

تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۵

تاریخ پذیرش: ۹۵/۳/۲۰

الگویی از روش اجتهاد در عرفان مأثور

(مطالعه موردی: روش کتاب سرالاسراء)

مصطفی همدانی^۱

چکیده:

ارتباط معنوی عارفانه و عاشقانه با حضرت پروردگار که عرفان به آن توصیه می‌کند، نیاز بنیادی انسان در تمام زمان‌ها بوده و هست؛ اما متأسفانه در روزگار ما شورابه‌هایی ناگوار به جای عرفان حقیقی و خوش‌گوار به کام انسان معنویت‌خواه ریخته می‌شود و احیاناً آموزه‌های وحیانی نیز با روش‌هایی نادرست و غیراجتهادی به اسم عرفان اسلامی فرآوری می‌شود.

استاد عرفان عصر حاضر، آیت‌الاهی مرحوم استاد سعادت‌پرور از عارفان مجتهدی است که همواره سعی کرده است روش تفقه اجتهادی را در استنباط آموزه‌های عرفانی به کار گیرد؛ و از این-رو پژوهش فرارو با شیوه اسنادی- کتابخانه‌ای به استخراج الگوی روش اجتهاد در عرفان مأثور بر اساس شیوه اجتهاد فقهاتی و طبق روش‌های موجود در پس‌زمینه تبیین‌های استاد سعادت‌پرور در کتاب سرالاسراء دست‌یازیده است.

نتیجه تحقیق، ارائه الگویی کثیرالاضلاع شامل تحلیل سندشناختی، تحلیل تفسیری و فقه‌الحدیثی با محوریت قواعد عام، قواعد ادبی و اصولی و روش‌های حل اختلاف روایات متعارض و تفسیر روایات مشکل و نیز تحلیل عقلانی آیات و روایات عرفانی با ابتکار در تاکید بر آیات قرآنی و بهره‌وافر از ادعیه در منابع و بهره بردن از قواعد بلاغی در استنباط است.

کلید واژه‌ها:

عرفان مأثور، روش اجتهاد، استنباط عرفانی، سرالاسراء، سعادت‌پرور.

^۱- دانش آموخته خارج فقه و فلسفه- استاد حوزه علمیه قم. Ma13577ma@gmail.com

پیشگفتار

طبق آیات قرآن و روایات، خلقت انسان در ازل بر معرفت الاهی و محبت او سرشته شده (اعراف: ۱۷۲؛ صحیفه سجادیّه (علیه السلام)، دعای ۱) و هدف از خلقت او نیز بازیابی گوهر معرفت خدای متعال است (صدوق، ۱۳۸۵: ۱، ۹)؛ اما متأسفانه انسان در جهان مادی، این معرفت را فراموش کرده (برقی، ۱۳۷۱: ۱، ۲۴۱؛ قمی، ۱۴۰۴: ۱، ۲۴۸؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲، ۴۰) و از این رو خدای متعال نیز پیامبران - علیهم السلام - را برای یادآوری آن معرفت مبعوث فرموده است. (نهج البلاغه، خطبه ۱) طبق این گرایش فطری، عطش معنویت‌خواهی در وجود انسان‌ها از جمله انسان معاصر، نه تمایلی عصری و فصلی، بلکه گرایشی پویان و جویان و جاودان در نهاد ناآرام بشر است که از سپیده‌دم ازل تا شام ابد در خروش و جوشش است و تنها در ساحل معنویت حقیقی که رهاورد بعثت انبیا (علیهم السلام) است به قرار و آرامش می‌رسد؛ اما متأسفانه این نیاز بسیار مهم دستخوش تغذیه با آموزه‌های «غیردینی» و یا تعالیم «دینی غیرناب» شده است.

نمودی از بحران بغرنج پیش‌گفته که هویت معنوی انسان معاصر را به انحراف کشانده است، همان پدیده موسوم به «عرفان‌های کاذب» در روزگار ما است. عرفان‌های کاذب، تنها فراورده‌های غرب مسیحی و یهودی یا شرق غیرمسلمان نیست؛ بلکه هر آموزه عرفانی که مستند به قرآن و حدیث نباشد یا محصول فرایند روش اجتهاد صحیح از قرآن و حدیث نباشد، دروغین است و ناروا. توضیح اینکه در دسته‌بندی متعارف علوم اسلامی، عرفان در زمره علوم معقول که دارای بن‌مایه‌ی کشفی است طبقه‌بندی می‌شود به این معنا که یافته‌های عارف [از نظر معرفتی و یا برنامه‌ی عملی سلوکی] را به زبان عقل بیان می‌کند. (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۳، ۲۹؛ همچنین رک: ابن ترکه، ۱۳۸۱: ۱۲؛ ابن فناری، ۲۰۱۰، ۱۶ - ۱۳؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۷) این رویکرد محترم و ارزشمند گرچه همواره سعی داشته است از کتاب و سنت استفاده کند، اما در این میان، رهیافتی دیگر به عرفان اسلامی در همان آغاز تدوین حدیث وجود داشته است که عرفان را تنها بر قرآن و حدیث و طبق همان ادبیات بدون طبقه‌بندی در هیچ‌گونه ساختار دیگری که محصول علوم بشری باشد ارائه کرده است.^۱ این شیوه و نحله را می‌توان «عرفان ماثور» نامید.

رویکرد عقلی به جهت استفاده از روش عقلی به مدد دریافت شهودی توانسته است رشد

^۱ - متونی چون «التوحید» و «صفات الشیعه» از تالیفات شیخ صدوق؛ «ارشادالقلوب» دیلمی؛ در منابع شیعه و «شعب الایمان» بیهقی و «الترغیب و الترهیب» منذری در منابع اهل سنت دارای این رویکرد هستند.

چشمگیری داشته باشد؛ اما متأسفانه رویکرد اخیر به علت استفاده نکردن از رهیافت تحلیلی و نگرش اجتهادی، رشد و نضج علمی نیافته و متون مأثور یادشده صرفاً به عنوان متونی روایی به گزارش نصوص عرفانی پرداخته و تحلیل‌هایی که علم فقه را به وجود آورده و گسترش داده و ابزارهایی که در استنباط احکام فقهی به کار گرفته شده‌اند در این جا یکسره فراموش شده است با اینکه بخش مهمی از آن ابزارها، ابزارهای استنباط همه تعالیم اسلامی است.

این انگاره نادرست نیز در محرومیت یاد شده بی‌تأثیر نبوده است که برخی می‌پندارند کارکرد قواعد استنباط تنها در علم فقه است و فهم آیات و روایات عرفانی و اخلاقی با بضاعتی اندک از لغت عربی بدون داشتن تخصص در علوم ابزاری در فهم قرآن و حدیث برای همگان میسر است؛ در صورتی که عالم عرفان اسلامی، علاوه بر لزوم بهره‌مندی از صلاحیت‌های متعدد روحی و عملی که طبق نصوص برای صحت استنباط هر عالم دین (خصوصاً عالم عرفان و معنویت) الزامی است، باید از قواعد و فنون استنباط نیز مطلع باشد؛ بلکه باید آن قواعد را به شکل بومی و بر اساس نیاز این حوزه‌های علمی بازتولید و توانمند کند تا بتواند آموزه‌های عرفانی را به کمک این قواعد از کالبد الفاظ کتاب و سنت صید کند. آیا سند روایات عرفانی نیاز به اعتبارسنجی ندارند؟ آیا تفسیر روایات عرفانی نیاز به قواعد علم اصول و ادبیات عرب ندارند؟ آیا در بین روایات عرفانی تعارض وجود ندارد؟ اینها و بسیاری از سوال‌هایی از این دست که بی‌پاسخ مانده‌اند ضرورت استفاده از ابزارهای اجتهادی در استنباط آموزه‌های عرفانی از کتاب و سنت را موکداً گوشزد می‌کنند.

یکی از بزرگان عرفان عصر حاضر مرحوم آیت‌الاهی استاد سعادت‌پرور است که بقیةالسلف و یادگار عرفان فقهاتی و اجتهادی مکتب عارف یگانه مرحوم آخوند ملاحسینقلی همدانی و گنجینه آموزه‌های عرفانی مرحوم علامه طباطبایی است. حضرت آیت‌الله حاج شیخ علی پهلوانی تهرانی معروف به سعادت‌پرور (۱۳۸۳-۱۳۰۵ش) از شاگردان برجسته حضرت علامه طباطبایی است که توفیق یافته است معرفت عرفانی خود را تا هر اندازه که بتواند به متن کتاب و سنت نزدیک‌تر کند و عرفان «ناب» را در تحلیل بی‌واسطه گزاره‌های قرآن و حدیث به دست آورد. ایشان در طول مدت سی سال شاگردی مرحوم علامه، بسیاری از معارف الاهی قرآن و حدیث را در جلسات و پرسش و پاسخ‌های خصوصی از آن عارف و اسلام‌شناس بزرگ آموخته است و این اندوخته‌ها را با محصولات تلاش فکری و قلبی خود درآمیخته و نتایج آن اندوزش و این کوشش را در ده‌ها جلد کتاب که به بیان معارف گوناگون آیات، روایات، ادعیه و سیره معصومان اختصاص یافته‌اند، عرضه کرده است. کتاب نور هدایت در شش مجلد که در شرح دعا‌های «اقبال‌الاعمال» نوشته شده و نیز فروغ شهادت که به بیان اسرار معنوی مقتل حضرت سیدالشهدا (علیه‌السلام) با تاکید بر «کامل-

الزیارات» پرداخته و سرالاسراء که حدیث معراج را بر اساس آیات و روایات شرح کرده است، بخشی از مهم‌ترین آثار ایشان است. رهبر معظم انقلاب که سال‌ها با ایشان رفاقت صمیمانه داشته‌اند دربارهٔ ایشان فرمودند: آن مرحوم عمر طیب و ظاهر خود را در راه ترویج معرف توحیدی و تربیت شاگردان سپری کردند. (پیام رهبری: ۸۳/۹/۷)

سرالاسراء، تالیف ماندگار مرحوم آیت‌الله سعادت‌پرور در حوزهٔ عرفان مأثور است که با فشرده‌گی فراوان به این عرصهٔ علمی قدم نهاده است. این تالیف گرانسنگ به شرح قرآنی - روایی «حدیث معراج» با رهیافتی فقیهانه (فقه = فهم روشمند کتاب و سنت) در بازتولید تفقه عرفانی و اخلاقی بر اساس مبانی منطقی استنباط همت گماشته است و در این راستا حدیث معراج را به ۳۸ فصل و ۲۷۳ فراز تقسیم کرده و در ذیل هر فراز آیات قرآنی و روایات مرتبط با آن فراز را با چیدمانی خاص قرار داده است که به تصریح مولف، هر آیه و روایتی بعدی از ابعاد آن فراز را تبیین می‌کند یا فهم آن را آسیب‌شناسی می‌کند. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱، ۲۳) حدیث معراج مشتمل بر مجموعه‌ای از آموزه‌هایی است که خدای متعال در پاسخ به پرسش‌های پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله) در زمینهٔ مسائل معنوی و عرفانی و اخلاقی بیان فرموده و مرحوم آیت‌الله سعادت‌پرور آن را اولین مجلس تربیت معنوی که معلم آن منبع اصلی علم یعنی خدای متعال و شاگرد آن باظرفیت‌ترین مخلوق در کسب کمال است می‌داند که به همین جهت مالمال از معارف عرفانی و اخلاقی است. ایشان تصریح کرده‌اند این حدیث همواره مورد توجه اهل کمال بوده و آن را در جلسات عرفانی و تربیتی خود شرح کرده‌اند. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱، ۱۶ - ۱۵)

مولف محترم در این تالیف ارجمند، معارف عرفانی قرآن و حدیث را بدون اتکاء به آراء و اندیشه‌های هیچ کدام از عارفان اسلامی تجزیه و تحلیل کرده و برای این مقصود از روش‌های اجتهادی بهره برده و البته در اغلب قریب به اتفاق به روش‌های یادشده و فرآیندهای استنباطی تصریح نکرده و تنها نتیجه یعنی برآیند را ارائه کرده است. پژوهش فرارو در راستای تبیین الگوی اجتهاد در عرفان مأثور و تبیین آن ناگفته‌های روشی و اجتهادی، تلاش این عارف فقیه در کتاب «سرالاسراء» را بر اساس مبانی نظری نظریهٔ اجتهاد رایج تجزیه و تحلیل نموده و با این تحقیق داده-بنیاد^۱ که محصول مقارنه و موازنهٔ روش‌های نهفته در پس‌زمینهٔ این کتاب با روش اجتهادفقه‌ای است، در پی پاسخ دادن به این پرسش است که: الگوی روش اجتهادی در استنباط آموزه‌های

^۱ - تحقیق داده‌بنیاد عبارت است از تحقیقی که در فرایند استقرا در داده‌ها الگوها را کشف می‌کند و در برابر تحقیق قیاسی است که از نظریه شروع کرده و به آزمایش و تایید یا تصحیح یا رد نظریه ختم می‌شود. (نک به: دلاور، ۱۳۹۲:

عرفانی اسلامی کدام است؟

پیشینه تحقیق

این پژوهش دارای پیشینه مستقلی با همین عنوان و موضوع و روش تحقیق نیست؛ گرچه توسعه رهیافت اجتهادی به همه علوم اسلامی، دل مشغولی بسیاری از بزرگان و محققان عصر حاضر است. حضرت آیت الله جوادی از بزرگان شاخصی است که همواره توصیه نموده‌اند روش‌های اجتهادی اختصاص به فقه ندارند بلکه باید در همه علوم و معارف اسلامی به کار گرفته شود. (رک به: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴، ۷۹) برخی مطالعات و پژوهش‌ها در این راستا در مباحث اخلاقی تولید شده است که دارای بیشترین قرابت ممکن با این مقاله هستند که در ادامه ضمن معرفی اجمالی و نقد این موارد، تفاوت‌ها و اشتراکات ممکن بین پژوهش فرارو و این پژوهش‌ها تحلیل می‌شود:

الف- درآمدی بر فقه اخلاق

این کتاب به قلم جناب آقای امیر غنوی نوشته شده است و سعی کرده است تفقه را که در وضعیت کنونی به عرصه فقه محدود است، در ساحت اخلاق نیز بگستراند. مولف محترم در بیش از یکصد صفحه از این کتاب به معرفی فقه و ادوار و تاریخ آن پرداخته و حدود هفتاد صفحه از این تالیف نیز به مباحثی از علم اصول، تبویب علم اصول و ربط این مباحث به علم اخلاق اختصاص دارد که به نظر می‌رسد این زوائد وی را از هدف اصلی دور کرده است و در مباحث اجتهادی نیز تاکید ایشان بر قواعد علم اصول استنباط است. مهم‌تر از همه اینکه ایشان به ارائه الگویی فراگیر در روش اجتهاد در این زمینه موفق نشده است.

ب- تاثیر اخلاق در اجتهاد

این کتاب که حاصل کوشش جناب آقای سعید ضیائی فر و همکاران در گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه است، حاوی نه مصاحبه با برخی مجتهدان و محققان فقه و صاحب‌نظران اخلاق است. پرسش‌هایی که به تصویب شورای محترم علمی پژوهشکده فقه و حقوق پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی رسیده و از اندیشمندان مورد مصاحبه پرسش شده است. این اثر پس از معرفی کتاب بعد با همان کتاب نقد خواهد شد.

ج- مناسبات فقه و اخلاق

این کتاب نیز که حاصل کوشش جناب آقای محمد هدایتی در گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه است، حاوی بیست و سه مصاحبه با برخی مجتهدان و محققان فقه و صاحب‌نظران اخلاق در حوزه و دانشگاه است. در این کتاب هم مصاحبه‌شوندگان به رابطه دانش فقه و اخلاق در

موضوعاتی مشابه پرسش‌های کتاب پیش‌گفته پرداخته‌اند.

همانطور که ملاحظه می‌شود، این دو تحقیق اخیر، به روش‌های اجتهاد در علم اخلاق نپرداخته‌اند بلکه مناسبات و داد و ستد و تعامل فقه و اخلاق در عرصه‌های معرفتی و کارکردی را تبیین و تحلیل کرده‌اند؛ و اگر گاهی به اهمیت روشمندی در استنباط اخلاقی اشاره کرده‌اند یا از لزوم اجتهاد در اخلاق سخن گفته‌اند (رک: ضیائی‌فر، ۱۳۸۸: ۱۱۴؛ و نیز: هدایتی، ۱۳۹۲: ۱۹۱، ۲۴۳، ۶۴، ۲۱)، این اشارات بیشتر بیان دغدغه است نه تبیین روش و تحلیل فرایند اجتهاد در اخلاق.

روش تحقیق

پژوهش‌ها یا ابتدا یک نظریه را انتخاب و بر اساس همان نظریه به تحقیق و ارزیابی داده‌ها می‌پردازند و یا این‌که در بررسی عمیق داده‌ها به کشف الگوهای نظری خاص موفق می‌شوند. (دلاور، ۱۳۹۲: ۷۵) تحقیقات کیفی از نوع دوم هستند که از ادبیات موجود استفاده می‌کند تا بدانند اطلاعات و مجادلات نظری و سوالات پاسخ داده شده و پاسخ‌ها و سوالات بر جا مانده در آن موضوع چیست. (فلیک، ۱۳۸۸: ۶۶ - ۶۵) این مقاله، از هر دو روش استفاده کرده است؛ یعنی از طرفی نظریه اجتهاد رایج که دارای اصول و مبانی خاص خود است را در بخش قبل تبیین نموده و در این بخش کارکرد آن در استنباط از آیات و روایات عرفانی و اخلاقی تحلیل می‌کند و از طرف دیگر، تازه‌هایی مانند تاکید بر دعاها و زیارات به عنوان منبعی مهم در استنباط آموزه‌های عرفانی و اخلاقی که در ضمن تحلیل داده‌ها (متن سِرُّ الْأَسْرَاءِ) به دست می‌آید را به این نظریه الحاق می‌کند. همچنین این تحقیق از روش مستندشناختی که از روش‌های رایج در علوم اسلامی است بهره برده تا مبانی مولف را شناسایی کند. کتاب مستمسک العروة الوثقی، مدارک العروة، مستند تحریر الوسیله و ... از آثاری هستند که با این روش نوشته شده و به تبیین مبانی اجتهادی کتابهای فقهی موجزی چون عروة الوثقی و تحریر الوسیله که فقط شامل فتوا هستند نه مدارک و ادله، پرداخته‌اند و مدارک و ادله و روش‌های آنها را تبیین کرده‌اند.

روش اجتهاد و معرفی الگوی فقهی آن

در این بخش از مقاله، ابتدا روش اجتهاد در لغت و اصطلاح تبیین شده و سپس الگوی فقهی آن به شکل اجمال معرفی می‌شود تا زمینه‌ای برای بحث بعد که الگوی روش اجتهاد در عرفان مأثور است، فراهم شود.

الف - معرفی لغوی و اصطلاحی روش اجتهاد

تبیین اصطلاح روش اجتهادی، نیازمند تعریف و تحلیل دو اصطلاح «روش» و «اجتهاد» است.

روش، اسم مصدر است و در لغت به معنای «عمل رفتن» (معین، ۱۳۸۳: ۲، ۱۶۹۰) و چگونگی انجام دادن کاری و نیز قاعده بررسی نظام‌مند کاری یا چیزی (انوری، ۱۳۸۱: ۴، ۳۷۳۷) است. روش (Metod) در اصطلاح معاصر عبارت است از تکاپوی اندیشیده و سازمان‌یافته برای دستیابی به دانش؛ و یا: راه رسیدن به حقیقت؛ یا: هنر ایجاد توالی بین اندیشه‌ها به منظور کشف حقیقت آنگاه که از آن بی‌اطلاع هستیم یا در جهت اثبات آن برای دیگران زمانی که از آن اطلاع داریم. (بیرو، ۱۳۸۰: ۲۲۳) در حوزه علوم اسلامی نیز همواره به روش و روشمندی اعتنا شده است. دانش‌های اسلامی به دو دسته تقسیم شده است: دانش‌های عقلی و دانش‌های نقلی^۱؛ و منطبق به عنوان ابزار^۲ فهم درست در دانش‌های عقلی و علمی چون اصول استنباط به عنوان ابزار^۳ ناظر به فهم روشمند در آموزه‌های فقه (به عنوان بخشی از علوم منقول) ساخته شده است.

اجتهاد از ماده «ج ه د» به معنای «توان» است. (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۱۲؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۳، ۱۳۳) اجتهاد، از باب افتعال است که از معانی آن تلاش و کوشش فراوان برای به دست آوردن اصل فعل است (استرآبادی، بی‌تا: ۱، ۷۹)؛ و به همین جهت در لغت نیز به معنای به کار بستن همه توانایی برای رسیدن به هدف و دست یافتن به مطلوب معنا شده است. (فیومی، ۱۴۱۴: ۱۱۲) نمونه‌هایی متعدد از ادعیه و روایات در جوامع روایی، دلالت دارد معنای اجتهاد در عرف معصومان (علیهم‌السلام) عبارت است از تلاش در راه بندگی خدای متعال و انجام طاعات. (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۱۱۲؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۶۰۶؛ ۲، ۶۱۲؛ ۸، ۴۰۱؛ حرانی، ۱۳۶۳: ۳۹۷)

اجتهاد مصطلح به معنای «تلاش‌های فکری در راستای به دست آوردن احکام فقهی از راه‌های

^۱ این تقسیم، در میان عالمان اسلامی در گذشته و حال شایع بوده و هست. (رک: غزالی، ۱۴۱۶: ۵۸۰؛ مطهری، ۱۳۸۰: ۳۹، ۵)

^۲ منطبق‌دانان همواره در تعریف منطق آن را ابزار حفظ فکر از خطا تعریف کرده‌اند. (رک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱؛ کاتبی قزوینی، ۱۳۸۴: ۳؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ۱، ۵۱) همچنین ایشان کتاب‌های منطقی را به عنوان مقدمه در ابتدای کتاب‌های فلسفی و کلامی خود می‌نوشتند مانند منطق منظومه که مقدم و جلد اول منظومه در فلسفه است و یا منطق التجرید از خواجه نصیرالدین که مقدمه بر کتاب تجریدالاعتقاد است.

^۳ سیدمرتضی در تعریف اصول فقه به ماهیت ابزاری آن برای فقه توجه نموده و آن را «دلیل فقه» نام نهاده است. (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ۱، ۷) حضرت امام خمینی نیز در تعریف علم اصول، به صراحت از تعبیر «ابزار» استفاده کرده است. (امام خمینی، ۱۴۱۵: ۱، ۷۱) و بزرگانی مانند صاحب معالم نیز بر اساس همین زمینه ذهنی در نگرش ابزاری به دانش اصول استنباط، بنا می‌گذارد کتابی فقهی در یک مقدمه و چهار بخش بنویسد که مقدمه آن را مباحث علم اصول تشکیل داده است (حسن‌بن زین الدین، بی‌تا: ۶) و همین مقدمه به عنوان متن درسی علم اصول جداگانه نشر یافته و قرن‌ها تدریس شده است.

معتبر» است. (محقق حلّی، ۱۴۰۳: ۱۸۰) این معنا با استنباط مترادف است. استنباط در لغت به معنای استخراج کردن آب از چاه با حفر کردن لایه‌های عمیق زمین (جوهری، ۱۳۷۶: ۳، ۱۱۶۲؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۲، ۴۸۳؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۵۹۱. همچنین رک: مطهری، ۱۳۸۰: ۲۰، ۲۸)؛ و در اصطلاح به معنای تلاش برای کشف دستورات فقهی از ادله معتبر است. (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۰، ۲۹ و ۲۸)

همانطور که در مقدمه این مقاله گفته شد، روش اجتهادی، منحصر در استنباط احکام فقهی نیست و آموزه‌های اسلامی دیگر از جمله معارف عرفانی و اخلاقی نیز باید با روش اجتهادی از متن قرآن و حدیث استخراج شوند؛ بنابراین باید تعریفی نو از اجتهاد ارائه شود تا روش فهم دین در همه ساحت‌ها را دربرگیرد. به نظر می‌رسد روش اجتهاد در تعریفی ساده که در عین جامعیت، ناظر به تالیف هر دو عنصر «روش» و «اجتهاد» نیز باشد، عبارت است از: هر نوع قاعده و قانون منضبط و منطبق با مبانی دینی و عقلی قطعی که در استنباط آموزه‌های دینی به کار رود. آموزه‌های دینی نیز در این تعریف، اعم از آموزه‌های توصیفی (هست‌ها، معارف) و هنجاری (بایدها و نبایدها) است.

روش اجتهاد گرچه گونه‌ای از تعقل و تدبیر بشری در کشف معارف دینی است و لذا معصوم نیست، اما ریشه در توصیه‌های روایی نیز دارد. توضیح اینکه ائمه اطهار (علیهم‌السلام) در روایات کوتاه و بلند متعدد ضمن توصیه اصحاب خود به استنباط نمودن آموزه‌های جزئی فقهی و تربیتی و ... از قواعد کلی القاء شده توسط ایشان، به ابعاد روش اجتهاد اشاره نموده و نیازمندی استنباط از قرآن و حدیث به علوم و فنون اجتهادی را گوشزد نموده و احیاناً با نگرشی آسیب‌شناسانه کسانی را به خاطر نادانستن فنون تفسیر قرآن و حدیث چون آگاهی از شناخت روایت دارای اعتبار سندی از حدیث ساختگی و شناخت ناسخ و منسوخ و عام و خاص و ... و بی‌خبری از روش تحلیل آنها و فقه‌الحدیث روایات نکوهش نموده و ایشان را شایسته دین‌فهمی ندانسته‌اند. (نهج‌البلاغه، خطبه ۲۱۰؛ صدوق، ۱۳۷۸: ۱، ۲۹۰؛ کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۶۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۹: ۲۷، ۶۲)

ب- الگوی اجتهاد فقهاتی

در این الگو، ادله استنباط احکام فقهی چهار دلیل است: کتاب، سنت، عقل و اجماع. (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۱، ۹ - ۱۰) فقیه باید از آیات و روایات مرتبط با موضوع به قدر کافی جستجو کند و این جستجو، یکی از ارکان اصلی اجتهاد است. (سید مرتضی، ۱۹۹۸: ۲، ۱۸۰؛ امام خمینی، ۱۴۲۶:

۱۳ - ۱۲؛ نراقی، ۱۳۸۸: ۲، ۹۲۸) البته مشهور معتقدند آیات الاحکام در حد پانصد آیه بیشتر نیستند (علامه حلی، ۱۴۲۵: ۵، ۱۷۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۵: ۱، ۵؛ فاضل تونی، ۱۴۱۵: ۲۵۶) که این آیات نیز معمولاً کلی هستند و خصوصیات احکام وارد شده در این آیات نیز بیشتر از روایات استفاده می‌شود همانطور که همه فقیهان معتقدند بسیاری از آیات قرآنی تخصیص و تقیید خورده‌اند (انصاری، ۱۴۲۸: ۱، ۲۴۵؛ مظفر، ۱۴۳۰: ۱، ۲۱۶) و از این رو آیات قرآنی حضور پررنگی در فقه ندارند و غالباً در موارد تمسک به عمومات و اطلاق‌ها به کار می‌روند^۲ و احکام فقهی خاص بیشتر از روایات استفاده می‌شود. جهت فحص در روایات نیز فقیه به روایات موجود در کتاب وسائل الشیعه و نهایتاً مستدرک الوسائل بسنده می‌کند. (نائینی، ۱۳۵۲: ۱، ۴۸۹؛ مظفر، ۱۴۳۰: ۱، ۱۵۸)

در فرآیند اجتهاد بر اساس روایات نیز ابتدا روایت از نظر سند مورد بررسی قرار می‌گیرند و پس از بررسی سند، دلالت آن‌ها ارزیابی می‌شود. (نائینی، ۱۳۵۲: ۲، ۱۱۰) در بررسی دلالت آیات و روایات، فرایند معنایابی که در اصطلاح به «استظهار» معروف است انجام می‌شود. در فرآیند استظهار، روش‌های ادبی و اصولی خاصی به کار می‌رود تا معنای اوامر و نواهی از وجوب و حرمت یا غیر آن به دست آید و معناهای ضمنی غیر صریح که به مفاهیم معروف هستند استخراج گردد. همچنین در این فرایند، عمومات بر قرائن خاص و اطلاق‌ها بر مقیدات حمل می‌شوند.^۳ در مرحله مقارن با تحلیل دلالت روایات، «جهت دلالت» به معنای اینکه صدور روایت برای تقیه نباشد، از ابعادی است که در استنباط از روایات در این الگو به آن توجه می‌شود. (نائینی، ۱۳۵۲: ۲، ۱۱۰) اگر درباره موضوع مورد بحث در آیات و روایات مطلبی گرچه به صورت اطلاق یا عموم یافت نشد، آن وقت نوبت به اجماع علما می‌رسد که اگر فقیهان همگی بر حکمی اجماع داشتند به همان اخذ می‌شود و اگر اجماعی هم وجود نداشت، طبق اصول عملیه عمل می‌شود. (حیدری، ۱۴۱۲: ۱۸ - ۱۷)

یکی دیگر از مولفه‌های مهم در روش اجتهاد فقهاتی عقل است و قانون معروف به ملازمه میان

^۱ - تحقیق این است که تعداد آیات الاحکام بیش از پانصد آیه است. (نک به: سبحانی، ۱۳۸۳: ۱۴) تعدا پانصد آیه بودن آیات الاحکام ظاهراً ریشه در سخن غزالی دارد. (غزالی، المستصفی، ۱۴۱۳: ۱، ۳۴۲) علامه حلی نیز بنا به تصریح خود این مطلب را از غزالی اخذ کرده (علامه حلی، ۱۴۲۵: ۵، ۱۷۱ - ۱۷۰) و پس از ایشان مشهور می‌شود.

^۲ - این تمسک، در فقه بسیار راهگشا است؛ اما مربوط به ساختار خاص احکام فقهی است که از سنخ «تقنین» هستند یعنی در ابتدای تشریح عموماتی بیان می‌شود و سپس موارد تخصیص و تقیید ارائه می‌شود.

^۳ - این مباحث استظهاری دامنه‌ای بسیار گسترده در علم اصول که از علوم مقدمی بسیار مهم در روش اجتهاد است دارد و نیمی از مباحث این علم را شامل است. (نک به: خراسانی، ۱۴۰۷: ۲۵۲ - ۵۹)

حکم عقل و شرع در کتاب‌های اصولی مورد پذیرش اکثر ایشان است. (رک: اصفهانی نجفی، ۱۴۲۹: ۳، ۵۰۳؛ شیخ انصاری، ۱۳۸۳: ۲، ۳۴۵ - ۳۴۶؛ نائینی، ۱۳۵۲: ۲، ۳۸ - ۴۱) اما این استفاده ظاهراً در همان محدوده غیرمستقلات است و دانشیان فقه از عقل مستقل یعنی عقلی که بدون استفاده از شرع خود حکم استقلالی فقهی دهد، بهره چندانی نمی‌برند؛ زیرا ایشان خود را از آن مستغنی می‌بینند. علت استغنا این است که ایشان معتقدند هر حکمی که عقل مستقل در فقه بدهد، روایت یا روایاتی نیز طبق مدلول آن وجود دارد. (بهبهانی، ۱۴۱۵: ۹۶)

یکی از دیگر مباحث مهم در الگوی فقهاتی رایج، حل اختلاف روایات است. علاج دو حدیث مختلف، یا دلالی است یا سندی. علاج دلالی که عبارت است از جمع بین روایات یا تاویل یکی از آن‌ها بر اساس قواعد عقلایی و به شکل مقبول نزد عرف بر علاج سندی مقدم است. (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۵۹؛ سبحانی، ۱۴۲۴، ۴، ۳۳۹) در صورت عدم امکان جمع، به علاجات سندی یا تخییر یا تساقط رو می‌آورند. (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۵۸ - ۴۳۸؛ امام خمینی، ۱۳۷۵: ۱۰۹ و ۲۱۵ - ۱۶۵) در روش فقهاتی رایج، دانشی به نام قواعد فقهیه نیز وجود دارد که غیر از فقه و نیز غیر از اصول استنباط است اما جایگاه مهمی در فرایند اجتهاد فقهاتی دارد. این دانش، قواعد عام فقهی را که در ابواب متعدد فقه به کار می‌رود تبیین و ارائه می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۴۱۱: ۱، ۲۳؛ سبحانی، ۱۴۱۴، ۴، ۱۱ و ۱۲)

همچنین الگوی فقهاتی مبتنی بر چند علم است که آخوند خراسانی بر دو علم یعنی شناخت قواعد ادب عربی و اصول استنباط تاکید کرده است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۴۶۸) اما علم منطق و رجال و تفسیر و فقه‌الحدیث نیز در اجتهاد لازم است. (امام خمینی، ۱۴۲۶: ۱۳ - ۱۲) در زمینه علوم ادبی، اکثر^۱ فقیهان معتقدند علوم معانی و بیان از مکملات اجتهاد است و تنها در مباحث ترجیح کارکرد دارند؛ یعنی تنها برای فهم اینکه این سخن دارای فصاحت است و در نتیجه از معصوم است به کار می‌روند (بهبهانی، ۱۴۱۵: ۳۴۱؛ مرعشی نجفی، ۱۴۲۲: ۱، ۸۵ - ۸۴) و برخی معتقدند این کارکرد نیز در روایات فروع نادر است. (قمی، ۱۴۳۰: ۴، ۵۱۲) بنابراین، در تحلیل مدلول آیات و روایات در این الگو، از قواعد لغوی (انصاری، ۱۴۲۸: ۱، ۱۷۴؛ خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۸۷)، صرفی، نحوی و اصولی (شهید ثانی، ۱۴۱۶: ۲۴) استفاده می‌شود.

مخفی نماند که این الگو، تصویری کلی از روش اجتهاد فقهاتی است و جزئیات زیادی دارد که در این الگو ذکر نشده همانطور که خرده‌گیری‌ها و برخی مناقشات و اقوال حاشیه‌ای نیز در این

^۱ - تعبیر اکثر از مرحوم نراقی است گرچه خود وی با این اکثریت موافق نیست. (رک: نراقی، ۱۳۸۸: ۲، ۹۴۶)

مباحث وجود دارد که در این مجال قابل درج نیست. البته برخی خرده‌مباحث مورد نیاز این مقاله نیز به تناسب هر بحث در ادامه در همانجا طرح خواهد شد.

الگوی اجتهاد در عرفان مأثور بر اساس سرالاسراء

با الهام از الگوی اجتهاد فقهاتی ارائه شده در بخش قبل که تقریباً مورد اتفاق اهل استنباط است، به تحلیل مراحل و مولفه‌های فرایند اجتهاد در عرفان مأثور بر اساس روش استاد سعادت‌پرور در سرالاسراء و در موازنه تحلیلی با آن الگو می‌پردازیم:

الف- اثبات صدور اخبار آحاد

همانطور که در الگوی فقهاتی روش اجتهاد گفته شد، برای استفاده از روایات غیرمتواتر باید صدور آن روایات اثبات شود. مرحوم استاد سعادت‌پرور از روش‌هایی چون تحلیل سند، عرضه بر دیگر روایات، عرضه بر حکم عقل و عرضه بر قرآن کریم استفاده کرده و اعتبار حدیث معراج و دیگر احادیث عرفانی مورد نظر خود را بررسی کرده است. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱، ۱۷ - ۲۰؛ ۱، ۱۲۰؛ ۳، ۳۲؛ ۳، ۱۴۰)

این روش‌های ایشان کاملاً با الگوی فقهاتی منطبق است؛ زیرا عرض بر قرآن کریم، مبتنی بر یکی از مبانی اصیل در تعیین صحت صدور روایات و حجیت آن‌ها است که ریشه در توصیه‌های روایی شیعه (طوسی، ۱۴۰۷: ۷، ۲۷۲) و اهل سنت (طبرانی، بی‌تا: ۲، ۹۷؛ هیشمی، ۱۴۱۴: ۱، ۱۷۰؛ دارقطنی، ۱۴۲۴: ۵، ۳۷۲) دارد؛ همانطور که اصولیان شیعه نیز بر الگو، تاکید کرده‌اند. (شیخ طوسی، ۱۴۱۷: ۱۴۴؛ ۱، محقق حلی، ۱۴۰۳: ۱۵۲) عرض حدیث بر دیگر روایات نیز از توصیه‌های موجود در خود روایات است. (صدوق، ۱۳۸۷: ۱، ۲۹۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۲، ۴۱۰؛ کشی، ۱۳۶۳: ۲، ۴۸۹ - ۴۹۰) استفاده از حکم عقل نیز در اعتبارسنجی روایات از راه‌های مورد تایید در اجتهاد فقهاتی است. (طوسی، ۱۴۱۷: ۱، ۹۲، ۱۴۵ - ۱۴۳؛ شهید اول، بی‌تا: ۱، ۴۹) بنابراین، همه روش‌های ایشان دارای مبنای اجتهادی صحیح است.

ب- فحص

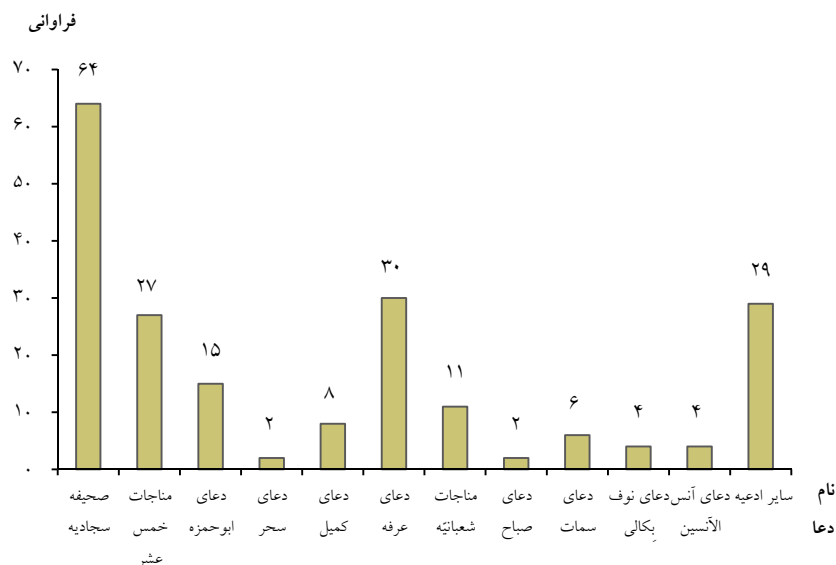
همانطور که در روش اجتهاد فقهاتی گذشت، فحص از ارکان اجتهاد است. فحص عبارت است از جستجو در کتاب و سنت برای یافتن آموزه‌های دینی مرتبط با یک موضوع. حضرت امام خمینی معتقد است فحص در آیات قرآن و روایات، مهم‌ترین و لازم‌ترین رکن از مقدمات اجتهاد است که علاوه بر یافتن قرائن و معارض‌ها، انس با آیات و روایات که ناشی از این فحص است، محقق را با زبان کتاب و سنت و کیفیت محاورات معصومان آشنا می‌کند. (امام خمینی، ۱۴۲۶: ۱۳ - ۱۲)

سرالاسراء در گستره‌ای وسیع از آیات قرآنی و نیز روایات جستجو کرده و آیات و روایات مناسب با هر بحث را تجمیع کرده و سپس به تحلیل ابعاد مسئله بر اساس آن مواد پرداخته است. ایشان در مجموع از ۱۱۴۳ آیه قرآنی بهره برده و نیز در کتابهای مهم حدیثی از کافی تا وسائل الشیعه و بحارالانوار و ... جستجو کرده است و در مجموع از ۲۷۸۳ روایت در مباحث عرفانی و اخلاقی استفاده کرده است. این حجم نشان می‌دهد ایشان در حدود دو پنجم از منابع اجتهادی خود را به آیات قرآنی اختصاص داده و حال آنکه طبق الگوی اجتهاد فقهاتی که معرفی شد، تعداد آیات احکام پانصد آیه است و این یعنی یک دوازدهم از آیات قرآنی در فقه به کار گرفته شده است. تاکید بیشتر بر آیات قرآنی را می‌توان از نقاط موفقیت و نوآوری روش ایشان نسبت به کارکردهای فقهاتی روش اجتهاد دانست.

همچنین طبق قاعده فحوص، علاوه بر آیات و روایات متعارف، باید گستره فحوص را به ادعیه و زیارات نیز به عنوان بخشی از «سنت» توسعه داد؛ زیرا سنت طبق تعریف علمای اصول و درایه، عبارت است از قول معصوم یا فعل یا تقریر وی (انصاری، ۱۴۲۸: ۱، ۲۳۸؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۷: ۲۹۳؛ سبحانی، ۱۴۲۶: ۱۹)؛ و عموم «قول» در این تعریف، ادعیه و زیارات صادره از معصومین را هم شامل است گرچه ادعیه و زیارات در استنباط‌های فقهی متعارف مغفول قرار گرفته و یا واقعاً در فقه مورد نیاز نیستند^۱. مولف محترم سرالاسراء این خلاء را در تحقیقات عرفانی خود جبران کرده و توجه ویژه‌ای به ادعیه و تا حدی زیارات نموده است. ایشان توانسته است برخی آموزه‌های عرفانی و اخلاقی زیادی را از ادعیه و زیارات به دست آورد.

سرالاسراء از ۲۰۲ فراز از ادعیه و نیز ۷ فراز از زیارات بهره برده و گزاره‌های عرفانی متعدد استفاده کرده است. موارد تفصیلی ادعیه در نمودار شماره ۱ نمایش داده شده است که نموداری از تسری دادن فحوص به دائرة ادعیه است.

^۱ - اگر معتقد باشیم آموزه‌های فقهی در ادعیه و زیارات وجود ندارند، در این صورت چشم‌پوشی از این منابع در استنباط فقهی، یک روش است؛ اما اگر بر این باور باشیم که برای استنباط احکام فقهی باید دعاها و حتی زیارات و خلاصه هر آنچه از معصومان (علیهم‌السلام) رسیده است را ملاحظه نمود، در این صورت این عملکرد را باید یک غفلت ارزیابی نمود.



نمودار شماره ۱ - ادعیه مورد استفاده سرالاسراء

در استنباط‌های عرفانی (منبع: نگارنده)

به عنوان نمونه یکی از گزاره‌های عرفانی متعددی که ایشان از ادعیه استفاده کرده‌اند به این شرح است: مولف سرالاسراء، در این کتاب به تفسیر معنای توحید به عنوان اصل و هدف از عرفان و اخلاق می‌پردازد. این آموزه‌ی عرفانی و اخلاقی مهم، زیربنای بسیاری از تعالیم عرفانی و اخلاقی بلکه همه‌ی آن‌ها در سرالاسراء است. تفسیر توحید بر اساس مفاهیم استنباط شده‌ی مولف از ادعیه به این شرح است: خلقت، همان ظهور اسما و صفات الاهی است به گونه‌ای که ذات الاهی هم از اسما و صفاتش و در نتیجه از مخلوقاتش جدا نیست. بنابراین، نام‌ها و کمالات الاهی همه‌ی اجزای عالم را فراگرفته است و علم او به همه چیز احاطه دارد. (سعادت‌پرور، سرالاسراء، ۱۳۸۵: ۱، ۳۲۴)

ایشان در این استنباط به فرازی از دعای کمیل: «بِأَسْمَائِكَ الَّتِي غَلَبَتْ أَرْكَانَ كُلِّ شَيْءٍ وَ بِعِلْمِكَ الَّذِي أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ وَ بِنُورِ وَجْهِكَ الَّذِي أَضَاءَ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ»^۱ (طوسی، ۷۶: ۲، ۵۷۲؛ کفعمی، ۱۴۰۵: ۵۵۵) و دعای عرفه: «وَأَنْتَ الَّذِي تَعَرَّفْتَ إِلَيَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ، فِرَائِتِكَ ظَاهِرًا فِي كُلِّ شَيْءٍ»^۲ (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۱، ۳۵۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۵، ۲۲۷) متکی هستند.

^۱ - به اسم‌هائیت که بر پایه‌های هر چیزی چیره گردیده است و به حق دانست که بر هر چیزی احاطه یافته و به فروغ رویت [روی پروردگار = اسما و صفات الاهی] که همه چیز را روشن گردانیده است.

^۲ - تویی که خود را در هر چیزی به من شناساندی تا تو را آشکار در هر چیزی دیدم.

ج- قواعد عام

مهم‌ترین قاعده در عرفان مأثور که بسیاری از معارف عرفانی بر اساس آن تفسیر می‌شود، قاعده توحید اطلاقی (که در ادامه در دو بند الف و ب شرح خواهد شد) است. سیرالاسراء، تفسیری قرآنی - روایی و موید به عقل و شهود (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۲، ۲۷۶) از توحید ارائه نموده است که آیات و روایات فراوانی را بر اساس این مبنا تفسیر می‌کند و به این اصل باز می‌گرداند؛ زیرا آن‌ها را ناظر به شرح و بسط این حقیقت و درک تفصیلی آن در نگرش و گرایش انسان به عنوان هدف اصلی در نظام تربیتی اسلامی می‌داند. این اصل، دارای دو مؤلفه است:

الف- آفرینش موجودات و هستی آنان با خود آنان نیست بلکه خالق دانا و توانا و حکیم دارند که این آفریننده، هرگز از مخلوقاتش «جدا» نیست بلکه ذات الاهی و نام‌ها و صفات او (کمالات الاهی) همواره «همراه» مخلوقات است. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۲، ۴۰۲) از مجردات گرفته تا مادیات؛ و حقیقت آن‌ها است (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۲، ۲۷۶) و هستی یافتن و زندگی داشتن و ماندگاری آنان هر لحظه وابسته به عنایت او است (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۲، ۴۰۲) گرچه غیر او عین او نیست. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱، ۷۲) همچنین، خدای متعال با چشم دل و حقیقت ایمان، «همراه مخلوقات» مشاهده می‌شود و نه «جدا»ی از آن‌ها. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۲، ۲۷۶؛ ۱، ۳۳۲)

ب- حیات باطنی و معنوی انسان در مشاهده جمال و کمال و اسمای حسنی و صفات علیای الاهی و فنای فی الله و بقای بالله است. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۲، ۱۸۶)

این نگرش توحیدی مبتنی بر «همراه»ی «جدا»یی ناپذیر، در تار و پود تفسیرهای مؤلف از مباحث عرفانی تا آموزه‌های اخلاقی و اجتماعی و ... حضور دارد. بر اساس این مبنا و معنا، ایشان نه فقط پاسخ سوالات زیادی را درباره‌ی معنای آیات و روایاتی که دارای ظاهری دیرفهم یا حتی متناقض‌نما هستند به دست آورده‌اند، بلکه به یک‌دستی خاصی در استنباط خود موفق شده‌اند. این قاعده، «ام القواعد» در بین قواعد مورد استفاده توسط مؤلف است؛ به این معنا که علاوه بر مسائلی که در سیرالاسراء به شکل مستقیم توسط این قاعده تفسیر می‌شوند، در بسیاری از موارد، سایر قواعد نیز تحت تاثیر همین قاعده هستند.

مسائل عرفانی و اخلاقی‌ای که به شکل کامل و مستقیم مبتنی بر این قاعده هستند و حضرت استاد سعادت‌پرور -رحمه الله علیه- بر اساس این قاعده به تبیین آن‌ها پرداخته‌اند عبارت‌اند از: راز آفرینش: استاد سعادت‌پرور بر اساس نگرش توحیدی مذکور معتقدند «خلقت، همان ظهور اسما و صفات الاهی است و ذات الاهی هم از اسما و صفاتش و در نتیجه از مخلوقاتش جدا نیست. بنابراین، نام‌ها و کمالات الاهی همه‌ی اجزای عالم را فراگرفته است. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵:

ملکوت: ملکوت، از مفاهیم پیچیده قرآنی و روایی است. مؤلف با کمک اصول مذکور معتقدند ملکوت عبارت است از همان چهره‌ی ربانی موجودات (کمالات گسترده‌ی الهی در پهنه‌ی هستی) که ماورای صورت مادی آنان است و هستی این ظاهر مادی به آن وابسته است و از آن‌جا مدیریت و تدبیر می‌شود و تنها با حقیقت ایمان و چشم دل قابل درک و مشاهده است. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۴۰۲، ۲)

فناء: این مفهوم از مفاهیم کلیدی عرفان اسلامی و در عین حال بسیار غامض است. برخی هم می‌پندارند «فنا»، دارای ریشه‌های خارج از قرآن و حدیث است. مؤلف در این زمینه از نگرش توحیدی خاص خود که گفته شد کمک گرفته و فنا را درک آن حقیقت توحیدی می‌دانند. ایشان می‌نویسند: فناء موجودات در خدای متعال، یعنی مقتضای «بِئِدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ» و: «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيئَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ»^۱ (فصلت: ۵۴) و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»^۲ (حدید: ۳)؛ که همان احاطه خدای متعال و کمالات او به موجودات است. همچنین آیه‌ی «وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»^۳ (قصص: ۸۸) به علت تعبیر «هالک»، دلالت بر فناء فعلی اشیا دارد زیرا نفرموده: «كُلَّ شَيْءٍ يَهْلِكُ» و نیز: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (رحمن: ۲۷ - ۲۶)^۴ و نفرموده است: «كُلُّ شَيْءٍ يَفْنَى». (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱، ۱۰۶) توضیح این بیان ایشان این است که «هالک» اسم فاعل است و دلالت بر استمرار دارد و این دلالت در فعل وجود ندارد. (تفتازانی، ۱۴۲۵: ۴۱۰)

قرب الی الله: از نظر مؤلف، همه موجودات - از مجرد و مادی - دارای قرب به خدای متعال هستند که این معنا همان «قرب ذاتی» است و اگر بنده‌ای به بندگی حقیقی (مقام فناء) برسد، این قرب را مشاهده می‌کند یعنی به شهود توحید افعالی و اسمائی و صفاتی و ذاتی در تمام مظاهر وجود می‌رسد و می‌یابد که ممکنات همه فقر محض هستند. راه رسیدن به این مرتبه نیز در خروج از انانیت نفس است. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱، ۱۸۰)

^۱ - بدانید که مشرکان از ملاقات پروردگار خود در شک و شبهه‌اند. اما بدانید که او [هم اکنون] به همه چیز احاطه دارد.

^۲ - تنها اوست اول و تنها اوست آخر و تنها اوست ظاهر و تنها اوست باطن.

^۳ - معبود دیگری را با خدا مخوان، که هیچ معبودی جز او نیست. همه چیز جز ذات او فانی است و حاکمیت تنها از آن اوست و همه فقط به سوی او بازگردانده می‌شوند.

^۴ - هر آنچه بر روی زمین است فانی هستند و تنها وجه گرامی پروردگار تو است که باقی است.

د، ه - قواعد ادبی و اصولی

همانطور که در الگوی فقهاتی گفته شد، از ابزارهای تحلیل دلالتی قرآن و حدیث، لغت و صرف و نحو و علم اصول است. سرالاسراء نیز همواره سعی کرده است طبق همین قواعد علمی آیات و روایات عرفانی را تفسیر کند که در ادامه یک نمونه از هر یک از کارکردهای تحلیل لغوی، تحلیل نحوی، تحلیل بلاغی و تحلیل اصولی بر اساس روش ایشان ارائه می‌شود:

کارکرد قواعد لغوی

مولف در ذیل فراز «ثُمَّ أَخْتِمُ عَلَى قَلْبِكَ بِالْمَعْرِفَةِ مَا لَا يَقْتَدِرُ عَلَى وَصْفِهِ الْوَاصِفُونَ، وَأَجْعَلُ لَكَ مَعْلَمًا حَيْثُ تَوَجَّهْتَ»^۱ از حدیث معراج (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶، ۱۵۰) ابتدا به تحلیل لغوی دست زده و نوشته‌اند: «المَعْلَم» در لغت عبارت است از علامت و نشانه‌ای که در راه‌ها نهاده می‌شود تا مسیر به وسیله‌ی آن مشخص شود. سپس بر اساس آیات و روایات متعدد چنین استنباط کرده‌اند که معنای خاص این لفظ در اینجا عبارت است از همه‌ی اشیاء از جمله نفس انسان عارف که در همه‌ی آن‌ها خدای متعال را که همراه هر چیز است مشاهده می‌کند. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۴، ۱۲۴) از جمله نصوص مورد استناد ایشان در این تحلیل، آیه: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»^۲ (بقره: ۱۱۵) و دعای: «إِلَهِي! عَلِمْتُ بِاخْتِلَافِ الْأَثَارِ وَتَقْلَاتِ الْأَطْوَارِ، أَنْ مَرَادَكَ مِنِّي أَنْ تَتَعَرَّفَ إِلَيَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى لَا أَجْهَلَكَ فِي شَيْءٍ»^۳ (ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۱، ۳۴۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۹۵، ۲۲۵) و نیز دعای: «إِلَهِي! كُلُّ مَنْ أَتَيْتَهُ الْبَيْكُ يُرْشِدُنِي، وَمَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا عَلِيكَ يَدْغُنِي، وَلَا مَخْلُوقٍ أَرْعَبُ إِلَيْهِ إِلَّا وَفِيكَ يَرْعَبُنِي، فَنِعْمَ الرَّبُّ وَجَدْتُكَ وَبِئْسَ الْعَبْدُ وَجَدْتَنِي»^۴ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۴، ۲۴۶) است که دارای وضوح انکارناپذیری در مدعای ایشان هستند. این شیوه‌ی مولف بر اساس نگاه ابزاری به قول لغوی و برداشت معنای اصطلاحی بر اساس اصول و مبانی از کتاب و سنت در عین توجه کامل به

^۱ - [ای احمد، به دانشی که به تو آموخته‌ام عمل نما، تا دانش اولین و آخرین برای تو جمع شود]، سپس چنان با شناخت خود بر قلبت مهر نهم [و دلت را از معرفتم لبریز کنم] که هیچ کس نتواند آن را وصف کند، و به هر جا که رو کنی نشانه‌ای [از اسما و صفات خود] برای تو قرار دهم.

^۲ - مشرق و مغرب عالم تنها از آن خدا است؛ پس به هر کجا که روی کنی، همان‌جا روی خداوند [روی خداوند = اسما و صفات الهی] است.

^۳ - بارالها، از پی در پی درآمدن آثار و مظاهر و دگرگون شدن تحولات دانستم که مقصود تو از [خلقت] من این است که خود را در هر چیز به من بشناسانی، تا هیچ چیز نباشد که تو را در آن نیبم.

^۴ - بارالها، به سوی هر کس که می‌روم، مرا به تو راهنمایی می‌کند، و هیچ کس نیست جز اینکه مرا بر تو رهنمون می‌شود، و به هیچ مخلوقی میل و رغبت نمی‌کنم مگر اینکه مرا به تو مایل می‌سازد؛ پس تو چه پروردگار خوبی هستی و چه بد بنده‌ای هستم من.

چارچوب قول لغوی قابل ارزیابی است؛ زیرا همانطور که لغت‌شناسان گفته‌اند «المَعْلَمُ: الأثرُ يُسْتَدَلُّ به علی الطريق»^۱ (ازهری، ۱۴۲۱: ۲، ۲۵۴؛ زمخشری، ۱۴۲۲: ۵۱۷) اما مولف به همین معنی اکتفا نکرده و با تکیه بر همین معنی لفظی و بدون تحمیل و تزریق مفهومی جدید در کالبد لفظ از این معنی اولیه عبور کرده و به این آموزه‌ی بسیار متعالی در معرفت الاهی و عرفان ماثور دست یافته‌اند.

کارکرد قواعد نحوی

ایشان در ذیل فراز «وَيَسْتَعْلَبُ بِذِكْرِى اشْتِغَالًا»^۲ از حدیث معراج (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶، ۱۵۱) نوشته‌اند: مراد از ذکر در این فقره، ذکر قلبی است به قرینه‌ی تاکید «یشتغل» با لفظ «اشتغالاً» و از طرف دیگر، این معنی از ذکر است که با ادعای محبت الاهی (که این فقره به بیان شرائط افراد صادق در محبت الاهی پرداخته است) سازگار است. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۴، ۳۳۴) تاکیدى که مورد استفاده‌ی مولف است، تاکید حاصل از مفاد مفعول مطلق است؛ زیرا «اشتغالاً» مفعول مطلق برای «یشتغل» و از نوع مصدر بدون دلالت بر «نوع» و «عدد» است و این گونه مفعول مطلق، مفید تاکید است. (سیوطی، ۱۳۸۸: ۱۷۸؛ ازهری، ۱۴۲۱: ۱، ۴۹۰)

کارکرد قواعد بلاغی

ایشان در ذیل فراز «نَعِيمُهُمْ فِي الدُّنْيَا، ذِكْرِي وَمَحَبَّتِي وَرِضَائِي عَنْهُمْ»^۳ از حدیث معراج (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶، ۱۴۲) نوشته‌اند: مقصود از «ذِكْرِي وَمَحَبَّتِي»، یادکرد بنده توسط خدای متعال و محبت خدای متعال نسبت به بنده است که دقیق‌تر و لطیف‌تر از یادکرد خدای متعال توسط بنده و محبت بنده به خدای متعال است. قرینه‌ی این استفاده، ادامه روایت است که فرموده است: «وَ رِضَائِي عَنْهُمْ» (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱، ۱۳۲) مولف محترم، ذکر و محبت را مصدر انگاشته و بر این اساس «یاء» که مضاف‌الیه در آنان است را فاعل و مفعول آنان را هم محذوف در نظر گرفته است که «عَنْهُمْ» بر آن دلالت دارد. این روش تفسیری مبتنی بر حذف، بر خلاف اصل است اما باید توجه نمود که حذف اگر بر اساس وجود قرینه انجام گیرد، نه تنها اشکال ندارد بلکه جلوگیری از زیاده-گویی بیهوده است. (تفتازانی، ۱۴۲۵: ۱۸۵ - ۱۸۶)

^۱ - المَعْلَمُ، عبارت است از علامتی که راه را با آن می‌یابند.

^۲ - فرازی از بیان نشانگان افراد صادق در ادعای محبت خدا در معراج: [ای احمد، چنین نیست که هر کس ادعای دوستی مرا نمود راستگو باشد مگر اینکه ... و] همواره و به گونه‌ای بسیار قوی به ذکر خدا مشغول باشد.

^۳ - نعمت آنان [و بهره‌مندی ایشان از دنیا]، یاد من، محبت من و رضایت من است.

کارکرد قواعد اصولی

مؤلف در ذیل فراز «مُحَاسِبِينَ لِنَفْسِهِمْ مُتَعِينِينَ لَهَا»^۱ از حدیث معراج (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱، ۲۰۱) از قاعده حمل مطلق بر مقید که از قواعد اصولی است بهره برده است. ایشان تاکید نموده‌اند که مقصود از زحمت دادن به خویشتن، نه دوری از خوراک و همسر و فرزند است؛ که مورد نهی قرآن کریم (مائده: ۸۷ - ۸۸) و رسول اکرم (صلی الله علیه وآله وسلم) (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۸۵) است. (سعادت پرور، ۱۳۸۵: ۲، ۱۸۲) بنابراین، «مُتَعِينِينَ» باید مقید شود به غیر از نیازهای جسمی و عاطفی متعارف بشری که نمونه‌هایی از آن‌ها در قرآن و روایت شریف نبوی - صلی الله علیه وآله وسلم - معرفی شده‌اند.

و- تفسیر روایات عرفانی و اخلاقی مشکل

مشکل الحدیث عبارت است از حدیثی است که در بردارنده معانی پیچیده و دشواری است که تنها آگاهانی که دارای خبرگی بارزی در علم حدیث باشند آن را درک می‌کنند. (مامقانی، ۱۴۱۱: ۱، ۳۱۶) فهم مشکل الحدیث از بالاترین مراحل فهم حدیث است و تنها شایسته افرادی است که عمری را در مسیر حدیث‌خوانی و حدیث‌فهمی گذرانده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۹۲)

برخی روایات عرفانی و اخلاقی فراوانی وجود دارند که فهم و تفسیر آن‌ها دارای پیچیدگی است. در روایات فقهی این عنوان کمتر وجود دارد و لذا به طور اختصاصی لازم است بخشی از مباحث عرفانی و اخلاقی به روش‌ها و الگوهای تفسیر روایات عرفانی و اخلاقی مشکل اختصاص یابد. به عنوان نمونه خدای متعال در حدیث معراج در وصف اهل کمال فرموده است «وَلَمْ يَرْفَعُوا الْحَوَائِجَ إِلَى الْخَلْقِ»^۲ (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱، ۱۹۹؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶، ۱۴۲) درک معنای این فراز از حدیث دشوار است؛ زیرا امکان ندارد انسان زنده بماند و حاجتی را از مخلوقی نطلبد. مؤلف در شرح این فراز سه معنا احتمال می‌دهند: انسان طمع خود را در باطن از خلق بریده باشد و تاثیر را از خدای متعال ببیند اما در ظاهر از آنان کمک بطلبد. احتمال هم دارد که این فراز به معنی عدم توجه استقلالی به اسباب و خلق در درخواست از آنان است نه عدم درخواست از ایشان. این احتمال هم در آن وجود دارد که به این معنی اشاره کند که این افراد برجسته دارای چنان درجه‌ای از «علم‌الیقین» یا «عین‌الیقین» هستند که هیچ اراده و قدرت و تاثیری از خلقی نمی‌بینند که از او چیزی بخواهند. احتمال سومی هم در آن وجود دارد که آنان به درجه‌ای از «حق‌الیقین» رسیده‌اند که جز خدای متعال را که احاطه به خلق دارد مشاهده نمی‌کنند بنابراین در عین ارتباط با خلق، تنها خدا را

^۱ - [اهل آخرت]، نفس خود را محاسبه می‌کنند و آن را به رنج می‌افکنند.

^۲ - [از اوصاف دلدادگان محبت‌الاهی این است که] آنان برآورده شدن هیچ نیازی از نیازهای خود را از مخلوقات نمی‌طلبند.

می‌بینند که حاجت آنان را برآورده می‌کند. (سعادت‌پرور، سرالاسراء، ۱۳۸۵: ۱، ۱۱۴) از نظر امام خمینی نیز این معنا از خلوت درونی، حقیقت خلوت است و دیگر خلوت‌ها مقدمه برای حصول این مرتبه است. (امام خمینی، آداب‌الصلاة، ۱۳۷۰: ۳۶۹) دو روایت که دلالت بر محوریت توجه قلبی استقلالی به خلق در حاجت‌خواهی از آنان است، شاهد معنای اول است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۶۳؛ عیاشی، ۱۳۸۰: ۲، ۲۰۰) همچنین اصل توحیدی بسیار مهمی که ایشان از قرآن و ادعیه و روایات استفاده کرده‌اند، مستمسک ایشان در معنای دوم و سوم است. این اصل در بحث قواعد عام تبیین شد. ایشان این اصل مهم را بر اساس آیات قرآنی و روایات و ادعیه متعددی تبیین نموده‌اند. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۲، ۱۰۴ - ۱۰۸؛ ۱، ۲۴۴؛ ۳، ۲۳۵؛ ۱، ۱۰۶؛ ۱، ۱۸۰؛ ۱، ۳۲۴؛ ۳، ۴۶ و ۵۶؛ ۳، ۱۶۴ - ۱۶۶)

این روش یعنی تفسیر معضلات آیات و روایات عرفانی با کمک دیگر آیات و روایات و بلکه ادعیه، بهترین روش در فهم معارف عرفانی است که البته نیازمند فحص دقیق و گسترده است که پیشتر درباره اهمیت آن صحبت شد. این رویکرد ریشه در توصیه‌های روایی دارد و در این زمینه دو روایت وجود دارد:

۱- مبنای عرض حدیث بر قرآن: رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ (صلى الله عليه وآله) وَ عَنِ الْأَئِمَّةِ (عليهم السلام) أَنَّهُمْ قَالُوا إِذَا جَاءَكُمْ مِنْهَا حَدِيثٌ فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَهُ فَاطْرَحُوهُ أَوْ رُدُّوهُ عَلَيْنَا.^۱ (طوسی، ۱۴۰۷: ۷، ۲۷۲) در منابع اهل سنت نیز به نقل از رسول اکرم (صلى الله عليه وآله) این توصیه یعنی عرضه بر قرآن جهت ارزیابی سند روایت وجود دارد. (طبرانی، بی تا: ۲، ۹۷؛ هیثمی، ۱۴۱۴: ۱، ۱۷۰؛ دارقطنی، ۱۴۲۴: ۵، ۳۷۲)

۲- مبنای عرض حدیث بر دیگر روایات: عَنْ أَبِي حَيُّونَ مَوْلَى الرَّضَا (عليه السلام) قَالَ: مَنْ رَدَّ مِثْلَ مِثْلِهِ الْقُرْآنَ إِلَى مُحْكَمِهِ هُدَى إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ثُمَّ قَالَ إِنَّ فِي أَخْبَارِنَا مِثْلَهَا كَمِثْلِ الْقُرْآنِ وَ مُحْكَمًا كَمُحْكَمِ الْقُرْآنِ فَارْدُّوا مِثْلَهَا إِلَى مُحْكَمِهَا وَلَا تَتَّبِعُوا مِثْلَهَا دُونَ مُحْكَمِهَا فَتَضَلُّوا.^۲ (صدوق، ۱۳۸۷: ۱، ۲۹۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۲، ۴۱۰) این روایت دستور داده است روایات

^۱ - هرگاه سخنی از ما به شما رسید، آن را بر قرآن عرضه کنید؛ اگر موافق قرآن بود به آن عمل کنید و اگر مخالف قرآن بود آن را دور افکنید یا به ما باز گردانید.

^۲ - ابوحنیفون غلام حضرت رضا - علیه السلام - روایت می‌کند که ایشان فرمود: هر کس مثابهات قرآن را به محکماتش برگرداند، به راه مستقیم هدایت شده است. سپس فرمود: در سخنان نقل شده از ما هم مانند قرآن مثابهات و محکماتی وجود دارد؛ پس شما نیز همواره مثابهات را با محکمات معنا کنید و تنها از مثابهات پیروی نکنید که گمراه خواهید شد.

متشابه را با روایات محکم تفسیر کنیم و همانطور که در بحث فحص گذشت، روایت شامل روایت به معنای متعارف و نیز دعاها است.

ز- حل اختلاف آیات و روایات عرفانی و اخلاقی

در الگوی فقهاتی راهکارهای اجمالی حل این اختلاف ارائه شد. در مباحث عرفانی و اخلاقی مأثور نیز این مشکل وجود دارد و روش‌های اجتهادی استنباط آموزه‌های عرفانی و اخلاقی باید الگوهایی شامل روش‌های حل اختلاف آیات و روایات عرفانی و اخلاقی ارائه کند. مرحوم استاد سعادت‌پرور در این راستا هرگز روایتی را طرح نکرده‌اند و نیز به جمع تبرعی که جمع فاقد مبنای عقلایی و شاهد جمع است دست نزده‌اند بلکه با یاری گرفتن از فحص گسترده‌ای که انجام داده‌اند، از آیات و روایات و ادعیه دیگر که تفسیرکننده روایات حل اختلاف هستند بهره برده (به عنوان نمونه رک به: سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱، ۱۶۲، ۱۷۶، ۱۸۲) و با روش‌هایی چون حمل بر اختلاف مراتب فضیلت (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۲، ۱۸۶)، حمل بر تفاوت عمل قلبی و قلبی (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱، ۷۲) سعی کرده‌اند اختلاف روایات را حل کنند. در ادامه یک نمونه از روش ایشان به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد:

برخی از روایات وجود دارند که در آنها از طلب مرگ نهی شده است: دَخَلَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) عَلَى رَجُلٍ يَعْوِذُهُ وَهُوَ شَاكٍ فَتَمَنَّى الْمَوْتَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله): لَا تَتَمَنَّ الْمَوْتَ فَإِنَّكَ إِن تَكُ مُحْسِنًا تَزِدَادُ إِحْسَانًا، وَإِن تَكُ مُسِيئًا فَتُؤَخَّرُ، تُسْتَعْبُ فَلَا تَتَمَنَّوُ الْمَوْتَ^۱ (طوسی، ۱۴۱۴: ۸۰۰) بلکه گاهی طلب طول عمر شده است: وَافْسَحْ لِي فِي مُدَّةِ الْأَجَلِ^۲ (ابن-مشهدی، ۱۴۱۹: ۵۰۸) اما در برخی روایات دیگر، طلب مرگ شده است؛ همانطور که در حدیث معراج است که مومنان دارای ایمان بالا، آرزوی مرگ می‌کنند: «إِنَّ أَهْلَ الْأَخِرَةِ قُلُوبُهُمْ فِي أَجْوَاهِهِمْ قَدْ قَرَحَتْ، يَقُولُونَ: مَتَى نَسْتَرِيحُ مِنْ دَارِ الْفَنَاءِ إِلَى دَارِ الْبَقَاءِ؟»^۳ (فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۲۶، ۱۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۴، ۲۵)

مؤلف، این روایات را دارای تنافی بدئی دانسته و آنها را به کمک دیگر روایات و برخی

^۱ پیامبر اکرم (صلى الله عليه وآله) به عیادت بیماری رفتند. آن بیمار از شدت درد شکوه می‌کرد و آرزوی مرگ داشت. ایشان فرمودند آرزوی مرگ نکن؛ زیرا با زنده ماندن است که اگر نیکوکار باشی، حسنات افزوده می‌شود و اگر گناهکار باشی فرصت داری و آمرزش می‌طلبی. سپس [به شکل کلی و برای همه] توصیه فرمودند آرزوی مرگ نکنید.

^۲ پروردگارا، عمرم را طولانی فرما.

^۳ اهل آخرت دل‌هایشان در سینه‌شان زخمی است. همواره [آرزوی مرگ دارند و] می‌گویند چه وقت از دنیای فانی به سرای باقی کوچ می‌کنیم تا راحت شویم.

فرازهای ادعیه جمع دلالتی می‌کنند. روایاتی که ایشان از مضامین آنها برای حل اختلاف بهره برده به این شرح است: برخی روایات وجود دارند که حقیقت مرگ را وصف نموده و آن را آسودگی و سعادت مومن دانسته‌اند: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله): الْمَوْتُ الْمَوْتُ أَلَا وَلَا بُدَّ مِنَ الْمَوْتِ جَاءَ الْمَوْتُ بِمَا فِيهِ جَاءَ بِالرُّوحِ وَالرَّاحَةِ وَالْكَرَّةُ الْمُبَارَكَةُ إِلَى جَنَّةِ عَلَيْهِ لِأَهْلِ دَارِ الْخُلُودِ الَّذِينَ كَانَتْ لَهَا سَعَتُهُمْ وَفِيهَا. (کلینی، ۱۴۰۷: ۳، ۲۵۷) فی الموت راحة السعداء. ^۱ (آمدی، ۱۴۱۰: ۴۷۳) بلکه برخی روایات، دوست داشتن مرگ را علامت کمال ایمان معرفی فرموده- اند: عَنْ أَبَانَ بْنِ تَغْلِبٍ وَعَدَّةٌ قَالُوا كُنَّا عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) جُلُوسًا فَقَالَ (عليه السلام) لَا يَسْتَحِقُّ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ حَتَّى يَكُونَ الْمَوْتُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنَ الْحَيَاةِ. ^۲ (کلینی، ۱۴۰۷: ۸، ۲۵۳؛ صدوق، معانی الاخبار، ۱۴۰۳: ۱۸۹) همچنین برخی روایات به شکل مشروط طلب مرگ کرده‌اند: مَا عَلِمْتُ الْحَيَاةَ خَيْرًا لِي فَأَخِيْنِي وَتَوَفَّنِي إِذَا عَلِمْتُ الْوَفَاةَ خَيْرًا لِي. ^۳ (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۵۴۸؛ طوسی، المصباح، ۱۴۱۱: ۲، ۵۰۷)؛ عَمْرُنِي مَا كَانَ عَمْرِي بِذَلِكَ فِي طَاعَتِكَ، فَإِذَا كَانَ عَمْرِي مَرْتَعًا لِلشَّيْطَانِ فَأَقْبِضْنِي إِلَيْكَ قَبْلَ أَنْ يَسْبِقَ مَقْتِكَ إِلَيَّ، أَوْ يَسْتَحْكِمِ غَضَبَكَ عَلَيَّ. ^۴ (صحيفة سجادية، ۱۳۷۶: ۹۴)

طبق این روایات، وجه جمع بین آن دو دسته چنین است: آرزوی مرگ اگر به جهت اشتیاق دیدار خداوند متعال یا راحت شدن از زندان دنیا باشد و آرزو کننده نیز از صالحان باشد، در این صورت اشتیاق مؤمن به مرگ، ستوده است. در مقابل، اگر آرزو کننده به دلیل ضعف یقین و ناخرسندی از خدا، از دردهای دنیا و آنچه خداوند سبحان برایش مقدر کرده، نالان باشد و طلب مرگ کند، این آرزو ناپسند است بلکه در این حال برای انسان شایسته است. آرزوی طول حیات و ادامه زندگی داشته باشد تا نفس خود را به کمال برساند. (سعادت پرور، سرالاسراء، ۱۳۸۵: ۲، ۳۲۸) بنابراین، روش ایشان نه جمع تبری بلکه جمعی روشمند است.

^۱ - امام باقر (عليه السلام) از پیامبر (صلى الله عليه وآله): نقل نموده که فرمودند: در فکر مرگ باشید، در فکر مرگ باشید. بدانید که چاره‌ای از مردن نیست. مرگ، با آنچه همراه دارد خواهد آمد. سرور و آسایش و بازگشت بابرکت به بهشت برین را برای شایستگان جاودانگی که تلاش خود را برای بهشت مبذول کرده‌اند، با خود می‌آورد.

^۲ - ابان و گروهی دیگر روایت کردند که روزی ما نزد امام صادق (عليه السلام) نشسته بودیم و ایشان فرمودند: هیچ بنده‌ای به حقیقت ایمان نمی‌رسد مگر اینکه مرگ نزد او دوست‌داشتنی‌تر از زندگی باشد.

^۳ - پروردگارا، تا وقتی که زندگی را به نفع و صلاح من می‌دانی، مرا زنده بدار و هر گاه وفات را برای من بهتر دانستی، مرا از دنیا ببر.

^۴ - تا زمانی که عمر من در راه اطاعت از تو صرف می‌شود مرا زنده بدار و هرگاه عمرم چراگاه شیطان شد، مرا از دنیا ببر قبل از آنکه مستحق غضب تو شوم یا غضبت بر من محکم شود.

ح- کارکردهای عقل و شهود در عرفان و اخلاق متأثر

همانطور که در معرفی اجتهاد فقهاتی گفته شد، عقل از ادله اجتهاد در فقه است اما پرسش اینجا است که آیا عقل در استنباط عرفانی و اخلاقی متأثر نیز دارای همان کارکرد است یا تفاوت‌هایی دارد؟ همچنین شهود از ابزارهای دریافت آموزه‌های عرفانی است و سؤال اینجا است که تا چه اندازه می‌توان از این ابزار در استنباط از آیات و روایات عرفانی و اخلاقی بهره برد؟

مرحوم استاد سعادت‌پرور در روش استنباطی خود در عرفان متأثر، از عقل بهره‌شایانی برده است. ایشان از عقل در حل اختلاف روایات (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱، ۱۲۰ و ۴۲۰؛ ۲، ۸۲ - ۸۴؛ ۴، ۳۹۰) و تأویل روایات به ظاهر نادرست (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۳، ۲۲۶ - ۲۲۴) از عقل بهره برده و همچنین هرگونه حکم عقل مستقل در عرفان عملی و دستورات تربیتی را که مخالف شرع نباشد، لازم الاتباع می‌داند (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۱، ۱۲۰؛ ۲، ۴۲؛ ۳، ۳۲) و اجتناب از مخالفت این نوع احکام عقل را مصداق ورع معرفی می‌کند. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۳، ۲۰)

در معرفت الهی نیز ایشان توانایی عقل در درک استدلالی وجود خدا، توحید الهی و اوصاف او بلکه اثبات توحید عرفانی به معنای معیت ذات و کمالات خدای متعال با همه مظاهر را قبول دارند و این معرفت عقلی را معرفت اجمالی نامیداند (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۴، ۱۲۴) اما ایشان این ادراک عقل را معرفت حقیقی خدا نمی‌دانند و معرفت حقیقی را مشاهده آن‌چه عقل معترف است یعنی «همراهی خدای متعال همراه همه مظاهر» می‌دانند و معتقدند این مشاهده تنها با چشم دل و حقیقت ایمان ممکن است نه عقل. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۲، ۲۷۶؛ ۲، ۳۵۰؛ ۲، ۴۹۴) بنابراین اگر مؤلف در جایی نوشته‌اند عقل در معرفت خداوند ناتوان است (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۴، ۱۰۴)، مقصود این است. ایشان جهت اثبات این مطلب به برخی روایات نیز استشهاد کرده است؛ اما روایتی که با وضوح زیادی این مدعا را اثبات می‌کند که مورد استشهاد ایشان قرار نگرفته این است: عبدالاعلی از امام صادق (علیه‌السلام) نقل کرده که ایشان فرموده است: *إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ، فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفْهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ*. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۱۱۳) زیرا «انما» بنا بر مشهور بین اهل بلاغت و اصولیان، دلالت بر حصر دارد. (سکاکي، ۱۴۰۷: ۱، ۲۹۹؛ خطیب قزوینی، بی‌تا: ۳، ۲۴؛ قمی^۱، ۱۴۳۰: ۱، ۴۳۵؛ آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۱۱)

همچنین، از منظر سرالاسراء، شهود هرگز در جایگاه صدور حکم اخلاقی یا بیان گزاره معرفتی (عرفانی) نیست؛ بلکه شهود در فرایند استنباط عرفانی و اخلاقی، دارای دو کارکرد اساسی است:

^۱ - فالأشهر الأقوی فیہ الحجیة.

۱- شهود می‌تواند موید حکم کتاب و سنت و عقل باشد به این معنا که سند روایات غیر صحیح‌السند یا برداشتی که از کتاب و سنت انجام گرفته است را تأیید کند. حضرت استاد سعادت-پرور هرگز مطلبی را به طور مستقل به عنوان حکم شهود در سراسر اسراء و بلکه طبق استقرای نویسنده در هیچ‌کدام از آثار خود ننوشته‌اند؛ و از منظر ایشان، حکم شهود همواره متاخر از کتاب و سنت و بلکه گاهی متاخر از کتاب و سنت و نیز عقل است؛ یعنی چنین استدلال می‌کنند که کتاب و سنت و شهود (سعادت‌پرور، ج ۲، ص ۲۷۶) یا کتاب و سنت و عقل و شهود (سعادت‌پرور، ۱۳۸۶: ۱، ۲۶۱؛ ۲، ۳۶۴؛ ۳، ۳۷؛ ۳، ۳۲۲؛ ۳، ۵۴۵؛ ۴، ۷۴؛ ۴، ۱۱۰؛ ۵، ۲۶؛ ۵، ۱۰۱؛ ۵، ۴۱؛ سعادت‌پرور، ۱۳۸۸: ۳۱۷؛ سعادت‌پرور، ۱۳۸۳: ۵ و ۶) چنین حکم می‌کنند.

۲- شهود می‌تواند برخی آیات و روایات غامض و مشکل را تفسیر نماید؛ همانطور که ایشان در یک مورد روایتی را بر اساس معنای شهودی که البته آن معنا دارای پایه‌های قرآنی و حدیثی است تفسیر نموده‌اند. (سعادت‌پرور، ۱۳۸۵: ۲، ۳۵۰، ۲۷۶، ۳۵۰)

نتیجه‌گیری:

طبق این مقاله، الگوی اجتهادی سراسر اسراء در استنباط عرفانی ماثور به این شرح است:

۱- بسیاری از روش‌های اجتهاد فقهاتی رایج چون روش‌های سندکاوی، تاکید بر فحص قرآنی - روایی، شیوه‌های رایج در اصول استنباط، روش‌های ادبی، روش‌های جمع بین روایات و روش - های عقلی در این کتاب استفاده شده است. این رهیافت، خود ابتکار و نوآوری است.

۲- تأکید بر فحص در آیات قرآنی و استفاده بسیار گسترده از آیات قرآن کریم از ابتکارات خاص این کتاب در پیاده کردن قانون «فحص» است. این کتاب از ۲۷۸۳ روایت که دعاها را نیز شامل است بهره برده است و در کنار این تعداد روایت، از ۱۱۴۳ آیه قرآنی استفاده کرده است؛ یعنی حدود نیمی از مستندات ماثور این کتاب را آیات قرآنی تشکیل می‌دهد؛ در حالی که هر فردی که اندک آشنایی با فقه داشته باشد می‌داند نسبت آیات قرآنی مورد استفاده در فقه به روایات، بسیار کم‌تر از این میزان است.

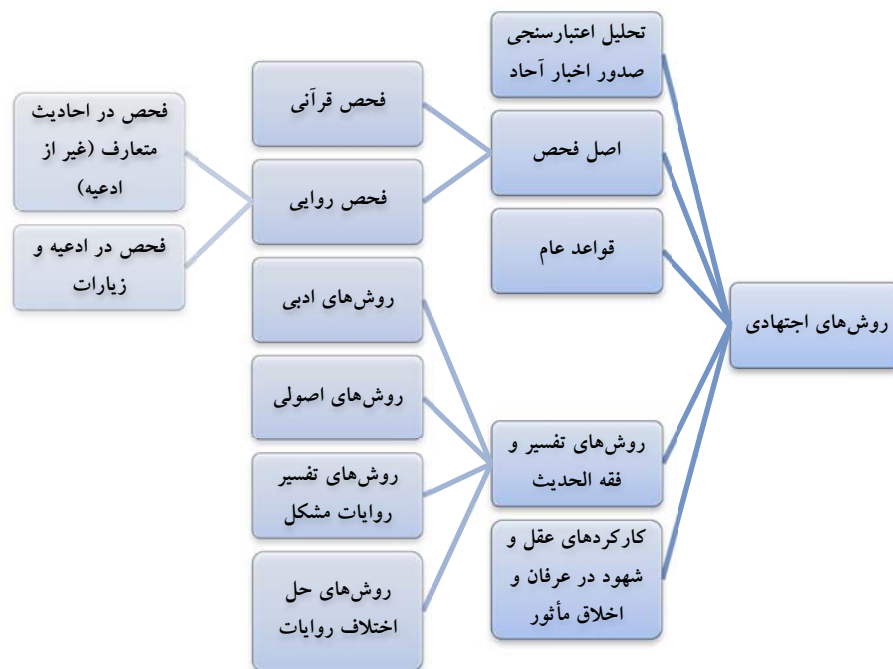
۳- وارد کردن ادعیه و بلکه زیارات در فرآیند اجتهاد عرفانی، دومین نوآوری خاص ایشان در اصل فحص است. ایشان از ۲۰۲ فراز ادعیه و تعدادی زیارات استفاده کرده است و حال آنکه دیده نشده است در اجتهاد فقهاتی رایج از ادعیه استفاده شود.

۴- سومین ابتکار خاص ایشان در اجتهاد عرفانی ماثور این است که ایشان هرگز روایات را رد و طرح نکرده‌اند و در عین حال جمع تبرعی نیز به کار نبرده‌اند؛ بلکه با استمداد از فحص گسترده - ای که در آیات و روایات و ادعیه انجام داده‌اند، به تفسیر روایات عرفانی مشکل و حل اختلاف

روایات عرفانی به ظاهر متعارض پرداخته‌اند.

۵- ایشان از عقل در صدور احکام تربیتی (اخلاقی - عرفان عملی) مستقل کاملاً استفاده کرده‌اند اما شهود را جز پس از کتاب و سنت و به عنوان تایید آنها به کار نبرده‌اند و هیچ آموزه عرفانی را با استناد به شهود محض ارائه نکرده و تنها از شهود در یک مورد آن هم تفسیر روایتی مشکل بهره برده‌اند.

به طور کلی می‌توان گفت با توجه به تحلیل‌های این مقاله، طبق روش اجتهاد فقهاتی و نیز روش و رهاورد سرالاسراء، روش‌های اجتهاد در عرفان مأثور در چهار محور است: مباحث مربوط به اثبات صدور، مباحث مربوط به فحوص، قواعد عام، روش‌های تفسیر و فقه‌الحدیث. روش‌های تفسیر و فقه‌الحدیث نیز بر چهار محور است: روش‌های ادبی در استنباط، مباحث مربوط به روش-های اصولی در استنباط، روش‌های تفسیر روایات عرفانی و اخلاقی مشکل، روش‌های حل اختلاف آیات و روایات عرفانی و اخلاقی. این تحلیل در نمودار شماره ۲ ارائه شده است.



نمودار شماره ۲. الگوی کلی روش‌های اجتهادی

در استنباط از آیات و روایات عرفانی و اخلاقی (منبع: نگارنده)

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- نهج البلاغه.
- ۳- ابن ترکه، صائتین الدین، ۱۳۸۱ش، تمهیدالقواعد، چاپ اول، قم: الف لام میم.
- ۴- ابن سینا، حسین، ۱۳۷۵ش، الاشارات و التنبیہات، چاپ اول، قم: نشر بلاغت.
- ۵- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۰۹ق، إقبال الأعمال، دارالکتب الإسلامیہ، تهران: دوم.
- ۶- ابن طاووس، علی بن موسی، ۱۴۱۱ق، مهج الدعوات و منهج العبادات، چاپ اول، قم: دار الذخائر.
- ۷- ابن فارس، أحمد بن فارس، ۱۴۰۴ق، معجم مقاییس اللغه، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۸- ابن فناری، حمزه، ۲۰۱۰م، مصباح الأنس، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیہ.
- ۹- ابن مشهدی، محمد بن جعفر، ۱۴۱۹ق، المزار الکبیر، دفتر انتشارات اسلامی، قم: چاپ اول.
- ۱۰- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، لسان العرب، دارالفکر، چاپ سوم، بیروت: دارصادر.
- ۱۱- ازهری، خالد بن عبدالله، ۱۴۲۱ق، شرح التصریح، دارالکتب العلمیہ، بیروت: اول.
- ۱۲- ازهری، محمد بن احمد، ۱۴۲۱ق، تهذیب اللغه، بیروت: چاپ اول.
- ۱۳- استرآبادی، رضی الدین، بی تا، شرح الشافیة، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۴- اصفهانی نجفی، محمدتقی بن عبدالرحیم، ۱۴۲۹ق، هدیةالمسترشدین، قم: چاپ دوم.
- ۱۵- امام خمینی، سیدروح الله، ۱۳۷۶ش، جواهرالأصول، چاپ اول، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۶- امام خمینی، سیدروح الله، ۱۴۱۵ق، مناهج الوصول إلى علم الأصول، چاپ اول، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۷- امام خمینی (ره)، ۱۳۷۰ش، آداب الصلاة، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، قم: چاپ: هفتم.
- ۱۸- امام خمینی، روح الله، ۱۴۲۶ق، الاجتهاد و التقليد، تهران: چاپ اول، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۹- امام خمینی، روح الله، ۱۳۷۵ش، التعادل و الترجیح، تهران: چاپ اول، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۲۰- امام خمینی، سیدروح الله، ۱۳۸۲ش، تهذیب الأصول، چاپ اول، قم: دارالفکر.
- ۲۱- انصاری، شیخ مرتضی، ۱۴۲۸ق، فرائد الأصول، چاپ نهم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ۲۲- انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۳۸۳ش، مطارح الأنظار، چاپ دوم، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- ۲۳- انوری، حسن، ۱۳۸۱ش، فرهنگ سخن، چاپ اول، تهران: انتشارات سخن.
- ۲۴- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۴۰۷ق، فوائد الأصول، تهران: چاپ اول.
- ۲۵- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۴۰۹ق، کفایة الأصول، قم: چاپ اول.
- ۲۶- آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، غررالحکم و دررالکلم، دارالکتب الإسلامی، قم: دوم.

- ۲۷- برقی، احمدبن محمد، ۱۳۷۱ق، المحاسن، چاپ دوم، قم: دارالکتب الإسلامیة.
- ۲۸- بهبهانی، محمدباقر، ۱۴۱۵ق، الفوائد الحائریة، چاپ اول، قم: مؤسسه العلامه المجدد الوحید البههانی.
- ۲۹- بیرو، آلن، ۱۳۸۰ش، فرهنگ علوم اجتماعی، مترجم: باقر ساروخانی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات کیهان.
- ۳۰- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۲۵ق، المطول، دار احیاء التراث العربی، بیروت: اول.
- ۳۱- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶ش، سرچشمه اندیشه، تحقیق: عباس رحیمیان، چاپ پنجم، قم: مرکز نشر اسراء.
- ۳۲- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶ق، الصحاح، چاپ اول، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ۳۳- حر عاملی، محمدبن حسن، ۱۴۰۹ق، وسائل الشیعه، چاپ اول، قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام.
- ۳۴- حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳ق، تحف العقول، چاپ دوم، قم: انتشارات اسلامی.
- ۳۵- حسن بن زین الدین، بی تا، معالم الدین، چاپ نهم، قم: انتشارات اسلامی.
- ۳۶- حیدری، علی نقی، ۱۴۱۲ق، اصول الاستنباط، قم: چاپ اول.
- ۳۷- خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن، بی تا، الإیضاح فی علوم البلاغه، بیروت: دار الجیل، سوم.
- ۳۸- خویی، ابوالقاسم، ۱۴۱۷ق، محاضرات فی أصول الفقه، نشر دار الهادی، قم: چهارم.
- ۳۹- دارقطنی، علی بن عمر، ۱۴۲۴ق، سنن الدارقطنی، مؤسسه الرساله، بیروت: اول.
- ۴۰- دلاور، علی، ۱۳۹۲ش، مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی، چاپ دوازدهم، تهران: رشد.
- ۴۱- دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ق، إرشادالقلوب، الشریف الرضی، قم: اول.
- ۴۲- زمخشری، محمود، ۱۴۲۲ق، اساس البلاغه، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۴۳- سبجانی، جعفر، ۱۴۲۶ق، اصول الحدیث واحکامه، چاپ چهارم، قم: مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
- ۴۴- سبجانی تبریزی، جعفر، ۱۳۸۳ش، أصول الفقه المقارن فیما لا نصّ فیہ، قم: چاپ اول، مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
- ۴۵- سبجانی تبریزی، جعفر، ۱۴۱۴ق، المحصول فی علم الأصول، قم: چاپ اول.
- ۴۶- سبجانی، جعفر، ۱۴۲۴ق، إرشاد العقول الی مباحث الأصول، قم: اول.
- ۴۷- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۹ش، شرح المنظومه، چاپ اول، تهران: نشر ناب.
- ۴۸- سعادت پرور، علی، ۱۳۸۳ش، راز دل، احیاء کتاب، تهران: چاپ اول.
- ۴۹- سعادت پرور، علی، ۱۳۸۸ش، فروغ شهادت، احیاء کتاب، تهران: چاپ سوم.
- ۵۰- سعادت پرور، علی، ۱۳۸۶ش، نور هدایت، احیاء کتاب، تهران: چاپ اول.
- ۵۱- سعادت پرور، علی، ۱۳۸۵ش، سرالاسراء، شرکت احیاء کتاب، اول.

- ۵۲- سکاکی، یوسف بن أبی بکر، ۱۴۰۷ق، مفتاح العلوم، دوم، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ۵۳- سیدمرتضی، علی بن حسین، ۱۳۷۶ش، الذریعة إلى أصول الشریعة، تهران: چاپ اول.
- ۵۴- سیدمرتضی، علی بن حسین، ۱۹۹۸م، أمالی المرتضی، چاپ اول، قاهره: دارالفکر العربی.
- ۵۵- سیوطی، جلال‌الدین، ۱۳۸۸ش، البهجة المرضیة، دارالحکمة، قم: یازدهم.
- ۵۶- شهید اول، محمد بن مکی، بی تا، القواعد والفوائد، کتابفروشی مفید، قم: اول.
- ۵۷- شهید ثانی، زین‌الدین، ۱۴۱۶ق، تمهیدالقواعد الأصولیة و العربیة، دفتر تبلیغات اسلامی، قم: اول.
- ۵۸- الصحیفة السجادیة، دفتر نشر الهادی، قم: اول، ۱۳۷۶ش.
- ۵۹- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۸۵ش، علل الشرائع، چاپ اول، قم: کتاب فروشی داوری.
- ۶۰- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، عیون أخبار الرضا علیه السلام، نشر جهان، تهران: چاپ اول.
- ۶۱- ضیائی فر، سعید، ۱۳۸۸ش، تأثیر اخلاق در اجتهاد (گفتگو با جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه)، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۶۲- طباطبایی، محمدکاظم، ۱۳۹۰ش، منطق فهم حدیث، موسسه امام خمینی، قم: اول.
- ۶۳- طبرانی، سلیمان بن أحمد، بی تا، المعجم الکبیر، مکتبة ابن تیمیة، قاهره: دوم.
- ۶۴- طبرسی فضل بن حسن، ۱۳۷۲ش، مجمع البیان، انتشارات ناصر خسرو، تهران: سوم.
- ۶۵- طبرسی، احمد بن علی، ۱۴۰۳ق، الإحتجاج، نشر مرتضی، مشهد: اول.
- ۶۶- طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۴ق، الأمالی، دارالتقافة، قم: اول.
- ۶۷- طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۰۷ق، تهذیب الأحکام، دارالکتب الإسلامیة، تهران: چهارم.
- ۶۸- طوسی، محمد بن الحسن، ۱۴۱۱ق، مصباح‌المتجهّد، مؤسسه فقه الشیعة، بیروت: اول.
- ۶۹- طوسی، محمد بن حسن، ۱۴۱۷ق، العدة، قم: چاپخانه ستاره.
- ۷۰- علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۴۲۵ق، نهایة الوصول الی علم الأصول، قم: چاپ اول، موسسه امام صادق (علیه السلام).
- ۷۱- عیاشی، محمد، ۱۳۸۰ق، تفسیر العیاشی، المطبعة العلمیة، تهران: اول.
- ۷۲- غزالی، أبو حامد محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، المستصفی، تحقیق: محمد عبد السلام عبد الشافی، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
- ۷۳- غزالی، ابو حامد، ۱۴۱۶ق، مجموعة رسائل الامام الغزالی، چاپ اول، بیروت: دارالفکر.
- ۷۴- غنوی، امیر، ۱۳۹۳ش، در آمدی بر فقه اخلاق، چاپ اول، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۷۵- فاضل تونی، عبدالله بن محمد، ۱۴۱۵ق، الوافیة فی أصول الفقه، چاپ دوم، قم: مجمع الفکر السلامی.
- ۷۶- فاضل مقداد، ۱۴۲۵ق، مقداد بن عبدالله سیوری، کنز العرفان، انتشارات مرتضوی، قم: اول.
- ۷۷- فلیک، اوه، ۱۳۸۸ش، در آمدی بر تحقیق کیفی، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- ۷۸- فیض کاشانی، محمد محسن، ۱۴۰۶ق، الوافی، کتابخانه امام أمير المؤمنين، اصفهان: اول.

- ۷۹- فیومی، أحمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، المصباح المنیر، چاپ دوم، قم: موسسه دار الهجرة.
- ۸۰- قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱۴۳۰ق، القوانين المحکمة فی الأصول، قم: چاپ اول.
- ۸۱- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۴۰۴ق، تفسیرالقمی، چاپ سوم، قم: دارالکتاب.
- ۸۲- کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی، ۱۳۸۴ش، الرسالة الشمسیة، انتشارات بیدار قم: چاپ دوم.
- ۸۳- کشی، محمدبن عمر، ۱۳۶۳ش، رجال الکشی - اختیار معرفة الرجال (مع تعليقات میر داماد الأسترآبادی)، مؤسسه آل‌البيت عليهم السلام، قم: اول.
- ۸۴- کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۰۷ق، الکافی، دار الکتب الإسلامیة، تهران: چاپ: چهارم.
- ۸۵- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، بحار الأنوار، دار احیاء التراث العربی، بیروت: دوم.
- ۸۶- محقق حلی، ۱۴۰۳ق، معارج الأصول، قم: مؤسسه آل‌البيت (علیه السلام).
- ۸۷- مرعشی نجفی، شهاب‌الدین، ۱۴۲۲ق، القول الرشید فی الاجتهاد و التقليد، چاپ اول، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
- ۸۸- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰ش، مجموعه آثار، چاپ دهم، قم: انتشارات صدرا.
- ۸۹- مظفر، محمدرضا، ۱۴۳۰ق، أصول الفقه، چاپ پنجم، قم: طبع انتشارات اسلامی.
- ۹۰- معین، محمد، ۱۳۸۳ش، فرهنگ معین، چاپ بیست و یکم، تهران: انتشارات امیرکبیر،
- ۹۱- مکارم شیرازی، ناصر، ۱۴۱۱ق، القواعد الفقهیة، مدرسه امام امیر المؤمنین، علیه السلام، قم: سوم.
- ۹۲- نائینی، محمدحسین، ۱۳۵۲ش، أجود التقريرات، چاپ اول، قم: انتشارات العرفان،
- ۹۳- نراقی، محمدمهدي، ۱۳۸۸ش، انیس‌المجتهدین فی علم‌الأصول، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
- ۹۴- هدایتی، محمد، ۱۳۹۲ش، مناسبات فقه و اخلاق (در گفتگو با اندیشوران)، چاپ اول، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- ۹۵- هیثمی، علی بن ابی بکر، ۱۴۱۴ق، مجمع الزوائد، قاهره: مکتبه‌القدس.