطمینان بیشتر و نزدیکتر به واقع نظر عقلا را در مباحثی مثل «صحيح و اعم»، «مشتق» و ... کشف کرد.

نتیجه‌گیری

در بررسی برخی از کتبی که در آن به سیره عقلا استناد شده، این نتیجه حاصل شد که فقهای قدیم و حتی علماء و مراجع معاصر در جاهایی که به آن استناد کرده‌اند، آن را واضح و آشکار دانسته و گاهی به مرتکبات عقلی خود رجوع کرده‌اند و از روش‌های نوین نظرسنجی و استقراء مانند پرسشنامه، مصاحبه و مشاهده علمی استفاده ننموده‌اند.

پیشنهاد

پیشنهاد می‌شود اساتیدی که به سیره عقلا استناد می‌کنند، برای کشف آن، از یکی از روشهای اطمینان‌بخش پژوهش‌های امروزی مانند مشاهده علمی، مصاحبه و پرسشنامه استفاده کنند تا با روشی قابل اعتمادتر و قابل راستی‌آزمایی‌تر، سیره‌ای را به عقلای عالم نسبت دهند. در کشف سیره متشرعه و عرف هم که به وحدت ملاک، روش کشف آن‌ها نیز مانند روش کشف سیره عقلاست، چنین شود.

می‌توان تمامی مواردی را که در آن‌ها به سیره عقلا استناد شده، با روش پیشنهادی این مقاله مورد راستی‌آزمایی قرار داد تا در صورت امکان، از رهاورد جدید شیوه‌های تحقیق، بر غنای تحقیق حوزه فقهات افزوده شده و شاید برخی شیوه‌ها اصلاح گردد. همچنین ممکن است از خطای احتمالی ناشی از استفاده از روش‌های قدیمی در کشف سیره عقلا کاسته شود و شاید برخی اختلافات در مباحثی مثل «صحيح و اعم»، «مشتق» و ... حل شود.

منابع

الف) منابع فارسی

- اسلامی، رضا (۱۳۸۷ش)، *قواعد کلی استنباط*، ۳جلدی، چاپ پنجم، قم: موسسه بوستان کتاب.
- اصغری، عبدالله (۱۳۸۶ش)، *أصول الفقه (شرح فارسی اصول الفقه مظفر)*، قم: (اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان)
- امین فرد، محمد (۱۳۸۴ش)، *روش تحقیق*، تبریز، انتشارات شایسته.
- جعفری لنگرودی؛ محمدجعفر (۱۳۸۸ش)، *دانشنامه حقوقی*، تهران: انتشارات گنج دانش.
- جمعی از محققین (۱۳۸۸ش)، *فرهنگ‌نامه اصول فقه*، قم: تهیه و تدوین مرکز اطلاعات مدارک اسلام حوزه علمیه قم.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۷۴ش)، *مجموعه آثار کنگره بررسی مبانی فقهی امام خمینی (ره)*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

جناتی، محمدابراهیم (۱۳۷۰ش)، *منابع اجتهاد از دیدگاه مذاهب اسلامی*، تهران: کیهان.

خمینی (امام)، روح الله (۱۳۶۷)، *صحیفه امام*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

س.ک. موزر/ج. کالتون (۱۳۷۴ش)، *روش تحقیق در علوم اجتماعی*، مترجم ایزدی، کاظم؛ تهران: انتشارات کیهان.

- ساروخانی، باقر (۱۳۸۵ش)، *روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صبری، نورمحمد (۱۳۸۸ش)، *درآمدی بر روش تحقیق در حقوق*، تهران: انتشارات میزان.
- علی‌احمدی، علیرضا؛ نهایی، سعید، وحید (۱۳۸۷ش)، *توصیفی جامع از روش‌های تحقیق*، تهران: انتشارات تولید دانش.
- علیدوست، ابوالقاسم، (۱۳۸۴ش)، *فقه و عرف*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- عمید، حسن (۱۳۸۹ش)، *فرهنگ مفصل عمید*، تهران: انتشارات زرین.
- فیض، علیرضا (۱۳۷۹ش)، *مبادی فقه و اصول*، چاپ ششم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- لطفی، اسدالله (۱۳۸۵ش)، *قواعد فقه مدنی*، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی.
-؛ (۱۳۹۱ش)، *مبانی/استنباط حقوق اسلامی*، تهران: جنگل جاودانه.
- محقق داماد، مصطفی (۱۳۸۷ش)، *قواعد فقه بخش مدنی ۱*، چاپ هفتم، تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- محمدی، علی (۱۳۸۵ش)، *شرح کفایه الاصول*، چاپ چهارم، قم، دارالفکر.
- مشایخی، قدرت‌الله (۱۳۹۳ش)، *قاعده‌های فقهی*، تهران: انتشارات سازمان مطالعه و تدوین (سمت).
- مصطفوی، محمد کاظم (۱۴۲۳ق)، *فقه المعاملات*، یک جلدی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- معین، محمد (۱۳۸۶ش)، *فرهنگ فارسی یک جلدی*، تهران: انتشارات میلاد.
- ملکی‌اصفهانی، مجتبی (۱۳۹۰ش)، *فرهنگ اصطلاحات علم اصول*، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.
- مهریزی، مهدی (۱۳۷۶ش)، *کتابشناسی اصول فقه شیعه*، قم: مرکز انتشارات حوزه علمیه دفتر تبلیغات اسلامی.
- موسوی بجنوردی، محمدحسن (۱۳۷۷ش)، *قواعد فقهیه*، چاپ سوم، تهران: نشر الهادی.
- نیک‌خلق، علی‌اکبر، کامران، فریدون؛ (۱۳۸۴ش)، *روش تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: استادیار (وابسته به موسسه تحقیقاتی دانشیار).
- ولایی، عیسی (۱۳۸۷ش)، *فرهنگ تشریحی اصطلاحات علم اصول*، تهران، نشر نی.
- ب) منابع عربی
- آخوند خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق)، *کفایه الاصول*، قم: نشر موسسه آل بیت.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، ۱۵ جلدی، چاپ سوم، لبنان-بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر والتوزیع - دارصادر.
- أبوزهره، محمد (۲۰۱۵م)، *اصول الفقه*، ۱ جلدی، قم: ناشر دارالفکر العربی، نرم افزار مکتبه الشامله.
- أحمد الزرقا، مصطفی (۲۰۱۵م)، *المدخل الفقهي*، ۲ جلدی، بی‌جا.
- آشتیانی، محمدحسن (۱۳۱۹ق)، *بحر الفوائد فی شرح الفوائد*، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
- الاصفهانی، محمدحسین (کمپانی) (۱۴۱۹ق)، *حاشیه المکاسب*، قم: دار المصطفی (ص) لإحياء التراث، کتابخانه فقاها.
- امام خمینی، روح‌الله، (ربیع الاول ۱۳۸۵)، *الرسائل*، قم: ناشر اسماعیلیان، نرم افزار فقه اهل بیت.
-؛ (۱۴۲۱ق)، *کتاب‌البيع*، ۵ جلدی، چاپ اول، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
-؛ (۱۴۲۶ق)، *اجتهاد وتقليد*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
-؛ (۱۳۸۲ش)، *تهذیب الاصول*، قم: ناشر اسماعیلیان.
- انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ق)، *فرائد الاصول*، قم: مجمع الفکر اسلامی.

- بجنوردی (موسوی بجنوردی)، حسن (۱۴۱۹ق)، *القواعد الفقهیه*، ۷ جلدی، قم: نشر الهادی.
-؛ (بی تا)، *منتهی الاصول*، چاپ دوم، قم: منشورات مکتبه بصیرتی، کتابخانه فقاها.
- بروجردی، محمدتقی (بی تا)، *نهایه الافکار*، (تقریرات درسی آقا ضیاء الدین عراقی)، قم: انتشارات وابسته به جامعه مدرسین، کتابخانه فقاها.
- بهبهانی، محمد باقرین محمد (۱۴۱۵ق)، *اکمل الفوائد الحائریه*، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- حائری اصفهانی، محمدحسین (۱۴۰۴ ق)، *الفصول الغرویة فی الأصول الفقهیة*، قم، دار إحياء العلوم الإسلامية.
- الحکیم، محمد سعید (۱۴۱۴ق)، *المحکم فی أصول الفقه*، قم: المنار.
- حکیم، عبدالصاحب (۱۴۱۳ق)، *منتقی الاصول*، (تقریرات درس آیه الله محمد حسینی روحانی)، بی جا، انتشارات امیر، کتابخانه فقاها.
- حکیم، محمد تقی (۱۴۱۸ق)، *الأصول العامه فی فقه المقارن*، قم: ناشر مجمع جهانی اهل بیت (ع).
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۵ق)، *الملازمة بین حکمی العقل و الشرع عند الشیخ الانصاری*، قم: بی جا.
- صدر (شهید)، محمد باقر (۱۴۰۰ق)، *دروس فی علم الاصول*، قم: موسسه النشر اسلامی.
-؛ (بی تا)، *المعالم الجدید*، تهران: مکتبه النجاح.
-؛ (بی تا)، *بحوث فی علم الاصول*، جلد ۴، قم، دائره المعارف اسلامی.
- طباطبایی حکیم، سید محسن (۱۴۱۶ق)، *مستمسک العروه الوثقی*، ۱۴ جلدی، قم: موسسه دار التفسیر.
- طوسی (شیخ)، محمد بن حسن (۱۴۱۷ق)، *عده الاصول*، قم: مؤسسه آل البيت (ع) للطباعة والنشر.
- علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۴)، *تذکره الفقها*، ۱۷ جلدی، قم: موسسه آل البيت (ع).
- علی البحرانی، حیدر، محمد صنفور علی (۱۴۲۶ق)، *المعجم الاصولی*، قم: منشورات نقش، کتابخانه فقاها.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۳ش)، *القواعد الفقهیه*، قم، مرکز نشر ائمه اطهار، نرم افزار فقه اهل بیت.
- فیومی، احمد (بی تا)، *المصباح المنیر*، قم: دار الرضی.
- الکاظمی خراسانی، محمد علی (بی تا)، *فوائد الاصول* (تقریرات درس محمد حسین نایینی)، قم: موسسه النشر اسلامی، کتابخانه فقاها.
- محمصانی، صبحی رجب (بی تا)، *فلسفه التشريع فی الاسلام*، بیروت: دار للملايين، کتابخانه فقاها.
- مراغی، میر عبد الفتاح (۱۴۱۷ق)، *العناوين الفقهیه*، ۲ جلدی، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۰ش)، *اصول الفقه*، چاپ چهارم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
-؛ (بی تا)، *المنطق*، قم: موسسه النشر اسلامی.
- مغنیه، محمد جواد (بی تا)، *علم اصول الفقه فی ثوبه الجدید*، بیروت: دار العلم للملايين.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۷ش)، *القواعد الفقهیه*، چاپ سوم، قم: مدرسه الامام علی بن ابیطالب (ع)، کتابخانه فقاها.
-؛ (۱۳۸۲ش)، *انوار الاصول*، قم: ناشر مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
- میرازی قمی، ابوالقاسم بن محمد؛ *قوانین الاصول*، ۱۳۷۸ش، تهران، مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- نایینی، محمدحسین (۱۴۰۴ق)، *فوائد الاصول*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- النجفی الخوانساری، موسی بن محمد (۱۳۷۹ش)، *منیه الطالب فی شرح المکاسب* (تقریرات المحقق المیرزا النائینی)، قم: موسسه - النشر الاسلامی.

نراقی، احمد بن محمد مهدی (۱۴۲۵ق)، *عوائد الایام*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

هاشمی، محمود (۱۴۰۵ق)، *بحوث فی علم الاصول*، (تقریرات درس شهید محمدباقر صدر)، قم: نرم افزار فقه اهل البیت.

ج) مقاله‌ها

اسدی، حسن (زمستان ۱۳۸۴)، «بناء عقلاء و جایگاه آن در ادله احکام»، *مجله تخصصی فقه و مبانی حقوق*، دانشگاه آزاد اسلامی واحد بابل، فصلنامه، شماره ۴، سال دوم.

جهانخواه، علی (زمستان ۱۳۹۰)، «جایگاه بنای عقلا در فقه شیعه» *فصلنامه تخصصی علوم سیاسی*، شماره هفدهم.

علی احمدی، علیرضا؛ غفاریان، وفا (تابستان و پاییز ۱۳۸۲ش)، «اصول شناخت و روش تحقیق» *علمی-پژوهشی (وزارت علوم ۲۶)*، شماره ۴۶ و ۴۷.

علوی، محمدتقی (۱۳۸۳ش)، «عرف و عادت در حقوق اسلام و ایران» *تبریز: دانشگاه تبریز*.

د) پایان‌نامه

سپهری، آسیه (۱۳۹۰ش)، «مقایسه عملکرد و سبک دلبستگی دانش آموزان دارای مشکلات انضباطی دروه ی متوسطه شهر تبریز

در سال تحصیلی ۱۳۸۹-۱۳۹۰»، استاد راهنما: دکتر جواد مصرآبادی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان.

ه) پایگاه اینترنتی

<http://fazellankarani.com/persian> پایگاه اینترنتی آیت‌الله محمدجواد فاضل لنکرانی

و) دفاتر مراجع

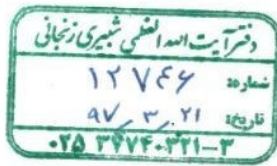
دفتر مرجع تقلید آیت‌الله العظمی محمدتقی بهجت.

دفتر مرجع تقلید آیت‌الله شبیری زنجانی.

دفتر مرجع تقلید آیت‌الله العظمی صافی گلپایگانی.

دفتر مرجع تقلید حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی.

دفتر مرجع تقلید حضرت آیت الله العظمی محمدجواد لنکرانی.



بسمه تعالی

حضرت آیت الله العظمی سید موسی شبیری زنجانی

سلام علیکم احتراماً

همچنانکه مستحضرد علمای اسلام از صدها سال پیش در برخی استدلالهای حوزه ی فقه و اصول به سیره عقلاء استناد می فرمایند از جمله:

1. رجوع به خبر ثقه

2. قاعده لزوم در معاملات

3. در قاعده اقرار

بخاطر یک تحقیق دانشگاهی خواهشمندم در صورت امکان به دو سوال زیر پاسخ دهید.

1. حضرتعالی شخصا در کشف سیره عقلاء چگونه و با چه وسیلهای به موازین متعارف مراجعه میفرمایید؟ و به تعداد از افراد جامعه مراجعه میفرمایید؟ و آیا از روشهای نظرسنجی و مصاحبه استفاده میفرمایید؟

2. به نظر حضرتعالی سایر علمای محترم چگونه و با چه روشی سیره عقلاء را کشف کرده و بدان دست پیدا می کنند؟

باسمه تعالی

کشف سیره و موازین و ضوابط آن، نیازمند ساهباتلاش علمی
متمادی است و نمی توان در این مجال به آن پرداخت.

۲۱ ثوال الحرم ۱۴۳۹



6

با احترام و تشکر

سمیه آقایی

بسمه تعالی

حضرت آیت الله العظمی محمدتقی بهجت

سلام علیکم احتراماً

همچنانکه مستحضرد علمای اسلام از صدها سال پیش در برخی استدلالهای حوزه ی فقه و اصول به سیره عقلاء استناد می فرمایند از جمله:

1. رجوع به خبر ثقه

2. قاعده لزوم در معاملات

3. در قاعده اقرار

بخاطر یک تحقیق دانشگاهی خواشتمندم در صورت امکان به دو سوال زیر پاسخ دهید.

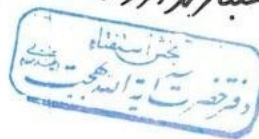
1. حضرت تعالی شخصاً در کشف سیره عقلاً چگونه و با چه وسیله‌ای به موازین متعارف مراجعه میفرمایید؟ و به تعداد از افراد جامعه مراجعه میفرمایید؟ و آیا از روشهای نظرسنجی و مصاحبه استفاده میفرمایید؟

2. به نظر حضرت تعالی سایر علمای محترم چگونه و با چه روشی سیره عقلاء را کشف کرده و بدان دست پیدا می کنند؟

با احترام و تشکر

سمیه آقایی

جواب: بسم الله، ملاک عمل علم به آن است
و گرنه اعتبار ندارد.





بسمه تعالی

حضرت آیت الله العظمی مکارم شیرازی

سلام علیکم احتراماً

همچنانکه مستحضرید علمای اسلام از صدها سال پیش در برخی استدلالهای حوزه ی فقه و اصول به سیره عقلاء استناد می فرمایند از جمله:

1. رجوع به خبر ثقه

2. قاعده لزوم در معاملات

3. در قاعده اقرار

بخاطر یک تحقیق دانشگاهی خواشمندم در صورت امکان به دو سوال زیر پاسخ دهید.

1. حضرت تعالی شخصاً در کشف سیره عقلاء چگونه و با چه وسیله‌ای به موازین متعارف مراجعه میفرمایند؟ و به

تعداد از افراد جامعه مراجعه میفرمایند؟ و آیا از روشهای نظرسنجی و مصاحبه استفاده میفرمایند؟

2. به نظر حضرت تعالی سایر علمای محترم چگونه و با چه روشی سیره عقلاء را کشف کرده و بدان دست پیدا می کنند؟

بسمه تعالی باسلام

ج ۱. باید به مقداری مراجعه کرد که انسان اطمینان حاصل کند

که آن سیره در جامعه حاکم است = همین

ج ۲. قاعده آنها هم راه را می پیورند =

با احترام و تشکر

سمیه آقایی

همیشه موفق باشید

۹۷/۳۱



2

تاریخچه به بافت اهدا و بوم

ی ر ع ۱/۵۵۳/۱

۲۸۱/۳/۹۷

بسمه تعالی

حضرت آیت الله العظمی صافی گلپایگانی
سلام علیکم احتراماً

همچنانکه مستحضرب علمای اسلام از صدها سال پیش در برخی استدلالهای حوزه ی فقه و اصول به سیره
عقلاء استناد می فرمایند از جمله:

۱. رجوع به خبر ثقه
۲. قاعده لزوم در معاملات
۳. در قلعه اقرار

بخاطر یک تحقیق دانشگاهی خواهم نمود در صورت امکان به دو سوال زیر پاسخ دهید

۱. حضرت تعالی شخصاً در کتب سیره عقلاء چگونه و با چه وسیله ای به موازین متعارف مراجعه میفرمایید؟ و به
تعداد از افراد جامعه مراجعه میفرمایید؟ و آیا از روشهای نظرسنجی و مساحبه استفاده میفرمایید؟

۲. به نظر حضرت تعالی سایر علمای محترم چگونه و با چه روشی سیره عقلاء را کشف کرده و بدان دست پیدا می
کنند؟

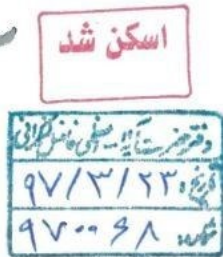
با احترام و تشکر
سید افشار

علیهکم السلام ورحمة الله
آنچه که مورد سیره عقلاء با هم عقلاء است جلی و ظاهراً است و در میان
اقوال و ملک در طول انحصار و در انحصار متداول و رایج است و نیاز به
استقرار و نظرسنجی از آحاد جامعه نمی باشد والله العالم. موفق باشید.
۱۰ شوال الحکمر ۱۴۳۹

۸

بخش
استفتاءات
معاون کارآمدی

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com



بسمه تعالی

حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی

سلام علیکم احتراماً

همچنانکه مستحضرید علمای اہللام از صدها سال پیش در برخی استدلالهای حوزه ی فقه و اصول به سیره عقلاء استناد می فرمایند. از جمله:

۱. رجوع به خبر ثقه

۲. قاعده لزوم در معاملات

۳. در قاعده اقرار

بخواهر یک تحقیق دقتگاهی خواهشمندم در صورت امکان به دو سوال زیر پاسخ دهید.

۱. حضرت تعالی شخصاً در کشف سیره عقلاء چگونه و با چه وسیلهای به موازین متعارف مراجعه میفرمایید؟ و به تعامل افراد مراجعه میفرمایید؟ و آیا از روشهای نظرسنجی و مصاحبه استفاده میفرمایید؟

۲. به نظر حضرت تعالی سایر علمای محترم چگونه و با چه روشی سیره عقلاء را کشف کرده و بدان دست پیدا می کنند؟

بر تعالی

با احترام و تشکر

سمیه آقایی

باسلام و تحیت سیره عقلاء در هر مورد و یا در غالب موارد یک امر واضح و آشکار و رائج بین آئمان است به عبارت دیگر نیاز به کشف و استکشاف ندارد چون از اموری است که هم واضح است و هم رائج است آری در اینک آیا عقلاء با هم عقلاء دارای آن سیره هستند نیاز به دقت و تامل است فیه عنوان یکی از عقلاء می تواند با تامل به خوبی درک کند که آیا این عنوان محقق است یا خیر؟ توجه به این نکته لازم است که در برخی موارد سیره عقلاء مبتنی بر امر محال است که هر کس با مراجعه به وجدان خویش می تواند این امر محال را درک کند مباحث خارج اصول نسبت به سیره عقلاء محال را ذکر نموده ایم که با مراجعه به دوس موجود بابت می توانید ملاحظه فرمایید موافق باشید



۹۷/۳/۲۸



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



سنجش و ارزیابی مراسم آیینی (آیین خطبه خوانی شب شهادت امام رضا (ع))

سید علیرضا انوری^۱

۱. دکتری، گروه جامعه شناسی اقتصادی و توسعه، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.44150.1046

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13616.html

چکیده

نویسنده مسئول:

سید علیرضا انوری

ایمیل:

ali.anvary@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۰۹/۱۷



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

آیین خطبه خوانی، مشاهده کننده، مشارکت کننده، مخاطب رسانه.

با وجود اجرای آیین‌های مذهبی و سنتی زیاد، اکثر تحقیقات و گزارش‌های مربوط به مراسم‌های آیینی جنبه شخصی، توصیفی و مشاهده‌نگاری بوده است در حالی که ارزیابی و سنجش مراسم‌های آیینی کمک زیادی به متولیان آنها جهت آشنایی بیشتر با جایگاه مراسم نزد مخاطبان و تطبیق انتظارات آنها با ظرفیت‌های مراسم می‌نماید. به این ترتیب هدف تحقیق حاضر سنجش و ارزیابی آیین خطبه‌خوانی شب شهادت امام رضا (ع) در حرم مطهر رضوی می‌باشد. جامعه آماری تحقیق در سه بخش مشارکت‌کنندگان، مشاهده‌کنندگان و مخاطبان رسانه‌ای برنامه خطبه‌خوانی شب شهادت امام رضا (ع) می‌باشد. نمونه‌گیری تصادفی و حجم کلی نمونه ۵۷۷ نفر است. متغیرهای اصلی شامل شاخص شناخت آیین و شاخص ارزیابی آیین خطبه‌خوانی می‌باشد. تحلیل رگرسیون در هر بخش بهترین مدل از تاثیر همزمان ابعاد را برای تبیین‌کنندگی نشان می‌دهد. مهم‌ترین پدیده‌های تحقیق شامل پدیده یکنواختی، محتواشناسی و معناشناسی، تعمیم‌دهی آیینی و جذابیت رفتاری آیینی مثل شمع‌گردانی می‌باشد. مهم‌ترین مدل‌های تحقیق جذابیت رفتاری، محتواشناسی و معنویت‌گرایی آیینی برای مشاهده‌کنندگان آیین و مدل تفسیری شناختی ناشی از شناخت مناسب آیین در دو گروه مشاهده‌کننده و مخاطبان رسانه می‌باشد.

بیان مسأله

مراسم آیینی انواع گوناگونی از مناسک را شامل می‌شوند. آنها نه فقط صرفاً یک مراسم عبادی و یا یک مراسم سازمان یافته مذهبی بلکه شامل رسوم فراوانی مانند مراسم‌های تدفین، مراسم‌های مقامات رسمی، ازدواج، فارغ التحصیلی، رویدادهای ورزشی، مراسم احزاب، اعیاد و امثال آن می‌باشد. به شکل مشابه فعالیت‌های زیادی وجود دارد که ممکن است صرفاً سمبلیک بوده و به وسیله مذهب یا قوانین تجویز شده و جنبه آیینی دارد همچنان که ممکن است فعالیت‌های مربوط به یک آیین برای یک نظاره‌گر بیرونی غیر منطقی، غیر عقلانی و غیر همگانی به نظر بیاید (کرایکیدیس^۱، ۲۰۰۷: ۷۴). البته بسیار سخت و مشکل است فعالیت‌هایی که ممکن است در قالب آیین‌ها گنجانده شود. به طور کلی مراسم‌های گذشته و حال که معمولاً شامل حرکات ویژه، ادای کلماتی خاص، بازگویی متون تمرین شده، اجرای موزیکی خاص، خواندن و یا حرکاتی مخصوص، استفاده از اشیاء مشخص و به کارگیری البسه مخصوص، مصرف غذاها و نوشیدنی‌های مخصوص و امثال آن‌ها از ویژگی‌های یک مراسم آیینی هستند. کاترین بل^۲ پیشنهاد می‌کند که می‌توان آیین‌ها را به وسیله فرمالیسم، سنت‌گرایی، قوانین حکومتی، نمادهای مذهبی و امثال آن شناخت (بل، ۱۹۹۷: ۱۶۹).

عزاداری یکی از مهم‌ترین نمونه‌های مناسک دینی است. دورکیم در بحث خود درباره مناسک عزاداری، آن را صورتی از مراسم جمعی می‌داند که در شرکت‌کنندگان در آن، حالتی از جوش و خروش استثنایی پدید می‌آورد. حالت عاطفی خاصی در گروه شکل می‌گیرد که شدت و ضعف و کم و کیف آن، بیان‌گر اوضاع و احوال و ویژگی‌های گروه است. احساس فرد در این مراسم، احساس اجتماع و حالت عاطفی آن را نشان می‌دهد که فرد در برابر آن ادای تکلیف می‌کند (منتظرالقائم و کشاورز، ۱۳۹۶: ۴۴). بر اساس مباحث و مفاهیم موجود در تحقیق حاضر توجه به شکلی از عزاداری که در قالب آیین سنتی خطبه خوانی در شب شهادت حضرت امام رضا (ع) اجرا می‌گردد مورد توجه قرار می‌گیرد. در شب شهادت امام رضا (ع) زائران از جای جای کشور و جهان در حرم مطهرش جمع می‌شوند تا با روضه خوانی و سینه زنی به حضرت رضا (ع) ادای احترام کنند. در این گردهمایی عظیم بنا به سنتی دیرینه، مراسم خاصی برگزار می‌شود که خطبه خوانی نام دارد. خطبه خوانی یکی از آیین‌های دینی و سنتی در حرم مطهر رضوی است که تنها دو نوبت در سال یعنی در شب شهادت علی بن موسی الرضا (ع) و شب عاشورای حسینی در حرم مطهر رضوی برگزار می‌شود، در این مراسم افراد با در دست داشتن شمعی فروزان به خطبه مخصوص شب شهادت حضرت رضا (ع) گوش فرا می‌دهند. این مراسم یکی از قدیمی‌ترین مراسم فرهنگی

1. Kyriakidis
2. Catherine Bell

و آیینی است که در حرم مطهر برگزار می شود. مراسمی که به نوعی ختم مراسم آیینی و عزاداری محرم و صفر محسوب می شود.

لازم به ذکر است که مراسم خطبه خوانی با توجه به قدمت طولانی آن تغییرات چندانی مبتنی بر نیاز مخاطبان نداشته و به همین منظور نیازمند برنامه ریزی برای انطباق با نیازهای به روز اجتماعی می باشد. در بررسی پیشینه های داخل و خارج از کشور پژوهشی مبتنی بر سنجش کمی و ارزیابی مراسم های آیینی مشاهده نشد. این امر باعث شده که از سنجش کمی مراسم های آیینی و توجه به نیازهای به روز شرکت کنندگان غفلت شود. حال اینکه با توجه به روند سریع تغییر خواسته های مردم، نیاز است که به طور مداوم از نظر مردم نسبت به برنامه های آیینی استفاده شده و محتوا و چیدمان مراسم ها نیز مطابق با دیدگاه مشارکت کنندگان و مشاهده کنندگان در طول زمان تغییرات لازم را داشته باشد. از آنجایی که این تغییرات نسبت به مکانهای جغرافیایی و از نظر فرهنگهای مختلف تفاوت دارند اجرای مراسم های آیینی شکلهای متفاوتی دارد که اگر از الگوهای قدیمی استفاده شود معلوم نیست هنوز مورد رضایت و توجه مخاطبین قرار گیرد و اگر از الگوهای جدید صرفاً بر اساس خلاقیت های فردی و به صورت ناگهانی استفاده شود حتی ممکن است مخاطبان آنها را در تقابل با الگوهای قدیمی قرار دهند. به همین منظور در این تحقیق تلاش می شود تا با ابزارسازی کمی و ساخت معرفها و شاخص های مناسب و در نهایت تفسیر کاربردی نتایج نسبت به ارزیابی و سنجش یک مراسم آیینی به عنوان نمونه ای از سنتی ترین و پرمخاطب ترین مراسم های آیینی اقدام شود تا بر اساس آن بتوان به تدریج ابزارهای سنجش و ارزیابی کمی و مدلهایی را نیز برای استفاده در مراسم های مختلف آیینی به کار گرفته و همچنین برای بررسی مراسم های آیینی به سمت مدلهای تحلیل بومی حرکت کرده و در جهت ارتقاء آنها مطابق نظر مخاطبان و بر اساس ضوابط یک برنامه آیینی اقدام نمود. با توجه به اینکه آیینهای مذهبی و سنتی زیادی در کشور وجود دارد ساخت شاخصها و ارزیابی و سنجش مراسم های آیینی کمک زیادی به متولیان آنها خواهد کرد که با جایگاه مراسم در نزد مخاطبان بیشتر آشنا شده و نسبت به تطبیق انتظارات آنها با ظرفیتهای مراسم آیینی اقدام کنند. در تحقیق حاضر مراسم آیین خطبه خوانی از دید گروه های مخاطب این برنامه مورد سنجش و ارزیابی قرار می گیرد.

یکی از گروه های که نظرات آنها در مورد مراسم خطبه خوانی شب شهادت امام رضا (ع) دریافت می شود خادمان شرکت کننده در مراسم هستند. چون این گروه بیشترین ارتباط را با مراسم داشته و از نزدیک و به شکل مستقیم شاهد مراسم بوده و خود آنها نیز بخشی از این مراسم معنوی می باشند. گروه دیگر مردم حاضر در حرم مطهر رضوی هستند که شاهد این برنامه آیینی می باشند. با توجه به اینکه مراسم آیین خطبه خوانی شب شهادت امام رضا (ع) ویژه خدام آستان قدس رضوی می باشد اما برخی از زائران و مجاوران علاقه مند در شب شهادت در صحن های حرم مطهر رضوی حاضر می شوند تا بتوانند این مراسم را در صورت امکان از نزدیک یا از طریق

نمایشگرهای موجود در حرم مطهر مشاهده کنند. به این ترتیب نظرات آنها در مورد چگونگی اجرای این مراسم دریافت شده است. گروه دیگری که مخاطبان این برنامه هستند مخاطبان تلویزیونی مراسم هستند. به منظور بررسی چگونگی پخش مراسم خطبه خوانی شب شهادت امام رضا(ع) از تلویزیون و اینکه این مراسم چگونه می تواند تاثیر گذاری بهتری به خصوص در پخش تلویزیونی داشته باشد اقدام به دریافت نظرات مخاطبان تلویزیونی این برنامه شد.

اهداف

- ۱- بررسی ارزیابی و سنجش آیین خطبه خوانی شام غریبان امام رضا(ع) از دید خادمان، مردم و مخاطبان رسانه
- ۲- شناسایی نیازهای مخاطبان مراسم آیینی.

۱. پیشینه

۱-۱. پیشینه مراسم های آیینی

الف) پیشینه های داخلی

تحقیق یوسفی و همکاران (۱۳۹۶) در پی تبیین نحوه تعامل مراسم و مناسک آیینی به ویژه مراسم عزاداری ایام محرم و صفر به عنوان عامل هویتی و فرهنگی با شهر نایین است. نتیجه تحقیق اینکه آیین های عزاداری به دلیل انطباق با باورها و اعتقادهای ساکنان شهر باعث معنادار شدن فضاهای مرتبط با آن شده و در هویت بخشی به فضاها و حس تعلق به آنها تاثیرگذار بوده است. تحقیق خوش دست و منصفی (۱۳۹۵) به دنبال آن است که تاثیر عزاداری را بر هویت فضای شهری بررسی نماید و اشاره می کند که مساله تاثیر آیین ها بر هویت فضای شهری مساله ای حائز اهمیت می باشد و در جامعه ایرانی - اسلامی یکی از مهم ترین آیین ها، آیین عزاداری می باشد که هر ساله بصورت مردمی و خود جوش برگزار می شود. مطالعه دوانی و همکاران (۱۳۹۵) بر تحلیل علمی تاریخی آیین نوروز در هفت پیکر نظامی متمرکز است و بر اساس نتایج تحقیق، نظامی با بازآفرینی هنرمندانه باورها، اسطوره ها و طرح ازدواج بهرام گور با هفت شاهدخت به مساله ازدواج مقدس و نوروز نظر داشته است. در پژوهش کاملی و همکاران (۱۳۹۴) بررسی مراسمی که در حوزه شهری، به صورت جمعی و عمومی اجرا می شوند با سه نمونه موردی بر اساس دیدگاه گیرتز در زمینه مناسک تحلیل می شود و به سؤالاتی برای درک ارتباط مراسم آیینی با فضاهای شهری در شهرهای هندوستان پاسخ داده شود. مطالعه کرمی پور و صالحی (۱۳۹۴) به بررسی دیدگاههای ترنر در زمینه مناسک می پردازد. هدف تحقیق محمد پور و شاهی زاده (۱۳۹۰) درک و توصیف دقیق مراسم عاشورا در جامعه اردبیل به عنوان میراثی فرهنگی در زمان کنونی و تحلیل مردم شناختی کارکردهای اجتماعی این مراسم در جامعه مورد بررسی است. نتیجه کلی آن است که افراد با شرکت در مراسم عاشورا، هویت جمعی و تشخیص اجتماعی می یابند و فردیت آنها در خدمت «وجدان جمعی» قرار می گیرد.

در تحقیقات خارجی تحقیق بین و بیچین^۱ (۲۰۱۸) به دنبال بررسی چگونگی تغییر آیینها و انتقال اجتماعی در دوران زو غربی بوده است. در این دوره تلاش برای گسترش فرهنگ نظام باستانی زو و تغییر آیینها انجام شده است و اهمیت آن به دلیل چگونگی تغییر این فرهنگ با توجه به زمان حکومت شانگ و به منظور جلوگیری از تاثیر آن بر جامعه آن زمان کره بوده است. دن اند و مارویجک^۲ (۲۰۱۸) به بررسی نقش آیینها در شکل گیری استراتژی های مربوط به فضای سازمانی و ساختمانی می پردازند و هدف بررسی چگونگی ساماندهی آیینها به صورت جامعه شناختی و کاربرد آنها و تحلیلی عملیاتی از آداب و رسوم و آیینها که نقش زیبایی شناسی و طبیعت مادی ارائه می دهد. تحقیق میتکیدز^۳ و همکاران (۲۰۱۷) آزمایش تاثیرات متقابل مراسم های آیینی با رفتار اخلاقی مورد بررسی قرار گرفت که نتایج تحقیق نشان داد که افرادی که درگیر نمایش مراسم آیینی هستند کمتر تحت تاثیر نمادها و مفاهیم منتقل شده مراسم قرار می گیرند و در مقابل حاضران و کسانی که شاهد مراسم هستند بیشتر تحت تاثیر مراسم قرار گرفته و بر رفتارهای اخلاقی آنها تاثیر بیشتری خواهد داشت. تحقیق کایون و مترز^۴ (۲۰۱۱) به بررسی و تحلیل شکل گیری آیین های سنتی مذهبی می پردازد و آیینها را مراسم هایی پیش بینی پذیر از یک سری رفتارها و روشهایی می داند که عناصری نمادین را به کار می گیرد در تاثیر برای تقویت و تحریک اعتقادات و ارزشهای مذهبی و بنابر این نشان می دهد که چرا آیینها و رسوم برای نتایج اقتصادی و اجتماعی اهمیت دارد و دیگر اینکه به طور کلی آیینها چگونه و از چه روشی شکل می گیرند.

پیشینه های بررسی شده نشان می دهد که اکثر تحقیقات و گزارش های مربوط به مراسم های آیینی جنبه شخصی، توصیفی و مشاهده نگاری بوده و بیشتر کارکرد آیین را مورد بررسی قرار می دهد در حالی که یکی از مسائل مهم در زمینه مراسم های آیینی کمبود ابزار سنجش به منظور شناخت جایگاه این مراسم ها نزد مخاطبین آنها و تطبیق انتظارات مردم با مراسم آیینی است که در این پژوهش مورد توجه قرار می گیرد.

۲. روش پژوهش

روش تحقیق حاضر کمی و پیمایشی در محدوده حرم مطهر رضوی انجام شده است. سطح تحلیل خرد و واحد تحلیل مراسم خطبه خوانی شب شهادت امام رضا (ع) در حرم مطهر رضوی است.

۱-۲. جامعه آماری حجم نمونه و روش نمونه گیری

جامعه آماری در سه بخش ۱- مشارکت کنندگان شامل کلیه خادمان شرکت کننده در مراسم خطبه خوانی شب شهادت امام رضا (ع)، ۲- مشاهده کنندگان شامل کلیه مردم حاضر در حرم مطهر رضوی و شاهد برنامه خطبه خوانی

1. Bin & Beichen
2. den Ende & Marrewijk
3. Mitkidis
4. Coyne & Mathers

شب شهادت امام رضا(ع) و ۳- مخاطبان رسانه‌ای شامل کلیه مخاطبان تلویزیونی برنامه خطبه خوانی شب شهادت امام رضا(ع) می‌باشند. حجم نمونه ۵۷۷ نفر و نمونه گیری به شکل تصادفی در سه بخش ۱- حدود ۱۷۵ نفر از خادمان شرکت کننده در مراسم، ۲- حدود ۲۷۰ نفر از مردم شرکت کننده در مراسم و ۳- حدود ۱۳۲ نفر از مخاطبان رسانه‌ای مراسم که این برنامه را از تلویزیون مشاهده کرده اند می‌باشند. برای نمونه گیری تصادفی خادمان بر اساس لیست موجود در مراسم، برای نمونه گیری مردم بر اساس حضور پرسشگر در مکان های تردد بعد از مراسم و برای نمونه گیری مخاطبان رسانه بر اساس لیست های موجود به شکل تصادفی و با پرسشگری تلفنی داده ها جمع آوری گردیده است.

۲-۲. ابزار تحقیق

برای جمع اطلاعات از پرسشنامه محقق ساخته استفاده شده است. پرسشنامه در سه بخش کلی شرایط زمینه ای پاسخگویان، سنجش متغیرهای ارزیابی شامل شاخص شناخت آیین و شاخص ارزیابی آیین می باشد. برای سنجش و ارزیابی مراسم آیین خطبه خوانی در این تحقیق سنجش ارزیابی با دو شاخص شناخت آیین و ارزیابی آیین خطبه خوانی انجام می شود.

۲-۲-۱. سنجش ارزیابی آیین خطبه خوانی

تعریف مفهومی: سنجش ارزیابی یک آیین میزان رضایت و مناسب بودن اجزای یک برنامه آیینی از دید مخاطبان مختلف می باشد.

تعریف عملیاتی: برای سنجش عملیاتی ارزیابی آیین خطبه خوانی این شاخص بر اساس ارزیابی محتوای مراسم، ارزیابی مدت زمان مراسم و ارزیابی عناصر محیطی مراسم انجام شده است.

ارزیابی محتوای آیین: ارزیابی محتوای آیین بر اساس برنامه های مراسم شامل ارزیابی محتوای خطبه، محتوای سخنرانی و ارزیابی مداحی می باشد.

ارزیابی مدت مراسم: بر اساس برنامه آیین شامل مدت زمان سخنرانی و مدت زمان خواندن خطبه سنجیده می شود. ارزیابی عناصر محیطی: شامل دکوراسیون و چیدمان، جذابیت گرفتن شمع دست خادمان، نوع اجرای مراسم شامل کیفیت صدا، نور و ... (برای مردم حاضر) و نوع پخش تلویزیونی (برای مخاطبان رسانه) می باشد. این شاخص بر اساس طیف لیکرت ۵ نمره ای از گزینه خیلی ضعیف تا خیلی خوب سنجیده شده است.

۲-۲-۲. سنجش شناخت آیین خطبه خوانی

تعریف مفهومی

شناخت آیین: شناخت آیین به درک و شناخت یک برنامه آیینی بر اساس تجربیات قبلی شرکت در مراسم، تبلیغ و ترویج برنامه و میزان آشنایی آن از طریق سایر مردم و رسانه ها و عوامل مختلف می باشد.

تعریف عملیاتی

برای سنجش شناخت آیین از چهار معرف یا بعد شامل میزان آشنایی با آیین خطبه خوانی، میزان شناخته شدن آیین نزد مردم، میزان علاقه به شرکت در مراسم و اطلاع از تناسب برنامه آیین خطبه خوانی با شب شهادت امام رضا (ع) استفاده می شود.

این شاخص بر اساس طیف لیک ۵ نمره ای و گزینه های خیلی کم تا خیلی زیاد سنجیده شده است.

۳. مبانی نظری

۳-۱. آیین و مراسم آیینی

مراسم، آیین و مراسم آیینی^۱ مراسم به معنی مرسوم ها، آداب، آیین ها (فرهنگ معین)، رسم ها، عادت ها، دستور ها، قاعده ها، قوانین و شرایط (فرهنگ دهخدا) است. مراسم جمعی، نوعی از مراسم است که عموم مردم یک جامعه، در مقیاس های مختلف، در ایجاد و انجام آن مشارکت دارند که دارای تعاملات اجتماعی بسیار قوی است. مراسم آیینی نوعی از مراسم است که زمان حال را به زمان اساطیری پیوند می دهد و یادآور موضوعی است که هر قدر کهنه باشد، باید یادآوری و تکرار شود. مراسم آیینی نوعی از مراسم معنوی است که هدف افراد شرکت کننده در آن، یادآوری و زنده نگاه داشتن نمادها است (مینیا تور سجادی، ۱۳۹۰). آیین به معنی سیرت، رسم، عرف، طبع و عادت (فرهنگ دهخدا) است. آیین ها کارهای نمادین، متعارف و مرسوم هستند که در جامعه های انسانی برای بهره گرفتن از نیروهای فراطبیعی انجام می شوند. رهبری و اجرای آیین ها می تواند به دست افراد خاص آن جامعه و یا افراد عادی باشد (پین، ۱۳۸۶: ۲۳). آیین ها مجموعه ای از فعالیت ها شامل حرکات، کلمات و اشیا هستند که در مکان هایی خاص و مطابق با مجموعه ای از توالی ها اجرا می شوند. آیین ها ممکن است به وسیله سنت های یک جامعه از جمله مذهب آن جامعه تجویز شوند. البته آیین ها بیشتر از اینکه به وسیله آداب و رسوم، قوانین حکومتی، انحرافات و نمادها شناخته شوند با تکرار و توسعه آن در جامعه انسانی تعریف می شوند (براون^۲، ۱۹۹۱: ۱۳۹).

۳-۲. مناسک و تعالیم دینی

تعالیم دینی باید به گونه ای به پیروان ادیان مختلف تعلیم داده شود و به اجرا درآید. وظیفه اجرایی کردن این تعالیم بر عهده مراسم خاصی است که از آن ها به عنوان مراسم آیینی یاد می شود و در اسلام، آنها را سنن، شعائر و مناسک می نامیم. دورکیم می گوید پس از آنکه جامعه از حالت بی نظمی و آشوب به حالت نظم درآید، در جامعه طبقه بندی، رده بندی و شخصیت سازی شکل می گیرد و افراد از هم جدا می شوند و میانشان تقسیم کار اجتماعی ایجاد می شود. این حالت نظم است ولی در مراسم ها این نظم موجود زیر سؤال می رود و شخصیت و طبقه افراد باهم آمیزش پیدا می کند و یک نوع یکدستی و یکپارچگی ایجاد می شود که اصل تکرار در آن باشد؛ یعنی در

1. Ritual Ceremony
2. Brown

سنت و رسوم همیشه باید از یک تکرار حرکت کنیم و اگر این تکرار نباشد، معنا از بین می‌رود (فکوهی، ۱۳۸۹). می‌توان مراسم آیینی را نوع خاصی از گفتار و اعمال منظم دانست که از آموزه‌های دینی و ماورایی سرچشمه گرفته و یا برای بیان احساسات دینی و مذهبی به کار گرفته می‌شود و به دلیل قدمت زیادی که دارند در بیشتر موارد با سنت و تاریخ مردمان یک منطقه پیوند خورده‌اند و جزئی از فرهنگ روزانه و انکارناپذیر مردم شده‌اند (عابدی، ۱۳۸۵). در حقیقت نقش اصلی آیین‌ها این است که به عنوان واقعه‌ای تکرارپذیر و برخوردار از ماهیتی نمادین، در ایام خاص، منظری ویژه، غنی و متنوع ایجاد می‌نماید (علی الحسابی و پای کن، ۱۳۹۲: ۱۲).

مناسک دینی^۱ نیز به عنوان شکلی از مراسم‌های آیینی به مجموعه‌ای از آداب، رسوم و شیوه عمل‌هایی مشخص و نسبتاً قانون‌مند با جهت‌گیری دینی و قدسی و با نتیجه محتمل تقویت باور دینی فرد عامل اشاره می‌کند. مناسک دینی دارای منشا شریعتی است و در متن دین حضور دارد و تاسیس، تعریف و تبیین چگونگی آن‌ها و جزئیات برگزاری آن‌ها در نصوص و متون اصیل دینی (مثلاً در نمونه اسلام: قرآن، سنت و حدیث) تصریح و تشریح شده است. در نتیجه، تعریف شرایط و اشکال آن‌ها نسبتاً ثابت است و باید مناسک دینی را به عنوان بخشی چشم‌گیر از شریعت دینی قلمداد کرد که نمود آن در فقه دین است (مظاهری، ۱۳۹۰: ۲۷۰). مهم‌ترین مناسک مذهبی برای هر جامعه، لزوماً در کل تاریخ حیات مذهبی مومنان یکسان نمی‌مانند، بلکه متغیر هستند. از نظر دورکیم، مهم‌ترین مناسک و برترین آن‌ها، مناسکی است که طی آن، اجتماع احساس حادثی از خویشستن به دست آورد (دورکیم، ۱۳۸۳: ۴۰۴). این احساس به طور نمادین، در شخصیتی متبلور می‌شود که نماد آن مناسک است. این احساس، امری عقلانی نیست، بلکه امری عاطفی و ایمانی است و از خلال مناسک ایجاد می‌شود و تداوم می‌یابد.

۳-۳. مراسم آیینی و کارکردهای آن

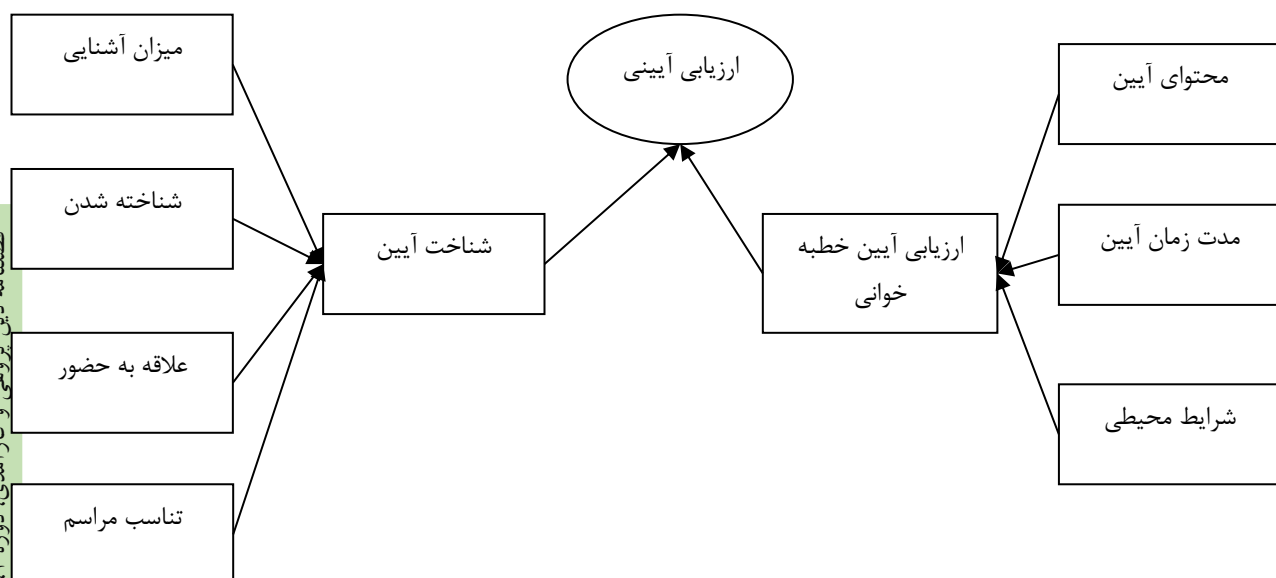
از کارکردهای مراسم آیینی می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- ۱- گردهم آوردن مردم در فواصل زمانی منظم و حفظ خطوط ارتباط و همکاری آنها، یکی از مهم‌ترین کارکردهای مراسم آیینی به حساب می‌آید که از طریق یکپارچه‌سازی جامعه، باعث اعتبار بخشیدن به وضع موجود و در نهایت، ثبات اجتماعی در سطح جامعه می‌شود. ۲- فراهم آوردن زمینه تقویت و تایید دوباره پایبندی جامعه به یک رشته ارزش‌ها و باورداشت‌های خاص که ممکن است فراموش یا کم رنگ شده باشند. ۳- ارائه حمایت‌های روانی و کاهش اضطراب، ترس و دلهره در میان اعضای جامعه. ۴- کاهش کشمکش‌های اجتماعی در بین اعضای جامعه. ۵- تحکیم نظارت اجتماعی از طریق نهادهای مدنی و سازمان‌ها و تشکلهای غیر دولتی و گروه‌های نخبگان و آگاهان. ۶- انتقال غیرمستقیم ارزش‌ها و آداب و رسوم از نسلی به نسل دیگر در جریان برگزاری مراسم. ۷- یکی

دیگر از کارکردهای بسیار مهم مراسم آیینی، ایجاد تعادل اخلاقی در سطح جامعه است. به طوری که مشاهده شده است در بعضی از دوره‌ها، بنا به مقتضیات زمانی و شرایط سیاسی، اجتماعی و حتی بحران‌های اقتصادی حاکم بر جوامع، آن دسته از مراسم‌های آیینی که نقش محرک، خنثی سازی و یا تعدیل‌کننده را در آن بحران بازی می‌کرده‌اند، بیشتر مورد توجه قرار گرفته و با شور و هیجان و گستره عمل بیشتری برگزار می‌شده‌اند و حتی گاهی منشا و محرک دگرگونی‌ها و انقلاب‌های اجتماعی نیز شده‌اند که نمونه بارز آن را می‌توان در نقش عزاداری ماه‌های محرم و صفر در به ثمر رساندن انقلاب اسلامی ایران و رفع کمبودهای ناشی از شرایط انقلاب، مشاهده نمود.

۴. مدل نظری

بر اساس مباحث نظری و پیشینه‌های تجربی و متناسب با اهداف تحقیق می‌توان مدل زیر را به عنوان مدل ارزیابی آیینی در نظر گرفت.



نمودار ۱: مدل نظری ارزیابی آیینی

۴-۱. فرضیات تحقیق

فرضیات تحقیق بر اساس استخراج شاخص‌های اصلی تحقیق و رابطه بین شاخص‌ها تدوین گردیده است.

جدول ۱: بررسی فرضیه‌های تحقیق

نوع آزمون	سطح سنجش	متغیر مستقل	متغیر وابسته	فرضیه
رگرسیون	فاصله‌ای	ارزیابی آیین خطبه خوانی	شناخت آیین	تاثیر همزمان ابعاد ارزیابی آیین خطبه خوانی مدل پیش‌بینی‌کننده شاخص شناخت آیین در بین خادمان می‌باشد.
رگرسیون	فاصله‌ای	شناخت آیین	ارزیابی آیین خطبه خوانی	تاثیر همزمان ابعاد شناخت آیین مدل پیش‌بینی‌کننده شاخص ارزیابی آیین خطبه خوانی در بین خادمان می‌باشد.
رگرسیون	فاصله‌ای	ارزیابی آیین خطبه خوانی	شناخت آیین	تاثیر همزمان ابعاد ارزیابی آیین خطبه خوانی مدل پیش‌بینی‌کننده شاخص شناخت آیین در بین مشاهده کنندگان می‌باشد.
رگرسیون	فاصله‌ای	شناخت آیین	ارزیابی آیین خطبه خوانی	تاثیر همزمان ابعاد شناخت آیین خطبه خوانی مدل پیش‌بینی‌کننده شاخص ارزیابی آیین در بین مشاهده‌کنندگان می‌باشد.
رگرسیون	فاصله‌ای	ارزیابی آیین خطبه خوانی	شناخت آیین	تاثیر همزمان ابعاد ارزیابی آیین خطبه خوانی مدل پیش‌بینی‌کننده شاخص شناخت آیین در بین مخاطبان رسانه می‌باشد.
رگرسیون	فاصله‌ای	شناخت آیین	ارزیابی آیین خطبه خوانی	تاثیر همزمان ابعاد شاخص شناخت آیین خطبه خوانی مدل پیش‌بینی‌کننده شاخص ارزیابی آیین در بین مخاطبان رسانه می‌باشد.

۵. پایایی^۱

پایایی سازه‌ها از طریق آلفای کرانباخ گویه‌های هر سازه در جدول بررسی شده است.

جدول ۲: آلفای کل شاخص‌های تحقیق

گروه	نام شاخص	آلفای کل	تعداد معرف
خادمان	شناخت آیین	۰.۷۹۶	۴
	ارزیابی آیین خطبه‌خوانی	۰.۷۴۰	۶
مردم	شناخت آیین	۰.۷۳۵	۴
	ارزیابی آیین خطبه‌خوانی	۰.۷۵۲	۸
مخاطبان	شناخت آیین	۰.۷۰۱	۴
	ارزیابی آیین خطبه‌خوانی	۰.۸۹۵	۸
تلویزیونی	ارزیابی آیین خطبه‌خوانی	۰.۸۹۵	۸

۶. روایی^۲

برای افزایش ضریب روایی محتوا از طریق بررسی و انطباق گویه‌های مورد بررسی با تعاریف و پیشینه‌های مرتبط در مرحله اول و همچنین بررسی گویه‌ها توسط ناظران علمی انجام شده است.

۶-۱. یافته‌های استنباطی

۶-۱-۱. یافته‌های استنباطی مشارکت‌کنندگان در مراسم آیینی (خادمان حرم مطهر رضوی)
فرضیه: تاثیر همزمان ابعاد ارزیابی آیین خطبه‌خوانی مدل پیش‌بینی‌کننده شاخص شناخت آیین می‌باشد.

جدول ۳: گام نهایی رگرسیون چندگانه تاثیر ابعاد ارزیابی آیین بر شاخص شناخت آیین با روش گام به گام

معناداری	تحلیل واریانس	آماره‌های آزمون رگرسیون		R (ضریب همبستگی)
		ضریب تعیین شده	ضریب تعیین	
۰.۰۰	۵۰.۲۱	۰.۵۶۲	۰.۵۷۳	۰.۷۵۷
رگرسیون گام به گام در مرحله نهایی				
B	ضریب بتا	مقدار t	سطح معنی داری متغیرها	
۰.۷۴۲	-	۳.۰۰۶	۰.۰۰	مقدار ثابت
۰.۲۸۰	۰.۴۱۵	۷.۰۰۱	۰.۰۰	سطح کیفی مراسم مداحی
۰.۲۷۵	۰.۳۱۹	۵.۰۸۰	۰.۰۰	محتوای سخنرانی
۰.۱۲۱	۰.۱۶۱	۲.۸۱۲	۰.۰۰۰۶	دکوراسیون و چیدمان مراسم
۰.۱۳۳	۰.۱۵۸	۲.۵۸۱	۰.۰۰۰۱	محتوای خطبه‌خوانی

1. Reliability
2. Validity

در جدول ۳ گام نهایی مدل رگرسیون تاثیر ابعاد شاخص ارزیابی آیین بر شاخص شناخت آیین نشان می دهد که بهترین مدل تبیین کننده شناخت آیین توسط شاخص ارزیابی آیین در گروه مشارکت کنندگان در مراسم آیینی شامل تاثیر همزمان ابعاد سطح کیفی مراسم مداحی، محتوای سخنرانی، دکوراسیون و چیدمان و محتوای خطبه خوانی می شود.

فرضیه: تاثیر همزمان ابعاد شناخت آیین مدل پیش بینی کننده شاخص ارزیابی آیین خطبه خوانی می باشد.

جدول ۴: گام نهایی رگرسیون چندگانه تاثیر ابعاد شناخت آیین بر شاخص ارزیابی آیین با روش گام به گام

آماره های آزمون رگرسیون				
معناداری	تحلیل واریانس	ضریب تعیین تعدیل شده	ضریب تعیین	R (ضریب همبستگی)
۰.۰۰	۱۲۹.۲۵۴	۰.۷۸۷	۰.۷۹۳	۰.۸۹
رگرسیون گام به گام در مرحله نهایی				
B	ضریب بتا	مقدار t	سطح معنی داری	متغیرها
۱.۲۹۸	-	۱.۴۹	۰.۰۰	مقدار ثابت
۰.۱۵۸	۰.۳۰۳	۶.۱۹۴	۰.۰۰	شور و حال معنوی مراسم
۰.۲۰۷	۰.۳۹۸	۸.۹۲	۰.۰۰	آشنایی با آیین خطبه خوانی
۰.۱۳۶	۰.۲۶۹	۶.۲۹۹	۰.۰۰	شناخته شدن بین مردم
۰.۱۴۰	۰.۲۵۹	۵.۶۳	۰.۰۰	تناسب مراسم با شب شهادت

در جدول ۴ گام نهایی مدل رگرسیون تاثیر ابعاد شاخص شناخت آیین بر شاخص ارزیابی آیین خطبه خوانی نشان می دهد که بهترین مدل تبیین کننده ارزیابی آیین توسط شاخص شناخت آیین در گروه مشارکت کنندگان در مراسم آیینی شامل تاثیر همزمان ابعاد شور و حال معنوی مراسم، آشنایی با آیین خطبه خوانی، شناخته شدن بین مردم و تناسب مراسم با شب شهادت می شود.

۲-۶. یافته های استنباطی مشاهده کنندگان حاضر در آیین (مردم حاضر در حرم مطهر رضوی)

فرضیه: تاثیر همزمان ابعاد ارزیابی آیین خطبه خوانی مدل پیش بینی کننده شاخص شناخت آیین می باشد.

جدول ۵: گام نهایی رگرسیون چندگانه تاثیر ابعاد ارزیابی آیین بر شاخص شناخت آیین با روش گام به گام

آماره های آزمون رگرسیون				
معناداری	تحلیل واریانس	ضریب تعیین تعدیل شده	ضریب تعیین	R (ضریب همبستگی)
۰.۰۰	۲۱.۵۲۴	۰.۳۰۳	۰.۳۱۸	۰.۵۶۴
رگرسیون گام به گام در مرحله نهایی				
B	ضریب بتا	مقدار t	سطح معنی داری متغیرها	
مقدار ثابت	۲.۵۴۴	-	۱۱.۵۸	۰.۰۰
محتوای سخنرانی	۰.۱۹۳	۰.۴۱۱	۶.۳۱	۰.۰۰
مداحی و نوحه سرایی	۰.۱۵۹	۰.۲۵۹	۴.۵۶	۰.۰۰
جذابیت گرفتن شمع دست خادمان	۰.۱۳۴	۰.۲۱۲	۳.۷۷	۰.۰۰
مدت زمان سخنرانی	۰.۱۰۲	۰.۲۱۴	۳.۲۹	۰.۰۰۱
مدت زمان خواندن خطبه	۰.۰۶۳	۰.۱۱۷	۲.۰۱	۰.۰۴۶

در جدول ۵ گام نهایی مدل رگرسیون تاثیر ابعاد شاخص ارزیابی آیین بر شاخص شناخت آیین نشان می دهد که بهترین مدل تبیین کننده شناخت آیین توسط شاخص ارزیابی آیین در گروه مشاهده کنندگان در مراسم آیینی شامل تاثیر همزمان محتوای سخنرانی، مداحی و نوحه سرایی، جذابیت گرفتن شمع، مدت زمان سخنرانی و مدت زمان خواندن خطبه می شود.

جدول ۶: گام نهایی رگرسیون چندگانه تاثیر ابعاد شناخت آیین بر شاخص ارزیابی آیین با روش گام به گام

آماره های آزمون رگرسیون				
معناداری	تحلیل واریانس	ضریب تعیین تعدیل شده	ضریب تعیین	R (ضریب همبستگی)
۰.۰۰	۶۰.۰۴۵	۰.۵	۰.۵۰۹	۰.۷۱۳
رگرسیون گام به گام در مرحله نهایی				
B	ضریب بتا	مقدار t	سطح معنی داری متغیرها	

مقدار ثابت	۱.۶۳	-	۸.۳۹	۰.۰۰
میزان شناخته شدن آیین بین مردم	۰.۲۱۰	۰.۴۲۷	۸.۵۴	۰.۰۰
میزان آشنایی با آیین خطبه خوانی	۰.۱۵۳	۰.۲۸۰	۵.۵۰۷	۰.۰۰
تناسب با شب شهادت	۰.۱۱۸	۰.۲۰۲	۴.۱۶۲	۰.۰۰
علاقه به شرکت در آیین خطبه خوانی	۰.۱۰۴	۰.۱۶۴	۳.۵۰۱	۰.۰۰۱

فرضیه: تاثیر همزمان ابعاد شناخت آیین خطبه خوانی مدل پیش بینی کننده شاخص ارزیابی آیین می باشد.

در جدول ۶ گام نهایی مدل رگرسیون تاثیر ابعاد شاخص شناخت آیین بر شاخص ارزیابی آیین خطبه خوانی نشان می دهد که بهترین مدل تبیین کننده ارزیابی آیین توسط شاخص شناخت آیین در گروه مشاهده کنندگان در مراسم آیینی شامل تاثیر همزمان میزان شناخته شدن آیین بین مردم، میزان آشنایی با آیین خطبه خوانی، تناسب مراسم با شب شهادت و علاقه به شرکت در آیین خطبه خوانی می شود.

۶-۳- یافته های استنباطی مخاطبان رسانه مراسم آیینی (مخاطبان تلویزیونی)

فرضیه: تاثیر همزمان ابعاد ارزیابی آیین خطبه خوانی مدل پیش بینی کننده شاخص شناخت آیین می باشد.

جدول ۷- گام نهایی رگرسیون چندگانه تاثیر متغیرهای ارزیابی آیین بر شاخص شناخت آیین با روش گام به گام

آماره های آزمون رگرسیون				
معناداری	تحلیل واریانس	ضریب تعیین تعدیل شده	ضریب تعیین	R (ضریب همبستگی)
۰.۰۰	۱۵.۶۲۴	۰.۲۸۹	۰.۳۰۹	۰.۵۵۶
رگرسیون گام به گام در مرحله نهایی				
B	ضریب بتا	مقدار t	سطح معنی داری متغیرها	
مقدار ثابت	۱.۹۵	-	۵.۷۲	۰.۰۰
جاذبیت گرفتن شمع	۰.۲۶۷	۰.۳۴۵	۴.۲۱۱	۰.۰۰
محتوای سخنرانی	۰.۱۹۳	۰.۳۱۳	۳.۸۳۶	۰.۰۰
محتوای خطبه	۰.۰۹۵	۰.۲۲۰	۲.۷۰۳	۰.۰۰۸

در جدول ۷ گام نهایی مدل رگرسیون تاثیر ابعاد شاخص ارزیابی آیین بر شاخص شناخت آیین نشان می دهد که بهترین مدل تبیین کننده شناخت آیین توسط شاخص ارزیابی آیین در گروه مخاطبان رسانه در مراسم آیینی شامل تاثیر همزمان جاذبیت گرفتن شمع، محتوای سخنرانی و محتوای خطبه می شود.

فرضیه: تاثیر همزمان ابعاد شاخص شناخت آیین خطبه خوانی مدل پیش بینی کننده شاخص ارزیابی آیین می باشد.

جدول ۸: گام نهایی رگرسیون چندگانه تاثیر متغیرهای شناخت آیین بر شاخص ارزیابی آیین با روش گام به گام

آماره های آزمون رگرسیون				
معناداری	تحلیل	ضریب تعیین تعدیل شده	ضریب تعیین	R (ضریب همبستگی)
۰.۰۰	۶۴.۵۰۹	۰.۶۳۸	۰.۶۴۸	۰.۸۰۵
رگرسیون گام به گام در مرحله نهایی				
B	ضریب بتا	مقدار t	سطح معنی داری	متغیرها
۱.۵۰۲	-	۷.۱۹۲	۰.۰۰	مقدار ثابت
۰.۲۶۴	۰.۵۵۱	۸.۵	۰.۰۰	شناخته شدن بین مردم
۰.۱۸۲	۰.۲۹۱	۴.۹۴۷	۰.۰۰	تناسب مراسم با شب شهادت
۰.۱۶۵	۰.۲۹۵	۴.۴۸۸	۰.۰۰	علاقه به شرکت در آیین خطبه خوانی

در جدول ۸ گام نهایی مدل رگرسیون تاثیر ابعاد شاخص شناخت آیین بر شاخص ارزیابی آیین خطبه خوانی نشان می دهد که بهترین مدل تبیین کننده ارزیابی آیین توسط شاخص شناخت آیین در گروه مخاطبان رسانه در مراسم آیینی شامل تاثیر همزمان شناخته شدن بین مردم، تناسب مراسم با شب شهادت و علاقه به شرکت در آیین خطبه خوانی می شود.

نتیجه گیری

تحقیق حاضر با هدف ابزارسازی جهت سنجش و ارزیابی مراسم های آیینی و تدوین مدل های بومی انجام شده است. با توجه به اینکه تحقیقات و مباحث متعددی در حوزه نظریات و مدل های آیینی وجود داشته است با استفاده از روش ها و آزمون های استنباطی و آمار توصیفی و تفسیر نتایج تلاش شد تا مدل ها و پدیده هایی قابل سنجش برای ارزیابی یک مراسم آیینی معرفی شود. به این ترتیب در بخش نتیجه گیری با استفاده از نتایج توصیفی و استنباطی نتایج تفسیری هر بخش به صورت تفکیکی ارائه می گردد.

الف) نتیجه‌گیری بخش مشارکت‌کنندگان (خادمان حرم رضوی): یکی از گروه‌های که نظرات آنها در مورد مراسم خطبه‌خوانی شب شهادت امام رضا (ع) دریافت شد خادمان شرکت‌کننده در مراسم بودند. چون این گروه بیشترین ارتباط را با مراسم داشته و از نزدیک و به شکل مستقیم شاهد مراسم بوده و خود آنها نیز بخشی از این مراسم معنوی می‌باشند. بر اساس نظر پاسخگویان شاخص شناخت آیین در حد بالایی می‌باشد. مهم‌ترین معرف شناخت از نظر خادمان تناسب مراسم با شب شهادت و میزان آشنایی با آیین خطبه‌خوانی است. با توجه به اینکه پاسخگویان این بخش مشارکت‌کنندگان مراسم هستند و اکثر آنها در سالهای قبل نیز در مراسم حضور داشته‌اند شناخت آنها بر مبنای تناسب برنامه با شب شهادت به عنوان مهم‌ترین بعد شناختی آنها نشان می‌دهد که کنشگران تجربیات شناختی خود را در ارتباط با آیین خطبه‌خوانی و معنای شناختی آن یعنی شب شهادت امام رضا (ع) به عنوان مهم‌ترین عامل شناخت این مراسم در نظر گرفته‌اند. همچنین میزان آشنایی بالای آنها از مراسم خطبه‌خوانی نیز با توجه به حضور مستقیم در مراسم به ارزیابی بهتر مراسم کمک می‌کند اما در عین حال با توجه به شاخص‌های یکنواختی می‌توان گفت که مشارکت‌کنندگان یک مراسم آیینی اگرچه شناخت بالایی نسبت به آن مراسم دارند اما به دلیل حضور مکرر در مراسم ممکن است برخی از مشکلاتی که در نگاه بینندگان جدید به راحتی به چشم می‌آید را در نظر نگیرند. مشکلی که از این جهت مراسم‌های آیینی را تهدید می‌کند را می‌توان با شاخص یکنواختی تعریف کرد و برای سایر تحقیقات مورد توجه قرار داد. ارزیابی خادمان از آیین خطبه‌خوانی به عنوان گروه مشارکت‌کننده این مراسم در تمام ابعاد نیز بالا بوده است و سه بعد محتوای سخنرانی، دکوراسیون و چیدمان و محتوای خطبه بیشترین نمره ارزیابی را دریافت کرده‌اند. ابعاد محتوایی بیشتر نظر مشارکت‌کنندگان را جلب کرده است و این مساله نیز نشان‌دهنده درک هویتی بیشتر خادمان به عنوان گروه اصلی مشارکت‌کننده در مراسم است یعنی خادمان به درک معنای مراسم اهمیت زیادی می‌دهند چون خود را بخشی از این مراسم می‌دانند و بی‌معنایی و محتوایی مراسم باعث تضعیف جنبه‌های مشارکتی آنها می‌گردد. به این ترتیب راهبرد این بخش معناشناسی و محتواشناسی آیینی نام می‌گیرد. در عین حال که توجه آنها به دکوراسیون و چیدمان مراسم با وجود مشارکت مستقیم آنها در مراسم نشان‌دهنده اهمیت جذابیت‌های بصری و تاثیر آن در معناشناسی مخاطب می‌باشد. معادله رگرسیون ابعاد ارزیابی برای شناخت در بین خادمان شامل تاثیر همزمان ابعاد سطح کیفی مراسم مداحی، محتوای سخنرانی، دکوراسیون و چیدمان و محتوای خطبه‌خوانی می‌شود که یافته‌های قبلی یعنی توجه همزمان به معناشناسی و محتوای آیینی را تایید می‌کند. مدل حاضر را می‌توان مدل کیفیت محتوایی و جذابیت محیطی به عنوان مدل نهایی ارزیابی نامید. در کنار آن معادله رگرسیون ابعاد شناخت بر ارزیابی نیز شامل تاثیر همزمان ابعاد شور و حال معنوی مراسم، آشنایی با آیین خطبه‌خوانی، شناخته شدن بین مردم و تناسب مراسم با

شب شهادت می‌شود. یعنی مدل نهایی شناختی برای تبیین ارزیابی شامل تمام ابعاد شناخت آیین می‌شود و می‌توان آن را مدل تفسیری شناختی آیین نامید.

ب) نتیجه‌گیری مشاهده‌کنندگان (مردم حاضر در حرم مطهر رضوی): با توجه به اینکه مراسم آیین خطبه‌خوانی شب شهادت امام رضا (ع) ویژه خدام آستان قدس رضوی می‌باشد اما برخی از زائران و مجاوران علاقه‌مند در شب شهادت در صحن‌های حرم مطهر رضوی حاضر می‌شوند تا بتوانند این مراسم را در صورت امکان از نزدیک یا از طریق نمایشگرهای موجود در حرم مطهر مشاهده کنند. به این ترتیب به منظور دریافت نظر این گروه در شب شهادت امام رضا (ع) از مردم حاضر در حرم مطهر که مراسم را مشاهده کرده‌اند نظرسنجی انجام شده است و نظرات آنها در مورد چگونگی اجرای این مراسم دریافت شده است. شاخص کلی شناخت آیین نزد مشاهده‌کنندگان یعنی مردمی که در حرم مطهر رضوی مراسم را مشاهده کرده‌اند بالاست. مهم‌ترین ابعاد شناخت آیین از دید مشاهده‌کنندگان علاقه به حضور در مراسم و تناسب مراسم با شب شهادت می‌باشد. علاقه حضور در آیین خطبه‌خوانی به عنوان مهمترین بعد شناختی از دید مشاهده‌کنندگان نیز نشان دهنده عمیق و ریشه‌دار بودن آیین خطبه‌خوانی می‌باشد چون با وجودی که این مراسم با حضور اکثر مردم برگزار نمی‌شود اما علاقه حضور به عنوان یک ابزار مهم شناختی استفاده می‌گردد و مشاهده‌کنندگان این مراسم توانسته‌اند ارتباط معنوی را که در بخش نظری به عنوان یک ویژگی مراسم‌های مذهبی آیینی بیان شد را به خوبی در این شاخص بیان کنند. با توجه به اینکه بعد تناسب برنامه با شب شهادت در نزد مردم بسیار مهم است می‌توان پدیده تعمیم آیینی را به عنوان پدیده اصلی این بخش مطرح کرد. پدیده‌ای که به ترویج و گسترش این آیین در بین مردم کمک زیادی می‌کند به این معنا که مخاطبان بین بخش‌های مرتبط با آیین یعنی حرم مطهر رضوی، آیین خطبه‌خوانی و مناسبت آیین ارتباط بهتر و موثرتری برقرار می‌کنند. شاخص کلی ارزیابی آیین خطبه‌خوانی توسط مردم بالا می‌باشد. مهم‌ترین ابعاد ارزیابی از نظر مردم جذابیت گرفتن شمع و بعد از آن با اختلاف دکوراسیون و چیدمان و مداحی و نوحه سرایی است. این ابعاد مهمترین عوامل توجه مشاهده‌کنندگان در یک مراسم آیینی می‌باشد. جذابیت مراسم شمع گردانی در نزد مردم را می‌توان مهمترین جذابیت رفتاری آیینی نامید یعنی بخشی از رفتار مشارکت‌کنندگان که بیشترین تاثیر را در مخاطب می‌گذارد. توجه به دکوراسیون و چیدمان نیز توجه مشاهده‌کنندگان به عناصر محیطی آیین است که در صورتی که به خوبی طراحی شده باشند بهترین راه انتقال معانی و مفاهیم دینی به مخاطب می‌باشند. در عین حال مداحی و نوحه خوانی نیز به دلیل ایجاد شور و حال معنوی به عنوان نیاز آیینی شناسایی شده‌اند.

مدل رگرسیون ابعاد شاخص ارزیابی بر شناخت شامل تاثیر همزمان محتوای سخنرانی، مداحی و نوحه سرایی، جذابیت گرفتن شمع، مدت زمان سخنرانی و مدت زمان خواندن خطبه می‌شود. در نتیجه مدل نهایی ابعاد ارزیابی را می‌توان مدل جذابیت رفتاری، محتواشناسی و معنویت‌گرایی آیینی در نظر گرفت. مدل رگرسیونی ابعاد شناخت بر ارزیابی آیین نیز شامل تاثیر همزمان میزان شناخته شدن آیین بین مردم، میزان آشنایی با آیین خطبه‌خوانی، تناسب مراسم با شب شهادت و علاقه به شرکت در آیین خطبه‌خوانی می‌شود. یعنی شاخص شناخت آیین به طور کامل مدل تبیین‌کننده مناسبی برای ارزیابی آیینی می‌باشد که همانند بخش خادمان می‌توان آن را مدل تفسیری شناختی آیین نامید.

ج) نتایج بخش مخاطبان رسانه (مخاطبان تلویزیونی): به منظور بررسی چگونگی پخش مراسم خطبه‌خوانی شب شهادت امام رضا(ع) از تلویزیون و اینکه این مراسم چگونه می‌تواند تاثیرگذاری بهتری به خصوص در پخش تلویزیونی داشته باشد اقدام به دریافت نظرات مخاطبان تلویزیونی شد. جامعه آماری این بخش مخاطبانی بودند که این برنامه را امسال مشاهده کرده و به صورت تصادفی تماس تلفنی برقرار شد و از کسانی که این برنامه را دیده بودند نظر آنها دریافت گردید. شاخص کلی شناخت آیین نزد مخاطبان رسانه‌ای آیین خطبه‌خوانی نمره بالایی بدست آورده است. تناسب مراسم با شب شهادت امام رضا(ع) و علاقه به شرکت در آیین دو بعد شناختی هستند که نمره بالاتری بدست آورده‌اند. بعد تناسب مراسم با شب شهادت نشان‌دهنده جنبه تحلیلی تجربی شناخت است و اهمیت آن از دید مخاطبان تلویزیونی یعنی مخاطب یک شناخت تفسیری از این مراسم به دست آورده که برقراری ارتباط مراسم با شب شهادت به عنوان بهترین عامل ارتباطی برای سوگواری در شب شهادت را انتخاب کرده است. علاقه به شرکت به عنوان یک مخاطب البته نشان‌دهنده این است که هنوز اثرگذاری رسانه‌ای این مراسم نتوانسته جای حضور مستقیم مخاطب را برای شرکت و مشاهده مستقیم مراسم بگیرد و به این ترتیب اثربخشی رسانه‌ای آیینی را هبرد انتخابی دیگر می‌باشد. شاخص کلی ارزیابی آیین نیز توسط مخاطبان رسانه بالا بوده است و بالاترین نمرات ارزیابی شامل جذابیت گرفتن شمع، پخش تلویزیونی و محتوای سخنرانی است. توجه مخاطبان به محتوای سخنرانی و نمره بالا نشان‌دهنده مدل مناسب سخنرانی برای اینگونه مراسم‌های آیینی است یعنی رعایت قواعد سخنرانی در یک آیین که می‌تواند نظر مخاطب تلویزیونی را جلب نماید. به این ترتیب پدیده محتواشناسی آیینی برای سخنرانی نیز به عنوان یک پدیده اثرگذار علاوه بر مشارکت‌کنندگان برای مخاطبان تلویزیونی نیز شناسایی می‌گردد.

تحلیل رگرسیون مدل رگرسیونی تاثیر ابعاد شاخص ارزیابی برای تبیین شاخص شناخت بهترین مدل شامل تاثیر همزمان جذابیت گرفتن شمع، محتوای سخنرانی و محتوای خطبه می شود. برای مخاطبان تلویزیونی بهترین مدل ارزیابی آیین مدل جذابیت رفتاری و محتوایشناسی می باشد که می تواند به دلیل تسلط مخاطب بر تمام ابعاد برنامه این توقع را در وی ایجاد کند که برنامه ای جذاب و در عین حال با محتوا را مشاهده کند. همچنین بهترین مدل تبیین ابعاد شناخت بر شاخص ارزیابی شامل تاثیر همزمان شناخته شدن بین مردم، تناسب مراسم با شب شهادت و علاقه به شرکت در آیین خطبه خوانی می شود. در این مدل برخلاف مدل های قبلی رگرسیونی مربوط به شاخص شناخت بعد میزان آشنایی حذف شده است یعنی تبیین کنندگی بعد میزان آشنایی برای ارزیابی آیین خطبه خوانی توسط مخاطب تلویزیونی به دلیل ارتباط جامع تر وی با مراسم کمتر مورد نیاز می باشد که نشان دهنده اهمیت و تاثیر رسانه برای ارتباط مخاطب با یک مراسم آیینی می باشد.

جمع بندی نتیجه گیری و ارائه مدل ها

بعد از تفسیر نتایج توصیفی و استنباطی در بخش نتیجه گیری به طور خلاصه می توان گفت:

پدیده ها و مدل هایی که از این تحقیق بدست آمده است شامل

پدیده یکنواختی به دلیل مشارکت زیاد مشارکت کنندگان در مراسم که باعث ایجاد یکنواختی در اجرای مراسم آیینی شده و جذابیت و شور و حال مراسم کم می شود.

محتوایشناسی و معنایشناسی به دلیل اهمیت درک هویت خود به عنوان یک مشاهده کننده یا مشارکت کننده آیین که باعث می شود کنشگران حاضر در مراسم اهمیت بیشتری به درک محتوا و معنای منتقل شده داشته باشند.

تعمیم دهی آیینی توسط مشاهده کنندگان برای ارتباط معنوی و محتوایی بیشتر با مراسم از طریق ایجاد تناسب بین مراسم آیینی و مناسبت اجرای آن

جذابیت رفتاری آیینی مثل شمع گردانی برای مشاهده کنندگان و مخاطبان رسانه ای که توجه مخاطبان به بخش های رفتاری در یک مراسم آیینی باعث تقویت بعد مناسکی آیین شده و اثر بخشی معنوی آن را نیز می تواند بیشتر نماید.

اثر بخشی رسانه ای آیینی برای افزایش جذابیت نزد مخاطبان رسانه با استفاده از تکنیک های نورپردازی و فیلم برداری و مجری گری مناسب برای اثر بخشی بیشتر بر مخاطبان و مدل کیفیت محتوایی و جذابیت محیطی که بیشتر توسط مشارکت کنندگان به طور همزمان به عنصر محتوا و جذابیت توجه می کند.

مدل جذابیت رفتاری، محتوایشناسی و معنویت گرایی آیینی برای مشاهده کنندگان (مردم) آیین

مدل تفسیری شناختی ناشی از شناخت مناسب آیین در دو گروه مشاهده کننده و مخاطبان رسانه را شامل می شود.

منابع

- پین، مایکل (۱۳۸۶)، فرهنگ اندیشه انتقادی، از روشنگری تا پسامدرنیته، تهران: پیام یزدانجو.
- خوش دست علیرضا، منصفی پراپری دانیال (۱۳۹۵)، بررسی نقش مراسم آیینی در هویت بخشی به فضای شهری (نمونه موردی عزاداری)، همایش ملی فرهنگ گردشگری و هویت شهری،
- دوانی فزونه، فشارکی محمد، خراسانی محبوبه (۱۳۹۵)، تحلیل بازتاب مراسم آیینی نوروز عام و خاص در هفت گنبد نظامی، فنون ادبی، دوره ۸، شماره ۴ (پیاپی ۱۷): ۵۱-۶۸
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز
- شامحمدی رستم، پاسالاری بهجانی فاطمه (۱۳۹۴)، مناسک دینی از دیدگاه کلیفورد گیرتز (با تاکید بر کارکرد آن ها)، پژوهشنامه ادیان، دوره ۹، شماره ۱۸: ۷۱-۴۹
- عابدی، حمید (۱۳۸۵)، رسوم آیینی و ارزش های اخلاقی. مجله حدیث زندگی، شماره ۲۹: ۲۶
- علی الحسابی، مهران و پای کن، عصمت (۱۳۹۲)، تدوین چارچوب های مفهومی تعامل شهر و آیین های جمعی و بررسی مصداق آن در آیین های عاشورایی، فصلنامه مطالعات شهر ایرانی اسلامی، (۱۲)
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۹)، جشن، نظم و بی نظمی. روزنامه همشهری، ۲۸ اسفند ۱۳۸۹. قابل دسترس در: / <http://www.hamshahrionline.irprint->
- کاملی هدا، غفوری عطیه، قربانی کلخواجه میترا (۱۳۹۴)، مراسم آیینی و گفتمان آن با فضای شهری در هند، فصلنامه نظر، دوره ۳، شماره ۱۰: ۴۴-۳۵
- کرمی پور الله کرم، صالحی اردکانی مصطفی (۱۳۹۴)، تحلیل و بررسی ماهیت و کارکرد آیین از دیدگاه ویکتور ترنر، فصلنامه پژوهشهای ادیانی، مقاله ۴، دوره ۳، شماره ۵: ۹۸-۷۹
- کیوی، ریمون؛ لوک وان کامپنهود (۱۳۸۴)، روش تحقیق در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالحسین نیک گهر، تهران: توتیا
- محمدپور احمد، شاهی زاده رامین (۱۳۹۰)، مطالعه مردم شناختی مراسم عاشورا در شهر اردبیل، مجله مطالعات اجتماعی، دوره ۵، شماره ۳: ۱۴۶-۱۲۶
- مظاهری، محسن حسام (۱۳۹۰)، رسانه شیعه: جامعه شناسی آیین های سوگواری و هیأت های مذهبی در ایران: با تأکید بر دوران پس از پیروزی انقلاب اسلامی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل
- منتظرالقائم اصغر، کشاورز زهرا سادات (۱۳۹۶)، بررسی تغییرات اجتماعی مراسم و مناسک عزاداری عاشورا در ایران، فصلنامه شیعه شناسی، دوره ۱۵، شماره ۵۸: ۷۲-۳۷
- مینیاتور سجادی، آرمان (۱۳۹۰)، مراسم های جمعی و آیینی و نقش آن ها در شک لگیری محله. نشریه الکترونیکی منظر. <http://www.manzaronline.com>
- یوسفی یوسف، آزاد میترا، سلطانی محمدی مهدی (۱۳۹۶)، مطالعه چگونگی ارتباط مراسم آیینی عزاداری ایام محرم و شهر نایین، مطالعات شهر ایرانی اسلامی، دوره ۸، شماره ۲۹: ۵۰-۳۷.

- Bell, Catherine (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press. pp. 138–169.
- Bin Cao, Chen Beichen (2018), *Ritual changes and social transition in the Western Zhou period (c.a. 1050–۷۷۱BCE)*, *Archaeological Research in Asia*, Available online In Press, Corrected
- Brown, Donald (1991). *Human Universals*. United States: McGraw Hill. p. 139
- Coyne Christopher J., Rachel L. Mathers (2011), *Rituals: An economic interpretation*, *Journal of Economic Behavior & Organization*, Volume 78, Issues 1–2, Page -84-74
- den Ende Leonorevan, Alfonsvan Marrewijk (2018), *The point of no return: Ritual performance and strategy making in project organizations*, *Long Range Planning*, Volume 51, Issue 3, Pages -462-451
- Kyriakidis, E., ed. (2007). *The archaeology of ritual*. Cotsen Institute of Archaeology UCLA publications.
- Mitkidis Panagiotis, Shahr Ayal, Shaul Shalvi, Katrin Heimann, Gabriel Levy, Miriam Kyselo, Sebastian Wallo, Dan Ariely, Andreas Roepstorff (2017), *The effects of extreme rituals on moral behavior: The performers-observers gap hypothesis*, *Journal of Economic Psychology*, Volume 59, Pages 1-7.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



بررسی مشرب عرفانی علامه طباطبایی

سمیه خادمی^۱، کاظم اصغری^۲

۱. استادیار، گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه ادیان و عرفان، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.40335.1015

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13606.html

چکیده

نویسنده مسئول:

سمیه خادمی

ایمیل:

s.khademi@azaruniv.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۰۹/۱۶



دسترسی آزاد

کلیدواژه‌ها:

عرفان، تصوف، طریقت، علامه طباطبایی.

علامه طباطبایی دارای شخصیتی چند وجهی در زمینه علوم تفسیر، فقه، فلسفه و عرفان است، اما شأن عرفانی ایشان نسبت به ابعاد دیگر علمی ایشان، کمتر مورد توجه قرار گرفته است؛ با توجه به این که علامه از چهره‌های عرفانی شیعه در دوران معاصر هستند؛ بنابراین بررسی مشرب عرفانی ایشان حائز اهمیت است. علامه در آثار مختلف خود نظرات مهمی را در باب عرفان مطرح کرده است. در پژوهش حاضر، با استفاده از روش توصیفی و کتابخانه‌ای تلاش شده است که مشرب عرفانی علامه و دیدگاه‌های ایشان درباره عرفان بررسی و تبیین شود. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که علامه طباطبایی عرفان راستین را به عنوان یکی از راه‌های کشف حقیقت می‌داند که با دین اسلام، هم جهت است. بنا بر نظر ایشان، عرفان یک جریان معنوی برخاسته از دین اسلام است که در واقع همان اخلاق قرآنی محسوب می‌شود. ایشان طلب عرفان را امری فطری می‌دانند و معتقدند که انسان‌ها همواره در پی کسب معرفت نسبت به مبدأ هستی هستند و این فطری بودن، همه انسان‌ها را دربرمی‌گیرد و فقط شامل عده خاصی نیست.

بیان مسأله

عرفان در ایران وجود و صورت‌های مختلف و متنوعی دارد و در عرصه‌های علمی، عملی، ادبی، سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و تربیتی به نوعی خود را متجلی ساخته است.

در سپهر عرفانی خاص ایران امروز، یکی از چهره‌های مهم عرفان شیعی، علامه طباطبایی (۱۳۶۰-۱۳۸۱ ش.) است که از طرفی نقش احیاگری در عرفان شیعی دارد و از طرف دیگر، صاحب مشرب خاص عرفانی است. علامه، شخصیت ذی‌ابعاد و جامعی داشتند (فناپی، ۱۳۹۳/۵۹). برخی از ابعاد شخصیتی ایشان، برخی ابعاد دیگر را شاید تحت شعاع قرار داده است. مثلاً بُعد فلسفی و تفسیری ایشان بیشتر از ابعاد دیگر، مطرح بوده است. شاید بُعد عرفانی ایشان رتبه دوم شهرت را دارد و بُعد کلامی و فقهی ایشان نیز جز نزد خواص، مطرح نیست. در مورد بُعد عرفانی علامه، آنچه برای اغلب عوام و گروهی از خواص مطرح شده این است که ایشان عارف بوده‌اند، اما از جریان و مشرب و جایگاه عرفانی ایشان اطلاعات چندانی ندارند. تاکنون اگر چه پژوهش‌هایی در رابطه با عرفان و معنویتی که مورد قبول ایشان بوده صورت گرفته ولی در مورد نحوه سیر و سلوکی که انجام می‌دادند، پژوهش‌های درخوری صورت نگرفته است.

هدف از تألیف این مقاله، بررسی مشرب عرفانی علامه طباطبایی است. با توجه به این که علامه یکی از عارفان معاصر محسوب می‌شود و دارای سلوک عملی همراه با اندیشه‌ها و آرای در عرفان نظری است؛ بنابراین در این پژوهش تلاش شده است که حقیقت عرفان، عرفان حقیقی و راستین، تحلیل و تعلیل سیر عرفان و تصوف در عالم اسلام، آسیب‌های عرفان و تصوف و برخی مواضع خاص ایشان، مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد.

درباره عرفان علامه و آرای ایشان نوشته‌هایی مخصوصاً به صورت مقاله وجود دارد، ولی اکثراً کل‌نگرانه و نظری هستند و وارد جزئیات کاربردی و طریقتی نشده‌اند، ضمن این که به برخی ابعاد طریقتی عرفان ایشان پرداخته نشده است. این آثار عبارتند از: کتاب «نظری به زندگی و برخی آرای علامه طباطبایی»^۱، که در این اثر، نظر علامه در مورد کلیات عرفان و تصوف بیان شده است. مقاله «نسبت تصوف و عرفان با تشیع و خاستگاه شیعی عرفان از منظر علامه طباطبایی»^۲، به رابطه تصوف و عرفان با تشیع و خاستگاه و سیر تاریخی عرفان و تصوف از دیدگاه علامه پرداخته است. همچنین مقالاتی با عناوین «نگاهی به عرفان و ولایت از منظر علامه طباطبایی»^۳، «مبانی عقلی عرفان عملی از دیدگاه علامه طباطبایی»^۴ و «اخلاق عرفانی قرآن با تأکید بر دیدگاه

۱. امید، مسعود، ۱۳۸۲، نظری به زندگی و برخی آرای علامه طباطبایی، چاپ دوم، تهران، انتشارات سروش.

۲. نوروزی، اصغر، ۱۳۹۲، مجله حکمت عرفانی سال دوم، شماره دوم، صص ۵۲-۲۴.

۳. اندیشه علامه طباطبایی، دوره ۲، شماره ۲ بهار و تابستان ۱۳۹۴، صص ۱۶۸-۱۴۹.

۴. رودگر، محمد جواد، ۱۳۹۱، مجله قیسات، سال هفدهم، شماره ۶۳، صص ۳۷-۸۰.

عَلَّامه طباطبایی^۱، در این حوزه، تالیف یافته است. اما مقاله حاضر در پی این است که با نگاهی جامع، ابعاد مختلف مشرب عرفانی عَلَّامه و مواضع او را در مسایل تعیین کننده این عرصه، باز نماید.

۱. نگاهی به زندگی و مسلک عرفانی عَلَّامه طباطبایی (ره)

سید محمد حسین قاضی طباطبایی معروف به عَلَّامه طباطبایی، در اسفند ۱۲۸۱ در تبریز به دنیا آمد. به گفته خودش در کودکی پدر و مادر خود را از دست داد و با برادرش سید محمدحسن معروف به الهی، تحت سرپرستی یکی از خویشان بزرگ شد. ایشان در ابتدا در تحصیل علم بسیار ناموفق بوده ولی پس از تضرع به درگاه الهی، تشنه علم و دانش می‌شود و تمام عمر با این تشنگی با تلاش خستگی‌ناپذیر در پی علم می‌رود. ایشان پس از چندی به نجف اشرف می‌رود و با پسر عموی خود سید علی آقا قاضی مأنوس می‌شود و همراه با هم‌حجره‌ای‌هایش سید محمدحسن (برادرش)، محمدتقی بهجت و میرزا علی اکبر مرندی به شاگردی او در عرفان و اخلاق در می‌آید. بعد از سال‌ها اقامت در نجف، عازم تبریز می‌شود و سپس به قم می‌رود و هجرت به قم نقطه عطفی در حیات علمی و فرهنگی ایشان می‌شود. ایشان در عرصه عرفان علمی و عملی وارث استاد خود و از چهره‌های دوران‌ساز بوده و شاگردان بسیاری را در عرفان علمی و عملی می‌پرورد از جمله: علی سعادت‌پرور، عبدالله جوادی آملی، حسن حسن‌زاده آملی، محمدتقی مصباح یزدی، عزیزالله خوشوقت، مرتضی تهرانی، یحیی انصاری شیرازی، سیدمحمدحسین حسینی طهرانی و ... ایشان در ۲۴ آبان ۱۳۶۰ در قم دار فانی را وداع می‌گوید (حسینی طهرانی، بی تا/ ۲۴-۲۳).

حیات عرفانی ایشان از همان بدو ورود به نجف و در برخورد اولیه با پسرعمو و استادش سیدعلی آقا قاضی آغاز می‌شود. عَلَّامه خودش در مورد این رویداد معنوی می‌گوید: «یک روز که در فکر بودم چه کنم! در خانه را زدند. در را باز کردم، دیدم یکی از علمای بسیار بزرگ نجف آمده است. ایشان چهره بسیار نورانی و جذابی داشتند؛ البته نسبتی هم با ما داشتند. ایشان وارد خانه شد و یک سری اشعار برایم خواند و جلسه را گرم و صمیمی کرد. بعد هم شروع کرد به توصیه نمودن، و تذکراتی فرمودند. این عالم بزرگ، مرحوم عَلَّامه حاج میرزا علی قاضی طباطبایی معروف به آقای قاضی بودند.» آیت الله قاضی در ضمن سخنانشان خطاب به عَلَّامه می‌گوید: «کسی که برای تحصیلی به نجف می‌آید، بهتر است علاوه بر تحصیل، به فکر تهذیب و تکمیل نفس خویش هم باشد.» عَلَّامه می‌گوید، پس از آن که ایشان تشریف بردند، خیلی متقلب شدم، سخنان‌شان خیلی در دلم نفوذ کرد، به حدی که در چندین سالی که در نجف بودم، در جلسات درس ایشان شرکت می‌کردم (لک علی آبادی، ۱۳۸۹: ۲۹-۳۰).

۵. رضا الهی منش و سعید حضوری، ۱۳۹۶، پژوهشنامه عرفان، شماره هفدهم، صص ۴۵-۶۶.

روش ویژه ایشان در طریقت عرفانی به تبع استادشان، عبارت بود از «معرفت نفس» (همان / ۴۹). ایشان همین روش و طریقت را به شاگردان خود نیز نظراً و عملاً انتقال می‌دهد. از جمله نکات مهمی که در طریقت عرفانی ایشان حائز اهمیت است، کلماتی است که در لحظات آخر عمر خود به زبان آورده و سالک الله الی الله را بدان سفارش کرده، و آن عبارت بوده از «مراقبه» و «محاسبه» (همان / ۷۹).

آثار و تلاش‌های عرفانی علامه طباطبایی در واقع بیشتر میدانی و عملیاتی است (تربیت شاگرد و تشکیل سازمان تربیتی) تا نظری و علمی، ولی برخی آثار عرفانی مستقل نظری هم دارند، ضمن این که در خلال آثار دیگرشان اشاراتی به مباحث عرفانی هم دارند.

مهم‌ترین و اصلی‌ترین مکتوب عرفانی علامه کتاب «رسالة الولاية» است. این رساله کوچک اما پرمغز، مورد توجه اهل عرفان علمی و عملی واقع شده است. دکتر همایون همّتی آن را تحت عنوان «ولایت نامه» ترجمه کرده، صادق حسن‌زاده آن را ترجمه و شرح کرده و آن را با مقدمه و تقریض علامه حسن حسن‌زاده آملی چاپ نموده است. میرزا احمد اسدی نیز بر این رساله شرحی پژوهشی به نام «سلوک نفسانی» نوشته است.

در کتاب «رسالت تشیع» که مشتمل بر گفت و گوی علامه با پروفسور هانری کربن است، از صفحات ۹۵ تا ۱۲۰ دو تا بحث تحت عنوان «پیدایش سیر معنوی و عرفانی» و «به سوی حیات معنوی» صورت گرفته است. در کتاب «شیعه در اسلام»، مبحثی به نام «کشف» مطرح شده و در آن به بحث درباره انسان و درک عرفانی، ظهور عرفان در اسلام و راهنمایی کتاب و سنت به عرفان نفس پرداخته شده است.

در برخی جلد‌های میزان نیز در ذیل تفسیر برخی آیات شریف قرآن، به بحث‌هایی اشاره شده است، از جمله در: جلد دوم، در مورد «واژه عرفان» در صفحه ۳۷۲ - جلد پنجم، در مورد «سیر عرفان و تصوف در اسلام» در صفحه ۴۲۴ - جلد پنجم، در مورد «پیدایش مکتب تصوف و رواج آن» در صفحات ۴۵۶ به بعد - جلد ششم، در مورد «نظر دین درباره عرفان» در صفحه ۲۷۷، در مورد «اصناف اهل معرفت» در صفحات ۲۸۱ به بعد، مطالبی بیان شده است.

۲. نظر علامه (ره) در مورد سیر عرفان و معنویت در عالم اسلام

روایت و تحلیل علامه از آغاز و انجام و سیر معنویت و عرفان در عالم اسلام به این قرار است که در صدر اسلام از روش باطنی و سیر و سلوک معنوی خبری نیست و جز عده‌ای از زهاد و عباد که تنها با عمل صالح معروف بودند، کسی با یک عنوان دیگری تظاهر نکرده است و این امر تا اوایل سلطنت عباسی‌ها ادامه داشت. وضع اکثر قریب به اتفاق مسلمین در صدر اسلام، همین بود (ر.ک. طباطبایی، ۱۳۷۴ / ۹۵-۹۳). ایشان معتقد است که:

«نفوذ و سر این تعلیمات معنوی، اهل بیت علیهم السلام که در رأس آن بیانات امیرالمؤمنین علی

ابن ابی طالب علیه السلام قرار گرفته بود، با مساعدتی که رفتاری‌های عمومی طبعاً نسبت به

این مقصد داشت، به علاوه این که پیوسته جمعی از مردان خدا که تربیت یافتگان این مکتب بودند^۱ و در حال تقید و تستر (پنهانی) زندگی می‌کردند، در میان مردم بودند و در مورد مناسب از حق و حقیقت گوشه‌هایی می‌زدند. مجموعه این عوامل موجب شد که عده‌ای در قرن دوم هجری از همان اکثریت، به مجاهدت‌های باطنی و تصفیه نفس تمایل نموده در خط «سیر و سلوک» افتادند و جمعی دیگر از عامه به ارادت آن‌ها برخاستند و با این که در همان اوایل ظهور، تا مدتی مبتلا به کشمکش‌های شدیدی بودند و در این راه هر گونه فشار را از قبیل قتل و حبس و شکنجه و تبعید متحمل می‌شدند ولی بالاخره از مقاومت دست برداشته پس از دو سه قرن، در تمام بلاد اسلامی ریشه دوانیده و جمعیت‌های انبوه دهشت‌آوری را به وجود آوردند» (همان / ۹۹-۹۸).

جمع معدودی که پیشرو این طایفه بودند، از اکثریت تسنن بودند و همان موجودی اعتقاد و عمل تسنن را زمینه قرار داده با همان مواد اعتقادی و عملی که در دست داشتند، شروع به کار نمودند و با همان زاد و راحله عمومی، راه سیر و سلوک را پیش گرفتند. این رویه از دو جهت در نتایج سیر و سلوک و مجاهدات معنوی‌شان نواقصی به وجود آورد: اولاً نقطه‌های تاریکی را که در متن معارف اعتقادی و عملی داشتند، حجاب گردیده و مانع گردید که یک سلسله حقایق پاک برایشان مکشوف شده خودنمایی کند و در نتیجه محصول کارشان مجموعه‌ای در آمد که خالی از تضاد و تناقض نمی‌باشد. کسی که آشنایی کامل به کتب علمی این طایفه دارد، یک رشته معارف خاصه تشیع را که در غیر کلام ائمه اهل بیت علیهم السلام، نشانی از آن‌ها نیست، در این کتب مشاهده خواهد کرد. ایشان خواهد دید که روح تشیع به مطالب عرفانی که در این کتاب‌ها است، دیده شده است ولی مانند روحی که در یک پیکر آفت‌دیده‌ای جای گیرند و نتواند برخی از کمالات درونی خود را به طوری که شاید و باید از آن ظهور بدهد، یا مانند آینه‌ای که به واسطه نقیصه صنعتی گره‌ها و ناهمواری‌ها در سطحش پیدا شود، چنین آینه‌ای صورت مرئی را نشان می‌دهد، ولی مطابقت کامل را تأمین نمی‌کند. ثانیاً نظر به این که روش بحث و کنجکاوای آن‌ها در معارف اعتقادی و عملی کتاب و سنت همان روش عمومی بود و در مکتب علمی ائمه علیهم السلام، تربیت نیافته بودند، نتوانستند طریقه معرفت نفس و تصفیه باطن را از بیانات شرع استفاده نموده و دستورات کافی را از کتاب و سنت دریافت دارند، لذا به حسب اقتضای حاجت در مراحل مختلف سیر و سلوک و منازل مختلفه سالکان، دستورات گوناگونی از مشایخ طریقت صادر شده، رویه‌هایی اخذ می‌شد که سابقه‌ای در میان دستورات شرع اسلام نداشت. در دنباله این عقیده، هر یک از مشایخ طریقت برای تربیت و تکمیل مریدان خود دستوراتی

۱. مانند سلمان فارسی، اویس قرنی، کمیل ابن زیاد، رشید هجری، میثم تمار.

تهیه کرده به مورد اجرا گذاشتند و هم انشعابات در سلسله‌ها پیدا شد، در نتیجه همین عقیده و عمل، روز به روز طریقت از شریعت فاصله گرفت (ر.ک. همان: ۱۰۲-۱۰۰).

به نظر علامه، البته «نمی‌شود انکار کرد که اقلیت شیعه نیز به همین درد مبتلا شد و اتحاد محیط با تأثیر قهری و جبری خود، همین فساد را به داخل جمعیت اهل طریقت از شیعه نیز انعکاس داده است و همانطور که روش عمومی اجتماعی اکثریت که از سیرت جاریه زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله منحرف شده بود، شیعه را تحت شعاع قرار داده و نگذاشت سیرت نبی اکرم را پس از استقلال، در میان جمعیت متشکل خود اجرا و عملی سازد و همچنین سلیقه‌های علمی که شیعه از ائمه اهل بیت اخذ کرده بودند، با آن همه صافی و روانی، در کم‌ترین زمانی تحت تأثیر سلیقه‌های علمی جماعت قرار داده رنگ‌های نامطبوعی از آن‌ها گرفت»^۱ (همان: ۱۰۲ و ۱۰۳).

۳. نقد تصوّف

آنچه در قرون متقدم رایج بوده، اصطلاح تصوّف بوده و اصطلاح عرفان در قرون اخیر رواج پیدا کرد. بعد از آن که بزرگانی مانند ملاصدرا و فیض کاشانی و ... بر طریق تصوّف اصیل صحّه گذاشتند و در عین حال حواشی منحرف و بازاری آن را به باد انتقاد گرفتند، کم‌کم صوفیه تعین خود را از دست داد و از آن پس این علما و فقها بودند که محمل عرفان و معنویت و زهد و کرامت شدند (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۷۶: ۲۶۳).

علامه طباطبایی نیز عللی برای انحطاط تصوّف نام برده است. بنابر نظر ایشان، هر شأنی از شؤون زندگی که عامّه مردم با آن سر و کار دارند وقتی اقبال نفوس نسبت به آن زیاد شد، و مردم عاشقانه به سوی آن گرویدند، قاعده کلی و طبیعی چنین است که عده‌ای سودجو و حيله‌باز خود را در لباس اهل آن مکتب و آن مسلک در آورده و آن مسلک را به تباهی می‌کشند و معلوم است که در چنین وضعی همان مردمی که با شور و عشق روی به آن مکتب آورده بودند، از آن مکتب متنفر می‌شوند. همچنین جماعتی از مشایخ صوفیه در کلمات خود این اشتباه را کردند که طریقه معرفت نفس هرچند که طریقه‌ای است نو ظهور، و شرع مقدس اسلام آن را در شریعت خود نیاورده، الا این که این طریقه مرضی خدای سبحان است و خلاصه این اشتباه این بود که من درآوردی خود را به خدای تعالی نسبت دادند، و دین تراشیدن و سپس آن را به خدا نسبت دادن را فتح باب کردند، همان کاری را کردند که رهبانان مسیحیت در قرن‌ها قبل کرده و روش‌هایی را از پیش خود تراشیده آن را به خدا نسبت دادند، هم چنان که خدای تعالی ماجرای آنان را در آیه ۲۷ سوره حدید، نقل کرده و می‌فرماید: «وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا

۱. علامه نظیر همین بیان را در مورد سیر تصوّف و معنویت در عالم اسلام در کتاب شیعه در اسلام، صفحات ۱۱۴-۱۰۸ و جلد پنجم ترجمه المیزان، صفحات ۴۵۷ و ۴۵۶ به عباراتی دیگر دارد.

کَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا»^۱. اکثریت متصوفه این بدعت را پذیرفتند و همین معنا به آن‌ها اجازه داد که برای سیر و سلوک رسم‌هایی و آدابی که در شریعت نامی و نشانی از آن‌ها نیست باب کنند، و این سنت تراشی همواره ادامه داشت، آداب و رسوم تعطیل می‌شد و آداب و رسوم جدید باب می‌شد، تا کار بدانجا کشید که شریعت در یک طرف قرار گرفت و طریقت در طرف دیگر، و یک نفر مسلمان صوفی جائز دانست هر حرامی را مرتکب شود و هر واجبی را ترک کند، و خانقاه و زاویه جای مساجد را بگیرد، کم کم طائفه‌ای بنام قلندر پیدا شدند، و اصلاً تصوف عبارت شد از بوقی و منتشایی^۲ و یک کیسه گدایی، بعداً هم به اصطلاح خودشان برای این که فانی فی الله بشوند، افیون و بنگ و چرس^۳ استعمال کردند (ر.ک: طباطبایی: ۱۳۷۴: ۴۵۷/۵ - ۴۵۸).

۴. وضع عرفان در زمان علامه

علامه طباطبایی در برخی عرصه‌ها مخصوصاً در فضای حوزه‌های علمیّه مقام احیاء دارند، از جمله تفسیر، فلسفه و عرفان. ایشان در زمانه‌ای می‌زیستند که این سه حوزه در غربت و مظلومیت و مورد غفلت شدید بودند. با مجاهدات و پایداری خاص ایشان بود که تفسیر، فلسفه و عرفان تجدید حیات پیدا کردند.

علامه به سلسله عارفانی تعلق داشت که عالم دین و غیرصوفی بودند. اگر بخواهیم از گذشته و حال فهرستی از این عالمان ربّانی و عارف را تهیه کنیم، فهرست مفصلی خواهد بود. وقتی عرفان را در مقابل تصوف به کار می‌بریم، مراد از عرفان همان عرفان اسلامی ناب و شیعی است که ثمره سلوک چنین سالکانی است. ذکر جمیل این بزرگان در کتاب وزین «پاسداران حریم عشق»^۴ در کنار عارفان دیگر آمده است. علامه سید محمدحسین حسینی طهرانی در کتاب رساله لبّ اللباب، به سلسله عرفای یک قرن اخیر اشاره‌ای کوتاه کرده است.

اگر بخواهیم به جریان‌شناسی مختصر عرفان در دوره معاصر ایران بپردازیم باید بگوییم جریان‌های جاری در این دوره عبارت‌اند:

۱. صوفیان و دراویش فرقه‌ای اعمّ از شیعه و سنی که عصر طلایی آن‌ها سر آمده و دیگر مانند گذشته‌ها رونقی ندارند.

۲. عالمانی که اشتغال به حکمت و عرفان علمی، اعمّ از نظری و عملی دارند.

۳. زاهدان و پارسایانی که فقیه، متکلم یا مفسر هستند.

۱. «و رهبانیتی که کشیشان از پیش خود بدعت نهادند، با این که ما بر آنان واجب نکرده بودیم مگر این معنا را که در پی تحصیل رضای خدا باشند، ولی واجب ما را آن طور که حقش بود رعایت نکردند».

۲. چوب و عصای خشن و پرگره درویشان و قلندران

۳. بند، زندان، شکنجه - حوضی انگور در آن ریخته با پا بمالند لگد کنند تا شیره آن گرفته شود.

۴. همچنین رجوع شود به کتاب «علمای ربّانی در تاریخ تشیع»، حیدر قنبری، نشر شمیم کوثر، چاپ اول ۱۳۸۵.

۴. عرفان پڑوهان اهل ادب

۵. عامّة علاقمندان به معنویت و عرفان

۶. پیروان عرفان‌ها و معنویت‌های نوظهور. (فناپی، ۱۳۹۲ / ۴۹ و ۵۰)

در آن زمان عرفان ناب اسلامی چندان رونقی نداشت و در فضای حوزه سوء تفاهم گسترده‌ای نسبت به عرفان وجود داشت و اهل عرفان به معنای خاصّ کلمه متّهم و مطرود بودند. عالمان و متدینین باتقوا و زاهد هم به عنوان عارف شناخته نمی‌شدند. در چنین فضایی بود که علامه باید عرفان به معنی خاصّ را آن هم عرفانی که حسابش از آسیب‌های تصوّف تاریخی و حواشی جنجالی آن جدا و کاملاً در چهارچوب شرع و داخل در سنت معصومین علیهم السّلام باشد، به جریان می‌انداخت.

۵. چیستی عرفان از نگاه علامه

علامه طباطبایی نگاه ویژه‌ای به ماهیت عرفان اسلامی داشته است. ایشان با تعابیر قابل تأملی از چیستی عرفان سخن گفته است. این تعبیرات عبارتند از:

۵-۱. معنای لغوی عرفان

علامه در بحث لغت به ویژه لغات قرآن بسیار تبخّر داشته است. ایشان در جلد دوم المیزان در تفسیر آیات ۲۴۱ و ۲۴۲ سوره بقره، آنجا که در مورد معنای کلمات قرآنی که بر انواع ادراکات آدمی دلالت می‌کنند، بحث می‌کند، در مورد معنای عرفان و معرفت می‌گوید: «و اما کلمة عرفان و معرفت، به معنای آن است که انسان صورتی را که در قوّة درآگاهش ترسیم شده، با آنچه که در خزینة ذهنش پنهان دارد، تطبیق کند، و تشخیص دهد که این همان است یا غیر آن، و بدین جهت است که گفته‌اند معرفت عبارت است از ادراک بعد از علم قبلی» (طباطبایی، ۱۳۶۰، ج ۲ / ۳۷۲؛ روحی و فیاض بخش، ۱۳۹۲ / ۴۳۵). منظور این است که عارف علم قبلی به معروف خود دارد و علم جدیدش را با علم پیشین (صورت معروف) تطبیق می‌کند، یعنی علم به معنای عرفان و معرفت، مستلزم علم پیشین است.

۵-۲. عرفان، یکی از راه‌های کشف حقیقت

بنابر نظر علامه، راه‌های وصول به حقیقت دینی بنا بر آنچه در عالم اسلام جریان داشته، عبارتند از:

۱- راه عقلی یا تفکر و تعقل و تدبّر در آیات آفاقی و انفسی که مبتنی بر مقدمات بدیهی است.

۲- راه ظواهر دینی یا اوامر و نواهی دینی یا ارشاد مولوی.

۳- راه تهذیب تصفیه نفس، اخلاص در بندگی، معرفت نفس یا ولایت و کشف (طباطبایی، ۱۳۷۸ / ۸۱-۷۸).

گفتنی است که طوایف مختلف در جهان اسلام هر کدام یکی از این راه‌ها را در پیش گرفته‌اند، اما علامه این سه راه را در طول هم می‌داند و از نظر ایشان هیچ یک از این راه‌ها جانشین و جایگزین دیگری نمی‌شود. با این

توضیح که ظواهر شریعت، راه رسیدن به باطن است و تفکر و تعقل عقلی هم مقدمات فکری عرفان را برای انسان تأمین می‌نماید.

وجه تمایز راه کشف عرفانی با راه‌های دیگر این است که این نوع کشف، حضوری و شهودی است و عارف به حاقّ واقعیت دست می‌یابد نه مفهوم ذهنی و صورت آن. مثل عارف، مثل بیننده‌ای است که به تماشای معلوم خود نشسته، نه شنونده‌ای که از دور صداهایی را از معلوم خود شنیده باشد. عارف در معنای مورد نظر علامه، کسی است که به حقیقت و لبّ دین نایل می‌شود و دینداری او عمق شهودی و عینی دارد.

از دیدگاه علامه کسانی هم که به عرفان و معرفت نفس اشتغال دارند، به چند طائفه تقسیم می‌شوند:

اول، آن‌هایی که اشتغالشان از این باب است که می‌خواهند آثار غریبه نفس را که از حیطة اسباب و مسببات مادی خارج است، احراز نموده و به این وسیله راهی برای معیشت و یا اعمال سایر اغراض خود پیدا کنند، مانند اساتید طلسمات، و تسخیر روحانیات کواکب، و موکلین بر امور، و تسخیر جنّ و ارواح انسانی و همچنین مانند آنان که با دعا و افسون سر و کار دارند.

دوم، آن‌هایی که کار با خود نفس دارند، و می‌خواهند به وسیله دل‌کندن از امور مادی و امور خارج از نفس و نیز به وسیله دل‌بستن به نفس، سر از حقیقت آن در آورند، و در آن غور کنند، مانند طبقات و مسلک‌های مختلف تصوّف. این دسته به دو طایفه تقسیم می‌شود: طایفه‌ای از این‌ها، این طریقه را تنها برای این جهت سلوک می‌کنند که به این طریقه علاقمند هستند، البته از مختصری از معارف نفس هم بهره‌ای دارند، لیکن این معرفت برای آنان هیچوقت بطور کامل و تمام دست نمی‌دهد، زیرا اینان از آنجایی که غیر از خود نفس، غرض دیگری از این معرفت ندارند، از همین جهت از آفریدگار نفس یعنی خدای تعالی که سبب حقیقی نفس است و زمام نفس در وجود و آثار وجودش به دست اوست، غافل‌اند، از این رو آن‌طور که باید نتوانستند به معرفت النفس نایل شوند. آیا سزاوار نیست این قسم معرفت را از نظر این که باز با علوم و آثار غریبه نفس توأم است کهانت بنامیم؟ از این دسته طایفه دیگری هست که طریقه معرفت النفس را از این نظر دنبال می‌کنند که این معرفت، خود وسیله معرفت به پروردگارشان است، این طریقه معرفت النفس همان معرفت النفسی است که دین هم مردم را به آن دعوت نموده و آن را تا اندازه‌ای می‌پسندد (همان: ج، ۲۸۲-۲۸۰). از بیانات علامه در مورد طوایف تصوّف به خوبی بر می‌آید که ایشان تنها طایفه اخیر را اهل عرفان واقعی می‌دانند.

۵-۳. عرفان، یکی از راه‌های پرستش و دینداری

به بیان علامه، «هر انسانی به واقعیت ثابتی ایمان دارد و گاهی که با ذهنی صاف و نهادی پاک به تماشای واقعیت ثابت جهان آفرینش می‌پردازد، از سوی دیگر نیز ناپایداری اجزای جهان را درک می‌نماید، جهان و پدیده‌های جهان را مانند آیینه‌هایی می‌یابد که واقعیت ثابت زیبایی را نشان می‌دهند که لذت درک آن هر لذت دیگری را در

چشم بیننده خوار و ناچیز می‌نمایاند و طبعاً از نمونه‌های شیرین و ناپایدار زندگی مادی باز می‌دارد. این همان جذبه عرفانی است» (همان، ۱۳۷۸ / ۱۰۹).

از نظر علامه عارف کسی است که خدا را از راه مهر و محبت پرستش می‌کند، نه به امید ثواب و نه از ترس عقاب، و از اینجا روشن است که عرفان را نباید در برابر مذاهب دیگر، مذهبی شمرد؛ بلکه عرفان، راهی است از راه‌های پرستش و راهی برای درک حقایق ادیان در برابر راه ظواهر دینی و راه تفکر عقلی است (ر.ک. همان).

۵- ۴. عرفان، معرفت به باطن دین و اسرار و حقایق ناپیدای آن

باید این نکته را هم خاطرنشان ساخت که از دیدگاه علامه، نظر دین به مسئله عرفان نفس، نظر استقلال نیست؛ بلکه نظر آلی و طریقی است، زیرا معلوم است که ذائقه دین راضی نیست به این که مردم به امری سرگرم باشند که هیچ مربوط به معرفت پروردگار و عبادت او نباشد، دین که لحن گفتارش این است که: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»^{۱۲} و یا این که می‌فرماید: «لَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ»^{۱۳}، چطور ممکن است راضی شود مردم عبادت و معرفت خدا را کنار گذاشته و تنها و تنها به عرفان نفس بپردازند؟! پس معلوم می‌شود عرفان هم انگیزه اصلیش همان دین فطری بوده، و گرنه خودش به خودی خود چیزی نیست که از فطرت سرچشمه گرفته باشد، و فطرت انسانی انسان‌ها را به آن دعوت کرده باشد، تا این که گفته شود شاخ و برگ‌هایش هم به اصل واحدی که همان دین فطری باشد منتهی می‌شود (همان، ۱۳۷۴: ج. ۶ / ۲۷۷).

شایسته است در اینجا به بحث شریعت، طریقت و حقیقت نیز اشاره‌ای شود. بحث شریعت، طریقت و حقیقت و نسبت بین این سه همواره در میان اهل تصوف مطرح بوده و به ویژه در مجادلات خود با مخالفان مواضع خود را در این خصوص تصریح می‌کرده‌اند. شریعت همان احکام و دستورات ظاهری دین است و طریقت، راه سیر و سلوک صوفیانه و عارفانه است که شرایط خاصی دارد و مخصوص سالکان راه حق است. حقیقت، نیز همان مشاهدۀ ربوبیت است. واقعیت این است که بدنة صوفیه خواه شیعه و خواه سنی همواره بر ادای واجبات و مستحبات شرعی اصرار داشته‌اند و به خلاف آنچه برخی مخالفان تصوف گفته‌اند، صوفیان و عارفان واقعی اعمال دین را ترک نمی‌کردند (سجادی، ۱۳۸۹ / ۱۵-۱۳).

از نظر علامه، آنچه که کتاب و سنت که راهنمای به سوی عقل‌اند، این است که در ماورای ظواهر شریعت، حقائق هست که باطن آن ظواهر است. ایشان در این باره فرموده‌اند: «این معنا از کتاب و سنت قابل انکار نیست، و نیز این معنا درست است که انسان راهی برای رسیدن به آن حقائق دارد، لیکن راه آن به کار بستن همین ظواهر

۱۲. سوره آل عمران، آیه ۱۹: «در نظر خدا دین عبارت است از تسلیم».

۲. سوره زمر، آیه ۷: «خدا کفر را برای بندگان خود نمی‌پسندد».

دینی است، البته آن طوری که حق به کار بستن است نه به هر طوری که دلمان بخواهد و حاشا بر حکمت پروردگار که حقایق باطنی و مصالحی واقعی باشد، و ظواهری را تشریع کند که آن ظواهر بندگان را به آن حقائق و مصالح نرساند، آری همیشه گفته‌اند که ظاهر عنوان باطن، و طریق رسیدن به آن است، و باز حاشا بر خدای عز و جل که برای رساندن بندگان به آن حقائق، طریق دیگری نزدیک‌تر از ظواهر شرعش داشته باشد، و آن طریق را تعلیم ندهد و به جای آن یا از در غفلت و یا سهل‌انگاری به وجهی از وجوه ظواهر شرع را که طریق دورتری است تشریع کند، با این که خود او تبارک و تعالی در آیه ۸۹ سوره نحل فرموده: "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ"، پس این کتاب و این شریعت هیچ چیزی را فروگذار نکرده است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج. ۵ / ۴۵۸ و ۴۵۹).

۵-۵. عرفان، اخلاق قرآنی

در آیات و روایات، از اخلاق و معنویت به عنوان تقوا، ایمان، تزکیه نفس، تهذیب نفس، جهاد با نفس، جهاد اکبر، معرفت نفس، حیات طیبیه، حسن خلق و ... تعبیر شده است.^۱ از نظر علامه، تعالیم دین در سه قسمت بیان می‌شود: عقاید، اخلاق و احکام. اخلاق، مهم‌ترین قسمت تعالیم اسلام است و راه حصول آن نیز بسی دشوار است. در جهان اسلام سه‌گونه اخلاق عرضه شده است: اخلاق روایی، اخلاق فلسفی، اخلاق عرفانی و شهودی. برخی نیز مانند ملا احمد نراقی، هر سه را با هم جمع کرده است. از نظر علامه، در روش تربیت اخلاقی، سه مسلک وجود دارد که عبارتند از: اخلاق دنیوی، اخلاق اخروی، اخلاق خاص قرآنی (رمضانی، ۱۳۹۵ / ۱۴۱ - ۱۳۹). از نظر ایشان، اخلاق خاص قرآنی همان اخلاق عرفانی و شهودی است و این اخلاق را قرآن عرضه کرده و خاص قرآن است و پیش از قرآن در تعالیم انبیا فقط تا سطح اخلاق اخروی بیان شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج. ۱ / ۵۲۸-۵۰۰).

در اخلاق دنیوی، انسان در پی کسب فضایل است برای این که با کسب این فضایل از آثار دنیوی آن بهره‌مند شود مانند این که مورد تحسین مردم واقع شود و محبوبیت پیدا کند. در اخلاق اخروی، انسان در پی تحصیل بهشت برین و خلاصی از عذاب دوزخ است. در اخلاق خاص قرآنی یا اخلاق عاشقانه، آنچه اصل و هدف است، قرب و رضای الهی و عشق به خدای متعال است. در این روش تربیتی، رذایل اخلاقی به طور ریشه‌ای و یکجا محو و ریشه‌کن می‌شود (عزیزی تهرانی، ۱۳۷۸: ۲۳-۲۰). در این نوع اخلاق همان دستورات اخلاقی اسلام با

۱. برای مثال رجوع شود به: آل عمران، ۱۶۴ - شمس، ۹ و ۱۰ - طه، ۷۶ - نحل، ۹۷ - و ... درباره روایات نیز به کتب کافی، جلد دوم، وسایل الشیعه جلد هشتم، و ... (به نقل از درسنامه علم اخلاق، ج. ۱، محمد جباران، نشر هاجز، چاپ دهم ۱۳۹۰).

رویکرد و نیت و مراقبه‌ای دیگر مطرح می‌شود. عارف در این ساحت اخلاقی، آثار دنیوی و قضاوت مردم دنیا یا دستیابی به بهشت و خلاصی از جهنم را در نظر نمی‌گیرد و فقط خدا را هدف و منظور خود قرار می‌دهد.

۵-۶. عرفان، معرفت‌النفس

عرفان‌النفس مورد نظر در اینجا، مسئله فکری و نظری نیست، بلکه مقصدی است عملی که جز از راه عمل نمی‌توان معرفت تام و کامل درباره آن به دست آورد، و اما علم‌النفسی که فلاسفه قدیم، کتاب‌ها در پیرامون آن تدوین کرده‌اند، علمی نیست که چیزی از این غرض را که اشاره شد تأمین کند، و همچنین علم‌النفس تربیتی که متأخرین در همین تازگی‌ها کتاب‌هایی در باره آن نوشته‌اند، نیز در حقیقت شعبه‌ای است از فن اخلاق به سبک قدیم، و در ایفای غرض مذکور اثری ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۰/۲۸۳).

عرفان، در اصل معرفت‌الرب است اما بنا بر روایات معصومین (ع) و تلقی اهل معنا، راه معرفت‌الرب، معرفت‌النفس است. ایشان در این مورد به حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^۱، که از پیامبر اکرم (ص) و حضرت علی (ع) نقل شده است، استناد کرده است (لک علی آبادی، ۱۳۸۹/۴۹). ایشان در رساله الولاية، احادیث مربوط به معرفت‌النفس را جمع کرده و شرح کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۸۷/۷۳).

اهمیت معرفت‌نفس در روایاتی متعددی بیان شده، مانند فرمایش رسول اکرم (ص) که فرمود: هرکس خود را بهتر شناخت، خدای خود را بهتر شناخته است؛ «أَعْرِفْكُمْ بِنَفْسِهِ، أَعْرِفْكُمْ بِرَبِّ»^۲ همچنین از آن حضرت سؤال شد، راه معرفت حق چگونه است؟ فرمود: معرفت‌نفس؛ «كَيْفَ الطَّرِيقُ إِلَى مَعْرِفَةِ الرَّبِّ؟ فَقَالَ: مَعْرِفَةُ النَّفْسِ»^۳، و حدیث امیر مؤمنان (علیه السلام) که فرمود: کسی که بر معرفت‌نفس ظفر یابد، به بزرگ‌ترین فوز نایل شده است؛ «نَالَ الْفَوْزَ الْأَكْبَرَ مَنْ ظَفَرَ بِمَعْرِفَةِ النَّفْسِ» (خوانساری، ۱۳۴۶/ج ۴، ح ۳۷۲). در جوامع روایی، احادیث فراوانی است که راه معرفت‌نفس را بیان کرده و ضمن ترغیب به این راه، روشن ساخته است که چگونه انسان می‌تواند با تهذیب نفس و تزکیه و اخلاص و برحذر بودن از جهالت نفس و غفلت از آن به معرفت رب نایل شود. برخی از این روایات با زبان تشویق، به معرفت‌نفس دعوت کرده و زبان برخی دیگر هشدار نسبت به جهالت و غفلت نسبت به نفس است، برخی با بیان آثار سازنده معرفت‌نفس و بعضی با بیان پیامدهای منفی و سوزنده جهل به نفس، این مهم را بیان داشته است.

۱. جعفر بن محمد (منسوب)، مصباح‌الشریعه، ۱۴۰۰، ص ۱۳؛ ابن ابی جمهور، عوالی اللئالی العزیزة، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۱۰۲؛ فخررازی، تفسیر

کبیر، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۹۱، ج ۹، ص ۴۶۰ و ج ۳۰، ص ۷۲۱.

۲. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، نرم افزار معجم موضوعی بحار الانوار [لوح فشرده]، بحارالانوار.

۳. همان.

از نظر علامه «آثار دینی، اعمال و عبادات و همچنین آثار ریاضت‌ها و مجاهدات چنان است که بین آنها و بین نفس انسانی روابط معنوی و باطنی برقرار شده و در حقیقت اشتغال به آن عبادات و ریاضات به هر مقدار که باشد اشتغال به امر نفس است» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۶: ۲۷۴). و خارج از نفس نیست؛ چرا که نزدیک‌ترین راه‌های وصول انسانی به معرفت الله، همان راه معرفت نفس است و این راه کامل‌ترین نتیجه را دارد و این چیزی است که تردیدی در آن نمی‌توان کرد. تنها سخن در مورد کیفیت سیر و پیمودن مسیر این راه است (همان، ۱۳۸۷/ ۷۲ و ۷۶).

علامه در ذیل آیه ۵۶ سوره ذاریات (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) و آیات نظیر آن به تدبّر می‌نشیند و نتیجه می‌گیرد که عبادت و معرفت متلازم هستند، به این معنی که عبادت مستلزم معرفت است و خود عبادت نیز منجر به معرفت می‌گردد. به عبارت دیگر، عبادت باید از روی معرفت باشد تا معرفت به بار آورد و معرفتی که نیازمند عبادت و عمل است از دو راه حاصل می‌شود: سیر آفاقی و سیر انفسی. راه دوم در واقع عبارت است از رجوع و بازگشت به نفس و شناخت خداوند از طریق آن، زیرا شناخت موجود غیرمستقل از شناخت موجود مستقل جدا نیست (همان: ۸۴-۸۲).

۵-۲. عرفان، شکوفایی فطرت انسانی

فطرت در واقع نحوه وجودی انسان است. آفریننده‌ی انسان، او را به نحو خاص و متمایز از فرشته و حیوان آفریده و وجود او بالقوه مستعد حقایق الهی است که در سرشت او نهاده شده است. اگر قوای نهفته در آفرینش و سرشت انسان فعلیت یابد، همان انسان کامل و خلیفه حضرت حق در تمام اسما و صفات خواهد بود. اما همانطور که گفته شد، فطرت فقط زمینه و استعدادی است در انسان و شکوفایی و فعلیت آن مشروط به تربیت و نحوه زندگی و سلوک خاصی است. تمام انسان‌ها مفعول به فطرت الهی هستند ولی این ودیعه الهی در هر کسی فرصت ظهور و پیدایی نمی‌یابد. در مورد فطرت بزرگانی مانند آیت الله شاه آبادی، استاد امام خمینی در بخش سوم کتابی به نام «رشحات البحار» بحث کرده است. در واقع بحث فطرت در چند دهه اخیر توسط علامه (ره) رواج یافت و بعد از ایشان توسط شاگردانشان مثل شهید مطهری و دیگران رواج پیدا کرد.

علامه طباطبایی (ره)، فصل سوم رساله الولایة را اختصاص به این بحث داده است که راهیابی به باطن عالم و اسرار غیب مخصوص انبیاء (ع) نیست، بلکه برای همگان امکان پذیر است. این مسئله که «آیا این مقام و مرتبت، فقط مخصوص انبیا می‌باشد و یک موهبت الهی انحصاری برای آنهاست یا این که برای دیگران نیز که اقتدای علمی و عملی به آن نموده‌اند، امکان پذیر است؟ به عبارت دیگر، آیا این اطلاع بر امور باطنی و اسرار غیبی مخصوص انبیاست و دیگران در این عالم ماده نمی‌توانند به آن راه یابند مگر بعد از مرگ یا این که این مقام یک

امر اکتسابی است و برای دیگران نیز امکان پذیر است؟ به نظر ما قول دوم صحیح است و افراد دیگر هم می‌توانند به اسرار عالم راه پیدا کنند» (همان، ۱۳۸۱: ۴۳).

علامه در بسیاری مباحث از جمله در مباحث دینی و عرفانی بر فطرت تکیه می‌کند. عرفان و اخلاق مبتنی بر فطرت، همان است که تحت عنوان اخلاق قرآنی بحث کردیم. بنا بر این، در اینجا تربیت اخلاقی، همان ترکیه و رشد و شکوفایی استعدادهای فطری نفس است (فقیهی، ۱۳۹۳: ۸۳-۷۳). فطرت وجود خاص انسانی و ساختار وجودی اوست که کمالات الهی و انسان بالقوه در آن نهاده شده و سرشته شده است.

علامه در مورد فطری بودن عرفان می‌گوید: «توحید ذاتی بیان شده، امری است که انسان، با شهود تام و ساده، آن را می‌یابد؛ زیرا انسان به مقتضای اصل فطرت، وجود را ذاتاً درک می‌کند و نیز درک می‌کند که هر تعینی از یک اطلاق و بی‌قیدی‌ای، ناشی می‌گردد، زیرا مشاهده مقید، بدون مشاهده مطلق نیست. و نیز مشاهده می‌کند که هر تعینی - خواه در خودش و یا در دیگری - ذاتاً وابسته و متکی به اطلاق است؛ در نتیجه، مطلق تعین وابسته و قائم به اطلاق تام و کامل خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۸۸/۳۴).

بنا بر این، به نظر علامه: «از آنجایی که دین فطری، انسان را به زهد دعوت می‌کند، زهد هم به عرفان نفس راه می‌نماید، پس مستقر شدن یک دین در بین یک امت و جای گرفتن آن در دل‌ها، خود به خود مردم را آماده و مهیا برای این می‌سازد که طریقه عرفان نفس را اختیار و اصولاً فکر این کار را در بین آن‌ها به وجود می‌آورد و باعث می‌شود بعضی از افرادی که واجد جمیع عوامل و شرایط مقتضی هستند، این طریقه را اخذ نمایند. پس پیدا شدن این طریقه در بین یک امت به وراثت نیست بلکه استقرار و مکث روح دینی در یک مدت معتدله در بین یک امت باعث این است که این طریقه صحیح یا باطل در بین ایشان به وجود آید، اگرچه هیچگونه ارتباطی با سایر امم نداشته باشند، که از آنان به ارث ببرند، پس نباید گفت به وجود آمدن این طریقه از راه وراثت و سرایت از قومی به قوم دیگر انتشار یافته است» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ج. ۶/ ۲۸۱ و ۲۸۲).

۵-۸. عرفان، راه تشیع

کسانی در مورد نسبت و پیوند خاص تشیع و عرفان و تصوف سخن گفته‌اند.^۱ میان تصوف و تشیع نقاط تلاقی بسیار است. معنویت تشیع، قرابت قطب متصوفه با امامت تشیع، ولایت و ... از جمله این نقاط تلاقی است. ضمن اینکه می‌دانیم اکثر طریقت‌های اهل تصوف سنی سرسلسله خود را به برخی از ائمه شیعه، از جمله امام علی(ع)، امام صادق(ع)، امام رضا(ع) رسانده‌اند. عطار نیشابوری در ابتدای تذکرة خود درباره امام صادق(ع) بحث می‌کند.^۲

۱. برای مثال ر. ک: تشیع و تصوف، دکتر کامل مصطفی الشیبی، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، انتشارات امیرکبیر، چاپ هفتم ۱۳۹۶.

۲. تذکرة الاولیاء، عطار نیشابوری، بررسی، تصحیح متن و توضیحات و فهرست دکتر محمد استعلامی، انتشارات زوار، چاپ چهاردهم، ۱۳۸۳.

«اما این نظر هم که تشیع و تصوف یکی باشند، درست نیست؛ چرا که اکثر اهل تسنن قبل عهد تیمور و مغول، مذهب تسنن داشته‌اند» (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۷۶/۲۲۴).

علامه طباطبایی، اصول مذهب شیعه را چنان بیان می‌کند که بعد معنوی آن کاملاً هویدا می‌شود و معلوم می‌شود که از نظر ایشان، جوهره تشیع با عرفان ناب اسلامی یکی است. به بیان علامه، مذهب شیعه، یعنی آنچه از کتاب و سنت مطابق نقل و روایت از طریق اهل بیت علیهم السلام به دست می‌آید، این است که:

۱- وراى عالم ماده و طبیعت و پس پرده غیب، حقایق اصیلی است که انسان دیر یا زود و بلاخره در دم مرگ و روز رستاخیز به آن‌ها اطلاع یافته، برایش مشهود و مکشوف خواهد افتاد.

۲- اما برای انسان یک راه اختیاری و اکتسابی وجود دارد که با پیمودن آن در همین دنیا، حق و حقیقت امر را کشف و مشاهده می‌نماید.

۳- این راه، همان راه اخلاص در بندگی حق است.

۴- راه وصول به حق و حقیقت و طریق برای حیات سعادت حقیقی، تبعیت کامل از شریعت اسلامی است.

۵- چنان که ظاهر شریعت حامی و مبینی دارد، باطن شریعت نیز که مرحله حیات معنوی انسان و مقامات قرب و ولایت است، حامل و حافظ و قافله‌سالاری لازم دارد. خداوند متعال در هر عصری یک فرد از افراد انسان را با تأیید مخصوصی برمی‌گزیند و بر این مقام، که مقام کمال انسانی است، هدایت می‌کند، و به واسطه ایشان، دیگران را به درجات مختلف این مقام، راهنمایی می‌نماید (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۶/ ۱۱۴-۱۱۱).

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی (ره) از احیای عرفان ناب شیعی در دوره معاصر است. ایشان ماهیت عرفان راستین را یکی از راه‌های کشف حقیقت، پرستش و عبودیت، اخلاق قرآنی، معرفت‌النفس، شکوفایی فطرت الهی انسان، و راه تشیع یا امام‌شناسی، می‌داند.

در مشرب عرفانی علامه، استاد اخلاق و عرفان، مجتهد است؛ همچنین عرفان امری اختصاصی نیست؛ بلکه عمومی است، اسلام خود زمینه‌ساز عرفان و معنویت بوده است، ایشان عرفان را ذاتاً و حقیقتاً امری عملی می‌داند نه فکری و نظری. از نظر علامه، راه رسیدن به باطن و حقیقت جز شریعت نیست؛ و نظر دین به عرفان، آلی است نه استقلالی.

علامه طباطبائی، درباره ظهور تصوف و صوفیان در اسلام در سده‌های اول و تحولاتی که در آنها به وجود آمده و همچنین اظهار انتساب غالب آنها به حضرت علی علیه السلام و شیوع آن تا سده هفتم و سپس افول این طایفه، مطالب مهمی در آثار خود ذکر کرده است.

علامه اهل عرفان را به دو دسته تقسیم کرده است که عبارتند از: الف) آن‌هایی که به دنبال غرایب نفس‌اند. ب) آن‌هایی که به دنبال معرفت نفس‌اند: اینان نیز دو دسته‌اند: کسانی که به دنبال علایق نفس‌اند و کسانی که دنبال خدا هستند.

علامه طباطبائی علل انحطاط تصوف را در دو مسئله سوءاستفاده و سودجویی برخی از تصوف در میان خلق و نسبت دادن طریقت ابداعی به خدای متعال می‌داند.

منابع

- قرآن کریم، ۱۳۶۰، ترجمه مهدی الهی قمشه‌ای، چاپ اول، تهران، نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- جباران، محمد، ۱۳۹۰، *درسنامه علم/اخلاق*، ج. ۱، چاپ دهم، قم، نشر هاجر.
- حسینی طهرانی، محمدحسین، ۱۳۶۶، *رساله لبّ اللباب*، چاپ چهارم، تهران، انتشارات حکمت.
-، بی تا، *مهر تابان*، چاپ اول، قم، انتشارات باقرالعلوم.
- خوانساری، جمال‌الدین محمد، ۱۳۴۶، *شرح غررالحکم و درر الکلم*، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- روحی، محمد و فیاض بخش محمدتقی، ۱۳۹۲، *تفسیر واژگان قرآن کریم*، چاپ اول، تهران، انتشارات فردا.
- رمضانی، رضا، ۱۳۹۵، *آرای اخلاقی علامه طباطبائی*، چاپ دوم، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۶، *دنباله جستجو در تصوف ایران*، چاپ چهارم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- سجادی، سیدضیاء الدین، ۱۳۸۹، *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*، چاپ شانزدهم، تهران، انتشارات سمت.
- سعادت پرور، علی، ۱۳۸۸، *پاسداران حریم عشق*، چاپ اول، تهران، انتشارات احیاء کتاب.
- الشیبی، مصطفی کامل، ۱۳۹۶، *تشیع و تصوف*، چاپ هفتم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- طباطبائی، محمدحسین، ۱۳۸۸، *رسایل توحیدی*، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
-، ۱۳۷۸، *شیعه در اسلام*، چاپ سیزدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
-، ۱۳۸۱، *طریق عرفان*، ترجمه صادق حسن‌زاده، چاپ دوم، قم، نشر بخشایش.
-، ۱۳۸۷، *ولایت نامه*، ترجمه دکتر همایون همّتی، چاپ اول، تهران، انتشارات روایت فتح.
-، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی (وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم).
- عزیزی تهرانی، علی اصغر، ۱۳۷۸، *اخلاق در نگاه علامه*، چاپ اول، قم، انتشارات دارالصادقین.
- فقیهی، سیداحمد، ۱۳۹۳، *روش‌های تربیت اخلاقی در المیزان*، چاپ اول، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فناپی اشکوری، محمد، عرفان در ایران، ۱۳۹۲، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، شماره ۱، صص ۴۷-۶۸.
-، ۱۳۹۳، *مقدمه‌ای بر فلسفه اسلامی معاصر*، چاپ دوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- لک علی آبادی، محمد، ۱۳۸۹، *کیش مهر*، چاپ سوم، قم، انتشارات هنارس.
- محمد ابن حسین، آقا جمال خوانساری، شرح غررالحکم، ۱۳۴۶، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



روش های سیدمرتضی در نقد حدیث عدد

علیرضا طبیبی^{۱*}، سید مجید نبوی^۲

۱. دانشیار، گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اراک، اراک، ایران.
۲. دانشجوی دکتری، گروه الهیات، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اراک، اراک، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.12922

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12922.html

چکیده

نویسنده مسئول:

علیرضا طبیبی

ایمیل:

a-tabibi@araku.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۰۹/۱۷

دسترسی آزاد



کلیدواژه ها:

سیدمرتضی، حدیث عدد،
نقد حدیث، روش نقد حدیث

یکی از افرادی که به صورت روشمند به نقد حدیث می پردازد؛ سیدمرتضی است. او در یکی از آثار خود به نام رساله «الرد علی اصحاب العدد» به نقد اصحاب عدد (قائلین به ۳۰ روز بودن ماه رمضان) می پردازد و احادیثی که ماه رمضان را ۳۰ روز کامل می داند (بدون هیچ کم و کاست)، بررسی و نقد می کند. سیدمرتضی با نقد این روایات، اتمام ماه رمضان را با رویت هلال ماه (چه ۲۹ روزه و چه ۳۰ روزه) صحیح می داند. او در نقد روایات مورد استناد اصحاب عدد با استفاده از روش های مختلف از جمله: استدلال به اجماع و استناد به آیات (بقره/ ۱۸۹ و یونس/ ۵) بی اعتبار بودن سخن آنان را اثبات می کند، او قیاس را که مورد استناد اصحاب عدد است؛ فاقد حجیت می داند و بر اساس علم لغت به نقد روایات مورد استناد آنها می پردازد. همچنین سیدمرتضی روایات مورد استناد آنها را مخالف اخبار مشهور و سیره تاریخی مسلمانان می داند. روش ها و معیارهای سیدمرتضی در نقد دیدگاه های عدد تنها در قالب نقد متنی منحصر بوده و به نقد سندی نمی پردازد. روش جمع آوری مطالب در این پژوهش، کتابخانه ای بوده و روش تحقیق، توصیفی تحلیلی می باشد.

بیان مسأله

روایات معصومان به عنوان دومین منبع اساسی کشف و تبیین معارف اسلام پس از قرآن در مجموعه‌های روایی برای ما به یادگار مانده است. اما در گذر زمان به دلایل گوناگون این روایات از تحریف و تغییر مصون نمانده‌اند. برای مثال پس از پیامبر (ص) روایت‌هایی در مسئله خلافت، و مناقب سازی به ناحق جعل شد. پس از آن معاویه با اهداف سیاسی به جعل حدیث پرداخت. سپس خوارج برای تحکیم آراء و نظرات خود به جعل حدیث پرداختند. با وجود انشعابات مذهبی از قبیل زیدیه، معتزله، حنابله، ظاهریه، مجسمه، غلات، کرامیه، اشاعره، متصوفه، باطنیه، موج جدیدی از جعل‌ها ایجاد شد و در هر فرقه‌ای افرادی برای حقانیت خود دست به جعل حدیث می‌زدند. عباسیان نیز با اهداف سیاسی از جمله اینکه مهدی عباسی را مهدی موعود می‌خواندند؛ به جعل حدیث دست زدند. این عوامل و عواملی دیگر سبب شد تا در کتاب‌های حدیثی احادیث جعلی و اسرائیلی وارد شود. به همین سبب دانشمندان علوم اسلامی (شیعه و سنی) به فکر نقد حدیث و پالایش احادیث افتادند یکی از دانشمندان شیعی که به پالایش و نقد احادیث جعلی پرداخته، سیدمرتضی است. او تلاش بسیار در زمینه نقد و ارزیابی روایات کرده است و آثاری مختلفی از او به جا مانده است. او با استفاده از رهنمودهای قرآن، ارشادهای معصومان علیه السلام، براهین عقلی و غیره در زدودن ابهامات و آسیب شناسی روایات کوشش فراوانی کرده است. یکی از آثار او رساله «الرد علی اصحاب العدد» است که در این نگارش به بررسی شیوه‌های نقد سیدمرتضی در این رساله می‌پردازیم. به عبارت دیگر هدف ما در این نگارش نشان دادن روش‌های نقد حدیث سیدمرتضی است.

یکی از مسائل مورد بحث و جنجال برانگیز در قرن ۴ و ۵ هجری این بوده است که آیا ماه مبارک رمضان بر خلاف سایر ماه‌های قمری، همیشه کامل و ۳۰ روزه است یا اینکه برخی سال‌ها ۲۹ روزه است؟ با دیدن هلال ماه شوال، گرچه از آغاز ماه مبارک رمضان ۲۹ روز گذشته باشد، عید فطر ثابت می‌شود و در نتیجه ماه رمضان ۲۹ روزه خواهد بود؟! هر دو نظریه طرفدارانی داشته‌اند که به قائلان قول اول، «اصحاب عدد» و به طرفداران نظریه دوم، «اصحاب الرویه» می‌گفتند.

سیدمرتضی از طرفداران نظریه دوم بوده و در تایید رویت و رد قول به عدد، رساله ای با عنوان «الرد علی اصحاب العدد» می‌نویسد. وی این رساله را در پاسخ به رساله‌ای در باب قول به عدد نوشت. که شخصی (احتمالاً شیخ ابوالفتح کراجکی) آن را نزد سید فرستاده و سید آن را نقد کرده است. سیدمرتضی در این رساله، در قالب روش‌های مختلفی، تلاش بسیاری در نقد نظریه عدد نموده است.

۱. پیشینه

لازم به ذکر است که درباره‌ی روش‌های سیدمرتضی در نقد حدیث عدد به طور خاص، مقاله یا کتابی به رشته تحریر در نیامده است و غالباً آثار نگاشته شده به معرفی شرح حال سیدمرتضی و بیان مشخصات کلی آثار و روش‌های کلی در فهم حدیث با تکیه بر مهم‌ترین آثار سیدمرتضی، اکتفا نموده‌اند. اما این مقاله به بررسی روش‌های سیدمرتضی در نقد حدیث عدد می‌پردازد که تاکنون کسی به این مسئله نپرداخته است و همین مسئله تفاوت این نگاهش با نگارش‌های پیرامون سیدمرتضی است در نتیجه این مقاله دارای نوآوری است. از این رو، این تحقیق در راستای معرفی تلاش‌های سیدمرتضی در زمینه ارزیابی روایات، به گوشه‌ای از تلاش‌های وی در زمینه نقد و ارزیابی روایات عدد خواهد پرداخت. تا میزان توجه وی را به این مباحث آشکار سازد و روش‌های نقد حدیث سیدمرتضی در نقد حدیث عدد روشنتر شود.

۱-۱. کتاب الرد علی اصحاب العدد

قبل از معرفی کتاب «الرد علی اصحاب العدد» سیدمرتضی ضرورت دارد که به کتاب شیخ مفید با همین عنوان اشاره شود بعد از معرفی کتاب شیخ مفید به معرفی کتاب سیدمرتضی پرداخته می‌شود.

۱-۲. الرد علی اصحاب العدد نوشته شیخ مفید

شیخ مفید (۳۳۶-۴۱۳ هجری) استاد سیدمرتضی بود و کتابی با عنوان «الرد علی أصحاب العدد جوابات أهل الموصل فی العدد و الرؤیة» نوشته است. و در آن، پایان ماه رمضان را با دیدن هلال، ثابت می‌داند، که ممکن است هر ماه ۲۹ یا ۳۰ روز باشد؛ به خلاف برخی که آن را فقط ۳۰ روز می‌دانند. درباره انگیزه نگارش این کتاب توسط شیخ مفید باید گفت که: یک نفر از اهالی موصل نامه‌ای به یکی از شاگردان شیخ مفید نوشته، از او می‌خواهد تا از شیخ بپرسد که ماه رمضان از چه طریقی ثابت می‌شود و آیا امکان دارد که ماه رمضان ۲۹ روز باشد یا نه؟ شیخ مفید این نوشته را در پاسخ به آن سؤال نگاشته و در آن به بررسی فقهی و تحقیق در روایات این مسئله پرداخته است. شیخ مفید غیر از این کتاب دو تألیف دیگر در این موضوع دارد به نامهای «مصباح النور فی علامات أوائل الشهور» و «جواب أهل الرقة فی الأهلّة و العدد»، که در آنها نیز به بررسی راه‌های ثبوت ماه مبارک رمضان و ثبوت هلال پرداخته است.

اما از لحاظ حجم کتاب باید گفت که کتاب شیخ مفید حدود ۳۶۰۰ کلمه است اما کتاب سیدمرتضی حدود ۱۲ هزار کلمه است بنابر این، کتاب سیدمرتضی نزدیک به ۴ برابر کتاب شیخ مفید است و از لحاظ مقدار و پاسخ‌های تفصیلی از کتاب شیخ مفید شرایط بهتری دارد همچنین با توجه به این که سیدمرتضی شاگرد شیخ مفید بوده به احتمال زیاد کتاب ایشان را مطالعه کرده و از مطالب آن نیز استفاده نموده است.

۳-۱. الرد علی اصحاب العدد نوشته سیدمرتضی

کتاب «الرد علی اصحاب العدد» سیدمرتضی بخشی از کتاب مجموعه رسائل اوست.

کتاب رسائل سید مرتضی در ابتدا به صورت رساله‌های مستقل و جداگانه بود که بعدها این رساله‌ها جمع‌آوری شده و در ۴ جلد به چاپ رسید. هر جلد از این کتاب دارای مباحث مختلفی است و مجموع رساله‌های این ۴ جلد، ۶۰ رساله می‌باشد. این کتاب توسط سید مهدی رجائی در انتشارات دار القرآن الکریم و در ۱۴۰۵ هـ ق به چاپ رسیده‌است.

یکی از رساله‌های جلد ۲ این کتاب با نام «الرد علی أصحاب العدد» می‌باشد. این رساله شامل یک مقدمه و ۲۲ مبحث است که این ۲۲ مبحث عبارتند از:

- ۱- «الاستدلال بالإجماع علی الرؤیة»؛ ۲- «الاستدلال بالسیرة علی الرؤیة»؛ ۳- «الاستدلال بالآیات القرآنیة علی الرؤیة»؛ ۴- «الاستدلال بالأخبار الواردة علی الرؤیة»؛ ۵- ثم نعود الی الکلام علی ما ذکره صاحب الکتاب، ۶- «المناقشة فی الخبر الدال علی العدد» ۷- «حمل أخبار الرؤیة علی التقیة و المناقشة فیہ»؛ ۸- «الاستدلال بالقیاس علی العدد و المناقشة فیہ»؛ ۹- «الاستدلال بمعرفة العبادات فی أوقاتها و المناقشة فیہ»؛ ۱۰- «الاستدلال بالحصص علی بطلان الرؤیة و المناقشة فیہ»؛ ۱۱- «نقل کلام المستدل بالعدد و المناقشة فیہ»؛ ۱۲- «الکلام فی صوم یوم الشک»؛ ۱۳- «ما استدل به الخصم علی العدد و الجواب عنه»؛ ۱۴- «الاستدلال بخبر «یوم صومکم یوم نحرکم» و الجواب عنه»؛ ۱۵- «مناقشة الخصم فی آیه الأهلّة و الجواب عنها»؛ ۱۶- «الاستدلال بخبر صوموا لرؤیتہ علی العدد و الجواب عنه»؛ ۱۷- «حول خبر صوموا لرؤیتہ و أفطروا لرؤیتہ»؛ ۱۸- «مخالفة أخبار الرؤیة للکتاب و الجواب عنه»؛ ۱۹- «التهافت فی استدلال القائلین بالرؤیة و الجواب عنه»؛ ۲۰- «مناقشة القائلین بالعدد فی استدلال الرؤیة و الجواب عنها»؛ ۲۱- «حول خبر: شهر رمضان یصیبه ما یصیب سائر الشهور»؛ ۲۲- «کیفیه الحج علی القول بالرؤیة و هو لا یقدر علیها».

پس از بیان ساختار کتاب سیدمرتضی، به چستی نقد حدیث و مهم‌ترین روش‌های نقد او در باره نظریه عدد اشاره می‌شود.

۴-۱. نقد حدیث

نقد در لغت به معنای جداسازی خوب از بد و آشکارسازی عیوب و نقاط ضعف اشیاء معیوب است. (زیبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ۲۳۰) اما در اصطلاح عبارت است از به کارگیری اصول و قواعد کلی مطرح در علوم حدیث به منظور شناسایی آسیب‌های احتمالی عارض بر سند یا متن حدیث، و در صورت اصالت حدیث، کشف سند و متن اصلی که از آن آسیب‌ها عاری است. (ادلبی، بی تا / ۳۰)

۲. مهم‌ترین روش‌های سیدمرتضی در نقد نظریه عدد

۲-۱. استدلال به اجماع

اجماع به معنای اتفاق نظر فقیهان بر حکم شرعی است که یکی از منابع چهارگانه استنباط احکام شرعی به شمار می‌رود. (شاهرودی، ۱۴۲۶ق: ۱/ ۲۵۲). آیت‌الله مشکینی در کتاب اصطلاحات الأصول می‌نویسد: اجماع نزد شیعه، عبارت از اتفاق نظری است که دلالت بر رأی امام معصوم علیه السلام داشته باشد، یعنی از اتفاق علما و فقها به دست آید که رأی اجماع‌کنندگان در بر گیرنده رأی معصوم باشد و بنابر مذهب شیعه حجیت اجماع نیز به همین کاشف بودن از قول معصوم علیه السلام است. (مشکینی، ۱۳۷۱/ ۲۳)

سیدمرتضی در تایید قول رویت و نقد قول عدد به عنوان اولین دلیل به اجماع استناد کرده و می‌گوید: «اجماع دلیل مورد اعتماد ماست و هیچ یک از علمای متقدمین در زمان گذشته، با مسئله رویت مخالفت نکرده‌اند و کسانی که مخالف مسئله رویت اند، تعداد بسیار اندکی هستند که به خاطر قصور فهم و کمبود زیرکی، قولشان در اصول و در فروع حجت نبوده و مورد توجه نیست.

وی در ادامه می‌گوید مسئله رویت، مسئله اجماعی است. چون قول امام معصوم (ع) داخل در این اجماع بوده و حجت است. و در بسیاری از کتاب‌های صحت این طریق را تبیین نموده‌ام.» (سیدمرتضی، بی‌تا، الرد علی اصحاب العدد، ۱۰) لازم به ذکر است که از زمان شیخ مفید تا به امروز نیز در تایید قول رویت، اجماع وجود دارد که برخی پژوهشگران به آن اشاره کرده‌اند. (مختاری، رضا و ...، ۱۴۲۶ هـ، ۴/ ۲۴۳۲)

۲-۲. استدلال به آیات قرآن

مسلمانان بر عدم جعل و تحریف قرآن اعتقاد دارند اما وجود جعل و تحریف در احادیث بر کسی از مسلمانان پوشیده نیست یکی از راهکارهایی که اهل بیت (ع) برای شناسایی احادیث جعلی ارائه کرده‌اند؛ عرضه حدیث بر قرآن کریم است این کار برای روشن شدن صحت احادیث و از شیوه‌های مهم نقد حدیث می‌باشد.

شیخ کلینی در کتاب کافی بابی با عنوان «بَابُ الْأَخْذِ بِالسُّنَّةِ وَ شَوَاهِدِ الْكِتَابِ» آورده‌است و در آن ۱۲ حدیث که اشاره به پذیرفتن احادیث مخالف قرآن دارد؛ ذکر می‌کند. (کلینی، ۱۴۰۷ ق: ۱/ ۶۹) برای مثال در حدیث سوم این باب اینگونه آمده‌است: «عَنْ يَحْيَى الْحَلْبِيِّ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ الْحَرِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ» (همان) یحیی حلبی از ایوب بن حر نقل می‌کند که گفت: از امام صادق (ع) شنیدم که می‌فرمود هر چیزی به قرآن و سنت ارجاع داده می‌شود و هر حدیث (و سخنی) که با کتاب خدا موافق نباشد باطل است.

بنابراین عرضه احادیث به قرآن یکی از مهم‌ترین روش‌های یافتن صحت و ضعف حدیث می‌باشد. به عبارت دیگر آیات قرآن، گاه تایید کننده روایات و به عنوان شاهی بر صحت آن‌ها هستند. همچنین تعارض قطعی

احادیث با قرآن نشان‌دهنده ضعف روایات است و بنابر دستور معصومان رها کردن آنها ضروری است. روش عرضه حدیث به قرآن مورد تایید بسیاری از علما از جمله محقق داماد (محقق داماد، ۱۴۰۵ ق: ۲۰۲) جعفر مرتضی عاملی (عاملی، ۱۴۲۶ ق: ج ۱/ ۲۹۴) خطیب بغدادی (بغدادی، ۱۴۰۵ ق، ۴۶۹-۴۷۰) فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۱۸ ق، ج ۳، ۹۴) و غیره است.

سیدمرتضی نیز در این رساله نیز برای تایید و تاکید دیدگاه خود مبنی بر رویت و رد نظریه عدد به دو آیه از آیات قرآن استناد می‌کند:

۱- آیه اول: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآهِلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَ...» (بقره / ۱۸۹) از تو درباره هلال‌های ماه می‌پرسند، بگو: آنها وسیله تعیین اوقات [برای امور دنیایی و نظام زندگی] مردم و [تعیین زمان مراسم] حج است. این آیه صریح است در این که هلال ماه در تعیین وقت و ماه‌ها معتبر است. زیرا آیه شریفه تعیین اوقات را به هلال ماه، وابسته کرده است و اگر عدد در تعیین ماه‌ها و تعیین اوقات موثر بود، باید تعیین اوقات را به عدد اختصاص می‌داد نه رویت هلال ماه. (سیدمرتضی، بی‌تا، الرد علی اصحاب العدد، ۹)

برخی از مفسران نیز مانند طبرسی بنابراین آیه، پایان ماه رمضان را بر اساس رویت هلال می‌دانند نه بر اساس عدد ۳۰ روز؛ که تایید کننده نظر سیدمرتضی می‌باشد. (طبرسی، ۱۳۷۲ ش: ۲/ ۵۰۸)

۲- آیه دوم: «هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ...» (یونس/ ۵) این آیه نیز نص است بر اینکه شناخت زمان سال‌ها و حساب آنها به حالات ماه و کوچکی و بزرگی هلال ماه بر می‌گردد و اینکه عدد برای تعیین سال‌ها و ماه‌ها کاربردی ندارد. (سیدمرتضی، بی‌تا، الرد علی اصحاب العدد، ۹)

۲-۳. استدلال به اخبار مشهور

یکی از مهم‌ترین شیوه‌های نقد حدیث، عرضه آن به اخبار و احادیث دیگری است که از نظر متن در مقابل آن بوده و با آن متعارض است و از نظر وضعیت سندی هم به دلیل عواملی مانند شهرت یا کثرت راویان و وضوح طریق بر حدیث مورد نظر جهان دارد. (خدایاری، ۱۳۸۹ / ۶۸) به عبارت دیگر احادیث ضعیف ابتدا به قرآن سپس به سنت قطعی عرضه می‌شود. از آنجا که هیچ یک از گفتار معصومان با گفتار دیگرشان تضاد ندارد. با عرضه برخی از گفتار آنها بر برخی دیگر احادیث صحیح، از غیر آن مشخص می‌شود در تایید این عملکرد باید گفت که: روایت شده که شخصی از امام صادق (ع) پرسید: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) عَنِ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ يَرَوِيهِ مَنْ تَثَقَّ بِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ لَا يَثَقُّ بِهِ قَالَ إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِدًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَإِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوَّلَى بِهِ». (کلینی، ۱۴۰۷: ج ۱/ ۶۹) از امام صادق علیه السلام درباره اختلاف حدیث سوال کردم روایتی را فردی که مورد وثوق است نقل می‌کند و روایتی را کسی که مورد وثوق نیست نقل می‌کند فرمود: اگر حدیثی بر شما رسید و شما شاهی از کتاب خدا یا گفتار رسول خدا بر آن یافتید (آن را بپذیرید) اگر نه

کسی که آن را برای شما آورده سزاوارتر است. (آن حدیث را نپذیرید). همچنین امام رضا (ع) می‌فرماید: ما از خدا و رسولش (ص) حدیث می‌کنیم، از فلان و فلان نمی‌گوییم تا سخنانمان متناقض درآید. همانا سخن آخرین ما مانند کلام اولین ماست و کلام اولین ما مؤید کلام آخرین ماست. پس اگر کسی آمد که جز این بر شما روایت کرد، سخنش را به خودش بازگردانید (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/ ۲۴۹). بنابراین احادیث معصومان چه از اهل بیت (ع) باشد چه فقط از پیامبر (ص) باشد نباید متناقض و غیرقابل جمع با یکدیگر باشند. برخی هم گفته‌اند که حدیث معیار باید خود متواتر باشد (سبحانی، ۱۴۰۵ / ۶۱-۶۰).

بنابراین احادیث ضعیف یا اخبار آحادی که مقرون به قرینه‌ای نیستند؛ نسبت به احادیث مشهور و سنت قطعی اعتبار کمتری دارند.

سیدمرتضی نیز، در رد نظریه عدد، روایتی از پیامبر اکرم (ص) را نقل می‌کند که رویت هلال را در اثبات ماه رمضان معتبر می‌داند. او روایتی از پیامبر اکرم می‌آورد که پیامبر در آن می‌فرماید: «صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَ افْطَرُوا لِرُؤْيَتِهِ فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَعَدُوا ثَلَاثِينَ»

این روایت به عقیده سیدمرتضی اگرچه از اخبار واحد است ولی امت بر قبول آن اجماع دارند. هرچند در تاویل آن با یکدیگر اختلاف دارند و کسی از آنان این روایت را رد نکرده و در آن تشکیک ننموده است.

این روایت نص است بر اینکه رویت هلال، اصل است و اعتبار عدد در صورتی است که رویت امکان نداشته باشد. اگر عدد در تعیین زمان، اعتبار ذاتی داشت، پیامبر اکرم روزه را وابسته به رویت هلال نمی‌کردند و آن را به عدد معلق می‌کردند و می‌فرمودند: «صُومُوا بِالْعَدِّ وَ افْطَرُوا بِالْعَدِّ» (سیدمرتضی، بی‌تا، الرد علی اصحاب العدد، ۱۰).

۲-۴. استدلال به سیره تاریخی مسلمانان و عرف عرب

یکی از روش‌های نقد حدیث، نقد بر اساس سیره تاریخی مسلمانان است برای مثال برخی روایت‌ها برای تایید مذهب، جعل شده و به نفع یا ضرر افرادی سخن گفته شده که سال‌ها پس از پیامبر به دنیا آمده‌اند برای این نمونه می‌توان آنچه در نکوهش محمد بن ادریس شافعی و جانبداری از ابوحنیفه، از زبان پیامبر اکرم (ص) جعل شده است را مثال زد: «يَكُونُ فِي امْتِي رَجُلٌ يَقَالُ لَه مُحَمَّدُ بْنُ اَدْرِيسٍ، اَضْرَعْ عَلَيَّ امْتِي مِنْ اَبْلِيسَ، وَ يَكُونُ فِي امْتِي رَجُلٌ يَقَالُ لَه اَبُو حَنِيْفَه هُوَ سِرَاجُ امْتِي» (صبحی صالح، ۱۳۷۹: ۲۸۵). در امت من مردی خواهد بود که به او محمد بن ادریس می‌گویند او از ابلیس زیانبارتر برای امت من است و در امت من مردی خواهد بود که به او

ابوحنیفه می‌گویند او چراغ امت من خواهد بود. اینگونه روایات با سیره پیامبر و حتی عرف جامعه اسلامی سازگاری ندارد.^۱

سیدمرتضی نیز برای رد قول اصحاب عدد به سیره تاریخی مسلمانان و شیوه مسلمانان که از زمان پیامبر اکرم (ص) تا زمان خود سیدمرتضی، استناد کرده و می‌گوید: مسلمانان از زمان پیامبر اکرم تا زمان حاضر، شیوه شان این بوده است که برای علم پیدا کردن به اول ماه‌های قمری به رویت هلال استناد می‌کردند و آشکارا به سوی صحرا و مناطق وسیع و باز خارج می‌شدند و خود را آماده نموده و آراسته می‌کردند. در این موضوع هیچ مخالفت و تعارضی وجود ندارد و کسی این سیره را انکار نکرده است تا اینکه استهلال از نظر ظهور و انتشار مردم مانند اعیاد و روزهای جمعه شد.

اگر تعیین ماه‌ها با عدد ثابت می‌شد (نه رویت) همه افعال مسلمانان که بیان شد از قبیل پناه بردن به رویت هلال و غیره، کاری عبث و اشتباه بود. (سیدمرتضی، بی‌تا، الرد علی اصحاب العدد، ۹)

لازم به ذکر است که این شیوه نقد سیدمرتضی، شیوه‌ای معمول و مرسوم میان دانشمندان علوم اسلامی بوده و می‌باشد. برای مثال اگر حدیثی مخالف سیره قطعی مسلمانان وجود داشته باشد آن حدیث به دلیل مخالفت با سیره تاریخی مسلمانان قابل قبول نمی‌باشد.

همچنین سیدمرتضی در قسمت دیگری از این رساله در پاسخ به کسی که در آیه اهل مناقشه نموده و معتقد است که شناخت مواقیت و ماه‌ها به وسیله عدد بهتر است؛ می‌گوید: بر هیچ فردی پوشیده نیست که توصیف ماه‌های عربی به قمری بودن، مانع از عددی بودن آنها می‌شود؛ چون اگر راه اثبات ماه‌ها و رویت هلال نبود و عدد بود، قطعاً باید می‌گفتند ماه‌های عددی نه ماه‌های قمری. چطور ممکن است که ماه‌های قمری باشند ولی قمر هیچ دخالتی در تعیین آنها نداشته باشد. (سیدمرتضی، بی‌تا، الرد علی اصحاب العدد / ۳۱)

۲-۵. نقد با استناد به عدم حجیت قیاس

یکی از اصحاب عدد در تایید قول خود اینگونه گفته است: از آنجا که روزه یکی از فرائض اسلام است، طبق قیاس کردن بر نمازهای پنجگانه و زکات که هر یک تعداد و مقدار مشخصی دارند، واجب است روزه‌های روزه نیز سالم از زیادت و نقصان بماند. در نتیجه ماه رمضان نباید قابل زیادت و نقصان باشد.

در توضیح قیاس باید گفت که این کلمه در لغت به معنای مساوات و تقدیر است (محمود عبدالرحمان، بی‌تا: ۱۲۵/۳) به عبارت دیگر، قیاس در لغت به معنای سنجش و اندازه‌گیری دوجیز با هم است. و منظور از آن

۱. البته مسئله روایاتی که تایید اهل بیت (ع) هستند از این امر مستثنی است چرا که روایات در تایید اهل بیت روایات معتبری هستند و جعلی نمی‌باشند همچنین علاوه بر روایات آیاتی نیز در تایید اهل بیت (ع) وجود دارد.

استنباط حکم موضوع یا واقعه‌ای (فرع) که در مورد آن نص وجود ندارد، از موضوع یا واقعه‌ای دیگر (اصل) است که به وسیله «نص معتبر» حکم آن بیان شده است، به دلیل شباهت و اشتراک آن دو اصل و فرع در علت حکم (جمعی از محققان، فرهنگ نامه اصول فقه، ۱۳۸۹: ج ۱ / ۶۵۰)

سیدمرتضی در پاسخ به این مسئله می‌گوید: چگونه است که با اینکه قیاس در نزد شما باطل است به وسیله آن احتجاج می‌کنید در حالیکه اصلاً قیاس حجت نیست؟! چگونه احکام شرعی را با چیزی اثبات می‌کنید که دلیل محسوب نمی‌شود؟! قیاس چه در نزد متقدمان چه متاخران باطل بوده و قابل اعتماد نیست چه موافق نصوصی باشد یا مخالف آن. (سیدمرتضی، بی تا، الرد علی اصحاب العدد / ۱۹)

قیاس در نزد شیعیان حجت نیست و روایاتی در رد قیاس در منابع روایی شیعه وجود دارد. سیدمرتضی در رد اصحاب عدد به یکی از اصول فقهی اهل سنت (یعنی قیاس) اشکال وارد می‌کند و آن را معتبر نمی‌شمارد.

۲-۶. نقد با استناد به حقایق و قطعیات تاریخی

یکی از روش‌های نقد حدیث، نقد بر اساس قطعیات و اتفاقات صحیح تاریخی است، در صورتی که یقین بر صحت یک مسئله تاریخی وجود داشته باشد در نقد حدیث از آن مسئله تاریخی در جهت نقد حدیث استفاده می‌شود یکی از روش‌های سیدمرتضی در نقد حدیث عدد همین روش است.

هرچند این مورد با شماره ۴ «استدلال به سیره تاریخی مسلمانان و عرف عرب» شباهت فراوانی دارد اما به دلیل اینکه سیدمرتضی این بخش را جدا آورده همچنین منظور سیدمرتضی حقایق و قطعیات تاریخی، تاریخ امت‌های گذشته است اما استدلال به سیره تاریخی مسلمانان مربوط به اسلام است؛ در نتیجه این بخش به طور جدا گانه بحث می‌شود.

کسانی که به حدیث عدد باور داشته‌اند گفته‌اند که آیه ۱۸۳ و ۱۸۴ سوره بقره دلیلی بر اعتبار عدد است. خداوند می‌فرماید: «...كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ... أَيَّاماً مَعْدُودَاتٍ» از دیدگاه آن‌ها، طبق آیه شریفه، آنچه که واجب است عبادت معدود است که با عدد حفظ می‌شود و از آن جا که روزه مکتوب بر شما با روزه اهل کتاب شبیه دانسته شده و اهل کتاب روزه شان را با عدد و حساب محاسبه می‌کردند؛ روش ما نیز در ماه رمضان محصور به روش عددی است که از زیادت و نقصان در امان باشد.

سیدمرتضی در پاسخ به این شخص می‌گوید: «وجه شبه میان روزه ما و روزه گذشتگان، همه صفات آنها نیست، بلکه وجوب و الزام است. اگر آیه شریفه اقتضای شباهت بین روزه ما و روزه گذشتگان در همه احکام را داشته باشد آیه شریفه برای ما حجت نیست. چون ما دقیقاً نمی‌دانیم که فرض یهود و نصاری در روزه شان بر عدد بوده است یا رویت. چون روش برخی از یهودیان، تکیه بر رویت و روش برخی، تکیه بر عدد بوده است. پس چون ثابت نشده که روش اهل کتاب در محاسبه ماه‌ها چگونه بوده است، مبنای کلام اشکال کننده دارای ضعف

است و قابل قبول نیست. در نتیجه سیدمرتضی با استناد به این حقیقت تاریخی مبنی بر ثابت نبودن شیوه اهل کتاب در محاسبه ماه‌ها، دیدگاه اصحاب عدد را نمی‌پذیرد (سیدمرتضی، بی‌تا، الرد علی اصحاب العدد / ۱۰). بیشتر مفسران در ذیل آیه اشاره به شباهت «واجب بودن روزه» در بین مسلمانان و امت‌های گذشته اشاره کرده‌اند نه اینکه تمام اجزای روزه این امت با امت‌های گذشته یکی است. (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶: ج ۳ / ۱۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۲ / ۶)

۲-۷. نقد با استناد به علم لغت

علم لغت برای فهم متون عربی از جمله احادیث، ضروری است و بدون فهم دقیق علم لغت، احتمال برداشت‌های خطا از یک لغت وجود دارد. سیدمرتضی با استناد به علم لغت به برداشت اشتباه قائلین به عدد پاسخ می‌دهد. او در پاسخ به کسی که ایام معدودات در آیه شریفه ۱۸۴ سوره بقره را به معنای عددی می‌دانند که از زیادت و نقصان در امان باشد، معنای دقیق واژه معدود را تبیین کرده و می‌گوید: منظور از «معدودات» یا به معنای محصور، معین و قابل شمارش است که این انحصار می‌تواند یا به واسطه عدد باشد یا به واسطه غیر آن (رویت) همچنین معدودات می‌تواند به معنای «کم» باشد (سیدمرتضی، بی‌تا: الرد علی اصحاب العدد / ۱۱)

۲-۸. نقد با استناد به موضوعه بودن و غیر قابل تاویل بودن حدیث

یکی از راه‌های نقد حدیث، اشاره به جعلی بودن آن با دلیل متقن است سیدمرتضی از این روش استفاده کرده و به نقد گفتار قائلان به قول عدد می‌پردازد.

سیدمرتضی می‌گوید: یکی از اشکالاتی که قائل به قول عدد مطرح می‌کند این است که وی برای اثبات ۳۰ روزه بودن ماه رمضان به روایت امام صادق (ع) استناد کرده که فرمودند: «عن محمد بن یعقوب بن شعیب عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: ان الناس يروون ان رسول الله (ص) صام شهر رمضان تسعة و عشرين يوما أكثر مما صامه ثلاثين. فقال: كذبوا ما صام رسول الله (ص) الا تاما، و لا يكون الفرائض ناقصة، ان الله تعالى خلق السنة ثلاثمائة و ستين يوما، و خلق السماوات و الأرض في ستة أيام يحجزها من ثلاثمائة و ستين يوما، فالسنة ثلاثمائة و أربعة و خمسون يوما. و هو: شهر رمضان ثلاثون يوما لقول الله تعالى وَ لَتَكْمُلُوا الْعِدَّةَ و الكامل تام، و شوال تسعة و عشرون يوما، و ذو القعدة ثلاثون يوما، لقول الله تعالى «وَ واعدنا موسى ثلاثين ليلةً و أتممناها بعشر فتم ميقات ربه أربعين ليلةً» و الشهر هكذا شهر تام و شهر ناقص، و شهر رمضان لا ينقص أبدا، و شعبان لا يتم أبدا» (صدوق، ۱۳۳۸ ش / ۳۸۲) قائل به عدد معتقد است این روایت نص بر صحت مذهب عدد است. محمد بن یعقوب بن شعیب از پدرش و او هم از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند: به امام صادق (ع) گفتم مردم نقل می‌کنند که پیامبر (ص) ماه رمضان ۲۹ روزه‌ای که روزه گرفت بیشتر از ماه رمضان‌های ۳۰ روزه بود امام صادق (ع) فرمود: دروغ می‌گویند رسول خدا جز به صورت کامل روزه نگرفت و واجبات به صورت ناقص (صحیح) نمی‌باشد

خداوند سال را ۳۶۰ روز خلق کرد و آسمان‌ها و زمین را در ۶ روز خلق کرد و آن را از ۳۶۰ روز دور کرد بنابراین این سال ۳۵۴ روز است و این ماه رمضان است که ۳۰ روز دارد به خاطر گفتار خداوند تا تعداد روزهای ماه رمضان را کامل کنید و کامل یعنی تام. شوال ۲۹ روز است ذی‌القعدة ۳۰ روز به خاطر این گفتار خداوند «و با موسی [برای عبادتی ویژه و دریافت تورات] سی شب وعده گذاشتیم و آن را با [افزودن] ده شب کامل کردیم، پس میعادگاه پروردگارش به چهل شب پایان گرفت» و ماه، ماه کامل و ناقص هست و ماه رمضان هرگز ناقص نمی‌شود و شعبان هرگز کامل نمی‌شود.

سیدمرتضی در پاسخ می‌گوید: این خبر جعلی است به دلیل اینکه الفاظی در آن استفاده شده که احتمال معنای دیگری در آن نمی‌رود همچنین قابل تاویل هم نیست و این خبر و امثال آن حجیت ندارد چون خبر واحد علم‌آور نیست و هیچ قطعیتی بر صحت آن وجود ندارد، حتی اگر راوی آن اشخاص عادل و ثقة باشند. (سیدمرتضی، بی‌تا، الرد علی اصحاب العدد / ۱۷)

۹-۲. نقد با استناد به قوی بودن ظن در اخبار عدد

سیدمرتضی در پاسخ به قائل عدد که اخبار رویت را حمل بر تقیه کرده می‌گوید: این کلام شما بر علیه کسی است که در اثبات رویت به خبرهای واحد احتجاج می‌کند ولی ما به هیچ خبر واحدی احتجاج نکرده و فقط به ادله علم‌آور و یقینی استناد می‌کنیم. اما ترجیح دادن اخبار عدد به اخبار رویت از سوی شما قابل اعتماد نیست چون ظن در اخبار عدد، قوی‌تر از ظن در اخبار رویت است و با وجود این ظن، علم قطعی حاصل نمی‌شود. لازم به ذکر است که سیدمرتضی معتقد است که خبر واحد مجرد از قرینه، مطلقاً حجیت ندارد. او اخبار عدد را خبر واحد دانسته و به ظنی بودن آن حکم می‌کند. ظنی بودن و علم‌آور نبودن خبر، ملاک نقد سیدمرتضی است. همچنین او بر این باور است که عمل با وجود ظن جایز نیست، چون عمل فقط با قطعیت و علم انجام می‌شود نه با قوه ظن (سیدمرتضی، بی‌تا، الرد علی اصحاب العدد / ۱۸)

۱۰-۲. نقد با استناد به مسلمات فقهی و بدیهیات عقلی

یکی از راه‌های سنجش صحت متن حدیث، تعارض نداشتن با عقل می‌باشد، و عقل یکی از راه‌های شناخت حدیث درست از نادرست است و عموم محققان شیعه و سنی آن را قبول دارند. دکتر صبحی صالح در این مورد می‌گوید: «قواعد بسیاری برای معرفت احادیث موضوع وجود دارد که مشهورترین آنها پنج قاعده است که چنانچه فقط یکی از این قاعده‌ها بر حدیثی صدق کند، آن حدیث را موضوع می‌نامند (صبحی صالح، ۱۳۷۹ق: ۲۸۲). سپس وی، تعارض با عقل را به عنوان یکی از ملاک‌های جعلی بودن حدیث شمرده و می‌گوید: «قاعده سوم عبارتست از اینکه معنی حدیث، مخالف عقل، یا حسّ و یا مشاهده باشد و غیر قابل تأویل باشد.» (همو: ۲۸۴)

قائل به عدد اشکال کرده است که ابتدا و انتها همه فرائض باید قبل از انجام شان مشخص باشد و چون روزه ماه رمضان یکی از فرائض است، واجب است که اول آن، قبل از داخل شدن تکلیف و آخر آن، قبل از قضا شدن تکلیف مشخص باشد و این مشخص بودن فقط با عدد به وجود می آید نه رویت.

سیدمرتضی در پاسخ به این نظریه به واقعیات و اموری که نزدش مسلم است استناد کرده و می گوید: اگر منظور شما این است که مکلف باید اوقات فرائض خود را قبل از داخل شدن شان بداند به صورت فی الجمله و اول و آخر آن با ویژگی هایی که در شریعت آمده، مشخص شده باشد امر همین گونه است که شما می گوید اما اگر منظور شما این است که قبل از داخل شدن در آن فریضه، شخص باید علم داشته باشد به اینکه او مکلف به اول آن عبادت و نیز آخر آن عبادت به عنوان یک تکلیف مستقل است امر به خلاف آن است. و مکلف به پایان یافتن عبادت یا هر جزء از عبادت علم ندارد مگر بعد از انتهای آن عبادت و اتمام یافتن آن.

سیدمرتضی در ادامه می گوید: اگر اشکال شود که طبق نظریه رویت، مکلف قبل از داخل شدن ماه رمضان به اول و آخرش علم ندارد، در پاسخ می گوئیم: اول ماه رمضان با مشاهده هلال در شب اول ماه یا خبر دادن کسی که قبول خبر او نسبت به رویت ماه واجب است؛ مشخص می شود پس اول این عبادت قبل از داخل شدن در آن معلوم است. همچنین آخر آن نیز قبل از رسیدن به آن مشخص می شود یا به وسیله رویت هلال یا اخبار کسی که عمل به خبرش الزامی است و یا در صورت عدم امکان رویت به صورت سی روز محاسبه می شود. از اول و آخر ماه رمضان همانگونه که در نزد اصحاب عدد مشخص می باشد، در نزد اصحاب روایت هم مشخص است.

آنچه که مهم است تعیین زمان عبادت است حال چه به وسیله امر واحد و ثابتی باشد و یا به وسیله امری که انتظار حصول و وقوع آن می رود به این صورت که اگر آن امر واقع شود، ملاک برای تعیین زمان عبادت می شود و اگر واقع نشود امر به چیز دیگری انتقال می یابد. یعنی مثلاً اگر رویت هلال امکان داشت، که تعیین ماه رمضان با آن انجام می شود و گرنه سراغ ملاک دیگری مانند عدد و ۳۰ روزه بودن می رویم چنین چیزی در شریعت زیاد اتفاق می افتد. (سیدمرتضی، بی تا: الرد علی اصحاب العدد / ۲۱)

۲-۱۱. نقد با استناد به عدم حجیت خبر واحد

شیخ مفید از جمله افرادی است که به بی اعتباری خبر واحد در حوزه دین، چه علم و چه عمل به آن را صحیح نمی داند و آن را به عنوان اعتقاد «مذهب جمهور شیعه» معرفی می کند سپس شاگرد او سیدمرتضی نیز با شیخ مفید هم عقیده شده و منکر منبع حجیت دینی خبر واحد می شود او حتی مدعی نهی از التزام یا عمل به آن در امر دین می باشد. (سیدمرتضی، الذریعة الی اصول الشریعه ۱۳۶۳: ج ۱ / ۲۸۰ - ۲۸۱)

از نگاه سیدمرتضی، خبر واحد فاقد حجیت شرعی بوده و غیر قابل اعتماد است و برخی از اخبار مستمسک اصحاب عدد را به جهت خبر واحد بودنشان نمی پذیرد.

به عنوان نمونه قائل به عدد به روایتی از امام صادق علیه السلام تمسک جسته که می‌فرماید: «إذا اتاكم عنا حدیثان فحدثوا بابعدهما من اقوال العامه»

وی معتقد است که عامه بر قول رویت اجماع دارند. در نتیجه این روایت دلالت واضح دارد بر وجود نظریه عدد و اینکه اصل با عدد است.

سیدمرتضی در پاسخ می‌گوید: از کجا معلوم که این خبر صحیح باشد تا آن را به عنوان اصل قرار دهیم و در عمل به اخبار وارده و ترجیح آنها بر یکدیگر به آن تکیه کنیم. آیا این خبر از اخبار واحد نیست که نه موجب علم اند و نه موجب یقین. گرچه بیشتر از یک نفر آن را روایت کرده باشد پس چگونه می‌توان به اخبار واحد تکیه کرد؟! (سیدمرتضی، بی‌تا، الرد علی اصحاب العدد / ۱۹)

علاوه بر آن در جای دیگر، قائل به عدد به روایت دیگری تمسک جسته که می‌فرماید: «یومُ صومکم یومُ نحرکم» وی می‌گوید شما چنین روایتی دارید که بر طبق آن چه نیازی به رویت هلال دارید؟ چگونه این روایتی را که ذکر می‌کنید بر اساس اعتقاد شما به رویت صحیح است؟ چون شما آمدن ۳ ماه ۳۰ روزه و یا ۳ ماه ۲۹ روز پی در پی و متوالی را جایز می‌دانید در نتیجه چگونه بر اساس نظریه رویت اولین روز ماه رمضان همیشه با روز دهم ذیحجه موافق می‌شود؟! پس این روایت فقط از طریق نظریه عدد صحیح می‌باشد. زیرا اصحاب عدد معتقد به این هستند که ماه رمضان همیشه ۳۰ روز، شوال ۲۹ روز و ذی قعدة ۳۰ روز است تا نتیجه آن، این شود که اولین روز ماه رمضان همیشه موافق با روز عید قربان باشد. (یعنی با این حساب اگر اول ماه رمضان روز شنبه باشد، بعد از ۳۰ روز اول شوال دوشنبه و بعد از ۲۹ روز اول ذیقعدة سه‌شنبه و بعد از ۳۰ روز اول ذیحجه پنجشنبه و دهم ذیحجه عید قربان شنبه خواهد بود که موافق اول ماه رمضان است).

پس شما با وجود اشتها به این روایت در مورد آن چه دیدگاهی دارید؟ آیا علی رغم مخالفت این حدیث با اعتقاد شما (مبنی بر رویت هلال) آن را قبول می‌کنید؟! یا اینکه این روایت را انکار می‌کنید؟! سیدمرتضی در پاسخ به این اشکال، به یکی از اصلی‌ترین مبانی خود در نقد حدیث یعنی عدم حجیت خبر واحد استناد کرده و می‌گوید: این خبر علم آور و قطعی نیست. زیرا از اخبار واحدی است که در شریعت، عمل به آن واجب نیست و هر که بر خبر واحد اعتماد کند در حقیقت به سراب تکیه کرده‌است. بنابراین بر ما نیز واجب نیست خبری را که علم به صحت و قطعیت آن نداریم را به تاویل ببریم (سیدمرتضی، بی‌تا: الرد علی اصحاب العدد / ۳۰)

۲-۱۲. نقد با استناد به تاویل و عدم استناد به ظاهر روایت با وجود قرینه

در تعریف تاویل گفته شده که عبور لفظ از ظاهر با دلیل است (حسن، خالد رمضان، ۱۴۱۸ق / ۷۷) سیدمرتضی از کسانی است که اخبار آحاد شیعه و سنی که مخالف اعتقادات صحیح است را تا جایی که امکان دارد تاویل

می‌کند او معتقد است که اخباری که ظاهرشان مخالف اعتقادات است را باید حتی الامکان تاویل کرد. و وجه صحیحی برای آنها ارائه داد. وجهی که با عقاید و اصول قطعی در تعارض نباشد. (عباسی، ۱۳۸۸/ ۱۷۵)

در همین راستا سیدمرتضی در ادامه بررسی روایتی که در قسمت قبل بیان شد: «یومُ صومکم یومُ نحرکم» تاویلاتی را برای روایت فوق بیان می‌کند و می‌گوید: هرچند تاویل چنین روایتی برای ما واجب نیست (چون علم به صحت آن نداریم) ولی برخی از اصحاب ما برای تبیین آن، این روایت را اینگونه تاویل کرده‌اند که این روایت مربوط به سال خاصی بوده که در آن سال، اولین ماه رمضان با روز عید قربان موافق شده بود. پس این روایت بر خصوص حمل می‌شود نه عموم؛ چرا که عمومیت در آن صحیح نیست و استقراء، خلاف آن را (موافقت اول رمضان یا عیدقربان) گواهی می‌دهد.

همچنین سیدمرتضی در تاویل روایت فوق وجه دیگری را نیز ذکر می‌کنند که ممکن است مراد از آن، این باشد که با یوم الصوم در وجود احکام شرعی و لزوم آن‌ها جاری مجرای یوم النحر در احکام مربوط به آن است و مراد از آن مماثل و مساوات است (سیدمرتضی، بی تا: الرد علی اصحاب العدد / ۳۰)

۱۳-۲. نقد با استناد به ظاهر روایت (قاعده اصاله الظهور و اصاله العموم)

بی تردید یکی از اصول و قواعد مسلم در فهم و نقد حدیث التزام به ظاهر متن است. این اصلی است که با سیره و مبنای عقلا تعیین می‌گردد و عدول از آن، بدون قرینه‌ای که متن را از ظاهر خود منصرف سازد؛ جایز نیست (مهدی ایزدی، ۱۳۹۴ / ۲۳) سیدمرتضی نیز به چنین اصلی ملتزم بوده و نسبت به برداشت‌های خلاف ظاهر از متون احادیث (که فاقد قرینه است) انتقاد کرده‌است.

در توضیح قاعده اصاله الظهور باید گفت که: آن اصلی است که حمل کلام بر معنای ظاهرش را اقتضا می‌کند (حسینی، محمد، ۲۰۰۷ م، ۵۸) آیت الله مشکینی در توضیح این قاعده می‌نویسد: اصالت ظهور، در جایی به کار می‌رود که لفظ استعمال شده، در معنای خاصی ظهور داشته باشد. (مشکینی، ۱۳۷۱ / ۵۷) یعنی حمل لفظ یا کلام بر آن معنا در نظر عقلا راجح باشد، هر چند در مقام استعمال، احتمال خلاف آن (اراده معنای مرجوح) داده می‌شود؛ در چنین حالتی عقلا به معنای ظاهر تمسک نموده و معنای خلاف ظاهر را نادیده می‌گیرند (سبحانی، ۱۴۲۰ ق / ۲۸)

سیدمرتضی می‌گوید: قائل به روایت پیامبر اکرم (ص) به نفع نظریه عدد استدلال کرده‌است که پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «صُومُوا لِرُؤیْتِهِ و افْطِرُوا لِرُؤیْتِهِ فَاِنَّ غَمَّ عَلَیْكُمْ فَعَدُوا ثَلَاثِیْنَ» او می‌گوید این خبر مشهور که در صحت آن اختلافی نیست مربوط به زمانی است که همه مردم طبق روزه و افطار حضرت رسول، روزه و افطار می‌کردند. هنگامی که پیامبر قصد داشت به جنگ برود مردم نگران شدند که در صورت نبود رسول خدا (ص) چگونه روزه بگیرند و حضرت رسول اکرم (ص) فرمودند: «صُومُوا لِرُؤیْتِهِ و افْطِرُوا لِرُؤیْتِهِ ...» پس این روایت اختصاص به

سال خاصی داشته‌است که به غلط، مردم آن را برای همه سال‌ها استفاده می‌کنند. پس حال که این روایت خاص است استعمال آن صحیح نیست (سیدمرتضی، بی‌تا، الرد علی اصحاب العدد / ۳۲)

سیدمرتضی با تمسک به ظاهر حدیث به فهم مراد معصوم پرداخته و احتمالات خلاف ظاهر را که فاقد قرینه‌اند؛ رد می‌کند. او در پاسخ به این اشکال به قاعده اصالة العموم استناد کرده و می‌گوید: ظاهر روایت حضرت رسول اکرم (ص) عمومیت را می‌رساند. پس خاص بودن آن روایت زمانی پذیرفته می‌شود که دلیل قوی و خاص بودن آن وجود داشته باشد. درحالی که هیچ دلیلی بر تخصیص این روایت بر یک سال خاصی وجود ندارد. همچنین وی بر مبنای اصالت و ظهور و التزام به ظاهر متن می‌گوید: ظاهر خبر اقتضا می‌کند که رویت هلال در روزه موثر باشد نه عدد و زمانی که رویت امکان نداشت عدد ملاک برای روزه باشد. پس هر کس بدون توجه به عدم امکان رویت، اصل را بر عدد قرار دهد، با ظاهر خبر مخالفت کرده‌است. (سیدمرتضی، بی‌تا؛ الرد علی اصحاب العدد / ۳۲)

نتیجه‌گیری

سیدمرتضی به نقد متنی حدیث عدد پرداخته و در مقابل آن، نظریه رویت را به اثبات رسانده است. سیدمرتضی در نقد متن محور حدیث عدد از مبانی و معیارهای مختلفی بهره گرفته‌است. او می‌گوید مسئله رویت مسئله اجماعی است و قول معصوم داخل در این اجماع بوده است، او بر این باور است که نظریه اصحاب عدد با آیات (بقره / ۱۸۹) و (یونس / ۵) در تضاد است، همچنین اخبار مشهور مانند روایت پیامبر (ص): «صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَ افْطَرُوا لِرُؤْيَتِهِ فَإِنَّ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَعَدُوا ثَلَاثِينَ» در تضاد با حدیث عدد است، سیره تاریخی مسلمانان، و عرف عرب نیز بر رویت ماه بوده و نه ۳۰ روز کامل شمردن ماه رمضان، همچنین سیدمرتضی یکی از دلایل اصحاب عدد که قیاس است را فاقد حجیت می‌داند، او بر اساس حقایق تاریخی و علم لغت برداشت اصحاب عدد را صحیح نمی‌داند و به جعلی بودن حدیث عدد حکم می‌کند، یکی دیگر از دلایل اصحاب عدد ظنی بودن خبر عدد است اما سیدمرتضی ملاک عمل را قطعی بودن خبر می‌داند، همچنین سیدمرتضی حدیث عدد را در تضاد با بدیهیات عقلی و مسلمات فقهی می‌داند، و حدیث عدد که خبر واحد است را فاقد حجیت می‌داند، برخی از اشکالات دیگر سیدمرتضی به حدیث عدد نیز تاویل و عدم استناد به ظاهر روایت با وجود قرینه، استناد به ظاهر روایت و قاعده ی اصالة العموم و اصالة الظهور و غیره بودند.

بنابراین سیدمرتضی در نقد حدیث عدد، از مهم‌ترین روش‌های نقد متنی حدیث استفاده نموده‌است و در نقد متن به یک یا چند ملاک محدود بسنده نکرده‌است که بیانگر دقت نظر وی در برخورد با احادیث و جداسازی سره از ناسره است. و در نهایت به صحیح نبودن حدیث عدد حکم می‌کند.

منابع

- ادلبی، صلاح الدین، (بی تا) *منهج نقد المتن عند العلماء الحديث النبوی*، بیروت، دارالآفاق الجدید.
- ایزدی مهدی، (۱۳۹۴) *روش شناسی نقد متن حدیث*، تهران دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- جعفر مرتضی عاملی، (۱۴۲۶ ق/ ۱۳۸۵ ه.ش) *الصحيح من سيرة النبي الأعظم* (ط - جدید)، موسسه علمی فرهنگی دارالحديث، سازمان چاپ و نشر.
- حسن، خالد رمضان، (۱۴۱۸ ق) *معجم أصول الفقه* - قاهره.
- حسینی، محمد، (۲۰۰۷ م). *الدلیل الفقهي تطبیقات فقهية لمصطلحات علم الأصول* - دمشق.
- خدایاری علی نقی، (۱۳۸۹) *روش های معیار نقد حدیث*، در آثار شیخ مفید، *مجله علوم حدیث*، شماره ۲.
- خطیب بغدادی، احمد بن علی، ۳۹۲ - ۴۶۳ ق، (۱۴۰۵ ه - ۱۹۸۵ م) *الكفاية في علم الرواية*، دار الكتاب العربی بیروت الطبعة الاولى.
- سیدمرتضی، (بی تا) *رسائل الشریف المرتضی*، تقدیم و اشراف احمد الحسینی؛ اعداد مهدی رجائی، قم: دارالقرآن الکریم؛ مدرسه آیة العظمی الکلیپاگانی.
- سیدمرتضی، (۱۳۶۳ ش) *الدریعة الى اصول الشريعة*، به کوشش ابوالقاسم گرچی، تهران.
- سیدمرتضی، (بی تا)، *الرد على اصحاب العدد*، بی جا.
- زبیدی، (۱۴۱۴ ق) *محمد مرتضی، تاج العروس من جواهر القاموس*، به کوشش علی شیر، بیروت، دارالفکر.
- جمعی از محققان، (۱۳۸۹) *فرهنگ نامه اصول فقه*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- سبحانی، جعفر، (۱۴۰۵ ق) *الحديث النبوی بین الروایة و الدراية*. بیروت: بی نا.
- سبحانی، جعفر، (۱۴۲۰ ق) *الموجز فی أصول الفقه*، الموجز فی أصول الفقه یبحث عن الأدلة اللفظية والعقلية: مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، قم.
- شاهرودی، سید محمود هاشمی، (۱۴۲۶ ق) *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*، انتشارات مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت علیهم السلام.
- صادقی تهرانی، محمد، (۱۴۰۶ ق)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، فرهنگ اسلامی، قم.
- صبحی صالح، (۱۳۷۹ ق)، *علوم الحديث و مصطلحه*. دمشق: بی نا.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ ش) *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، ناصر خسرو، ایران، تهران.
- عباسی مهرداد، (۱۳۸۸) *مبانی و روش های سیدمرتضی در فهم اخبار، آحاد، با تکیه بر کتاب امالی*، صحیفه مبین شماره ۴۶.
- فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۱۸ ه - ۱۹۹۷ م) *المحصول فی علم اصول الفقه*، دراسة وتحقیق: الدكتور طه جابر فیاض العلوانی، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثالثة.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۰۷ ق)، *الکافی* (ط - الإسلامية)، ۸ جلد، دار الکتب الإسلامية، تهران.
- مجلسی محمدباقر، (۱۴۰۳ ق) *بحار الانوار*، بیروت دار احیاء تراث العربی.
- محقق داماد، محمدباقر، (۱۴۰۵ ه ق)، *الرواشرح السماویة*، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی قم المقدسة - ایران.
- محمود عبدالرحمان، بی تا، *معجم المصطلحات و الألفاظ الفقهية*.

مختاری رضا، صادقی محسن، (۱۳۸۴)، *رویت هلال*، جلد اول، قم بوستان کتاب، چاپ اول.
 مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری، (۱۴۱۳ هـ ق) محقق و مصحح: مهدی نجف الرد علی أصحاب العدد- جوابات أهل الموصل
 فی العدد و الرؤیة، ۱ جلدی، انتشارات کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، قم. این کتاب در جلد نهم از مجموعه مصنفات شیخ مفید
 چاپ شده است.

صدوق، (۱۳۷۹ ق- ۱۳۳۸ ش)، *معانی الأخبار*، تحقیق: تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، بی جا.
 مشکینی، علی، (۱۳۷۱ ش)، *اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها*، نشر الهادی، قم.



فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی



رویکردشناسی علامه مجلسی در قبال معارف بشری؛ فلسفه، عرفان و اصول فقه

محمد عظیمی^۱، محمد غفوری نژاد^۲

۱. استادیار، گروه کلام اسلامی، دانشگاه جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

۲. دانشیار، گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

DOI: 10.22034/NRR.2021.40464.1019

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13609.html

چکیده

نویسنده مسئول:

محمد عظیمی

ایمیل:

azimimohammad57@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۶/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۱۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۰۹/۲۶

دسترسی آزاد



کلیدواژه‌ها:

علامه مجلسی، اصول فقه، فلسفه، عرفان، اخباری، اصولی.

علامه مجلسی از پرکارترین اندیشمندان شیعه در دوره مهم صفویه به شمار می‌آید. در این عصر جریان‌های مختلف علمی فعال هستند که فلاسفه، عرفا و اخباریان از مهم‌ترین آنها می‌باشند. علامه مجلسی در آثار خویش به مناسبت نظر خویش را نسبت به این جریانات فکری ابراز کرده است. وی به شدت با فلسفه رایج آن روز یعنی مشاء و اشراق مخالفت کرده و فلاسفه را تکفیر نموده است. عرفان و تصوف رایج زمان خویش را نیز قبول ندارد و ابن‌عربی را تکفیر کرده و برخی از آموزه‌های عرفانی را کفر می‌داند. در عین حال از نوع خاصی از عرفان دفاع می‌کند. هم‌چنین مبانی فکری و آرای فقهی و کلامی وی بیشتر به سمت اصولیان و متکلمان عقل‌گرا تمایل داشته و از اخباریان فاصله بسیاری دارد. اصولی اخبارگرا شایسته‌ترین عنوانی است که می‌توان به وی اطلاق کرد.

بیان مسأله

محدث، فقیه و متکلم شیعی؛ علامه مجلسی در سال ۱۰۳۷ ه. ق در اصفهان زاده شد. (امین، ۱۴۰۳: ج ۹/ ۱۸۳). محمد تقی مجلسی، ملا صالح مازندرانی (م ۱۰۸۱ق) و آقا حسین خوانساری (م ۱۰۹۸ق) از معروف ترین اساتید وی بودند. در میان اساتید علامه مجلسی، دو گروه مشاهده می شود؛ گروهی موافق فلسفه هستند که علامه، فلسفه و علوم عقلی را پیش آنها تحصیل کرده است؛ مانند رفیع الدین نائینی (م ۱۰۹۹ق) و آقا حسین خوانساری (م ۱۰۹۸ق)؛ گروهی نیز مخالف فلسفه و هم چنین اخباری که گاه اخباریان تندرو مانند ملاخلیل قزوینی (م ۱۰۸۹ق) نیز در میان آنان بوده است. برخی از این اساتید مانند حسن علی شوشتری (م ۱۰۶۸ق) خود فقیه و اصولی هستند و برخی دیگر ضد اجتهاد و تقلید هستند. بنابراین در میان اساتید علامه مجلسی گرایشات فکری مختلفی وجود دارد که بی تردید در رویکرد فکری علامه بی تاثیر نبوده اند.

در عصر علامه مجلسی جریان های فکری مختلفی حضور دارند. علامه در آثار خود متأثر از این جریانات بوده است و نسبت به آنها اعلام نظر نیز کرده است. فلاسفه، عرفا و اخباریان سه جریان مهم این دوره هستند. برای روشن شدن مبنای فکری ایشان در این نوشتار سعی شده است نظرات وی درباره سه علم فلسفه، عرفان و اصول فقه تحلیل و ارزیابی شود.

۱. علم فلسفه از منظر علامه مجلسی

علامه مجلسی در «رساله اجوبه به سوالات ملا خلیل» درباره فلسفه و طریقه حکما نظر خود را بیان کرده است. وی نگاه مثبتی به علم فلسفه نداشته، فلاسفه را به جهت پیروی صرف و مطلق از عقل گمراه معرفی می کند. در موارد متعددی از آثار خویش فلاسفه را سرزنش کرده و حتی تکفیر می کند. بیشترین حملات وی به شیخ الرئیس بوعلی سینا است که آشکارا و به نام وی را تکفیر کرده و منافق می خواند (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۸/ ۳۲۸). از نظر گاه وی تکیه بر عقل تنها به هیچ روی صحیح نیست. اگر عقل به تنهایی کفایت داشت نیاز به ارسال رسل و انبیاء نبود. به نظر وی بر اساس نصوص دینی قرآنی و روایی، در جمیع امور دین اعم از اصول و فروع باید به معصوم (ع) و آثار آنان مراجعه کرد و نباید با عقل استدلالی، قرآن و احادیث متواتره را به سبب وجود شبهات ضعیف حکما تاویل نمود و از کتاب و سنت دست برداشت (مهریزی، ۱۳۷۸: ج ۲/ ۳۶۴).

مرحوم علامه به صراحت برخی از اندیشه های فلسفی را مستلزم کفر می داند. به نظر وی غالب آموزه های فلسفی با شرایع و آموزه های انبیاء مخالفت دارند و فلاسفه به سبب ترس از کشته شدن و تکفیر مؤمنان زمان خود تنها در زبان، آموزه های انبیاء را قبول دارند ولی قلبا آنها را انکار می کنند و اکثر آنان کافر هستند (همان: ۲۷/ ۲۷۳). به نظر ایشان هر کس به سخنان فلاسفه مراجعه کند خواهد فهمید که این گروه برخوردی تمسخر آمیز با دین دارند و انبیاء را چون اشخاص حيله گر قرار داده اند که اموری معما گونه ادعا کرده اند که مردم

از درک آن ناتوانند (همان: ۳۲۹/۸). به نظر ایشان مخالفت آموزه‌های فلسفی با آموزه‌های شرعی در فروع اعتقادات نیست که قابل اغماض و گذشت باشد بلکه اعتقاد به اصول حکما با اعتقاد به اکثر ضروریات دین جمع نمی‌شود (مجلسی، بی‌تا/ ۷۴۷) و روشن است که انکار ضروری دین مستلزم کفر است. علامه از دو مکتب مشاء و اشراق یاد می‌کند و هر دو مکتب را ضالّ و مضلّ معرفی می‌کند (همان، ۷۴۵).

۲. نقدهای اساسی و کلی علامه بر فلاسفه

۲-۱. روش تأویل فلاسفه

علامه مجلسی فلاسفه را به خاطر تاویل نصوص صریح و صحیح مذمت می‌کند و معتقد است فلاسفه در لباس تاویل، بسیاری از آیات و روایات را ردّ می‌کنند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۴/ ۳۶۵). وی می‌گوید: فلاسفه که ادعای پیروی از انبیاء را دارند و آموزه‌های اساسی خود را به انبیاء و آیات الهی نسبت می‌دهند و به برتری آنها بر خود اعتراف می‌نمایند و به آنان تبرک می‌جویند پیروی از این پیامبران و آیات الهی از پیروی فلاسفه شایسته‌تر خواهد بود. به باور علامه جای تعجب است که برخی از متفلسفه چنان در گمراهی غرق شده‌اند و می‌گویند باید کلام انبیاء را تاویل کرد با وجود این که بسیاری از آیات اعتقادی قرآن به گونه‌ای است که به هیچ وجه نمی‌توان آنها را تاویل کرد، بنابراین فخر رازی صحیح گفته است که جمع بین آموزه‌های پیامبر اکرم (ص) و انکار حشر جسمانی ممکن نیست زیرا آیات قرآن در این باره به قدری صراحت دارند که امکان تاویل در آنها وجود ندارد (همان، ۲۵۸).

۲-۲. اختلاف فلاسفه با یکدیگر

علامه اختلاف آرای فلاسفه مشاء و اشراق با همدیگر را یکی دیگر از ادله بطلان فلسفه می‌آورد و می‌گوید این دو گروه فلسفی کمتر در مساله‌ای با هم اتفاق نظر دارند (همو: ۱۳۹۰/ ۵).

جالب است که علامه در بیانات و انتقادات خود نسبت به فلاسفه تنها به دو مکتب مشاء و اشراق اشاره می‌کند (همان) و اشاره‌ای به حکمت متعالیه ندارد این نکته ممکن است حکایت از عدم مخالفت جدی علامه با این حکمت باشد یا این که در زمان علامه، هنوز حکمت متعالیه جدی مطرح نشده است و یا این که علامه آن را حکمت نمی‌داند.

۲-۳. منشا غیر اسلامی فلسفه

به باور علامه، فلسفه از یونان وارد جهان اسلام شده است. لذا فلاسفه را به خاطر ترجیح یونانی کافر بر اهل بیت عصمت و طهارت (ع) سرزنش می‌کند (همان).

۲-۴. ترک آثار اهل بیت (ع) و استبداد رای

از نظرگاه علامه فلاسفه دچار استبداد در رای هستند زیرا آثار اهل بیت (ع) رها کرده و به رای و نظر خودشان تکیه می‌کنند و به همین دلیل ضال و مضل هستند (همان، ۴).

علامه علاوه بر نقدهای کلی و روشی که بر فلاسفه دارد به برخی از آرای فلاسفه نیز اشاره کرده و مردود بودن و عدم تناسب آنها را با اسلام و گاه ضروریات اسلام اعلام داشته است. برخی از مسائل یا گزاره‌های فلسفی که از دیدگاه علامه مجلسی مطابق شریعت نبوده و مستلزم کفر است، عبارتند از:

۱. از علت واحد فقط معلول واحد صادر می‌شود. (همو: ۸ / ۳۲۸).

۲. هر حادثی مسبوق به ماده ای است. (همان)

۳. هر چیزی که قدم آن ثابت شده است عدم آن ممتنع است. (همان)

۴. عقول و افلاک و هیولای عناصر قدیم هستند. (همان).

۵. انواع متوالده قدیم هستند. (همان)

۶. اعاده معدوم جائز نیست. (همان)

۷. عقول عشره خالق هستند (همان: ۵۴ / ۳۰۶؛ همو، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۱۳).

هم‌چنین به نظر ایشان، فلاسفه در موارد زیر خطا کرده و به بیراهه رفته‌اند:

۱. علم خدا به جزئیات (مجلسی، بی تا / ۲۰): علامه می‌گوید: فلاسفه علم خدا به جزئیات را منکر هستند بنابراین خداشناسی فلاسفه ایراد دارد. از این رو وی فلاسفه را به سبب انکار علم خدا به جزئیات تکفیر می‌کند (همو، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۲۵).

۲. حدوث زمانی عالم: علامه مجلسی تنها خدا را قدیم زمانی می‌داند و قدیم دانستن غیر خدا را شرک می‌شمارد. بنابراین معتقد است عالم (ما سوی الله) حادث زمانی است. علامه معتقد است آیات و روایات متواتر بر حدوث زمانی عالم دلالت دارند. روایات متواتر و صریح آیات دلالت بر حدوث عالم دارند به وجهی که امکان تاویل این ادله وجود ندارد (همو، ۱۴۰۳، ۳، ۴۹ و ۲۹۸ و ۴، ۲۵۹؛ همو، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۰۵؛ همو، بی تا: ۲۱).

۳. معاد جسمانی: از دیدگاه علامه مجلسی بر اساس تصریح آیات و روایات متواتر، معاد جسمانی است و اعتقاد به صرف معاد روحانی در واقع ردّ قرآن و روایات متواتر و مستلزم کفر است. از این رو از نظر وی ابن‌سینا و دیگر فلاسفه به سبب روحانی دانستن معاد کافرند (همان، ۷۴۶). معتقد است هر چند ابن‌سینا بنابر دلایل نقلی ادعای پذیرش معاد جسمانی کرده است ولی دروغ گفته و از ترس تکفیر مؤمنان چنین سخنی بر زبان آورده است و گرنه وی اعتقادی به حشر جسمانی ندارد (همان؛ همو، ۱۴۰۳: ج ۸ / ۳۲۸). علامه معتقد است فلاسفه منکر معاد جسمانی شده‌اند در حالی که حشر جسمانی از متفقات همه شرایع و ادیان آسمانی است و از ضروریات دین

محسوب می‌گردد. آیات قرآن در این باره صریح است و نمی‌توان آن‌ها را تاویل نمود. روایات نیز درباره حشر جسمانی متواتر است و نمی‌توان آن‌ها را کنار گذاشت. فلاسفه به دلیل امتناع اعاده معدوم آن را رد کرده‌اند در حالی که هیچ دلیلی بر این قاعده نیاورده و ادعای بدهت آن را نموده‌اند یا این که با شبهاتی سست و ضعیف به رد معاد جسمانی پرداخته‌اند هر کس با دیده بصیرت در این شبهات بنگرد و تامل نماید ضعف آنها بر او آشکار خواهد شد (همو، ۱۴۰۴: ج ۲۶ / ۳۹۴).

۴. جسم بودن ملائکه: از نظرگاه علامه بر اساس آیات و روایات، فرشتگان مجرد نبوده اجسامی هستند که آسمان‌ها را پر کرده‌اند و نزول و عروج دارند (همو، ۱۴۰۳: ۸ / ۳۲۹). به اعتقاد ایشان احادیث متواتره و نص قرآن بر این قول دلالت دارند. بنابر این حکما را به دلیل تاویل این نصوص و اعتقاد به تجرد فرشتگان خطاکار دانسته که با این تاویل انکار ضروری دین کرده و کافر شده‌اند (همو، ۱۳۷۶: ۱ / ۱۱۵).

۵. حدوث عالم: علامه معتقد است صریح آیات و روایات متواتر بر حدوث عالم دلالت دارند به وجهی که امکان تاویل این ادله وجود ندارد.

۶. معراج جسمانی پیامبر اکرم (ص): از دیدگاه علامه معراج پیامبر اکرم (ص) و حضرت عیسی (ع) و حضرت ادريس (ع) جسمانی بوده است و این که برخی فلاسفه معراج را صرفاً روحانی دانسته‌اند صحیح نیست (همو، ۱۴۰۳: ۸ / ۳۲۹).

از مجموع سخنان و آثار علامه می‌توان دریافت که وی تنها از ادله و قواعد فلسفی برای تایید آنچه که از آیات و روایات برداشت می‌کند، استفاده کرده است لذا هر جا قواعد یا نتایج فلسفی با ظاهر آیات و روایات مخالفت کرده باشد طرف نقل را ترجیح داده و به شدت در مقابل فلاسفه موضع‌گیری کرده است.

بیشترین حملات وی متوجه حکمت مشاء و به ویژه شخص ابن‌سیناست و بعد از این مکتب از اشراق نیز غافل نیست و آن را نیز مورد نقد قرار می‌دهد. در کلمات وی اشاره ای به حکمت متعالیه وجود ندارد. شاید علت این امر، عدم رواج این مکتب فلسفی و طرح آن به عنوان یکی از اقسام حکمت باشد چرا که این حکمت چند قرن بعد از عصر خود ملاصدرا به عنوان یک مکتب فلسفی شناخته شد و در عصر خود ملاصدرا که همان عصر علامه است رواج پیدا نکرده بود و افکار فلسفی وی در میان غیر شاگردان خود رواجی نداشت بلکه افکار فلسفی پیشین رایج بود. جالب اینکه نخستین کسی که به ترویج افکار ملاصدرا پرداخت میرزا محمد تقی الماسی (۱۱۵۹ق) از احفاد مجلسی اول است (شبییری زنجانی، ۱۳۹۲: ۱ / ۲۴۵) و بعد هم توسط آقا محمد بید آبادی گیلانی اصفهانی (۱۱۹۷ق) این روند بیشتر ادامه یافت (مطهری، ۱۳۷۶ / ۵۱۳). علت دیگر این عدم مخالفت علامه با حکمت متعالیه، جدا شدن این مکتب از پیروی محض از عقل و استفاده آن از آیات و روایات باشد به تعبیر علامه طباطبایی «روز به روز در شیعه فلسفه به ذخایر علمی اهل بیت (ع) نزدیکتر می‌شد تا در قرن ۱۱ تقریباً به

همدیگر منطبق گشته و فاصله‌ای جز اختلاف تعبیر در میان نمانده است» (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۰۵). بنیانگذار حکمت متعالیه؛ ملاصدرا افزون بر این که فیلسوف برجسته‌ای است شارح حدیث و مفسر قرآن نیز بود و خود علامه مجلسی در شرح خود بر الکافی در خیلی موارد از شرح ملاصدرا بر کافی استفاده کرده است. علامه علیرغم مخالفت با فلسفه، در موارد مختلفی از مبانی و مسائل فلسفی استفاده می‌کند؛ برای مثال در بحث توحید ذاتی و معنای فرد بودن خداوند، علاوه بر بی‌همتایی و یگانگی خدا به جزء نداشتن خدا اشاره کرده و به نفی جزء خارجی و جزء ذهنی می‌پردازد و جنس و فصل را جزء ذهنی می‌داند و از خدا نفی می‌کند (مجلسی، ۱۳۷۶: ۱/ ۱۰۶).

هر چند علامه از فلسفه بی‌اطلاع نیست و آگاهی‌های خوبی از این دانش دارد و پیش برخی از بزرگان این علم کسب دانش کرده است ولی وی به اندازه تخصص در حدیث یا حتی کلام و فقه در این دانش تخصص نداشته و صاحب نظر نیست. از این رو کاشف الغطاء علامه را به عنوان متخصص در علم منقول می‌داند و تخصص وی را در علوم عقلی نفی می‌کند (قاضی طباطبایی، ۱۳۳۲/ ۲۷۷). لذا برخی از ادله وی برای رد این علم بسیار سست است. برای مثال این که منشا این علم یونان است نمی‌تواند برهان تامی در مردود بودن فلسفه باشد و در واقع مغالطه است. از سوی دیگر در ادله نقلی، معصومین (ع) به اخذ حکمت و معارفه حقه حتی از کافر و منافق نیز سفارش کرده‌اند و ثالثاً فلسفه بعد از انتقال به عالم اسلام تحول اساسی یافته و در خدمت اسلام قرار گرفته است. علامه طباطبایی در حاشیه‌های خود بر بحار الانوار بسیاری از نقدها و ایرادات علامه مجلسی به فلسفه اسلامی را پاسخ داده است. پاسخ به هر یک از نقدهای علامه به دانش فلسفه مقاله‌ای مستقل می‌طلبد که از رسالت مقاله حاضر به دور است. هر چند پاسخ این ایرادات از سوی فلاسفه و فلسفه پژوهان در قالب‌های مختلف داده شده است.

۳. تصوف و عرفان از نگاه علامه مجلسی

تصوف و متصوفه تا اواخر صفویه، جریان قدرتمندی در عرصه اجتماعی و سیاسی جامعه بوده است حتی گفته شده، پدر علامه مجلسی، تمایل به تصوف داشته است. ولی در دوره علامه مجلسی از قدرت متصوفه به شدت کاسته شده است و نقدهای بسیاری علیه این جریان نگاشته می‌شود. یکی از علل تضعیف قدرت متصوفه را بی‌تردید باید در تلاش فقهای گذشته دید که به تدریج حکومت صفویه را از تصوف جدا کرده و تشیع صوفیانه را تبدیل به تشیع فقهی نمودند. هر چند دولت صفویه از دل تصوف بیرون آمد ولی به تدریج از زمان شاه طهماسب تشیع فقهی جای تصوف را گرفت و فقهای شیعه از نقش برجسته‌ای در این دولت برخوردار گشتند. افراد بنامی چون محقق کرکی و مقدس اردبیلی از جمله این فقها هستند.

برخی جدایی تشیع از تصوف را با علامه مجلسی پیوند داده‌اند (شیبی، ۱۳۸۰ / ۴۰۰) این سخن گر چه صواب به نظر نمی‌رسد ولی در هر صورت از کوشش علامه در مبارزه با این جریان حکایت دارد. هر چند درباره اقدامات عملی علامه بر علیه صوفیه نظرات غیر علمی و دقیق چه از سوی اندیشمندان داخلی و چه از سوی مستشرقان بیان شده است (همان / ۳۹۹) ولی برخی اقدامات عملی علامه درباره صوفیه مستند و قابل دفاع است.

با گسترش حملات علیه تصوف از نیمه دوم قرن یازدهم، علامه مجلسی از جمله علمایی بود که علیه این جریان موضع گرفت و در آثار مختلف خود آنان را مورد نقد و مذمت قرار داد. علامه در *عین الحیات* به تفصیل به رد تصوف پرداخته است (مجلسی، ۱۳۷۶ / ۹۹). ایشان رساله‌ای نیز در رد صوفیه دارد. این رساله که به «رساله اجوبه به سوالات ملا خلیل» معروف گشته است، رساله کوتاهی است که آن را در پاسخ به سه سوال ملاخلیل قزوینی نوشته و موضع خود را در برابر فلاسفه، اصولیان، اخباریان و صوفیه روشن ساخته است. ایشان در آثار دیگر خود به ویژه در *مرآة العقول* (همو، ۱۴۰۴: ۱۰ / ۳۸۱) و *بحار الانوار* به مناسبت آرای عرفا را نقد کرده است. در باور علامه، تصوف حق و باطل وجود دارد. تصوف حق که وی از آنان به «صوفیان عظام»، «صوفیان صافی طینت»، «صوفیه شیعه»، «صوفیان صافی ضمیر تشیع مشرب»، «صوفیه حقه»، «مروجان دین مبین» و «هادیان مسالک یقین» یاد می‌کند، همیشه علم و عمل و ظاهر و باطن را با یکدیگر جمع می‌کرده‌اند. در ذکر و فکر و ریاضت و ارشاد حامیان دین مبین هستند. «به جز تسبیح و تهلیل و توحید حق تعالی و توسل به انوار مقدسه ائمه طاهرين صلوات الله عليهم و حمایت شیعیان امیرالمؤمنین علیه السلام چیزی در میان ایشان نیست و اینها همه موافق شریعت مقدسه است». این گروه همواره طریقه ریاضت و عبادت به قانون مقدس نبوی داشته‌اند و علوم حق را درس می‌گفتند و بدعتی در دین درست نکردند (همان: ۱ / ۴۱۲).

به نظر وی شیخ صفی الدین اردبیلی، سید بن طاووس، ابن فهد حلی و شهید ثانی و شیخ بهایی از این دسته‌اند هر چند جامی در *نفحات* در میان مشایخ صوفیه به سبب تعصب از آنان یاد نکرده است (همان). علامه نه تنها با این قسم از تصوف مخالف نیست بلکه آنان را مدح می‌کند و از آنان دفاع می‌نماید. وی در این رساله پدر ماجد خود را نیز از این دسته شمرده است که در این طریق شاگرد شیخ بهایی بوده و از وی تعلیم ذکر و فکر می‌گرفته است و به دستور وی هر سال یک اربعین می‌گرفت. و به اربعین گرفتن مکرر خود نیز اشاره می‌کند (همان).

گروه دیگری از تصوف که علامه از آنان به نام صوفیه اهل سنت یاد می‌کند متصوفه باطل هستند که رفتارهای حرام و غیر مشروع؛ مانند چرخ زدن، سماع کردن، برجستن و دف زدن را مرتکب می‌شوند (همان). علامه متصوفه را بدعت گذارانی می‌داند (همو، ۱۳۹۰ / ۵) که گرفتار تجسیم و تشبیه شده‌اند؛ برخی خدا را به صورت مرد ساده و بی‌ریش، بعضی دیگر به صورت مرد ریش سفید می‌دانند یا او را جسم بزرگی می‌دانند که بر روی عرش نشسته است یا در دام حلول و اتحاد افتاده‌اند (همو، ۱۳۷۶: ۱ / ۸۹). معارضه با ائمه شیعه و علمای مذهب اثنا عشر از

دیگر ایرادات وی بر این دسته از صوفیه است (همان، ۴۱۲). از نظر علامه بین این دو گروه تفاوت بسیار است و ربطی بین آن دو نیست و لذا از دید وی نفی مطلق و عام تصوف بی بصیرتی و ناصواب است (همو، ۱۳۹۰/۵). از سوی دیگر علامه در برخی موارد اشاره به پاره‌ای از آموزه‌های عرفانی کرده و به شدت آنها را رد می‌کند. یکی از این موارد بحث وحدت وجود است. وی این ادعا را کفرگویی می‌داند (همان، ۶). ولی این نظر را به صوفیه اهل سنت نسبت می‌دهد. به نظر ایشان وحدت وجود یا موجود همان حلولی است که صوفیه اهل سنت گفته‌اند و در کتب کلامی ما مانند کتاب کشف الحق و نهج الصدق علامه حلی رد شده است^۱ (همو، ۱۳۷۶: ۱/۹۵).

علامه ایمان شهودی و فنای فی الله را می‌پذیرد و آن را بالاترین و عالی‌ترین درجه و مرتبه از مراتب چهار گانه ایمان می‌داند و حدیث معروف «قرب نوافل»^۲ (همو، ۱۴۰۴: ۱۰/۳۸۱؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۳۵۲) را در تایید مقام فناء ذکر می‌کند ولی معتقد است این مقام، مرتبه بسیار باریک و خطرناک است و سبب لغزش کسانی شده است که ادعای عرفان و تصوف دارند. وی تمسک بعضی صوفیه به حدیث قرب نوافل را ناصواب و ضلالت معرفی می‌کند که نتوانسته‌اند به فهم درستی از این حدیث نائل گردند؛ هم خود به ضلالت افتاده‌اند و هم دیگران را به ورطه ضلالت افکنده‌اند. ایشان هفت وجه در معنای این روایت ذکر کرده و برخی از این وجوه را قوی‌تر دانسته و در ضمن این معانی، سخن عرفا را در تفسیر این حدیث نقد می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰/۳۹۶؛ همو، ۱۳۷۶: ۱/۱۰۰).

ایشان با نام و به صراحت محی الدین را رئیس و بزرگ صوفیه معرفی و مذمت کرده و عبارت‌های وی در فصوص الحکم و فتوحات را آورده و اشکال می‌گیرد. علامه ترجیح مقام ولایت بر مرتبه نبوت، خود را خاتم الولایه خواندن، وحدت وجود، نسبت خطا دادن به حضرت نوح (ع)، دفاع از بت پرستی و تنزل دادن مقام حضرت علی (ع) از سایر خلفا را از جمله خطاهای ابن عربی بیان می‌کند (همو، ۱۳۷۶: ۱/۹۳ و ۲/۴۵۸). علامه در آثار خود علاوه بر ابن عربی از دیگر بزرگان تصوف مانند معروف کرخی و سید محمد نوربخش و عباد بصری، ملای رومی، حسن بصری، سفیان ثوری و منصور حلاج یاد کرده و آنها را مذمت نموده است (همان).

۱. بی‌شک وحدت وجود عرفانی غیر از حلولی است که برخی از صوفیه جاهل طرح کرده و معتقدند خداوند در بدن عرفای بزرگ یا غیر آنها حلول کرده است. وحدت وجود بدین معناست که اصل وجود به خداوند اختصاص دارد و در عالم هستی جز حق تعالی و شؤون ذاتی او چیزی نیست.

۲. «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ أَرَصَدَ لِمُحَارَبَتِي وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّىٰ أَحِبُّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أُجِبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ وَمَا تَرَدَّدَتْ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ كَتَرَدَّدِي عَنْ مَوْتِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ». این حدیث به سند های مختلف که در متن هم با هم اختلاف اندکی دارند در منابع شیعی و سنی روایت شده است. علامه مجلسی برخی از این روایات را صحیح و برخی را مجهول دانسته است. (مجلسی، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، ج ۱۰، ص ۳۸۱-۳۸۴).

وی ارتباط معروف کرخی از مشایخ صوفیه با امام رضا (ع) را رد می‌کند (همان، ۱/ ۴۳۰). هم‌چنین در ضمن یادکردی از شمس تبریزی و ملای رومی سخنان آنان را کفر آمیز معرفی می‌نماید (همان، ۱/ ۹۴).

علامه با وجود این که به اعتراف خود مطالعات عرفانی نیز داشته است (مجلسی، بی تا/ ۴۲۸)، تصوف حق را غیر از عرفان و تصوف مصطلح معرفی کرده و با هر دو قسم عرفان نظری و عملی مصطلح مخالف است. از نظر وی تصوف حق همان زهد و تقوایی است که در نصوص دینی بر آن تاکید شده است. از این روست که از بزرگانی چون شهید ثانی، سید بن طاووس، ابن فهد حلی و مقدس اردبیلی به عنوان صوفیان حق یاد می‌کند و حال آن که هیچ یک از این بزرگان، از جمله عرفای اصطلاحی شناخته نشده‌اند و در این راستاست که از عرفای به نام شیعه؛ مانند سید حیدر آملی و دیگران نامی به میان نمی‌آورد.

هم‌چنین وی نتوانسته است بین صوفیه جهله و عرفای واقعی تفکیک کند و رفتارهای غیر مشروع و بدعت‌ها (مانند ترک نماز و رقص و سوت و دست زدن) (مجلسی، ۱۳۷۶: ۱/ ۹۶) و باورهای نادرست صوفیان جاهل را به عرفای واقعی نسبت داده است و حال آن که خود عرفای واقعی مخصوصاً عرفای شیعی به شدت از این رفتارها و باورها اعلام برائت کرده و به صورت علمی و عملی به مبارزه آنان برخاسته‌اند مانند ملا صدرای شیرازی که کتاب کسر الاضنام الجاهلیه را در رد همین قوم جاهل می‌نگارد.

نیز برخی از آموزه‌های عرفانی برای علامه خوب و صحیح تبیین نشده است و تصور صحیحی از این باورهای عرفانی ندارد و لذاست که نمی‌تواند بین حلولی که در کتب کلامی رد شده است و وحدت وجود تفکیک قائل شود.

هر چند علامه به مطالعه برخی از آثار عرفانی تاکید می‌کند اما این که عرفان را پیش اساتید عرفان فرا گرفته باشد معلوم نیست از میان اساتید علامه بیشتر فیض کاشانی محتمل است که استاد عرفان علامه باشد ولی جایی بدان تصریح یا اشاره نشده است و به احتمال قوی ممکن است وی تنها از فیض اجازه حدیثی داشته باشد نه این که شاگرد رسمی وی بوده باشد. اگر وی بدون استاد به مطالعه آثار عرفانی پرداخته باشد، شاید یکی از علل درک ناصواب وی از آموزه‌های عرفانی همین امر باشد.

۴. علامه مجلسی و اخباری‌گری

جریان اخباری‌گری در شیعه به طور رسمی به وسیله ملا محمد امین استرآبادی (م ۱۰۳۶ ق) در دوره صفویه در آغاز قرن یازده تاسیس شد، هر چند پیروان این جریان سعی دارند آن را مکتبی دیرین حتی تا عصر حضور ائمه (ع) جلوه دهند (بهشتی، ۱۳۹۰/ ۳۳).

خوانساری در *روضات الجنات* و شیخ حر عاملی در *الفوائد الطوسیه* علائم و شاخصه‌های اخباری‌گری را بر شمرده‌اند (موسوی، خوانساری، ۱۳۹۰: ۷/ ۱۲۰ و حر عاملی، ۱۴۰۳/ ۴۰۶ و...). هم‌چنین مهم‌ترین اثر استرآبادی

الفوائد المدنیة فی الرد علی من قال بالاجتهاد و التقليد است که اندیشه‌های اخباری خود را در آن ابراز داشته است. درباره اخباری بودن یا اصولی بودن علامه مجلسی سه قول معروف وجود دارد.

الف. اخباری: برخی بر اخباری بودن علامه مجلسی تاکید کرده‌اند. شواهدی را هم بر این مدعا اقامه نمودند (مهریزی، همان، ۳۳۹).

۱. برخی مقدمه علامه بر بحارالانوار را دلیل و شاهد اخباری بودن وی دانسته‌اند. هر چند وی را اخباری معتدل شناسانده‌اند (سلطان محمدی، ۱۳۸۱/۲۰).

۲. در رساله منسوب به علامه نیز سخنی از وی وجود دارد که حمل بر مسلک اخباری‌ها شده است. در این رساله آمده است: «اما مساله دوم که طریقه مجتهدین و اخباریین را سوال فرموده‌اید:... مسلک حقیر در این باب وسط است افراط و تفریط در جمیع امور مذموم است... عمل به اصول عقلیه که از کتاب و سنت مستنبط نباشد درست نمی‌دانم و لکن اصول و قواعد کلیه که از عمومات کتاب و سنت معلوم می‌شود با عدم معارضه نص به خصوص این‌ها را متبع می‌دانم» (مجلسی، ۱۳۱۱/۲۳).

نقد این دلیل: در این دلیل بخشی از سخن علامه که رد آشکار و صریحی بر اخباریت است حذف شده است وی در قسمتی از این پاسخ می‌آورد: حقیر مسلک جماعتی را که گمان‌های بد به فقهای امامیه می‌برند و ایشان را به قلت دین متهم می‌کنند خطا می‌دانم زیرا که ایشان اکابر دین بوده‌اند. مساعی ایشان را مشکور و زلات ایشان را مغفور می‌دانم» این قسمت از عبارت علامه در رد بزرگان اخباری به ویژه ملا محمد امین استرآبادی است که به صراحت فقهای امامیه را به انحراف متهم می‌کنند.

این محققان علامه را در شمار اخباریان معتدل قرار داده‌اند (ذکاوتی، ۱۳۷۰/۲۴).

۳. عبارت علامه که می‌تواند به عنوان دلیلی بر اخباری بودن وی باشد:

«...سدوا باب العقل بعد معرفة الامام و امروا بأخذ جمیع الامور منهم (ع)» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/۳۱۴) برخی از محققان این عبارت علامه را دلیل اخباری بودن وی مطرح کرده‌اند. (خسروپناه، ۱۳۸۸/۷۳) این نتیجه‌گیری چندان دقیق و یقینی نیست زیرا ممکن است مراد علامه این باشد که تا اثبات امام از اصول اعتقادی مانند مباحث خداشناسی و نبوت و خود امامت می‌توان از ادله عقلی بهره گرفت ولی بعد از اثبات امامت در جزئیات که عقل در آنها نمی‌تواند ورود پیدا کند باید سراغ ادله نقلی رفت.

۱. حجیت احادیث کتب اربعه: احادیث کتب اربعه و تالیفات متقدمان مانند شیخ صدوق، برقی، صفار، حمیری، شیخ طوسی و شیخ مفید در نزد علامه از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. وی معتقد است به احادیث این کتابها می‌توان عمل کرد و این احادیث را از اصول عقلی و استحسانات و قیاسات متداول در بین برخی از متاخران اقوی می‌داند. ایشان معتقد است بررسی رجالی این روایات لازم نیست. تنها در هنگام جمع بین روایات و تعارض

آنها مراعات احوال رجال را لازم و مفید می‌داند. وی معتقد است روش متقدمان مانند شیخ طوسی نیز چنین بوده است. (مجلسی، ۱۴۰۶: ۱/ ۲۷) این مبنای علامه در واقع همان مبنای اخباریان درباره احادیث کتب اربعه و جایگاه آنهاست. در شرح مرآة العقول وی احادیث «الکافی» را بر اساس تقسیم متأخران، صحیح و حسن و ضعیف و ... نامیده است. ولی باز در مقدمه همین کتاب هم عنوان می‌کند به روایات اصول معتبر هم چون کافی می‌توان عمل کرد هر چند برای ترجیح برخی بر برخی دیگر ناگزیر باید به سند احادیث مراجعه کرد (همو، ۱۴۰۴: ۱/ ۲۱).

به نظر می‌رسد تنها دلیل مهمی که در اخباری بودن علامه مجلسی می‌توان به آن تمسک کرد همین دلیل باشد. علامه به صراحت این مبنای اخباریان را پذیرفته و هیچ جوابی نمی‌توان به آن داد.

۲. اعتقاد به تحریف قرآن: همه اخباریان قائل به تحریف نیستند چنان که همه اصولیان قائل به عدم تحریف نیستند. در میان اصولیان، بزرگانی هم چون وحید بهبهانی، آخوند خراسانی و امام خمینی (ره) متمایل به تحریف هستند (محمدی مظفر، ۱۳۹۲/ ۱۲۵).

هیچ یک از اخباریان، تحریف را جزو ادله عدم حجیت ظواهر قرآن ذکر نکرده اند. (همان) هر چند در نوشته‌های متأخر اصولی چنین نسبتی به آنها داده شده است (همان). از سوی دیگر شیخ حر عاملی با وجود این که اخباری است ولی تحریف را رد می‌کند و کتاب مستقلی در رد تحریف دارد یا شیخ صدوق (م ۳۸۱ق) با وجود نقل‌گرا بودن منکر تحریف است. از این رو با وجود این که علامه مجلسی به تحریف قرآن معتقد است ولی نمی‌توان به استناد آن به اخباری بودن وی حکم کرد.

ب. اصولی اخبارگرا: قائلان به این نظریه معتقد اند بین اخباری‌گری و اخبارگرا تفاوت وجود دارد. این گروه برآنند که علامه به قطع و یقین اصولی است و بسیاری از مبانی اصولیان را قبول دارد ولی به سبب عصر خویش که اخباریان نفوذ و نمود بسیاری دارند و هم‌چنین مأنوس شدن بیشتر وی با روایات و احادیث متأثر شده و گاه برخی از مواضع اخباریان نیز از وی صادر شده است. تخصص وی در حدیث و شارح حدیث بودن او سبب مغالطه برخی شده و گمان نموده‌اند که مجلسی اخباری است. به نظر این گروه تعبیر اخبارگرا به جای اخباری برای علامه مناسب‌تر و دقیق‌تر است زیرا مشی علمی وی به سمت اصولیان تمایل بیشتری دارد (ملکی میانجی، ۱۳۸۵/ ص ۳۴).

بر اساس این دیدگاه هر چند مرحوم علامه در برخی مواضع به سمت اخباریان گرایش دارد ولی بیشتر مواضع وی به سوی اصولیان است. اصول‌گرایی وی بر اخباری‌گری او غلبه دارد. می‌توان موضع علامه درباره بررسی رجالی احادیث کتب اربعه را متأثر از اخباریان دانست ولی دیدگاه او درباره جواز اجتهاد و تقلید، استدلال به ظواهر قرآنی، حجیت اجماع را حاکی از دوری وی از اخباریان به شمار آورد. هم‌چنین تقسیم حدیث به چهار

قسم، عدم حصر فهم قرآن و احادیث نبوی (ص) در امامان معصوم (ع)، پذیرش دانش کلام مرسوم، اعتقاد به اصل برائت از مشی غیر اخباری علامه حکایت می‌کنند، زیرا در همه این موارد اخباریان شیعه‌ای مخالف اتخاذ کرده‌اند (نک: استر آبادی، ۱۴۲۴ق). بنابر این جانب اصولی‌گری علامه بر جانب اخباری‌گری وی غلبه دارد.

بی‌تردید علامه در مسائل اعتقادی از اخباریان تبعیت نمی‌کند و مواضع وی در این مسائل حتی شبیه سید بن طاووس - منتقد جدی کلام - و شیخ صدوق و شهید ثانی نیست و از این دو اندشمند شیعی عقلی‌تر تکلم ورزیده است.

یکی از شاخصه‌های اخباری‌گری منع اجتهاد و تقلید شمرده شده است. علامه بر اساس روایات «علینا لقاء الاصول الیکم و علیکم التفرع» بر جواز استنباط احکام از عمومات حکم داده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲/ ۲۴۵). از دیدگاه علامه مجلسی اجتهاد و تقلید جائز است. در موارد جواز غیبت بیانی دارد که از پذیرش تقلید و اجتهاد حکایت دارد. ایشان معتقد است نهی از منکر یکی از موارد جواز غیبت است ولی باید این نهی طبق شرایطی انجام گیرد از جمله شرایط آن این است که ناهی از منکر علم به منکر بودن آن کار داشته باشد ولی در صورتی که احتمال دهد طرف مقابل به رای مجتهدی عمل می‌کند که آن فعل را حلال می‌داند نهی از منکر و غیبت جائز نیست (همو، ۱۳۷۶: ۲/ ۴۱۲). هم‌چنین مورد ششم از موارد جواز غیبت را بیان خطای مجتهدان می‌داند و معتقد است که این غیبت در واقع نقد علمی است و هر دو مجتهد (نقدکننده و نقد شونده) مثاب و مأجورند (همان، ۴۱۴). هم‌چنین علامه در موارد بسیاری اعم از اصول و فروع به ظواهر آیات و روایات استناد کرده است (همو، ۱۴۰۳: ۲/ ۲۷۷؛ ۶/ ۴۳؛ ۱۷/ ۱۰۸؛ ۵۸/ ۱۰۴ و ...). هر چند روایتی در ذیل آیات هم نیامده باشد. نه تنها علامه به ظواهر منطوقی آیات توجه داشته و به آنها تمسک می‌کند بلکه در مواضع متعددی به ظواهر مفهومی آیات نیز استدلال کرده است. وی از میان مفاهیم مفهوم شرط را قوی‌ترین مفهوم و حجت می‌داند. علامه بر خلاف اخباریان اجماع کاشف را حجت می‌داند و به آن استدلال کرده است (همو، ۴۱۳/ ۱).

مخالفت وی با فلسفه و عرفان نیز نمی‌تواند به عنوان دلیلی بر اخباری بودن وی تلقی گردد زیرا که بسیاری از غیر اخباریان هم با فلسفه و عرفان مخالف بوده‌اند.

علامه در موارد متعددی در آثار خود به کتب اصولی و اصولیان ارجاع داده است یا این که از قواعد اصولی استفاده کرده است (همو، ۱۴۰۳: ۶۲/ ۱۰۱؛ ۶۵/ ۳۰۰؛ ۶۸، ۲۵۲ و همو، ۱۴۰۶: ۱/ ۱۹۷؛ ۱۵/ ۱۶۹ و همو، ۱۴۰۴: ۳/ ۱۱۵؛ ۸/ ۴۱۱؛ ۱۱/ ۲۳۷؛ ۱۵/ ۷۵؛ ۲۰/ ۷۴) که می‌تواند نشانه‌ای بر پذیرش علم اصول از سوی وی باشد هر چند خود یک کتاب اصولی نگاشته است.

ج. حد وسط بین اخباری و اصولی: با توجه به این که علامه برخی مواضع اصولیان را قبول دارد و پاره‌ای از مدعیات اخباریان را پذیرفته است بعضی قائل شده‌اند که نمی‌توان به صورت صد در صد وی را اصولی یا اخباری نامید (عابدی، ۱۳۷۸ / ۵۷)

بر اساس آن چه در دو دیدگاه قبلی روشن شد، شواهد اصولی بودن مرحوم مجلسی بیشتر از قرائن اخباری‌گری اوست. بنابر این حد وسط پنداشتن وی چندان به حق و صواب نمی‌باشد.

نتیجه‌گیری

گرایش علامه مجلسی همان گونه که از آثار وی نیز نمایان است به سمت دانش‌های تقلی است. وی به شدت با علم فلسفه مخالفت کرده و تعالیم فلسفی را در تضاد با قرآن و اسلام می‌داند. از بین سه مکتب فلسفی بیشترین مخالفت وی با مکتب مشاء و بنیانگذار آن ابن‌سینا است. به صورت گذرا به مکتب اشراق نیز اشاره کرده و آن را نیز مردود می‌داند ولی هیچ اشاره‌ای به حکمت متعالیه در آثار وی مشاهده نمی‌شود. هر چند با فلسفه مخالفت می‌کند در عین حال گاه از آموزه‌های فلسفی در مباحث کلامی استفاده کرده است. بررسی ادله وی درباره مخالفت با فلسفه از عدم تسلط و تخصص وی در این دانش حکایت دارد.

مرحوم مجلسی با عرفان مصطلح؛ چه عرفان نظری و چه عرفان عملی نیز مخالف است. در عین حال از عرفان خاصی صحبت می‌کند و آن را عرفان واقعی می‌داند که نمی‌توان آن را در قالب عرفان مصطلح ارزیابی کرد. به نظر می‌رسد وی نتوانسته است در عرفان مصطلح بین عرفان صادق و کاذب تفکیک ایجاد کند.

نگاه علامه مجلسی به دانش فقه و اصول فقه نگاه مثبتی است و وی را باید فقیه و اصولی به شمار آورد. هر چند تشابهاتی بین علامه مجلسی و اخباریان وجود دارد ولی اصولی اخبارگرا خواندن علامه به حق و صواب نزدیک‌تر می‌باشد.

منابع

- استرآبادی، محمد امین (۱۴۲۴ق)، الفوائد المدنیة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- امین، سید محسن (۱۴۰۶ق)، اعیان الشیعة، بیروت، دار التعارف للمطبوعات.
- بحرانی، یوسف بن احمد، (۱۴۰۶ق)، لؤلؤة البحرين فی الاجازات و تراجم رجال الحديث، بیروت، دار الاضواء.
- بهشتی، ابراهیم، اخباریگری (تاریخ و عقائد) (۱۳۹۰)، قم، سازمان چاپ و نشر دار الحديث.
- جعفریان، رسول، (۱۳۷۹)، صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۳ق)، الفوائد الطوسیه، قم، المطبعة العلمیه.
- خسروپناه، عبد الحسین، (۱۳۸۸)، کلام جدید با رویکرد اسلامی، دفتر نشر معارف قم.
- سلطان محمدی، ابوالفضل، (۱۳۸۱)، اندیشه سیاسی علامه مجلسی، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
- شبییری زنجانی، سید موسی، (۱۳۹۲)، جرعه ای از دریا، ج ۱، قم، مؤسسه کتاب شناسی شیعه.
- شیبی، کامل مصطفی، (۱۳۸۰)، تشیع و تصوف، (مترجم: علیرضا ذکاوتی قراگزلو)، تهران، امیر کبیر.
- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۵) شیعه در اسلام، چاپ ۱۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- عابدی، احمد، (۱۳۷۸)، آشنایی با بحار الانوار، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قاضی طباطبایی، محمد علی، (۱۳۳۲)، الفردوس الاعلی، تبریز، بی نا.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۶ق)، ملاذ الأخیار فی فهم تهذیب الاخبار، (محقق: سید مهدی رجائی)، چاپ اول، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی (ره).
- مجلسی، محمد باقر (بی تا)، حق البیقین، قم، ذوی القربی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۷۶) عین الحیات، بی جا، دار الاعتصامی.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۸۴)، حیاة القلوب، چاپ ششم، قم، سرور.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۹۰)، اعتقادات علامه مجلسی، اصفهان، مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان.
- مجلسی، محمد باقر، (۱۳۱۱ق)، رساله اجوبه ملامحمد باقر به ملا خلیل، تهران، انتشارات فطرت.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶) خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران، صدرا.
- ملکی میانجی، علی، (۱۳۸۵)، علامه مجلسی، اخباری یا اصولی؟، قم، دلیل ما.
- مهریزی / ربانی، مهدی/هادی، (۱۳۷۸)، شناخت نامه علامه مجلسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- موسوی خوانساری، محمد باقر، (۱۳۹۰)، روضات الجنات، تهران، اسماعیلیان.

مقالات

- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا، (۱۳۷۰) سیر اندیشه اخباری در مذهب تشیع، آینه پژوهش، تابستان ۱۳۷۰، شماره ۶، ص ۲۴-۴۲.
- محمدی مظفر / شاکر، محمد حسن / محمد کاظم، (۱۳۹۲)، جدال اخباریان با اصولیان در حجیت ظواهر، مطالعات اسلامی فقه و اصول، بهار ۹۲، شماره ۹۲، ص ۱۲۵-۱۴۵.

A Study of the Concept of Sedition in the Qur'an and Nahj al-Balagha with Emphasis on the Concept of Positive Sedition and Negative Intrigue

Zohre Akhavan Moghadam ¹

1. Associate Professor, Department of Quran and Hadith science, University of Science and Education University of Quran, Qom, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.12918 URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12918.html	
Corresponding Author: Zohre Akhavan Moghadam	ABSTRACT
Email: dr.zo.akhavan@gmail.com	The root "F T N" are 60 times and the word "intrigue" are 34 times in the Qur'an. The extent of the Quranic use and the narrative of this word, as well as different words, and sometimes the contradictory scholars of the words and commentators, have led to the density and controversy of intense votes, which are sometimes the root meaning of that mixed with its priorities or supplies. This writing seeks to identify the concept of sedition and its dimensions in the Qur'an and Nahj al-Balaghah and the words of Amiralmominin the result of the result that sedition in their Qur'anic frequency has come to the meanings of the "torment" "destruction", as well as "creating anxiety and compassionate space". . The exam involves blessings and politics, both for clean humans and guilty, and aimed at educating. In Nahj al-Balaghah, sedition has also been used in all meanings, and meant the opposition and the creation of misleading atmosphere, much wider. Therefore, Amiralmomin (AS) in expressing the signs of sedition, the origins of sedition, as well as the ways to fight sedition, are abundant. Although all of these matters are mentioned in the collapse of the Qur'an, but in Nahj al-Bahlagh.
Received: 2021/09/14 Accepted: 2021/11/08 Available: 2021/12/05	
Open Access 	
Keywords: Nahj al-balagha, Qur'an, positive intrigue, negative intrigue, conceptualization.	

Methodological Studding of Discovery of Wise People's Method in High Jurisprudence and Osoul Researches

_____ **Mohammad Aminfard¹*, Somayyeh Aghaie²** _____

1. Associate Professor, Department of Islamic Jurisprudence and law, Faculty of Theology and Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

2. MSc, Department of Islamic Jurisprudence and law, Faculty of Theology and Islamic Sciences, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.41334.1024	
URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13603.html	
Corresponding Author: Mohammad Amin Fard	ABSTRACT
Email: aminfard11@gmail.com	The wise people have a wide usage in jurisprudence, the principles of jurisprudence (osoul), and its role in deducing judgments is evident. If the structure of the wise people does not have the authority, the relations of humans and the order of their lives are disrupted and the differences expand. Especially when the Imam is absent, solving a lot of social issues and human relationships by relying on the construction of the wise people possible and causing them to get things done. For example, for authority haeazt, the principle of beaa, the rule of iodine, pride, the principle of accuracy, esteshab and authority of appearances and... Imam Khomaeni expresses: that the undoubted method from the beginning of human civilization is that ownership is through revive and heazat and the possession of property by means of the heazat of rational matters. Here is the discussion how the jurisprudents discover the Wise people. Nowadays, the authors discover the new research of the Wise people by using surveys such as scientific observation, questionnaire, and interview. This research has been addressed the quality of the discovery of Wise people by the great and modern social researchers. In the books of the primary jurisprudents have investigated how the rational method was discovered, as well as about these questions have been asked from contemporary jurisprudents, and the result is presented in the research. The great jurisprudents did not use modern methods of research such as surveys, questionnaire, interview, and did not deal with the statistical society, statistical sample and surveys from the wise men's community.
Received: 2021/08/25 Accepted: 2020/11/03 Available: 2021/12/10	
Open Access 	
Keywords: Discovery of wise people's method, Jurisprudence, Authenticity, The principles of jurisprudence (osoul), Research Method, Questionnaire, Methodological.	



Validation, Assessment and Evaluation of Ritual Ceremonies (Sermon Reading on the Night of Imam Reza's Martyrdom)

Alireza Anvary¹

1. PhD in Economic Sociology and Development, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.44150.1046

URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13616.html

Corresponding Author:
Alireza Anvary

Email:
ali.anvary@yahoo.com

Received: 2021/09/03

Accepted: 2021/11/16

Available: 2021/12/08

Open Access



Keywords:

Sermon reading ritual,
observer, participant,
media audience.

ABSTRACT

The present study examines assessment and evaluation of the ritual of reading the sermon on the night of the martyrdom of Imam Reza (as) in the holy shrine of Razavi. statistical Society is in three parts servants participating in the sermon reading ceremony, people present in the holy shrine of Razavi and the TV audience of the sermon reading program on the night of the martyrdom of Imam Reza (AS). sampling is random and the total sample size is 577. the main variables of ritual evaluation are religion recognition index and sermon evaluation index. phenomena and models that obtained from this research are the phenomenon of monotony due to high participation in the ceremony, content and semantics due to the importance of understanding one's identity as an observer or participant of the ritual, ritual generalization by observers for more spiritual and content connection with the ceremony, ritual behavioral appeal such as candle lighting for Media viewers and audiences, The model of behavioral attractiveness, content and ritual spiritualism for the observers (people) of the religion and the cognitive interpretive model resulting from the proper knowledge of the religion in the two groups of observers and media audiences.



Journal of Religious Research & Efficiency



A Study of Allameh Tabatabai's Mystical Views

Somayeh Khademi ^{1*}, Kazem Asghari ²

1. Assistant Professor, Department of Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran.

2. MA. Student, Department of Religions and Mysticism, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.40335.1015

URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13606.html

Corresponding Author:
Somayeh Khademi

Email:
s.khademi@azaruniv.ac.ir

Received: 2021/08/19

Accepted: 2021/11/10

Available: 2021/12/07

Open Access



Keywords:

Mysticism, Sufism,
Tariqat, Allameh
Tabatabai

ABSTRACT

Allameh Tabatabai has a multifaceted personality in the fields of exegesis, jurisprudence, philosophy and mysticism, but his mystical aspect has received less attention than his other scientific aspects; considering that Allameh is one of the Shiite mystical figures in the contemporary era; therefore, his mystical study is important. Allameh has presented important ideas about mysticism in his various works. In the present study, using descriptive and library methods, we have tried to explain and present Allameh's mystical views. The results of this study show that Allameh Tabatabai considers true mysticism as one of the ways to discover the truth that is in line with the religion of Islam. According to him, mysticism is a spiritual current arising from the religion of Islam, which is in fact the Qur'anic morality. He considers the pursuit of mysticism as a natural thing and believes that human beings are always seeking knowledge of the origin of existence, and this innate thing includes all human beings and does not include only a certain number.



Journal of Religious Research & Efficiency



Sayyid Murtaza's Methods in Criticizing Hadith Al-Adad

Alireza Tabibi*¹, Seyyed Majid Nabavi²

1. Associate Professor, Department of Theology, Faculty of Humanities, Arak University, Arak, Iran.

2. PhD Student, Department of Theology, Faculty of Humanities, Arak University, Arak, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.12922

URL: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_12922.html

Corresponding Author:
Seyyed Majid Nabavi

Email:
a-tabibi@araku.ac.ir

Received: 2021/09/04

Accepted: 2021/11/19

Available: 2021/12/08

Open Access



Keywords:
Sydney, Hadith
Number, Hadith Critique,
Hadith Review.

ABSTRACT

One of the people who methodically criticizes hadith is Sayyid Morteza. In one of his works, "Al-Rad 'Ala hadith e al-'Add", he criticizes the companions of the number (the 30 days of Ramadan) and reviews hadiths that consider Ramadan to be complete for 30 days (without any shortcomings). By criticizing these hadiths, Al-Sayyid Murtaza considers the end of Ramadan correct with the sight of the crescent moon (whether 29 days or 30 days). In criticizing hadiths cited by the companions of the number using different methods such as: reasoning for consensus and citing verses (Baqara/189/ 189 and Yunus/5) proves that their speech is discredited, he considers the analogy which is cited by the companions of the number as lacking in ijat and according to the word science, he criticizes the hadiths cited by them. Also, al-Sayyid Murtaza considers the hadiths cited by them to be against the famous news and historical traditions of Muslims. Seyed Morteza's methods and criteria in criticizing the views of the number are exclusive only in the form of textual criticism and do not deal with documentary criticism. The method of collecting materials in this research is library and the research method is descriptive-analytical.



Journal of Religious Research & Efficiency



Allameh Majlisi's Approach to Human Knowledge; Philosophy, Mysticism and Principles of Jurisprudence

_____ **Mohammad Azimi¹, Mohammad Ghafoorinajad²** _____

1. Assistant Professor, Department of Islamic theology, Al- Mustafa International university, Qom, Iran.

2. Associate Professor, Department of Shia studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.

DOI: 10.22034/NRR.2021.40464.1019

URI: https://nrr.tabrizu.ac.ir/article_13609.html

Corresponding Author:
Mohammad Azimi

Email:
azimimohammad57@gmail.com

Received: 2020/09/01

Accepted: 2020/11/04

Available: 2021/12/17

Open Access



Keywords:

Allameh Majlisi, Principles of Jurisprudence, Philosophy, Mysticism, Akhbari, Principles.

ABSTRACT

Allameh Majlisi is one of the most prolific Shiite thinkers in the important Safavid period. In this age, various scientific currents are active, the most important of which are philosophers, mystics and akhbarians. In his works, Allameh Majlisi has expressed his opinion about these currents of thought. He strongly opposed the common philosophy of that day, namely Peripatetic and Enlightenment, and excommunicated philosophers. He also does not accept the common mysticism and Sufism of his time and excommunicates Ibn Arabi and considers some of the mystical teachings as infidels. At the same time, it defends a certain kind of mysticism. Also, his intellectual foundations and jurisprudential and theological views are more inclined towards rationalist theologians and theologians and are far from Akhbarians. News-oriented principles are the most appropriate title that can be applied to him.

Contents

A Study of the Concept of Sedition in the Qur'an and Nahj al-Balagha with Emphasis on the Concept of Positive Sedition and Negative Intrigue
Zohre Akhavan Moghadam / 1

Methodological Studding of Discovery of Wise People's Method in High Jurisprudence and Osoul Researches
Mohammad Aminfard, Somayyeh Aghaie / 21

Validation, Assessment and Evaluation of Ritual Ceremonies (Sermon Reading on the Night of Imam Reza's Martyrdom)
Alireza Anvary / 49

A Study of Allameh Tabatabai's Mystical Views
Somayeh Khademi, Kazem Asghari / 71

Sayyid Murtaza's Methods in Criticizing Hadith Al-Adad
Alireza Tabibi, Seyyed Majid Nabavi / 89

Allameh Majlisi's Approach to Human Knowledge; Philosophy, ysticism and Principles of Jurisprudence
Mohammad Azimi, Mohammad Ghafoorinajad / 107



Vol. 1, Issue. 1, Autumn 2021

Journal of Religious Research and Efficiency