

جایگاه عرف در منظومه دانش حکمت اسلامی

سیدمحمد مهدی مقدسی / دانشجوی دکتری علوم سیاسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

smohamadm11@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۵ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۲۴

چکیده

«عرف» از جمله عناصر اثرگذار بر رفتار فردی و اجتماعی آدمیان است و انسان‌ها اغلب آگاهانه یا ناآگاهانه رفتار خویش را بر پایه آن قرار می‌دهند. بررسی عرف در مطالعات فقهی سهم بسزایی دارد، اما امروزه به‌ندرت جایگاه عرف در منظومه دانش حکمت اسلامی بررسی می‌شود. این مقاله می‌کوشد با روش «توصیف و تفسیر» از منظری فلسفی به عرف نظر بیندازد. چارچوب مفهومی این تحقیق براساس دیدگاه نصیرالدین طوسی در تعیین جایگاه عرف در مقایسه با حکمت عملی و شریعت الهی استوار است. ایشان برای اشاره به عرف، از واژگان «آداب و رسوم» بهره می‌گیرد. نتیجه این تحقیق بیانگر آن است که عرف، هم در مطالعات منطقی و هم از زاویه حکمت عملی مسائل مهمی را بازتولید می‌کند. برخلاف دانش فقه که عرف را از منظری انفعالی و صرفاً شرایط حجیت آن را بررسی می‌نماید، نگاه فلسفی به عرف فعالانه و کنشگرانه است و ضوابط و شرایط تحولات آن را نیز می‌کاود. اهمیت مطالعه فلسفی عرف در شرایط کنونی که شیوه‌های رفتاری جوامع به‌سرعت در حال تحول شتابان و انتقال به جوامع دیگر است، افزون‌تر می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عرف، آداب و رسوم، اعتباریات، حکمت اسلامی، حکمت عملی.

از آغاز پیدایش تمدن بشری، دو عامل «دین» و «عادات عرفی» بر انسان حکومت داشته و کردار آدمی را تا حد بسیاری از دایره اختیار شخصی خارج کرده و انسان ناچار بوده تا طبق یک نقشه از پیش ترسیم شده زندگی کند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۱، ص ۲۱۱-۲۱۲).

همه جوامع پیشرفته و غیرمتمدن، کامل و ناقص، از آداب و رسومی برخوردار بوده‌اند که رفتار همه یا بیشتر افراد را تنظیم می‌کرده است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۶۱).

همجواری عادات عرفی با آموزه‌های دینی در تنظیم رفتارهای مردمان، بیانگر اهمیت مطالعه شیوه‌های رفتاری انسان‌ها از منظر مطالعاتی است. در آثار پژوهشی، «عرف» اغلب از زاویه مطالعات فقهی بررسی شده و فقیهان مسائلی همچون کاربردهای غیراستقلالی عرف در استنباطات فقهی، از جمله مراجعه به عرف در مفاهیم مفردات و هیئت‌های به‌کاررفته در ادله شرعی، تعیین مدلول واژگان و تطبیق مفاهیم بر مصادیق را واکاوی کرده‌اند (علیدوست، ۱۳۸۸، ص ۲۱۳-۲۵۲). باین‌حال، نقش و جایگاه «عرف» در منظومه دانشی حکمت اسلامی به‌ندرت بررسی شده است.

برای نمونه، سیدبیدالله یزدان‌پناه (یزدان‌پناه، ۱۳۹۸) در نشست «چیستی حکمت عملی و ضرورت احیای آن در جهان معاصر»، صرفاً منبع بودن عرف برای حکمت عملی را به‌اجمال بررسی و رد کرده است.

عرف در این مقاله براساس کلیدواژگان «آداب و رسوم» از منظر حکمت عملی بررسی می‌شود. «آداب و رسوم» در لغت، به معنای عادت‌ها، روش‌ها و رسم‌های پذیرفته‌شده در هر جامعه است (انوری، ۱۳۸۱، ص ۶۵-۶۶). مقایسه تعاریف «آداب و رسوم» و «عرف»، به خوبی همسانی آن دو را آشکار می‌گرداند. اگر عرف دستوری است که عامه مردمان در میان خود وضع کرده و بر خود لازم گردانیده‌اند که به آن عمل نمایند و مخالفت آن را قبیح شمرده‌اند (فیض کاشانی، ۱۳۷۱، ص ۱۶۰)، آداب و رسوم نیز اعمالی است که از سوی جماعت مردم برای نظم‌بخشی به امورشان وضع شده است (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۱).

کاربرد آداب و رسوم و عرف در قالب جملات عطفی و نیز بیان اینکه آداب و رسوم و عرف هر دو بیرون از قلمرو جان انسان جای دارند و مربوط به ساحت درونی حیات بشر نیستند، به خوبی همسانی آن دو را اثبات می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۹۲). در نوشته‌های فیلسوفان مسلمان، عادات اجتماعی، آداب اجتماعی و عرف معانی کاملاً یکسانی دارند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۶۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۹). آنان گاه برای اشاره به آداب و رسوم از «آداب و رسوم عرفی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱ الف، ص ۸۹) و گاه «عادات و رسوم اجتماعی» (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۵) استفاده کرده‌اند.

میرزای نائینی، از فقیهان امامی، طریقه عقلا را عمل استمراری می‌داند که از سوی عقلا، از آن نظر که عقلا هستند و با قطع نظر از ملت و دین آنان، اتفاق می‌افتد. از «طریقه عقلائی» به «بنای عرف» تعبیر می‌شود و مقصود از آن «عرف عام» است (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۹۲). براساس یک تعریف اصولی، «عرف» به امور مألوف و

مانوس گفته می‌شود که نتیجه تبانی مردم بر سلوکی خاص است (صنقور، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳۱۵). بنابراین، تلقی یکسانی از عرف نزد حکیمان و فقیهان وجود دارد.

در این مقاله، «آداب و رسوم» همواره در معنای «عرف» به کار می‌رود. علت آن هم این است که چارچوب مفهومی این تحقیق براساس دیدگاه نصیرالدین طوسی استوار است که او برای اشاره به «عرف»، از واژگان «آداب و رسوم» بهره برده است.

اهمیت مطالعه عرف از منظر حکمت اسلامی زمانی آشکار می‌شود که رابطه دانش حکمت عملی و فقه و نسبت آن دو با عرف معلوم گردد. در سنت حکمت اسلامی، سیاست مدن در دو علم «حکمت عملی» و «فقه سیاسی» بررسی می‌شود؛ زیرا مبادی اعمال نیک بشر، یا طبیعی است یا وضعی. مبادی طبیعی که هیچ‌گونه تبدل و تغییری در آن راه ندارد، موضوع حکمت عملی است. مبادی وضعی نیز، یا بشری است یا الهی، که صورت دوم را باید جایگاه دانش فقه دانست و مبادی وضعی بشری نیز جایگاه آداب و رسوم است که از سوی عموم مردم وضع می‌شود. بنابراین، فلسفه سیاسی به ثابتات می‌پردازد و فقه سیاسی به متغیرات (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۱).

هرچند آداب و رسوم یکی از مبادی تعیین اعمال نیک در کنار حکمت عملی و فقه است، با این حال از نظر فقهی و فلسفی مطالعه می‌شود. براساس تفاوتی که میان دانش حکمت عملی و فقه وجود دارد، مطالعه فقهی و فلسفی از عرف تغییر می‌یابد. حکمت عملی به بررسی مسائل بنیادین و زیربنایی سیاست می‌پردازد و از این رو، باید از روش برهانی و استدلالی استفاده نماید، ولی فقه سیاسی از آن نظر که ناظر به سطح روبنایی سیاست است و اموری را که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با سیاست دارد، بررسی می‌کند. کاربست روش برهانی برای حل تمام مسائل آن ناممکن به نظر می‌رسد و باید از روش نقلی و تعبدی بهره گیرد (یوسفی‌راد، ۱۳۹۲).

بنابراین، مطالعه عرف از منظر حکمت عملی در مقایسه با رویکرد فقهی، دارای دو ویژگی اختصاصی است: نخست. عرف در خوانش فلسفی از زوایایی بررسی می‌شود که به سبب تغایر ماهوی حکمت و فقه، دانش فقه ناتوان از بررسی آن مسائل است. امکان اصلاح آداب و رسوم، اشاعه آداب و رسوم و همگرایی انسان‌ها با وجود آداب و رسوم گوناگون، از جمله مسائلی است که به‌طور اختصاصی در خوانش فلسفی مطرح می‌شود.

دوم. هرچند بعضی مسائل عرف در هر دو خوانش فلسفی و فقهی یکسان است، اما به علت آنکه روش فلسفی افزون بر مطالعه هنجاری یک پدیده، از توان تبیین پدیده‌ها نیز برخوردار است، خوانش فلسفی عرف بعضی مسائل را تبیین می‌کند که دانش فقه اصل آن مسئله را تصدیق می‌کند، اما توان تبیین آن را ندارد؛ از جمله دانش فلسفه می‌تواند تغییر و تطور دائمی عرف را تبیین کند؛ چنان‌که در ادامه، تبیین‌های گوناگون آن ارائه می‌شود. اگرچه رسالت این مقاله، بررسی عرف از منظری فلسفی است، در برخی موارد به مباحث فقهی متناظر با آن نیز اشاره‌ای اندک می‌شود.

اهمیت مطالعه عرف از منظر فلسفی، زمانی آشکار می‌گردد که دانش حکمت عملی در مقایسه با دانش فقه از موضع فعال به مطالعه عرف می‌پردازد. برای نمونه، دانش فقه شروطی را برای حجیت عرف تعیین می‌کند که نبود

آن شروط منجر به زوال حجیت و طرد آن رسوم بشری می‌شود، درحالی‌که دانش حکمت عملی هرچند معیارهایی را برای آداب و رسوم پسندیده تعیین می‌نماید، اما برای تبدیل آداب و رسوم ناپسند به پسندیده نیز راهکارهایی ارائه می‌کند. همچنین برای انتقال عرف و شیوه‌های رفتاری یک جامعه به جامعه دیگر، ضوابطی را تنظیم می‌نماید. اهمیت بررسی فلسفی عرف^۱ زمانی برجسته‌تر می‌گردد که اجتماعات کنونی در دوره جهانی‌شدن، مکرر از سوی یکدیگر رصد می‌شوند و باورها و رفتارهای یکدیگر را می‌پذیرند. بنابراین، بررسی فقهی محض از عرف، به‌تنهایی نمی‌تواند جوامع را در مسیر سعادت قرار دهد و باید از موضعی فعال‌تر آنها را بررسی کرد. همچنین درحالی‌که انگاره «عرفی‌شدن فقه» از سوی برخی روشن‌فکران مطرح شده است، فقط با استفاده از ایستار معرفتی برخاسته از حکمت و فلسفه می‌توان چالش عرفی‌گرایی را از ساخت آیین اندیشه اسلامی زدود.

چارچوب مفهومی

«آداب و رسوم» در این پژوهش براساس دیدگاه نصیرالدین طوسی و علامه طباطبائی بررسی می‌شود. در میان حکیمان مسلمان، نخستین فیلسوفی که آداب و رسوم را آگاهانه از واژگان مشابه جدا کرده، نصیرالدین طوسی است. ایشان جایگاه و ماهیت آداب و رسوم را در مقایسه با حکمت عملی و سنت‌های وضع‌شده در ادیان الهی روشن می‌گرداند.

در نگاه او، آداب و رسوم در کنار حکمت عملی و نوامیس الهی، یکی از منابع تعیین‌کننده کردارهای نیک به‌شمار می‌رود و از پنج مؤلفه برخوردار است:

۱. آداب و رسوم از جمله هنجارهایی است که موضوع آن کردار آدمیان و نه باورهای آنهاست. آداب و رسوم در این ویژگی با حکمت عملی و نوامیس الهی همسانی دارد.
 ۲. کارویژه آداب و رسوم نظم‌بخشیدن به امور و احوال آدمیان است.
 ۳. آداب و رسوم از امور وضعی است (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۱) که به نظر می‌رسد صرفاً به صورت وضع‌تعیینی و توسط چند تن ایجاد می‌گردد و سپس توسط عموم یا بیشتر اعضای یک جامعه به کار گرفته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۴). این ویژگی^۲ آداب و رسوم را از حکمت عملی جدا می‌گرداند که گزاره‌های آن ناظر به طبیعت انسانی و امور طبیعی است و با عقل استنباط می‌شود، نه اینکه توسط انسان‌ها وضع گردد.
 ۴. آداب و رسوم توسط جماعت مردم وضع می‌شود و براین اساس از نوامیس الهی و علم فقه تفاوت می‌یابد که یک «انسان بزرگ» مانند پیغمبر یا امام آن را بنیان می‌گذارد.
 ۵. آداب و رسوم چون بر طبع تکیه ندارد و صرفاً امری وضعی است، در معرض دگرگونی قرار دارد و با تفاوت در زمان، ملت و دولت تغییر می‌یابد (طوسی، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۱).
- فیلسوفان معاصر ماهیت آداب و رسوم را بر مبنای اعتباریات تحلیل می‌کنند که تبیین آن در فهم عمیق‌تر

دیدگاه نصیرالدین طوسی نیز اثرگذار است. علامه طباطبائی تغییر در آداب و رسوم و روابط اجتماعی را بر پایه تحول امور اعتباری تفسیر می‌کند که برخی از امور اعتباری با تصرف در امور اعتباری دیگر، موضوعی را از دایره شمول آن خارج یا به آن اضافه می‌کند. تحول در آداب و رسوم بر پایه اصل «لزوم انتخاب اخف و اسهل» پدید می‌آید که براساس آن، آدمی هر رسمی را که سبک‌تر و آسان‌تر باشد، می‌پذیرد. با توجه به اینکه این اصل یکی از اعتباریات پیشاجتماعی است (طباطبائی، ۱۳۶۸، ص ۴۳۲)، اعتباری بودن اصل آداب و رسوم نیز ثابت می‌شود.

به‌هرحال، درباره خاستگاه اعتباری آداب و رسوم دو دیدگاه وجود دارد:

نخست. براساس نظریه «اعتباریات» علامه طباطبائی، مفاهیم اعتباری دارای پشتوانه حقیقی هستند؛ یعنی از امور حقیقی انتزاع می‌شوند و انسان بدون کمک گرفتن از امور حقیقی نمی‌تواند آنها را ایجاد نماید (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹). براین اساس، آداب و رسوم نیز پشتوانه حقیقی دارد؛ به این معنا که انسان‌ها ابتدا نیازهای خود را تصور کرده، برای تأمین آنها به تولید مجموعه‌ای از اعتبارها روی می‌آورند (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۷). برای نمونه، آداب و رسوم نظامی بر پایه اموری همچون رعایت وحدت، اقتدار و سلسله‌مراتب استوار می‌گردد تا بدین وسیله، حفاظت از جان انسان‌ها که امری حقیقی است، تحقق یابد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۸/۰۸/۲۹).

دوم. برخی فیلسوفان دیگر آداب و رسوم را از امور اعتباری صرف دانسته‌اند که از خاستگاه حقیقی بی‌بهره و صرفاً سلیقه‌ای، وضعی، و قراردادی است. آداب و رسوم اجتماعی مانند آداب غذا خوردن، طرز لباس پوشیدن و آرایش، شیوه خانه‌سازی، راه و رسم خواستگاری و ازدواج، آداب معاشرت در برخوردهای دوستانه و رسمی، رسم مهمان‌نوازی، مراسم سوگواری، جشن‌ها و اعیاد ملی، آداب و رسوم جنگ، و آداب معامله نمونه‌های امور اعتباری هستند.

اگرچه امور اعتباری محض از هیچ پشتوانه حقیقی برخوردار نیستند، باین حال چنین اموری کارویژه‌های حیاتی دارند و از ابزارهای تنظیم حیات جمعی و ارتباطات اجتماعی شمرده می‌شوند و آموختن و به‌کار بستن آنها برای استقرار و حفظ نظم اجتماعی ضرورت دارد. انسان اگر خواستار زندگی در یک جامعه باشد ناچار است به ارزش‌های صرفاً اعتباری و مرسوم در آن جامعه، تن بدهد تا بتواند زندگی آرامی داشته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۵-۲۳۶).

به نظر می‌رسد بتوان میان این دو دیدگاه از طریق مفهوم و مصداق سازواری ایجاد نمود. با توجه به اینکه دسته‌ای از اعتباریات ریشه تکوینی دارد و دسته دیگر اعتباری صرف است و از عادات، آداب و رسوم و فرهنگ مردم شکل می‌گیرد؛ مانند رنگ‌ها یا شکل‌هایی که نشانه‌ای برای راهنمایی رانندگان به‌کار می‌رود و یا تعیین جهت عبور وسایل نقلیه از جهت راست و یا چپ (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۱۴)، چنین استنباط می‌شود که مفهوم «آداب و رسوم» چون براساس تأمین نیازهای ضروری زندگی اجتماعی انسان‌ها پدیدار می‌شود، از پشتیبانی امور حقیقی برخوردار است، ولی مصادیق آداب و رسوم صرفاً تابع قرارداد و اعتبار محض است. برای مثال، انسان‌ها برای ابراز احترام به یکدیگر در روابط اجتماعی مجبورند تا آن را از طریق یک رسم همگانی به انجام برسانند که چنین چیزی در قالب نمادهای تحقق می‌یابد که همگی فقط از سلیقه‌ها و علاقه‌های اجتماعی سرچشمه می‌گیرند.

برای فهم معنای «آداب و رسوم» باید به رابطه آن با فرهنگ توجه کرد. میان آداب و رسوم و فرهنگ، رابطه جزء و کل برقرار است. «فرهنگ» معنای گسترده‌ای دارد که شامل آداب و رسوم نیز می‌شود؛ همچنان که باورها و عقاید مردم را نیز دربر می‌گیرد. بنابراین یکی از اجزای فرهنگ، آداب و رسوم است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۷، ص ۳۵۲).

ارزش منطقی آداب و رسوم

ارزش منطقی آداب و رسوم را می‌توان برحسب یکسان‌انگاری آن با «عادیات» و قسمی از «مشهورات» محاسبه کرد. «مشهورات» به گزاره‌هایی اطلاق می‌گردد که میان مردم مشهور شده‌اند و همگی یا بیشتر عقلا یا گروه خاصی از آنان چنین گزاره‌هایی را تصدیق می‌کنند. مشهورات با «یقینیات» که از منظر منطقی ارزش سترگی دارند، از این حیث مشترک‌اند که هر دو «تصدیق جازم» را افاده می‌کنند، با این تفاوت که گزاره یقینی با واقع و نفس‌الامر تطابق دارد و گزاره مشهور مطابق با آراء مردم است. از این‌رو، در برابر قضایای مشهور، گزاره‌های «شنیع» قرار دارند، نه قضایای کاذب. «قضایای شنیع» اموری است که همه یا بیشتر مردم آن را انکار می‌کنند (مظفر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۴۰-۳۴۱).

«عادیات» از قبیل مشهورات هستند؛ زیرا قضایای مشهور حقیقی (مانند حسن عدل و قبح ظلم) یا بر مصالح مردم یا عادات و اخلاق آنان و یا بر قوایی غیر از قوه ناطقه تکیه دارند. بنابراین، عادات مردم یکی از بنیادهای تولید گزاره‌های مشهور است (طوسی، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴).

«عادیات» چیزهایی هستند که با تکیه بر عادت کردن میان عقلا رواج می‌یابند؛ مانند احترام به دیگری از طریق بلند شدن در پیش پای او، احترام به مهمان با پذیرایی از او، و احترام به دانشمند دینی و یا سلطان با بوسیدن دست او. نمونه‌های چنین عاداتی بسیارند و گاه برای اهالی یک شهر، امت و یا همه مردم جهان معتبر شمرده می‌شوند. گواه بر اعتبار قضایای عادیات، ستودن و نکوهیدن رعایت کردن و سرپیچی کردن از آنهاست. کسی که چنین اموری را خوار شمارد، از سوی مردم نکوهش می‌شود، اگرچه آن کار از نظر اخلاقی نیک نباشد (مظفر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۴۶-۳۴۷).

اگرچه مقصود منطقدانان از «قضایای مشهور» آراء مشهور است، اما پایه تولید دسته‌ای از آراء مشهور، افعال مشترکی است که انسان‌ها با اراده خویش آنها را ایجاد می‌کنند. چنین قضایایی را «مشهورات عملی» نامیده‌اند. خاستگاه مشهورات عملی به سنین ابتدایی پرورش آدمیان بازمی‌گردد. انسان‌ها در سنین کودکی با آراء مشهور آشنا می‌گردند و براساس آنها آگاهانه یا ناآگاهانه تربیت می‌شوند، و اختلاف امت‌ها از نظر مکان جغرافیایی، زبان گفت‌وگو و سبک خلق‌و‌خو مانع نمی‌شود تا مردم براساس آراء مشهور با یکدیگر انس بگیرند و افعال مشترک را به‌جا نیاورند (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۳۶۴-۳۶۵).

تمام اقسام مشهورات، از جمله عادیات، ماده صناعات جدل، خطابه و مغالطه به‌شمار می‌آید. مشهورات به سه

دسته «مشهورات حقیقی»، «مشهورات ظاهری» و «شبه‌مشهورات» تقسیم می‌شود. مشهورات حقیقی یا گزاره‌هایی که شهرت آنها پس از تأمل و تحقیق از میان نمی‌رود، در صنعت جدل به کار می‌روند. مشهورات ظاهری یا گزاره‌هایی که شهرت آنها پس از تأمل و تحقیق زایل می‌شود، در صنعت خطابه کاربرد دارند. شبه‌مشهورات یا گزاره‌هایی که به دلیلی خاص مشهور شده‌اند و شهرت آنها با زوال آن دلیل از میان می‌رود، در صنعت مغالطه استفاده می‌شود. با توجه به کاربرد جدل در همه مسائل فلسفی، دینی، اجتماعی و سیاسی، ارزش فراگیر مشهورات و عادیات معلوم می‌گردد (مظفر، ۱۴۲۱ق، ص ۳۹۰-۳۹۲).

ملاک شهرت در قضایای مشهور، وحدت معنایی یک گزاره نزد همه مردم است؛ به این معنا که همه مردم از آن گزاره یک چیز را می‌فهمند و بدون راستی‌آزمایی و یافتن میزان مطابقت آن با واقعیت‌های موجود، صرفاً براساس آنکه بیشتر مردم به گزاره‌ای باور دارند، کردار خود را براساس آن گزاره تنظیم می‌نمایند. اعتبار چنین گزاره‌ای همانند اعتبار خبر ثقه است. همان‌گونه که ما خبر ثقه را می‌پذیریم و براساس آن عمل می‌کنیم، بدون آنکه واقعیت را خودمان مستقیماً ادراک کرده باشیم، در گزاره‌های مشهور نیز - درواقع - برای آراء یک قوم چنین منزلتی در نظر گرفته‌ایم. اعتبار گزاره‌های مشهور براساس تعداد باورمندان به آن افزایش یا کاهش می‌یابد. به همین‌سان، اگر افراد بیشتری از یک حادثه خبر دهند، اطمینان آدمی به وقوع آن حادثه افزون‌تر می‌گردد. در صورتی که همه مردم به یک چیز باور داشته باشند و کردار یکسانی از خود بروز دهند، اطمینان انسان به درستی آن باور و کردار جلب می‌شود (فازابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۳۶۲).

با این حال، شهرت یک گزاره زوال‌پذیر است. سبب زوال شهرت و علت شنیع شدن یک قضیه آن است که عقل خلاف آن را کشف می‌کند، ولی حق این است که عوامل دیگری مثل تغییر آداب و رسوم و عادات نیز می‌توانند شهرت را از یک قضیه مشهور سلب کنند و موجب شناعت آن شوند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۳۱).

سازگاری آداب و رسوم اجتماعی با آزادی فردی

اگرچه حکیمان مسلمان معتقدند: هر اجتماعی بدون یک سلسله رسوم که همه یا اکثریت افراد، آن را رعایت می‌کنند، پایدار نمی‌ماند (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۵۵)، با این حال، برخی فیلسوفان مغرب‌زمین، مانند جان استوارت میل آداب و رسوم را مانع شکوفایی آزادی فرد می‌دانند و از آن با عنوان «دیکتاتوری آداب و رسوم» یاد می‌کنند. در این تحلیل، آداب و رسوم در برابر آزادی فردی قرار دارد؛ زیرا رسوم و سنن همواره مانع پیشرفت بشریت است. هر کس به دیگران اجازه دهد تا نقشه زندگی‌اش را برایش تعیین کنند، درواقع از دیگران تقلید کرده است و نیروهای فعال و قوه تشخیص خود را از کار انداخته و چنین شخصی از خواص انسانی‌اش دور شده و فاقد ارزش است.

پیروی عاقلانه و یا گاه انحراف عاقلانه از آداب و رسوم جاری بسی بهتر از آن است که انسان کورکورانه از آداب و رسوم پیروی کند؛ زیرا امتیاز و برازندگی یک موجود بشری در آن است که تجربه‌های خود را به راه و روشی

که می‌پسندد، به‌کار گیرد. بنابراین، باید از «آزادی عمل افراد» در برابر «یوغ افکار عمومی» دفاع کرد؛ زیرا راز ترقی آن است که افراد، طبقات و ملل به یکدیگر شبیه نباشند و هرکدام راه‌های گوناگونی بیمایند تا به چیزهای گرانبیهتری دست یابند (میل، ۱۳۸۵، ص ۱۵۱-۱۸۶).

در بررسی موشکافانه فیلسوفان مسلمان، هر دو جنبه‌های منفی و مثبت آداب و رسوم ملاحظه شده است. در باور فیلسوفان مسلمان نیز انجماد در آداب و رسوم، انسان را از پیشرفت بازمی‌دارد؛ مانند کسی که به مسافرت با پای پیاده یا اسب عادت کرده است، و هرگز به فکر اختراع ماشین نخواهد افتاد (طباطبائی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۰۰). تقلید کورکورانه و فاقد دلیل و منطق صحیح برای جامعه خطرناک است و مانع هدایت فرد و جامعه و دستیابی به سعادت می‌گردد. از بارزترین مصادیق چنین تقلیدی، تقلید از آداب و رسوم جاهلی گذشتگان است که باعث انحطاط و سقوط بسیاری از اقوام در طول تاریخ گشته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۶۱). بنابراین، باید بر این گونه شیوه‌های رفتاری شورید. عصیان همان‌گونه که علیه نظم حاکم می‌تواند صورت گیرد، بر ضد تقلید از عادات اجتماعی نیز امکان‌پذیر است. بنابراین، شورش فکری ضدخرافات و عادات جاهلانه نیز از مصادیق «انقلاب» است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۰، ص ۷۲).

فیلسوفان مسلمان، رابطه آداب و رسوم اجتماعی با آزادی فردی را از زاویه دیگری تحلیل می‌کنند. طبق رأی آنان، «آزاد بودن انسان» به معنای رهایی از غیر خداست؛ به‌گونه‌ای که رهایی از قانون، آداب و عادات غیرالهی تأمین‌کننده آزادی انسان است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۵/۱۱/۰۳).

لازمه توحید خالص نفی عبودیت غیرخداست، و ازاین‌رو، تمام اموری که به نوعی عبودیت برای انسان به وجود می‌آورند، از جمله عبودیت آداب و رسوم باید از میان برود (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۳/۱۰/۱۰).

تفاوت فیلسوفان مسلمان با جان استوارت میل آن است که او آداب و رسوم را با آزادی فردی در تزامن می‌بیند؛ اما دغدغه فیلسوفان مسلمان تزامن آداب و رسوم با حق و فضیلت است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۵، ص ۸۸۹).

با این حال، آداب و رسوم با کرامت انسان هماهنگ است. طبق آموزه‌های اسلامی، مردم به اجتماع فراخوانده شده‌اند و جامعه همانند فرد مسئولیت دارد و در برخوردی اجتماعی، آداب و رسومی ستایش می‌شود که با کرامت انسان هماهنگ باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف، ص ۵۳۶).

پاسخ اساسی به انگاره «دیکتاتوری بودن آداب و رسوم» آن است که آداب و رسوم برای پایبندی زندگی با جبر سازگاری ندارد؛ زیرا توسط خود آدمیان ایجاد می‌شود (جعفری، ۱۳۹۴، ص ۲۵۵). باور به اینکه عادات سبب سلب اختیار و آزادی فرد می‌شود، نادرست است.

عادات بر دو قسم است: عادات فعلی و عادات انفعالی. «عادات فعلی» آن است که انسان تحت تأثیر یک عامل خارجی قرار نمی‌گیرد، بلکه کاری را بر اثر تکرار و ممارست انجام می‌دهد. عادات فعلی با آزادی فرد منافات ندارد؛ زیرا انسان تا وقتی به چیزی عادت نکرده از اراده‌ای ضعیف برخوردار است؛ اما با عادت کردن قدرت مقاومت پیدا می‌کند و اراده‌اش قوی می‌گردد.

اشکال فیلسوفان غرب که بر آداب و رسوم می‌تازند آن است که می‌خواهند با ضعیف نگاه داشتن نیروی طبیعت و عادات، عقل و اراده آدمی را تقویت کنند، درحالی‌که شکوفایی حقیقی عقل و اراده انسان زمانی پدید می‌آید که در برابر فشار عادات مقاومت کند.

«عادات انفعالی» عاداتی‌اند که انسان کاری را با اثرپذیری از یک عامل خارجی انجام می‌دهد. برخلاف عادات فعلی، انسان در اسارت عادات انفعالی قرار می‌گیرد و اراده‌اش مقهور عادت می‌شود. از این‌رو، عادات انفعالی همیشه بد است، ولی عادات فعلی را به صرف عادت بودن، نمی‌توان بد دانست. همه اسارت‌ها مربوط است به عادات انفعالی؛ اما عادات فعلی تنها خاصیتش مهارت است و هیچ اسارتی ایجاد نمی‌کند (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۴۰؛ ج ۲۲، ص ۷۳۳-۷۳۷).

اصلاح آداب و رسوم

همه آداب و رسوم خُرد و کلان جامعه از نظر ارزشی مثبت شمرده نمی‌شود و مرسوم بودن چیزی در یک جامعه سبب نمی‌شود کارهای گزاف به امری «نیک» تبدیل شود؛ زیرا کار نیک بر پایه‌های عقلی و منطقی استوار است و هر آداب و رسمومی را که ریشه در خرافات داشته باشد نمی‌توان نیک دانست (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۶۷-۶۹). روایی و ناروایی ارزشی درباره مشهورات نیز صادق است؛ زیرا پایه منطقی آداب و رسوم شمرده می‌شود. برخی منطبق دانان تصور می‌کنند مشهورات همواره مطابق با حقیقت است، درحالی‌که ملاک مشهور بودن یک گزاره مطابقت آن با آراء مردم است و چه بسا آنان یک امر باطل و خرافی را پذیرفته باشند. بنابراین، افزون بر حقایق، امور کاذب و اموری که گاه صادق و یا کاذب است، می‌تواند قضایای مشهور به‌شمار آید (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴).

اصلاح آداب و رسوم امری بایسته و ممکن است. بایسته است؛ زیرا اگر عرف جامعه برای انسان به یک اصل تبدیل شود، درحالی‌که فاقد هرگونه منطق موجهی باشد، سرسپردگی به چنین عاداتی مساوی با حقارت و بیچارگی آدمی است و با شخصیت آزاد و استقلال فردی منافات دارد و بنابراین، مهاجرت از عادات، کاری پسندیده است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۳، ص ۶۱۱).

آدمی برای رسیدن به حیات تکاملی و تصاعدی خویش، لازم است تا در هر برهه از زمان، فرهنگ حاکم بر جامعه خود را بررسی کند و به پالایش عناصر بی‌دلیل بپردازد و نگذارد تا چنین عناصری از تکامل انسان جلوگیری کند (جعفری، ۱۳۵۶، ج ۱۲، ص ۳۱۷). امکان اصلاح آداب و رسوم نیز براساس تجربه توجیه می‌پذیرد. تغییر آداب و رسمومی که در یک اجتماع صورت می‌گیرد و قوانین یکنواختی که به ملل و نژادهای گوناگون تحمیل می‌شود و یا با میل خود آنها را قبول می‌کنند و به کار می‌بندند، دلیل روشنی بر آن است که افراد انسانی خاصیت انعطاف‌پذیری دارند (جعفری، ۱۳۹۷، ص ۱۶۴).

با پذیرش امکان اصلاح آداب و رسوم، بی‌شک دولت‌ها می‌توانند در تغییر فرهنگ و آداب و رسوم جامعه،

اثرگذار باشند. اساساً یکی از وظایف دولت اسلامی تبدیل «آداب و رسوم غیراسلامی» به «آداب و رسوم اسلامی» است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸ج، ۲، ص ۶۶-۶۷). تحلیل‌های گوناگونی درباره نقش حکومت در اصلاح آداب و رسوم ارائه شده است. در یکی از این تحلیل‌ها، برای حاکم، آداب مخصوصی ذکر شده است که با آنها از توده مردم متمایز می‌شود. اگر او چیزی را خوش و یا ناخوش بدارد، مردم نیز چنین می‌کنند. علت این الگوبرداری توسط بخش‌هایی از مردم آن است که می‌خواهند خود را به حاکم نزدیک کنند، حتی اگر رضایت چندانی از حاکمان خود نداشته باشند. بر این اساس، مردم از آداب و رسوم حاکم - هرچند بدون رضایت - پیروی می‌کنند، و با تغییر حکومت، آنان نیز آداب و رسوم جدید را می‌پذیرند. این مطلب که از آن با عنوان «اسرار ملک» و «خواص دولت» یاد می‌شود، گویای آن است که همواره مردمان به سلوک و شیوه‌های رفتاری حاکمان گرایش دارند و از آنها پیروی می‌نمایند (ابن طقطقی، ۱۳۷۲، ص ۲۶).

یکی از فیلسوفان معتقد است: اقوام مغلوب^۱ شیفته پیروی از آداب و رسوم قوم غالب در شعار، پوشش و امور دیگر هستند. علت آن است که آدمی همواره فرد یا گروه غالب را برخوردار از کمال می‌داند و غلبه صرفاً معلول کمال غالب است، و از این رو، افراد همواره از اقوام فاتح تبعیت می‌کنند. حتی در میان اقوام مجاور که هیچ پیکار نظامی میانشان رخ نداده است، اما یک قوم نسبت به قوم دیگر، برخوردار از کمال شناخته می‌شود، بسیاری از آداب و رسوم آن قوم به آن قوم مجاور سرایت می‌کند. بنابراین، معنای این عبارت که «العامة علی دین الملک» آن است که چون حاکم بر مردم غلبه دارد و در باور مردم چنین غلبه‌ای به علت برخورداری حاکم از کمال است، پس در آداب و رسوم از او پیروی می‌کنند (ابن خلدون، ۱۴۲۴ق، ص ۱۱۶).

به هر حال، اثرگذاری حاکمان بر آداب و رسوم مردمان قطعی است و بهترین دلیل آن، تجربه است که حتی کردارهای شخصی حاکمان و یا سیاست‌های خرد حکومتی بر مردم اثر گذارده است. از این رو، گفته‌اند: «الناس بأمرائهم أشبه منهم بأبائهم»؛ مردم به دولتمردان خود شبیه‌ترند تا به پدرانشان (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۸۴/۰۶/۰۸)؛ اما چنین حقیقتی مستلزم آن نیست که مردم هیچ اراده و شخصیتی ندارند و هنگامی که حاکمان شیوه‌های رفتاری خاصی را بنا نهند، فوراً مردم از آنها پیروی می‌کنند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۵، ص ۱۰۳۰).

رابطه آداب و رسوم و قانون

آداب و رسوم گاه آن قدر اهمیت می‌یابد که در دیدگاه برخی دانشمندان و مکاتب، مبنای اصلی حقوق به‌شمار می‌رود (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۶، ص ۳۰۴). استدلال آن است که قانون به‌خودی‌خود هیچ نیرویی برای تحمیل اعتبار خویش ندارد و نیروی آن فقط از عادات برمی‌خیزد و عادات چون در زمانی طولانی پدید آمده‌اند، استوار می‌مانند (ارسطو، ۱۳۷۱، ص ۷۸). از این رو، حکومت باید براساس قانونی مدون و متکی به آداب و رسوم کهن باشد، وگرنه استبدادی خواهد بود (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۸۵۵).

فیلسوفان مسلمان منبع بودن آداب و رسوم برای قوانین را به‌طور مطلق قبول نکرده‌اند. دیدگاه آنان را به دو صورت می‌توان بیان کرد:

نخست. شاید آداب و رسوم را بتوان منبع حقوق خصوصی افراد به‌شمار آورد، اما نمی‌توان آن را از منابع حقوق بشر دانست؛ زیرا منبع حقوق بشر باید مشترک و پایدار باشد و آداب و رسوم بشری هیچ‌یک از این دو ویژگی را ندارد؛ زیرا مردم هر نقطه‌ای از زمین فرهنگ و عرف ویژه خود را دارند و ویژگی‌های جغرافیایی و اقلیمی بر آداب و رسوم بشری اثر می‌گذارد (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۹-۱۸).

آداب و رسوم و ویژگی‌های خاص هر ملت در تدوین قانون عادی و بومی تأثیر بسزایی دارد؛ اما در تدوین قانون مشترک نقشی ندارند. اگر در بسیاری از کشورها بتوان تفاوت‌های فرهنگی و عرفی در میان گروه‌های گوناگون را با قدری تسامح نادیده پنداشت، در عرصه جهانی هرگز چنین کاری روا نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۹۲).

دوم. قوانین بر دو نوع است: قوانین ثابت و متغیر. قوانین ثابت از دوام برخوردار است و هیچ عاملی مانند زمان، مکان و نژاد موجب دگرگونی در آن نمی‌شود. بعضی دیگر از امور انسانی با تغییر برخی شرایط همچون زمان، مکان و نژاد متغیر می‌گردد. از این رو، قوانینی را که برای تأمین چنین مصالح دگرگون‌شونده‌ای وضع می‌شود نباید تغییرناپذیر دانست. آداب و رسوم و احوال اجتماعی در وضع قوانین اثرگذار است؛ اما قوانین ثابت و کلی باید توسط خداوند وضع شود؛ زیرا ربوبیت خداوند مقتضی اطاعت همه انسان‌ها از اوست. در واقع، ادله اختصاص قانون‌گذاری به خداوند، صلاحیت آداب و رسوم برای منبع بودن قوانین را نفی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹ و ۱۴۰).

معیارهای آداب و رسوم پسندیده

چون همه مصادیق آداب و رسوم از نظر ارزشی پسندیده نیست و اصلاح آنها امکان‌پذیر است، فیلسوفان معیارهای آداب و رسوم پسندیده را برای اصلاح آنها بررسی کرده‌اند. معیارهای آداب و رسوم پسندیده عبارت است از:

۱. تکیه بر امور حقیقی یا داشتن کارویژه‌های حیاتی: آداب و رسوم از جمله اعتباریات است (طباطبائی، ۱۳۶۸، ص ۴۳۲) و مفاهیم اعتباری پشتوانه حقیقی (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹) یا کارویژه‌های حیاتی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۳۵-۲۳۶). بر این اساس، آن دسته از آداب و رسوم که پشتوانه حقیقی ندارد و صرفاً یک امر جعلی توسط افراد انسانی است، بی‌ارزش و بی‌ثمر است، هر چند نزد قوم و ملتی از اهمیت ویژه برخوردار باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۲۳).

استدلال آن است که اگر رسوم ریشه ثابت و نگهبان قابل اعتماد نداشته باشد، در کمترین زمان تغییر می‌یابد و از میان می‌رود (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰). آنچه ملاک خوبی و بدی آداب و رسوم قرار می‌گیرد، مصالح عقلی است، نه احساسات و عواطف؛ زیرا عواطف و احساسات بر اساس تربیت و عادت تغییر می‌پذیرد و بر این اساس، بسیاری از آداب و رسوم ملل شرقی و غربی برای یکدیگر مذموم شمرده می‌شود (طباطبائی، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۸۴).

شناسایی مجموعه عواملی که بر آداب و رسوم اثر می‌گذارد، به سنجش استواری آداب و رسوم بر امور حقیقی کمک می‌نماید. عوامل اثرگذار بر آداب و رسوم عبارت است از:

الف. ضرورت‌های محیط جغرافیایی؛ مانند: آداب و رسوم عید نوروز در اقوام ایرانی بر پایه آغاز فصل بهار؛
ب. ضرورت‌های هویتی؛ مانند: پیروی از شخصیت‌ها و قهرمانان تاریخی؛

اگر ماندگاری آداب و رسوم مستند به عامل نخست و دوم باشد، باید در عواملی که شیوه‌های رفتاری خاصی را برای یک قوم و ملت ضروری گردانده است، تأمل نمود. در صورتی که شیوه‌های رفتاری خاص بر پایه اصول و قوانین روانی یک قوم و ملت استوار باشد، گذشت زمان نمی‌تواند آنها را فرسوده سازد، و اگر متکی به آراء شخصیت‌های بزرگ باشد دوام آداب و رسوم به کمیت و کیفیت نفوذ شخصیت‌های بزرگ در افراد اجتماع بستگی دارد. آداب و رسوم آنگاه که به نهاد اصیل یک قوم و ملت تبدیل می‌شود، در صورتی ماندگار می‌ماند که در روان مردم ریشه داشته باشد. بنابراین، پایداری آداب و رسوم به برخورداری از پشتوانه واقعی وابسته است.

ج. تطابق آداب و رسوم با واقعیات و حقایق قابل اثبات، ماندگاری آداب و رسوم را موجب می‌شود. برای نمونه، از آداب و رسوم مصر باستان در زمینه حقوق دادرسی این بود که از متهم می‌خواستند براساس وجدان سخن بگویند. تطابق وجدان و زبان از امور مهم در دادرسی است که امروزه نیز می‌تواند حقیقتی جدی به‌شمار آید. بنابراین، استحکام آداب و رسوم خاص در یک قوم و ملت، دلیل ارزشمندی آن نیست، بلکه تکیه به امور واقعی است که آداب و رسوم خاصی را ارزشمند می‌گرداند (جعفری، ۱۳۵۶، ج ۱۲، ص ۳۱۳-۳۱۶).

۲. عادلانه بودن: آداب و رسوم باید مبتنی بر عدالت سامان یابد. در برهه‌هایی از تاریخ، اصل «عدالت» در شیوه‌های رفتاری، از جمله آداب و رسوم خانوادگی رعایت نمی‌شد. برای نمونه، رسم تعدد زوجات در ایران دوره ساسانی به‌صورت ناعادلانه رواج داشت، به‌گونه‌ای که یک یا چند زن به‌عنوان «زنان ممتاز» خوانده می‌شدند و از حقوق کامل برخوردار می‌گشتند و سایر زنان «چاکر زن» شمرده می‌شدند و مزایای قانونی کمتری داشتند و فرزندان دختر آنان هرگز فرزند پدرانشان شمرده نمی‌شدند. اسلام براساس دستور الهی که «اگر درباره پاسداشت عدالت بیم دارید، به یک زن بسنده کنید» (نساء: ۳)، تمام رسوم ناعادلانه را ممنوع ساخت و اجازه نداد تا برای یک زن و فرزندان او امتیازهای قانونی کمتری محاسبه گردد (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۹، ص ۳۵۸).

ابن‌سینا معتقد است: سنتگذار در جوامع بشری باید عاداتی را پایه‌گذاری کند که با عدالت همسویی داشته باشد. عدالت در اخلاق و عادات از دو جهت ضروری است:

نخست. عدالت سبب می‌شود آدمی از قوای درونی خویش برای تأمین مصالح زندگی بهره می‌گیرد. برای نمونه، بهره‌گیری از لذت‌ها برای بقای بدن و نسل، و به‌کار بردن قوه غضب برای نگه‌داری شهر است.

دوم. عدالت از استیلاي یک قوه بر سایر قوای انسان جلوگیری می‌کند و بدین‌سان، اسباب تزکیه آدمی فراهم می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۵۰۷). اساساً عدالت مستلزم محو همه تبعیض‌هایی است که منشأ آنها سنت‌ها و عادات است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۵، ص ۲۶۲).

۳. همسویی با ارزش‌های دینی: آداب و رسوم اگر همسو با ارزش‌های دینی باشد، از احترام برخوردار می‌گردد، وگرنه اموری ضد ارزش شمرده می‌شود. برخی آداب و رسوم بر اثر خواست محیط، جامعه و یا اقتضات قوم‌گرایی و نژادی پدید می‌آید و براساس آنها نیک یا بد به‌شمار می‌آید که گاه ممکن است برخلاف ارزش‌های اسلامی باشد. در چنین مواردی باید به پالایش آداب و رسوم براساس شناسایی خوب و بد واقعی با تکیه بر ارزش‌های اسلامی پرداخت (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۳۷۹-۳۸۲).

شیوه‌های رفتاری که انسان‌ها برای خود تعیین می‌کنند به‌تنهایی برای سعادت بشر کافی نیست، لازم است خطوط کلی زندگی و زیربنای حیات انسان و به‌طور کلی رابطه انسان با جهان - که چنین رابطه‌ای در هیچ سرزمینی با سرزمین دیگر متفاوت نیست - از دین الهی دریافت شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۵-۱۶).

یکی از رسوم ایرانیان باستان آن بود که جامعه را به دو طبقه «اشراف» و «رعیت» تقسیم می‌کردند و به طبقات پست اجازه نمی‌دادند در کارهای مخصوص طبقات بالا دخالت کنند. مخالفت این رسم با برابری انسان‌ها آشکار است. از این‌رو، یکی از علل گرایش ایرانیان به اسلام و رویگردانی از سلسله ساسانیان، مشاهده رعایت احسان به طبقات پایین جامعه از سوی مسلمانان بود (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۴، ص ۲۵۰ و ۲۶۱).

مقررات منع ازدواج با محارم نسبی و سببی کم‌وبیش در دستوره‌های سایر ادیان و آداب و رسوم اقوام گوناگون وجود داشته است. با این حال، گاه در میان بعضی اقوام به دلایلی خاص، از جمله جلوگیری از آمیزش خون آنان با خون بیگانه و حفظ برجستگی‌های خانوادگی و نژادی، توصیه می‌شده است که فقط با خویشان نزدیک رابطه زناشویی برقرار شود (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰، ص ۳۵۷).

ممنوع شدن نکاح «شغار» توسط پیامبر اکرم ﷺ که طبق آن رسم، دو پدر دختران خود را با یکدیگر معاوضه می‌کردند و هریک از دو دختر مهریه دیگری به‌شمار می‌آمد، نمونه دیگری است. اساساً اسلام رسوم جاهلی بسیاری را به‌ویژه در خصوص زنان از میان برداشت (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۹، ص ۸۹ و ۲۰۴-۲۰۷).

فقیهان امامی نیز معتقدند: معیار حجیت سیره عقلا آن است که به اتحاد مسلک شارع با عقلا علم پیدا شود. در این صورت، شارع نباید چنین سیره‌ای را منع کرده باشد (مظفر، ۱۳۸۷، ص ۵۱۴). برخی فقیهان با شمارش اقسام گوناگون عرف و سیره، برخی از اقسام آن را دارای حجیت ذاتی می‌دانند (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۲۳۵). هنگامی که این بحث از منظر فلسفی بررسی می‌گردد، همسویی با ارزش‌های دینی و مخالف نبودن با شریعت معیار می‌گردد و تفصیل‌ها و اقسام گوناگون برای آداب و رسوم منظور نمی‌گردد. این به ماهیت دانش حکمت عملی بازمی‌گردد که باید به ثبات و امور کلان بپردازد.

پویایی آداب و رسوم

برخی پویایی آداب و رسوم و دگرگونی پیوسته آن را زبان‌آور می‌دانند. استدلال آن است که اگر بدن مجبور شود یکی از عادات خود را تغییر دهد، نظم آن آشفته می‌گردد و بیمار می‌شود، و چون به عادت پیشین بازگردد بهبودی

می‌یابد. این قاعده که درباره تن و روان آدمی صادق است، درباره جامعه نیز باید برقرار باشد. بنابراین، تغییر مداوم آداب و رسوم و اینکه هر روز چیزی ستوده و نکوهیده شود، خطرناک‌ترین بیماری‌هاست. البته از دگرگونی‌های ناشی از وضعیت اضطراری گریزی نیست، و حتی «خدایان نیز از غلبه بر ضرورت ناتوان‌اند» (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۰۴۱ و ۲۰۹۷).

در مقابل، پویایی آداب و رسوم از سوی فیلسوفان مسلمان پذیرفته شده است؛ زیرا آداب و رسوم ملت‌ها و شیوه‌های رفتاری آنان دوام نمی‌یابد، و از نظر کیفی و بر حسب گذشت روزگار، همواره در معرض دگرگونی قرار دارد (ابن خلدون، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲).

هر جمعیتی در هر اقلیمی که به سر می‌برد، آداب و رسوم ویژه دارد و هر کس برای خود در اموری همانند کیفیت غذا خوردن و لباس پوشیدن رسم خاصی را انتخاب می‌کند. تکثر در آداب و رسوم، پذیرفتنی است و دلیلی برای حق یا باطل بودن هیچ‌یک از آنها وجود ندارد. تلاش فکری برای اثبات برتری یا ضعف آداب و رسوم خاص، امری بیهوده است؛ زیرا آداب و رسوم از اعتبار و قرارداد سرچشمه می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۴). ارزش‌های ناشی از آداب و رسوم و قراردادهای اجتماعی از سنخ ارزش‌های ثابت و غیرقابل تغییر نیست، و دگرگونی در آنها گزندی به ارزش‌های ثابت وارد نمی‌آورد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۳).

پویایی عرف از نظر فقیهان نیز امری قطعی است. برای نمونه، شهید اول تغییر عادات را مایه تغییر احکام می‌داند و برای آن تغییر پول‌های متداول، اوزان معتبر و میزان نفقه زنان را مثال می‌آورد که حکم هر کدام از آنها براساس عادت زمانی و مکانی تعیین می‌شود (شهید اول، بی‌تا، ص ۱۵۱-۱۵۲). باین حال، بجز بیان میرزای نائینی هیچ تبیینی از فقیهان برای چرایی دگرگونی مستمر عرف و عادات مردم نیافتیم.

دگرگونی در آداب و رسوم در نظرگاه حکمت اسلامی از چندین منظر تحلیل شده است:

۱) سبب عمومی تغییرپذیری آداب و رسوم آن است که عادات هر نسلی تابع عادات حاکمان آنهاست. فرمانروایان هرگاه بر مردمی استیلا یابند، ناچارند مقداری از آداب و رسوم دوره‌های پیشین را بپذیرند و گذشته از آن عادات نسل خویش را نیز از یاد نبرند، و از این‌رو، آداب و رسوم آنان با عادات نسل‌های پیشین تفاوت می‌یابد؛ و باز هنگامی که حاکم دیگری به قدرت دست می‌یابد عادات خود را با عادات پیشینیان درمی‌آمیزد. بنابراین، با تغییر ملت‌ها، کشورداری نیز تغییر می‌یابد و اختلاف در آداب و رسوم پدیدار می‌گردد. بر طبق این دیدگاه، دولت‌ها در یک چرخه پنج مرحله‌ای سیر می‌کنند و حاکمان در هر مرحله شیوه‌های رفتاری دارند که متناسب با آداب و رسوم همان مرحله است (ابن خلدون، ۱۴۲۴ق، ص ۲۲-۲۳ و ۱۳۸).

میرزای نائینی سلطه حاکمان جائر را یکی از مناشی عرف دانسته است. او معتقد است: ستمگری بعضی سلاطین سبب استمرار شیوه‌های رفتاری خاصی می‌شود که به مرور زمان از مرتکرات مردم خواهد شد (نائینی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۹۲). شاید این بیان او را بتوان تنها وجه در تبیین پویایی عرف از منظر فقیهان دانست.

۲) آداب و رسوم در زمره اعتباریات محض جای دارد و از این رو، نزد ملت‌های متفاوت گوناگون است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۵۱). اختلافات فاحشی که در افکار اجتماعی و آداب و رسوم ساکنان مناطق مختلف مشاهده می‌شود، ریشه در اعتباری بودن آنها و تغییرپذیری آن از منطقه‌ای به منطقه دیگر دارد؛ زیرا اصول اعتباریات عمومی پیوسته زنده است و تنها مصادیق آن در جوامع گوناگون، دگرگون می‌شود، و این لازمه فعل و انفعالاتی است که اصول اعتباریات در یکدیگر دارند و از این رو، تغییر امور اعتباری، خود یکی از اعتباریات عمومی است.

یکی از اعتباریات پیشاجتماعی انتخاب امور سبک‌تر و آسان‌تر (اخف و اسهل) است. دگرگونی در آداب و رسوم را براساس این اصل می‌توان تحلیل کرد؛ زیرا انسان پیوسته می‌خواهد با سرمایه کم، سود بسیار به دست آورد و با تلاش سبک‌تر، کاری سنگین‌تر انجام دهد (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۶ ص ۴۳۲ و ۴۴۳).

۳) خیرات و شرور و همچنین فضایل و نقایص میان امت‌های گوناگون توزیع شده است و هر امتی خوبی‌ها و بدی‌های ویژه خود دارد. از این رو، امت فارس را با سیاست‌داری و رعایت آداب و رسوم می‌شناسند؛ همان‌گونه که رومیان از علم و حکمت، هندیان از تمرین‌های ذهنی و بدنی، ترک‌ها از شجاعت و رویارویی، و اعراب از سرسختی و خطاب‌برخوردارند. این فضایل در هر فردی از افراد این امت‌ها یافت نمی‌شود، بلکه در میان همه آنان به صورت مجموعی پراکنده شده است، و از این رو، هیچ‌گاه امت فارس از فرد آگاه به رازهای سیاست و امت عرب از فرد سخنور خالی نخواهد بود (ابوحیان توحیدی، ۱۴۲۴ق، ص ۷۲).

۴) براساس مشهورات که پایه منطقی آداب و رسوم به‌شمار می‌آید، تحلیل دیگری درباره تکرر آداب و رسوم می‌توان ارائه داد: کثرت در مشهورات امری قطعی است و اساساً شهرت اقتضای کثرت و دگرگونی دارد. از این رو، برخی امور را می‌توان مشهور مطلق دانست که جمهور مردم آن را پذیرفته‌اند و یا امور دیگری را یادآور شد که مقبول بیشتر مردم قرار گرفته است. شهرت گاه دایره کوچکی دارد و فقط فیلسوفان، متکلمان و دانشمندان و یا دسته‌ای از آنان را شامل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۴۳).

شاید گمان شود که اختلاف در آداب و رسوم از هرگونه ارتباط میان جوامع گوناگون و یا اتحاد آنان با یکدیگر جلوگیری می‌کند. برای مثال، *ابوریحان بیرونی* در *دیباچه تحقیق مالهند* یادآور می‌شود که شاید تفاوت در آداب و رسوم سبب واگرایی انسان‌ها با هندیان شود. هندیان هر کس جز خود را «ملیج» به معنای پلید و نجس می‌خوانند و از هرگونه آمیزش با آنان دوری می‌کنند. گواه آنکه آنان، حتی فردی بیگانه را که به مرام هندی رغبت کند هرگز نمی‌پذیرند (بیرونی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۳-۱۵).

حقیقت آن است که برخورداری از آداب و عادات گوناگون به معنای انکار خصوصیات مشترک نیست (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۸/۰۴/۰۹). برخی بر پایه اندیشه ملی‌گرایی (ناسیونالیسم) معتقدند: هر ملتی یک سلسله آداب و عادات ویژه دارد؛ همان‌گونه که موسیقی، فلسفه و ریاضیات مخصوص به خود دارد. روح ملت‌ها را نمی‌توان با یکدیگر جابه‌جا کرد؛ زیرا منجر به ازخودبیگانگی آنان می‌شود (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۵، ص ۸۰۹).

این مدعا از دو گزاره تشکیل شده است:

۱. هر ملتی آداب و عادات مخصوص به خود دارد.

۲. جابه‌جایی آداب و رسوم ملت‌ها با یکدیگر سبب از خودبیگانگی می‌شود.

نادرستی گزاره اول از آن‌روست که آدمیان هرچند به‌صورت فرقه‌ها و گروه‌های گوناگون در سطح جهان ظهور یافته‌اند، اما حکمت این گوناگونی از حیث آفرینش براساس آموزه‌های قرآنی، شناسایی انسان‌ها توسط یکدیگر است. انسان مدنی بالطبع است و پیش‌شرط زندگی اجتماعی برقراری رابطه فرد با افراد دیگر است که بدون شناسایی امکان‌پذیر نخواهد بود. استدلال آن است که اگر همه انسان‌ها از حیث آفرینش و ویژگی‌های ظاهری یکسان بودند، آنان نمی‌توانستند یکدیگر را شناسایی کنند و رابطه اجتماعی برقرار سازند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۱۵، ص ۸۱۲).

گزاره دوم نیز از آن نظر نادرست است که تمام انسان‌ها در همه دوره‌های زمانی به تبادل افکار و فرهنگ‌ها مبادرت ورزیده‌اند. انسان شرقی در کنار انسان غربی زندگی می‌کند و همگان با داشتن آداب و رسوم گوناگون، نیازهای اساسی و جنبی خود را تأمین می‌کنند. این هماهنگی گسترده نشان می‌دهد انسان یک نوع و حقیقت واحد است که اصناف متعدد دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۲، ص ۱۵۲). «کثرت صورت» محکوم «وحدت سیرت» است و تعدد آداب و رسوم مقهور اتحاد فطرت انسانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۸۰).

اشاعه آداب و رسوم

برخی معتقدند: الهام گرفتن از جوامع دیگر به فردیت هر جامعه آسیب می‌رساند. در دیدگاه آنان، جامعه مدنی اساساً یک جامعه بسته است و هنگامی از سلامت برخوردار است که فردیت هر جامعه مدنی با نهادهای ملی و خاص خودش حفظ شود. این نهادها باید از یک نوع شیوه اندیشه برخوردار باشند که الهام‌گرفته از جوامع دیگر نباشد؛ زیرا فلسفه و علوم یک قوم برای قوم دیگر کارایی ندارد و نباید میزان دل‌بستگی شهروندان به شیوه‌های زندگی و آداب و رسوم ویژه اجتماع خودشان تضعیف شود (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۲۶۹).

با توجه به رابطه آداب و رسوم و فرهنگ - که در ابتدای مقاله بیان شد - اشاعه آداب و رسوم را در ذیل می‌بحث «اشاعه فرهنگ» می‌توان طرح کرد. «اشاعه فرهنگ» به معنای انتقال ارادی و غیرارادی عناصر فرهنگ از یک ملت به ملت دیگر است (صالحی امیری، ۱۳۹۵، ص ۴۳).

برخی حکیمان مسلمان برای اشاره به این پدیده از واژه «تراوش» استفاده کرده‌اند که به‌معنای سرایت ویژگی‌های یک جامعه به جامعه‌ای دیگر است، به‌واسطه تماسی که جامعه با جامعه‌های دیگر پیدا می‌کند. اینکه بسیاری از جوامع دستخوش دگرگونی‌های سریع اجتماعی شده‌اند از آن‌روست که دارای موقعیت جغرافیایی خاصی بوده‌اند که به اقتضای آن، مردم آن جامعه‌ها با افراد جامعه‌های دیگر که دارای فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگری

بوده‌اند، تماس حاصل کرده‌اند. به همین سبب است که جوامع دورافتاده کمتر در معرض دگرگونی‌های اجتماعی واقع می‌شوند. تماس با سایر جامعه‌ها، تمدن‌ها و فرهنگ‌ها موجب اخذ و اقتباس ویژگی‌های آنها می‌شود و چنین فرایندی به ایجاد یا تسریع دگرگونی‌های اجتماعی مدد می‌رساند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۳۷۹-۳۸۰).

انترگذاری آیین اسلام بر آداب و رسوم سایر جوامع و همچنین اثرپذیری از آداب و رسوم جوامع دیگر، مهم‌ترین دلیل بر جواز اشاعه آداب و رسوم است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۷، ص ۲۲۲). براساس آموزه‌های اسلامی، برای فراگیری علوم سودمند، حتی باید به دورترین مناطق سفر کرد که لازمه آن آشنایی با آداب و رسوم ملت‌های دیگر است. اساساً مسلمانان باید با ملت‌های دیگر تبادل فرهنگی داشته باشند (مطهری، ۱۳۸۷، ص ۲۱۷).

به نظر می‌رسد انتقال عرف از جامعه‌های به جامعه دیگر و ضوابط پذیرش عرف دیگر جوامع از منظر حکمی و فلسفی باید بررسی شود. بیان مسائلی همچون «حرمت تشبیه به کفار» را - که فقیهان از آن بحث کرده‌اند - شاید بتوان متناظر با بحث «اشاعه آداب و رسوم» دانست. کامل‌تر بودن این بحث از منظر فلسفی در مقایسه با منهج فقهی، به تغایر ماهیت دو دانش بازمی‌گردد. به هر حال، حکیمان مسلمان شروطی را برای اشاعه آداب و رسوم برشمرده‌اند:

یک. زدودن اعتبار از آداب و رسوم ملی ممنوع است (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۲۷۷). نباید آداب و رسوم مبتذل بیگانگان را ستود و آداب و رسوم خودی را مایه عقب‌افتادگی دانست (همان، ج ۲۱، ص ۴۱۵-۴۱۶)؛ زیرا بی‌اعتقادی به آداب و رسوم منجر به عقب‌افتادگی می‌شود و تکیه کردن به آن، پیشرفت‌های بسیاری به بار می‌آورد (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۷۷/۰۶/۱۲) و پذیرش بی‌چون و چرای آداب و رسوم بیگانه زمینه استعمار و غارت منابع جامعه را فراهم می‌آورد (همان، ۱۳۸۸/۰۲/۲۲).

دو. انتقال آداب و رسوم از ملتی به ملت دیگر باید به صورت طبیعی رخ دهد؛ زیرا هر ملتی می‌تواند به آداب و رسوم خاصی پایبند باشد و نباید چیزی را به آنان تحمیل کرد (همان، ۱۳۷۴/۰۱/۰۳). در طول تاریخ، ملت‌ها در ارتباط با یکدیگر، آداب زندگی، از جمله کیفیت پوشش را از یکدیگر فراگرفته‌اند. چنین فرایندی را - چون هر دو طرف این ارتباط در پی اجبار و اکراه نبوده‌اند - می‌توان «تبادل فرهنگی» نامید، و از فرایند دیگری که اجباری و تحمیلی است و «تهاجم فرهنگی» نام دارد، جدا نمود (همان، ۱۳۷۱/۰۵/۲۱).

در مقابل، قدرت‌های بزرگ با تکیه بر اجبار، تلاش می‌کنند آداب و رسوم و حتی زبان و خط خویش را در بین ملت‌های ضعیف بگسترانند (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۹/۰۱/۱۰). هدف آنان در چنین فرضی، دستیابی به منافع اقتصادی و سیاسی جوامع و سلطه بر مردم است، نه اشاعه فرهنگ مفید انسانی (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۲۰۷).

سه. پذیرش آداب و رسوم و استفاده از تجربه‌های دیگران هرچند جایز است، اما تولید آداب و رسوم نیز امری بایسته است (بیانات رهبر معظم انقلاب، ۱۳۶۸/۰۸/۲۹). آداب و رسوم انضباط‌آفرین به دو شیوه «تأسیسی» و «تقلیدی» به وجود می‌آید (همان، ۱۳۹۹/۰۸/۲۹). سازوکار تمدن اسلامی به گونه‌ای بوده است که رسوم و سنت‌های اقوام گوناگون را در خود جذب می‌کرد و سپس محتوای آن را تغییر می‌داد (همان، ۱۳۶۹/۰۱/۰۱).

بنابراین، نباید آداب و رسوم صحیح خود را رها کرد و یکسره از آداب و رسوم ملت دیگر پیروی کرد، بلکه باید آداب و رسوم شایسته خود را در میان ملت‌های دیگر ترویج نمود (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص ۲۱۹).

چهار. در پذیرش آداب و رسوم دیگران باید براساس نظام فضایل عمل شود و صرفاً این پذیرش باید در حوزه‌هایی همچون آموختن دانش و اخلاق نیک خلاصه گردد. به‌طور کلی پذیرش آداب و رسوم دیگران باید در جهت نزدیک‌تر شدن به حقیقت باشد، نه دور شدن از آن (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۲۲، ص ۱۹۹). آدمی قبل از آنکه با عادات و رسوم دیگران آشنا شود، باید براساس آداب و آموزه‌های الهی تربیت گردد تا «صیغه الهی» بیابد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱۰، ص ۱۴۵).

بهره‌برداری از عناصر سازنده فرهنگی که بارزترین آنها علم به‌عنوان مایه وصول به واقعیات است، امری بایسته است و هر عنصر فرهنگی را از دیگر جوامع می‌توان پذیرفت، به شرط آنکه در شناخت واقعیت مؤثر باشد؛ اما برخی از عناصر فرهنگی، مانند اخلاق‌های تابو و رسوم قبیله‌ای معلول نژاد و ویژگی‌های اختصاصی اقوام و ملل گوناگون هستند، و از مبانی اصیل انسانی و جهانی برخوردار نیستند. چنین اموری اساساً در زمره عناصر مطلوب فرهنگی جای ندارند تا انتقال آنها از جامعه‌ای به جامعه دیگر مدنظر قرار گیرد. انتقال عوامل فساد و اضرار به جسم یا روح انسان‌ها، مانند ترویج شهوترانی، گرچه در ظاهر زیباترین نمودهای محسوس و مستند به اندیشه‌ها و تلاش‌های علمی است، درواقع مایه تباهی جان‌های انسانی است (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۲۰۸ و ۲۱۷-۲۱۸).

نتیجه‌گیری

در این مقاله، بررسی عرف در منظومه دانش حکمت اسلامی، با استفاده از دیدگاه نصیرالدین طوسی در جداسازی آداب و رسوم از قضایای حکمت عملی و شرایع الهی امکان‌پذیر دانسته شد. در منظومه دانش حکمت اسلامی، عرف، هم در دانش منطوق و هم در حکمت عملی بررسی می‌گردد. از نظر منطقی، عرف قسمی از مشهورات است و ارزش منطقی آن همانند اعتبار خبر ثقه است. از نظر حکمت عملی، مسائل گوناگونی درباره عرف واکاوی می‌شود.

آداب و رسوم اجتماعی با آزادی فردی ناسازگار نیست؛ زیرا از قبیل عادات فعلی است، نه عادات انفعالی. با نظر به خصایص بشری، اصلاح عرف فرایندی ممکن و تدریجی است که دولت نیز می‌تواند در آن اثرگذار باشد. آداب و رسوم را نباید منبع قانون به‌شمار آورد. دست‌کم منبع نبودن آداب و رسوم برای قوانین ثابت و حقوق بشر قطعی است؛ زیرا همه مصادیق عرف از نظر ارزشی روا نیست؛ حکیمان معیارهایی برای اصلاح آنها ارائه کرده‌اند؛ از جمله: تکیه بر امور حقیقی، عادلانه بودن و همسویی با ارزش‌های اسلامی.

عرف همواره در معرض دگرگونی قرار دارد؛ زیرا از جمله اعتباریات است که دگرگونی لازمه آنهاست. با این حال وحدت انسان‌ها به‌رغم تکثر آداب و رسوم، ممکن است. اشاعه آداب و رسوم یک جامعه به جامعه دیگر از نظر حکیمان پذیرفتنی است و ضوابطی را برای آن تعیین کرده‌اند.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمن، ۱۴۳۴ق، *مقدمه ابن خلدون*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶، *الالهیات من کتاب الشفاء*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *الشفاء المنطق، الجدل*، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- ابن قططقی، محمدبن علی، ۱۳۷۲، *الفخری فی الاداب السلطانیة والدول الاسلامیة*، قم، شریف الرضی.
- ابو حیان توحیدی، علی بن محمد، ۱۴۲۴ق، *کتاب الأمتاع والمؤانسه*، بیروت، دار الکتب العلمیه.
- ارسطو، ۱۳۷۱، *سیاست*، ترجمه حمید عنایت، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- اشتراوس، لئو، ۱۳۷۳، *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه.
- افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره کامل آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- انوری، حسن، ۱۳۸۱، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران، سخن.
- بیانات رهبر معظم انقلاب، در: khamenei.ir
- بیرونی، ابوریحان، ۱۴۱۸ق، *تحقیق مالهند*، قم، بیدار.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۵۶، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____، ۱۳۸۸، *فرهنگ بیرو فرهنگ پیشرو*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- _____، ۱۳۹۴، *چهار شاعر، خیام، نظامی، سعدی، حافظ*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- _____، ۱۳۹۷، *جبر و اختیار و وجدان*، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *تسنیم: تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۳، *تفسیر موضوعی قرآن مجید*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۵، *دین شناسی*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۷، *انتظار بشراز دین*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹ الف، *شمیم ولایت*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹ ب، *فلسفه حقوق بشر*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۹ ج، *ولایت فقیه ولایت فقاہت و عدالت*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۱، *روابط بین الملل در اسلام*، قم، اسراء.
- حسینی بهشتی، سیدمحمد، ۱۳۹۰، *تساخت اسلام*، تهران، بقعه.
- صالحی امیری، سیدرضا، ۱۳۹۵، *مفاهیم و نظریه های فرهنگی*، تهران، ققنوس.
- صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۱۷ق، *بحوث فی علم الأصول*، قم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی.
- صنقره، محمد، ۱۴۲۸ق، *المعجم الأصولی*، قم، الطیار.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *رسائل سبعه*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- _____، ۱۳۶۸، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در: *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۷، *تعالیم اسلام*، تدوین سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۳۸۸، *بررسی های اسلامی*، تدوین و تصحیح سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، بی تا، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، جامعه مدرسین.
- طوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵، *اساس الاقتباس*، تهران، نشر مرکز.
- _____، ۱۳۸۷، *اخلاق ناصری*، تهران، خوارزمی.

- عاملی، محمدبن مکی (شهید اول)، بی تا، *القواعد و الفوائد*، قم، کتابفروشی مفید.
- علیدوست، ابوالقاسم، ۱۳۸۸، *فقه و عرف*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق و مقدمه محمدتقی دانش پژوه، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۱، *ده رساله محقق بزرگ فیض کاشانی*، اصفهان، مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمؤمنین (ع).
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۱، *تہاجم فرهنگی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- _____، ۱۳۸۶، *شرح برهان شفا*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸الف، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸ب، *پرسش ها و پاسخ ها*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۸ج، *نظریه حقوقی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۸۹، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۰، *جامعه و تاریخ از نگاه قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱الف، *پندهای امام صادق (ع) به ره جویان صادق*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱ب، *ره توشه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۱ج، *نقش تقلید در زندگی انسان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۸، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۷۸، *یادداشت های استاد مطهری*، تهران، صدرا.
- مظفر، محمدرضا، ۱۳۸۷، *اصول الفقه*، قم، بوستان کتاب.
- _____، ۱۴۲۱ق، *المنطق*، تعلیقہ غلامرضا فیاضی، قم، جامعہ مدرسین.
- موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- میل، جان استوارت، ۱۳۸۵، *رساله درباره آزادی*، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران، علمی و فرهنگی.
- نائینی، محمدحسین، ۱۳۷۶، *فوائد الاصول*، قم، جامعہ مدرسین.
- یزدان پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۸، *نشست چپستی حکمت عملی و ضرورت احیاء آن در جهان معاصر*، قم، مجمع عالی حکمت اسلامی،

hekmateislami.com:در

یوسفی راد، مرتضی، ۱۳۹۲، «مقایسه فلسفه سیاسی و فقه سیاسی»، *سیاست متعالیه*، ش ۲، ص ۱۰۳-۱۱۸.

ژهنی اجناب و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی