

۶

نشریه علمی پژوهشی  
پاییز ۱۴۰۱

# مکاتبات

حوزه علمیه آیت الله مجتهدی



بایدها و نبایدهای فراگیری  
منطق و فلسفه (۱۳۱)

در گفت‌وگو با استاد  
حجت‌الاسلام والمسلمین  
سید مجید افضلی

نام اهل بیت علیهم‌السلام در قرآن (۹۶)

آخرین مقاله شهید

## آرمان علی ورد

هدف از مطالعه

دانش منطق

علیرضا شرفی

۱۲۶

کتاب‌شناسی

الاشارات والتنبیها

مهدی یار محمدی

۲۴

استواری روش

شهودی در فلسفه

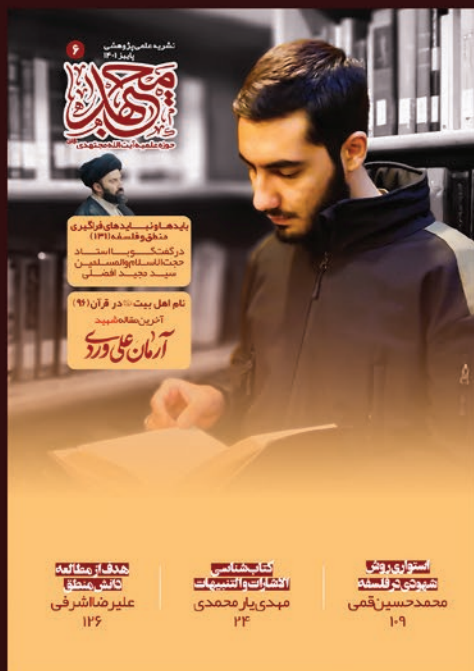
محمد حسین قمی

۱۰۹

بِسْمِ  
اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي  
خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ  
وَالَّذِي جَعَلَ الْمَوْتَ  
وَالْحَيَاةَ

## شناسنامه

نشریه علمی - پژوهشی  
حوزه علمیه آیت الله مجتهدی علیه السلام  
شماره ۶  
پاییز ۱۴۰۱



## صاحب امتیاز

حوزه علمیه آیت الله مجتهدی علیه السلام

## مدیر مسئول

حجت الاسلام والمسلمین ظفر قاسمی

## سر دبیر

حجت الاسلام و مسلمین مرتضی یقینی پور

## همکاران این شماره

حجج اسلام و برادران: محمد حسین قمی، رضا عامری، علیرضا ره انجام، مهدی دین دار، سیدعلی رهنما، امیر حسین روزبهانی، فرزنام سلطانی، مهدی یار محمدی، محمد حسین شمسی، محمد هوشیاری، محمدرضا قدوسیان، علیرضا اشرفی، حسن دادگسترنا، محمدامین صافی، محمد مهدی بختیاری، علی اکبر زارعی، سید محسن احمدی، سید محمدحسن آقایی، احسان دلیر، محمدباقر حیدرزاده، مجتبی حیدری، علیرضا بحیرایی، ابوالفضل شفیقیان.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نشانی: میدان قیام، خیابان مولوی، کوچه شهید موسوی کیانی، کوچه مسجد آقا، حوزه علمیه آیت الله مجتهدی (ره)  
تلفن تماس: ۳۳۵۶۹۷۹۷

## طراحی و صفحه آرایی

مهدی همت جو  
محمد هوشیاری

ارتباط با سردبیر در فضای مجازی

@my1366

- ٥ ..... وسيلة النجاة
- ٦ ..... جواهر الكلام
- ٧ ..... گوهر مراد
- ٨ ..... عهد مشترك
- ١٠ ..... بینش مطهر  
پای درس استاد مطهری رحمته الله علیه
- ١٤ ..... جرحه‌ای از دریا  
شخصیت‌شناسی و کتاب‌شناسی در بیان آیت‌الله شیرازی زنجانی
- ١٧ ..... معالم العلماء  
نگاهی به زندگانی حکیم صدر المتألهین شیرازی رحمته الله علیه
- ٢٤ ..... الذریعة  
١. کتاب‌شناسی الاشارات و تنبيهات (٢٤)  
٢. کتاب‌شناسی الجوهر النضید (٣٢)  
٣. کتاب‌شناسی احقاق الحق و ازهاق الباطل (٣٧)

- ..... الحقائق الناضرة  
نگاهی به کتابخانه مجلس شورای اسلامی ۴۴
- ..... تنقیح المقال  
۱. توفیقیت اسماء و صفات الهی (۴۹)  
۲. دلالت‌های مطابقی نواسخ مبتدا و خبر بر قضایای موجهی منطقی (۵۹)  
۳. بررسی مسئله حدوث عالم در بحار الانوار و اندیشه فلاسفه (۷۲)  
۴. بررسی نظریه فطرت در دیدگاه آیت‌الله شاه‌آبادی و شهید مطهری (۸۲)  
۵. بررسی علل عدم ذکر نام اهل بیت علیهم‌السلام در قرآن (۹۶) ۴۸
- ..... المختصر النافع  
۱. بایسته‌های تحصیل ادبیات عرب در حوزه (۱۰۵)  
۲. استواری روش شهودی در فلسفه (۱۰۹)  
۳. علم امام در اندیشه سید مرتضی (۱۱۷)  
۴. هدف از مطالعه دانش منطق (۱۲۶) ۱۰۵
- ..... عوائد الايام  
بایدها و نبایدهای تحصیل منطق و فلسفه در گفت‌وگو با استاد افضلی ۱۳۱
- ..... كنز الفوائد  
کتابخانه تخصصی و معجم موضوعی منطق ۱۴۵
- ..... ارشاد الاذهان  
طرح تکالیف پژوهشی ۱۴۹
- ..... المعالم الجديدة  
تازه‌های کتابخانه ۱۵۰
- ..... حدیقه الحقیقه  
۱۵۲



# صَلِّ عَلَى عَلِيٍّ يَا فَاطِمَةُ

السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا بِنْتَ نَبِيِّ اللَّهِ السَّلَامُ  
عَلَيْكَ يَا بِنْتَ حَبِيبِ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا بِنْتَ خَلِيلِ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ  
يَا بِنْتَ صَفِيِّ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا بِنْتَ أَمِينِ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا بِنْتَ  
خَيْرِ خَلْقِ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا بِنْتَ أَفْضَلِ أَنْبِيَاءِ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَمَلَائِكَتِهِ  
السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا ابْنَةَ خَيْرِ الْبُرْيَةِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا سَيِّدَةَ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ مِنْ  
الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا زَوْجَةَ وَلِيِّ اللَّهِ وَخَيْرِ الْمَخْلُوقِ بَعْدَ  
رَسُولِ اللَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا أُمَّ الْمُحْسَنِ وَالْمُحْسِنِ سَيِّدِي شَبَابِ أَهْلِ الْجَنَّةِ  
السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الصَّادِقَةُ الشَّهِيدَةُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الرِّضِيَّةُ الْمَرْضِيَّةُ  
السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْفَاضِلَةُ الزَّكِيَّةُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْحُورِيَّةُ الْإِنْسِيَّةُ  
السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا التَّقِيَّةُ النَّقِيَّةُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْمُحَدَّثَةُ الْعَلِيمَةُ السَّلَامُ  
عَلَيْكَ أَيُّهَا الْمُطْلُومَةُ الْمُغْصُوبَةُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا الْمُضْطَهَدَةُ الْمُفْهُورَةُ  
السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا فَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ وَرَحْمَةَ اللَّهِ وَبَرَكَاتِهِ.



## شميم قرآن و عترت

قال الله تعالى في كتابه المبين:

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ  
الرَّحِيمُ (٢٢) هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ  
الْمُؤْمِنُ الْمُهِيمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا  
يُشْرِكُونَ (٢٣) هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى  
يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (٢٤)  
(سوره حشر، آيات ٢٢ تا ٢٤)



الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ،  
عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الرَّبِيعِ، عَنْ مُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ،  
قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ:  
«عَلَيْكُمْ بِالتَّفَقُّهِ فِي دِينِ اللَّهِ، وَ لَا  
تَكُونُوا أَعْرَابًا؛ فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِ  
اللَّهِ، لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَ لَمْ  
يُرَكَ لَهُ عَمَلًا».

(كتاب الكافي (طبع دار الحديث)؛ ج ١؛ ص ٧٥)



اگر می خواهید ائمه علیهم السلام از شما طلبه ها راضی باشند باید همه شهادت هایی که در حوزه برقرار می شود، شرکت کنید و سینه بزنید. اگر سینه زنی و گریه نداشته باشید [با ولایت] پیوند نمی خورید. این روضه خوانی و سینه زنی جزء درس ماست. روزهای شهادت درس عوض می شود، درس مبذل به روضه خوانی و سینه زنی و گریه کردن می شود.

آداب الطلاب، صفحه ۲۳۸



صحبت از فاطمه زهرایی است که نه فقط رسول اکرم (ص) بلکه خود خدا به مدح او پرداخته. نقل است در امالی و علل الشرایع شیخ صدوق (ره) از امام صادق (ع) که ایشان می فرمایند: «فاطمه ع تسعة اسماء عند الله عز و جل...»، فاطمه نه اسم خاص نزد خداوند دارد. ایشان به مقامی رسیده که نزد خود خداوند برایشان اسم گذاری صورت گرفته است. یک انسان در جوانی از حیث کمال تا جایی می رسد که خود خدا [برایش] نام گذاری کرده است!

یکی از نام های او فاطمه است. فاطمه یعنی «فَطِمْتُ مِنَ الشَّرِّ»، هیچ پلیدی در او وجود ندارد، خیر محض است. [جای دیگری] فرمود اسم او فاطمه است زیرا «لَأَنَّ اللَّهَ قَطَمَ مَن أَحَبَّهَا عَنِ النَّارِ».

ای شیعیان واقعی حضرت زهرا! بدانید اگر تا آخر، محبت حضرت زهرا (س) را داشته باشید و تا قیامت بیاورید، مشکلی ندارید. فقط مراقب باشید، پناه بر خدا، معصیت باعث نشود محبت ایشان از ما گرفته شود...

امام صادق (ع) فرمودند این تسبیح فاطمه زهرا (س) که حضرت (س) به شما هدیه کرده، یک گنج است؛ یک علوم غریبه عجیب است که مساوی با هزار رکعت نماز امام صادق (ع) ارزش دارد. نماز امام صادق (ع) چه قدر با ارزش است؟ با ایاک نعبد و ایاک نستعینش به خدا می رسی. به اوج عرش می رسی. آدم دنبال چه ذکری می گردد؟! چه ذکری بالاتر از این می خواهید؟! خود آن وجود مبارک به ما یاد داده است.

یک دعا به حضرت سلمان یاد دادند و فرمودند این برای رفع بیماری سردرد یا تب است. حضرت سلمان می گوید به هزار نفر در مکه و مدینه خواندم، ناراحتی شان مرتفع شد. این مبارک بود حضرت زهرا (س) است.

خیلی از ما شیعه شناسنامه ای هستیم. کجا به ایشان شبیه هستیم؟! بعضی ها روی خودشان کار می کنند، تازه به مرحله اسلام و تسلیم می رسند. برخی از این مرتبه بالاتر، به مرتبه صبر می رسند. بعضی

ها به مقام اطمینان، بعضی ها به مقام رضا و مقامات معنوی عجیب می رسند؛ اما حضرت زهرا (س) این مقام ها را طی کردند؛ به یک مقام عجیبی رسیدند که خود خدا فرمود: «یا فاطمة، لک عندی الرضا»، یعنی تنها به مقامی رسیدند که نه تنها راضی به رضای خداست بلکه خدا راضی به رضای اوست: «ان الله یرضی برضاک و یغضب لغضبک»، این مقام، مقام عجیبی است که خدا به انسان کامل عطا کرده است.

مجلس شهادت حضرت زهرا (سلام الله علیها)، آذر ماه ۱۴۰۱



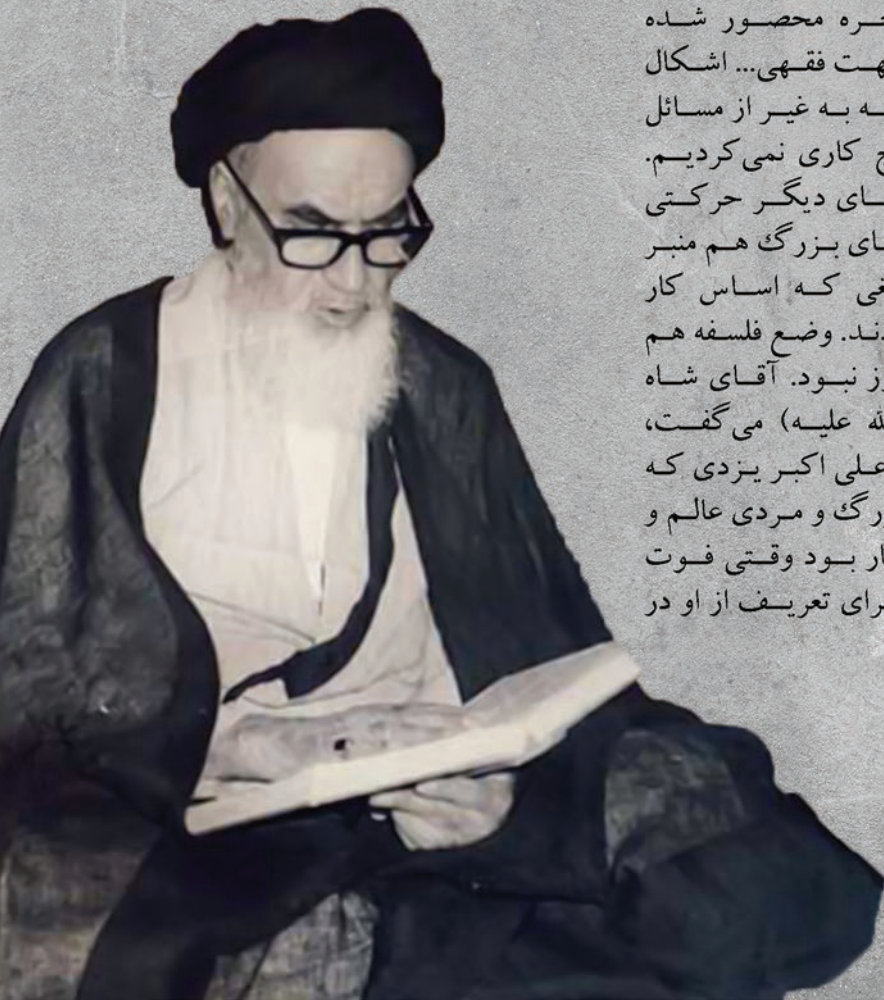


منبر گفت: «خودم دیدم که او قرآن می خواند!» وضع حوزه‌ها این گونه بود. علوم ریاضی یا سایر علوم یا نبود یا کم بود. اصولاً کسی به این فکر نبود که چه چیزهایی باشد و چه چیزهایی نباشد... ولی بحمدالله امروز در حوزه‌ها این مسائل حل شده است. من باز عرض می‌کنم که فقه را نباید فراموش کرد... «فقه جواهری» باید تقویت شود... ولی مسائل دیگر هم مهم است که باید به آنها عمل شود.

۲۰ شهریور ۱۳۶۲

## امام خمینی (رحمة الله عليه):

در قدیم حوزه‌ها محصور شده بود در چاردیواری؛ که کسی نمی‌توانست از آن بیرون بیاید. تبلیغات سوء به صورتی بود که اگر طلبه‌ای می‌خواست حرفش را بزند و در فکر تشکیلات باشد، مورد طعن قرار می‌گرفت. همیشه صحبت «نظم در بی نظمی است» مورد تایید بود. همه باید متاسف باشیم که این انقلاب دیر پیروز شد... البته روحانیت خوب عمل کرد و فقه اسلام را که فقه جعفری است با مجاهدت‌های زیاد زنده نگاه داشت؛ ولی بالاخره محصور شده بودند در همان جهت فقهی... اشکال به ما این بود که به غیر از مسائل عبادی فقه هیچ کاری نمی‌کردیم. حوزه‌ها در زمینه‌های دیگر حرکتی نداشتند. تازه علمای بزرگ هم منبر نمی‌رفتند و تبلیغی که اساس کار است انجام نمی‌دادند. وضع فلسفه هم به صورت امروز نبود. آقای شاه آبادی (رحمة الله عليه) می‌گفت، مرحوم آقا میرزا علی اکبر یزدی که یکی از فلاسفه بزرگ و مردی عالم و صادق و پرهیزکار بود وقتی فوت کرد، شخصی برای تعریف از او در





(مدظله العالی)

## رهبر فرزانه انقلاب اسلامی:

فلسفه اسلامی... فقه اکبر است؛ پایه دین است؛ مبنای همه معارف دینی در ذهن و عمل خارجی انسان است؛ لذا این باید گسترش و استحکام پیدا کند و بروید و این به کار و تلاش احتیاج دارد. مرکز فلسفه هم باید حوزه علمیه باشد. یکی از بزرگترین خسارتهایی که ما کردیم، این بوده که مرکز فلسفه اسلامی از حوزه علمیه به مناطق مختلف منتقل شده است... مکرراً گفته‌ام باید کاری کنیم که قم از مرکزیت و مرجعیت فلسفه نیفتد و

قطب اصلی فلسفه اسلامی همچنان باقی بماند. بنابراین در این زمینه هر چه شما تلاش کنید، بجا و بحق خواهد بود. همه باید تلاش کنند؛ مدیریت حوزه و اساتید فلسفه هم باید تلاش کنند. طلاب فلسفه را باید تشویق کرد... امروز... فلسفه یک امتیاز و یک افتخار است؛ نه فقط در چشم حوزویها، بلکه در چشم مردم هم همین‌طور است. بعضیها که حتی اهل فلسفه هم نیستند، برای همین امتیازات ظاهری، ادعای استادی فلسفه میکنند. بنابراین، این‌طور هم فضا را مایوس کننده نبینید که حالا مثلاً باید خود را فدا کنیم و وارد عرصه فلسفه شویم؛ نه، امروز فلسفه امتیاز دارد. با توسعه‌ی فضاهاى دانشگاهی و با گسترش علم و معرفت در بین جوانان، امروز وقتی یک طلبه‌ی فاضل فلسفه‌خوان یا فلسفه‌دان در جامعه مطرح میشود، امتیاز احترام کسب میکند. به نظر من همین جریان را باید تقویت کرد. نگذارید حوزه از مرکزیت فلسفه بیفتد. در این زمینه هر کاری میشود کرد، باید انجام داد. شما که جوان هستید و نیرو و حوصله و نشاط دارید، امروز این بار بر عهده‌تان است.

۲۹ دی ۱۳۸۲



## پای درس استاد مطهری رحمته الله علیه

“مرحوم شهید مطهری مرد بسیار عمیق و با فکر و پُر مغزی بود؛ ایشان از دانشهای لازم برای این تحقیقات برخوردار بود؛ فلسفه می‌دانست، کلام می‌دانست، فقه می‌دانست، تاریخ می‌دانست. ایشان در هر بحثی وارد می‌شد، زوایای آن را کاوش می‌کرد؛ بنابراین آثار ایشان خیلی با ارزش است. من یک وقت به دوستان طلبه می‌گفتم: اگر کسی فقط آثار ایشان را از اول تا آخر با دقت بخواند، کافی است که او را به یک سطح راقی از معارف عمیق اسلامی برساند.”

از بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی؛ ۱۴ شهریور ۱۳۷۹

### مسئله خدا و فلسفه مادی

اثبات یا انکار خدا، قطعاً حسّاسترین و شورانگیزترین موضوعی است که از فجر تاریخ تاکنون اندیشه‌ها را به خود مشغول داشته و می‌دارد.

موضع انسان در این مسأله، در تمام ابعاد اندیشه‌اش و در جهانی‌بینی او و ارزیابی‌هایش از مسائل و در جهت گیری‌های اخلاقی و اجتماعی‌اش تأثیر و نقش تعیین‌کننده دارد. گمان نمی‌رود هیچ اندیشه‌ای به اندازه این اندیشه دغدغه‌آور باشد. هر فردی که اندکی با تفکر و اندیشه سر و کار داشته است، لااقل دوره‌ای از عمر خویش را با این دغدغه گذرانده است.

تا آنجا که من از تحولات روحی خودم به یاد دارم از سن سیزده سالگی این دغدغه در من پیدا شد و حسّاسیت عجیبی نسبت به مسائل مربوط به خدا پیدا کرده بودم. پرسش‌ها - البته متناسب با سطح فکری آن دوره - یکی پس از دیگری بر اندیشه‌ام هجوم می‌آورد. در سال‌های اول مهاجرت به قم که هنوز

از مقدمات عربی فارغ نشده بودم، چنان در این اندیشه‌ها غرق بودم که شدیداً میل به تنهایی در من پدید آمده بود. وجود هم حجره را تحمل نمی‌کردم و حجره فوقانی عالی را به نیم حجره‌ای دخمه مانند تبدیل کردم که تنها با اندیشه‌های خودم بسر برم. در آن وقت نمی‌خواستم در ساعات فراغت از درس و مباحثه به موضوع دیگری بیندیشم، و در واقع، اندیشه در هر موضوع دیگر را پیش از آنکه مشکلاتم در این مسائل حل گردد، بیهوده و اتلاف وقت می‌شمردم. مقدمات عربی و یا فقهی و اصولی و منطقی را از آن جهت می‌آموختم که تدریجاً آماده بررسی اندیشه فیلسوفان بزرگ در این مسأله بشوم.

به یاد دارم که از همان آغاز طلبگی که در مشهد مقدمات عربی می‌خواندم، فیلسوفان و عارفان و متکلمان - هر چند با اندیشه‌هایشان آشنا نبودم - از سایر علما و دانشمندان و از مخترعان و مکتشفان در نظرم عظیمتر و فخیمتر می‌نمودند تنها به این دلیل که آنها را قهرمانان صحنه



الهی فرا گرفتم - انعقاد یافت و همواره خود را مبدیون او دانسته و می دانم. راستی که او «روح قدسی الهی» بود.

تحصیل رسمی علوم عقلی را از سال ۲۳ شمسی آغاز کردم. این میل را همیشه در خود احساس می کردم که با منطق و اندیشه مادیین از نزدیک آشنا گردم و آراء و عقاید آنها را در کتب خودشان بخوانم. دقیقاً یادم نیست، شاید در سال ۲۵ بود که با برخی کتب مادیین که از طرف حزب توده ایران به زبان فارسی منتشر می شد و یا به زبان عربی در مصر - مثلاً - منتشر شده بود آشنا شدم. کتاب های دکتر تقی ارانی را هر چه می یافتم به دقت می خواندم و چون در آن وقت به علت آشنا نبودن با اصطلاحات فلسفی جدید فهم مطالب آنها بر من دشوار بود، مکرر می خواندم و یادداشت برمی داشتم و به کتب مختلف مراجعه می کردم. بعضی از کتاب های ارانی را آن قدر مکرر خوانده بودم که جمله ها در ذهنم نقش بسته بود. در سال ۲۹ یا ۳۰ بود که کتاب اصول مقدماتی فلسفه ژرژ پولیتسر استاد دانشکده کارگری پاریس به دستم رسید. برای اینکه مطالب کتاب در حافظه ام بماند، همه مطالب را خلاصه کردم و نوشتم. هم اکنون یادداشت ها و خلاصه هایی را که از آن کتاب و کتاب ماتریالیسم دیالکتیک ارانی برداشته ام، دارم.

در سال ۲۹ در محضر درس حضرت استاد، علامه کبیر آقای طباطبایی روحی فدا

این اندیشه ها می دانستم. دقیقاً به یاد دارم که در آن سنین که میان ۱۳ تا ۱۵ سالگی بودم، در میان آن همه علما و فضلا و مدرّسین حوزه علمیه مشهد، فردی که بیش از همه در نظرم بزرگ جلوه می نمود و دوست می داشتم به چهره اش بنگرم و در مجلسش بنشینم و قیافه و حرکاتش را زیر نظر بگیرم و آرزو می کردم که روزی به پای درسش بنشینم، مرحوم «آقا میرزا مهدی شهیدی رضوی» مدرّس فلسفه الهی در آن حوزه بود. آن آرزو محقق نشد، زیرا آن مرحوم در همان سالها (۱۳۵۵ قمری) در گذشت.

پس از مهاجرت به قم گمشده خود را در شخصیتی دیگر یافتم. همواره مرحوم آقا میرزا مهدی را به علاوه برخی مزایای دیگر در این شخصیت می دیدم؛ فکر می کردم که روح تشنه ام از سرچشمه زلال این شخصیت سیراب خواهد شد. اگر چه در آغاز مهاجرت به قم هنوز از «مقدمات» فارغ نشده بودم و شایستگی ورود در «معقولات» را نداشتم، اما درس اخلاقی که وسیله شخصیت محبوبم در هر پنجشنبه و جمعه گفته می شد و در حقیقت درس معارف و سیر و سلوک بود نه اخلاق به مفهوم خشک علمی، مرا سرمست می کرد. بدون هیچ اغراق و مبالغه ای این درس مرا آنچنان به وجد می آورد که تا دوشنبه و سه شنبه هفته بعد خودم را شدیداً تحت تأثیر آن می یافتم.

بخش مهمی از شخصیت فکری و روحی من در آن درس - و سپس در درس های دیگری که در طی دوازده سال از آن استاد



که چند سالی بود به قم آمده بودند و چندان شناخته نبودند، شرکت کردم و فلسفه بوعلی را از معظم له آموختم و در یک حوزه درس خصوصی که ایشان برای بررسی فلسفه مادی تشکیل داده بودند نیز حضور یافتم. کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم - که در بیست ساله اخیر نقش تعیین کننده‌ای در ارائه بی‌پایگی فلسفه مادی برای ایرانیان داشته است - در آن مجمع پربرکت پایه‌گذاری شد.

برای من که با شور و شوق و علاقه زائد الوصفی فلسفه الهی و فلسفه مادی را تعقیب و مطالعه و بررسی می‌کردم، در همان سال‌ها که هنوز در قم بودم مسلم و قطعی شد که فلسفه مادی واقعا فلسفه نیست و هر فردی که عمیقاً فلسفه الهی را درک کند و بفهمد، تمام تفکرات و اندیشه‌های مادی را نقش بر آب می‌بیند و تا امروز که بیست و شش سال از آن تاریخ می‌گذرد و در همه این مدت از مطالعه این دو فلسفه فارغ نبوده‌ام، روز به روز آن عقیده‌ام تأیید شده که فلسفه مادی فلسفه کسی است که فلسفه نمی‌داند.

از همان اوایل که به مطالعه این دو فلسفه پرداختم، سعی‌ام این بود که وجوه اختلاف این دو فلسفه را دقیقاً و عمیقاً درک کنم. می‌خواستم بدانم راه این دو فلسفه در کجا از هم جدا می‌شود و نقطه اصلی اختلاف نظر کجاست؟ آنچه خودم در این جهت می‌فهمیدم این بود که نقطه اصلی اختلاف نظر، دایره «وجود» و

«واقعیت» است.

مادی، واقعیت و وجود را در انحصار آنچه مادی است، یعنی در انحصار آنچه جسم و جسمانی است، آنچه به نحوی دارای ابعاد مکانی و زمانی است، آنچه دستخوش تغییر و تحول است، آنچه قابل اشاره حسیه است، آنچه محدود و نسبی است، می‌داند و به واقعیتی و رای این واقعیت‌ها قائل نیست. اما الهی، واقعیت و وجود را در انحصار این امور نمی‌داند؛ این امور را بخشی از واقعیت

می‌شمارد نه تمام واقعیت.

الهی بر خلاف مادی به واقعیات غیر مادی و نامحسوس و مجرد از زمان و مکان و حرکت، به واقعیت ثابت و جاودانه، ایمان دارد. پس مکتب مادی مکتب انحصار است و مکتب الهی مکتب ضد انحصار.

ولی وقتی که به کتب مادیین مراجعه می‌کردم می‌دیدم مطلب به شکل دیگر طرح می‌شود. مثلاً به این شکل طرح می‌شود که مسأله اساسی فلسفه - که فلاسفه را به دو اردوی کاملاً مختلف تقسیم می‌کند - این است که آیا ماده مقدم است یا شعور؟ آیا عین مقدم است یا ذهن؟ آنان که ماده را مقدم بر شعور و عین را مقدم بر ذهن می‌دانند، یعنی ماده را خالق شعور و عینیت را منشأ ذهنیت می‌شمارند، گروه ماتریالیست‌ها هستند و آنان که شعور را خالق ماده و ذهن را آفریننده عین می‌دانند، گروه ایده‌آلیست‌ها و متافیزیسیست‌ها و مذهبی‌ها هستند. و یا

مسائل را به صورت اصلی و صحیح مطرح کنید، کلاهشان سخت پس معرکه است؛ ناچار کانال‌های انحرافی ایجاد می‌کنند و مغلطه به کار می‌برند.

**منبع:** کتاب علل گرایش به مادی‌گری، صفحات ۸ تا ۱۳.

آنجا که منطق دیالکتیک را شرح می‌دهند می‌گویند: دیالکتیک بر خلاف متافیزیک، طبیعت را مجموعه تصادفات اشیاء و پدیده‌هایی که از یکدیگر مجزا و منفرد بوده و به یکدیگر وابستگی ندارند، نمی‌داند؛ دیالکتیک بر خلاف متافیزیک که برای طبیعت یک حالت آرامش و رکود و سکون تغییرناپذیر قائل است، آن را متحرک و در حال تحولات پی‌درپی می‌داند؛ دیالکتیک بر خلاف متافیزیک...

وقتی که طرح این مسائل را در کتب مادیین به این شکل و به این صورت می‌دیدم، در اندیشه فرو می‌رفتم که چرا مسائل به این صورت طرح می‌شود؟ ذهنم را به کتب و اندیشه‌های الهیون که با آنها آشنا بودم معطوف می‌کردم، می‌دیدم چنین مسائلی برای الهیون مطرح نیست و نمی‌تواند مطرح باشد. ذهن مقدم بر عین و خالق عین است یعنی چه؟ کجا گفته‌اند جهان یک سلسله اجزای منفرد و بی‌رابطه با یکدیگر است؟ کدام فلسفه الهی می‌گوید جهان ثابت و راکد است؟ عمیقترین نظریه‌ها درباره اینکه جهان یک «واحد حرکت» است، از طرف الهیون عنوان و اثبات شده است.

طولی نکشید که راز و رمز این گونه طرح کردن‌ها از طرف مادیین بر من روشن شد. آن راز چه بود؟ یک چیز، یک چیز بسیار ساده: ضعف منطق مادیین و ترس آن‌ها از مواجهه با مسائل در چهره اصلی.

مادیین کاملاً احساس کرده‌اند که اگر



## شخصیت شناسی و کتاب شناسی

در بیانات فقیه محقق آیت الله شبیری زنجانی (حفظه الله)

آقای حاج آقا رضا می گفت: در همان ایام که من برای آن شخص منظومه تدریس می کردم، یک روز خدمت آقای حاج شیخ [عبدالکریم حائری (ره)] بودم، آسید محمد باقر قزوینی و حاج میرزا مهدی بروجردی هم آنجا بودند، سید محمد باقر به من گفت: شنیدم شما منظومه تدریس می کنید، گفتم: بله، گفت: نکنید! گفتم: چرا؟ گفت: مضر است! گفتم: علم همیشه نافع بوده نه مضر! گفت: مضر است! گفتم: علم همیشه وسیله هدایت بوده نه ضلالت! آسید محمد باقر گفت: می گویم نگویند! گفتم: خواهم گفت. آقای حاج میرزا مهدی هم قدری در بحث ما مداخله کرد و به کمک سید محمد باقر آمد. آقای حاج شیخ که مشغول جواب استفتاء یا کار دیگری بود و متوجه شد که ما در حال یک و دو کردن هستیم، به آقای قزوینی رو کرد و فرمود: شما چه تدریس می کنید؟ ایشان مثلا گفت: شرح لمعه (تعبیر ایشان یادم نیست)، حاج شیخ گفت: شما به همان تدریس

### سودمندی فلسفه

مرحوم حاج آقا رضا زنجانی می گفت: شخصی نزد من آمد و از من خواست که به او کتاب منظومه را درس بدهم. به او گفتم من منظومه را نخوانده‌ام، [ولی] شرح اشارات را نزد پدرم خواندم، اگر میخواهی شرح اشارات را درس بگویم، [اما] او منظومه می خواست. لذا به او گفتم: نزد آقا روح الله [امام خمینی (ره)] برو و پیش ایشان منظومه را بخوان. آن شخص گفت: ایشان منظومه تدریس نمی کند! گفتم: چرا؟ گفت: آقایان تدریس فلسفه را تحریم کرده اند! آسید محمد باقر قزوینی حاج میرزا مهدی بروجردی گفته اند که فلسفه خواندن حرام است، [لذا] آقای خمینی هم تدریس فلسفه را ترک کرده است. من گفتم: خوب حالا که اینها تحریم کرده اند من با مطالعه همان منظومه را درس می دهم، البته تا وقتی که تحریم بشکند، وقتی تحریم شکسته شد، پیش آقا روح الله برو. او هم قبول کرد و قرار شد به همان شرط، من منظومه را تدریس کنم.



یک وقت آقای الهی احتمالاً از طریق همان شاگرد، روح پدرش را احضار کرده بود و متوجه شده بود که پدرش از برادرش یعنی آقای طباطبایی گلهمند است! از سبب ناراحتی پرسیده بود: پدرش گفته بود برادرت در ثواب [نوشتن] تفسیر [المیزان] مرا شریک نکرده است!

### اساتید فلسفه در نجف

در نجف فلسفه تدریس می شد. آقای صدرای بادکوبه‌ای مدرس فلسفه بود. وقتی که من به نجف رفتم ایشان جزو مدرسین فلسفه آنجا بود. قبل از آن هم آقای طباطبایی در نجف نزد آسید حسین بادکوبه‌ای تبریزی فلسفه خوانده بود.

### جامعیت شیخ عبدالنبی نوری (ره)

[مرحوم] نوری خیلی ملا و جامع معقول و منقول و اعلم علمای تهران بعد از مرحوم حاج شیخ فضل الله نوری شهید بود و در سالی که رضاخان به سلطنت رسید یعنی سال ۱۳۴۴ قمری وفات کرد. شیخ عبدالنبی در معقول شاگرد حاجی سبزواری و در منقول شاگرد میرزای شیرازی بود.

### شیخ بهایی دوران

مرحوم آقای [ابوالحسن] شعرانی شیخ بهایی عصر و جامع علوم بود، البته بعدها او را شناختند. من خدمت ایشان رسیده بودم. در جامعیت دونفر کم نظیر بودند، یکی آقای شعرانی بود... ایشان با آن جامعیت و اخلاصی که داشت، تصحیح کتاب جامع

مشغول باشید، به حاج میرزا مهدی هم فرمود: شما هم به کارهای خودتان مشغول باشید. بعد آقای حاج شیخ فرمود: من معقول نخوانده‌ام ولی خیلی از بزرگان در همین رشته کار کرده‌اند و خیلی مواقع برای تحکیم عقاید از فلسفه استفاده کرده‌اند، اینکه من فلسفه نخوانده‌ام منشأ نمی‌شود که ما فلسفه را تحریم کنیم! بعد از این فرمایش مرحوم حاج شیخ به آن شخص گفتم: تحریم شکست! لذا شما سراغ آقا روح الله بروید.

### احوال آقای سید محمدحسن الهی (ره)

آقای سید محمدحسن الهی اخوی آقای طباطبایی صاحب المیزان، خیلی متواضع و خاکی و بی ادعا بود. شنیدم ایشان در عرفان و فقه بر برادرش مقدم بوده و آقای طباطبایی هم در فلسفه و تفسیر بر وی ترجیح داشته. آقای سید صدرالدین جزایری از علمای بزرگ تهران مطلبی درباره آقای الهی نقل می‌کرد که حدود دقیق آن از خاطر من رفته ولی قریب به این [مضمون] بود: آقای الهی می‌گفت: زمانی که در تبریز بودم شخصی نزد من آمد و از من درس اسفار خواست، من قبول کردم و مدتی به او اسفار می‌گفتم. بعداً فهمیدم که او از علوم غریبه مطالبی می‌داند و می‌گفت که روح ارسطو را احضار کردم تا نزد او فلسفه بخوانم ولی او قبول نکرد، از او خواستم کسی را معرفی کند او هم شما را معرفی کرد. کتاب اسفار را هم او معرفی کرده. و من با راهنمایی ارسطو از پیش شما آمدم و برای درس هم اسفار را انتخاب کرده‌ام!





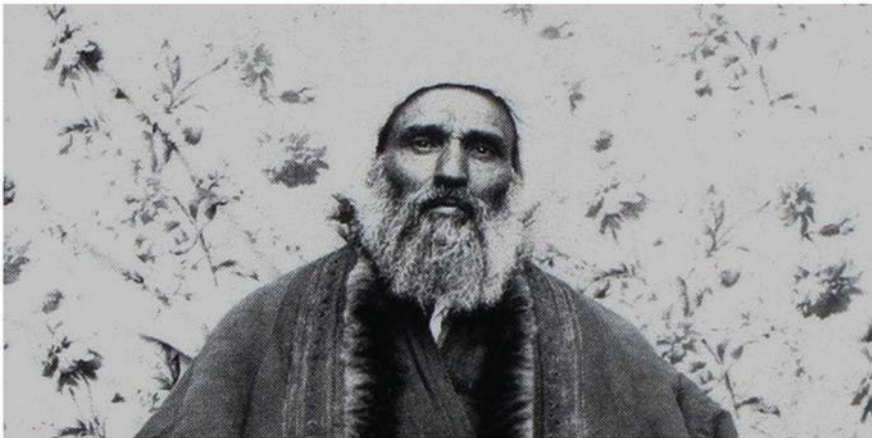
### ارشاد جاهل

آقای مطهری نسبت به اقرانش در سطح خیلی بالاتری [بود] و عالم با استعداد و خوش فکری بود. آقای منتظری می گفت: من با آقای که خیلی مدعی فضل بود و خودش را خیلی قبول داشت بحث می کردم. آن شخص به مطلبی از مطالب آقای بروجردی اشکال داشت. من وقتی با کسی بحث می کردم اگر میدیدم نمی خواهد زیر بار حق برود، [دیگر] ادامه نمی دادم. آقای مطهری در آن بحث حاضر بود و [ایشان] بحث را ادامه داد. ظاهر تعبیر آقای منتظری این بود که آقای مطهری آن شخص را لَه کرد! آن شخص مدعی به آقای مطهری گفت: دیگر نمی خواهم این بحث را ادامه دهم، کافی است! اما آقای مطهری می گفت: نه من باید بگویم، ارشاد جاهل واجب است!

که در شأن ایشان نبود. به خاطر دارم مرحوم حاج میرزا حسن نوری [از ملازمان مرحوم آقای بروجردی] می گفت: اگر آقای شعرانی نبود مشکل بود جامع الرواة چاپ شود چون پر از رمز بود.

### توحید آخوند(ره)

آقا سید جمال گلپایگانی - که اهل سیر و سلوک بود - می فرمود توحیدی که آخوند خراسانی داشت هیچکس نداشت! آقای حاج شیخ نصرالله شاه آبادی می گفت: پدر مرحوم آیت الله [میرزا محمد علی] شاه آبادی خیلی به آخوند اعتقاد داشت و با اینکه به آقامیرزا محمدتقی شیرازی ارادت تام داشت و ایشان آیتی در تقوا بود، آخوند را فوق ایشان می دانست. سید علی گلپایگانی پسر آقا سیدجمال هم می گفت: پدرم فقط عکس مرحوم آخوند را در اتاق خود نصب کرده بود.





## دانشوران شیعه

### نگاهی به زندگانی حکیم صدر المتألهین شیرازی

فرزام سلطانی (طلبه پایه دوم حوزه)



#### اشاره

بی شک صدر المتألهین شیرازی (اعلی الله مقامه) مؤسس یک مکتب فلسفی پویا و از مفاخر جهان اسلام و تشیع است. تفکرات فلسفی و محصولات علمی او در چهارصد سال گذشته محور بحث و گفتگوی عالمان بزرگی بوده و کماکان هم زنده و بالنده است. نگاهی اجمالی به تاریخ زندگانی و خدمات این دانشمند پارسا محور این مقاله است.

#### تکاپوی علمی

صدر الدین محمد بن قوام شیرازی ملقب به ملاصدرا، صدر المتألهین و صدر الحکماء، در سال ۹۷۹ هجری قمری در شیراز چشم به جهان گشود. او در خاندانی اصیل به نام قوام زاده شد و پدرش یکی از سیاستمداران و وزیران والی خطه فارس بود. او در ابتدای کودکی مشغول تحصیل در مکتب‌خانه شد و به تحصیل قرآن و خواندن و نوشتن پرداخت. سپس او را به معلمی به نام عبد الرزاق ابرقویی سپردند تا به او صرف و نحو بیاموزد. بعدها به همراه پدر خود به

قزوین که پایتخت صفویه بود، رفت و در آنجا با دو استاد مهم زندگی خود یعنی شیخ بهایی و میرداماد آشنا شد. در بعضی منابع آمده که صدرالدین از محضر میرفندرسکی نیز بهره مند شده، اگر این ادعا صحیح باشد این سه تن مهمترین اساتید وی می باشند.

وی در دوره‌ای که در قزوین به سر می برد، در علوم نظیر: ادبیات، خوش نویسی، ریاضیات، نجوم، فقه، حدیث، طب، منطق، فلسفه و عرفان اسلامی متبحر شده بود. پس از انتقال پایتخت صفویه به اصفهان به همراه اساتید خود به این شهر آمد و در صدد تدوین نظریات جدید خود در فلسفه برآمد.

ورود به اصفهان اتفاقات جدیدی را برای صدرالدین رقم زد، کج فهمی‌ها و حسادت‌ها تا حدی زیاد او را آزار داد اما وی به تکمیل نظریات فلسفی خود پرداخت و با اهل علم به مناظره نشست. اختلاف نظر با علمای اصفهان منجر به ترک این شهر از سوی وی شد. ملاصدرا درس و بحث خود را در



مشاء، حکمت اشراقی و عرفان نظری است.

تمرکز بر دو حقیقت وجودی انسان و خدا از ویژگی های بارز حکمت متعالیه است. در این نظام معرفتی جایگاه هستی شناسانه انسان نه از حیث ارتباط با مراتب مادون هستی، بلکه از جهت ارتباط با عالی ترین مرتبه هستی، یعنی خداوند، بررسی می شود.

مهم ترین مبانی حکمت متعالیه را می توان بدهت وجود، زیادت وجود بر ماهیت، اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود، تقسیم وجود به رابط و مستقل، امکان فقری و حرکت جوهری دانست.

بعضی بزرگان ویژگی های مهم حکمت صدرایی را مورد توجه داده اند، که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

#### ۱. امام خمینی (ره):

«محمد بن ابراهیم شیرازی از بزرگترین فلاسفه الهی و مؤسس قواعد الهیه و مجدد حکمت مابعدالطبیعه [است]، او اول کسی است که مبدا و معاد را بر یک اصل بزرگ خلل ناپذیر بنا نهاد و اثبات معاد جسمانی با برهان عقلی کرد و خلل های شیخ الرئیس را در علم الهی روشن کرد و شریعت مطهره و حکمت الهیه را با هم ائتلاف داد، ما با بررسی کامل دیدیم هر کس درباره او چیزی گفته از قصور خود و نرسیدن به مطالب بلندپایه اوست.»

#### ۲. استاد شهید مرتضی مطهری (ره):

«[جریان] حکمت الهی به وسیله صدرالمآلهین دگرگونی ای یافت که

روستای کهک در نزدیکی شهرقم ادامه داد. این دوری از محیط شلوغ علمی باعث شد بعد سلوکی و عرفانی او ارتقا یابد و بعد از مدتی خلوت، شروع به تالیف مبانی مهم و اساسی خود کند. صدر المتألهین هفت بار - و بنابر قولی با پای پیاده - عازم حج شده است.

#### مبانی فکری

موقعیت علمی منحصر به فرد صدرالمآلهین شیرازی به نظریات علمی او اعتبار زیادی بخشید؛ آنچه اندیشه های وی را از دیگر فلاسفه جدا می کند، بهره گیری از دقایق فکری فیلسوفان، متکلمان و عارفان پیش از خود در هویت و ساختمانی جدید از تفکر بود.

ملاصدرا با آنکه فلسفه را تفکر عقلانی می دانست اما آن را با معارف ناب وحیانی و یافته های پاک عرفانی همسو می یافت. او ملاک متعالی بودن حکمت را اتصال به عالم امر و دریافت افاضه و رحمت الهی می داند. به همین علت در آثار او مصدایق زیادی از استشهاد به آیات و روایات را مشاهده می کنیم. جمله معروفی از او نقل شده است: «نمی شود قوانین این دین بر حق الهی (اسلام) که چون خورشید روشن و درخشان است، با دانش استدلالی یقینی مخالفت داشته باشد. نیست باد فلسفه ای که قوانینش با کتاب قرآن و سنت رسول خدا و ائمه اطهار مطابقت نداشته باشد.»

عده ای از فلاسفه تفکرات او را نقطه عطف فلسفه های پیشین می دانند و معتقدند فلسفه او آمیزه ای از دقایق فلسفه



می‌توان آن را یک «جهش» نامید، جهشی در فلسفه اسلامی. این جهش مسبوق به یک سلسله دگرگونی‌های تدریجی بود که قبلاً به وسیله‌ی دیگران انجام یافته بود. مسلّم آن است که در گذشته حکمت مشاء و حکمت اشراق دو روش مختلف تلقی می‌شدند و عرفان هم راه جدایی داشت، همچنانکه کلام که ناظر به حقایق اسلامی است مستقل از همه‌ی اینها بود. به وسیله‌ی صدر المتألهین اختلاف مشاء و اشراق حل شد و مکتبی به وجود آمد که نه تقدیم به گفته‌های مشاء داشت و نه به گفته‌های اشراق؛ در برخی مسائل با این مکتب موافق بود و در بعضی مسائل با آن مکتب؛ و همچنین بسیاری از موارد اختلاف نظر فلسفه و عرفان حل شد و چهره‌ی بسیاری از حقایق اسلامی روشن گشت بدون آنکه از راه‌های کلامی متعارف آن روزگار بهره گرفته شود. این بود که فلسفه صدر المتألهین به منزله یک چهار راه تلقی شد که در آنجا راه‌های چهارگانه مشاء، اشراق، عرفان و کلام با یکدیگر تلاقی می‌کردند».

### ۳. رهبر فرزانه انقلاب اسلامی:

«اگرچه دانسته‌های دنیای غرب و حتی بخشهایی از دنیای اسلام از این شخصیت کم نظیر چندان وسیع نیست، ولی حوزه‌های فلسفی ایران لااقل در سه قرن اخیر - یعنی تقریباً از صد سال پس از تألیف کتاب اسفار تاکنون - یکسره از آراء فلسفی صدر المتألهین تغذیه شده و کتابها و آراء مهم او که بسیاری از آنها حداقل

در قالب استدلالی و عقلانی‌اش از ابتکارات اوست محور درس و تحقیق و شرح و تنقیح بوده است. از طرفهای زمانه این است که صدر المتألهین، هم بیشترین پیروان و منتحلان فلسفی و هم بیشترین منتقدان و مخالفان را در مدت چهار قرن گذشته داشته است. در این مدت بیشترین مشعلداران فلسفه الهی در ایران، دنباله روان و شارحان فلسفهای بشمار می‌روند که او با نبوغ و ابتکار خود همچون ناسخ شیوه‌های معروف مشایی و اشراقی، و مشتمل بر همهی برجستگیهای آن، بنیان نهاد و مبانی آن را در هزاران صفحه با تقریر رسا و پر جاذبه خویش، تبیین کرد. و باز در همین مدت کسان زیادی از منتحلان عقاید او در ابواب وجود و الهیات خاص و معاد و غیره، به همان سرنوشتی دچار شدند که وی در دوران زندگیش آن را بتلخی آزموده و موطن مألوف را بخاطر آن ترک کرد. البته نقد علمی و تحقیقی آراء او بدور از توسل به طعن و جنجال نیز از دوران یکی از دو شاگرد بلافصل و مقربش تا امروز ادامه داشته و نام آورانی چند از حکمای متأله، در برخی از اصیلترین مبانی دستگاه فلسفی شامخ صدرایی، مناقشات جدی وارد کرده‌اند. تردید نباید کرد که هم آن تاثیر خاضع کننده بر روی بزرگانی از سرآمدان فلسفی، و هم این برانگیختگی عقیدتی یا علمی از سوی منتقدان و مخالفان، به نقطه یگانگی اشاره میکند که همانا جز عظمت فکری، و نیروی ابداع، و بنیان



انسانها بدرخشد و فضای ذهنی را تابناک سازد.

مکتب فلسفی صدرالمآلهین همچون همهی فلسفه‌ها در محدودهی ملیت و جغرافیا نمیگنجد و متعلق به همهی انسانها و جامعهها است. همواره همهی بشریت به یک چهارچوب و استخوان بندی متقن عقلانی برای فهم و تفسیر هستی نیازمندند. هیچ فرهنگ و تمدنی بدون چنین پایهی مستحکم و قابل قبولی نمیتواند بشریت را به فلاح و استقامت و طمأنینهی روحی برساند و زندگی او را از هدفی متعالی برخوردار سازد. و چنین است که بگمان ما فلسفه‌ی اسلامی بویژه در اسلوب و محتوای حکمت صدرایی، جای خالی خویش را در اندیشهی انسان این روزگار میجوید و سرانجام آن را خواهد یافت و در آن پابرجا خواهد گشت.

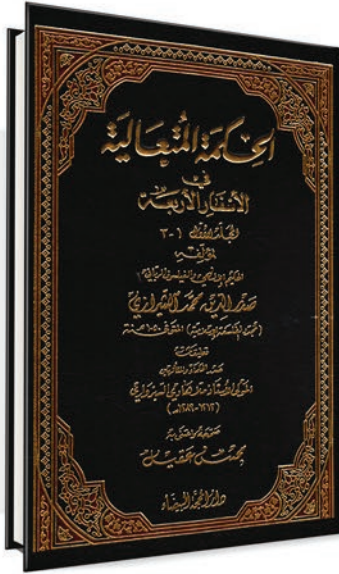
ما ایرانیان بیش از همه به این فلسفه الهی و امदार و بیش از همه در برابر آن مکلفیم. دوران ما با دمیدن خورشیدی چون امام خمینی که یگانه دین و فلسفه و سیاست و خود یکی از صاحب‌نظران برجسته در حکمت متعالیه بود، و نیز با حوزهی درسی و تحقیقی پربرکت حکیم علامه‌ی طباطبایی که استاد یگانه‌ی مبانی ملاصدرا در طول سی سال در حوزهی قم به شمار میرفت، و تلاش تلامذه و همدوره‌های آنان، بیشک دوره‌ی با برکتی برای فلسفه الهی است. و اکنون بر پایهی این گردهمایی بزرگ از فرزندگان ایرانی و غیر ایرانی مزدهی

رفیع فلسفه‌ی این حکیم بزرگ، چیز دیگری نیست.

مکتب فلسفی صدرالمآلهین همچون شخصیت و زندگی خود او، مجموعه در هم تنیده و به وحدت رسیده چند عنصر گرانبها است. در فلسفه‌ی او از فاخرترین عناصر معرفت یعنی عقل منطقی، و شهود عرفانی، و وحی قرآنی، در کنار هم بهره گرفته شده، و در ترکیب شخصیت او تحقیق و تأمل برهانی، و ذوق و مکاشفه‌ی عرفانی، و تعبّد و تدبیر و زهد و انس با کتاب و سنت، همه با هم دخیل گشته، و در عمر علمی پنجاه ساله‌ی او رله‌های تحصیلی به مراکز علمی روزگار، با مهاجرت به کهک قم برای عزلت و انزوا، و با هفت نوبت پیاده احرامی حج شدن، همراه گردیده است. همانگونه که فلسفه‌ی صدرایی - که خود او بحق آن را حکمت متعالیه نامیده - در هنگام پیدایش خود، نقطه‌ی اوج فلسفه‌ی اسلامی تا زمان او و ضربه‌ی قاطع بر حملات تخریبی مشککان و فلسفه‌ستیزان دورانهای میانه‌ی اسلامی بوده است، امروزه پس از بهره‌گیری چهار صد ساله از تنقیح و تحقیق برجستگان علوم عقلی، و نقد و تبیین و تکمیل در حوزه‌های فلسفه، و ورز یافتن با دست توانای فلاسفه‌ی نامدار حوزه‌های علمی بویژه در اصفهان و تهران و خراسان، نه تنها استحکام بلکه شادابی و سرزندگی مضاعفی گرفته و میتواند در جایگاه شایسته‌ی خود در بنای فرهنگ و تمدن، بایستد و چون خورشیدی در ذهن



کشف و شهود عرفانی استفاده کرده است.



آگاهیهای ژرفتر و گسترده‌تری در باب فلسفه ملاصدرا میرساند. شاید این یکی از موجباتی شود که مسیر مستقیم و تکاملی و نامتناقض فلسفه که از ممیزات فلسفه اسلامی بویژه پس از روشن شدن مشعل حکمت صدرایی است، در ذهن اندیشوران و فیلسوفان غرب، با مسیر پر تقاطع و پرتناقض و پرنشیب و فراز فلسفه ی غربی در همین چهار صد سال مقایسه شود و فرصت تازه‌یی برای نقد و بحث در باشگاه جهان‌معرفت و استدلال عقلانی، فراهم آید.

### تالیفات علمی

ملاصدرا در طول عمر خود آثار متعددی را به رشته تحریر در آورد که از مهم‌ترین آثار وی می‌توان به این موارد اشاره نمود:

۱. **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**؛ این کتاب که مهم‌ترین تألیف فلسفی ملاصدراست، یک دوره کامل فلسفه صدرا به زبان عربی است. نام این کتاب از سفرهای چهارگانه عرفان اسلامی وام گرفته شده که عبارتند از: من الخلق الی الحق؛ فی الحق بالحق؛ من الحق الی الخلق بالحق؛ فی الخلق بالحق. این کتاب از جهت جامعیت و دامنه تأثیر بر حوزه حکمت اسلامی در سده‌های اخیر - به ویژه جریان «حکمت شیعی» - جایگاه ممتازی دارد. بسیاری از آثار حکمای نسل‌های بعد با اقتباس یا الهام گرفتن از این اثر پدید آمده‌اند. نویسنده این کتاب، برای اثبات ادعاهای فلسفی خویش از براهین عقلی، آیات، روایات و

۲. **الشواهد الربوبیه**؛ برخی این کتاب را چکیده کتاب اسفار به شمار آورده‌اند.
۳. **الحکمه العرشیه**
۴. **المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه**؛ رساله‌ای موجز و استدلالی در مباحث کلامی مبدأ و معاد که با روشی فلسفی و شواهد از آیات و اخبار، به زبان عربی پرداخته شده است. مرتب بر یک «مقدمه» در اهمیت حکمت الهی و دو «فن» که هر فنی مشتمل بر ۸ «مظهر» و در خاتمه «سخن پایانی» است.
۵. **زاد المسافر**؛ ملاصدرا در این رساله کلامی به زبان عربی، با ادله عقلی و فلسفی به اثبات معاد کالبد برزخی می‌پردازد که نوعی معاد جسمانی است،



و تصدیق، خرده گرفته است.

**۱۲. اللغات المشرقية في الفنون المنطقية؛** رساله‌ای مختصر در منطق به زبان عربی که دارای ۹ اشراق است.

**۱۳. مفاتیح الغیب؛** ملاصدرا در این کتاب در صدد بیان مبدأ و معاد، اسرار و نکات عرفانی مستفاد از قرآن است که در نوع خود کم‌نظیر است. وی ابتدا یک دوره فلسفه الهی را بر پایه مبانی خود در اسفار و شواهد ربوییه ذکر می‌کند؛ علم الهی را به تعریف می‌کشد و سپس مسائل آن را شرح می‌دهد و در ضمن این شرح، مباحث فلسفی دیگر را مورد توجه قرار می‌دهد. این کتاب همچون مقدمه‌ای برای تفسیر صدرا محسوب می‌گردد.

**۱۴. تفسیر القرآن الکریم؛** که در آن با مدد از مبانی فکری و عقلی خود به تفسیر چندین سوره از قرآن پرداخته است.

**۱۵. حاشیه بر اصول الکافی؛** او در این اثر روایات کتاب فضل العلم، العقل و الجهل، التوحید و بخشی از کتاب الحجة را شرح نموده است. برخی معتقدند او در اثنای تالیف این اثر دارفانی را وداع گفته است.

### شاگردان

در دوران استادی صدرالمآلهین شاگردان زیادی از محضر ایشان استفاده کرده‌اند؛ اما از مهم‌ترین آنها می‌توان به شخصیت‌های برجسته‌ای چون: ملامحسن فیض کاشانی (متوفای ۱۰۹۱ ق)، ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی (متوفای

مفصل این بحث در کتاب اسفار وی آمده است. مؤلف: «در این رساله کوچک سر آن دارم مسئله معاد را طرح و معاد جسمانی را اثبات کنم مبحثی که افکار علما در آن عاجز مانده است».

### ۶. المبدأ و المعاد

### ۷. المشاعر

### ۸. کسر اصنام الجاهلیة

**۹. تعلیقات الشفاء؛** حاشیه‌ای فلسفی به زبان عربی است حاوی شرحی بر قسمت الهیات بمعنی اعم (امور عامه) با عنوان های «قال - قال»، بعلاوه شرحی بر طبیعیات شفای ابن سینا می‌باشد. ملاصدرا مبانی مورد قبول شیخ‌الرئیس را توضیح می‌دهد و الفاظ مشکل آن را شرح می‌نماید، گاهی هم از آن انتقاد و عقاید مخصوص خود را ذکر می‌کند.

**۱۰. حاشیه شرح حکمة الاشراق؛** حاشیه ملاصدرا بر شرح قطب‌الدین شیرازی (۷۱۰ هـ) بر حکمة الاشراق شهاب‌الدین سهروردی به زبان عربی است. در این حاشیه، بین فلسفه مشائی و اشراق، حکم نموده و عقاید مخصوص خود را بیان کرده است.

**۱۱. التصور و التصدیق؛** رساله‌ای در منطق و به زبان عربی است که به خوااهش یکی از دوستان مؤلف نگاشته شده است. تحقیقی در تصور و تصدیق و تعریف این دو و تقسیمات علم در ۳ فصل می‌باشد. با استناد به گفته‌های ابن سینا و بعضی از فلاسفه دیگر، مطالبی دارد. در این کتاب از سخنان قطب‌الدین رازی در شرح شمسیه و شرح مطالع و رساله تصور

۱۰۷۲ ق) اشاره کرد، این دو نفر افتخار دامادی ملاصدرا را نیز به دست آوردند.

### سرانجام

صدرالمتألهین سرانجام در آخرین سفری که به بیت الله الحرام داشت، در تاریخ ۱۰۵۰ یا ۱۰۴۵ هجری قمری در بصره چشم از جهان فرو بست. و بنا بر نقلی در نجف اشرف، در سمت چپ صحن حرم امیرالمومنین (علیه السلام) دفن شد. در تقویم جمهوری اسلامی ایران هر ساله روز اول خرداد سالروز بزرگداشت ملاصدرا شناخته شده است. رحمه الله رحمة واسعة...

### منابع نوشتار:

۱. پایگاه اطلاع رسانی بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۲. پیام به کنگره بزرگداشت ملاصدرا
۳. کتاب کشف اسرار
۴. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱۳.



● دستخط صدرالمتألهین شیرازی (ره)





## کتاب‌شناسی ۱/

### الاشارات و التنبیها

مهدی یار محمدی (طلبه پایه چهارم حوزه)



### درباره مؤلف

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا ( ۳۷۰ تا ۴۲۸ قمری / ۹۸۰ تا ۱۰۳۷ میلادی) معروف به ابن سینا، بوعلی و شیخ الرئیس، بزرگ‌ترین فیلسوف مشایی و پزشک نامدار ایران در جهان اسلام است. ما درباره زندگی و سرگذشت ابن سینا آگاهی بس بیشتری داریم تا درباره هر فیلسوف مسلمان دیگری. این نیز به برکت زندگی نامهای است که ابوعمید جوزجانی (۴۳۸ ق) شاگرد وفادار وی نوشته است و بخش نخست آن تقریر ابن سینا و بخش دوم آن گزارش و نوشته خود جوزجانی است.

ابن سینا، علی‌رغم زندگانی ناآرام و پرحادثه خود، اندیشمند و نویسندگانی پرکار بوده است. آنچه از نوشتههای خُرد و کلان وی برجای مانده است، نماینده ذهنی فعال و پویاست که گویی در هر شرایطی، حتی در سخت‌ترین و توان‌فرساترین آنها، از فعالیت و خلاقیت باز نمی‌ایستاده است. استعداد وی در فراگیری و حفظ خوانده‌ها و آموخته‌ها

زبانزد همگان بوده است و خود او نیز به توانایی شگرف خویش در یادگیری، در دوران نوجوانیش اشاره می‌کند.

ابن سینا در یکی از سفرهای خود دچار بیماری قولنج شد، در حال بیماری به اصفهان برده شد و همچنان به درمان خود ادامه داد تا کمی بهبود پیدا کرد. پس از چندی که علاء الدوله قصد سفر به همدان کرد، ابن سینا نیز همراه او رفت ولی در مسیر بیماریش عود کرد. پس از رسیدن به همدان از معالجه دست کشید و پس از چند روز در نخستین جمعه ماه رمضان سال ۴۲۸ قمری در ۵۸ سالگی درگذشت و در همان شهر به خاک سپرده شد.

برای آگاهی از مجموعه نوشتههای اصیل ابن سینا و نوشتههای منسوب به وی، اکنون فهرست جامعی به نام «فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا» به کوشش «یحیی مهدوی» در دست است که ما را از همه کوششهای دیگر در این راه بی‌نیاز می‌سازد. در این فهرست ۱۳۱ نوشته اصیل از ابن سینا و



عناوین رایج مانند فن، مقاله، فصل و امثال اینها استفاده کرده است ولی در این کتاب برای تعیین عناوین بخش های کلی از اصطلاحاتی نو و بی سابقه همچون نهج و نمط و برای فصول فرعی از عناوینی مانند اشاره، تنبیه و وهم و نهج در لغت به معنی راه روشن و نمط بمعنی سفره گسترده می باشد. بوعلی در بخش منطق ده نهج و در بخش فلسفه ده نمط ایجاد کرده است که علتش را این طور بیان کرده اند زیرا منطق وسیله ای برای تسلیم راه های حد و برهان پس ابواب آن راههایی برای یادگیری سایر علوم هستند و چون ابواب فلسفه طبیعی و الهی خود بالذات مطلوبند پس بمنزله خوان های گسترده برای جویندگان حکمت می باشند. اما برای تعیین فصول فرعی آنها که مهم و اساسی و نیازمند استدلال هستند از عنوان اشاره و از آنها که روشن و فرعی اند با تنبیه و از آراء نادرست با وهم یاد شده است. نهایتاً مهمترین ویژگی اشارات را تبیین اصول و مبانی عرفان در فلسفه می توان به حساب آورد زیرا اشارات تنها اثر فلسفی جامع ابن سینا ست که به جای بخش ریاضی سه فصل آخر آن مشتمل بر عرفان و تصوف است او برای اولین بار از عرفان در فلسفه و آن هم در شریف ترین بخش آن یعنی الهیات سخن گفته است.

۱۱۱ اثر منسوب به وی یا نوشته هایی با عنوان های دیگر معرفی شده است.

### درباره کتاب

مهم ترین نوشته های ابن سینا در زمینه فلسفه و طب می باشد. از بین کتب فلسفی وی، برخی «شفا» را مهمترین اثر او دانسته اند زیرا مانند دایرة المعارف می ماند که نظرات را در آن جمع کرده. که در چهار بخش طبیعیات، ریاضیات، الهیات و منطق نوشته شده. اثر دیگری که بعضی علما آن را مهمترین اثر فلسفی شیخ الرئیس می دانند، «الإشارات و تنبیهات» است. زیرا گفته شده از آخرین تألیفات شیخ است و شامل آخرین نظریات ایشان می باشد و همانطور که از مقدمه نویسنده در ابتدای کتاب بر می آید) قول تحقیق را در آن آورده است:

«أحمد الله على حسن توفيقه و أسأل هداية طريقه و إلهام الحق بتحقيقه و أن يصلني على المصطفين من عباده لرسالته خصوصا على محمد و آله. أيها الحريص على تحقيق الحق، إني مهد إليك في هذه الإشارات و التنبهات أصولا و جملا من الحكمة، إن أخذت الفطنة بيدك سهل عليك تفرعها و تفصيلها و مبدئ من علم المنطق و منتقل عنه إلى علم الطبيعة و ما قبله»: ای کسی که بر تحقیق حق حریص هستی من در این «اشارات و تنبیهات» اصول و جمله هائی از حکمت را به تو هدیه می کنم که اگر تیز هوشی خود را به کار بندی، تفریع و تفصیل آنها بر تو آسان خواهد بود.

ابن سینا با اینکه در دیگر آثار خود از



### بخش‌های اصلی کتاب

#### الف) منطق «الإشارات و التنبهات»

الف) منطق «الإشارات و التنبهات»

بوعلی موضوع منطق را در اشارات به جای معقولات ثانیه «موصل تصویری و تصدیقی» معرفی کرده است. موصل تصویری یعنی معلوم تصدیقی از آن جهت که به کشف مجهول تصدیقی می انجامد و حجت نامیده می شود به عقیده او کار منطقی در این خلاصه می شود که مبادی قول شارح و چگونگی تألیف آنها به صورت حد یا رسم را بشناسد و همچنین مبادی حجت و چگونگی ترکیب آنها به صورت قیاس، یا خود آن را بشناسد بنابراین مباحث منطق را به دو بخش تصور و تصدیق تقسیم می کند. او اساس این تقسیم بندی مباحث مربوط به حد و رسم را که در منطق ارسطویی در کتاب برهان از آن گفتگو می شد بر باب قضایا مقدم داشته و نهج دوم پس از بحث از کلیات خمس به تعریف حد و رسم و بیان اقسام آن می پردازد تا همه مباحث مربوط به تصورات قواعد کشف مجهول تصویری یکجا و پیش از مباحث تصدیقات قرار گیرد و این تغییر مهم و ضروری که ابن سینا در منطق انجام داده مورد پذیرش دانشمندان بعد از او قرار گرفته است. از آنجا که تمام معلومات ذهنی، اعم از تصویری و تصدیقی به وسیله الفاظ از ذهنی به ذهن دیگر انتقال می یابند و میان لفظ و معنی ملازمه و رابطه وجود دارد و چه بسا احوال لفظ در احوال معنی اثر کند بر منطقیان لازم

است که در آغاز این علم، بخشی عمومی از الفاظ نیز عنوان کنند و ابن سینا در آثار منطقی خود بحث الفاظ را در ابتدای منطق آورده و از اقسام دلالت لفظی بحث کرده است. ابن سینا در کتاب «اشارات و تنبیهات» نیز مانند «دانشنامه علائی» و «نجات» فقط به بحث برهان و مغالطه از صناعات خمس اکتفا کرده و از خطاب وجدل و شعر سخنی نگفته است. زیرا اگر هدف از فراگیری منطق احقاق حق و اثبات واقع است و اعتقاد جازم مطابق با واقع جز از طریق برهان به دست نمی آید و اگر منطق می خواهد که نه خود در تفکر گرفتار اشتباه گردد و نه مغالطه دیگران او را به اشتباه اندازد و هم گرفتار شدگان در دام مغالطات را نجات دهد، باید لغزشگاههای، فکر و اسباب مغالطه را بشناسد بنابراین فرا گرفتن صناعت برهان و مغالطه بر طالبان علم واجب است تا به کمک آنها حقیقت را آنچنان که هست در یابند و از شر مغالطه و مغالطه گران امان یابند. اما صناعات‌های جدل، خطابه و شعر چون خارج از اغراض منطق (رسیدن به حقیقت و دوری از خطای در تفکر) می باشند و غالباً برای صلاح مدنیت و فایده عامه مردم است بحث از آنها در منطق ضرورتی ندارد.

#### ب) فلسفه «الإشارات و التنبهات»

نظام فلسفی که بوعلی در کتاب اشارات عرضه کرده است بیش از



مسأله تمایز میان وجود و ماهیت است. از جمله دلایلی که او بر تمایز وجود از ماهیت در ذهن می آورد این است که گاهی هستی چیزی بر ما معلوم است اما نمی دانیم که چیست به مثل آنکه در وجود حیات شک نداریم اما ماهیت و حقیقت آن بر ما مجهول است. و گاهی برعکس ماهیت چیزی بر ما معلوم است و می دانیم که چیست اما نمی دانیم که آیا هست یا نه؟ مثل آنکه می دانیم که مثلث از خط و سطح است و معنای آن را در می یابیم اما نمی دانیم که آیا در خارج وجود مستقل واقعی دارد یا نه؟ پس از آنجا که معلوم غیر از نامعلوم است آشکار می گردد که وجود غیر از ماهیت است. بوعلی به علاوه بر تمایز وجود از ماهیت بر مسئله عروض وجود بر ماهیت در ذهن نیز توجه کرده و می گوید: اما هستی ماهیت چیزی و جزئی از ماهیت چیزی نیست یعنی چیزهایی که دارای، ماهیتند، هستی داخل در مفهوم آنها نیست بلکه عارض بر آنهاست اما درباره این که آیا در جهان خارج هم وجود عارض بر ماهیت است یا نه و اگر نه پس در خارج اصالت با وجود است یا ماهیت، بحث مستقلی تحت این عناوین در آثار شیخ الرئیس دیده نمی شود عرفان و تصوف نیز همانطور که گفته شد به جای ریاضی در «اشارات و تنبیهات» بوعلی جایگزین گردیده

همه صبغه مشائی و ارسطوئی دارد و او بیش از دیگران در تبویب، تنظیم و تبیین و تکمیل این فلسفه سهم دارد، ولی در عین حال فقط یک فیلسوف شارح نبوده و پیروی او کورکورانه و تعجب آمیز نیست. بلکه او در بعضی موارد و به ویژه در مباحث الهی کوشیده است در ساختار تفکر مشائی نوآوری کند و به کمک آراء افلاطونی و به خصوص عناصر عرفانی و اشراقی فلسفه نوافلاطونی و از همه بالاتر به مدد جهان بینی اسلامی نظام فلسفی نوینی بنیاد نهد که نوآوریها و آمیزه های غیر ارسطویی در کتاب اشارات بهتر مشهود است برای نمونه در بخش الهیات می گوید از آنجا که موضوع فلسفه «موجود بما هر موجود» است همیشه مسأله هستی، در تفکر فلسفی از اهمیت ویژه ای برخوردار بوده است ابن سینا هستی شناسی خود را از مفهوم وجود آغاز می کند و وجود موجود از بدیهی ترین مفاهیمی هستند که درباره آنها هیچ توضیحی جز شرح الاسم نمی توان داد و مفهومی اعم از محسوس است و نه آن گونه که بعضی از مردمان توهم کرده اند مساوی با آن در قسمت منطق بخش مقولات می گوید مفهوم وجود با آنکه مشترک معنوی است و بر همه موجودات به یک معنی صدق می کند اما در عین حال مفهومی مشکک است که صدق آن بر افرادش به کمی و زیادی و شدت و ضعف است. اما مسئله مهمتری در نظام هستی شناسی فارابی و ابن سینا نقش محوری دارد



عرفانی می پردازد:

- النمط الاول: فی تجوهر الاجسام  
- النمط الثاني: فی الجهات و اجسامها  
الاولی و الثانيه  
- النمط الثالث: فی النفس الأرضیه و  
السماویة

- النمط الرابع: فی الوجود و علله  
- النمط الخامس: فی الصنع و الابداع  
- النمط السادس: فی الغایات و مبادیها  
و فی الترتیب

- النمط السابع: فی التجريد  
- النمط الثامن: فی البهجة و السعادة  
- النمط التاسع: فی مقامات العارفين  
- النمط العاشر: فی اسرار الآيات  
گفتیم که ابواب بخش اول «نهج» و  
ابواب بخش دوم «نمط» نامیده می  
شوند. هر کدام از این ابواب فصولی  
دارند که با اسامی اشاره، تنبیه، وهم  
و تنبیه، مقدمه و... مشخص شده اند.  
در فصول موسوم به اشاره، استدلال و  
برهان اقامه می شود ولی در تنبیه،  
استدلالی اقامه نمی شود بلکه در آن  
تذکر به مطالب و بیان نکاتی که در  
فهم سودمندند اشاره می شود.

### شروح و حواشی کتاب

الاشارات و تنبیهات از همان آغاز  
تألیف مورد توجه و عنایت اهل فضل  
قرار گرفت، و دانشمندان بسیار سعی  
خود را برای شرح مقاصد و بیان  
مطالب آن مصروف داشته اند و در  
این زمینه نوشته های سودمندی تألیف  
و تدوین کرده اند. ولیکن در میان  
شروح اشارات، آنچه از همه وافی تر

است نمط هشتم، نهم و دهم اختصاص  
به این بحث دارد مخصوصاً نمط نهم که  
به قول فخر رازی از عالی ترین و مهم  
ترین قسمتهای کتاب اشارات است.

### ساختار و ابواب کتاب

ابواب بخش منطقی کتاب عبارت اند از:  
- النهج الاول: این نهج نامی بر روی آن  
نیست و در آن مباحث ابتدایی منطقی  
مطرح می شود، مانند غرض منطقی و انواع  
الفاظ و دلالات.

- النهج الثاني: فی الألفاظ المفردة الخمسة  
و الحد و الرسم  
- النهج الثالث: فی التركيب الخیری  
- النهج الرابع: فی مواد القضايا و جهاتها  
- النهج الخامس: فی تناقض القضايا و  
عكسها

- النهج السادس: مشتمل بر دو فصل می  
باشد: ۱- إشارة إلى القضايا من جهة ما  
يصدق بها أو نحوه ۲- فی بیان أن التسليم  
حال القضية من حيث يوضع وضعها  
- النهج السابع: در این نهج اشاره ای به  
قیاس و استقراء و تمثیل می کند و سپس  
به طور خاص در مورد قیاس بحث می  
کند.

- النهج الثامن: فی القیاسات الشرطیه و فی  
توابع القیاس  
- النهج التاسع: فی بیان قلیل للعلوم  
البرهانیة

- النهج العاشر: فی القیاس المغالطیة  
بخش فلسفه شامل ده «نمط» می باشد. سه  
نمط آن مربوط به طبیعیات است و ۷ نمط  
دیگر مربوط به مباحث ما بعد الطبیعه می  
باشد که ۳ نمط آخر آن به طرح مباحث



به بیان مقاصد این کتاب بوده و در نزد اساتید و دانشجویان فلسفه و حکمت اسلامی کاملتر و مشهور تر می باشد دو شرح معروف است:

#### ۱. شرح فخر الدین رازی (متوفی ۶۰۶ ق)

فخر الدین محمد بن عمر رازی (۶۰۶-۵۴۴ ق) کتاب «الإشارات و التنبیها» را یک بار شرح کرده، و بار دیگر به نام «لباب الإشارات» آن را تلخیص کرده که این نشانه عنایت و توجه او به این کتاب می باشد. او در شرح خود عبارتهای موجز اشارات را تفسیر کرده و در اکثر موارد از عهده تبیین غوامض و مشکلات آن برآمده است؛ اما یکی از ویژگیهای عمده شرح او بخصوص در بخش الهیات این است که او بسیاری از اصول و قواعد مهم فلسفی را مورد نقض و تشکیک قرار داده و در این کار چنان پا را از حد اعتدال فراتر نهاده که به قول خواجه نصیر الدین طوسی: بعضی از ظریفان «شرح» او را «جرح» نام نهاده اند. شاهکار بزرگ فخر الدین رازی، متکلم اشعری در شرح اشارات، انتقاد و رد بر مسائل فلسفه است. او در این باب راه افراط را پیموده و با لجاجت فراوان و سرسختی توصیف ناپذیری به پیروی از محمد غزالی، پیکر فلسفه را از سهام اعتراضات به کلی مصدوم و مجروح ساخته است.

#### ۲. شرح خواجه نصیر الدین طوسی (متوفی ۶۷۲ ق)

خواجه نصیر الدین در موارد مختلف از شرح اشارات، عقیده خود را راجع به آخرین تألیف ابن سینا بیان کرده. او در

آغاز شرح خود بر بخش منطق این کتاب مساعی ابن سینا را در این راه مورد ستایش قرار داده و برای این کتاب از جهت آنکه مشتمل بر اصول مطالب منطق و حکمت اسلامی است، ارج و ارزش فراوان قائل شده. خواجه نصیر الدین در آغاز شرح خود بعد از تجلیل و انتقاد از شرح فخر الدین رازی، در مقام بیان سبب تألیف این کتاب، روش خود را در این شرح بوضوح بیان کرده و هدف خود را تقریر و بیان معانی و مقاصد کتاب اشارات بیان کرده است، بدون اینکه در بیان عقائد فلسفه مشاء و بخصوص ابن سینا آراء اختصاصی خود را در این زمینه بازگو نماید. ایشان سعی بر تفسیر و شرح مقصود ابن سینا دارد و در بیشتر موارد انتقادات فخر الدین رازی را به عبارت خود وی نقل کرده و سپس به پاسخ و جواب آن می پردازد. و همانطوریکه خودش گفته، با رعایت انصاف در بعضی مواردی که اعتراض فاضل شارح را وارد دانسته آن را پذیرفته است.

#### ۳. درس علامه حسن زاده آملی

کتاب حاضر، شرح بخش دوم (فلسفه) از کتاب شرح خواجه نصیر الدین بر اشارات و تنبیهات است که در کلاس های درس مرحوم علامه حسن زاده تدریس شده و توسط شاگردان ایشان بازنویسی شده است. متن این درس، تحت عنوان «درس شرح اشارات و تنبیهات» در ۱۱ جلد توسط انتشارات



نشده است. مصحح نیز در پاورقی‌ها فقط نسخه‌بدل‌ها را آورده است. مصحح محترم برای اثر حاضر، در آغاز کتاب فهرست اجمالی و در پایان آن فهرس فنی (آیات، احادیث نبوی، اعلام، واژگان منطقی، فلسفی و عرفانی) و منابع تحقیق و فهرست تفصیلی مطالب را فراهم کرده است. مصحح محترم برای تصحیح کتاب حاضر از منابع معتبر و متعددی (۲۱ کتاب) به زبان عربی و فارسی استفاده کرده است. این کتاب توسط بوستان کتاب قم چاپ می‌شود.

آیت اشراق به چاپ رسیده است.

#### ۴. درس آیت‌الله احمد بهشتی

استاد بهشتی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی و انتقال به گروه فلسفه دانشکده الهیات دانشگاه تهران و شروع به تدریس کتاب «الاشارات و التنبیهات» شیخ الرئيس در دوره کارشناسی ارشد، متوجه کمبود یک کتاب درسی برای این دوره و نیز برای کنکور دکتری فلسفه شده و تصمیم به شرح نمط‌های فلسفی کتاب اشارات، یعنی نمط‌های چهارم تا هفتم می‌گیرند. این شروع به ترتیب نمط‌های ۴ تا ۷ با اسامی هستی و علل آن، صنع و ابداع، غایات و مبادی، و تجرید به چاپ رسیده‌اند.

#### ۵. درس استاد حشمت پور

ایشان تمام کتاب «الاشارات و التنبیهات» را در طی حدود ۴ سال تدریس کرده‌اند و در حال حاضر صوت‌های درس ایشان در منابع اینترنتی مانند سایت «کتابخانه فقاهت» موجود است.

#### وضع چاپ کتاب

۱. یک چاپ حاضر کتاب، چاپ یک جلدی است و آن را آقای مجتبی زارعی تصحیح کرده و مقدمه‌ای به زبان عربی به آن افزوده و در آن زندگی و آثار ابن سینا را شناسانده و چگونگی تصحیح اثر حاضر و ویژگی‌های نسخه‌های مورد استفاده را شرح داده است. مصحح همچنین تصاویری از صفحاتی از نسخه‌های خطی مورد استفاده را نیز آورده است. در این اثر فقط متن اصلی بوعلی سینا آمده و هیچ شرح و توضیحی ذکر

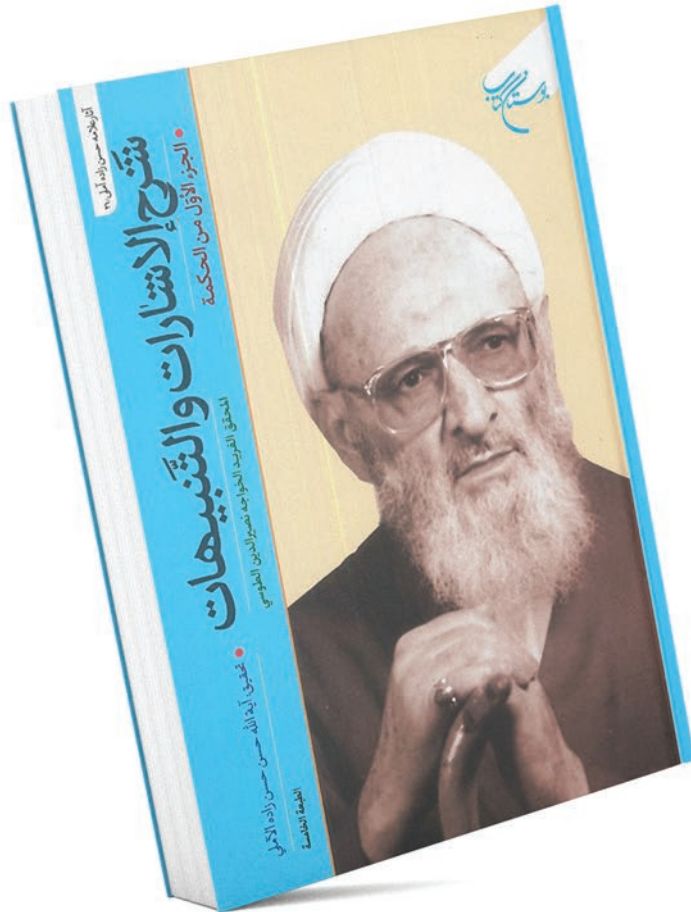




### منابع نوشار

- ۱) زندگانی ابن سینا، ویلیام گلמן
- ۲) نرم افزار مجموعه آثار حکیم بوعلی سینا
- ۳) الإشارات و التنبیهات، تحقیق مجتبی زارعی
- ۴) شرح الإشارات و التنبیهات، المحقق الفريد الخواجه نصير الدين طوسي
- ۵) دروس شرح اشارات و تنبيهات، حضرت علامه حسن زاده آملی

۲. چاپ معمول و رایج دیگر این کتاب تحت عنوان «شرح الإشارات و التنبیهات» همراه با شرح فخر رازی و خواجه نصیر به تحقیق مرحوم علامه حسن زاده در ۳ جلد (۱ جلد منطق و ۲ جلد فلسفه) توسط بوستان کتاب چاپ شده و محل مراجعه محصلان و محققان است.







## کتاب‌شناسی ۲/

### الجواهر النضيد

محمدحسین شمسى (طلبه پایه دوم حوزه)



#### اشاره

کتاب «الجواهر النضيد فی شرح منطق التجريد» اثرى است در علم منطق به زبان عربى و به قلم فقيه و متکلم به نام جهان تشيع، علامه حلى (متوفى ۷۲۶ هجرى قمرى) که در آن به شرح بخش منطق کتاب تجريد الاعتقاد خواجه نصيرالدين طوسى پرداخته شده است. منطق تجريد يک دوره جامع، مذهب و مختصر درباره علم منطق است که علامه حلى به سبب همين اختصار و نیز وجود مطالب ارزنده و دور از دسترس اين کتاب، به شرح آن پرداخته است.

#### درباره مؤلف

ابومنصور جمال‌الدين حسن بن يوسف بن على بن مظهر حلى ملقب به علامه حلى (ره)، در بيست و هفتم يا بيست و نهم رمضان سال ۶۴۸ قمرى در شهر حله {۱} چشم به جهان گشود {۲}.

پدر او شيخ سديدالدين يوسف بن على بن مظهر حلى، از علمای برجسته و نامدار و دارای مقام علمى و اجتماعى بوده است که علامه حلى از طرف ايشان به کنيه



ابومنصور مفتخر شد. در هنگام حضور خواجه نصيرالدين طوسى در حله و اجتماع علمای برای دیدار او شيخ نجم الدين جعفر بن سعيد، در جواب درخواست خواجه برای معرفى عالم ترين افراد در علم کلام و اصول به شيخ سديدالدين و مفيدالدين محمد بن جهم اشاره کرد {۳}.



کتاب را به طور یقین از او نمی‌دانند. علامه در ۲۸ سالگی، زعامت شیعه را گردن می‌گیرد و مرجع آن دوران می‌شود. این در صورتی است که باید بدانیم در زمان او در حله ۴۰۰ مجتهد بوده است. اضافه بر این که او ملقب به علامه (علی الإطلاق) گشته است و هیچ کس در هیچ زمانی چنین لقبی را که مورد اتفاق جمیع علما باشد به دست نیاورده است. لقب آیت الله نیز در آن زمان و قبل از آن اختصاص به او داشته است و تا آن زمان هیچ کس به این لقب مفتخر نشده بود.

تعداد شاگردان علامه بنا بر نقلی تا ۵۰۰ مجتهد نیز ذکر شده است که از آنها می‌توان به قطب‌الدین رازی، تاج‌الدین سید محمد معروف به ابن معیه و فخرالمحققین محمد ابن حسن ابن یوسف حلی پسر خود علامه حلی اشاره کرد {۵}.

وی بعد از گذشت ۷۸ سال خدمت به اسلام و مسلمین، سرانجام در ۲۱ محرم سال ۷۲۶ ه.ق در حله وفات نمود و کل عالم تشیع را غرق حیرت ساخت و در یکی از صحنهای روضه امیرالمؤمنین علی (ع) در نجف اشرف مدفون گردید. از ایوان طلای مولا، دری به رواق علوی گشوده می‌شود که سمت راست این در، مرقد مطهر این عالم بزرگوار است که زائران مولا می‌توانند بعد از زیارت امیرالمؤمنین (ع)، ایشان را هم زیارت کنند {۶}.

علامه از معدود افرادی است که هیچ فرصتی را برای تحصیل علم از دست نمی‌داد. هنگامی که خواجه نصیرالدین طوسی از حله بازگشت، علامه نیز همراه او به بغداد آمد. در مسیر حرکت، دوازده مشکل علمی خویش را با خواجه در میان گذاشت و آنها را حل نمود و بعد نیز به تلمذ نزد او مشغول شد. وقتی از خواجه نصیرالدین طوسی هنگام بازگشت از حله درباره مشاهداتش سؤال کردند، در جواب گفت: «رأیت خریتا ماهرا و عالما إذا جاهد فاق» {۴}.

از اساتید به نام علامه حلی می‌توان به پدر بزرگوارشان و دایی گرامی‌شان محقق حلی، سید رضی الدین علی بن طاووس، سید جمال الدین احمد بن طاووس، یحیی بن سعید حلی، مفیدالدین محمد بن جهم، و همچنین خواجه نصیرالدین طوسی را نام برد.

کثرت تألیفات علامه و سخنانی که از معاصران او درباره‌اش به ما رسیده است، حاکی از رتبه والای علمی اوست در میان گفته‌ها درباره تعداد کتابهای علامه، سخنهاي مختلفی موجود است. بعضی ۶۰ و بعضی ۹۵ و بعضی افزون بر ۱۲۰ کتاب را به او نسبت می‌دهند. این کتابها در موضوعات مختلف نوشته شده‌اند به صورتی که می‌توان گفت در علوم رسمی حوزه در آن زمان هیچ علمی نیست مگر این که علامه در آن زمینه کتاب نوشته است. محققان از این کتابها ۱۰۱ کتاب را یقیناً به او منتسب می‌دانند و در نسبت ۲۳ کتاب به او شک دارند و ۱۰



## عنوان و موضوع کتاب

منطق تجرید کتابی است شامل تمام بخش های منطق به طور مختصر که خواجه نصیرالدین طوسی آن را نوشته است و علامه حلی به شرح غیر مزجی آن اقدام نموده و آن را الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید نامیده است.

کتاب خواجه اگرچه اکنون به نام تجرید المنطق معروف است و در الذریعة نیز با همین نام و به عنوان عدل تجرید الاعتقاد مطرح است. لیکن از مقدمه علامه حلی در شرح خود که می‌گوید: «وقف علی المختصر الموسوم بالتجرید فی المنطق»، و نامگذاری شرح خود در همان مقدمه به الجوهر النضید فی شرح التجرید و مقدمه خود خواجه، روشن می‌شود که خواجه قصد داشته کتابی مشتمل بر قواعد منطقی بنویسد و از ابتدا نام آن را تجرید گذاشته بوده است و بعداً که تصمیم گرفته قسمت کلام را نیز به آن اضافه کند، برای تفکیک آن از قسمت منطق همان‌طور که از مقدمه کتاب روشن می‌شود آن را به تجرید الاعتقاد نامیده است.

از این رو این مطلب نشان‌دهنده آن نیست که خواجه قسمت منطق را به عنوان مقدمه برای قسمت کلام نوشته است و احتمالاً این استنباطی از اشتراک اسم این دو کتاب و مقدمه بودن منطق برای سایر علوم است. پس اسم این متن منطقی همان‌طور که استظهار کردیم التجرید بوده است. اما در نام شرح علامه اختلافی در کار نیست و علامه خود آن را به الجوهر النضید نامگذاری کرده

است {۷}.

## انگیزه تألیف

خواجه در مقدمه خویش بر این کتاب، انگیزه خود را از تألیف این کتاب جدا کردن قواعد و اصول منطقی و مرتب کردن آن با رعایت اختصار و پرهیز از زوائد، و هدف از این کار را سهولت یادگیری و یادآوری قوانین منطقی معرفی می‌کند.

علامه حلی در مقدمه خویش انگیزه شرح را سخت بودن فهم مطالب کتاب به خاطر اختصار آن معرفی می‌کند و می‌خواهد با شرح آن مشکلات و سختی‌های آن را آشکار و واضح نماید تا فهم کتاب به راحتی صورت پذیرد. به طوری که می‌گویند اگر علامه حلی آن را شرح نمی‌داد بسیاری از مطالب همچنان گنگ و نامفهوم می‌ماند {۸}.

## ساختار کتاب {۹}

کتاب همان‌طور که در مقدمه آن آمده و ترتیب فعلی نیز آن را تأیید می‌کند دارای نه فصل است که به تبویب خود کتاب تجرید است. خواجه به تبویب سینایی اشکال می‌کنند و نظرشان بر این است که علم منطق عهده‌دار بحث مقولات عشر است نه علم فلسفه. نه فصل کتاب به شرح ذیل است:

**فصل اول:** به مدخل علم منطق می‌پردازد و بحث‌های مقدمه‌ای مثل علم بودن منطق و بحث الفاظ و کلیات خمس و کلی و جزئی و ذاتی و عرضی را شامل می‌شود.



مبحث ابتدا تقسیمات کلی آن را ذکر می کند مثل تقسیم مقولات به ده قسم و درباره آنها بحث می کند ولی از تقسیمات فرعی صرف نظر می کند؛ اقسام مختلف را نیز تعریف می کند و به تمثیل درباره آنها می پردازد. قواعد کلی استخراج شده از ابواب منطقی نیز ابتدای هر فصل بعد از تقسیمات را به خود اختصاص می دهد و آنگاه خواجه به جزئیات بحث وارد می شود.

شیوه علامه در شرح و توضیح عبارتهای خواجه به صورت غیر مزجی است. از این رو بعد از نقل عباراتی از متن، اگر مقدماتی نیاز باشد که خواجه به خاطر اختصار از آن صرف نظر کرده است، آنها را توضیح می دهد و در ضمن بحث اقسام فرعی و مثالهای مختلفی را که برای روشن شدن اصل بحث و عبارتهای خواجه نیاز است، اضافه می کند. کتاب به سبک «قال» و «اقول» نگاشته شده و دارای ویژگی های شروح انتقادی، تحلیلی و توضیحی است. نویسنده آن از اقوال بزرگان فن منطق، همانند ارسطو و ابن سینا، استفاده کرده و در برخی موارد خواننده را به کتاب الاسرار الخفیه (اثر دیگری از علامه حلی) ارجاع داده است {۱۰}.

### امتیازات کتاب {۱۱}

این کتاب در سنجش با دیگر نوشته های منطقی که در دست است بر همه از جهاتی برتری دارد که می توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱. در موضوع خود کامل است و در

**فصل دوم:** مقولات عشر را بیان می کند و به رابطه های چهارگانه در تقابل می پردازد.

**فصل سوم:** بحث های مختلفی پیرامون قضیه و اقسام شرطی و حملی آن را در بر دارد و با ذکر مواد و جهات قضایا به بحث از قضایای موجهه و غیر موجهه و نسبت های آنها و عکس مستوی و نقیض می پردازد.

**فصل چهارم:** با بحث از قیاس به انتاج آن پرداخته و شکل های مختلف آن و اقسام قیاس و استقراء و تمثیل را بیان می کند.

**فصل پنجم:** با مطرح کردن برهان و حد از اقسام برهان و اقسام علت و مقدمات آنها و رابطه علوم و چگونگی اکتساب حد و رابطه آن با برهان را بحث می کند.

**فصل ششم:** به صناعت جدل می پردازد و از فائده و مقدمات و مبادی و موضوع و مواضع مختلف آن بحث می کند.

**فصل هفتم:** با مطرح کردن صناعت مغالطه، مواد و اسباب لفظی و معنوی آن را مورد بحث قرار می دهد.

**فصل هشتم:** به خطابه می پردازد و در رابطه با نفع و اجزاء و مبادی و ارکان خطابه بحث می کند.

**فصل نهم:** آخرین صناعت منطقی یعنی شعر را همراه با نفع و مواد و تعریف آن مورد بحث قرار می دهد.

### شیوه کتاب

هدف و شیوه خواجه در نوشتن کتاب تجرید تبیین قواعد کلی منطق به صورت مختصر بوده است. از این رو در هر



ملک موجود است نیز در سالهای ۶۶۵ تا ۶۶۷ ه. ق. در زمان حیات خود خواجه نوشته شده است. کتاب خواجه به طور مستقل چاپ نشده و تنها به همراه شرح علامه چاپ شده است. علامه شرح خویش را بعد از وفات خواجه نوشته و نسخه خطی موجود از آن مربوط به سال ۱۰۵۸ ق است {۱۳}.

الجواهر النضید در سال ۱۳۱۱ شمسی به صورت سنگی طبع گردیده و به همراه آن رساله تصور و تصدیق صدر المثلین شیرازی نیز چاپ شده است. نسخه رایج کنونی آن در سال ۱۳۸۱ و ۱۳۸۴ در قم و توسط انتشارات بیدار و با تعلیقات محسن بیدارفر به چاپ شده است.

### بی‌نوشت‌ها:

۱. حله، شهر شیعه‌نشین و زیبایی است که بین نجف اشرف و کربلا معلوا واقع شده است. شعرا و فقها و چهره‌های درخشان شیعه مانند: ابن ادریس حلی، محقق حلی و... از آنجا برخاسته اند.
۲. مقدمه ارشاد الاذهان، فارس حسون، ۱۴۱۰ ه. ق، قم، ج ۱، ص ۳۰
۳. همان، ص ۲۴
۴. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، نرم‌افزار نورالحکمه (نسخه ۳)، بخش اطلاعات جانبی.
۵. همان
۶. امامی، محمدحسن، ۱۳۷۳ ه. ش، علامه حلی رایت ولایت، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی
۷. ر. ک جوهر النضید فی الشرح منطق التجرید، مقدمه شارح
۸. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، نرم‌افزار نورالحکمه (نسخه ۳)، بخش اطلاعات جانبی.
۹. ر. ک همان، فهرس الکتاب
۱۰. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، نرم‌افزار نورالحکمه (نسخه ۳)، بخش اطلاعات جانبی.
۱۱. ر. ک همان، پیشگفتار، انتشارات بیدار، قم، محرم ۱۴۲۴ ه. ق.
۱۲. مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، نرم‌افزار نورالحکمه (نسخه ۳)، بخش اطلاعات جانبی.
۱۳. همان

قسمت تبویب خود همان‌طور که گذشت، تمام بخش‌های منطق را در بر دارد.

۲. از زیاده‌گویی و همچنین اختصارگویی شدید و گیج‌کننده پرهیز کرده و راه میانه‌ای را برگزیده است.

۳. روش این کتاب با روش‌های کتاب‌های پیشین همخوانی دارد و خواننده به راحتی می‌تواند خواسته خود را در جای پیش دانسته خود بیابد.

با همه برتری‌هایی که بر شمردیم این کتاب کمبودها و نقص‌هایی هم دارد که به بعضی از آنها عبارت‌انداز:

۱) آوردن مثال‌های بی‌روح و ریاضی‌گونه، به جای مثال‌های درست و زنده که خواننده در بعضی موارد خسته می‌شود.

۲) نداشتن تمرین برای منطق آموزان که ظاهر آدر کتاب‌های پیشین چنین چیزی مرسوم نبوده است.

### شرح، تعلیقات و ترجمه

بر تجرید المنطق خواجه تنها دو شرح نوشته شده، غیر از الجوهر النضید که علامه آن را نوشته، شرح دیگری را محمود بن محمد بن محمود نیریزی در سال ۹۱۳ قمری نوشته است.

تعلیقاتی از طاها طبرسی کلاردشتی موجود است که در چاپ حروفی موجود در ذیل صفحات آورده شده است و به توضیحاتی پیرامون شرح علامه حلی می‌پردازد.

منوچهر صناعی دره‌بیدی کتاب الجوهر النضید را به فارسی ترجمه کرده است. این ترجمه در سال ۱۳۶۴ شمسی تمام شده و در سال ۱۳۷۰ انتشارات حکمت آن را منتشر کرده است {۱۲}.

### وضع چاپ و نشر کتاب

خواجه نصیرالدین طوسی از نوشتن تجرید منطق در اواسط شعبان ۶۵۶ ه. ق فراغت یافته است و تنها نسخه خطی گزارش شده از آن که در کتابخانه ملی



### کتاب‌شناسی / ۳

## احقاق الحق و ازهاق الباطل

سید علی رهنما (استاد یار و طلبه پایه هشتم حوزه)

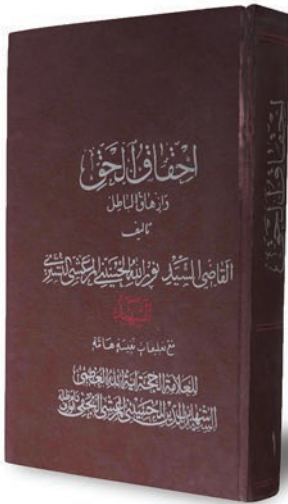


### درباره مؤلف

مؤلف کتاب ابوالمجد ضیاء الدین سید نورالله شوشتری معروف به شهید قاضی نور الله شوشتری و مشهور به امیر سید، پسر محمد شریف حسینی مرعشی تستری شهید، در سال ۹۵۶ قمری در تستر (شوشتر) خوزستان به دنیا آمد و همان جا نشو و نما پیدا کرد و تربیت شد.

سید نورالله در سال ۹۷۹ به مشهد الرضا علیه السلام هجرت کرد و در درس علامه محقق مولی عبدالواحد تستری که از مشاهیر اهل فضل در آن شهر مقدس بود، شرکت نمود و در سال ۹۹۳ به دیار هند هجرت کرد و به واسطه برخی در زمره مقربین سلطان اکبر شاه در آمد و مدتی بعد از سوی سلطان برای منصب قضاوت و افتاء منصوب شد.

آورده اند که پس از مرگ قاضی القضاة دولت اکبری، سلطان او را برای قضاء و افتاء معین کرد، ولی قاضی نور الله از قبول آن امتناع نمود. سلطان اصرار کرد، و قاضی نور الله به شرط اینکه در مراعات بنابر اجتهاد خودش و به شرط



اینکه موافق یکی از مذاهب چهارگانه باشد، حکم کند، قبول کرد و لذا مقرب درگاه سلطان باقی ماند. او فقه را بنابر نظر مذاهب پنجگانه شیعه و حنفیه و مالکیه و حنبلیه و شافعیه تدریس می کرد و از میان اقوال، قول مذهب شیعه امامیه را ترجیح می داد تا اینکه دل‌های محصلین از اطراف دنیا



هر جا مخالفان در مورد شخصیت حضرت امیرالمؤمنین (ع) حرف ناروایی بیان کرده باشند، قاضی چونان یک افسر بلندپایه فرهنگی از مرزهای اعتقادی دفاع کرده‌اند. مثلاً در بحث سقیفه که علمای اهل سنت به حقانیت خلفا بدان استدلال می‌کنند، قاضی آستین بالا می‌زند، قلم به دست می‌گیرد و آناری بی‌نظیر و بی‌بدیل چون «احقاق الحق»، «کشف العوار»، «الصورام المهرقه»، «کشف القناع» و «مصائب النواصب» را خلق می‌کند و سرانجام هم مرکب قلمش را به خون خویش آمیخت و جان خویش را بر سر این راه نهاد.

### موضوع کتاب و انگیزه تألیف

کتاب شریف «احقاق الحق و ازهاق الباطل» نوشته شهید قاضی نور الله شوشتری است که آن را در ردّ کتاب «ابطال نهج الباطل» مولی فضل الله بن روزبهان نوشته است و فضل الله بن روزبهان کتاب خود را در ردّ کتاب «نهج الحق» علامه حلی بزرگوار که برای معرفی مذهب تشیع به اولجایتو سلطان محمد خدابنده نوشته بود، تحریر نمود. لذا برای معرفی این کتاب شریف چند خط مطالبی را به عنوان مقدمه باید عرض کرد:

درباره چگونگی استبصار سلطان محمد خدابنده به دست حسن بن یوسف بن زین الدین علی بن محمد بن المطهر الحلی، مشهور به علامه دو قول گفته شده است. ما در اینجا یک قول را که

برای استفاده از علوم و نور گرفتن از انوار او به سویش توجه کرد؛ لذا حسودان، یعنی علماء قوم از قضا و مفتیان، بر او حسد بردند و همواره در صدد بودند که از او اشکالی بگیرند. تا اینکه سلطان از دنیا رفت و پسرش سلطان جهانگیر شاه تیموری بر تخت نشست و او ضعیف الرأی و سریع التأثير بود؛ از این رو علماء حسود قوم فرصت را غنیمت شمردند. نوشته‌اند که مخالفات یک نفر را به عنوان طلبه و شاگردی و در حقیقت جاسوسی نزد قاضی نور الله فرستادند و او طوری رفتار نمود تا قاضی به تشیع او اطمینان کرد. و آن شقی نسخه ای از کتاب «احقاق الحق» را نوشت و نزد جهانگیر شاه آورد. پس علماء اهل سنت نزد سلطان جهانگیر جمع شدند و آتش خشم سلطان را روشن کردند تا اینکه امر کرد لباسهای او را درآوردند و با شلاق بر بدن مبارکش زدند تا اینکه گوشت بدن شریفش کنده شد. سپس ظرفی از آهن را پر از آتش کردند و بر سر شریفش گذاردند تا اینکه به شهادت رسید و به اجداد طاهرینش ملحق گردید و این فاجعه در سال ۱۰۱۹ ه. ق اتفاق افتاد و در اکبرآباد «آگره» دفن شد.

قاضی نور الله شوشتری شیعی مذهب، به صفت عدالت و نیک نفسی و حیا و تقوا و حلم و عفاف، موصوف و به علم وجودت فهم و حدت طبع و صفای قریحه معروف بود. صاحب تصانیف لائقه، از آن جمله کتاب مجالس المؤمنین است.



نشستی؟ فرمود: چون جای خالی دیگری نبود. گفتند: پس چرا نعلینت را در دست گرفتی، در حالی که این کار منافی با ادب است؟ فرمود: ترسیدم بعضی از اهل مذاهب کفشهایم را بدزدند؛ همان طور که نعلین رسول خدا صلی الله علیه و آله را دزدیدند. گفتند: اهل مذاهب در زمان رسول خدا نبوده اند، بلکه بعد از صد سال از وفات رسول خدا به دنیا آمده اند و یا بیشتر. مترجم برای سلطان مطالبی را که علامه می فرمود، ترجمه می کرد. پس به سلطان رو کرد و فرمود: شنیدی که اینها چنین اعترافی کردند که در زمان رسول خدا نبوده اند. پس از کجا اجتهاد را منحصر کرده اند در میان خودشان و اجازه نمی دهند که از غیر آنها نظرخواهی شود؟! سلطان گفت: آیا هیچ کدام از مذاهب در زمان پیامبر و صحابه نبوده اند؟ علماء گفتند: نه. علامه فرمود: ولی ما مذهبمان را از علی بن ابی طالب علیهما السلام گرفته ایم که نفس رسول خدا صلی الله علیه و آله و برادر و پسرعمو و وصیش بود و نیز از اولاد علی علیه السلام بعد از آن حضرت. پس سلطان از او درباره سه طلاق در یک مجلس سؤال کرد. علامه فرمود: باطل است؛ زیرا شهود عادل نبوده اند. پس بحث بین علامه و علماء در گرفت تا اینکه تمام آنها تسلیم شدند. پس سلطان شیعه شد و خطبه به نام ائمه اثنا عشر علیهم السلام در تمام شهرها خوانده شد و امر کرد که سکه

علامه امین در اعیان الشیعه، ج ۲۴، ص ۲۹۱، از قول علامه محمد تقی مجلسی در شرح الفقیه نقل کرده، می آوریم: سلطان اولجایتو محمد مغولی ملقب به خدابنده، بر یکی از زنانش غضب کرد و به او گفت: تو را سه طلاقه کردم (انت طالق ثلاثا). بعد پشیمان شد؛ لذا از علماء مذاهب سؤال کرد. به او گفتند: ناچارا باید محلل بیاوری. سلطان گفت: شما در هر مسئله ای اقوالی دارید، آیا اینجا اختلاف ندارید؟ گفتند: نه. یکی از وزیرانش گفت: در حله عالمی هست که فتوا به باطل بودن این طلاق می دهد. علماء مذاهب گفتند: مذهب او باطل است و نه خودش عقل دارد و نه اصحابش و سزاوار نیست سلطان پی مثل او بی بفرستد. سلطان گفت: صبر کنید تا من او را حاضر کنم و کلامش را بشنوم. سلطان تمام علماء مذاهب را جمع کرد. علامه نعلینش را به دست گرفت و بر سلطان وارد شد، آن گاه سلام کرد و پهلوی سلطان نشست. علماء به سلطان گفتند: مگر ما به تو نگفتیم اینها ضعیف العقل اند! سلطان گفت: از او درباره هر کاری که انجام داده، سؤال کنید. پس گفتند: چرا در برابر سلطان خضوع نکردی؟ علامه فرمود: زیرا احدی برای رسول الله صلی الله علیه و آله رکوع نکرد و همه بر او سلام می کردند و خداوند فرموده «فَاِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلٰی اَنْفُسِكُمْ تَحِيَّهً مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُبَارَكَةٌ» و رکوع و سجود برای غیر خدا جایز نیست. گفتند: چرا رفتی پهلوی سلطان





است، روش مناظره است که در آن از فنّ جدل بهره می‌برند. به این بیان که؛ در مقدمه کتاب متن خطبه ابن روزبهان را به صورت کامل نقل می‌کند و بعد به نقد و ارزیابی آن می‌پردازد. سپس کلمه به کلمه فقراتی از «نهج الصدق» علامه حلی را با جمله: «قال المصنف «رفع الله درجته» می‌آورد، و به دنبال آن ردیه فضل بن روزبهان را نقل می‌کند و سپس در ردّ گفته ابن روزبهان، نظر مستدل خود را در تجزیه و تحلیل حقایق، از لحاظ تاریخی و منطقی ارائه می‌کند. به علت اهمیت و استواری بیان قاضی نور الله شوشتری در تبیین مسائل مربوط به امامت و ولایت امام علی(ع) و اثر زیادی که این کتاب بر جوامع شیعی و سنی داشت، قاضی نور الله شوشتری در زمان جهانگیر در هند و با سخن چینی و دسیسه عالمان متعصب سنی به شهادت رسید و تاوان نگارش کتاب وزین و پُرفایده‌اش را با خون خود پرداخت(الذريعة إلى تصانيف الشيعة ج ١، ص ٢٩٠). کار پُرارزش شوشتری را علامه مظفر کامل کرد و کتاب شریف «دلائل الصدق فی نهج الحق» را تألیف کرد. مرحوم مظفر در این کتاب ابتدا کلام علامه حلی را نقل کرده، پس از آن سخن فضل بن روزبهان را آورده، سپس از آن جواب داده و سخن حق علامه حلی را اثبات کرده است.

ساختار کتاب در کتاب احقاق الحق، برخی از مباحث اختلافی میان شیعه و اهل سنت به صورت تطبیقی بحث شده

به نام ائمه علیهم السلام زده شود و امر کرد که نامهای ائمه علیهم السلام بر مساجد و مشاهد نوشته شود.

زمانی که سلطان محمد (اولجایتو) از علامه حلی برای حضور در مقرر حکومت دعوت کرد، از او درخواست نمود کتابی برایش بنویسد و در آن ادله عقلی و نقلی شیعه را بیان کند. علامه نیز در اجابت سلطان کتاب شریف «نهج الحق و کشف الصدق» را تألیف کرد و برای سلطان هدیه برد. در طول تاریخ بر کتابهای مختلف ردیه های فراوانی نوشته شده است؛ ولی با توجه به مقام و نفوذ علامه حلی و تأثیر فراوان کتابهای او در جوامع اسلامی، تا سالها بعد از او کتابهایش مورد نقد و رد قرار نگرفت تا اینکه حدود دوست سال بعد فضل الله بن روزبهان یکی از علماء متعصب سنی شافعی کتابی در ردّ «نهج الحق» علامه نوشت و نام آن را «ابطال نهج الباطل» نهاد که تاریخ تألیف آن سال ٩٠٩ است. فضل در کتاب خود تمام کتاب نهج الحق را آورد و بر آن اشکال و ایراد وارد نمود. به دنبال این حرکت، علماء بزرگوار اسلام نشستند و جوابهای محکم به فضل دادند، از جمله آنها مرحوم قاضی نور الله شوشتری است. ایشان کتابی تحت عنوان احقاق الحق وازهاق الباطل به رشته تحریر در آوردند و در آن به شبهات ابن روزبهان پاسخ دندان شکنی دادند.

### ساختار کلی کتاب

محتوای کتاب احقاق الحق روشی که مؤلف در کتاب احقاق الحق پیش گرفته



الله» را هم می‌آورد و سپس در رد گفته فضل، نظرش را با تجزیه و تحلیل سخنان هر دو ارائه می‌کند.

نخستین مطلب در کتاب احقاق الحق را نیز بر همین اساس با عنوان (المسألة الاولى فى الإدراك و فيه مباحث المبحث الاول فى اعرفیه الادراك) به نقل از کتاب «نهج الحق و كشف الصدق» علامه حلی شروع کرده است و در ادامه از فضل بن روزبهان نقل کرده که او ادراک را با مغاطعه به معنای رؤیت دانسته و در نهایت قاضی نورالله به نقد و بررسی کلام ابن روزبهان پرداخته است. روایت پایانی کتاب از پیامبر خدا (ص) درباره ظهور امام زمان (ع) و حکومت او با این مضمون است که در آخر الزمان که امت پیامبر گرفتار بلای شدید می‌شوند خداوند مردی از امت او را مبعوث می‌کند و او زمین را پس از این که پر از ظلم شده از عدل پر می‌کند و او را ساکنان زمین و آسمان دوست دارند و آسمان بر آنان می‌بارد و زمین می‌رویانند (و این برکت و رفاه و راحتی) تا بدان حد است که زندگان آرزو می‌کنند که ای کاش مردگان بودند و می‌دیدند.

### امتیازات کتاب و سخن بزرگان

برای اینکه روشن شود کتاب چقدر اهمیت دارد، نظر بزرگان علمای شیعه را در مورد این کتاب بیان می‌کنیم: مرحوم ملا محمدتقی مجلسی می‌فرماید: بر هر شیعه واجب است که نسخه‌ای از کتاب شریف احقاق الحق را داشته باشد

است. بخش‌بندی کتاب همانند کتاب نهج الحق نوشته علامه حلی است و مطالب آن در هشت بخش آمده است:

۱. ادراک؛ در آن به عدم امکان روئت خدا پرداخته شده است.
۲. نظر و فکر؛ که در آن به وجوب عقلی شناخت خدا پرداخته شده است.
۳. صفات خدا؛ در این بخش مطالبی مانند جسم نبودن خدا، متکلم بودن او، عدالت خدا حسن و قبح عقلی و اختیار بندگان بحث شده است.
۴. نبوت؛ که در آن از عصمت پیامبران و پاک بودن آنان از پستی، کفر و ناپاکی والدین بحث شده است.
۵. امامت؛ در آن به عصمت امام علیه السلام، برتر بودن او از دیگران، راه تعیین امام معصوم (ع) و دلایل عقلی و نقلی بر امامت امام علی علیه السلام پرداخته شده است.
۶. معاد؛ در آن مطالبی مانند معاد جسمانی و استحقاق ثواب و عباى ذکر شده است.
۷. اصول فقه؛ در آن به مباحثی مانند اجماع امر و نهی، تخصیص، نسخ قیاس و استقراء پرداخته شده است.
۸. فقه؛ که در آن برخی از مسائل فقهی مانند طهارت، زکات، نکاح، جنایات و صید بیان شده است.

از آنجا که روش نورالله در تدوین و تنظیم کتابش این‌گونه است که کلمه به کلمه فرازهایی از «نهج الصدق» علامه حلی را با جمله: قال المصنف «رفع الله درجته» نقل می‌کند، به دنبال آن نقد فضل بن روزبهان با جمله: قال الناصب «خفضه



و از آن استفاده کند.»

سید نعمت‌الله جزایری از شاگردان میرزا مرحوم ملا محمدباقر مجلسی نیز می‌فرماید: نیکوتر از کتاب احقاق‌الحق کتابی ندیدم. چون هر آنچه در رد کتاب فضل بن روزبهان ذکر شده است همه از کتاب‌های مخالفان و احادیث خودشان است.

میرزا عبدالله افندی اصفهانی که از بزرگان نسخه‌شناس است گفته است: کتاب بزرگی است و تحقیقات فراوان در آن به چشم می‌خورد و مورد توجه دانشمندان قرار گرفته است. سید علی خان مدنی از علمای برجسته شیعه نیز از آثار قاضی مخصوصاً «احقاق» بسیار تمجید کرده است.

میرزای قمی صاحب «قوانین» با اینکه به دلیل گرایش قاضی به تصوف توجه خاصی به قاضی ندارند، اما پای «احقاق الحق» که به میان می‌آید اقرار به بزرگواری قاضی می‌کند و می‌فرماید: بر این باورم که اگر خود علامه می‌خواست به رد کتاب فضل بن روزبهان پردازد بهتر از قاضی نمی‌توانست انجام دهد.

همچنین آیت‌الله وحید بهبهانی از علمای تراز اول شیعه نیز می‌فرماید: «هر کس می‌خواهد احکام اعتقادی خود را بفهمد باید به کتاب «احقاق‌الحق» رجوع کند.

علامه میرحامد حسین نویسنده کتاب بزرگ عبقات درباره این کتاب می‌فرماید: ما بر سر خوان علمی قاضی نورالله نشسته‌ایم و طبعی است که این موضوع درباره «احقاق‌الحق» که یکی از

آثار ایشان است هم صدق می‌کند؛ همچنانکه علامه امینی صاحب کتاب الغدیر می‌فرماید: گوهر دانایی و خرد از این کتاب می‌جوشد.

آیت‌الله مرعشی نجفی نیز بیان کرده است: نفیس‌ترین کتابی که در زمینه کلام نوشته شده، کتاب «احقاق‌الحق» است؛ یا آقابزرگ تهرانی می‌فرماید: هیچ کتابی را ندیدم که بهتر از «احقاق الحق» در زمینه امامت نوشته باش.

وضعیت نُسَخ و نشر کتاب

کتاب نسخ خطی متعددی دارد که عبارت‌اند از:

۱. نسخه خطی کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی به خط عبدعلی بن معصوم شیرازی که در سال ۱۲۳۶ق نگاشته شده است.

۲. نسخه خطی مرحوم عبدالرحیم شیرازی ربانی که ظاهراً از جمله کتاب‌های کتابخانه علامه محمدتقی مجلسی است.

۳. نسخه خطی کتابخانه میرزا محمد مدرس خیابانی تبریزی، صاحب کتاب «ریحانۃ الادب» که به نظر می‌رسد، نزدیک به زمان مؤلف نگاشته شده است.

۴. نسخه خطی کتابخانه سید احمد زنجانی به خط مولی محمد زکی بن محمد سلیم بازرگانی تفرشی که در سال ۱۱۲۹ق نگاشته شده است.

۵. نسخه ای به خط میرزا ابوالقاسم خوانساری در سال ۱۲۷۳ ق در تهران.



چاپ‌های در دسترس کتاب نیز عبارت  
اند از:

۱. کتاب‌فروشی اسلامیه، تهران، مع تعلیق  
ات السيد شهاب‌الدين النجفی؛ باهتم  
ام‌الحسن الغفاری.

۲. مجمع‌البحوث الاسلامیه، مشهد، تصحيح  
و تحقيق حسين لطيفی و عبدالحسين  
خسروپناه.

۳. مکتبه آیه‌الله المرعشی العامه،  
قم، مع تعلیقات شهاب‌الدين الحسين  
ی المرعشی النجفی؛ به اهتمام محم  
ود المرعشی



## معرفی مراکز علمی - پژوهشی

### نگاهی به کتابخانه مجلس شورای اسلامی

امیر حسین روزبهانی (طلبه پایه دوم حوزه)



#### تاریخچه کتابخانه

در سال ۱۲۸۵ خورشیدی توسط اولین رئیس مجلس به نام مرتضی قلی خان هدایت (معروف به صنیع الدوله) دستور خرید کتاب‌های حقوق اساسی برای تدوین قانون اساسی کشور داده شد. این امر اولین گام‌های مجلس برای تأسیس کتابخانه بود. ابتدا کتابخانه در دو اتاق کوچک در قسمت شرقی حوضخانه در عمارت قدیمی مجلس نگهداری می‌شد.

در سال ۱۲۸۸ نماینده وقت زرتشتیان و رئیس امور اداری و کارپردازی مجلس شخصی به نام ارباب کیخسرو شاهرخ تلاش زیادی برای تکمیل و افتتاح کتابخانه کردند، به طوری که در سال ۱۲۹۱، ۲۰۲ جلد از کتاب‌های خطی و قدیمی خریداری و به همراه ۱۰۹۱ جلد کتاب از کتاب‌های اهدایی احتشام السلطنه محمود علامیر، کتابخانه را گسترش دادند. پس از این پیشرفت کتابخانه نظر نمایندگان مجلس به سمت این موضوع جلب شد و تصمیم گرفتند کتابخانه به طور رسمی افتتاح شود ولی بخاطر موانع موجود این

تصمیم لغو شد.

پس از خرید باغ بهارستان و عمارت‌های آن در دوره پنجم شورای ملی زمینه رسمی شدن کتابخانه فراهم شد. در سال ۱۳۰۴ این کتابخانه به طور رسمی به عنوان اولین کتابخانه رسمی و دولتی افتتاح شد؛ این کار با حمایت‌های شخصی به اسم یوسف اعتصامی آشتیانی (اعتصام الملک) صورت گرفت.

از سال ۱۲۸۵ تا به حال تغییر و تحول‌های زیادی در کتابخانه رخ داده است، از تغییر مکان تا ایجاد بخش‌های مختلفی همچون موزه و همچنین بخش‌های مجزا برای نگهداری اسناد، نامه‌ها، مکاتبات داخلی و بین‌المللی به عنوان بخش اسناد. بعد از پیروزی انقلاب اسلامی هم روند توسعه کتابخانه ادامه پیدا کرد تا جاییکه امروز کتابخانه مجلس یکی از بزرگترین کتابخانه‌های کشور و محل آمد و شد محققان است. در ادامه بیشتر به معرفی بخش‌های مختلف کتابخانه مجلس می‌پردازیم.



## الف) مجموعه‌ها و بخش‌های کتابخانه

حاصل پشت سر گذاشتن فراز و نشیب‌هایی که مدیران و مسئولان کتابخانه برای تشکیل یک کتابخانه مستقل سپری کرده‌اند، این است که توانسته‌اند مجموعه‌های ارزشمندی را تحت عنوان نسخ خطی، کتاب‌های چاپ سنگی و سربری و کتاب‌های چاپی جمع‌آوری کنند. این مجموعه با ارزش در سه قسمت مجزا نگهداری می‌شوند:

### ۱. نسخ خطی

نسخ خطی موجود در مخازن کتابخانه بیش از ۲۸ هزار جلد کتاب می‌باشد. حصول این مقدار کتاب از راه خرید و اهداء توسط اهدا کنندگان از جمله به جنابان سید جمال‌الدین اسدآبادی و امام جمعه خوئی می‌توان اشاره کرد.

به قدیمی‌ترین از کتاب‌ها و شاخص کتاب‌های خطی کتابخانه می‌توان اشاره کرد به کتاب التفهیم ابوریحان بیرونی و کتاب قرآن با خط کوفی که قدمت این‌ها به سال ۵۳۸ قمری می‌رسد.

طبق گزارشی از روابط عمومی کتابخانه مجلس شورای اسلامی، تمامی نسخه‌های خطی کتابخانه فهرست نویسی شده و در پایگاه کتابخانه در اختیار مراجعین قرار گرفته است. از جمله فعالیت‌هایی در راستای اهداء، معرفی، تهیه فهرست‌های جدید، باز چاپ نسخ قدیمی و تهیه تصاویر دیجیتالی از کتب کتابخانه می‌باشد. شروع این فعالیت‌ها از سال ۱۳۳۰ در قالب میکروفیلم آغاز شد و با روش‌های

مختلفی به پایان رسید. در سال ۱۳۸۷ با فناوری‌های جدید مجدداً شروع به نسخه برداری دیجیتالی شد که در سال ۱۴۰۰ این امر به پایان رسید.

### ۲. کتاب‌های چاپ سنگی

درباره کتب چاپ سنگی و سربری بهتر است بدانید بالغ ۲۲ هزار جلد در تالارهای کتابخانه موجود است، بخش عظیمی از این نسخه‌ها در تالار کتب نسخه خطی و بخشی در قسمت کتابخانه ایرانشناسی نگهداری می‌شود. این کتب از لحاظ علمی و تاریخ چاپ نشر از ارزش و اهمیت بالایی برخوردار اند و از این جهت فهرست برداری و دیجیتالی سازی خواهند شد.

### ۳. کتاب‌های چاپی

رقم کتاب‌های چاپی بالغ بر ۴۲۲ هزار جلد می‌باشند و در سه تالار ایرانشناسی، قانون‌گذاری و انقلاب نگه‌داری می‌شوند. این کتاب‌ها به زبان‌های مختلفی موجودند. به لحاظ موضوعی غالباً با موضوع‌های علوم دینی، علوم سیاسی، علوم اجتماعی، تاریخ، ادبیات، حقوق و هنر و در زمینه‌های اسلام شناسی و ایران شناسی نگارش یافته‌اند.

### ب) مرکز اسناد

در بخش مرکز اسناد کتابخانه حدود ۶ میلیون برگ سند مربوط به مجلس شورا ملی، مجلس سنا و نهاد‌های دولتی به زبان‌های انگلیسی، عربی و فرانسوی می‌باشند. به علت وجود اسناد تاریخی و ملی، این بخش تنها مرکز غنی اسناد پارلمانی کشور به شمار



### وضعیت کنونی کتابخانه

در حال حاضر کتابخانه غیر از حفاظت از این گنجینه های گرانبها، فعالیت های علمی و فرهنگی نیز انجام می دهد. فعالیت های علمی کتابخانه مجلس به دو بخش تحقیقات و انتشار خلاصه می شود. در بخش تحقیقات پیرامون قانون گذاری و پارلمان، تصحیح و احیا، اسلام شناسی و ایران شناسی و ... فعالیت می کند.

انتشارات کتابخانه از ابتدا بیش از ۴۷۴ اثر در موضوعات تاریخ، غرب شناسی، فلسفی، ادبی، میراث هنری، مطالعات قرآنی و حدیثی و... به چاپ رسانده است. انتشارات کتابخانه تا کنون ۸ شماره مجله مطبوعات بهارستان، ۱۱۲ شماره مجله پیام بهارستان، ۵ شماره مجله علمی ترویج اسناد در موضوعات مختلف سند پژوهی، تصحیح متون، طب سنتی و... چاپ و منتشر کرده است.

نشست های فرهنگی کتابخانه در سطح ملی و بین المللی می باشند از جمله نشست های برگزار شده آیین بزرگداشت حامیان نسخ خطی در سال های ۸۹ و ۸۷ و در سطح بین الملل میراث مکتوب این و افغانستان در سال ۸۹ و برگزاری مراسم هایی از قبیل رونمایی ترجمه فنلاندی شاهنامه فردوسی سال ۹۵ و مراسم چهره گشایی از نسخه برگردان قرآن خطی موزه توپقاپی سرای استانبول سال ۹۰ و برگزاری نشست ها و همایش ها و مراسم های فرهنگی مختلفی می باشد.

می رود. در این بخش بغیر از اسناد ملی مجموعه ای از عکس های تاریخی و پارلمانی نگهداری می شود و رقم آن ها به ۱۴۹ هزار قطعه می رسد.

تعداد محفوظات در موزه به ۲۷۰۰ اثر می رسد. این موزه از دو موزه دیگر با رویکرد های مختلف تشکیل شده است. موزه مجلس با رویکرد هنر و تاریخ و موزه کتاب و چاپ ایران با رویکرد ارائه تاریخ چاپ در ایران می باشد. این محفوظات از راه های مختلفی جمع آوری شده است از جمله محفوظات تابلو های استاد کمال نیا و شاگردانش، هدایا مقامات خارجی به رؤسای ادوار مختلف مجلس شورای اسلامی در معرض دید علاقمندان قرار گرفته است.

یکی از مهم ترین اقدامات کتابخانه نسخه برداری دیجیتال از اسناد قوانین و بخش زیادی از اسناد عرایض می باشد.

### ج) موزه های کتابخانه مجلس

تعداد محفوظات در موزه به ۲۷۰۰ اثر می رسد. این موزه از دو موزه دیگر با رویکردهای مختلف تشکیل شده است. موزه مجلس با رویکرد هنری و تاریخی و موزهی کتاب و چاپ با رویکرد ارائه تاریخ چاپ در ایران می باشد. این محفوظات از طرق مختلفی جمع آوری شده است، از جمله تابلوهای استاد کمال نیا و شاگردانش، هدایا مقامات خارجی به رؤسا ادوار مختلف مجلس شورای اسلامی در معرض دید علاقمندان قرار گرفته است.



### دسترسی به کتابخانه

کتابخانه مجلس شورای اسلامی هم‌اکنون در تهران، میدان بهارستان، خیابان مرحوم آیت‌الله مصطفی خمینی، مجاور ساختمان مجلس قرار دارد. مراجعه هم برای عموم و هم برای محققین آزاد است و روزهای شنبه تا چهارشنبه از ساعت ۸ صبح الی ۱۷ عصر امکان مراجعه به آن وجود دارد.

### منابع نوشتار:

۱. تاریخچه کتابخانه مجلس
۲. مشروطیت و مجلس شورای ملی ایران
۳. روابط عمومی کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی ([www.ical.ir](http://www.ical.ir))







## مقالات برگزیده - ۱

### توقیفیت اسماء و صفات الهی؛ بررسی ادله موافقان و مخالفان

محسن ابوالحسنی (دانش آموخته حوزه)



توقیف قابل جرح و ادله مخالفان از قوت بیشتری برخوردار است، که رهاورد آن جواز نسبت هر اسم و یا صفت نیکویی به خداست. با وجود این، چنان که اساتید نامی متذکر شدند، مقتضای احتیاط و تأدب آن است که در تسمیه و نام گذاری نه مجرد اطلاق و خواندن، به نصوص وارده بسنده نمود. واژگان کلیدی: اسماء الهی، اوصاف الهی، توقیفیت، حصر.

\*\*\*

#### مقدمه

اهل معرفت به قدر توان بشری خویش در باب معرفه الله به کاوش پرداخته‌اند و به اندازه سعه وجودی خود به ادراک جلوه‌هایی از تجلیات الهی و شأنی از شئون ذات باری تعالی نائل آمده‌اند. از جمله مباحثی که توجه اهل نظر را جلب نموده و باب پژوهش و کاوش را بر آنان گشوده است، تحقیق در مقوله توقیفی بودن اسماء و صفات الهی می‌باشد. مدلول این مسأله آن است که آیا می‌توان هر نامی بر خداوند نهاد و آیا جایز

**چکیده:** از جمله مباحثی که باب پژوهش را بر اهل نظر گشوده است، مسئله توقیفی بودن اسماء و صفات الهی است. آیا برای به کاربردن اسم و صفت برای خداوند اجازه شرع لازم است یا عقل انسانی هر صفت کمالی را که لایق ذات بداند، بدون اذن شارع می‌تواند آن را بر ذات اطلاق کند؟ هدف مقاله حاضر، طرح دیدگاه موافقان و مخالفان و بررسی ادله آنان است. درباره جواز اطلاق اسماء و صفات فراتر از نصوص دینی دو نظریه وجود دارد: نظریه توقیف که بر عدم جواز تأکید دارد و آن مختار اکثریت اشاعره و امامیه است. و نظریه توقیفی نبودن اسماء و صفات الهی که مختار اکثریت معتزله است. عمده دلیل فائلان به توقیف، روایات دال بر وجود اسماء و صفات مشخص برای خداست، در پاسخ مخالفان ضمن رد دلالت روایات بر حصر، به وجود اختلاف در روایات از جهت تعداد اسما مثل یکصد یا هزار و نیز اختلاف در مصادیق اسماء متمسک شدند. به نظر می‌آید ادله موافقان



آیت الله العظمی حاج شیخ جعفر سبحانی فقیه و متکلم زمانه نیز در کتاب محاضرات فی الالهیات می نویسد:

همه علمای اهل سنت هر امری را که شارع اجازه نداده ممنوع دانسته اند، ولی معتزله هر امری را که مفهوم و محتوای درستی داشته باشد، جایز دانسته اند.<sup>۲</sup>

البته ذکر این نکته نیز ضروری است که مفهوم جواز معتزله در صحت اطلاق نام‌های مناسب بر خداوند آن است که هر اسمی که دارای کمال باشد و از عیب و نقص عاری باشد، کاربرد آن بر خداوند جایز است. این امر را به درک و تشخیص بشری وابسته دانسته، بنابراین به کاربرد آن را محتاج اذن شرعی نمی دانستند. گروهی از اشاعره همانند قاضی ابوبکر باقلانی نیز قول متکلمان معتزلی را در مسأله مذکور پذیرفته و در نامیدن خداوند همانند معتزله عمل کرده اند.<sup>۳</sup>

دامنه اختلاف آراء در مسأله توقیفی بودن اسماء و صفات الهی به جهت گیری‌های اشاعره و معتزله محدود نمانده، بلکه بر طرز تفکر و تلقی علمای شیعی نیز تأثیر گذارده است.

با این حال، اکثر قریب به اتفاق علمای امامیه هرگونه نام نهادن بر ذات باری را منوط به اذن شرعی دانسته‌اند و به توقیفی بودن اسماء و صفات الهی اعتقادی راسخ داشته‌اند تا آنجا که مؤلف کتاب معارف الائمه عقیده مزبور را قولی شایع و مشهور بین جمهور امامیه بیان می‌کند.<sup>۴</sup>

است با هر نامی از خداوند یاد کرد؟ یا این که اطلاق هر اسم و یا صفتی بر ذات خداوند منوط به اذن شرعی است و به اصطلاح، سمعی است که باید شارع مقدس آن را تعیین نماید و مشخص کند که برای نامیدن خداوند، کدام اسم مجاز و کدام غیر مجاز است؟ به بیان دیگر آیا افراد بشری می‌توانند هر اسم مناسبی که حائز کمالی باشد بر خداوند اطلاق کنند و او را با آن اسم بخوانند، هر چند در کتاب و سنت نیامده باشد، یا نمی‌توانند؟ مثلاً می‌توان خداوند را عاقل، عاشق، سخی، طیب، علت اولی و غیره نامید یا جایز نیست؟

عنوان توقیفی بودن حاکی از آن است که به کاربرد هر اسم و صفتی بر خداوند منوط به اذن شرعی است، بنابراین هر اسم و صفتی که در کتاب و سنت بر خداوند اطلاق شده و به آن نامیده شده است، ما نیز باید خدا را با همان بخوانیم و در هر اسم و صفتی که توقیف شده و خداوند بدان توصیف نشده است، باید از کاربرد آن برای خدا خودداری کرد؛ اگر چه اسم و یا صفت به کاربرده شده مترادف معنایی باشد یا از نفس فعل حق تعالی اخذ شده باشد.

فخر رازی (متوفی ۶۰۶ ه.ق) متفکر برجسته اشعری، مسأله مورد بحث را اختلافی یاد می‌کند، درحالی که معتزله بدون در نظر گرفتن اطلاق‌های شرعی هرگونه اسم مناسبی را که با منزلت خداوندی تناسب دارد برای نامیدن حق تعالی به کار برده‌اند.



خداوند اسماء معهود و خاصی است و خدا را با همان اسماء بخوانید و گرنه مشمول انحراف و الحاد در اسماء الهی خواهید شد.

علامه طبرسی، از اکابر علمای امامیه قرن ششم، در تفسیر مجمع البیان بعد از بررسی آیه فوق توقیفی بودن اسماء الهی را از آن اخذ کرده و می‌نویسد:

جایز نیست نامگذاری شود مگر به آنچه که خود، نفسش را به نامگذاری کرده است. ۱۰

### ۳- روایات دال بر توقیفیت

ثقه الاسلام کلینی در کتاب شریف کافی در ذیل بابی با عنوان باب النهی عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى، روایاتی را نقل نموده که از نظر موافقان، به صراحت دال بر توقیفیت اسماء و صفات خداوند است. دوازده حدیث در این باب ذکر شده که غالب آنها یا صحیح هستند و یا دارای قرائنی برای اعتماد. بقیه احادیث نیز می‌تواند مؤید، تلقی شوند. محدثان، متکلمان و مفسران بسیاری به این احادیث استناد کرده‌اند. شیخ کلینی معتقد است با توجه به مضمون این روایات، می‌توان نتیجه گرفت که صفات الهی توقیفی بوده و باید از سوی خداوند بیان شود.

ما به نمونه ای از آنها اشاره می‌کنیم:

سَهْلٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: كَتَبَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ إِلَى أَبِي أَنْ اللَّهُ أَعْلَى وَأَجَلُّ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُبْلَغَ كُنْهَ صِفَتِهِ فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ

نَفْسَهُ وَكُفُّوا عَمَّا سَوَى ذَلِكَ. ۱۱  
محمد بن حکیم گوید: موسی بن جعفر به پدرم نوشت: خدا بالاتر و والاتر و بزرگتر از این است که حقیقت صفتش درک شود، پس او را به آنچه خود توصیف نموده ستایش کنید و از غیر آن باز ایستید (از پیش خود چیزی نگویید).

### ۴- روایات دال بر اسماء خاص خدا

روایات مختلف نبوی بر وجود اسماء خاص خداوند مانند یکصد اسم وارد و تأکید شده است که از آنها احصاء و حصر نام‌های خدا استفاده می‌شود و نسبت دادن اسم دیگر برای خدا به دلیل خاص نیازمند است. مانند روایت نبوی

زیر:

إِنَّ لِلَّهِ تِسَارِكًا وَتَعَالَى تِسْعَةٌ وَتَسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ وَهِيَ اللَّهُ الْإِلَهُ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الْأَوَّلُ الْآخِرُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْقَدِيرُ الْقَاهِرُ الْعَلِيُّ الْأَعْلَى الْبَاقِي الْبَدِيعُ الْبَارِئُ الْأَكْرَمُ الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ الْحَيُّ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ الْحَلِيمُ الْحَفِظُ الْحَقُّ الْحَسِيبُ الْحَمِيدُ الْحَفِي الرَّبُّ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الدَّارِيُّ الرَّزَّاقُ الرَّقِيبُ الرَّؤُوفُ الرَّائِي. السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ السَّيِّدُ السُّبُوْحُ الشَّهِيدُ الصَّادِقُ الصَّانِعُ الظَّاهِرُ الْعَدْلُ الْعَفْوُ الْعَفْوُورُ الْغَنِيُّ الْغِيَاثُ الْفَاطِرُ الْفَرْدُ الْفَتَّاحُ الْفَالِقُ الْقَدِيمُ الْمَلِكُ الْقَدُوسُ الْقَوِيُّ الْقَرِيبُ الْقَيُّومُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ قَاضِي الْحَاجَاتِ الْمَجِيدُ الْمُؤَلَّى الْمَنَّانُ الْمُحِيطُ الْمُمِيسِنُ الْمُقْبِتُ الْمُصَوِّرُ الْكَرِيمُ الْكَبِيرُ الْكَافِي كَاشِفُ الضَّرِّ الْوَاتِرُ النُّورُ الْوَهَّابُ النَّاصِرُ الْوَاسِعُ الْوَدُودُ



نَفْسَهُ وَكُفُّوا عَمَّا سَوَىٰ ذَٰلِكَ. ۱۱  
 محمد بن حکیم گوید: موسی بن جعفر  
 به پدرم نوشت: خدا بالاتر و بالاتر و  
 بزرگتر از این است که حقیقت صفتش  
 درک شود، پس او را به آنچه خود  
 توصیف نموده ستایش کنید و از غیر آن  
 باز ایستید (از پیش خود چیزی نگویید).

۴- روایات دال بر اسماء خاص خدا  
 روایات مختلف نبوی بر وجود اسماء  
 خاص خداوند مانند یکصد اسم وارد و  
 تأکید شده است که از آنها احصاء و  
 حصر نام‌های خدا استفاده می‌شود و  
 نسبت دادن اسم دیگر برای خدا به دلیل  
 خاص نیازمند است. مانند روایت نبوی

زیر:  
 إِنَّ لِلَّهِ تِسَارِكَ وَتَعَالَى تَسْعَةً وَتَسْعِينَ اسْمًا  
 مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ وَ  
 هِيَ اللَّهُ الْإِلَهُ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الصَّمَدُ الْأَوَّلُ  
 الْآخِرُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْقَدِيرُ الْقَاهِرُ الْعَلِيُّ  
 الْأَعْلَى الْبَاقِي الْبَدِيعُ الْبَارِئُ الْأَكْرَمُ الظَّاهِرُ  
 الْبَاطِنُ الْحَيُّ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ الْحَلِيمُ  
 الْحَفِظُ الْحَقُّ الْحَسِبُ الْحَمِيدُ الْحَفِي  
 الرَّبُّ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الدَّارِيُّ الرَّزَّاقُ  
 الرَّقِيبُ الرَّؤُوفُ الرَّائِي. السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ  
 الْمُهَيَّمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ السَّيِّدُ  
 السُّبُوْحُ الشَّهِيدُ الصَّادِقُ الصَّانِعُ الظَّاهِرُ  
 الْعَدْلُ الْعَفْوُ الْعَفْوُورُ الْغَنِيُّ الْغِيَاثُ الْفَاطِرُ  
 الْفَرْدُ الْفَتَّاحُ الْفَالِقُ الْقَدِيمُ الْمَلِكُ  
 الْقُدُّوسُ الْقَوِيُّ الْقَرِيبُ الْقَيُّومُ الْقَابِضُ  
 الْبَاسِطُ قَاضِي الْحَاجَاتِ الْمَجِيدُ الْمُؤَلَّى  
 الْمَنَّانُ الْمُحِيطُ الْمُئِينُ الْمُقْبِتُ الْمُصَوِّرُ  
 الْكَرِيمُ الْكَبِيرُ الْكَافِي كَاشِفُ الضَّرِّ الْوَاتِرُ  
 النُّورُ الْوَهَّابُ النَّاصِرُ الْوَاسِعُ الْوَدُودُ

خداوند اسماء معهود و خاصی است و  
 خدا را با همان اسماء بخوانید و گرنه  
 مشمول انحراف و الحاد در اسماء الهی  
 خواهید شد.

علامه طبرسی، از اکابر علمای امامیه قرن  
 ششم، در تفسیر مجمع البیان بعد از  
 بررسی آیه فوق توقیفی بودن اسماء  
 الهی را از آن اخذ کرده و می‌نویسد:

جایز نیست نامگذاری شود مگر به آنچه  
 که خود، نفسش را به نامگذاری کرده  
 است. ۱۰

۳- روایات دال بر توقیفیت  
 ثقه الاسلام کلینی در کتاب شریف  
 کافی در ذیل بابی با عنوان باب النهی  
 عن الصفة بغير ما وصف به نفسه تعالى،  
 روایاتی را نقل نموده که از نظر موافقان،  
 به صراحت دال بر توقیفیت اسماء و  
 صفات خداوند است. دوازده حدیث در  
 این باب ذکر شده که غالب آنها یا  
 صحیح هستند و یا دارای قرائنی برای  
 اعتماد. بقیه احادیث نیز می‌تواند مؤید،  
 تلقی شوند. محدثان، متکلمان و مفسران  
 بسیاری به این احادیث استناد کرده‌اند.  
 شیخ کلینی معتقد است با توجه به  
 مضمون این روایات، می‌توان نتیجه  
 گرفت که صفات الهی توقیفی بوده و  
 باید از سوی خداوند بیان شود.

ما به نمونه ای از آنها اشاره می‌کنیم:  
 سَهْلٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ  
 عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: كَتَبَ أَبُو  
 الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ  
 إِلَيَّ أَبِي أَنَّ اللَّهَ أَعْلَى وَ أَجَلُّ وَ أَعْظَمُ مِنْ  
 أَنْ يُبْلَغَ كُنْهَ صِفَتِهِ فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ



مقابل نظریه مخالفان توقیفیت است که ظاهر و اصل در ال را جنس می‌دانند و معتقدند حمل آن بر «ال» عهد به قرینه و معهود نیاز دارد که آن در آیه وجود ندارد. افزون بر آن، جمع بودن مدخول ال یعنی الأسماء خود شاهد بر اراده عموم و جمع است.

۳- در مورد روایاتی که دلالت بر توقیفیت می‌کند، امام خمینی<sup>ع</sup> دیدگاه دیگری دارد. وی معتقد است که علت ورود روایات مختلف درباره توقیفی بودن اسماء و صفات خدا، لحاظ ظرفیت مردم عادی است؛ چرا که آنان درک و معرفت حقیقی نسبت به حق تعالی و صفاتش نداشتند؛ بنابراین ممکن بود در صورت آزاد گذاشتن به کاربردن هر اسم و صفتی به خدا، عوام اسماء صحیح و غیر صحیح را بر خدا نسبت دهند که موجب تحریف در صفات حق تعالی شود؛ از این رو برای پیشگیری، روایات مختلفی به صورت مطلق در حصر اسماء و صفات وارد شده است:

البته معیار در باب اعتبار صفتی بر حضرت حق، همان معیار اعتبار صفت بر ماست که اگر یک جهت اعتبار صحیحی باشد که بتوان به آن اعتبار صفتی را برای حق اثبات کرد، اثبات آن صفت برای حق عیبی ندارد، بلکه انتزاع چنین صفتی به حکم عقل فرض و لازم است.<sup>۱۸</sup>

۴- همانطور که گذشت دلیل چهارم موافقان توقیفیت، روایات دال بر حصر اسماء مشخص برای خدا بود، اما در

الْهَادِي الْوَفِيِّ الْوَكِيلِ الْوَارِثِ الْبِرِّ الْبَاعِثِ  
التَّوَابِ الْجَلِيلِ الْجَوَادِ الْخَيْرِ الْخَالِقِ خَيْرُ  
النَّاصِرِينَ الدِّيَانَ الشُّكُورُ الْعَظِيمُ اللَّطِيفُ  
الشَّافِي ۱۲

علامه مجلسی تذکر می‌دهد این روایت با الفاظ مختلف نقل شده است. در منابع اهل تسنن نیز هم از نظر سند و هم از جهت اسماء به صورت‌های مختلفی گزارش شده است.

### تحلیل و بررسی ادله موافقان

۱- در مورد اجماعی که گذشت حق با موافقان توقیفیت است و نظریه توقیفیت اسماء و صفات به جماعت امامیه و کثیری از زیدیه و بغدادیین از معتزله و جمهور مرئیه و اصحاب الحدیث نسبت داده شده است.

بغدادی (متوفی ۴۲۹هـ.ق) در این باره گزارش می‌کند:

قال اهل السنه انها مأخوذة من التوقيف و قالوا لا يجوز اطلاق اسم على الله من جهة القياس و انما يطلق من اسمائه ما ورد به الشرع في الكتاب و السنه الصحيحه او اجمعت الامه عليه ۱۳

فخر رازی نیز توقیفیت را به اصحاب خود نسبت می‌دهد:

مذهب اصحابنا انها توقيفه ۱۴

از معارف متقدمان شیعه نیز ابن میثم بحرانی<sup>۱۵</sup>، علامه حلی<sup>۱۶</sup> و از متأخران، علامه مجلسی<sup>۱۷</sup> به نظریه توقیفیت تصریح نموده‌اند.

۲- همانطور که گذشت، بنا بر اعتقاد موافقان توقیفیت، «ال» در اسماء در آیه ۱۸۰ سوره اعراف، عهد است. اما در



تحلیل این دلیل نکته‌های زیر قابل تأمل است:

۱- از روایات مذکور حصر استفاده نمی‌شود، چون روایات در مقام بیان حصر اسماء خداوند نیستند و گرنه به صورت صریح یا حتی ضمنی بر آن اشاره می‌شد؛ مثلاً گفته می‌شد: اسماء خدا در صد اسم منحصر است (دلالت صریح و مطابقی). یا اسماء خدا صد اسم است (دلالت ضمنی و مفهومی). بلکه در روایات چنین تعبیر شده‌است: برای خداوند یکصد اسمی است که هر کس آن صد اسم را بداند یا حفظ کند، داخل بهشت خواهد شد. از آن بر می‌آید که یکصد اسم خاص خدا دارای ویژگی برجسته‌ای هستند که علم به آن‌ها موجب کمال خاصی می‌شود.

اما اینکه آیا برای غیر از آن صد اسم، اسماء دیگری وجود دارد یا خیر؟ مفهوم حصر از آن روایات بر نمی‌آید. مثل اینکه گفته شود: پادشاه صد لشکر دارد که با آنها می‌تواند کشور یا شهر خاصی را تسخیر کند. روشن است آن به معنای نفی و انکار لشکریان داخلی یا لشکرهای مستقر در حدود و مرزهای دیگر نیست.

اسماء صدگانه خدا نیز بر همین منوال است، آنها جزء اسماء برتر خداوند هستند که معرفت آنها برکاتی خاص دارد، اما به معنای نفی اسماء دیگر نیست.<sup>۱۹</sup>

پس به نظر می‌رسد این روایات نه در مقام حصر اسماء و نه در مقام تبیین

اسماء، بلکه در مقام ارائه راهکار ورود به بهشت و به تعبیری مقام قرب الهی است که راهش شناخت اسماء الوهی است که در روایت مذکور یکصد اسم ذکر شده است که هر کس بر آن یکصد اسم معرفت کامل پیدا کند، دارنده مقام قربی حق تعالی خواهد بود؛ اما چگونگی معرفت آن اسماء یا حصر اسماء خدا در آن عدد از روایات بر نمی‌آید.

۲- افزون بر مطالبی که گذشت، اگر حصر روایات مذکور را بپذیریم، بین این روایات و آیات قرآن تعارض در می‌گردد!

وجه تعارض: در قرآن برای خداوند حدود ۱۳۰ اسم و صفت وجود دارد که در صورت دلالت روایات بر حصر، لازم می‌آید سی اسم دیگر موجود در قرآن اسم خدا نباشد و به تعبیری روایات مذکور با آیات دال بر ۱۳۰ اسم، تعارض پیدا کنند، به این صورت اسماء خداوندی مانند: ذی الجلال و الاکرام، ذوالطول، منان و حنان با وجود ذکر در قرآن جزء اسماء الله نباشند. حاشا که روایات در نفی و انکار اسماء قرآنی باشند.

تعارض فوق در حذف سی اسم قرآنی بود، تعارض دیگر روایات با قرآن در حذف اسماء قرآنی است، به این بیان که یکصد اسم روایات جزء ۱۳۰ اسم قرآنی نیست تا گفته شود روایات در مقام ذکر اسماء خاص قرآنی بوده‌است، بلکه در روایات اسمائی مانند سید،



مقصود عام بوده و شامل مطلق صفات می‌شود، باید از طریق نقل و عقل اثبات شده که صفات عام خدا غیرمتهاهی و بیش از یکصد اسم است.<sup>۲۳</sup>

وجه دیگر اینکه ذکر اسماء و صفات بهتر بود از یک معیاری برخوردار بود؛ مثلاً اسماء الذات، اسماء الصفات و اسماء الفعل جداگانه ذکر می‌شد.<sup>۲۴</sup>

### ادله مخالفان توقیفی بودن اسماء و صفات

#### ۱- ظواهر آیات

نخستین دلیل آنان ظاهر برخی از آیات است که بر ثبوت هر نوع اسم زیبا و نیکو پر خداوند دلالت می‌کند، مانند:

وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.<sup>۲۵</sup>

بنا بر اینکه بگوییم ظاهر و اصل در ال، جنس است و حمل آن بر عهد، به قرینه و معهود نیاز دارد که آن در آیه وجود ندارد. افزون بر آن، جمع بودن مدخول ال که الاسماء باشد خود شاهد بر اراده عموم و جمع است.

آیه دیگری که مخالفان توقیف به آن استدلال می‌کنند، آیه هشتم سوره طه است، که به صورت مطلق بر ثبوت اسماء و صفات حسنی و کمالی بر خداوند دلالت می‌کند:

«لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ».

استاد مطهری در تبیین آن می‌نویسد:

هر اسمی که اسم حسن باشد می‌شود به حق تعالی نسبت داد. اسم در اینجا به معنی نام نیست که یک امر قراردادی

صانع، جمیل و قدیم ذکر شده است که جزء اسماء فرآینی نیستند، پس تعارض در اسماء بیش از سی اسم واقع می‌شود.<sup>۲۰</sup>

۳- نکته دیگر اینکه روایات جعلگی با یک سیاق و بیان و مفهوم بر وجود یکصد اسم برای خدا دلالت نمی‌کنند، بلکه روایات با اسماء مختلف وارد شده است، که مجموع آنها بیش از یکصد اسم می‌شود که با مدعای حصر ناهمخوان است؛ پس متن روایات نیز از جهت دلالت بر حصر مضطرب هستند.<sup>۲۱</sup>

۴- در کنار روایات دال بر حصر یکصد اسم، روایات مختلفی است که بر بیش از یکصد اسم خدا دلالت می‌کنند. معروف‌ترین آن دعای معروف جوشن کبیر است که در آن ۱۰۰۱ اسم به خداوند نسبت داده شده است.

روایت دیگری نیز در کافی وجود دارد که اسماء خدا را ۳۶۰ توصیف نموده است:

وَمَا كَانَ مِنَ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَىٰ حَتَّىٰ يُسَمَّ تِلْكَ مَائَةً وَ سِتِّينَ اسْمًا.<sup>۲۲</sup>

۵- از جهت دیگر متن روایات نیز مضطرب است. برخی از متکلمان در تحلیل روایات، وجوه دیگری ذکر نموده‌اند که در این مجال نمی‌گنجد، مانند: تقسیم اسماء و صفات در روایات فاقد ملاک منطقی است، چون اولاً، در صدر روایات بر یکصد اسم تأکید شده، در حالی که در روایات به صفات پرداخته شده است. اگر گفته شود،





است که هیچ معنی نیز متوجه آن نشده است، بلکه اجماع است بر جواز آن است. ۲۹

۳- سیره عقلاء در وضع و استعمال الفاظ دلیل سوم، تمسک به سیره عقلاست، به این بیان که غرض از وضع الفاظ افاده معنی آن است و اگر لفظی در معنای صحیحی استعمال شد، مخالفت با استعمال آن مخالف با فلسفه وضع الفاظ و کار عینی خواهد بود. ۳۰

### نتیجه گیری و جمع بندی

حاصل آنکه با تأمل در مطالب پیشین روشن می‌شود که ادله طرفداران نظریه توقیف قابل جرح و ادله مخالفان، از قوت بیشتری برخوردار است، که رهاورد آن جواز نسبت هر اسمی به خداست. لکن باید توجه نمود ادعای فوق مطلق نیست، بلکه از اول، بحث در جواز نسبت اسماء حسنی است، بنابراین اسمائی مانند: عارف، فقیه، پزشک و مخترع را نمی‌توان به خدا نسبت داد، چرا که علم آنها علم عادی و متخذ از حس و تجارب است.

با وجود اینها، از آنجایی که مسئله توحید بسیار مهم و خطیر است و اجماع فرق مسلمین و افزون بر آن برخی از آیات و روایات نیز بر توقیف اسماء و صفات الهی دلالت می‌کند، مقتضای احتیاط و تأدب آن است که در تسمیه و نام‌گذاری، به مجرد اطلاق و خواندن نصوص وارد شده بسنده نمود.

علامه طباطبایی که خود ادله موافقان توقیف را در مباحث تفسیری و علمی

باشد، در واقع به معنی صفت است. هر صفتی که صفت کمال باشد، آن هم به نحو اکملش، در واجب تعالی صادق است. اگر هزار صفت کمال هم داشته باشیم می‌توانیم به حق تعالی نسبت دهیم، چنان که در دعای جوشن کبیر هزار اسم برای حق تعالی ذکر کرده است. اگر هزار صفت کمال یا ده هزار صفت کمال را ما در نظر بگیریم، همه آنها به نحو اکمل در واجب تعالی صدق می‌کند. ۲۶

در آیه سوم قرائن بیشتری بر نسبت تمام صفات کمالی به خدا وجود دارد، چون آیات قبل سیزده صفت کمالی را برای خداوند برشمرده است:

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقَدِيمُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ ۲۷

این توصیف ممکن بود مستسکی برای قائلان به نظریه توقیف باشد، و به تعبیر استاد مطهری برای اینکه ذهن به همین صفت‌ها محدود نشود، می‌فرماید هر چه اسماء حسنی وجود دارد از آن خداست:

لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۲۸

۲- استعمال اسماء مختلف در میان ملت مختلف

دلیل دیگر طرفداران نظریه فوق تمسک به شیوع استعمال اسماء خداوند با الفاظ مختلف در بین اقوام و ملت‌های مختلف



- قلبی، ص ۱۱۱-۱۱۲.
- ۲۰- همان، ص ۱۱۲-۱۱۳.
- ۲۱- الرسائل التوحیدیہ، سید محمد حسین طباطبائی، ص ۳۳.
- ۲۲- الکافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۱۱۲.
- ۲۳- لواعب البیئات، فخررازی، ص ۷۴.
- ۲۴- همان، ص ۷۹.
- ۲۵- سورة اعراف، آیه ۱۸۰.
- ۲۶- مجموعه آثار، مرتضی مطہری، ج ۸، ص ۱۸۸.
- ۲۷- سورة حشر، آیات ۲۲-۲۳.
- ۲۸- سورة حشر، آیه ۲۴.
- ۲۹- تفسیر کبیر، فخررازی، ج ۱، ص ۱۴۰.
- ۳۰- همان.
- ۳۱- تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۸، ص ۵۳۴.
- ۳۲- همان، ص ۵۳۴.
- فہرست منابع
- قرآن کریم
- ۱- بغدادی؛ اصول الدین؛ بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۱۴۰۱ق.
- ۲- جوادی آملی؛ عدلہ؛ تفسیر موضوعی؛ ج ۲ توحید در قرآن، قم؛ مؤسسہ اسراء، ۱۳۸۳.
- ۳- حلی (علامہ)؛ الرسالة السعدیة؛ بیروت: دار الصفا، ۱۳۷۱.
- ۴- خمینی؛ سید روح اللہ؛ تقریرات فلسفہ؛ سید عبدالغنی اردبیلی؛ تهران: مؤسسہ پاسدار اسلام، ۱۴۱۰ق.
- ۵- زرین کوب؛ عبدالحمین؛ سرنہی؛ نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی؛ تهران؛ علمی، ۱۳۹۴.
- ۶- سبحانی؛ جعفر؛ الالہیات؛ قم: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیہ، ۱۴۱۲ق.
- ۷- طباطبائی؛ سید محمد حسین؛ الرسائل التوحیدیہ؛ قم: مؤسسہ النعمان، ۱۴۱۹ق.
- ۸- همان؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ بیروت: مؤسسہ الوقف، [بی تا].
- ۹- طبرسی؛ ابومنصور؛ تفسیر مجمع البیان؛ بیروت: دار المعرفہ، ۱۴۰۶.
- ۱۰- طوسی؛ خواجه نصیر الدین؛ تلخیص المحض؛ بیروت: دارالأضواء، ۱۹۸۵م.
- قابل خدشہ و اشکال می‌بیند؛ در عمل، راه احتیاط و توقّف را برمی‌گزیند و در تفسیر المیزان می‌نویسد:
- در قرآن هیچ دلیلی بر توقیفی بودن اسماء وجود ندارد، بلکه دلیل بر عدم آن است ۳۱، اما از نظر فہمی و احتیاط، در دین جایز نیست انسان از پیش خود برای خدا اسم بگذارد. چه، احتیاط اقتضا دارد کہ در اسم بردن از خدا بہ همان اسم‌هایی اکتفا شود کہ از طریق نقل رسیده باشد. ۳۲
- پی‌نوشت‌ها
- ۱- سرنہی، عبدالحمین زرین کوب، ج ۲، ص ۸۸۷.
- ۲- محاضرات فی الالہیات، ص ۱۱۵.
- ۳- همان، ص ۱۱۵.
- ۴- پیام قرآن، ناصر مکارم شیرازی، ج ۴، ص ۳۹.
- ۵- تلخیص المحض، خواجه نصیر الدین طوسی، ص ۲۴۷.
- ۶- اسماء و صفات خدا، محمد حسن قدردان ملکی، ص ۱۱۹.
- ۷- مؤسسہ دایرة المعارف الفہم الاسلامی، فرهنگ فقہ فارسی، ۶۶۶/۲.
- ۸- اوائل المقالات، شیخ مفید، ص ۵۴.
- ۹- اعراف، ۱۸۰.
- ۱۰- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۷۷۳/۴.
- ۱۱- الکافی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، ۲۴۷/۱.
- ۱۲- بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۸۷.
- ۱۳- اصول الدین، ص ۹۴.
- ۱۴- لواعب البیئات، فخررازی، ص ۳۶.
- ۱۵- غایبہ السرازمی فی علم الکلام، سیف الدین آمدی، ص ۷۰.
- ۱۶- الرسالة السعدیہ، ص ۴۶.
- ۱۷- بحار الانوار، ج ۵۵، ص ۱۶.
- ۱۸- تقریرات فلسفہ، ج ۲، ص ۳۵۵-۳۵۶.
- ۱۹- اسماء و صفات خدا، محمد حسن قدردان



- ١١- فخر رازی؛ لوامع الینبات؛ القاہرہ: مکتبۃ الکلیات الأزہریہ، ١٣٩٦ق.
- ١٢- قدردان ملکی؛ محمد حسن؛ اسماء و صفات خدا؛ تہران: انتشارات پژوهشگاہ فرہنگ و اندیشہ اسلامی، ١٣٩٣.
- ١٣- ہمان؛ تفسیر کبیر؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ١٤٢٠ق.
- ١٤- کلینی؛ الکافی؛ تہران: دارالکتب الإسلامیہ، ١٣٦٥.
- ١٥- مجلسی؛ محمد باقر؛ بحار الأنوار؛ بیروت: مؤسسۃ الوفاء، ١٤٠٣ق.
- ١٦- مطہری؛ مرتضی؛ مجموعہ آثار؛ ج ٨ تہران؛ صدرا، ١٣٧٦.
- ١٧- مفید (شیخ)؛ اوائل المقالات؛ تبریز: مکتبۃ سروش، ١٣٦٤ق.
- ١٨- مکارم شیرازی؛ ناصر؛ پیام قرآن؛ قم: انتشارات مدرسۃ امیر المؤمنین، ١٣٧٥.
- ١٩- قدردان ملکی؛ محمد حسن؛ اسماء و صفات خدا؛ تہران: انتشارات پژوهشگاہ فرہنگ و اندیشہ اسلامی، ١٣٩٣.
- ٢٠- مؤسسۃ دائرۃ المعارف الفقہ الاسلامی، فرہنگ فقہ فارسی، انتشارات مؤسسۃ دائرۃ المعارف فقہ اسلامی، چاپ: اول، ١٣٨٧ش.



## مقالات برگزیده - ۲

### دلالت‌های مطابقی نواسخ مبتدا و خبر بر قضایای موجهه منطقی

علیرضا اشرفی (طلبه پایه چهارم حوزه)



استفاده می‌گردد. یک محقق علوم دینی از علم نحو برای فهم متون دینی و از منطق برای استدلال‌ها استفاده می‌کند. بر این اساس یک محقق برای استنباط گزاره‌های دینی، باید دلالت‌های ساختارهای نحوی بر مدلول‌های منطقی را بداند. اما نحویون به صراحت در کتب شان به این دلالت‌ها اشاره نکرده‌اند. همین‌طور یکی از مدلول‌های مهم در استنباط‌های کلامی و عقایدی، موجهات است. از همین رو در مقاله حاضر تلاش خواهیم نمود تا پاسخ این سوال را بدست آوریم که «دلالت‌های مطابقی ساختارهای نحوی بر موجهات چگونه است؟»

#### ب. ضرورت پرداخت به مسئله

برای دستیابی به مقصود قرآن و سنت می‌بایست، دلالت متون آن‌ها بررسی شود. یکی از دلالت‌هایی که تاکنون در علوم ادبی بررسی نشده‌است؛ دلالت جملات خبری و ساختارهای آنان بر جهات قضایا می‌باشد. بررسی این دلالت تأثیر بسزایی در فهم قضایای

**چکیده:** برخی از نواسخ مبتدا و خبر بر قضایای موجهه خاصی دلالت دارند. نواسخی که دلالت بر حدوث دارند (مانند افعال شروع و صار) جهت قضیه را وجودیه لادائمه بیان می‌کنند. نواسخی هم که دلالت بر عدم وقوع خبر برای مبتدا در زمان حال دارند (افعال قرب و رجاء) دلالت بر جهت ممکنه لاجودیه نیز می‌کنند. افعالی مانند «اصبح» اگر دلالت بر حدوث نکنند و «مادام»، دلالت بر عرفیه عامه دارند. «لعل» و «لیت» نیز به ترتیب دلالت بر امکان عام یا حینیه ممکنه و مطلقه عامه برای متضاد قضیه (اگر خبر لیت ممکن باشد) یا دائمه مطلقه برای متضاد قضیه (اگر خبر لیت محال باشد) دارند.

**واژگان کلیدی:** موجهات، قضیه، قضایای موجهه، نحو، منطق، نواسخ.

\*\*\*

#### مقدمه

#### الف. تبیین مسئله

به یقین، علوم نحو و منطق از مقدماتی است که در استنباط گزاره‌های دینی



خبری قرآن و سنت، به ویژه در مسائل اعتقادی و کلامی دارد.

و قابل ذکر است که نحو و منطق هر دو به عنوان علوم مقدماتی اجتهاد، ذکر می شوند؛ اما رابطه این دو علم برای طلاب به خوبی مشخص نیست.

همچنین تعیین دقیق دلالت‌های این گزاره‌ها می‌تواند، قدمی برای رفع شبهاتی مانند «زبان اسطوره‌ای دین» و «شبهات فهم متن هرمنوتیک» باشد.

### ج. پیشینه مسئله

از آنجایی که منطق و علوم ادبی در جهان اسلام، در دو بستر متفاوت مترجمان و ادیبان ظهور کرد و در دو بستر متفاوت علوم عقلی و نقلی رشد پیدا کرد؛ ارتباط ها و دلالت‌های میان این علوم به خوبی مطرح نشد و تنها شماری از منطقدانان اشاره‌ای گذرا به این مباحث در کتاب های خود داشته‌اند.

از عوامل دیگری که باعث شده است ارتباط این علوم مغفول بماند این است که دوره طلایی علم نحو در جهان اسلام (قرن دوم تا چهارم هجری)، پیش از عصر طلایی منطق (قرن پنجم تا هفتم) بوده است. به علاوه برخی نحویون مانند جلال الدین سیوطی که پس از این دوران بوده‌اند؛ خود از مخالفان سرسخت منطق هستند.

اصولیون هم که خود عمدتاً آگاه به علم فلسفه هستند و به دنبال دلالت‌های ساختارهای ادبی. از آنجایی که در علم اصول بیشتر به بحث از اوامر و نواهی احتیاج داشته‌اند؛ سخنی از دلالت‌های

قضایای خبری به میان نیاورده‌اند. البته شایان ذکر است که ابونصر فارابی در رساله‌ای با نام «الحروف» به دنبال ارتباط علوم ادبی با علوم عقلی است؛ ولی در این رساله بیشتر به دلالت ادبیات به مفاهیم فلسفی، به ویژه مقولات عشر پرداخته شده است و از مفاهیم منطقی به ویژه موجهات غفلت شده است.

### د. شیوه طرح مسئله

برای بدست آوردن معنا و دلالتی که عرب از ظاهر جمله متوجه می‌شده است؛ رجوع به منابع و تراث نحوی لازم است. پس با رجوع به منابع مهم در تراث نحوی مانند مغنی، شرح رضی بر کافیه و... از بیان آنان، سعی در فهم معانی ساختارها شده است.

سپس برای نمونه و تحکیم مطالب یاد شده به کلام عربی حجّت (قرآن و اشعار عرب فصیح) و نمونه‌ای از روایات استشهاد شده است.

### ه. مفهوم شناسی دلالت مطابقی

منظور از دلالت مطابقی، دلالت ظاهر کلام است که برای آن وضع شده است. (این قسم از دلالت‌ها در علم نحو بررسی می‌شود). البته لازم به ذکر است که دلالت‌هایی التزامی و غیر ظاهر برای کلام وجود دارد که در علوم بلاغی، بررسی می‌شود. این نوع از دلالت‌ها از موضوع مقاله حاضر، خارج است. بعلاوه این دلالت‌ها، در صورتی صادق است که در جمله قرینه‌ای غیر از خود لفظ ناسخ نباشد.



## موجّهات مورد بحث امکان عام

قضیه‌ای است که از طرف مقابل خود، سلب ضرورت می‌کند. در این قضیه به عدم امتناع محمول برای ذات موضوع، حکم می‌شود.

### حینه ممکنه

در این قضیه، به عدم امتناع محمول برای یک موضوع همراه با وصف، حکم می‌شود.

### دائمه مطلقه

در این قضیه، دوام محمول برای ذات موضوع حکم می‌شود.

### عرفیه عامه

در این قضیه، دوام محمول برای یک موضوع همراه با وصف، حکم می‌شود.

### مطلقه عامه

قضیه‌ای است که به تحقق و فعلیت محمول برای ذات موضوع حکم می‌کند. (منتظری مقدم، ۱۳۹۹، ص. ۱۶۸ و ۱۶۹)

### وجودیه لا دائمه

در این قضیه، فعلیت محمول برای موضوع اثبات می‌شود؛ اما در عین حال دوام آن محمول نیز برای موضوع سلب می‌شود. (منتظری مقدم، ۱۳۹۹، ص. ۱۷۱)

### ممکنه لا وجودیه

قضیه‌ای است که به امکان وجود محمول برای موضوع حکم می‌کند؛ اما در عین حال فعلیت و تحقق آن محمول را برای موضوع نفی می‌کند. (ابن نفیس، ۲۰۰۹ م، ص. ۱۸۲)

## ۱. نواسخ بدون تأثیر در موجّهات

بعضی از نواسخ مبتدا و خبر، هیچ دلالتی

بر جهت قضیه ندارند. اول نواسخ مفید تاکید (أَنَّ و إِنَّ) که تنها مضمون جمله را تاکید می‌کنند. دوم «كَأَنَّ» که مفید شباهت و تشبیه است. سوم «لَكِنَّ» که مفید استدراک است. چهارم افعال قلوب، این افعال، مبتدا و خبر را مفعول خود کرده و ارتباط این دو را در ذهن بیان می‌کند. پنجم نواسخ مفید سلب (لا و لیس) و ششم «كَانَ» که تنها مفید ثبوت حکم است.

## ۲. حروف مشبّهة بالفعل

### الف. لعل

دلالت بر احتمال و امکان عقلی دارد؛ (صبان، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۴۰۳) پس بدون قرینه، جهت قضیه، امکان عام یا حینه ممکنه خواهد بود.

### شواهد قرآنی

وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ (سوره شوری، آیه ۱۷) ترجمه: و چه میدانی شاید آن لحظه (قیامت) نزدیک باشد.

قضیه‌ای که از آیه، فهمیده می‌شود: قیامت نزدیک است به امکان عام.

### شواهد اشعار عرب

ولیس هوایی نازعا عن ثنائه  
لعلی به فی جنّة الخلد أخلد

ترجمه: و هوای نفس من مرا از ستایش او (پیامبر) باز نمی‌دارد؛ شاید که من به واسطه این ستایش، در بهشت جاودان، جاودان باشم. (صفایبی بوشهری، ۱۳۸۷ ش، ص. ۱۱۷)

قضیه‌ای که از شعر، فهمیده می‌شود: من به امکان عام، در بهشت جاودان خواهم بود.

الف) مثال برای لیت ممکن:

فَخَرَجَ عَلَيَّ قَوْمَهُ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ (سوره قصص. آیه ۷۹)

ترجمه: پس قارون با زینتش به سوی قومش خارج شد. آن کسانی که به دنبال زندگی دنیا بودند؛ [با دیدن قارون] گفتند: «ای کاش برای ما هم [ثروتی] مانند آنچه به قارون داده شده است؛ بود. واقعا که او بهره مند است.»

قضیه ای که از آیه، فهمیده می شود: ما بالفعل، دارای ثروتی مانند هارون نیستیم.

ب) مثال برای لیت محال:

إِنَّا أَنْذَرْنَاكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا يَوْمَ يَنْظُرُ الْمَرْءُ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ وَ يَقُولُ الْكَافِرُ يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا (سوره نبا. آیه ۴۰)

قطعا ما شما را نسبت به عذاب نزدیک، هشدار دادیم. روزی که انسان آنچه را پیش از این فرستاده نگاه می کند. و کافر می گوید: «ای کاش خاک بودم!»  
قضیه ای که از آیه، فهمیده می شود: من، بالفعل خاک نیستم.

### شواهد اشعار عرب

الف) مثال برای لیت ممکن:

ساعده ابن جؤیه:

یا لیت شعری و لا منجی من الهرم  
أم هل علی العیش بعد الشیب من ندم  
ترجمه: ای کاش می دانستم که «آیا ندامتی بر زندگی بعد از جوانی هست؟!»  
در حالی که پناهگاهی از کهن سالی نیست. (ابن هشام انصاری، بی تا، ج. ۱ ص. ۴۸)

### شواهد روایی

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَوْ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تُكذِّبُوا بِحَدِيثِ آتَاكُمْ أَحَدٌ فَإِنَّكُمْ لَا تَدْرُونَ لَعْنَهُ مِنَ الْحَقِّ فَتَكذِّبُوا اللَّهَ فَوْقَ عَرْشِهِ.

ترجمه: ابوبصیر از امام باقر علیه السلام یا امام صادق علیه السلام نقل می کند که فرمودند: اگر فردی حدیثی برایتان آورد؛ آن را تکذیب نکنید. پس شاید آن از حق باشد (حقیقت باشد) و تو ندانی. پس اگر تکذیب کنی خدا را که بالاتر از عرش است تکذیب کرده ای. (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج. ۲ ص. ۱۸۶)  
قضیه ای که از روایت، فهمیده می شود: آن حدیث ممکن است حقیقت باشد؛ به امکان عام.

### ب. لیت

«لیت» دلالت بر تمنی دارد. متعلق تمنی، هم امر ممکن و هم امر محال است. (رضی الدین استرآبادی، ۱۳۸۴ ه. ش، ج. ۴ ص. ۳۳۲) گرچه غالبا دلالت «لیت» بر امر محال است. (ابن هشام انصاری، بی تا، ج. ۱ ص. ۲۸۵) در نتیجه از آنجایی که مدلول «لیت»، محقق نیست و هم امر ممکن و هم امر محال را شامل می شود؛ جهت قضیه، مطلقه عامه و حینه مطلقه (در امور ممکن) و یا دائمه مطلقه و عرفیه عامه (در امور محال) برای متضاد قضیه خواهد بود. البته محال بودن متعلق «لیت» بوسیله یک قرینه فهمیده می شود؛ پس «لیت» به تنهایی و بدون قرینه، دلالت بر مطلقه عامه و حینه مطلقه برای متضاد قضیه خواهد کرد.

### شواهد قرآنی



رُءُوسِ أَصْحَابِي حَتَّى يَتَفَقَّهُوا فِي الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ.

امام صادق علیه السلام فرمودند: کاش چوبی بر سر اصحاب من بود؛ تا آنکه در حلال و حرام فقیه شوند. (برقی، ۱۳۷۱ ق، ج. ۱، ص. ۲۲۶)

قضیه‌ای که از روایت، فهمیده می‌شود: چوبی، بالفعل بر سر اصحاب من نیست. (ب) مثال برای لیت محال:

امام صادق علیه السلام در زیارت امام حسین علیه السلام:  
... فَلَيْتَ أَنِّي مَعَكُمْ فَأَفُوزُ فَوْزًا عَظِيمًا ...

ترجمه: ... پس ای کاش من همراه شما بودم؛ تا به پیروزی عظیم می‌رسیدم... (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج. ۴، ص. ۵۷۷)

قضیه‌ای که از روایت، فهمیده می‌شود: من، بالفعل همراه شما نیستم.

### ۳. افعال ناقصه

#### الف. صار - یصیر

«صار» دلالت بر انتقال و تبدیل مبتدا به خبرش می‌کند. (حدوث و شدن) که با قرینه جانش است این انتقال مستمر بماند یا دوباره متحوّل شود. (رضی الدین استر آبادی، ۱۳۸۴ ه. ش، ج. ۲، ص. ۱۴۴) در هر دو صورت جهت قضیه وجودیه لادائمه یا حینیه لادائمه است.

همچنین افعالی که معنای صار می‌دهند، بر همین جهت دلالت دارند. این افعال یا عملشان همان عمل صار است. (رفع اسم و نصب خبر) مانند: «أَصَّ»، «رَجَعَ»، «عَادَ»، «اسْتَحَالَ»، «قَعَدَ»، «حَارَ»، «جَاءَ»، «ارْتَدَّ»، «تَحَوَّلَ»، «غَدَا» و «رَاحَ» (سیوطی، بی‌تا - الف، ص. ۱۰۱) و یا عملشان مانند افعال قلوب است که به این قسم افعال

قضیه‌ای که از شعر، فهمیده می‌شود: من، بالفعل این مطلب را نمی‌دانم.

فليت لي بهم قوما إذا ركبوا  
شئوا الإغارة فرسانا و ركبانا

ترجمه: پس کاش در ازای آنان، برای من گروهی سواره بود که از هرسو سواره بر اسب و شتر حمله می‌کردند! (ابن هشام انصاری، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۱۰۴)

قضیه‌ای که از شعر، فهمیده می‌شود: چنین گروهی بالفعل، برای من وجود ندارد.

(ب) مثال برای لیت محال:

فياليت الشباب يعود يوما  
فأخبره بما فعل المشيب

ترجمه: پس ای کاش روزی جوانی بازگردد؛ تا به او خبر دهم که پیری [با من] چه کرد! (ابن هشام انصاری، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۸۵)

قضیه‌ای که از شعر، فهمیده می‌شود: جوانی، بالفعل بازنگشته است.

عبدالله بن معزز:

مَرَّتْ بِنَا سَحْرًا طَيْرًا، فَقَلَّتْ لَهَا  
طوباك، يا ليتني إياك، طوباك

ترجمه: پرنده صبح از ما عبور کن! پس به او گفتم: «خوشا به حالت! ای کاش من تو بودم! خوشا به حالت!» (ابن هشام انصاری، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۲۸۵)

قضیه‌ای که از شعر، فهمیده می‌شود: من، بالفعل تو نیستم.

#### شواهد روایات

الف) مثال برای لیت ممکن:

عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: لَيْتَ السَّيِّطُ عَلَى





مثال برای اصیج به معنای صبار:  
 فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ  
 مِنَ الْخَاسِرِينَ (سوره مائده، آیه ۳۰)

پس نفس او (قاییل) کشتن برادرش را  
 برایش آسان کرد. در نتیجه برادرش را  
 کشت. پس او از خسران زدگان شد.

قضیه‌ای که از آیه، فهمیده می‌شود:  
 قایل بالفعل، خسران زده است، نه همیشه.

### شواهد اشعار عرب

مثال برای صبار:

مالت النفس نحوها إذ رأتها

فهی ریح و صبار جسمی هباء

ترجمه: میل پیدا کند نفس به مانند او،  
 هنگامی که او را ببیند. پس [گویا] او باد  
 است؛ در حالی که جسم من، خاکی بر  
 باد رفته شد. (سیوطی، بی تا، ج. ۱، ص. ۱۲۲)

قضیه‌ای که از شعر، فهمیده می‌شود:  
 جسم من بالفعل خاک بر باد رفته است،  
 نه همیشه.

مثال برای افعالی که معنای صبار می  
 دهند:

تربته حتی إذا أض شیطما

یکاد یساوی غارب الفحل غاربه

ترجمه: آن شتر را بزرگ کردم تا جایی  
 که بلند شد. نزدیک است که گردن  
 شتر فحل (نخل فحل؟) به گردن او  
 برسد. (شراب، بی تا، ج. ۱، ص. ۱۸۶)

قضیه‌ای که از شعر، فهمیده می‌شود: این  
 شتر، بالفعل گردن بلند است، نه همیشه.

مثال برای افعال تصییر:

فقد جعلت قلوب بني زياد

من الأكوار مرتعها قريب

تصییر می‌گویند. (نصب مبتدا و خبر)  
 مانند: «صیر»، «أصار»، «جعل»، «وهب»،  
 «رد»، «ترک»، «تخذ» و «اتخذ» (سیوطی،  
 بی تا - الف، ص. ۱۴۳)

«اصبح» و «اضحی» و «امسی» گاهی معنای  
 «صار» را به خود گرفته‌اند؛ گاهی نیز  
 معنای داخل شدن در صبح، ظهر و عصر.  
 مانند: اصبح لیل (شب صبح شد) که در  
 هر دو صورت معنای «صار» از آن فهمیده  
 می‌شود. (سیوطی، بی تا - الف، ص. ۱۰۰ و  
 ۱۰۱)

### شواهد قرآنی

مثال برای صبار:

صراط الله الذي له ما في السموات وما  
 في الأرض ألا إلى الله تصير الأمور (سوره  
 شوری، آیه ۵۳)

صراط الله، آن خداوندی که آنچه در  
 آسمان‌ها و آنچه در زمین است؛ برای  
 اوست. آگاه باشید! هر امری به سوی الله  
 می‌شود.

قضیه‌ای که از آیه، فهمیده می‌شود: هر  
 امری در آینده، بالفعل به سوی خداست،  
 نه همیشه.

مثال برای افعال تصییر:

وَقَدَّمْنَا إِلَىٰ مَا عَمَلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ  
 هَبَاءً مَّنْثُورًا (سوره فرقان، آیه ۲۳)

ترجمه: ما به آنچه انجام داده‌اند می  
 پردازیم. پس اعمالشان را غباری پراکنده  
 خواهیم کرد. (اعمال کافران غبار  
 پراکنده می‌شود.)

قضیه‌ای که از آیه، فهمیده می‌شود:  
 اعمال کافران، بالفعل غبار پراکنده است،  
 نه همیشه.



ترجمه: پس آن سنگ در دست رسول الله  
 طلا شد. (عسکری، ۱۴۰۹ ق، ص. ۸۵)  
 قضیه‌ای که از روایت، فهمیده می‌شود:  
 آن سنگ، بالفعل طلا است، نه همیشه.

مثال برای افعال تصبیر:

امام صادق علیه السلام: ... فَإِذَا قَبَضَهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ  
 صَبَّرَ تِلْكَ الرُّوحَ فِي قَالِبٍ كَقَالِبِهِ فِي  
 الدُّنْيَا...

ترجمه: امام صادق علیه السلام فرمودند: ... پس  
 هنگامی که خداوند روح او (مؤمن) را  
 بگیرد، آن روح در همان شکل و حالت  
 دنیایش قرار می‌گیرد... (کلینی، ۱۴۰۷ ق  
 و ج. ۱ ص. ۲۴۵)

قضیه‌ای که از روایت، فهمیده می‌شود:  
 روح مؤمنی که از دنیا رفته است؛ بالفعل  
 مانند قالب دنیایش است؛ نه همیشه.

مثال برای اصبح در معنای صار:

امام باقر علیه السلام: ... وَ اللَّهُ يَا مُحَمَّدُ مَنْ أَصْبَحَ  
 مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ لَا إِمَامَ لَهُ مِنَ اللَّهِ جَلَّ وَ عَزَّ  
 ظَاهِرًا عَادِلًا أَصْبَحَ ضَالًّا تَائِهًا وَ إِنْ مَاتَ  
 عَلَيَّ هَذِهِ الْحَالِ مَاتَ مَيْتَهُ كُفْرًا وَ نِفَاقًا ...

ترجمه: امام باقر علیه السلام: ای محمد بن مسلم!  
 به خدا قسم هرکس از این امت بدون  
 امام بشود؛ او گمراه و گم گشته شده  
 است. و اگر در این حالت بمیرد به مرگ  
 کفر و نفاق مرده است. (کلینی، ۱۴۰۷ ق  
 و ج. ۱ ص. ۳۷۱)

قضیه‌ای که از روایت، فهمیده می‌شود:  
 هر مسلمانی که بالفعل بدون امام است،  
 نه همیشه؛ پس او، بالفعل گمراه است، نه  
 همیشه. یا اگر مسلمانی بالفعل و نه  
 همیشه، بدون امام باشد، مادامی که  
 بدون امام است گمراه است. (از آنجایی

ترجمه: پس به یقین او، شتران پای بلند  
 از گله شتران بنی زیاد را، مرتعشان را  
 نزدیک کرد. (مرتع شتران نزدیک شد)  
 (شراب، بی تا، ج. ۱ ص. ۱۵۰)

قضیه‌ای که از شعر، فهمیده می‌شود:  
 مرتع شتران، بالفعل نزدیک است، نه  
 همیشه.

مثال برای اصبح به معنای صار:

أَصْبَحْتَ لَا أَحْمِلُ السَّلَاحَ وَ لَا  
 أَمْلِكُ رَأْسَ الْبَعِيرِ إِنْ نَفَرَا

ترجمه: فردی شدم که دیگر سلاحی  
 برای حمل کردن ندارم و مالک شتری  
 هم نیستم. اگرچه نفرت داشته باشم.  
 (شراب، بی تا، ج. ۱ ص. ۴۸۵)

قضیه‌ای که از شعر، فهمیده می‌شود:  
 من، بالفعل دارای سلاح و شتر نیستم، نه  
 همیشه.

## شواهد روایات

مثال برای صار:

امام صادق: ... وَ إِنَّمَا صَارَ سَلْمَانٌ مِنَ  
 الْعُلَمَاءِ لِأَنَّهُ امْرُؤٌ مِمَّنْ أَهْلَ الْبَيْتِ فَلِذَلِكَ  
 نَسَبْتُهُ إِلَى الْعُلَمَاءِ.

ترجمه: ... و فقط سلمان از علما شد؛  
 چراکه او مردی از ما اهل بیت است.  
 پس به خاطر این مطلب او را به علما  
 نسبت دادم. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج. ۱ ص.  
 ۴۰۱)

قضیه‌ای که از روایت، فهمیده می‌شود:  
 سلمان، بالفعل عالم است، نه همیشه.

مثال برای افعالی که معنای صار می  
 دهند:

تفسیر منسوب به امام حسن عسکری: ...  
 فَتَحَوَّلَ فِي يَدِهِ ذَهَبًا



است. زید، مادامی که شب است؛ بیدار است.

### شواهد روایی

رسول الله: ... مَنْ بَاتَ وَ فِي قَلْبِهِ غَشٌّ لِأَخِيهِ الْمُسْلِمِ بَاتَ فِي سَخَطِ اللَّهِ وَ أَصْبَحَ كَذَلِكَ وَ هُوَ فِي سَخَطِ اللَّهِ حَتَّى يَتُوبَ ...

ترجمه: اگر کسی شب کند در حالی که در قلبش عداوت کمی نسبت به برادر مؤمنش دارد؛ شب را در نارضایتی خداوند سپری کرده است. و اگر صبح را هم مانند آن سپری کند؛ در نارضایتی خداوند است تا زمانی که توبه کند. (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج. ۱، ص. ۳۶۳)

دو قضیه‌ای که از روایت، فهمیده می‌شود: اگر کسی، مادامی که شب است؛ در قلب خود عداوتی نسبت به برادر مؤمنش داشته باشد؛ در نارضایتی خداوند است. و اگر کسی، مادامی که صبح است؛ در قلب خود عداوتی نسبت به برادر مؤمنش داشته باشد؛ در نارضایتی خداوند است.

### ج. مادام و مازال و اخواته

«مادام» دلالت بر استمرار جمله ماقبل، تا زمان برقراری نسبت بین اسم و خبرش دارد. «مازال»، «مابرح»، «مانفک» و «مافتی» نیز اگر ماضی باشند؛ دلالت بر استمرار منقطع شده و اگر مضارع باشند؛ دلالت بر استمرار می‌کند. (صبان، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۳۳) در نتیجه از فعل «مادام»، عرفیه عامه فهمیده می‌شود. از افعال «مازال» و مانند آن نیز اگر مضارع باشند؛ عرفیه عامه‌ای که شرط آن بالفعل محقق است؛ فهمیده می‌شود و اگر ماضی

که تالی وابسته و مشروط به مقدم است؛ جهت تالی نیز وابسته به مقدم است. پس اگر جهت مقدم وجودیه لادائمه باشد و موضوع در مقدم و تالی واحد باشد؛ جهت تالی عرفیه عامه خواهد بود.

### ب. اصبح - یصبح و مانند آن

«اصبح»، «اضحی» و «امسی» به غیر از آن که در معنای «صار» استعمال شده‌اند؛ در معنای اتصاف خبر برای اسم، در آن زمان مشخص نیز استعمال شده‌اند. معنای دو فعل «ظل» و «بات» نیز به همین معنا است. (برای روز و شب) (صبان، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۳۳) به عبارت دیگر، این افعال دلالت بر تحقق و دوام خبر برای اسم در زمان مشخصی را دارند. پس از این افعال عرفیه عامه فهمیده می‌شود.

### شواهد قرآنی

وَ الَّذِينَ يَبْتَئُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّدًا وَ قِيَامًا (سوره فرقان، آیه ۶۴)

ترجمه: و کسانی که برای پروردگارشان در طول شب در حال سجده و قیام هستند؛ [عباد الرحمن هستند] قضیه‌ای که از آیه، فهمیده می‌شود: عباد الرحمن مادامی که شب برقرار است؛ عبادت می‌کنند.

### شواهد اشعار عرب

وَ أَصْبَحَ الْبَرْدُ شَدِيدًا فَاعْلَمَ

وَ بَاتَ زَيْدٌ سَاهِرًا لَمْ يَنِمْ

و بدان صبح هوا سرد بود و شب زید بیدار بود و نخوابید. (فاکهی، بی‌تا، ص. ۱۱۱) دو قضیه‌ای که از شعر، فهمیده می‌شود: هوا، مادامی که صبح است؛ سرد



باشد؛ عرفیه عامه‌ای که شرط آن محقق نیست. شایان ذکر است که منطقدانان نیز در کتاب‌های خود، برای بیان مثال‌های عرفیه عامه از لفظ «مادام» استفاده کرده‌اند.

### شواهد قرآنی

شاهد برای مادام:

وَجَعَلْنِي مَبَارَكًا أَيَّنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي  
بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا (سوره  
مریم، آیه ۳۱)

ترجمه: [حضرت عیسی:] هر جایی که باشم؛ مرا مایه برکت قرارده‌است. و مرا مادامی که زنده هستم به نماز و زکات توصیه کرده‌است.

قضیه‌ای که از آیه، فهمیده می‌شود: من مادامی که زنده هستم مأمور به نماز و زکات هستم.

شاهد برای ما زال ماضی:

فَمَا زَالَتْ تِلْكَ دَعْوَتُهُمْ حَتَّى جَعَلْنَهُمْ  
حَصِيدًا خَامِدِينَ (سوره انبیاء، آیه ۱۵)

همواره بر همان سخن [حسرت بار] بودند؛ تا آنکه آنان را ریشه کن شده‌ی خاموش قرار دادیم.

قضیه‌ای که از آیه، فهمیده می‌شود: آنان - مادامی که زنده بودند - بر این سخن بودند.

شاهد برای ما برح مضارع:

قَالُوا لَنْ نُبْرِحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ  
إِلَيْنَا مُوسَى (سوره طه، آیه ۹۱)

گفتند: ما همواره، به درگاه آن [گوساله سامری] خواهیم بود؛ تا آنکه موسی به سوی ما باز گردد.

نسیتک مادام عقلی معی  
أمدّ به أمد السّرمد

ترجمه: تو را مادامی که عقلم با من همراهی می‌کند، فراموش کردم. مدّت این به مدّت سرمد خواهد بود. (ابن هشام انصاری، بی تاو، ج. ۲، ص. ۶۳۷)

قضیه‌ای که از شعر، فهمیده می‌شود: من - مادامی که عاقل هستم - فراموش کننده تو هستم.

شاهد برای ما زال ماضی:

و ما زلت أبغی المال مذ أنا یافع  
ولیدا و کھلا حین شبت و أمردا  
ترجمه: دائما به دنبال مال دنیا بودم. هنگامی که نوجوان بودم و درحالی که کودک و پیر بودم. در هنگامه سفید شدن موهایم و آن زمان که موی در صورت نداشتم. (شراب، بی تاو، ج. ۱، ص. ۳۱۵)

قضیه‌ای که از شعر، فهمیده می‌شود: من - مادامی که زنده هستم - به دنبال مال دنیا هستم.

شاهد برای ما زال مضارع:

و رجّ الفتی للخیر ما إن رأیته

علی السنّ خیرا لا یزال یزید

ترجمه: و اگر آن جوان را دیدی؛ به او برای انجام کار خیر، امیدوار بده. چرا که او تا در این سن جوانی است؛ دائما افعال خیر را بسیار انجام می‌دهد. (شراب، بی تاو، ج. ۱، ص. ۳۱۵)



مَحْجُوباً حَتَّى يُصَلِّيَ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ

ترجمه: دعا همیشه محجوب است، تا زمانی که بر محمد و آل محمد صلوات فرستاده شود. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج. ۲ ص. ۴۹۱)

قضیه‌ای که از روایت، فهمیده می‌شود: دعا - مادامی که صلوات فرستاده نشود - محجوب است.

#### ۴. افعال قرب

افعال قرب (شامل کاد، اوشک و کرب) دلالت بر نزدیک بودن محمول برای خیر می‌کند. در صورتی که آن خیر لزوماً واقع نشده است. (سیوطی، بی‌تا - الف، ص. ۱۱۳) پس جهت قضیه در افعال قرب مضارع، امکان عام و در افعال قرب ماضی ممکنه لا وجودیه خواهد بود.

#### شواهد قرآنی

افعال قرب ماضی:

... وَ كَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتُ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلَنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ (سوره اعراف. آیه ۱۵۰)

ترجمه: ... و نزدیک بود مرا بکشند؛ پس مرا سرزنش به دشمنان نکن و مرا همراه قوم ظالمان قرار نده.

قضیه‌ای که از آیه، فهمیده می‌شود: هارون ممکن بود؛ کشته شود؛ نه بالفعل

افعال قرب مضارع:

تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَنْقَطِرُنَ مِنْ قُوقِهِنَّ ... (سوره شوری. آیه ۵)

ترجمه: نزدیک است که آسمان‌ها از بالای سرشان شکافته شود.

قضیه‌ای که از آیه، فهمیده می‌شود:

تا، ج. ۱ ص. ۳۱۷)

قضیه‌ای که از شعر، فهمیده می‌شود: آن جوان - مادامی که جوان است - بسیار انجام دهنده خیر است.

#### شواهد روایی

شاهد برای مادام:

امام صادق علیه السلام: مَا دَامَ الْعَبْدُ مُشْتَغِلاً بِطَاعَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَ مَعْرِفَةِ عَيْبِ نَفْسِهِ وَ تَرْكِ مَا يَشِينُ فِي دِينِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَهُوَ بِمَعْزِلِ عَيْنِ الْأَفَاتِ غَائِضٌ فِي بَحْرِ رَحْمَةِ اللَّهِ تَعَالَى يَفُوزُ بِجَوَاهِرِ الْفَوَائِدِ مِنَ الْحِكْمَةِ وَ الْبَيَانِ

ترجمه: عبد، مادامی که مشغول به اطاعت از خدا، شناخت عیوب خودش و ترک آنچه متروک دین خداست باشد؛ او از آفات دور بوده، در دریای رحمت الهی غرق و از فواید جواهر حکمت و بیان استفاده می‌کند. (الصادق، ۱۴۰۰ ق، ص. ۳۱)

قضیه‌ای که از روایت، فهمیده می‌شود: عبد - مادامی که مشغول به موارد بالاست - دارای چنین پاداش‌هایی است.

شاهد مازال ماضی:

امام باقر علیه السلام در پاسخ به نامه‌ای که در آن پرسیده شده بود: علم خدا قبل از خلقت اشیاء هم بوده است یا نه؟ فرمودند: مَا زَالَ اللَّهُ عَالِماً

ترجمه: خداوند همیشه عالم بود. (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج. ۱ ص. ۱۰۸)

قضیه‌ای که از روایت، فهمیده می‌شود: خداوند عالم است، دائماً.

شاهد مازال مضارع:

امام صادق علیه السلام: لَا يَزَالُ الدُّعَاءُ



افعال قرب مضارع:

امام صادق علیه السلام در تفسیر **يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِي**  
ء، از آیه نور، فرمودند: ... **يَكَادُ الْعِلْمُ**  
**يَنْفَجِرُ بِهَا ...**

ترجمه: ... نزدیک است که علم، از آن  
(مشکاة یا زجاجه) منفجر شود و  
بجوشد... (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج. ۱، ص. ۱۹۵)  
قضیه‌ای که از روایت، فهمیده می‌شود:  
علم از آن منفجر می‌شود؛ به امکان عام.

### ۵. افعال شروع

افعال شروع، (شامل شرع، انشاء به معنای  
شرع، علق، طفق، اخذ، هب، بدأ، جعل،  
قام و انبری) دلالت بر شروع خبر برای  
اسم آن می‌کنند. (سیوطی، بی‌تا - الف،  
ص. ۱۱۳) در نتیجه معنای آن مانند «صار»  
حدوث است؛ پس جهت قضیه، وجودیه  
لا دائمه یا حینیه لا دائمه خواهد بود.

### شواهد قرآنی

**و طَفِقًا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِ مَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ ...**  
(سوره اعراف، آیه ۲۲)

ترجمه: و آدم و حوا، شروع کردند به  
پوشاندن خود با برگ‌های بهشت.  
قضیه‌ای که از آیه، فهمیده می‌شود: آدم  
و حوا بالفعل، خود را می‌پوشاندند، نه  
دائما.

### شواهد اشعار عرب

**هَبَّتْ أَلْوَمُ الْقَلْبِ فِي طَاعَةِ الْهَوَى**  
**فَلَجَ كَأَنِّي كُنْتُ بِاللَّوْمِ مَغْرِيَا**  
ترجمه: دردهای قلب، پیروی از هوای  
نفس را آغاز کرد. پس لجاجت کرد؛  
گویا من حقیری فریفته شده‌ام. (شراب،  
بی‌تا، ج. ۳، ص. ۳۶۵)  
قضیه‌ای که از شعر، فهمیده می‌شود:

آسمان ها به امکان عام، می‌تواند  
شکافته شود.

### شواهد اشعار عرب

افعال قرب ماضی:

إلى ملك كاد الجبال لفقده

نزول و زال الراسيات من الصخر

ترجمه: به سوی پادشاهی که از نبودنش،  
نزدیک است که کوهستان و صخره های  
استوار از میان برود. (شراب، بی‌تا، ج. ۱،  
ص. ۴۴۹)

قضیه‌ای که از شعر، فهمیده می‌شود: اگر  
پادشاه نبود؛ ممکن بود کوهستان نابود  
شود؛ نه بالفعل.

افعال قرب مضارع:

فإن أهلك فذی لهب لظاه

علی یکاد یلتهب التهابا

ترجمه: بنابراین اگر هلاک شوم؛ چه  
بسیار صاحب خشمی است که آتش  
خشمش را نزدیک است بر من برافروزد.  
(سیوطی، شرح شواهد المعنی، بی‌تا، ج.  
۱، ص. ۴۶۶)

قضیه‌ای که از شعر، فهمیده می‌شود: فرد  
خشمگین، به امکان عام، آتش خود را  
بر من می‌افروزد.

### شواهد روایی

افعال قرب ماضی:

قال رسول الله: كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا...

ترجمه: پیامبر فرمودند: نزدیک بود که  
فقر منجر به کفر شود. (کلینی، ۱۴۰۷ ق،  
ج. ۲، ص. ۳۰۷)

قضیه‌ای که از روایت، فهمیده می‌شود:  
منجر شدن فقر به کفر، ممکن بود؛ اما  
بالفعل نشد.



پست، بواسطه من فریب بخورد. (شراب، بی تا، ج. ۳ ص. ۹۴)

قضیه‌ای که از شعر، فهمیده می‌شود: نادان، ممکن است بواسطه من فریب بخورد؛ نه بالفعل.

### شواهد روایی

رسول اکرم فرمودند: کَلَّ ذَنْبَ عَسَى اللَّهِ أَنْ يَغْفِرَهُ إِلَّا مَنْ مَاتَ مُشْرِكًا أَوْ قَتَلَ مُؤْمِنًا مَتَمِّدًا

ترجمه: امید است خداوند هر گناهی را ببخشد؛ مگر مردن در حالت شرک یا کشتن عمدی مؤمن (پاینده، ۱۳۶۳ ش، ص. ۶۱۰)

قضیه‌ای که از روایت، فهمیده می‌شود: هر گناهی غیر از آن دو گناه، ممکن است بخشیده شود؛ نه بالفعل.

### نتیجه گیری

نواسخ را از جهت دلالت بر موجهات می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

اول. نواسخی که هیچ دلالتی بر جهت قضیه ندارند. شامل: «کان»، «لیس»، مشبهات بـ «لیس»، «أَنْ وِإِنْ»، افعال قلوب، «كأن» و «لكن»

دوم. نواسخی که دلالت بر موجهات بسیط دارند که خود سه دسته هستند:

۱. دلالت بر امکان عام یا حینیه ممکنه دارد: «لعل»

۲. دلالت بر عرفیه عامه دارد: «اصبح» و مانند آن (اگر دلالت بر حدوث نداشته باشند)، «بات و ظل»، «مادام» و «مازال» و مانند آن

۳. «لیت» که دلالت بر مطلقه عامه یا دائمه مطلقه برای متضاد قضیه دارد.

دردهای قلب، بالفعل، پیرو هوای نفس است؛ نه دائما.

### شواهد روایی

... سَأَلَهُ عَنْ أَوَّلِ مَنْ كَفَرَ وَ أَنْشَأَ الْكُفْرَ؛ فَقَالَ إِبْلِيسُ لَعْنَهُ اللَّهُ ...

از امام رضا علیه السلام پرسیدند: چه کسی نخستین بار کافر شد و کفر را آغاز کرد؟ حضرت پاسخ داد: ابلیس کفر را آغاز کرد. (صدوق، ۱۳۷۸ ق، ج. ۱ ص. ۲۴۴)

قضیه‌ای که از روایت، فهمیده می‌شود: ابلیس، بالفعل، کافر است؛ نه دائما.

### ۶. افعال رجاء

افعال رجاء (عسی، حری و اخلولق) دلالت بر امید داشتن به وقوع خبر برای مبتدا دارند. (سیوطی، بی تا - الف، ص. ۱۱۳) امید برای زمانی است که مطلب هنوز رخ نداده است؛ پس جهتی که افعال رجاء برای قضیه ایجاد می‌کند؛ ممکنه لاجودیه است.

### شواهد قرآنی

عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُم ... (سوره اسراء، آیه ۸)

ترجمه: امید است که پروردگارتان به شما رحم کند

قضیه‌ای که از آیه، فهمیده می‌شود: خدا ممکن است به شما رحم کند؛ نه بالفعل.

### شواهد اشعار عرب

فَأَمَّا كَيْسٌ فَنَجَا وَ لَكِنْ

عَسَى يَغْتَرُّ بِي حَمَقٌ لَيْمٍ

ترجمه: پس یا زیرک هستم که نجات پیدا می‌کنم؛ اما امید است که نادان



کشف النقاب عن مخدرات ملحہ الإعراب. بیروت: مؤسسه التاريخ العربی.

۱۱. علی ابن حزم ابن نفیس. (۲۰۰۹ م). شرح الوریقات فی المنطق. تونس: دارالغرب الاسلامی.

۱۲. غلامعلی صفایی بوشهری. (۱۳۸۷ ش). ترجمه و شرح معنی الأدیب. قم: قدس.

۱۳. محمد باقر بن محمد تقی مجلسی. (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

۱۴. محمد بن حسن رضی الدین استر آبادی. (۱۳۸۴ ه. ش). شرح الرضی علی الکافیة (المجلد ۴). تهران: مؤسسه الصادق للطباعة و النشر.

۱۵. محمد بن علی ابن بابویه صدوق. (۱۳۷۸ ق). عیون اخبار الرضا. تهران: نشر جهان.

۱۶. محمد بن علی صبان. (بی تا). حاشیة الصبان علی شرح الأشمونی علی ألفیة ابن مالک و معه شرح الشواهد للعینی. بیروت: المکتبه العصریة.

۱۷. محمد بن یعقوب کلینی. (۱۴۰۷ ق). الکافی. تهران: دار الکتب الإسلامیة.

۱۸. محمد رضا مظفر. (۱۴۳۶ ق). المنطق. قم: مرکز مدیریت حوزه های علمیه.

۱۹. محمد محمد حسن شراب. (بی تا). شرح الشواهد الشعریة فی أمات الکتب النحویة لأربعة آلاف شاهد شعری. بیروت: مؤسسه الرسالہ.

۲۰. محمود منتظری مقدم. (۱۳۹۹). دانش منطق. قم: مرکز مدیریت.

سوم. نواسخی که دلالت بر موجهات مرکب دارند. این قسم، شامل دو گروه است:

۱. دلالت بر وجودیه لادائمہ: شامل افعالی که دلالت بر حدوث دارند. «صار»، افعال تصییر و افعال شروع
  ۲. دلالت بر ممکنه لاوجودیه: افعال قرب و رجاء
- شایان ذکر است که این دلالتها، در صورتی صادق است که در جمله قرینه ای غیر از خود لفظ ناسخ نباشد.

#### فهرست منابع

##### قرآن کریم

۲. عبد الله بن يوسف ابن هشام انصاری. (بی تا). مغنی اللیب. قم: کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی (ره).
۳. ابوالقاسم باینده. (۱۳۶۳ ش). نهج الفصاحه. تهران: دنیای دانش.
۴. احمد بن محمد بن خالد برقی. (۱۳۷۱ ق). المحاسن. قم: دار الکتب الإسلامیة.
۵. جعفر بن محمد علیه السلام الصادق. (۱۴۰۰ ق). مصباح الشریعة. بیروت: اعلمی.
۶. حسن بن علی علیه السلام عسکری. (۱۴۰۹ ق). التفسیر المنسوب إلى الإمام الحسن العسکری علیه السلام. قم: مدرسه الإمام المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریف.
۷. حسین بن عبدالله ابو علی ابن سینا، فخرالدین رازی، نصیرالدین طوسی، و قطب الدین رازی. (۱۳۹۳). الاشارات و تنبیهات (المجلد ۱). قم: مطبوعات دینی.
۸. عبد الرحمن بن ابی بکر سیوطی. (بی تا - الف). البهجة المرضیة علی الفیة ابن مالک. قم: اسماعیلیان.
۹. عبد الرحمن بن ابی بکر سیوطی. (بی تا - ب). شرح شواهد المغنی. قم: دارالادب حوزه.
۱۰. عبد الله بن محمد احمد فاکهی. (بی تا).





## مقالات برگزیده - ۳

### بررسی مسئله حدوث عالم در بحار الأنوار و اندیشه فلاسفه

علی جعفریان (طلبه پایه چهارم حوزه)



مجلسی، خلقت، مجردات.

\*\*\*

#### مقدمه

محمدباقر مجلسی معروف به علامه مجلسی و مجلسی ثانی، فقیه و محدث بزرگ شیعه در دوران صفوی است. معروفترین اثر او یعنی بحار الأنوار از بزرگترین منابع حدیثی شیعه به شمار می‌رود. او معاصر با حکمای مکتب اصفهان مانند میرداماد و ملاصدراست و حتی از ملاصدرا اجازه نقل روایت دارد، اما به حکم اینکه محدث است در مباحث مربوط به اصول دین دیدگاه‌های نزدیک به متکلمین را اختیار کرده و حتی با فلاسفه به مخالفت‌های شدید پرداخته است. یکی از موارد نزاع میان محدثین (از جمله مرحوم مجلسی) و فلاسفه اسلامی بحث خلقت و حدوث عالم است.

در این مقاله مختصر بدون اینکه وارد مباحث گسترده فلسفی یا حدیثی شویم، به تأمل در گزارش مرحوم مجلسی از دیدگاه فلاسفه در باب حدوث عالم می

**چکیده:** مرحوم مجلسی مسئله «حدوث

عالم» را مهم‌ترین مسئله اندیشه اسلامی خصوصاً تشیع می‌داند. او در جلد ۵۴ کتاب شریف بحار الأنوار در ضمن نقل آیات و روایات، به بحث مفصلی درباره حدوث و قدم پرداخته و در نزاع میان متکلمین و فلاسفه جانب متکلمین را گرفته است. ما در این مقاله با مرور گزارش او از دیدگاه فلاسفه نشان داده‌ایم که ایشان در تلقی معنای صحیح «حدوث» نزد فلاسفه دچار خطاهایی شده، هرچند به لحاظ فکری به دنبال تثبیت مدعیات قرآن و روایات بوده و از این جهت دغدغه‌های مهمی را پیگیری کرده است. در آخر تلاش می‌کنیم توضیح دهیم فلاسفه اسلامی متوجه دغدغه‌های مهم مرحوم مجلسی بوده‌اند و کسی مانند ملاصدرا بهتر از دیگران توانسته است به دیدگاه قرآن و روایات در باب حدوث عالم دست پیدا کرده و آن‌ها را تبیین کند.

**واژگان کلیدی:** حدوث زمانی،

حدوث ذاتی، ممکن‌الوجود، علامه



می‌پردازد. در مقصد پنجم در صدد پاسخ به شبهات فلاسفه و دفع آن‌ها بر می‌آید و در تکملاً نهایی‌اش در باب «اولین مخلوق» سخن می‌گوید.

### تقریر بحث مرحوم مجلسی در باب حدوث عالم

ایشان بحث حدوث عالم را از بزرگ‌ترین اصول اسلامی خصوصاً شیعه امامیه می‌داند و می‌گوید: قبلاً قائل شدن به قدم عالم تنها به دهریه و ملحدین و فلاسفه‌ای که منکر تمام ادیان هستند منسوب بود لذا مرحوم کلینی و دیگر محدثین بابی را به آن اختصاص نمی‌دادند، اما در عصر ما از آنجایی که مردم به مطالعه کتب فیلسوف‌نمایان می‌پردازند و از خواندن کتاب و سنت و اخبار ائمه دین رویگردان شده‌اند و به خاطر گذشت قرون و اعصار، گفتار وحی مهجور مانده و حقایق شریعت با مصطلحات فلسفی آمیخته شده و در نتیجه اختلاف آراء شکل گرفته و بسیاری از کسانی که به علم مشهورند گرفتار شبهات گمراهان شده‌اند. حتی یک نفر (از معاصران مرحوم مجلسی) اوراقی را سیاه کرده و نوشته که در باب حدوث عالم جز یک خبر واحد (کان الله و لم یکن معه شیء) حدیث دیگری وارد نشده و همان یک حدیث را هم به آنچه موافق با آراء فاسدشان است به تأویل برده! لذا من در این باب اکثر آیات و روایاتی که شک و تردید را برطرف می‌کنند و بر سپاه شک غلبه می‌کنند و قواعد دین را پابرجا می‌کنند را نقل کرده‌ام تا از قهر خدا اجتناب کرده

پردازیم و دقت و انسجام آن را بررسی می‌کنیم.

### ساختار بحث مرحوم مجلسی در بحار

مرحوم مجلسی در جلد ۵۴ بحار الأنوار به جمع‌آوری احادیث مربوط به خلقت و کیفیت آفرینش جهان پرداخته که در ادامه مجلدات قبل و ذیل عنوان «کتاب السماء و العالم» آمده است. باب اول درباره‌ی حدوث عالم و ابتدای آفرینش و کیفیت آن است. باب دوم درباره‌ی عوالم است و کسانی که قبل از خلقت آدم در زمین می‌زیستند و نیز احوال زمین بعد از قیامت و توضیح درباره‌ی جابلقا و جابرسا. باب سوم با این عنوان است که چرا دنیا به دنیا و آخرت به آخرت نام گذاری شده است. باب چهارم درباره‌ی قلم و لوح محفوظ و کتاب مبین و امام مبین و أم الکتاب است.

در همان باب اول، ۱۸۸ حدیث درباره‌ی آفرینش نقل شده تا اینکه به حدیثی درباره‌ی خلقت در ۶ روز «ستة أيام» می‌رسد. مرحوم مجلسی در اینجا مبحثی تحت عنوان «تفهیم و تمییم» باز می‌کند و در ضمن ۵ مقصد و یک تکمله به نقد دیدگاه فلاسفه می‌پردازد. او پس از مقدمه‌ای کوتاه، در مقصد اول به بیان معانی حدوث و قدم می‌پردازد. در مقصد دوم اقوال مختلف (از فلاسفه یونان گرفته تا فقها و محدثین شیعه) را نقل می‌کند. در مقصد سوم با استفاده از نصوصی که ذکر کرده است سعی می‌کند استدلالی بر حدوث عالم ترتیب دهد. در مقصد چهارم به بیان دلائل عقلی بر دیدگاهش



برده است. حدوث ذاتی یعنی «مسبوقیت به غیر» و حدوث زمانی یعنی «مسبوقیت به عدم». مجلسی به این دیدگاه هم اشکال وارد می‌کند و می‌گوید اشکال قبلی به حرف خواجه هم وارد است زیرا درباره ذات معلول می‌توان گفت که در مرتبه علت موجود نیست و سپس ایجاد می‌شود. به عبارت دیگر «سلب معلول» مقدم بر «وجود معلول» است و این همان تقدم عدم بر وجود است که مستلزم اجتماع نقیضین است.

این اشکال نیز حاکی است که مرحوم مجلسی برای «عدم» و «مرتبه سلب موجودیت از معلول» یک تحقق عینی و بیرونی فرض می‌کند که تصور درستی از دیدگاه فلاسفه نیست. او در آخر نتیجه می‌گیرد که ماسوای حق تعالی همگی حادث زمانی و منتهای اند یعنی ابتدای زمانی و انتهای زمانی دارند، و ازلیت و عدم انتهای وجود مختص رب العالمین است. ۴. اطلاق حدوث بر «حدوث ذاتی» صرف اصطلاح است و به لحاظ لغوی و عرفی با معنای حدوث سازگار نیست. حدوث ذاتی صرفاً بر ترتب معلول بر علت دلالت دارد نه بر «مسبوق به عدم» بودن زیرا عقل حکم می‌کند که ابتدا علت وجود پیدا می‌کند بعد معلول. ایشان در ادامه ادعای اجماع می‌کند و می‌گوید این دیدگاه (که حدوث عالم، به معنای حدوث ذاتی است و ماسوای حق تعالی زمان‌مندند) مورد اجماع تمام مسلمین بلکه تمام ملل و ادیان است و از ضروریات دین است. ۵. طبق دیدگاه ایشان، تمام صفات کمالیه

باشیم، زیرا از پیامبر ﷺ است که فرمود «اذا ظهرت البدع فی أمتی فلیظهر العالم علمه و الا فعلیه لعنة الله و الملائکة و الناس اجمعین». مرحوم مجلسی در توضیح معنای «حدوث» می‌گوید ۳ که طبق مشهور برای این واژه دو معنا مطرح است: حدوث زمانی و حدوث ذاتی. او از ابن سینا نقل می‌کند که حدوث یعنی «مسبوقیت به عدم» که این مسبوقیت یا بالذات است یا بالزمان، و می‌افزاید که آنچه از لفظ حدوث متبادر می‌شود «حدوث زمانی» است زیرا حادث یعنی «لم یکن موجوداً فوجد».

او بر کلام ابن سینا اشکال می‌کند و می‌گوید: «تقدم عدم بر وجود تنها می‌تواند بالزمان باشد نه بالذات، زیرا تقدم بالذات نزد فلاسفه تنها تقدم بالعلیه است و معنا ندارد که عدم علت وجود باشد و این اجتماع نقیضین است». به اشکال او این‌گونه می‌توان پاسخ داد که در فلسفه «عدم» یک مفهوم انتزاعی است و مصداق ندارد. «مسبوق به عدم» به این معنا نیست که قبل از شیء، یک عدم وجود داشته باشد! بله این اجتماع نقیضین است. بلکه مراد از حدوث ذاتی این است که یک شیء با نظر به ذاتش محتمل‌العدم باشد، یعنی بتوان آن را بدون وجود فرض کرد و وجود برای او ضرورتی نداشته باشد. این یعنی شیء دیگری (که همان علت و واجب‌الوجود است) آن شیء حادث را ایجاد کرده و از کتم عدم خارج کرده است.

ایشان در ادامه می‌گوید: خواجه طوسی تعبیر دیگری برای حادث بالذات به کار



الزاعمین لقدّم العالم و وجوب وجوده خذلهم الله و لذلك كلما سئل العلماء عن البرهان على ذلك اخذوا يستدلون على اثبات الصانع و ليس في كلامهم عن الزمان حرف اصلا إلا إشارات على الحدوث الزماني بالمعنى الغامض الذي نثبته»<sup>۷</sup>.

مرحوم فیض توضیح می دهد که حدوث عالم به معنی نیازمندی به خالق است و مسبوقیت به عدم در آن، اعم از ذاتی و زمانی است (یعنی لزومی ندارد که زمانی باشد، در جسمانیات و عالم ماده، ابتدای زمانی دارد و در غیر جسم و فراماده ابتدای زمانی ندارد). غرض از بحث حدوث عالم اساسا مقابله با دهریون بوده که عالم را منحصر به طبیعیات و اجسام می دانستند و منکر صانع و خالق بودند. آنها از این عالم بی خالق و بی نیاز به «قدیم» تعبیر می کردند یعنی عالمی که خلق نشده و متکی به خدا نیست. به عبارت دیگر «قدیم» در اصطلاح آنان یعنی همان واجب الوجود و چیزی که وجود برایش ضرورت دارد. طبق این معنا، قدیم منحصر به ذات حق تعالی است و ماسوای او حادث و مخلوق اند. اما بعدها در میان متکلمین، قدیم به عنوان «قدیم زمانی» و حدوث به عنوان «حدوث زمانی» فهم شد، در حالی که بحث از ابتدا ربطی به زمان و ابتدای زمانی نداشت بلکه مربوط به مخلوقیت و نیازمندی بود. مرحوم فیض کاشانی شاهد بر این مطلب را این می داند که هرگاه از علما درباره دیدگاه «قدم عالم» که منسوب به دهریون و ملحدین بود

حادث و زمان مندند و ابتدای زمانی دارند. ایشان حتی این اجماع را به میرداماد نسبت می دهد و از او نقل می کند که در کتاب قیسات گفته است جمیع انبیاء و اوصیاء اجماع داشته اند بر حدوث زمانی عالم. به نظر می رسد این یکی از خطاهای مهم مرحوم مجلسی باشد. با مراجعه به کتاب قیسات ۶ متوجه می شویم که مراد میرداماد از آنچه انبیاء و اوصیاء بر آن اجماع دارند، حدوث ذاتی و دهری بوده است. و نیز آنچه که به عنوان اجماع ملل و ادیان نقل شده، حدوث زمانی نیست بلکه حدوثی است که ملازم با امکان و مخلوقیت عالم است. البته قابل توجه است که مرحوم مجلسی چون میان مخلوقیت و حدوث زمانی ملازمه قائل بوده است چنین ادعایی کرده است، اما به هر حال فلاسفه چنین ملازمه ای را قبول نداشته اند و مخلوقیت را ملازم با حدوث ذاتی می دانستند نه حدوث زمانی. ملامحسن فیض کاشانی شاگرد و داماد ملاصدرا و معاصر با مرحوم مجلسی در کتاب عین الیقین می نویسد:

«حدوث العالم بمعنی افتقاره إلى الصانع و مسبوقیته بالعدم فی الجملة، أي اعم من العدم الزماني، من ضروریات الدین و علیه اجماع المسلمین ... ما یظهر من التتبع لكلمات السلف من علماء الدین ان الواجب اعتقاده انما هو افتقار العالم إلى الصانع و مسبوقیته بالعدم فی الجملة خاصة، و أن إطلاق حدوث العالم راجع إليه، و أن الغرض من اثباته الرد علی الدهریة و الطبعیین المنکرین للصانع



میرداماد و ادعاهای او تماماً مربوط است به حدوث ذاتی به خوانش او (که به حدوث دهری معروف است) نه حدوث زمانی. شاهد بر این مطلب این است که خود مجلسی در ادامه می‌گوید «لکن الظاهر أنه كان مذهب أفلاطون حدوث الزمانيات فقط لاشتهار القول بقدوم النفوس و البعد المجرد عنه». ایشان متوجه شده است که افلاطون قائل به تجرد نفس است و آن را یک امر غیر زمان مند (قدیم زمانی) می‌داند و تنها به حدوث عالم اجسام (که مجلسی از آن به زمانیات تعبیر می‌کند) قائل است. این خود شاهد دیگری بر این مطلب است که سخن میرداماد و همه فلاسفه‌ای که نام شان برده شد در «حدوث زمانی» نیست. میرداماد نیز مانند بقیه حکمای اسلامی به تجرد نفس و عالم عقول که همگی «قدیم زمانی» هستند معتقدند در حالی که غالب متکلمین و مخالفان فلسفه، قائل شدن به قدیم زمانی را کفر و شرک می‌دانند و همین خلط باعث شده تا آنها حملات سنگینی علیه فلاسفه ترتیب دهند. مجلسی در ادامه از قول میرداماد می‌گوید: «و قال السيد ره فی القیسات القول بقدوم العالم نوع شرک و قال فی موضع آخر منه أنه إلحاد». وقتی خود میرداماد که قائل به قدیم زمانی و عالم مجردات است، قدم عالم را کفر و شرک می‌داند به وضوح نشان می‌دهد که مراد او از قدیم، نه قدیم زمانی بلکه قدیم ذاتی و دهری است. طبق دیدگاه میرداماد عالم ممکنات همگی حدوث دهری دارند اما این اعم است از اینکه

پرسش می‌شد، آنها به بیان دلایل اثبات صانع می‌پرداختند بدون اینکه اساساً سخنی دربارهٔ زمان و زمان‌مندی تمام مخلوقات بگویند، جز یک معنای غامض و پیچیده از حدوث زمانی که با ادعای متکلمین تفاوت دارد و با نظریهٔ حرکت جوهری ملاصدرا تبیین می‌شود.<sup>۸</sup>

مرحوم مجلسی قولی از محقق طوسی نقل می‌کند: «و قال صاحب الملل و النحل فی کتاب نهایة الأقدام و صححه المحقق الطوسی ره مذهب أهل الحق من الملل كلها أن العالم محدث مخلوق له أول أحدثه الباری تعالی و أبدعه بعد أن لم یکن و كان الله و لم یکن معه شیء» و در اینجا نیز ادعای اجماع نسبت به حدوث زمانی را به محقق طوسی نسبت می‌دهد در حالی که خواجه طوسی قائل به حدوث ذاتی است و در همین نقل فوق‌الذکر نیز بلافاصله بعد از اینکه «عالم محدث است» می‌گوید که مخلوق است. این نشان می‌دهد که محقق طوسی بر مخلوقیت و محدث بودن عالم ادعای اجماع کرده بدون اینکه از «حدوث زمانی» متکلمین سخن بگوید. به عبارت دیگر حدوث ذاتی مدنظر اوست نه حدوث زمانی. او با کمک گرفتن از متون حکمای اصفهان مانند میرداماد<sup>۹</sup>، این قول را به فلاسفه یونان نسبت می‌دهد و می‌گوید تالس، آناکساگوراس، آناکسیمندر، فیثاغورس، امپدوکلس، سقراط و افلاطون قائل به حدوث عالم بوده‌اند و تنها ارسطو بوده که به قدم عالم معتقد شده است. این نیز در ادامه خطاهای مرحوم مجلسی است زیرا سخن



حادث زمانی هم باشند (مانند اجسام) یا قدیم زمانی باشند (مانند مجردات و عقول کلیه و ملائکه و لوح و قلم). مرحوم مجلسی به نقل دیدگاه بعضی از محدثین و متکلمین بزرگ شیعه می‌پردازد که یکی از آنها مرحوم سید مرتضی ره است. او کلامی از سید مرتضی در پاسخ به یک شبهه فلسفی نقل می‌کند. ۱۰ شبهه این است که اگر فقط خدای متعال قدیم است و او قبل از خلق، واحد بوده و هیچ شیئی همراهش نبوده، پس اشیاء حادث از چه چیزی پدید آمده‌اند؟ پاسخ سید مرتضی این است که خدای متعال ازلا واحد است و هیچ شیئی با او همراه نیست و دومی ندارد و آنچه که احداث کرده را آغاز بخشیده بدون اینکه در ظرف زمان باشد: «أن الله تعالی لم یزل واحدا لا شیء معه و لا ثانی له و ابتداء ما أحدثه من غیر زمان». از این پاسخ دو نکته روشن می‌شود:

اولا این تصریحی است از مرحوم سید مرتضی بر اینکه صادر اول (اولین مخلوق) بدون زمان احداث شده است و غیرمسبوق به عدم زمانی است (یعنی مخلوق است ولی حادث زمانی نیست). این تأییدی است بر اینکه واژه حدوث که دایر در لسان علماء و بزرگان (حتی غیرفلاسفه مانند سیدمرتضی) بوده و اجماع ملل و ادیان بر آن است به معنای وقوع عالم در جزئی از زمان و مسبوقیت آن به عدم زمانی نیست، و از آن لازم نمی‌آید که تمام عالم حادث زمانی باشد مگر اینکه مراد از عالم، صرفا عالم

جسمانی باشد. در حالی که جمهور متکلمین، تمام بحث حدوث عالم را روی «حدوث زمانی» سوار کرده‌اند و این با اجماع علما منطبق نیست. مرحوم مجلسی نیز در ادعای اجماع به دقت عمل نکرده است. ثابا این پاسخ نشان می‌دهد که این شبهه فلسفی که مرحوم مجلسی به عنوان دیدگاه فلاسفه آورده دقیقا همان چیزی است که فلاسفه اسلامی نیز با آن مخالفت کرده‌اند. این شبهه دارای یک پیش‌فرض است و آن اینکه خود زمان قدیم است یعنی زمان هیچ‌گاه ابتدایی ندارد و عالم همواره زمان‌مند بوده و همیشه بوده است! در حالی که فلاسفه اسلامی زمان را مختص به عالم ماده و اجسام می‌دانند و عالم ماده را نیز «حادث زمانی» می‌دانند، نه اینکه ماده و اجسام را قدیم بدانند! تفاوت فلاسفه اسلامی و متکلمان در این است که جمهور متکلمان، عالم را منحصر در عالم ماده می‌دانند در حالی که فلاسفه به امور غیرمادی و غیرجسمانی نیز معتقدند. به این ترتیب، آنچه فلاسفه اسلامی قدیم می‌دانند نه ماده و نه زمان، بلکه امور غیرمادی و غیرزمان‌مند (مانند عقول و ملائکه) است. بنابراین می‌توان گفت که دیدگاه سید مرتضی با دیدگاه فلاسفه اسلامی منطبق است، مگر اینکه ایشان عالم را منحصر در اجسام بدانند. یعنی همانطور که سید مرتضی صادر اول را حادث بغیر زمان می‌داند، فلاسفه نیز عقول را حادث بغیر زمان می‌دانند، و همانگونه که سیدمرتضی اجسام را حادث بالزمان می‌داند، فلاسفه نیز عالم ماده را



معدوم فرض کرد و این مستلزم محال نباشد، یعنی وجود برای آن شیء ضرورت ندارد و ممکن است. همین ضرورت نداشتن» او را به موجود دیگری نیازمند می‌کند که به آن ضرورت ببخشد و ایجادش کند که به آن علت العلل یا واجب گفته می‌شود. در گفتار فلاسفه، مخلوقیت اشیاء دیگر ارتباطی با «ابتدای زمانی داشتن» ندارد بلکه دایره مدار «امکان ماهوی داشتن» است. فلاسفه مشائی و سینیوی ملاک را از «زمان» به «ذات و ماهیت» اشیاء منتقل کردند.

این ابتکار از آن ابن‌سینا بود و روی متکلمین پس از او تأثیر گسترده‌ای گذاشت. خصوصاً با تنازعات میان فخر رازی و محقق طوسی، این مینا پذیرفته شد. فلاسفه با واژه «امکان» کار می‌کردند در حالی که همین تلقی به مباحث متکلمین راه یافت و اصطلاحی تحت عنوان «حدوث ذاتی» در مقابل حدوث زمانی مطرح شد. حدوث به لحاظ لغوی نوعی مسبقیت به عدم را به ذهن متبادر می‌کند که عموماً این سبق و لحوق به شکل زمانی تصور می‌شود. در حالی که فلاسفه و متکلمان فیلسوف مآب با توسعه این معنا «مسبقیت به عدم» را با سبق و لحوق بالذات توضیح دادند نه بالزمان. ۱۴

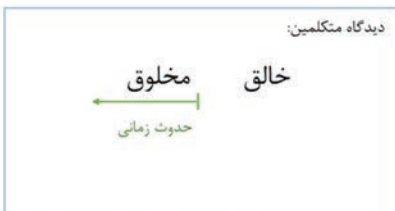


Figure 1 - دیدگاه متکلمین

زمان‌مند می‌دانند. دقت نکردن به این ظرافت‌ها باعث شده تا مرحوم مجلسی گاهی همان چیزی را به فلاسفه اسلامی نسبت دهد که از قضا آن‌ها در صدد طرد و نفی‌اش بوده‌اند.

### تقریر دیدگاه فلاسفه اسلامی در باب حدوث

فلاسفه اسلامی بر خلاف فلاسفه یونان، با یک دغدغه دینی مواجه بودند و آن تبیین مسئله خلقت بود. ۱۱ آن‌ها بر خلاف متکلمین که ملاک مخلوقیت را بردند روی حدوث زمانی و ابتدای زمانی داشتن، بحث را منتقل کردند به ذات و ماهیت اشیاء. ۱۲ نکته مهم دیگر این است که دو بحث را باید از هم تفکیک کرد:

۱. بحث درباره یک شیء مخلوق.
  ۲. بحث درباره عالم مخلوقات و جهان (به عنوان یک کل فراگیر)
- وقتی درباره یک شیء مفروض فکر می‌کنیم، آن شیء از دو حالت خارج نیست: یا وجود برای آن ضروری است یا ضروری نیست. در حالت اول به آن واجب‌الوجود و در حالت دوم به آن ممکن‌الوجود گفته می‌شود. «ممکن» یعنی موجودی که هم محتمل‌العدم است هم محتمل‌الوجود. یعنی هم می‌تواند موجود باشد هم معدوم باشد. بر خلاف «واجب» که فرض عدم برای آن مستلزم تناقض بوده و محال است. ۱۳ همان‌طور که ملاحظه می‌شود فلاسفه به جای اینکه از «مسبقیت به عدم» سخن بگویند از «محتمل‌العدم بودن» سخن گفته‌اند. همین که بتوان یک شیء را



باشد حادث زمانی است یعنی ابتدا و انتها دارد و هم در حدوث هم در بقاء محتاج به افاضه علت است. طبق این دیدگاه، اگر شیئی موجود باشد، اینگونه نیست که دیگر نیاز به احداث نداشته باشد، بلکه آن به آن در حال احداث است و نیازمندی اش حتی برای لحظه‌ای مرتفع نمی‌شود. ایجاد یک امر دفعی نیست بلکه امری دائمی و تدریجی و اشتدادی است و این همان چیزی است که ملاصدرا آن را با حرکت جوهری توضیح می‌دهد. اینگونه ملاصدرا هم حدوث زمانی اجسام و هم فیض ازلی حق تعالی را می‌پذیرد. ۱۶. خدای متعال در فیض اش بخل ندارد و هیچ زمانی را نمی‌توان فرض کرد که فیض او منقطع بوده باشد. بنابراین، فراتر از عالم ماده، موجودات و مخلوقات هستند که غیرزمانی و غیرمکانی‌اند و برخوردار از سرچشمه فیض الهی‌اند.

فلاسفه اسلامی با مراجعه به میراث قرآنی و روایی شیعه، «عقول مجرد» و «ملائکه» و «انوار پیامبر و اهل بیت» را از زمره همین موجودات فرامادی می‌دانند که واسطه فیض‌اند و بإذن الله قوای تدبیرکننده عالم‌اند. ۱۷.

### جمع‌بندی پایانی

مرحوم مجلسی مهم‌ترین دلیل بر «حدوث عالم» را تصریح نصوص و ادله روایی می‌داند به گونه‌ای که جایی برای تأویل آن‌ها باقی نمی‌ماند. ۱۸. ایشان با توجه به معنای عرفی «حدوث» روایات را بر «حدوث زمانی» تطبیق کرده و راه را برای هرگونه معنای دیگر

متکلمین نسبت بین یک مخلوق و خالق را در عرض می‌بینند و هرگاه گفته شود که خالق نسبت به مخلوق قبلیت دارد، این قبلیت را صرفاً زمانی می‌بینند. به همین دلیل همواره با این اشکال مواجه‌اند که قبل از خلقت چه بوده است؟ آیا خدا قبل از خلقت بی‌کار و بی‌فعل بوده است؟ این مینا - چه متکلمین بخواهند و چه نخواهند - برای خدا یک زمان سابق در نظر می‌گیرد. متکلمین برای فرار از این لازمه مبنایشان، راه‌حل‌های مختلفی مطرح کرده‌اند که موفق نبوده است.



Figure ۲: دیدگاه ملاصدرا

در حالی که فلاسفه نسبت بین یک مخلوق و خالق را در طول می‌بینند. ملاک مخلوقیت در نظر آنان، ابتدای زمانی داشتن نیست بلکه امکان ذاتی و نیازمندی به علت است. هر شیئی (چه ابتدای زمانی داشته باشد چه نداشته باشد) اگر با نظر به ذاتش محتمل‌العدم باشد، یعنی مسبوق به عدم ذاتی است و علتی به او ضرورت وجود بخشیده، و گرنه فی نفسه و به خودی خود عدم است. به عبارت دیگر وجود ممکن، برای خودش نیست بلکه قائم به غیر است و بدون فرض این غیر (که همان علت است) عدم است. ۱۵. حال اگر این مخلوق، مادی و جسمانی





بیشتری با کلام آنان مواجه می‌شد در می‌یافت که کسانی مانند ملاصدرا دقیقاً در مقام توضیح همان چیزی هستند که مرحوم مجلسی به دنبالش بوده است: یعنی اولاً تبیین مخلوقیت عالم و نیازمندی اش به صانع، ثانیاً تبیین حدوث زمانی عالم جسمانی، مطابق با آیات و روایات. و مهم‌تر آنکه این دیدگاه فلاسفه است که می‌تواند مجموع آیات و روایات را با دیدگاه منسجمی توضیح دهد و جایگاه ممکنات غیرمادی، عقول مجرد، انوار اهل بیت علیهم‌السلام و ملائکه را در نظام خلقت روشن کند. در حالی که دیدگاه جمهور متکلمین چنین قدرت تبیینی‌ای ندارد. به همین دلیل است که مرحوم مجلسی نیز بیشتر توانش را بر اتکای تعدی به ادله نقلی گذاشته و نتوانسته است بحث عقلی مستوفایی در راستای ادعایش ترتیب دهد.

بسته است. در حالی که با توجه به روایاتی که خود ایشان در این بخش از کتاب بحار الأنوار به میان آورده، و با توجه به اجماعی که از علما نقل کرده، می‌توان نتیجه گرفت که آیات و روایات اگر با «حدوث زمانی» عالم منطبق باشد، با «حدوث ذاتی» آن هم منطبق است زیرا بحث اصلی در این آیات و روایات مربوط به مخلوقیت و نیازمندی اشیاء به خالق و صانع است و اگر هم سخنی از «زمان» به میان آمده درباره عالم جسمانی بوده نه تمام ممکنات. به علاوه اینکه امور روحانی و غیرمادی مانند ملائکه، انوار اهل بیت علیهم‌السلام لوح محفوظ و... را نمی‌توان با حدوث زمانی تبیین کرد.

همانگونه که به تفصیل بیان شد، مرحوم مجلسی بارها میان حدوث زمانی و ذاتی خلط کرده، و حتی آنگاه که از کسانی مانند میرداماد، فلاسفه یونان، محقق طوسی، سید مرتضی، ابوالفتح کراچکی و دیگران نقل قول آورده و ادعای اجماع کرده، بدون هیچ توجیهی کلام آنان را که راجع به حدوث ذاتی بوده بر حدوث زمانی حمل کرده است. آنگاه دیدگاه فلاسفه را خلاف این اجماع یافته و سخنانشان را توهمات و لاطائلات و مخالف با شریعت دانسته است. در حالی که با دقت در کلام فلاسفه روشن می‌شود آن‌ها اولاً قائل به حدوث ذاتی تمام ممکنات اند و نمی‌توان دیدگاه دهریون و ملحدین را به آنان نسبت داد، ثانیاً فلاسفه نیز قائل به حدوث زمانی عالم جسمانی اند و مرحوم مجلسی اگر با دقت و تأمل

پی‌نوشت‌ها

- ۱) مهدوی، سید مصلح‌الدین، زندگینامه علامه مجلسی، ج ۱، ص ۴۲۶.
- ۲) مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار لأئمة الأطهار، مصحح: محمدباقر محمودی و عبدالزهرا علوی، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ج ۵۴، ص ۲۳۳.
- ۳) بحار الأنوار، ج ۵۴، ص ۲۳۴.
- ۴) همان، ص ۲۳۸.
- ۵) همان، ص ۲۳۸.
- ۶) میرداماد، محمدباقر، قیسات حق‌الیقین فی حدوث العالم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۹.
- ۷) فیض کاشانی، ملامحسن، عین‌الیقین، دارالحوراء، بیروت، ۲۰۰۷، ص ۴۰۷.
- ۸) ابراهیمی دینانی، غلامحسین، معمای زمان و حدوث جهان، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه



- ایران، ۱۳۹۳، ص ۵۵۱.
- ۹) قیسات، ص ۱۷.
- ۱۰) بحار الأنوار، ج ۵۴، ص ۲۴۴.
- ۱۱) مصاحبه‌ای از دکتر نصرالله حکمت.
- ۱۲) مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۵۴-۶۷۰.
- ۱۳) عبودیت، عبدالرسول، فلسفه مقدماتی، موسسه پژوهشی امام خمینی، ص ۲۳۰.
- ۱۴) مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۶۷۰-۶۵۴.
- ۱۵) مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۰، ص ۱۶۸.
- ۱۶) جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، انتشارات اسراء، ص ۱۷۳-۱۸۱.
- ۱۷) آقائی، احمدرضا، رابطه دائم‌الفیض بودن خداوند با حدوث زمانی عالم از منظر آیات و روایات، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۳.
- ۱۸) بحار الأنوار، ج ۵۴، ص ۲۵۵.
- فهرست منابع
۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، معمای زمان و حدوث جهان، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳.
  ۲. آقائی، احمدرضا، رابطه دائم‌الفیض بودن خداوند با حدوث زمانی عالم از منظر آیات و روایات، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم حدیث، دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۳.
  ۳. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، انتشارات اسراء، قم.
  ۴. عبودیت، عبدالرسول، فلسفه مقدماتی، موسسه پژوهشی امام خمینی، قم.
  ۵. فیض کاشانی، ملامحسن، عین‌الیقین، دارالحوراء، بیروت، ۲۰۰۷م.
  ۶. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار لأئمة الأطهار، مصحح: محمدباقر محمودی و عبدالزهرای علوی، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ج ۵۴.
  ۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶.
  ۸. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۰.
  ۹. مهدوی، سید مصلح‌الدین، زندگینامه علامه مجلسی، ج ۱.
  ۱۰. میرداماد، محمدباقر، قیسات حق‌الیقین فی حدوث العالم، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.



## مقالات برگزیده - ۴

### بررسی تطبیقی نظریه فطرت از دیدگاه آیت الله شاه آبادی و شهید مطهری

محمدحسن آقانی (طلبه پایه سوم حوزه)



متفکر برخاسته از تعالیم اسلام است لذا نتایج بسیار مشابهی را از تدبیرشان درباره فطرت ارائه داده اند.

**واژگان کلیدی:** فطرت، دین، انسان، کمال، آیت الله شاه آبادی، شهید مطهری.

\*\*\*

#### مقدمه

اگر انواع موجودات از جاندار و بی جان و ذی شعور و بی شعور را مورد تأمل قرار دهیم که به تدریج و یکی پس از دیگری تکامل می کنند، یعنی از خاک خشک بی جان به سوی حیات حرکت نموده و به صورت انواع نبات در می آیند و از نبات به سوی حیات دارای شعور حرکت نموده به صورت انواع حیوانات در می آیند و از آن مرحله نیز گذشته به صورت موجودی عاقل در می آیند؛ خواهیم دید که هر نوعی از آنها در وجود خود سیری تکوینی و معین و دارای مراحل مختلفی دارند. بعضی مراحل قبل از بعضی دیگر و بعضی بعد بعضی دیگر است. به طوری که نوع وقتی به مرحله ای می رسد که از مرحله

**چکیده:** هر موجودی که دارای حیات باشد دائماً به سوی کمال خود در حرکت است. از آنجا که این حرکت از جانب خداوند متعال در همه موجودات تعیین شده است، هدایت عامه نام دارد. این توجه و سیر خدادادی انسان همان است که از آن به «فطرت» تعبیر می شود. مرحوم آیت الله شاه آبادی فیلسوف و عارف نامدار شیعه، فطرت را به عنوان کتاب ذات معرفی می کند و آن را از لوازم وجود موجودات مدرک می داند. او همچنین عشق را افضل فطریات انسان می داند که انسان به واسطه آن به نهایت کمال خود یعنی فناء در ذات حق می رسد. شهید مطهری متفکر معاصر نیز به استناد قرآن، از فطرت به عنوان دین قیّم الهی تعبیر می کند و معتقد است دو عبارت «حنیف» و «صِبْغَةَ اللَّهِ» نیز در همین مورد استعمال شده اند. او همچنین فطرت را وسیله رسیدن به کمال حقیقی می داند و با استفاده از آیات و روایات، پیامبران را به عنوان برانگیزنده فطرت بشر معرفی می کند. از آنجا که اندیشه هر دو



فطرت را ام‌المعارف مسائل انسانی دانست. در خصوص اینکه آیا انسان دارای فطرت و گرایش‌های ذاتی است یا فاقد آن دو نظریه وجود دارد؛ نظریه اول قائل به نفی فطرت و سیر تکوینی انسان است و نظریه دوم بر مبنای تمایلات فطری یا درون ساختاری بنا شده است. در این مقاله به دیدگاه حکیم متأله و فقیه نامدار، آیت الله میرزا محمدعلی شاه آبادی<sup>۱</sup> و اندیشمند معاصر شهید مرتضی مطهری<sup>۲</sup> در باب فطرت می‌پردازیم که هر دو به حوزه اندیشه فلسفی و عرفانی اسلام تعلق دارند. مطلب مهم در این مقاله این است که امور فطری در اندیشه هر دو اندیشمند، مَلْهُم از دین اسلام بوده و منشأ الهی برای امور فطری قائل اند. روش هر دو متفکر به شیوه استدلالی بوده و از براهین عقلی و نقلی برای انتاج استفاده کرده اند؛ بنا براین نتایجی که آنها از کارشان گرفته اند تا حد جالب توجهی مشابه یکدیگر است. بررسی تطبیقی شیوه این دو متفکر از این جهت ارزشمند است که هر دو، تفکر مفصلی درباره فطرت داشته اند و مقایسه آنها نشان می‌دهد که این اندیشه‌ها چه کارآمدی دارند و در عین حال دیده می‌شود که لبّ مطلب و منشأ آن، آموزه های اسلامی است.

### فطرت در اندیشه اسلامی

لغت فطرت از ماده (فطر) است و به تعبیر ابن فارس در مقاییس اللغه<sup>۳</sup> به معنی فتح (باز شدن) و ابراز (آشکار شدن) است و گاهی به معنی خَلْق

قبلی گذشته باشد و به مرحله بعدی هم نرسیده باشد. این نوع همچنان باطنی منازل، استکمال می‌کند تا به آخرین مرحله که نهایت درجه کمال اوست برسد. از سوی دیگر این مراتبی که در نوع مشاهده می‌کنیم، هر یک از آنها ملازم مقامی است که خاص به خود اوست. از اینجا نتیجه می‌گیریم که برای این نوع موجود، غایتی تکوینی است که از همان آغاز، وجودش متوجه آن غایت و به سوی آن در حرکت است و از پا نمی‌ایستد تا به آن غایت برسد. این توجه تکوینی از آنجا که مستند به خدای تعالی است، نامش را هدایت عامه الهی گذارده اند و همانطور که متذکر شدیم هیچ نوعی از مسیر تکوینی خود خطا نمی‌رود. در این میان نوع انسان نیز همین وضع را دارد و از آن حکم به کلی مستثنا نیست، به این معنا که او نیز مشمول هدایت عامه است، چون می‌دانیم از آن روزی که او شروع به تکوّن می‌کند به سوی یک انسان تمام عیار متوجه است و تا رسیدن به این هدف نهایی مرحله‌هایی را طی می‌کند. این توجه تکوینی در نوع انسان همان است که در معارف دین، از آن به «فطرت» تعبیر شده است. فطرت است که دین قیّم الهی است و انسان را تا حد اعلی غایت خویش می‌رساند. در طول تاریخ اندیشه بشری بحث درباره فطرت مناقشات زیادی را به همراه داشته است. بحث فطرت سنگ زیرین و گوهر مباحث انسان شناسی است، فلذا می‌توان



(آفریدن) نیز به کار می‌رود. ابن اثیر نیز در النهایه ۴ از آن به ابداع و اختراع به معنی خلقت ابتدایی تعبیر می‌کند. اما داستانی عجیب از ابن عباس ۵ نقل شده که حاکی از معنای این لغت است. او می‌گوید من برای یافتن معنی فطرت که در قرآن آمده است سال‌ها در قبایل عرب گشتم تا به واقعه‌ای برخوردیم؛ دیدم دو بادیه‌نشین بر سر مالکیت یک چاه به نزاع برخاسته‌اند، یکی از آنها به دیگر گفت: «أنا فطرتهَا: من آن را اولاً شکافتم» سپس فهمیدم منظور از فطرت، آن خلقت ابتدائی انسان توسط خداوند است که قبل از او کسی چنین کاری را نکرده است. از طرفی واژه فطرت طبق قواعد ادبیات عرب، مصدر نوع است همانگونه که ابن مالک در الفیه می‌گوید:

وَفَعَلَهُ لَمَرَّةً كَجَلَسَهُ

وَفَعَلَهُ لَهَيْئَةً كَجَلَسَهُ

یعنی واژه فطرت بر هیئتی خاص از خلقتی که ابتدائی است دلالت می‌کند. بحث از فطرت در سطره مباحث کلام اسلامی است و اغلب متکلمین در سلسله مباحث کلامی، در میان طرق و براهین اثبات وجود و معرفت خداوند، از فطرت نام برده‌اند؛ اما هر یک از علما و متکلمین مذهب حقه شیعه، با بیان و سلبه خاص خود در تبویب مباحثشان، رنگ و بو و شکل جدیدی به بحث علم کلام و ما نحن فیه یعنی بحث فطرت داده‌اند.

### فطرت در اندیشه آیت‌الله شاه‌آبادی

مرحوم آیت‌الله شاه‌آبادی به شیوه‌ای منحصر به فرد، در باب براهین وجوب ترک معصیت، به تبیین براهین فطری پرداخته است. ایشان ضمن بیان این براهین فطری، آیات و روایاتی را که مؤید مطلب باشد نیز آورده‌اند. شیوه معرفی مرحوم شاه‌آبادی از فطرت به این گونه است که اصول مشترک در وجود هر انسانی را با تأیید آیات و روایات بیان می‌کند و آنها را نشانه‌ای از وجود فطرت می‌شمارد؛ یعنی ذهن را از وجود لازم به وجود ملزوم آگاه می‌سازد. مثلاً ایشان در بیان اولین برهان ترک معصیت که «حضور حاضر» است گفته‌اند: هر آنچه در عالم است محضر خداست. تجلیات ظهور پروردگار که معرف حضور اوست انقطاع پذیر نیست و دائم است و غیر از تابش نور او چیز دیگری مشاهده نمی‌شود، چنان که حضرت اباعبدالله الحسین ۶ در دعای عرفه عرضه می‌دارد: أَيْكُونَ لَغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ؟ لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمَظْهَرُ لَكَ. ۶ این تابش یکی بیش نیست. اگر در آن تعددی یافت شود از نظر تعدد مجلا و مظهر است، و گرنه حقیقت و ظهور آن یکی است. این تابش و ظهور، عین حضور است.

تو عین حضور حقی؛ نفس کشیدنت، نیت قلبت و... همه در حضور حقی است؛ به خاطر همین است که فرمود: اَعْبُدِ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ. ۷ این مرتبه خیلی بزرگ است، یعنی در حضور اوئی. سپس مرتبه ثانیه‌اش را می‌فرماید: فَإِن لَّمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاهُ؛ یعنی چنان باش که خود را



در واقع مخاطب این سؤال، آدمی است که محکوم به حکم و جوب احترام منعم از ناحیه فطرت است. اگر انسان فاقد چنین حاکمی باشد و محکوم به چنین حکمی نباشد یقیناً مؤاخذه نخواهد شد، حال آنکه به شهادت قرآن چنین محکمه‌ای برای هر انسانی برپا خواهد بود. مرحوم شاه‌آبادی با فرض این سؤال، این نکته را گوشزد می‌کند که فطرت در وجود هر انسانی که به وجود منعم واقف است، وجود دارد. البته ایشان تا این مرتبه از کلامشان به وجود فطرت در موحدین اشاره می‌کنند، اما حقیقت این است که هر انسانی حتی اگر اعتقاد به وحدت منعم هم نداشته باشد محکوم به حکم احترام به منعم خواهد بود، چه این منعم برای او خدایش باشد، چه خدایانش، چه خانواده اش و چه... او لاجرم محکوم فطرت خویش است که او را به احترام منعم وامی‌دارد. ایشان در ادامه به حضور مقتدر اشاره می‌کنند: احترام کردن حضور مقتدر در حیوانات هم جاری و ساری است. فی المثل موش حضور گریه را به جهت اقتدار و عظمت او محترم می‌شمارد. اگر پروردگار سبحانه و تعالی پیرسد که چگونه معصیت و نافرمانی را جایز شمردی و روا داشتی و حال آنکه حضور مقتدر محترم است چه جواب می‌دهی؟ اگر او را مقتدر نداشته‌ای قائل به عجز و نقص او شده‌ای و خدا منزه است و اقتدار هر مقتدری به قدرت اوست و صاحب اقتدار و عظمت و شوکتی نیست الا ذات

مخضر حق مشاهده کنی و او را حاضر دانی. این علم عصمت آور است و انسان را به جایی می‌رساند که حق را حاضر و خود را در حضور او ببیند و این علم، عاصم انبیاست؛ از این رو امام حسین علیه السلام می‌فرماید: عَمِيتَ عَيْنٌ لَا تَرَاكُ وَلَا تَزَالُ عَلَيْهَا رَقِيبًا. ۸. بنابراین تمام اعضا و جوارح خود را در محضر حق دیده از منهیات باز می‌دارد، چون می‌داند که او می‌داند و می‌بیند. ۹. در ادامه مرحوم شاه‌آبادی به نکته‌ای اشاره می‌کند؛ اینکه علم به حضور خداوند موجب ترک معصیت می‌شود، از مقتضیات فطرت است. به همین خاطر است که چون انبیا به این حضور، علم تام دارند و از طرفی به اقتضای فطرت، علم به حضور مطلق حق تعالی موجب ترک معصیت می‌شود، پس انبیا مطلقاً معصیت را ترک گفته اند. ایشان بعد از برهان حضور حاضر، به برهان «احترام منعم» اشاره می‌کنند: متوجه شدی که منعمی نیست الا او و معنای ایمان به حق همین است که منعمی را در دار وجود جز او نبینی، که معتقد به چنین معنایی را موحد گویند. در این محاکمه چه می‌گویی وقتی سؤال فرماید: آیا حضور منعم، محترم نبود؟ یا من منعم نبودم؟ برای پاسخ به این سؤال چه طرح کرده‌ای؟ تو در محضرش و حضور نعمتش با این خصوصیات نافرمانی کردی. پس برهان فطرت، حضور منعم است و معصیت و نافرمانی او جایز نباشد و زشتی در حضور چنین حاضری و منعمی روا نباشد. ۱۰.



مقدسش؛ و این لباس خصیصه ذات اوست و احدی حق پوشیدن این لباس را ندارد. بعد از اینکه مقتدری را در دار وجود به غیر او نیافتی و فطرت تو حکم به احترام او کرد پس چگونه در حضور چنین مقتدری، معصیت و نافرمانی روا باشد؟ پس ثابت شد که در حضور منعم مقتدر، به حکم فطرت و «کتاب ذات» خودت با این خصوصیات، که معصیت و نافرمانی به هیچ نحوه‌ای هرگز روا نباشد. ۱۱. مرحوم شاه‌آبادی در اینجا از تعبیری زیبا برای فطرت استفاده کردند با عنوان کتاب ذات. معانی عمیق و دقیقی در این تعبیر وجود دارد؛ یکی اینکه وظیفه انبیا یا آوردن کتاب آسمانی است یا تبلیغ و تبیین کتاب آسمانی، لذا هدایت به وسیله کتاب ذات نیز چنانکه خواهد آمد، مربوط به انبیاست؛ دیگر اینکه کتاب حاوی حق و حقیقت و کلام شریف باری تعالی است و فطرت نیز معقول حق تعالی در ذات انسان و برای هدایت اوست؛ و اینکه باید‌ها و نباید‌های شرع مقدس در کتاب آمده و فطرت نیز به جعل الهی حاکم این باید‌ها و نباید‌هاست؛ همچنین کتاب با اینکه مجمل است اما هر رطب و یابسی ۱۲ در آن موجود است، فطرت نیز در نهایت اجمال برای هر موضوعی واجد حکمی است.

مرحوم شاه‌آبادی پس از این می‌گوید: برهان دیگری که لزوم ترک معصیت را می‌رساند احترام به حضور شخصی کامل است. حضور کامل، محترم است. اگر حق سبحانه تعالی بفرماید چگونه

معصیت و نافرمانی کردی حال آنکه حضور کامل به حکم فطرت خودت محترم است چه گویی و چه جواب دهی؟ اگر او را کامل ندانی کفر است، زیرا کمال هر کاملی از او و او مکمل موجودات است. کمال بحت و صرف کمال است و به حسب فطرت عشق، کمالی و کاملی غیر او نباشد؛ شاهد اینکه حضور کامل محترم است، اختلاف ابواب اجرها و اختلاف ابواب محبت هاست. مزد مهندس چرا زیاد تر از مزد بناست؟ زیرا او کامل تر است و کامل در نظر فطرت محترم است. اینها از تأسیسات فطرت بشر است و قرار دادی و جعلی نیست، بلکه بیان فطرت است. ۱۳.

پس از اینکه آیت الله شاه‌آبادی با استفاده از براهین ترک معصیت، از نشانه های فطرت، وجود فطرت را اثبات کردند، به بحث درباره خود فطرت می‌پردازند. ایشان در بیان فطرت اینگونه فرموده اند: لوازم وجود مدرک را «فطرت» گویند و لوازم وجود غیر مدرک را «طبیعت» خوانند و از این جهت گفته نشود که فطرت آب، رطب است

بلکه گفته شود طبیعتش چنین است. ۱۴. در ادامه می‌گوید: انسان به چهار چیز مفلور است؛ اول: حس که به واسطه آن انسان ملکی باشد. دوم: خیال که به واسطه آن، انسان ملکوتی باشد. سوم: عقل که به واسطه آن، انسان جبروتی شود. چهارم: عشق که به واسطه آن، انسان لاهوتی و فانی در حق گردد. ۱۵. مرحوم شاه‌آبادی در این تقسیم بندی،



مشرف به شرف وجود آن است، می داند؛ لذا سه امر فطری دیگر را به عنوان مقدمه عشق، که افضل فطریات است بیان می‌دارد. سپس ایشان، بحث از «فطرت الهی» را به میان می‌آورند و از آن چنین تعبیر می‌کنند: مراد از فطرت الهی، علم و عشق است. ۱۶ این مطلب به دو ویژگی اساسی فطرت در وجود انسان اشاره دارد؛ اول آنکه فطرت، علم نصیب انسان می‌کند و دیگر آنکه گرایش و کششی را در قلب و جان انسان قرار می‌دهد که از آن به عشق تعبیر می‌شود. فطرت به بشر، هم معرفت می‌دهد و هم از طریق جان و قلبش او را به حق متصل می‌کند. ذات باری تعالی قبل از ایجاد، از آنجایی که به ذات خود علم کامل دارد و ذاتی را در کمال با ذات او کم‌ترین مقایسه‌ای نیست، پس ذات مقدسش در نهایت ابتهاج و عشق است به ذات خود؛ زیرا که مناظ عشق، ادراک کمال است و ادراکش ذات خود را قوی‌ترین ادراکات است و مدرک که ذات مقدسش بوده باشد اکمل و اتم مدرکات است. ۱۷ مرحوم شاه‌آبادی در بخشی از معرفت ۱۸۲ گفته است: ... و انسان نیز مفتخر است به این کرامت عظیمی که: خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلٰی صُوْرَتِهِ ۱۸ پس صحیح است که گفته شود که مفسور است است بر فطرت الهیه که عشق بوده باشد و شاهدش وجدان انسان است خود را عاشق و شائق کمال؛ کما قال تعالی: فَطَرَتَ اللهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۱۹. ۲۰ این تشابه صورت، مصداق و تجلی این

گویی سه مورد اول را مقدمه مورد چهارم قرار داده است. اولین فطری انسان به دیدگاه ایشان حس است که پنج نوع آن ظاهری است و پنج نوع آن باطنی؛ انسان با حواس خود عالم بیرون خود را درک می‌کند؛ در واقع حس برای انسان واسطه و رابطه اوست با عالم مُلک. دومین آن خیال است که مربوط به باطن و ملکوت آدمی است؛ عالم ملکوت یا مثال نسبت به مُلک علو مرتبه دارد، لذا مُلک انسان، تحت حکومت ملکوت او قرار دارد. مقوله سوم از فطریات، عقل است که از موضوعات بحث برانگیز اهل علم و تحقیق است؛ اجمالاً باید دانست که منظور از جبروت، جایگاه عقل است؛ در این مرتبه انسان قادر به درک لذات عقلی می‌شود، در هر مرحله ای که انسان به لذات عقلی می‌رسد، در آنجا جبروتی می‌شود؛ این جایگاه جایی است که حکیم از این مرتبه نمی‌تواند فراتر برود، اما عارف به مرحله چهارم نیز دست پیدا می‌کند. چهارمین مقوله فطریات عشق است؛ انسان فقط به واسطه عشق لاهوتی می‌شود و در حق فانی می‌گردد. اگر انسان بخواهد بار سفر به سوی حق ببندد، از طبیعت آغاز می‌کند و در حرکت صعودی به مثال و سپس به عالم عقل و بعد به عالم بالاتر یعنی لاهوت دست می‌یابد. مرحوم شاه‌آبادی در بیان خود، فنا در ذات حق را مبدأ و معاد سلوک الی الله معرفی می‌کند و عشق را که سبب ساز آن است چهارمین مرتبه فطریات که هر انسانی





تغییر و تخلف نیست، كما قال تعالى: لَا تَبْدِيلَ لَخَلْقِ اللَّهِ... ۲۴ و حکما بر این متفق اند که: الذَّاتِي لَا يُعْلَلُ وَلَا يَتَخَلَفُ؛ پس هرگز فطرت از انسان منفک نشود. ۲۵ مقصود آنکه فطرت از لوازم وجود است و چون به استناد نص شریف قرآن، تبدیل و تخلفی در خلق یعنی اعطاء وجود نیست، پس فطرت نیز بالتبع دچار تبدیل و تخلف نخواهد شد؛ چون به حکم عقل، لازم در پی ملزوم می‌آید و اگر وجود که ملزوم فطرت است، ثابت و تخلف ناپذیر باشد، الا و لابد فطرت نیز که لازم است چنین خواهد بود؛ پس فطرت ذاتی است و اکتسابی نیست.

### فطرت در اندیشه شهید مطهری

شهید مطهری در ابتدای مباحثش درباره فطرت مطالبی را درباره لغت فطرت آورده که معمولاً متکلمین و حکما نیز پیش از شروع این بحث از لغت آن بحث کرده اند. پس از بحث لغوی درباره فطرت که قبلاً معروض گشت، ایشان از فطرت چنین تعبیر کرده اند: فطرت انسان یعنی ویژگی‌های در اصل خلقت و آفرینش انسان. سپس ایشان با بررسی آیات قرآن، نوعی این همانی میان فطرت و دین برقرار می‌کنند.

استاد مطهری در این باره چنین گفته اند: بعد از آنکه بعضی آیات راجع به مبدأ و معاد و دعوت، به عمل آمده است، خطاب به پیغمبر اکرم ﷺ می‌فرماید: فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً... ۲۶ وجه به معنی چهره است، اَقِمْ به معنی نگاه دار است، پس اَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ یعنی توجه و

آیه شریفه است: فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ۲۱ در اینجا روح به تعبیر علامه طباطبائی ۲۲ به معنای نفس انسانی است نه بدن، گرچه که روح که امری وجودی است، فی نفسه یک نوع اتحاد با بدن دارد؛ پس معنای آیه چنین می‌شود: وقتی من ترکیب آن را تعدیل نموده وضع بدنش را تمام کردم و سپس روح بزرگ منسوب به خود را که من میان آن و بدن او ارتباط برقرار کرده ام، ایجاد نمودم، شما برای سجده به او به زمین بیفتید. ۲۳ نفس انسانی به وجود آمده از نفخ روح حق تعالی است، پس لاجرم بین روح انسانی و روح خالق باید سنخیتی باشد؛ لذا انسان، مشرف است به این شرافت که حقیقت وجودی او که مفسور به فطرت الهی است، دارای سنخیت با ذات فاطر متعال است. مرحوم شاه‌آبادی در ادامه درباره اکتسابی بودن فطرت چنین استدلال می‌کند: فطرت مذکوره، متعلق جعل بالذات نبوده باشد بلکه مجعول بالتبع است؛ یعنی وجود انسان متأصل در جعل است و فطرت از لوازم وجود است، كما هو ظاهر فی قوله تعالی: ... فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؛ و دلالت بر جعل تألیفی ما بین ذات و ذاتی هم ندارد، و الا تعبیر به «مَعَهَا» انسب بود به «علیها»؛ پس فطرت منفک از وجود انسان نباشد، زیرا لازم قبل از ایجاد ملزوم، ممتنع الوجود است و بعد از ایجاد ملزوم، واجب است و وجوب و امتناع، جهت غناء است و فطری آن است؛ و از این جهت اکتسابی نخواهد بود و قابل



محکم، پایدار. ۲۸. در جای دیگر شهید مطهری به این مطلب اشاره می‌کند که سه عبارت فطره و صبغه و حنیف در قرآن به یک معنا و به جای دین به کار رفته‌اند. «فطرت» و «حنیف» قبلاً توضیح داده شد، اما «صبغه الله» یعنی نوع رنگی که خدا در متن تکوین زده است، یعنی رنگ خدایی. درباره دین آمده که رنگ خدایی است. قرآن می‌گوید صبغه الله آن رنگی است که خدا در متن خلقت زده است. ایشان در ادامه سخنانشان، از استفاد آیات درباره فطرت گفته‌اند: قرآن می‌گوید بشر یک فطرت دارد که آن فطرت، دین است و آن دین هم اسلام است و اسلام هم یک حقیقت است از آدم تا خاتم. قرآن به ادیان قائل نیست، به دین قائل است، و لهذا هیچ وقت در قرآن و حدیث، دین جمع بسته نشده است، چون دین فطرت است، راه است، حقیقتی در سرشت انسان است. همه پیغمبران که آمده‌اند، دستورهایشان دستورهایی بر اساس احیاء و بیدار کردن و پرورش دادن حس فطری است؛ آنچه آنها عرضه می‌دارند، تقاضای همین فطرت انسانی است. در حدیث است: *الدِّينُ الْحَنِيفُ وَالْفِطْرَةُ وَ صِبْغَةُ اللَّهِ وَ التَّعْرِيفُ فِي الْمِيثَاقِ*. ۲۹. دین حنیف یا دین فطری یا صبغه الله، همان است که خدا در میثاق، یعنی در پیمان خدا، با روح بشر بسته است. ۳۰. این میثاق مربوط به مسئله عالم ذر است که در آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره مبارکه اعراف به آن اشاره شده است: *وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن*

چهره خودت را ثابت دار به سوی دین، یعنی توجهت فقط به دین باشد به طوری که به این طرف و آن طرف توجه نکنی، یعنی یکسره کانه برنامه تو باید برنامه دین باشد. کلمه حنیف در ترجمه تحت اللفظی، به معنی حق‌گرا است؛ حنیف معنایی خیلی نزدیک به معنای خود فطرت دارد، فرق نمی‌کند به انسان متدین بگوییم حق‌گرا یا خود دین را بگوییم دین حق‌گرا. *فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ* این فطرت، مفعول فعل محذوف است. در زبان عربی معمول است که گاهی مفعولی را ذکر می‌کنند درحالی که فعلش در تقدیر است، مثل اینکه کسی را می‌خواهند در موقع ترس بترسانند می‌گویند: *الأسد الأسد*. این یعنی *إحذر الأسد*. گاهی در مقام گرفتن و ترغیب نیز عین همین مطلب ذکر می‌شود؛ *فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا*، یعنی ملازم باش و بحسب و بر تو باد آن چیزی را که فطرت الله است، گونه خاص آفرینش الهی است، چیزی است که خداوند مردم را بر او به اینگونه آفریده است، یعنی یک امری هست که در سرشت و خلقت مردم قرار داده؛ معلوم است همان دین را می‌گوید. در جمله اول فرمود: *أَقِم وَجْهَكَ لِلدِّينِ*، چهره خودت را پایدار نگه دار به سوی دین، بعد دومرتبه: *بِرِ تُو بَاد* چیزی که فطرت الله است، یعنی همان دین. *ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ*، یعنی این دینی که در فطرت انسان است که دین حقیقی است، آن است آن دین قیّم، صد در صد قویّم،



بین نفوس و حق تعالی بوده است؛ پس این مطلب مطابقت دارد با تکوینی بودن فطرت در همه نفوس و از طرفی خداوند در قرآن فرموده است: **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ**.<sup>۳۲</sup> استاد مطهری در بیان خود به این مطلب اشاره کردند که فطرت همان دین است و دینی که شأنیت عندالله دارد فقط یکی است و آن هم اسلام است؛ پس نتیجه می‌گیریم فطرتی که هر انسانی دارای آن است یکی است و تفاوتی در حقیقت آن بین نفوس انسانی وجود ندارد، بلکه تفاوت در بروز و ظهور آن و بهره‌مندی از هدایت انبیاء است. شهید مطهری پیش از بحث درباره فطریات انسان، به توضیح وجه تمایز میان سه لغت «فطرت» و «طبیعت» و «غریزه» می‌پردازد. او می‌گوید طبیعت به خصوص برای بی‌جان‌ها به کار می‌رود، هرچند جاندارها نیز به کار می‌رود؛ اما غریزه فقط برای حیوانات و گاهی برای انسان به کار می‌رود؛ اما واژه فطرت دیده نشده که برای غیر انسان به کار برود. او در ادامه تصریح می‌کند که فطرت فقط برای انسان استعمال می‌شود و فطرت مانند طبیعت و غریزه، امری تکوینی و غیر اکتسابی است. سپس بحث فطریات انسان را اینطور طرح می‌کند: یک سلسله مسائلی بوده و هست که این مسائل را به عنوان «انسانیت» مطرح می‌کنند، هیچ مکتبی نیست که منکر یک سلسله ارزش‌های انسانی باشد.<sup>۳۳</sup> شهید مطهری برای امور فطری دو علامت را ذکر می‌کند: عمومیت و ریشه

بَنَى آدَمَ مِنْ طُهورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسَتْ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ\* أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ. مضمون آیه خیلی عجیب است: و آنگاه که پروردگار گرفت از پشت بنی آدم، خدا ذریه بنی آدم را، از پشت بنی آدم اخذ کرد و گرفت و آنها را بر خودشان گواه گرفت. معنایش این است که کانه خودشان را بر خودشان ارائه داد، بعد گفت ببینید شما این هستید که الان دارید می‌بینید؛ بعد که مردم را به خودشان گواه گرفت یعنی بشر را به خود بشر ارائه داد، آن وقت گفت آیا من پروردگار شما نیستم؟ آنها گفتند چرا. پس این فطرتی که هر انسانی تکویناً دارای آن است، در عالم ذر مورد میثاق با حق تعالی بوده است. حالا معنی کلام امیرالمومنین علیه السلام روشن می‌شود که فرمود پیغمبران آمده اند لَيْسَتْ أَدْوَاهُ مِيثَاقِ فِطْرَتِهِ؛ پیغمبران نیامده اند انسان‌ها را مطابق دلخواه خودشان بسازند، بلکه آمده اند که انسان‌ها مطابق آنچه در متن خلقت هست و خواسته شده است ساخته بشوند، گفته اند تو پاسخ به فطرت خودت بده؛ **وَيُثِرُوا لَهُمْ دَفَاتِنَ الْعُقُولِ وَ يُزَوِّهِمُ الْآيَاتِ الْمُقَدَّرَةِ**؛ پیغمبران نیامده اند چیزی از بیرون بدهند، آمده اند آنچه در درون است بیرون بکشند.<sup>۳۱</sup> شهید مطهری فطرت را همان دینی می‌داند که صد و بیست و چهار هزار پیامبر، مأمور به آن بودند و این فطرت معهود



متأله نامدار مسلمان نقل می‌کند که در رسای عشق و حالات عاشق و معشوق است. سپس چنین نتیجه گرفته اند که در عشق اصلاً مسئله وصال و تصاحب مطرح نیست، بلکه مسئله فنای عاشق در معشوق مطرح است. ایشان می‌گویند: عشق انسان را می‌رساند به مرحله ای که می‌خواهد از معشوق خدایی بسازد و از خود بنده‌ای، او را هستی مطلق بداند و خود را در مقابل او نیست و نیستی حساب کند. ۳۷

ایشان پس از تفصیل درباره عشق حقیقی به مسئله متغیر بودن اصالت‌های انسانی می‌پردازد. ایشان می‌گویند اگر قائل به این شویم که هیچ چیز در جهان ثابت نیست پس لاجرم باید قبول کنیم این اصالت‌های انسانی نیز ثابت نیست، اما باید بگوییم با اینکه حقیقت این اصالت‌ها در فطرت ثابت است ولی چنین تغییری در اصالت‌های انسانی به منزله مطلق تغییر نیست، بلکه حرکت به سوی کمال است که آن را به عنوان تکامل اصالت‌های انسانی مطرح می‌کنیم.

سپس در ادامه می‌گویند: اگر ما اصول ارزش‌های انسانی را فطری و ثابت بدانیم، آن وقت است که تکامل معنا پیدا می‌کند. مثلاً گفتیم مسئله حقیقت جویی یکی از ارزش‌های انسان است؛ اگر در همین مسئله، بشر اولیه هم حقیقت جو و حقیقت خواه بوده و در دوره بعد در حقیقت خواهی پیشرفت کرده، یعنی حقیقت‌خواه‌تر و حقیقت‌جو‌تر شده، پس تکامل پیدا کرده است. همین طور است گرایش به جمال و زیبایی و

کن نشدن؛ عمومیت یعنی اینکه یک امر در تمامی افراد بشر وجود داشته باشد نه در موارد خاص و ریشه کن نشدن یعنی وجود آن امر از بین رفتنی نباشد. استاد مطهری در ادامه بیان می‌دارد که تعلیمات اسلامی بر اساس قبول فطریات است و فطریات انسان در ناحیه شناخت‌ها و خواسته‌هاست. ایشان پس از بیان نظریه‌های مختلف درباره فطریات در ناحیه شناخت، این نظریه را که نظر قرآن و بالتبع حکمای اسلامی است انتخاب می‌کند: اصول تفکر، فطری است و یگانه راه برای ارزش داشتن علم بشر، قبول کردن فطری بودن اصول تفکر است. ۳۴

ایشان پس از بیان فطریات در ناحیه شناخت می‌گویند خواسته‌های انسان دو نوع است: جسمی و روحی. خواسته‌های روحی است که از آنها با عنوان فطری انسان بحث می‌شود. ایشان در میان خواسته‌های روحی به گرایشات مقدسی اشاره می‌کنند که نهایتاً این گرایشات را با عنوان فطریات روحی انسان مطرح می‌سازد. به نظر ایشان این گرایشات مقدس پنج تاست: حقیقت جویی، گرایش به خیر و فضیلت، گرایش به جمال و زیبایی، گرایش به خلاقیت و ابداع و در آخر عشق و پرستش. سپس در میان این گرایشات به توضیح و تفصیل مورد پنجم یعنی عشق می‌پردازد. شهید مطهری در بین نظریات مختلف فلاسفه، نظر عرفای اسلامی را بیان می‌کند. مثلاً اشعاری که به نظر ایشان برای محیی الدین ابن عربی ۳۵ است را از ملاصدر ۳۶ حکیم



سپس جمله‌ای را از صحیفه سجادیه ذکر کرده اند به این عبارت: **إِبْتَدَعَ بِقُدْرَتِهِ الْخَلْقَ اِبْتِدَاعًا وَ اِخْتَرَعَهُمْ عَلَي مَشِيَّتِهِ اِخْتِرَاعًا ثُمَّ سَلَكَ بِهِمْ طَرِيقَ اِرَادَتِهِ وَ بَعَثَهُمْ فِي سَبِيلِ مَحَبَّتِهِ ۴۱**، یعنی خداوند ابداع کرد با قدرت خود خلق را ابداع کردنی و آنها را بر طبق مشیت خودش اختراع کرد اختراع کردنی و بعد آنها را به راه انداخت در طریق اراده خودش و خلق را در راه محبت خودش برانگیخت. پس از ذکر این عبارت شریف، ایشان می‌گویند: اگر خالق در ابتدای عبارت را به معنای عام بگیریم پس همه مخلوق است چه بدانند و چه ندانند در طریق محبت خدا هستند و انسان نیز مشمول این عبارت است؛ اگر هم خلق را مخصوص انسان بدانیم بدیهی است که باز هم شامل انسان می‌شود. ۴۲

استاد مطهری این سه عبارت منقول از معصومین علیهم‌السلام را در واقع به عنوان تکمله و مؤید برای برداشت از آیه ۳۰ سوره مبارکه روم ذکر کرده است و از آن چنین نتیجه‌ای گرفته است که فطرت الهی همان دین واحد الهی است که هر انسانی مفسور به آن است و این فطرت مورد پیمان او و پروردگارش بوده است.

### تطبیقات دو اندیشه

با بررسی اندیشه مرحوم آیت الله شاه آبادی به این نتیجه رسیدیم که ایشان فطرت را از تکوینیات ذات بشر می‌دانند که حقیقت آن ثابت و غیر قابل تغییر است. ایشان فطرت را به عنوان کتاب ذات معرفی می‌کنند که وسیله هدایت

غیره ۳۸. ایشان در اول بحث خود از فطرت با استفاده از آیه ۳۰ سوره مبارکه روم چنین نتیجه گرفتند که فطرت همان دین است، سپس در خلال بحث به رد نظریات مخالف این نظر مثل نظریه ویل دورانت، دور کهیم، آگوست کنت، اسپنسر، فویرباخ و نظریه مارکسیسم پرداختند و پس از جواب به نظریات مخالف، به تفصیل نظر قرآن درباره نسبت فطرت و دین و منشأ دین که اجمال آن را در اول بحث آورده بودند، می‌پردازند. شهید مطهری سه عبارت را به ترتیب از فرمایشات رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نهج البلاغه و صحیفه سجادیه آورده است که به اجمال به آنها اشاره می‌کنیم. روایتی که از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آورده اند به این عبارت است: **كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَي الْفِطْرَةِ فَاَبَوَاهُ يَهُودَانِهٖ اَوْ نَصْرَانِهٖ اَوْ يَمَجْسَانِهٖ ۳۹**، یعنی هر مولودی که متولد می‌شود بر فطرت الهی به دنیا می‌آید، پدران و مادران یعنی عوامل خارجی هستند که اینها را تغییر می‌دهند، اگر یهودی هستند یهودی‌اش می‌کنند، نصرانی هستند نصرانی‌اش می‌کنند، مجوسی هستند مجوسی‌اش می‌کنند. آنگاه حدیثی به این عبارت از نهج البلاغه آورده اند: **...فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاَتَرَ اِلَيْهِمْ اَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يَذْكُرُوهُمْ مَسِيَّتَ نِعْمَتِهِ وَ يَحْتَجُّوا عَلَيْهِم بِالْبَلِيغِ وَ يُثِرُوا لَهُم دَفَائِنَ الْعُقُولِ ۴۰**، یعنی خدا پیامبران را یکی پس از دیگری فرستاد تا از مردم بخواهند آن پیمانی را که در فطرتشان هست را به اصطلاح به فعلیت برسانند.



ادامه به این نکته اشاره کردند که در قرآن، مقصود از فطرت و حنیف و صبغه الله نیز همان دین است و این فطرت، مورد میثاق نفوس و خدای تعالی در عالم ذر بوده است. لذا از این مطلب نتیجه گرفتند که فطرت تکوینی است و طبق کلام حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) پیامبران برای روشن ساختن همین امر آمده اند. سپس به وجه تمایز طبیعت و غریزه و فطرت چنین اشاره کردند که طبیعت برای بی جانها و غریزه برای حیوانات و فطرت نیز برای انسان به کار می رود. ایشان تعلیمات اسلامی را بر اساس قبول فطریات می دانند و فطریات را مربوط به دو ناحیه شناختها و خواستهها معرفی کردند. از نظر ایشان فطرت در ناحیه شناخت، همان اصول تفکر است و انسان در ناحیه خواستهها مفسود به پنج گرایش مقدس است: حقیقت جویی، گرایش به خیر، گرایش به زیبایی، گرایش به خلاقیت و عشق. در میان این گرایشات مقدس، به توضیح درباره عشق پرداختند و آن را وسیله فنای در حق شمردند. در ادامه فطرت را اصلی تغییر ناپذیر معرفی کردند که ممکن است در اثر عوامل خارجی مغفول واقع شود و پیامبران مأمور به این امر هستند که پیمان فطرت مردم را به فعلیت برسانند. دیدیم روش ایشان در بیان مسئله فطرت این طور است که ابتدا استعمالات قرآنی و روایی آن را بررسی کردند و وجه اشتراک یا وجه تمایز فطرت را با مفاهیم دیگر نیز تبیین کردند. سپس با بیان نظریات

بشر است. همچنین دیدیم که از نظر ایشان انسان به چهار چیز یعنی حس و خیال و عقل و عشق مفسود است که افضل فطریات و مبدأ و معاد سلوک انسان، مورد چهارم یعنی عشق است. عشق است که انسان را فانی در حق می کند و به کمال مطلق می رساند. ایشان در ادامه بیان کردند که مراد از فطرت الهی، علم و عشق است؛ فطرت به انسان علم می دهد نسبت به ذات اکمل و سپس از طریق عشق، جان و قلبش را به او متصل می کند. سپس به وجه تمایز میان فطرت و طبیعت اشاره کردند؛ ایشان فطرت را از لوازم وجود مدرک و طبیعت را از لوازم وجود غیر مدرک می دانند. به نظر ایشان فطرت، جزء لا ینفک وجود انسان است که خداوند با اعطای وجود، آن را به هر انسانی عطا کرده است.

دیدیم که روش ایشان برای طرح بحث فطرت به این گونه است که ابتدا نشانه های وجود فطرت را با تائید آیات و روایات و براهین عقلی آوردند و سپس با بیان خود، ذهن را از وجود این نشانهها به وجود حقیقتی به نام فطرت منتقل کردند و پس از آن به تعریف فطرت و توضیح ویژگیها و شئون فطرت پرداختند.

از بررسی دیدگاه شهید مطهری نیز فهمیدیم که ایشان فطرت را همان دین الهی می دانند که پیامبران مأمور هدایت به سوی آن اند. ایشان با بررسی آیه ۳۰ سوره مبارکه روم چنین نتیجه گرفتند که منظور از فطرت الهی همان دین است. در



مرحوم آیت الله شاه‌آبادی فطرت را در مقابل طبیعت و از لوازم وجود مدرک معرفی می‌کنند، درحالی که شهید مطهری بیانی متفاوت از این دارند؛ ایشان علاوه بر فطرت و طبیعت، واژه غریزه را نیز مطرح کرده‌اند که مربوط به حیوانات است.

هر دو اندیشمند فطرت را وسیله سیر در مسیر تکامل و وصول به کمال مطلق و مبدأ وجود که ذات باری تعالی است می‌دانند و معتقدند که پیامبران، مأمور هدایت بشر از طریق فطرت هستند.

روش هر دو اندیشمند با اینکه شیوه بیانی متفاوتی دارند اما تا حد زیادی شبیه یکدیگر است؛ چرا که هر دو، از آیات و روایات و براهین عقلی برای بیان فطرت استفاده کرده‌اند، پس علی‌القاعده نتایج مشابهی را نیز دریافته‌اند.

مکاتب مختلف و رد اباطیل آنها، نظر اسلام را به صورت مستند از آیات و روایات بیان کردند و به بحث درباره جزئیات و شئون مختلف این مسئله پرداختند.

### جمع‌بندی بحث

در تطبیق اندیشه این دو اندیشمند، نتایج قابل توجهی حاصل شد. مرحوم آیت الله شاه‌آبادی از فطرت به کتاب ذات تعبیر کردند، در حقیقت این مطلب منطبق بر تعبیر شهید مطهری از فطرت با عنوان دین است. چرا که دین بر آن کتاب استوار است و تشبیه آیت الله شاه‌آبادی از فطرت به کتاب ذات، حاکی این نکته است که احکام صادره از فطرت، مطابق احکام صادره از کتاب آسمانی دین است. مرحوم آیت الله شاه‌آبادی فطریات انسان را چهار مورد می‌شمارند، اما شهید مطهری فطریات را به شناخت‌ها و خواسته‌ها تقسیم می‌کنند و سپس فطریات در ناحیه خواسته‌ها را پنج مورد می‌شمارند. از نظر هر دو اندیشمند، عشق جزء فطریات انسان و عالی‌ترین آنهاست، زیرا انسان را به سر حد کمال مطلوبش می‌رساند. با دقت در نظریات هر دو اندیشمند، به این نکته پی بردیم که مقصود آیت الله شاه‌آبادی از این عبارت که گفته‌اند: «مراد از فطرت الهی، علم و عشق است.» منطبق است بر کلام شهید مطهری که گفته‌اند: «فطرت مربوط به شناخت‌ها و خواسته‌هاست.» با این تفاوت که بیان ایشان متفاوت است.

پی‌نوشت‌ها

- (۱) محمدعلی بیدآبادی معروف به شاه‌آبادی، فیلسوف، عارف و فقیه شیعی (۱۲۵۴-۱۳۲۸ ش)
- (۲) مرتضی مطهری، متفکر و نویسنده شیعه؛ وی آثار زیادی در زمینه کلام و فلسفه از خود به جای گذاشته است (۱۲۹۸-۱۳۵۸ ش)
- (۳) ابوالحسین بن فارس بن زکریا، مقایس اللغه، ج ۴، ص ۵۱۰
- (۴) مبارک بن محمد الجریزی ابن الأثیر، النهایه، ج ۳، ص ۴۵۷
- (۵) عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب، صحابی و پسرعموی پیامبر اکرم (۳ سال پیش از هجرت ۶۸-۶۹ ق)
- (۶) علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۶۴، ص ۱۴۳
- (۷) همان، ج ۷۴، ص ۷۵، ح ۳
- (۸) همان، ج ۶۴، ص ۱۴۳
- (۹) میرزا محمدعلی شاه‌آبادی، رشحات المعارف



- ص ۳۱،  
 (۱۰) همان، ص ۳  
 (۱۱) همان، ص ۳۴  
 (۱۲) اشاره به آیه ۵۹ سوره مبارکه انعام: ﴿لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾  
 (۱۳) میرزا محمدعلی شاه آبادی، رشحات المعارف ص ۳۴  
 (۱۴) میرزا محمدعلی شاه آبادی، فطرت عشق، ص ۲۱  
 (۱۵) همان، ص ۲۴  
 (۱۶) همان، ص ۳۰  
 (۱۷) همان  
 (۱۸) علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱۱، ص ۱۱۱  
 (۱۹) سوره روم، آیه ۳۰  
 (۲۰) میرزا محمدعلی شاه آبادی، فطرت عشق، ص ۵۷  
 (۲۱) سوره حجر، آیه ۲۹  
 (۲۲) سید محمدحسین طباطبایی مشهور به علامه طباطبایی، مفسر، فیلسوف، اصولی، فقیه، عارف و اسلام شناس برجسته شیعه (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش)  
 (۲۳) علامه طباطبایی، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲۳، ص ۲۲۹  
 (۲۴) سوره روم، آیه ۳۰  
 (۲۵) میرزا محمدعلی شاه آبادی، فطرت عشق، ص ۵۹  
 (۲۶) سوره روم، آیه ۳۰  
 (۲۷) همان  
 (۲۸) شهید مرتضی مطهری، فطری بودن دین، ص ۱۱  
 (۲۹) علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۷۶  
 (۳۰) شهید مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۶۰  
 (۳۱) شهید مرتضی مطهری، فطرت و تربیت، ص ۲۵  
 (۳۲) سوره آل عمران، آیه ۱۹  
 (۳۳) شهید مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۴۶۷  
 (۳۴) همان، ص ۴۸۳  
 (۳۵) ابو عبدالله محیی الدین محمد بن علی بن محمد بن عربی حاتمی، معروف به شیخ اکبر، اندیشمند و عارف بزرگ جهان اسلام (۵۶۰-۶۲۸ ق)  
 (۳۶) صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی معروف به ملاصدرا و صدر المتألهین، حکیم، عارف، فیلسوف شیعه ایرانی و بنیانگذار حکمت متعالیه (۹۸۰-۱۰۴۵ ق)  
 (۳۷) شهید مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۳۸ (همان، ص ۵۳۷)  
 (۳۹) علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۵۸، ص ۱۸۷  
 محمد بن اسماعیل بخاری، صحیح البخاری، کتاب الجنائز، ابواب ۸۰ و ۹۳  
 (۴۰) نهج البلاغه، خطبه اول  
 (۴۱) صحیفه سجادیه، دعای اول  
 (۴۲) شهید مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۶۱۲  
 فهرست منابع  
 ۱. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية فی غریب الحديث و الأثر، المكتبة الاسلامیة، ۱۳۸۳ ق، چاپ اول، بیروت  
 ۲. ابن فارس، ابو الحسن، مقاییس اللغة، دار الفکر، ۱۳۹۹ ق، چاپ اول، بیروت  
 ۳. شاه آبادی، محمدعلی، شذرات المعارف، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۹ ش، چاپ دوم، تهران  
 ۴. شاه آبادی، محمدعلی، رشحات المعارف، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش، چاپ اول، تهران  
 ۵. شاه آبادی، محمدعلی، فطرت عشق، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۴ ش، چاپ سوم، تهران  
 ۶. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، کانون انتشارات محمدی، ۱۳۶۳ ش، چاپ سوم، تهران  
 ۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، صدر، ۱۳۸۲ ش، چاپ دهم، تهران  
 ۸. مطهری، مرتضی، فطرت و تربیت، صدر، ۱۳۹۸ ش، چاپ اول، تهران  
 ۹. مطهری، مرتضی، فطری بودن دین، صدر، ۱۳۹۹ ش، چاپ دوم، تهران  
 ۱۰. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق، چاپ اول، بیروت.





## مقالات برگزیده - ۵

### بررسی علل عدم ذکر نام اهل بیت (ع) در قرآن

شهید آرمان علی وردی (طلبه شهید پایه سوم)



آیاتی که مستقیم به فضائل و امامت حضرت علی (ع) اشاره دارد و تأمنل در شأن نزول آنها نشان می‌دهد، این عدم تصریح از روی حکمت و مصلحت بوده و هیچ خدشه‌ای به مسئله امامت و ولایت بعد از پیامبر اسلام (ص) وارد نمی‌کند.

**واژگان کلیدی:** ولایت، امامت، قرآن، تحریف، حکمت، امام علی (ع)، اهل بیت (ع).

\*\*\*

#### مقدمه

بحث ولایت و امامت از مهم‌ترین مباحث جامعه اسلامی از صدر اسلام تاکنون بوده است و بی‌شک در تعیین مسیر زندگی و هدایت و ضلالت امت تعیین کننده است، لذا گفتگو درباره آن همواره لازم و ضروری است. دیدگاه شیعیان که این جایگاه والا و مهم را الهی دانسته و معتقدند باید از طرف خداوند مشخص شده باشد و مشخص هم شده است، جای این سوال هست که چرا در قرآن نامی از امامان بیان نشده و این روشن‌گری صریح اتفاق نیافتاده، با

**چکیده:** یکی از مسائل و موضوعات مهم و سرنوشت‌ساز بعد از رحلت رسول خاتم (ص) که در اهمیت آن بین مذاهب اسلامی اختلافی وارد نیست، مسئله ولایت و امامت جامعه مسلمین است که توسط چه کسی باید اداره شود و از آنجایی که شیعیان معتقدند این تصمیم مهم از سوی خداوند صورت گرفته و امامت امت اسلامی بر عهده امامان پاکی از اهل بیت پیامبر (ص) قرار گرفته است، برای برخی این سوال پیش آمده که پس چرا موضوع با این اهمیت و حساسیت در کتاب آسمانی مسلمین یعنی قرآن به صراحت وارد نشده و از ذکر اسامی اهل بیت به ویژه حضرت علی (ع) خبری نیست؟ پرسشی که پاسخ‌های متعددی در جواب آن داده شده، از جمله واگذاری تبیین این مهم به پیامبر (ص) که خود می‌تواند فلسفه و حکمت‌هایی مانند عدم طمع برخی جهت تحریف قرآن یا آزمودن و امتحان جامعه و اثبات حرف شنوی مردم از رسول خدا (ص) داشته باشد.



مانند آیه ۲۳ سوره بقره که مرحوم خوئی این را در مقام اثبات نبوت پیامبر اسلام (ص) می‌داند اما عده ای با ارائه سندی ضعیف آن را درباره حضرت علی (ع) نام می‌برند. یا برای مثال ابن شنبوذ بغدادی که از علمای اهل تسنن می‌باشد قائل بر این نظر است و آیه شریفه «وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُشْكُرُونَ» (۳) را «بیدر بسیف علی و انتم...» قرائت می‌کند که در اینجا ابن شنبوذ تاویل آیه و مورد نزول آن را با تنزیل خلط کرده است.

در علمای شیعه نیز تعدادی بر این نظرند و متکی به روایات ضعیف السنند دیدگاه خود را بیان می‌کنند از جمله میرزا حسین نوری در کتاب فصل الخطاب است. در کتب روایی، روایات اندکی وجود دارد که با صراحت به تحریف اشاره می‌کنند یا اینکه بنظر می‌رسد تحریف صورت گرفته و نام امام علی و اهل بیت پیامبر در قرآن بوده اما دستخوش حذف و تحریف قرار گرفته که از نظر سندی ضعیف است. برای مثال آیه ۱۶۶ سوره نساء: «لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا» (۴) که در اینجا بعد انزال الیک، ((فی علی)) می‌آورند که با توجه به سیاق و معانی آیه مشخص است موضوع چیزی غیر از حضرت علی (ع) و اهل بیت عصمت و طهارت هستند یا مثلاً سوره احزاب آیه ۷۱ که این آیه در مورد نافرمانی و کارشکنی کردن منافقان و کارفران است

وجود این که خود اهل بیت علیهم السلام نیز اهمیت بسیار اصل امامت را متذکر شده اند، برای مثال در نقلی زراره از امام باقر (ع) بیان میکند که ایشان فرمودند: اسلام بر پنج چیز بنا شده: نماز، زکات، حج، روزه و ولایت. سپس زراره از امام پرسید کدامیک از اینها برتر است؟ فرمودند: ولایت برترین آنهاست زیرا کلید همه آنها به شمار می‌رود و والی همان دلیل آنهاست (۱). و در روایتی دقیقاً مشابه همین مطلب از امام صادق (ع) نقل میشود (۲). نوشتار حاضر ضمن بررسی قرآنی و روایی مسئله و پاسخ به این پرسش، دیدگاه‌های مختلفی را از دسته افراطی تا تفریطی و از جمهور متکلمان تا محدثان شیعه را بررسی و جمع بندی آنها را از نظر عقلی، نقلی و تحلیلی ارائه می‌دهد.

### دو دیدگاه متعارض

## الف) دیدگاه مدعیان تحریف قرآن

در میان شیعیان و برخی از علمای اهل تسنن عده‌ای قائل به این هستند که نام اهل بیت علیهم السلام در قرآن وجود داشته اما در ادوار مختلف و با مقاصد سوء عده ای دست به تحریف قرآن زده و نام اهل را از قرآن کریم حذف کردند تا در حفظ قدرت راه هموار تر و بدون مشکلی را طی کنند.

بیشتر این افرادی که قائل به این نظر هستند به روایاتی اتکا می‌کنند که عموماً از نظر سند و دلالت ضعیف است یا برداشت اشتباهی از تاویلات آن دارند،



میشود که در این اندک ، فرصت بازگویی آنان نیست .

### عامل اصلی عدم تصریح به نام امامان (ع) در قرآن

در قرآن کریم نام افرادی به چشم می خورد که با وجود اهمیت و نقل داستان آنها اما از بیان نامشان خودداری شده و تنها اکتفا به صفات و ویژگی های آنها صورت گرفته اما نامی از آنها نیامده و این مسئله هم در جبهه و افراد با عقاید باطل و نادرست یافت میشود، برای مثال حضرت حوا که با وجود تاثیر و نقش ایشان در کنار حضرت آدم و زنی که به عنوان اولین مخلوق زن در عالم شناخته میشود اما نامی از ایشان برده نشده و این در حالی است که حداقل هفت بار نام حضرت آدم تکرار شده. از دیگر موارد که بخواهیم یاد آور شویم نمرود می باشد که با توجه به اینکه مانند فرعون در کفر و ظلم به سر می برد و در تقابل پیامبر اولوالعزم خداوند قرار داشت اما نامی از او برده نشد.

همچنین سوره کهف آیه ۶۵ بنابر نظر تفاسیر مهم که اشاره به این کرده اند که شخص در آیه حضرت خضر است اما نامی از ایشان برده نشده .

پس مشخص می شود که نام نبردن از اشخاص در قرآن دلیل بر حقانیت و عدم حقانیت آنها یا خوب و بد بودن آنها نیست بلکه بر اساس مصالح و حکمت هایی از سمت خداوند این امر صورت گرفته و در مورد ولایت امیرالمومنین (ع)

و اینجا اطاعت از امیرالمومنین علی (ع) مدنظر نیست .

و چندین آیه دیگر که بمانند این آیات با تاویلات اشتباه و در نظر نگرفتن شأن نزول و با قرار دادن آنها در کنار روایات ضعیف السند موجب شده تا برداشت اشتباهی شود و بحث تحریف مطرح شود.

### ب) دیدگاه منکران امامت الهی

برخلاف دیدگاه قبلی که نظر به تحریف قرآن داشت و قائل بود در جاهای مختلف قرآن نام امیرالمومنین علی (ع) فرزندان بزرگوارشان در قرآن ذکر شده، عده ای نیز در نظری کاملاً برعکس و متفاوت، بر این نظر شده اند که نه تنها نامی از اهل بیت (ع) در قرآن ذکر نشده، بلکه هرگز مقام امامت آنان در قرآن نیامده و آیات مرتبط با امام علی (ع) و اهل بیت تنها بیان کننده فضائل آنان است که این دیدگاه نیز کاملاً رد و از پایه و اساس اشتباه و مورد خدشه است، چرا که با بررسی و نظر به شان نزول آیات مرتبط با امامت و ولایت و آیات مرتبط با امام علی (ع) در کنار روایات متعدد و صحیح السند رد این نظر به راحتی آشکار می شود برای مثال آیه ولایت (۵)، آیه تبلیغ (۶)، آیه اکمال (۷)، آیه خیر البریه (۸)، آیه اولی الامر (۹) و ده ها آیه و سوره از قرآن کریم که با بررسی منصفانه و بدون از تعصب و همچنین تطبیق درست روایات، منجر به آشکار ساختن فضائل و مناقب اهل بیت (ع) و همچنین مقام و جایگاه ولایت آنان



کسی نمی‌تواند بگوید من خود باتوجه به مصلحت یا میل و سلیقه آنگونه که فکر فکر می‌کنم درست است انجام میدهم چراکه در این صورت آن عمل انجام شده باطل است و مقبولیتی نزد پروردگار ندارد.

در مسئله امامت و خلافت جامعه مسلمین که به مراتب اهمیت بیشتری دارد نیز چنین است و خداوند با آوردن چندین آیه و همچنین ابلاغ ماموریت های مختلف برای مشخص کردن شخص امام این مسئله را به پیامبر و اگذاری کرده است. برای مثال بخاطر اهمیت تبلیغ امامت خداوند میفرماید: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ» (۱۰) یعنی ای پیامبر! آنچه از طرف پروردگارت بر تو نازل شده است، کاملاً (به مردم) برسان! و اگر نکنی، رسالت او را انجام نداده‌ای! (۱۱). پس در اینجا مشخص میشود آنچه که خداوند اراده فرموده و پیامبر را مامور به بیان و آشکار سازی آن کرده به قدری مهم و حائز اهمیت است که در صورت عدم بیان و رساندن آن به مردم بیست و سه سال رنج و زحمتی که حضرت محمد مصطفی صلوات الله علیه کشیده اند همه اش از بین می‌رود.

در همان سوره مائده ابلاغ این مطلب و مشخص کردن ولی و خلیفه را به قدری والا بیان می‌کند که آن را سبب کامیل شدن دین نام می‌برد: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (۱۲) یعنی امروز، دین

بعد رسول خدا (ص) و نام بردن از اهل بیت (ع) هم چنین است که ما به قدر وسع به اندکی از این موارد اشاره می‌کنیم. در بسیاری از موارد خداوند تبیین و تشریح امور را چه در مسائل احکام و چه در مسائل عقاید به پیامبر خود حضرت محمد صلوات الله علیه واگذار کرده است و این سخن در روایتی که ابو بصیر از امام صادق (ع) نقل می‌کند مشخص می‌شود، در روایت کتاب کافی آمده که بعد از پرسش ابو بصیر در مورد نیامدن نام امام علی (ع) و اهل بیت در کتاب خدا، حضرت چنین پاسخ میدهند: نماز بر رسول خدا نازل شد ولی خداوند رکعات آن را که سه یا چهارتاست (در کتابش) نام نبرد تا آنکه رسول خدا آن را برای مردم تفسیر کرد، زکات برایشان نازل شد ولی اینکه از چهل درهم یک درهم زکات دارد را نام نبرد تا آنکه رسول خدا (ص) آن را برای مردم تفسیر کرد، و حج نازل شد و خداوند به مردم نفرمود هفت بار طواف کنید تا آنکه رسول خدا آنرا برای مردم تفسیر کرد.

پس نکته ای که در روایت بالا به چشم می‌خورد و اگذاری تفسیر و تبیین برخی از مسائل به رسول خداست که خداوند اراده فرموده بخشی از مسائل را مطرح و ریز جزئیات و مابقی مطالب را به رسولش واگذار کند که در این مسائل برای انجام تمام این اعمال که جزء واجبات دینی آنهاست و مکلف به انجام آن هستند، باید به سخنان و اعمال رسول خدا (ص) مراجعه و از آن تبعیت کنند و



این واگذاری بمانند تمامی دستورات دین و اوامر و احکام از روی حکمت و مصلحت الهی است و ممکن است ما هیچ گاه به همه آنها دست پیدا نکنیم اما از موارد و دلایلی که به ذهن می رسد می تواند به موارد زیر اشاره کرد:

### حکمت‌های عدم تصریح در قرآن

#### ۱. مسئله امتحان و آزمون جامعه

پروردگار عالم در مسائل مختلف بندگانش را مورد آزمون قرار می‌دهد تا عیار واقعی و سعی و تلاش خود آنها مشخص شود و سپس بر اساس آنچه که از روی اختیارشان انجام می‌دهند مورد بررسی قرار می‌گیرند و این امتحان در مسائل گوناگون متغیر است و به صورت های مختلف محقق می‌شود یکی از دلائلی که میتوان در مورد عدم آوردن نام ائمه در قرآن ذکر کرد این می‌تواند باشد که خداوند خواسته تا مردم در زمان های مختلف بدنبال حقیقت باشند و برای کامل کردن دین خود به معنای واقعی آن تلاش کنند تا فرق بین مسلمان و مومن واقعی و اهل تلاش دغدغه مند با دیگران معلوم شود و این مورد آزمون و امتحان قرار گرفتن برای هر فرد و قومی متفاوت است و در امور مختلف صورت می‌گیرد برای مثال آیه مقابل که میفرماید: «وَلْيَبْلُوكُمْ بَشْيٍ مِّنَ الْخَيْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالتَّمَرَاتِ وَتَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (۱۳) یعنی: قطعاً همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی، و کاهش در مالها و جانها و

شما را کامل کردم؛ و نعمت خود را بر شما تمام نمودم؛ و اسلام را به عنوان آیین (جاودان) شما پذیرفتم.

پس طبق مطالبی که بالا بیان شد جدای از احکام شرعی که خداوند تفسیر و تبیین آنها را به پیامبر واگذار کرد مطلبی به این مهمی که شرط مقبولیت رسالت نیز بیان آن مطلب است که پیامبر در غدیر خم آن را بیان فرمود که آن طبق نظر علمای امامیه و برخی از علمای اهل سنت همین مسئله امامت است و همچنین ده ها آیه دیگر که با کنار قرار دادن آنها با سخنان پیامبر (ص) به خوبی معلوم می‌شود که خطاب آن آیات چیست یا احادیث متواتر و صحیحی چون حدیث تقلین یا حدیث منزلت که خطاب آنها کاملاً مشخص است و در این موارد تبیین پیامبر (ص) در مورد شخص ولی و خلیفه جامعه صورت گرفته و این عمل را پیامبر (ص) در مواضع و حالات مختلف تکرار کرده‌اند تا بهانه‌ای دست کسی نماند و مسلمین به خوبی متوجه امام بعد الرسول شوند تا مسیر هدایت به مشکل بر نخورد.

حال که مشخص شد علت تصریح نشدن نام ائمه (ع) در قرآن کریم بر پایه واگذاری ابلاغ این مطلب از سمت پروردگار به رسولش صورت گرفته و مسئولیت معرفی امام بعد از آخرین پیامبر به عهده خود ایشان است، سعی خواهیم کرد تا به توضیح علل این مطلب (یعنی واگذاری به پیامبر) بپردازیم؛ البته این نکته حائز اهمیت است که علت اصلی



مشغول چوپانی بود که شنید کسی می گوید: سبح قدوس رب الملائکة و الروح (بسیار منزّه و مقدس است پروردگار فرشتگان و روح). در آن زمان کسی ذکر خدا را نمی گفت و همه مشرک و بت پرست بودند؛ برای همین گفت: گوینده این ذکر کیست؟ چه کسی ذکر محبوب و خدای من را می گوید؟ اگر یک بار دیگر هم بگویی، نصف گوسفندانم را می دهم. یک بار دیگر تکرار شد. گفت: اگر یک بار دیگر هم بگویی، بقیه گوسفندانم را می دهم. در راه خدا از همه چیزش گذشت؛ بعد معلوم شد جبرئیل نماینده خداست که می خواست ایشان را امتحان کند یا دیگران آزمایشات خداوند مانند ذبح فرزندش و.....

در جامعه صدر اسلام نیز این آزمایش برای تمام کسانی که خود را از اصحاب رسول خدا (ص) و از مومنین حقیقی می دانستند و در نبردها و خوشی ها و ناخوشی ها کنار رسول خدا (ص) بودند گرفته شد و عده ای در این آزمایش فریب جریان نفاق را خوردند و از مسیر فاصله گرفتند و عده ای نه تنها ولایت بلافصل امیرالمومنین حضرت علی علیه السلام را قبول نکردند بلکه به مقابله و ستیز با ایشان برخاستند و به کلی در این آزمایش و ابتلا شکست خورد و موجب نابودی سعادت خود شدند و این امتحان و آزمایش و انتخاب مسیر حق و تلاش برای بدست آوردن آن تا به امروز نیز باقی است.

میوه ها، آزمایش می کنیم؛ و بشارت ده به استقامت کنندگان! (۱۴).

در این آیه مشخص است که خداوند انسان ها را مورد آزمایش قرار می دهد که اینجا جنس آزمایش امور دنیایی است و بشارت تنها برای استقامت کنندگان داده شده.

یا در دو آیه دیگر از قرآن کریم که خداوند میفرماید: «أَحْسَبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَ لَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ لَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ» (۱۵) یعنی: آیا مردم گمان کردند همین که بگویند: «ایمان آوردیم»، به حال خود رها می شوند و آزمایش نخواهند شد؟! ما کسانی را که پیش از آنان بودند آزمودیم (و اینها را نیز امتحان می کنیم)؛ باید علم خدا درباره کسانی که راست می گویند و کسانی که دروغ می گویند تحقق یابد!

در این آیه شریفه که طی پرسش و پاسخی خداوند صراحتاً بیان می کند که کسانی را که لساناً ادعای ایمان می کنند را مورد آزمایش قرار می دهد تا فرق بین راستگویان و دروغگویان آشکار شود و امتحان الهی در همه ادوار و برای همه انسان ها حتی کسانی که ادعای ایمان می کنند محقق می شود و این آزمایش در پیامبران هم به کرات به چشم می خورد برای مثال حضرت ابراهیم و حضرت ایوب و ... علامه مجلسی (۱۶) در مورد یکی از امتحانات حضرت ابراهیم چنین می آورد: حضرت ابراهیم علیه السلام تنها یکتا پرست زمانه خودش،



• زیرا یکی از خطراتی که جامعه اسلامی را از صدر اسلام تاکنون درگیر خود کرده نفاق است و این نفاق در قالب های مختلف موجب آسیب رساندن به عقاید حقیقی و فاصله گرفتن دین از تعالیم ناب محمدی شده و منافقین همواره در چهره اسلام سعی در تحریف کتاب الهی و این دین مبین داشته اند، در مقابل قرآن کریم از این رو که کامل ترین و بی نقص ترین کتاب و وسیله هدایت بشریت تا آخرین روز وجود عالم هستی می باشد برای همین هم از آوردن نام امام علی (ع) و اهل بیت خودداری کرده تا مبادا با تغییر کلمات و اسما و جای گذاری اسمای آنچه خود می پسندیدند به جای نام های مبارک ائمه (ع) مسیر هدایت را به چالش بزرگتر و بیراهه بکشند از همین رو قرآن بهترین تدبیر را دیده و برای هدایت و مشخص کردن مسیر حق و امام و خلیفه بعد حضرت رسول اکرم با آوردن اوصاف و مشخصاتی که برای عموم جامعه اسلامی مشخص بود، این راهنمایی را انجام داده برای مثال در این آیه که میفرماید: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (۱۷) یعنی سرپرست و ولی شما، تنها خداست و پیامبر او و آنها که ایمان آورده اند؛ همانها که نماز را برپا می دارند، و در حال رکوع، زکات می دهند (۱۸). در این آیه به وضوح مشخص است که خداوند سرپرست و ولی مومنان بعد خود و رسولش را با صفتی بیان

## ۲. مسئله اعتقاد و حرف شنوی مردم از پیامبر (ص)

عده ای از مردمان بعد از گذراندن عمری در جهالت و سپری کردن در نادانی هنگامی که مسلمان شدند باید بسیاری از رفتار های نامناسب و اشتباهی که داشتند را اصلاح می کردند و خود را مسیر عبودیت به درگاه خدا قرار میدادند و رفتارهایی که عمری با آن زندگی کردند و برایشان تبدیل به عادت شده بود را ترک می کردند و لازمه ترک این رفتار ها و آداب غلط تبعیت کامل و حرف شنوی از رسول خدا بود بخشی از این حرف شنوی از رسول خدا در تبعیت کردن از سخن ایشان در مورد امام بعد آن حضرت است که باید بنا بر آنچه رسول خدا در موقعیت های مختلف فرموده بودند و آیات قرآنی که در وصف و شان حضرت علی (ع) بود در کنار تبیین های مختلف رسول اکرم که برای همه آشکار بود عمل میکردند نه بر اساس خواسته های نفسانی و امیال درونی که البته عموم جامعه به دلایل مختلف و نفوذ منافقان برخلاف آنچه که حق بود و از روی هوای نفس و عمل کردند و نشان دادند که یا حقیقتاً اعتقاد به اسلام نداشتند و یا در تبعیت از حضرت رسول و سخنان ایشان دارای مشکل و نقص بودند.

## ۳. جلوگیری از تحریف قرآن

از دیگر حکمت های عدم ذکر نام اهل بیت در قرآن می توان به محفوظ ماندن این کتاب الهی از تحریف اشاره کرد



بصورت اشاره و بیان خصوصیات و ویژگی‌ها و توصیفات غیر از بیان اسم آورده شده است و تبیین این آیات با این شرایط و ویژگی بر عهده رسول اکرم (ص) قرار گرفته تا هم قرآن کریم از گزند دشمنان و منافقین در امان و مصون از تحریف باشد و هم جامعه اسلامی مورد آزمون و امتحان الهی قرار گیرد و هم حرف شنوی مردم از حضرت رسول و اعتقاد حقیقی به مبانی و عقاید اسلامی آشکار شود.

پی نوشت‌ها

- (۱) الکافی، ج ۲، ص ۱۸، باب دعائم الاسلام
  - (۲) المحاسن برقی، ۱۳۷۰ق، ج ۱، ص ۲۸۶ و الکافی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۱۸
  - (۳) سوره آل عمران، آیه ۱۲۳
  - (۴) سوره نساء، آیه ۱۶۶
  - (۵) سوره مائده، آیه ۵۵
  - (۶) سوره مائده، آیه ۶۷
  - (۷) سوره مائده، آیه ۳
  - (۸) سوره بینه، آیه ۷
  - (۹) سوره نساء، آیه ۵۹
  - (۱۰) سوره مائده، آیه ۶۷
  - (۱۱) ترجمه آیت الله مکارم
  - (۱۲) سوره مائده، آیه ۳
  - (۱۳) سوره بقره، آیه ۱۵۵
  - (۱۴) ترجمه آیت الله مکارم
  - (۱۵) سوره عنکبوت، آیه ۲
  - (۱۶) علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۷۹
  - (۱۷) سوره مائده، آیه ۵۵
  - (۱۸) ترجمه آیت الله مکارم
  - (۱۹) سوره تحریم، آیه ۴
- فهرست منابع  
قرآن کریم (ترجمه حضرت آیت الله مکارم شیرازی)  
کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، ۱۴۰۷ ق،

میکنند که مورد شناخت است تا حق جویان بتوانند امام حقیقی را بشناسند یا دیگر آیاتی که مانند این آیه از صفات و خصوصیات منحصر در امیرالمومنین و فرزندان بزرگوارشان میباشد.

همچنین در مورد مذمت کردن نیز قرآن در جایی که احتمال می‌رفت دستخوش تغییر منافقین و گمراهان قرار بگیرد به گونه ای آیات را استفاده و بیان کرده تا آنها دست به حذف و تغییر آن آیات نزنند برای مثال آیات اولیه سوره تحریم که اسمی از فردی نیاورده بلکه با بیان مطالب و سخنانی آنان را مورد مذمت و نکوهش قرار داده: «إِنْ تَوْبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ» (۱۹) یعنی: اگر شما (همسران پیامبر) از کار خود توبه کنید (به نفع شماست، زیرا) دل‌هایتان از حق منحرف گشته؛ و اگر بر ضد او دست به دست هم دهید، (کاری از پیش نخواهید برد) زیرا خداوند یاور اوست و همچنین جبرئیل و مؤمنان صالح، و فرشتگان بعد از آنان پشتیبان اویند.

### نتیجه پایانی

باتوجه به مطالبی که بیان شد مشخص گردید که نیامدن نام مبارک ائمه اهل بیت (ع) در قرآن نه تنها نشانه ضعف و نقصان ادله امامت آنها نیست بلکه از روی حکمت و مصالح الهی و تدبیری از طرف خداوند لحاظ شده نام امیرالمومنین علی (ع) و فرزندانشان به عنوان امامان جامعه اسلامی در قرآن





دارالکتب الاسلامیه.

برقی، احمد بن ابی عبدالله، المحاسن، ۱۳۷۱ ق، دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ۱۴۰۳ ق، دار احیاء التراث العربی.

با استفاده از:

۱. خیرالله مردانی، ائمه در قران، انتشارات راه قرآن، ۱۳۸۸، نوبت اول.

۲. علی اصغر رضوانی، امام شناسی امامت در قرآن، انتشارات مسجد مقدس جمکران، زمستان ۱۳۸۸، نوبت چهارم.

۳. پرویز رستگار و علی رضا پور برات، مقاله بررسی روایی علل فقدان نام ائمه اطهار (ع) در قرآن کریم، نشریه مطالعات قرآن و حدیث، پایز و زمستان ۱۳۹۱، شماره ۱۱

۴. فتح الله نجارزادگان، مقاله بررسی حکمت عدم تصریح نام ائمه. در قرآن، نشریه پژوهش های فقهی، تابستان و پاییز ۱۳۸۵، سال دوم، شماره ۵.

۵. سید محمد تقی موسوی کراماتی، مقاله روش شناسی قرآن در نام بردن از اشخاص با تاکید بر جرایب یاد نشدن نام امام علی در قران، نشریه مشکوه، زمستان ۱۳۹۵، شماره ۱۳۳.

۶. علی اکبر مومنی، مقاله بررسی دلایل تصریح نشدن به نام اهل بیت در قرآن، نشریه مشکوه، بهار ۱۳۸۵، شماره ۹۰.





## یادداشت‌های علمی / ۱

### بایسته‌های تحصیل ادبیات عرب در حوزه بخش اول

حجت الاسلام و المسلمین مقدسیان (استاد حوزه) \*



الان کتابی وجود دارد که در چند سال اخیر نوشته شده به نام در آمدی بر لغت شناسی که سابقاً در پایه یک خوانده می شد و الان در پایه سه خوانده می شود. در آن کتاب، کلیاتی گفته شده که لازم است این کلیات را یاد بگیریم و یکی از محاسن این کتاب آدرس دهی آن است یعنی ما می توانیم به کمک آن به منابع مفصل تر رجوع کنیم. یکی دیگر از سرفصل ها «صرف» است که کتب مختلفی در این موضوع نوشته شده است. الان هم دروس دیگری در حوزه تدریس می شود که یکی «نحو» و دیگری «بلاغت» است. البته ما در زمینه دیگری هم باید با ادبیات عرب آشنایی داشته باشیم و آن هم آشنایی با «کلام ادبی عرب» است. حالا یا نشر ادبی یا شعر. چرا که ما می خواهیم متون عربی را بفهمیم و این علمی که ما با آنها سر و کار داریم هر کدام یک بخش را برای ما توضیح می دهند اما یک بخش هم آشنایی با آن اصطلاحات و یا استعمالات متداول در زبان عرب است

در ضرورت تحصیل ادبیات عرب شکی نیست، چرا که اولاً نخستین منبع برای ما که در مسیر علوم اسلامی هستیم، قرآن است و پس از آن کلام پیامبر اکرم (ص) و ائمه طاهریین (ع) و اینها همه به زبان عربی است. از سوی دیگر منابع علمی ما نیز همه به زبان عربی است؛ یعنی شما منابع علمی در علوم مختلف اسلامی و بعد هم علوم اصلی اسلامی را که نگاه می کنید مثل اصول، فلسفه، تفسیر، فقه، حدیث، و... همه اینها به زبان عربی است. ضرورت تحصیل زبان عربی از این نظر روشن است.

حالا ما در چه زمینه هایی باید تحصیل بکنیم؟ چون ادبیات عرب عنوانی عام است و شاخه های مختلف دارد؛ یکی از آن زمینه ها «لغت» است. لغت دو قسمت دارد، بخش اول، بررسی کردن ماده های لغوی و به دست آوردن معنای آن که این باید به صورت کار تحقیقی و از طریق معجم صورت بگیرد. بخش دیگر قواعدی است کلی که بر آن حاکم است و ما باید آن قواعد را یاد بگیریم. مثلاً



ما باید اینها را یاد بگیریم؟ همان طوری که ما به عنوان مثال در فقه و اصول می‌گوییم دو سبک مهم داریم، در ادبیات هم در هر کدام از این علوم می‌که عرض شد بعضا دو یا سه سبک مهم وجود دارد که این دو یا سه سبک مهم را باید یاد بگیریم. البته در صرف تفاوتی که این سبک‌ها دارند خیلی فاحش نیست، مثلا نظرات مبرّد و نظرات ابوعلی فارسی در نتیجه متفاوت نیست، اما در تحلیل، مثلا ابوعلی قواعد ادغام را بر اعلال مقدم می‌داند اما مبرّد برعکس می‌گوید. اما در آخر به یک چیز می‌رسند. پس خیلی در صرف این تفاوت فاحش نیست. لذا اگر همین اندازه که الان در حوزه‌های علمیه صرف خوانده می‌شود، یعنی همین کتاب دانش صرف و صرف ساده را ما اگر خوب بخوانیم و بتوانیم یکی دو کتاب صرفی مفصل‌تر را نگاه بکنیم کافی است. اما در نحو این طور نیست. در نحو می‌شود گفت دو سبک مهم داریم. یک سبک، سبک ابن مالک است که طلاب در بدایه و سیوطی می‌خوانند و یک سبک، سبک ابن هشام در مغنی است، چون ابن هشام در کتب دیگرش تقریبا تابع سبک ابن مالک است. حتی خیلی از نظراتش به نظرات ابن مالک نزدیک است؛ اما در مغنی اینگونه نیست. در مغنی حرف‌های جدیدی زده است. اگر طلبه بتواند مغنی را خوب بخواند به این قدرت می‌رسد که تحلیل اعرابی بکند؛ یعنی شما یک

که اینها خارج از بحث صرف و نحو بلاغت است. اینها معمولا در کلام ادبی عرب پیدا می‌شود؛ مثلا در شعر استعمال خاصی می‌آید. این موارد در شعر و نثر ادبی است و ما باید حداقل سعی کنیم نسبت به دوره صدر اسلام آشنا شویم. البته در حوزه‌های علمیه، زیاد به قسمت لغت پرداخته نمی‌شود و قسمت شعر هم همین‌طور است. در زمان ما چنین چیزی را به صورت درس رسمی نمی‌بینیم؛ که این دو قسمت ضعف حوزه‌های علمیه است. در دانشگاه و در رشته‌هایی مثل علوم قرآن و رشته‌های تفسیر، در قسمت لغت کار می‌کنند، اما باز هم در قسمت لغت و استعمالات ادبی ضعف دارند؛ مگر در رشته ادبیات عرب که تخصصا در این زمینه کار می‌کنند. این ضعف‌ها را باید سعی کنیم در حوزه اصلاحش کنیم. اما سوال مهم‌تری که خیلی‌ها می‌پرسند این است: ما تا چه حد باید ادبیات عرب بخوانیم؟ سرفصل‌ها و مطالب مشخص است اما تا چه حد لازم است ما ادبیات عرب بخوانیم؟ عده‌ای از قدمای ما معتقد بودند ما باید تا سر حد اجتهاد هر کدام از این علوم اسلامی را بخوانیم. یعنی انسان باید مجتهد بشود در صرف، در نحو، در بلاغت و... در هر کدام از این علوم باید به سر حد اجتهاد رسید. از جهتی حرف، حرف خوبی است منتها مشکلی که هست در اینجا است: ما اولاً با کثرت علوم و بعد هم با فرصت کمی که داریم شاید امکانش خیلی سخت شده باشد. چقدر



در کنار سیوطی مطالعه شرح جامی نیاز است چون مطالب مهم و سبک متفاوتی دارد. یک سبک هم که عرض کردیم برای ابن هشام در مغنی است. این چند کتاب را اگر انسان با دقت مطالعه کند تقریباً می‌توانم عرض بکنم که در نحو آنچه که لازم است را به دست آورده است. پس طلبه باید این کتب را خوب بخواند و در محل اختلاف نظر نحویون سعی کند داوری کند و ببیند کدام نظر با واقع زبان عربی مطابقت بیشتر دارد. این کار موجب ایجاد قوه تحلیل و نیمه اجتهادی در انسان می‌شود.

در علم بلاغت اگر چه نظرات متفاوت داریم ولی در این علم شخصی به نام تفتازانی است که تقریباً می‌شود گفت نظرات بلاغیون قبل خودش به خصوص شیخ عبدالقاهر جرجانی، سکاکی و زمخشری را مطالعه کرده و مطالب مهم را اخذ کرده و آن‌ها را در کتب خودش پیاده کرده است و بعد از او تا به امروز حرف جدیدی در بلاغت نداریم؛ مگر مطالب جدیدی که در مباحث زبان شناسی و تحلیل زبان از غرب وارد شده است. امروز در حوزه‌ها جواهر البلاغه را می‌خوانند ولی در کنار این کتاب، ما باید حتماً به کتاب‌های تفتازانی به عنوان کتب اصلی مراجعه داشته باشیم. اگر شد مطول و اگر نه مختصر را حتماً کنار این کتاب باید بخوانیم. اگر شد درس بگیریم و اگر نه خودمان مراجعه بکنیم، شرح و حاشیه هم برای این کتاب‌ها نوشته شده است. در بلاغت

کلام عربی را که می‌بینید، اگر مغنی را دقیق خوانده باشید راحت می‌توانید متناسب با یک ترکیب، جمله‌ای را معنا کنید. باب اول مغنی تا باب چهارم باید درس گرفته شود. قدیم باب اول و رابع را می‌خواندند اما در این کتاب جدید که خیلی ماجرا را به هم دوخته است، یک سری مطالب از باب دوم و سوم را هم آورده است. اما در اصل کتاب، باب اول تا چهارم باید درس گرفته شود. در باب پنجم هم مباحثی مثل باب حذف و تقدیر آن خوب است، بقیه ابواب آن نکته‌های مفید دارد اما نیاز به درس گرفتن ندارد. یکی از سبک‌هایی که در مقابل سبک ابن مالک است سبکی است که در خراسان قدیم مطرح بوده است. سبک مرحوم شیخ رضی الدین استرآبادی. که بعداً در خراسان پایدار ماند و هنوز هم در افغانستان و هندوستان و پاکستان آن سبک نحوی همچنان ادامه دارد. در مدارس علمیه همین مناطق سیوطی نمی‌خوانند بلکه به جای آن کتاب الفوائد الضیائیه را می‌خوانند که برای ملا عبدالرحمن جامی است. پس ما در نحو سه سبک مهم داریم، یک سبک برای ابن مالک است و یک سبک برای مرحوم رضی که سبکی تحلیلی عقلی است. کتاب مرحوم رضی را معمولاً کسی نمی‌خواند چون خیلی مفصل و سخت است اما کتاب شرح جامی چون تقریباً همان حرف‌ها را خلاصه‌تر دارد حتی اگر درس گرفته نشود برای مطالعه خوب است.



رضی طور دیگر، البته موارد اختلافی که اینگونه ثمر داشته باشد کم است و بیشتر در مسائل علمی اختلاف وجود دارد تا در مسائل کاربردی. در بلاغت هم همین طور. این مقدار از ادبیات عرب را اگر ما خوب خواندیم، آن مقدار لازم به دست آمده و بعد باید به سراغ تطبیق برویم. مثلا باید وارد قرآن و روایات شویم. آن مطالبی که در صرف و نحو خواندیم بتوانیم تطبیق کنیم و بعد بر اساس آن آیات و روایات را ترجمه کنیم. بعضی از تفاسیر وجهه های ادبی دارند و این کار را برای ما تا حدودی انجام داده اند اما در روایات این آثار کم است. البته نهج البلاغه چون شرح های متعددی دارد بعضا از ابعاد ادبی هم در آنها بحث شده است اما مثلا در روایات فقهی این بحث ها کم است. اگر کسی خوب کار کرده باشد می تواند این مسائل را تطبیق بکند. این خلاصه مطالبی بود که به ذهن حقیر رسید تا خدمت دوستان عرض کنم.

**پاسخ های استاد به سوالات طلاب در شماره بعدی خواهد آمد.**

### **پی نوشت:**

[\*] این متن پیاده شده افادات استاد مقدسیان در نشست علمی ۲۵ آبان ماه در حوزه می باشد.

قطعا به جواهر البلاغه نباید بسنده کنیم، اگر بخواهیم بلاغت را سطح بندی کنیم، این کتاب حکم سطح دوم بلاغت را دارد و حتما باید به نظرات تفتازانی به عنوان نظرات اصیل توجه داشته باشیم، چون تفتازانی معمولا نظرات مهم سکاکی و جرجانی و زمخشری را هم می آورد، در مختصر کمتر و در مطول بیشتر، بین این چند نفر به اصطلاح دعوا درست می کند و در آخر، نظر یکی را به دیگری برتری می دهد. به خاطر همین، مطول به این اسم معروف شد و گرنه اسم اصلی کتاب الاصباح است. پس در بلاغت مقداری کار ساده تر است. ما اگر به نظرات تفتازانی مراجعه بکنیم خیلی مفید است. سه جلد کتاب هم اخیرا چاپ شده است که استاد سید جعفر حسینی آن را نوشته و بوستان کتاب آن را چاپ کرده است به نام «اسالیب المعانی فی القرآن، اسالیب البیان فی القرآن و اسالیب البدیع فی القرآن». ایشان در این کتاب کار تطبیقی کرده است، یعنی نظرات بلاغیون مهم را در هر بخش آورده و با مثال های قرآنی تحلیل کرده است. این کتاب بسیار مفید است و طلاب حتما در کنار جواهر البلاغه به این کتاب توجه داشته باشند.

پس پاسخ این سوال که ما تا چه حد ادبیات بخوانیم، این است که در حدی که تسلط بر نظرات مهم پیدا کنیم و بر اساس آن بتوانیم جمله را معنا کنیم. یعنی مثلا بر اساس نظر ابن مالک، ترکیب و معنا فلان طور است و طبق نظر شیخ



## یادداشت‌های علمی ۲/

### استواری روش شهودی در فلسفه

محمدحسین قمی (استاد حوزه)



داشت. خواجه نصیرالدین طوسی در منطق تجرید الاعتقاد، پس از طرح بدیهیات شش‌گانه که به ترتیب از اولیات، محسوسات، مجردات، متواترات، حدسیات و فطریات یاد می‌کند، می‌نویسد: دو قسم اخیر یعنی فطریات و حدسیات از مبادی معارف برهانی نیستند بلکه دو قسمت قبل از آن دو یعنی مجردات و فطریات هم از مبادی به شمار نمی‌آیند و اساس در معارف برهانی اولیات است.<sup>۲</sup> ایشان در باب محسوسات نیز می‌فرماید: حواس چه ظاهری و چه باطنی که در محسوسات کاربرد دارند مفید معرفت کلی نیستند.<sup>۳</sup> در نتیجه روش عقلی و بحثی که از مختصات فلسفه مشاء است، مهم‌ترین و رایج‌ترین روش برای هستی‌شناسی تلقی می‌شود. حال باید دید با حفظ هویت فلسفی، شهود - به عنوان روش خاص حکمت متعالیه - برای هستی‌شناسی جایگاه معتبری دارد؟ آیا با کارگیری این روش در فلسفه مرز میان

یکی از مؤلفه‌های ممتاز و پر اهمیت در سنجش یک دستگاه فلسفی، ترسیم روش<sup>۱</sup> به کار گرفته شده از سوی فیلسوف، برای شناخت نظام هستی است. منظور از روش، شیوه ویژه‌ای است که مقوم حل مسائل هستی‌شناسی گشته و به فیلسوف کمک می‌کند تا با آن ابزار، به حل پرسش‌های بنیادین بپردازد. شیوه مستند سازی، دریافت و کشف حقایق در یک علم، چگونگی روش را تبیین می‌کند و میزان پایبندی فیلسوف به آن را نمایان می‌سازد. این مؤلفه به تنهایی می‌تواند ارزش یک دستگاه فلسفی را عیار سنجی نماید.

آنچه در منطق ارسطویی برای علوم برهانی تکیه‌گاه معارف به شمار می‌آید تنها و تنها اولیات است. زیرا دیگر اقسام بدیهیات بازگشت به اولیات و محسوسات یافته و چون محسوسات - چه آنها که از حس ظاهر مایه می‌گیرند و چه وجدانیات که با حس باطن درک می‌شوند - محصول ادراک حسی و جزئی هستند و در علوم عقلی و برهانی که علمی کلی‌اند، کاربردی نخواهند



فلسفه و عرفان حفظ می‌شود؟

در منطق متعارف ارسطویی سخن از شهود قلبی و عقلی جایگاهی ندارد؛ تا جایی که حکمای مشاء حکم کرده‌اند که راه شهود برای تحصیل علوم برهانی کاملاً بسته است.<sup>۶</sup> از میان فیلسوفان مسلمان شیخ اشراق مسیر را برای ورود علم حضوری در دستگاه منطقی و فلسفی هموار ساخته و در کنار اولیات، شهود قلبی را به‌عنوان روش صائب و راهی کامل در علوم عقلی ارائه می‌دهد و ملاصدرا این روش را با حفظ هویت فلسفی در حکمت متعالیه پیاده سازی می‌کند.

### روش اشراقی

شیخ اشراق معتقد است همانگونه که عقل، استدلال را از مبدأ اولیات آغاز می‌کند و به نتایج فلسفی می‌رسد، شهود قلبی نیز با مزیتی برتر و درجه خطای کم تر نتایج یقینی و برهانی به دست می‌دهد. در نتیجه چنانچه راه عقلی به خودی خود حجیت دارد، شهود قلبی و مشاهده عیانی نیز، فی حد ذاته دارای حجیت است.<sup>۵</sup> سهروردی در ضابطه ششم از مقدمه اولی در حکمة الاشراق، مجهولات را به سه قسم تقسیم می‌کند: قسمی از مجهولات با تنبیه و اخطار روشن می‌شود و به استدلال و فکر نیاز ندارد که این قسم همان اولیات و بدیهیات است. قسم دیگری که عبارت از شهودات قلبی صاحبان کشف باشد نیز نیازمند به استدلال نیست و فقط قسم سوم که از هیچ‌یک از دو قسم پیشین نیست، به استدلال نیازمند گشته و باید با تنظیم مقدماتی که به بدیهیات می‌انجامد روشن

شود.<sup>۶</sup> او با این سخن حرکتی در برابر منطق رسمی مشایی سامان داد و در دو نکته مهم از حکمت مشاء فاصله گرفت؛ نخست: اعم دانستن مشاهدات به گونه ای که شامل شهود قلبی نیز گردد. دوم: برشمردن شهود قلبی، بسان اولیات به عنوان بنیاد و پایه اصلی فلسفه.

از منظر حکمای اشراقی، راه شهودی و علم حضوری به طور مستقل معتبر و واقع‌نماست، چنان‌که راه عقلی چنین است. بنابراین در صورتی که قرائن حتمی برخلاف مشهود موجود نباشد، حکم به صحت آن می‌شود.<sup>۷</sup> زیرا علم حضوری و شهود رویارویی مستقیم و بی واسطه با واقعیت است و اگر چنین معرفتی معتبر نباشد هیچ معرفت حصولی نیز معتبر نخواهد بود زیرا معرفت حصولی، معرفت با واسطه امر حاکی یعنی صورت حصولی موجود در ذهن است که کشف واقع می‌کند و برای آن که چنین معرفتی حاصل شود، باید امر حاکی، برای نفس انسان، به گونه‌ای حضوری معلوم شود اما این امر حاکی «صورت ذهنی» نمی‌تواند خود معلوم با واسطه باشد و گرنه تسلسل لازم خواهد شد. از سویی نپذیرفتن اعتبار شهود، تبیین برخی حقایق دینی از جمله وحی، مواجهه پیامبران با فرشتگان و رویارویی مستقیم پیامبران با فرشتگان یا خداوند سبحان را دشوار یا ناممکن می‌سازد.

البته پذیرش حجیت شهود به معنای آن نیست که تمام مکاشفات عرفانی مطابق



فیلسوف متعالی هر چند شیوه اشراقی را می‌پذیرد و معتقد است برای دریافت برخی حقایق باید از کشف بهره برد، اما کشف را به‌تنهایی برای سامان یافتن دانش فلسفه کافی نمی‌داند. به‌بیان‌دیگر شیوه‌ی اشراقی و بحثی، هر دو باید در فلسفه متعالی لحاظ گردند تا هویت فلسفی آن حفظ شود.

در حکمت متعالیه گزاره‌های فلسفی باید به شیوه عقلی اثبات شوند و رسیدن به‌واقع و یافتن حقایق باید به زبان عقلی و استدلالی نمودار گردد. خواه از راه شهود و خواه از راه عقل این مسیر طی شود باید هستی‌شناسی به روش برهانی عرضه شود. روش «اثبات» گزاره‌ها در فلسفه عقلی است و از جمله تفاوت‌های فلسفه با عرفان نظری محسوب می‌شود. بنابراین حکمت صدرایی شیوه بحثی را فرو نمی‌گذارد و چنین نیست که شهودات عرفانی بدون برهانی شدن در این دستگاه فلسفی، حضور یابند و پیش از اثبات برهانی از آن‌ها در مقدمات استدلال‌های فلسفی استفاده شود اما بهره‌مندی از شهود محققان از اهل معرفت با فرایند مذکور در حکمت متعالیه محسوس است.

ملاصدرا معتقد است: عارفان معمولاً در آنچه بیان کرده‌اند به ذوق و وجدان اکتفا می‌کنند اما ما بر آنچه برهان قطعی بر آن وجود ندارد اعتماد کامل نمی‌کنیم و آن را در کتاب‌های فلسفی خود ذکر نمی‌کنیم.<sup>۱۰</sup> از نگاه صدرا دلیل این‌که عارفان نمی‌توانند

با واقع‌اند، چنان‌که پذیرش حجیت استدلال عقلی به معنای درست بودن هر استدلالی که فیلسوفان عرضه کرده‌اند، نیست. سخن در این‌مقام، درباره حجیت شهود ناب است. البته ممکن است عواملی در شهود صاحب مکاشفه تأثیر بنهد و شهود او را منحرف سازد، از همین رو عارفان، خود مکاشفات را به صادق و کاذب تقسیم کرده‌اند و ملاک‌ها و میزان‌های برای تمیز میان آن دو به دست داده‌اند.<sup>۸</sup> آری به‌طور سر بسته، شهود فی‌نفسه حجت است و برای دستیابی به شهود ناب طهارت معنوی لازم است اما باید میان شهود و شرایط دستیابی بدان تمایز نهاد و نباید احکام آن دو را با هم مخلوط کرد؛ شیبه همین نکته درباره برهان و برهان آور نیز جاری است.<sup>۹</sup>

### روش اشراقی در حکمت متعالیه

ملاصدرا با مواجهه‌ای دیگر و کامل‌تر از شیخ اشراق، در فرایندی فلسفی، برای حفاظت از مرزهای حکمت فلسفی و جداسازی آن از حکمت عرفانی به چگونگی بهره‌مندی از روش شهودی و بیان اهمیت آن در فلسفه پرداخته است.

صدرا به این نکته توجه کامل دارد که فلسفه ضوابط ویژه‌ای برای خود دارد؛ در فلسفه نمی‌توان قواعد بحثی و عقلی را فروگذارد و وارد مرز عرفان نظری شد؛ به همین خاطر برای اینکه بر مجموعه‌ای از معارف بتوان نام فلسفه نهاد، تنها کافی نیست که محتوای هستی‌شناختی داشته باشد، بلکه افزون بر محتوا، شیوه عقلی و استدلالی نیز از ذاتیات فلسفه است.





شیوه اثبات فلسفی باید از بدیهیات آغاز کرد و با اعمال قوانین منطقی استنتاج، به همراه کنش‌های عقلی و ابزارهای مفهومی مناسب به نتیجه رسید.

### ارزش شهود در فلسفه

اشراقی شدن فلسفه به معنای خالی شدن فلسفه از هویت اصلی خود و غلتیدن آن به وادی عرفان نیست بلکه موجب می‌شود که فلسفه برای دریافت حقایق، برتر و نیرومندتر و چابک‌تر شود. شهود عقل را بالا می‌کشد و آن را با مراتب برتر هستی مناسبت می‌دهد؛ به تعبیر شیخ اشراق آن که تنها با فکر و بحث می‌خواهد حقایق ماورایی را بشناسد مانند ناپیایی است که می‌خواهد به سیاحت در زمین پردازد و از آنچه در زمین می‌گذرد با خبر شود.<sup>۱۲</sup> ساحت‌های برتر هستی مانند واجب الوجود و عقول مفارق، پیچیده‌تر و لطیف‌تر اند و عقل برای فهم آن‌ها باید تلطیف شود و این لطافت با شهود و کشف معنوی برای عقل حاصل می‌شود و الا در مرحله نخست مواجهه با این معارف دچار ابهام و ناآشنایی می‌گردد.<sup>۱۳</sup> عرفان نظری اساساً بر پایه مشهودات شکل می‌گیرد و برای سامان یافتن آن نیازی به عقلانی کردن شهود نیست اما از آن جهت که مقدمه هر استدلالی فهم صحیح از مسئله است، دستاوردهای شهود برای عقل، فهم درست حقایق را به ارمغان می‌آورد و در فلسفه عقل منور به نور کشف، تصویرهای درست از حقایق بدست

مشهودات خود را به خوبی به زبان این سوی تبیین کنند این است که یا به شدت به ریاضت مشغول است و یا تمرین بحثی کافی نداشته‌اند. خود صدرالمتهلین در دوره نخست حیات علمی خود و پیش از کشف و شهود به خوبی فلسفه را فراگرفته بود و به پژوهش فلسفی پرداخته بود او در این دوره در قوت بحث، بسیاری را فراچنگ آورده بود و پس از آن به ریاضت دست زد و در زمره اصحاب مکاشفه قرار گرفت و به همین دلیل ملاصدرا در بیان مطالب کشفی به زبان فلسفی بسیار نیرومند است.

بنابراین در فلسفه نمی‌توان به‌طور مستقیم از شهود قلبی استفاده کرد و نمی‌توان معرفت حاصل از شهود قلبی را مقدمه استدلال فلسفی قرار داد مگر این که بیشتر این معرفت شهودی برهانی شده و از این راه جواز حضور در فلسفه را یافته باشد بنابراین می‌توان گفت که شیوه فلسفی حکمت متعالیه همان شیوه بحثی معهود در فلسفه است اما عقلی که این شیوه را بکار می‌گیرد عقلی ارتقاء یافته و منور به نور کشف است؛ چنین عقلی قوت استدلالی بیشتری نیز دارد و معارف برتری را می‌تواند درک کند که عقل غیر منور از درک آن‌ها عاجز است. صدرالمتهلین نسبت به دستگاه حکمی خود معتقد است: ما مکاشفات و یافته‌های عارفان را مطابق قوانین برهانی قرار دادیم.<sup>۱۱</sup> منظور از این قوانین شامل مباحث منطقی و قوانین عقلی همچون کنش‌های عقلی و ابزارهای مفهومی مثل معقول ثانی است. یعنی در



و مبدأ تصدیقی فلسفه را تأمین نمی نماید. بر همین اساس مرحوم علامه طباطبایی در آغاز کتاب *نهایة الحکمه* در تثبیت واقعیت خارجی از قیاس و استدلال بهره نمی گیرد؛ بلکه به رغم ادعای رسمی در همان مقدمه کتاب که فلسفه علمی برهانی است و فقط در آن برهان و استدلال کارایی دارد، عملاً و به روشنی از رهیافت‌های شهودی و دریافت‌های وجدانی اصل واقعیت را اثبات می‌کند تا با آن سفسطه نفی و فلسفه آغاز شود.

ایشان پس از آن که موارد متعددی از شهودات حسی انسان، در تمایل یا تفر از اشیاء را برمی‌شمرد، در مقام نتیجه گیری و اثبات اصل واقعیت می‌فرمایند: تمام این امور [که در مشهودات حسی خود یافتیم] پوچ و باطل نیستند زیرا جداً موجود و واقعاً محقق‌اند. بنابراین هیچ شیئی چیزی را طلب نمی‌کند و به سوی او نمی‌رود مگر به دلیل آن که آن چیز عین خارجی و موجود واقعی است و یا منتهی به وجود واقعی می‌باشد و امر وهمی و سرابی نیست پس نمی‌توانیم همچون سوفسطایی در این که در متن خارج وجودی هست، شک نماییم و نمی‌توانیم واقعیت را به صورت مطلق انکار کنیم.<sup>۱۶</sup> مقدمه رسیدن به واقع خارجی، یافتن اصل واقعیت داشتن فاعل شناسا و ادراک خویش است، که در مقدمه حکمت از آن یاد شده است. این معرفت تنها با رهیافت شهودی به دست می‌آید زیرا پس از توجه

می‌دهد و آن را با بازتاب برهانی و قوانین فلسفی و بحثی بازخوانی می‌کند.

### ذکر چند نمونه

مهم‌ترین کاربرد جدی شهود در فلسفه این است که شهود به‌طور طبیعی نقطه آغازین فلسفه محسوب می‌شود و برخی فیلسوفان برای توضیح موضوع دانش فلسفه به‌طور طبیعی دست به دامن شهود شده‌اند. توضیح آنکه در تبیین موضوع فلسفه به جز مبدأ تصوری، مبدأ تصدیقی نیز مورد نیاز است. یعنی افزون بر آن که باید مفهوم موضوع فلسفه روشن باشد، تحقق خارجی آن نیز باید به اثبات برسد. بنابراین در پی معرفی وجود به‌عنوان موضوع فلسفه، و رای تبیین مفهومی آن که مبدأ تصوری به حساب می‌آید، تحقق خارجی و واقعیت عینی آن که مبدأ تصدیقی فلسفه محسوب می‌گردد نیز، باید اثبات شود.

می‌دانیم که بسیاری از فیلسوفان اسلامی با طرح این مطلب که مفهوم وجود بدیهی‌ترین مفهوم است خود را از اثبات خارجی آن نیز بی‌نیاز می‌دانند و معتقدند اساساً واقعیت داشتن و موجود بودن در نفس مفهوم وجود نهفته است و به اثبات نیاز ندارد. آری اگرچه مفهوم وجود به لحاظ مفهومی و از نظر حمل اولی بر وجود داشتن و تحقق یافتن دلالت دارد ولی نمی‌تواند به لحاظ مصداقی و از نظر حمل شایع، واقعیت خارجی موضوع فلسفه را در خارج از ذهن اثبات کند. چرا که دریافت معنای هستی و بودن از مفهوم وجود، تحقق خارجی آن مفهوم را ثابت نمی‌کند



حضورى به واقعیت خود و سر در گریبان خویش کردن، حداقل یک واقعیت در هستی را ثابت می‌کنیم و از لایه نخستین سفسطه نجات حاصل می‌شود. این طرح خود نمونه بسیار بارزى در اقامه فلسفه بر معرفت حضورى است. این معرفت به خویش بدون هیچ واسطه مفهومی و برهان عقلی رقم می‌خورد و معلوم در نزد عالم بدون واسطه حاضر است.

از سویی دیگر بدهت مفهوم وجود در ذهن، همان بازتاب ادراک حضورى حقیقت وجود در فضای ذهن است. زیرا وقتی در برابر سفسطه، اصل واقعیت را در می‌یابیم، بازتابی که چنین احساس و ادراک حضورى در فضای مفهومی و ذهن ما پدید می‌آورد، همان چیزی است که آن را مفهوم وجود می‌نامیم. این مفهوم ممکن است به هر نامی معرفی شود اما ذهن در حالت انفعال از دریافت حضورى اصل واقعیت، این مفهوم را درک می‌کند و پس از درک شهودی و حضورى وجود از آن، مفهوم‌گیری کرده و به سبب قرابت آن به معارف حضورى، حکم به بدهت آن می‌کند. این مهم را صدرالمتهلین با صراحت بیشتری مطرح کرده است: حقیقت و کنه وجود در ذهن حاصل نمی‌آید و آنچه از وجود در ذهن حاصل می‌شود امری انتزاعی و عقلی است که وجهی از وجوه آن است و علم به حقیقت وجود متوقف است بر مشاهده حضورى.<sup>۱۵</sup>

افزون بر این دو نمونه، در سرتاسر فلسفه موارد دیگری وجود دارد که از معرفت

حضورى بهره‌برداری گسترده شده است که از آن جمله می‌توان به مباحث مربوط به تجرد نفس و علم اشاره کرد. در بحث اثبات تجرد نفس یکی از براهین مشهور و مهمی که ذکر می‌شود، استدلال از راه تجرد علم و اثبات تجرد ظرف آن است. تقریر خلاصه آن برهان چنین است: علم و ادراک، تغییر، تبدل و حرکت ندارد. هرچه حرکت ندارد مادی نبوده، ثابت، فعلی و مجرد است. بنابراین ظرف علم که نفس ناطقه انسانی است نیز، مجرد و غیرمادی خواهد بود. در این تقریر هر چند که از عقل استدلالی بهره گرفته شده است ولی دست کم مقدمه نخست آن با شهود سامان می‌یابد، زیرا توجه به سنخ معرفت، محتاج شهود و التفات درونی به ماهیت علم در باطن نفس است.

فیلسوفان از همین مسیر به غیر از اثبات تجرد نفس، برای مغایرت آن با بدن و علم نفس به خود نیز از معرفت شهودی بهره‌جسته‌اند. همچنین در اقسام علم عمده‌ترین تحلیل برای اثبات علم حضورى تحلیل از طریق علم نفس به نفس است. توضیح آنکه ما به خود علم داریم و این علم نمی‌تواند علم حصولی باشد زیرا علم حصولی مفهومی و کلی است و کلیت به معنای قابلیت صدق بر کثیرین بوده، در حالی که علم من به خود، علم شخصی است و قابلیت چنین صدقی را نداشته و کلیت در آن راه ندارد. بنابراین به گونه‌ای دیگری از علم می‌رسیم که آن را علم



یقین از مرتبه برهان عقلی برتر و راه گشا در این سطح از هستی شناسی است.<sup>۱۸</sup>

### نتیجه

همواره در تاریخ فلسفه، فلسفه‌ها به دو گروه بحثی و اشراقی تقسیم شده‌اند در فلسفه اسلامی نخست حکیم سهروردی بر شیوه اشراقی تأکید و آن را تبیین کرد و به کار گرفت اما پیش از دیگران صدرالمألهین توانست این شیوه را تثبیت و آن را تحلیل و تبیین کند. ملاصدرا توضیح داده است که راه ویژه قوانین عقلی است<sup>۱۹</sup> اما فلسفه به شهود نیز نیازمند است و شهود بسیار در فلسفه ورزی به کار می‌آید و اثربخش است. عقل بهره‌مند از شهود، منور می‌شود و به رتبه خرد ناب، بار می‌یابد. فلسفی کردن شهود و فلسفه ورزی در باب دستاورد شهود یعنی اقامه برهان، نقد و رد اشکالات، بیان مبانی، استنتاج مدعا از مبانی و استخراج نتایج از مدعای تثبیت شده که نیازمند قوت عقلی و ممارست فلسفی است که صاحبان شهودی که اهل فلسفه بودند بهتر از دیگران توانستند محصولات خود را بیان کنند. لذا برای وضوح بیشتر معارف هستی و تبیین بیشتر آن با همان مسیری که حکمت متعالیه از شهود بهره‌مند می‌شود می‌توان از مکاشفات بهره جست و در روشی خاص در فلسفه پیاده نمود.

### پی‌نوشت‌ها

(۱) Method

(۲) جوهر النضید، ص ۲۰۱: الاخیرتان

حضور می‌نامیم. همان‌گونه که مشاهده می‌کنیم در این روند شهود، نقش اساسی در تمایز گونه‌های علم دارد؛ زیرا اثبات شخصی بودن این علم و نفی کلیت از آن، جز با شهود صورت نمی‌گیرد.<sup>۱۶</sup> از دیگر اقسام بهره‌مندی شهود در تکمیل شناخت عقلانی از هستی، پی بردن به تعریف تحقیقی و حد تمام اشیاست. به سبب آنکه شناخت حقیقت فصل از راه عقل ناممکن است، یافتن حقیقت شیء محتاج طی نمودن مسیر دیگری در شناخت است. از آن رو که فصل یک شیء نحوه وجود شیء است پس برای یافتن حقیقت شیء باید حقیقت فصل آن را یافت و چون عقل تنها به آثار و لوازم اشیاء دسترسی می‌یابد، فصل به شیوه عقلی و از راه استدلال به دست نمی‌آید. این نکته را شیخ‌الرئیس در تعلیقات اینگونه بیان کرده است: انسان نمی‌تواند بر حقایق اشیاء آگاه شود و ما از اشیاء جز خواص و لوازم و اعراض نمی‌شناسیم و فصل‌های مقوم هر یک از اشیاء را که حقیقت آن را نشان می‌دهد نمی‌شناسیم، بلکه تنها می‌دانیم آن اشیایی هستند که خواص و اعراض دارند.<sup>۱۷</sup> بنابراین برای شناخت حقایق اشیاء که فصل آنهاست، راه عقلی بسته است و حقایق اشیاء را تنها از راه شهود می‌توان شناخت. از جهتی دیگر برای راه‌یابی به شناخت اکتناهی اشیاء دارای سبب، باید به محضر مبادی عالی آن بار یافت و آن را مشاهده کرد، از آن‌جا که عقل تنها از راه لوازم و آثار می‌تواند شناخت ضعیفی بدست آورد، مرتبه مکاشفه عارفان در افاده



وجوهه و العلم بحقيقته يتوقف على المشاهد الحضوريه.

(١٦) نهايه الحكمه ص ٢٣٦: ليس علمه هذا بذاته بحضور ماهيه ذاته عند ذاته حضورياً مفهوماً و علماً حصولياً لان المفهوم الحاضر في الذهن كيفما فرض لا يأتى بالنظر الى نفسه الصديق على كثيرين و انما يتشخص وجوده الخارجى و هذا الذى يشاهده من نفسه و يعبر عنه بأنا امر شخصى بذاته غير قابل للشركه بين كثيرين.

(١٧) تعليقات، ص ٣٤

(١٨) الاسفار، ج ١ ص ٥٣

(١٩) الاسفار ج ٩ ص ٢٤٣

ليست من المبادئ بل و اللتان قبلهما أيضاً و العمده هي الاوليات.

(٣) جوهر النضيد، ص ٢٠٥: و الحواس لاتنفيد رأياً كلياً.

(٤) شرح اشارات و تنبيهات ج ١ ص ٢١٤

(٥) حكمت اشراق، ج ١ ص ٤٧

(٦) حكمة الاشراق، ج ٢، ص ١٨: المجهول اذا لم يكفه التبييه و الاخطار بالبال و ليس مما يتوصل اليه بالمشاهده الحقة التى للحكما العظماء لا يد له من المعلومات موصله اليه ذات ترتيب موصل اليه منتهيه فى التبين الى الفطريات.

(٧) الاسفار ج ٦ ص ٢٨٤؛ ملاصدرا معتقد است: محصول شهود و محصول عقل با يكديگر ناسازگار نيستند و از سوى ديگر بر آن است كه بايد با شهود، عقل را تقويت بخشيد و آن را منور كرد.

(٨) التمهيد فى شرح قواعد التوحيد، ص ١٣٧

(٩) مختصات حكمت متعاليه، ص ٢٦٥

(١٠) الاسفار ج ٩ ص ٢٣٤: من عادة الصوفيه الاقتصار على مجرد الذوق و الوجدان فيما حكموه عليه و انما نحن فلا نعلمد كل الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً و لانذكره فى كتبنا الحكيمه.

(١١) الاسفار ج ٦ ص ٢٦٣: نحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقيه مطابقه للقوانين البرهانيه.

(١٢) مجموعته مصنفات شيخ اشراق ج ١ ص ٤٤٤

(١٣) مبدا و معاد ص ٢٦٧

(١٤) نهايه الحكمه ص ٤

(١٥) الاسفار، ج ١، ص ٥٣: أن حقيقة الوجود و كنهه لا يحصل فى الذهن و ما حصل منها فيه امر انتزاعى عقلى و هو وجه من



## یادداشت‌های علمی ۳/

### علم امام در اندیشه سید مرتضی (ره)

حجت الاسلام رضا عامری (استاد حوزه)



جایگاه مرتضی در عصر خویش اطلاعاتی در ذهن داشت، مرتضی بزرگ ترین شاگرد شیخ مفید و بعد از استاد خود به نحوی رئیس تشیع بود. بازتاب مرجعیت عامه سید را می‌توان در سؤالاتی که از اقصی نقاط عالم اسلام به سوی او روان می‌شد و جواب‌هایی که معمولاً در قالب کتاب به آنها داده می‌شد جست. از طرفی سید مرتضی از جایگاه اجتماعی بسیار بالایی برخوردار بود و نزد خلفای عباسی و سلاطین آل بویه بسیار متنفذ بود. همو برای مدتی امیر الحاج و نقیب طالبین و رئیس دستگاه مظالم العباد بود یعنی علاوه بر اینکه به صورت طبیعی و با توجه به مقام و مکننت علمی پیشوای شیعیان حساب می‌شد، از طرف دستگاه حاکم نیز نماینده شیعیان به حساب می‌آمد، و از سویی دیگر مرتضی یکی از بزرگ ترین متکلمین شیعه، آن هم در زمانی نزدیک به عهد حضور ائمه علیهم‌السلام به شمار می‌آید. او در انتهای دوره ابتدایی نضح کلام شیعی بعد از غیبت صغری قرار

سخن گفتن از شخصیتی مانند سید مرتضی از پیچیدگی خاصی برخوردار است چراکه بیشتر مخاطبین عزیز متنی از سید مرتضی نخواندند و با سبک او آشنایی کافی ندارد فلذا مناسب است قبل از ورود به بحث، چند نکته بسیار کوتاه را عرض کنم.

۱) شریف مرتضی متعلق به دوره قدمای متکلمین است، دوره‌ای که پارادایم غالب آن جدل کلامی است نه استدالات منطقی و آنچه ما امروز در سنت‌های متفاوت کلامی مطالعه می‌کنیم همه کم و بیش دستخوش تاثیرپذیری از کلام فلسفی و به شدت تحت تاثیر سبک کلامی خواجه نصیر، البته در شکل تحول یافته اش می‌باشد. البته ورود این شکل از بحث‌ها به صورت ابتدایی و خام قبل از خواجه نیز توسط کسانی مانند فخر رازی و... (البته عمدتاً برای رد فلسفه) در کلام به کار گرفته شده بود. در هر حال باید کلمات مرتضی را در همان چارچوب جدال کلامی فهمید نه استدالات منطقی کلامی.

۲) برای فهم کلام مرتضی باید کمی از



معتزلی بودن سید در عقائد و مذهب نیست و برخی از مکتب مرتضی که تا سالیان سال مکتب غالب تشیع امامی محسوب می‌شد به مدرسه کلامی متأخر بغداد در مقابل مکتب شیخ مفید یاد می‌کنند. او از بزرگ‌ترین علمای شیعه محسوب می‌شود که در زمینه امامت و تثبیت جایگاه و عصمت امام تا سر حد اعلای آن کوشیده است و کمتر کسی در تاریخ، بسان وی در تثبیت جایگاه امامت از دیدگاه عقلی پرداخته است. توضیح آنکه گاهی اوقات منظور از اعتزال یک مذهب عقیدتی است که در این صورت معتزله یکی از دستگاه‌های کلامی اهل سنت به حساب می‌آید اما گاهی منظور از اعتذار یک مکتب فکری است، نوعی از اندیشه‌ورزی در چارچوبی خاص، با دغدغه‌هایی مشخص در مباحثی معین، و نوعی یکپارچگی در نحوه استدلال و قالب آن، ورود و خروج مطالب و برخی مبانی طبیعیاتی یا الاهیاتی. فلذا مرتضی سخن از نظریه احوال می‌گوید و به شیئت معدوم باور دارد و به این معنا مرتضی از بزرگان اعتزال بصری می‌باشد و همانطور که شخصی مانند قاضی عبدالجبار که با وی معاصرت دارد در مکتب اهل سنت در این زمان نماینده شاخص اعتزال بصری است مرتضی نیز در تشیع همین جایگاه را دارد. نیاز به تذکر نیست که شخصی با عظمت مرتضی به عنوان مجتهد و متخصص صاحب رای در این مکتب حساب می‌شود و نه صرفاً فردی که

دارد، دوره‌ای که برای تبیین تحوّل مهم در تشیع که همان مسئله غیبت باشد بسیار مهم بود، ابن قبه رازی از یک سو و خاندان نوبختی و دیگر متکلمین امامی از سویی دیگر نسبت به این امر مساهمت داشتند و این دوره به زمان شاگردان شیخ مفید ختم می‌شود؛ دوره‌ای که شیعه در بغداد سعی می‌کند خود را در قالب یک مکتب کامل و با آموزه‌های وافیه در فقه و اصول و کلام و تفسیر و... به باقی مسلمانان بشناساند دوره‌ای که با اقتدار توسط شیخ مفید و بعد از وی سید مرتضی و شاگردانشان دنبال می‌شود و به عنوان یک مکتب کامل توسط شیخ طوسی معرفی می‌شود. آثار مرتضی به عنوان تراث شیعی همواره برای بازخوانی نظریات جذاب و مهم بوده، همو که برای عهدی دراز، مکتب غالب کلامی شیعه را نمایندگی می‌کرده و عملاً نظراتش تا زمان سدید الدین حمّصی در میان متکلمین امامی هم‌اوردی نداشته و البته ظهور حمّصی نیز به معنای پایان مرتضی نبوده و تا ایام خواجه هنوز مرتضی و آثار کلامی‌اش اهمیتی سترگ داشته اند، البته از نظر کلام مذهبی و مسائل مربوط به امامت می‌شود گفت مرتضی تا به امروز زنده است و از رهگذر تراث مرتضی به خصوص الشافی تا هنوز کلام شیعه آبیاری می‌شود.

۳) سید مرتضی از دیدگاه کلامی نماینده بارز اعتزال بصری معروف به بهشمیه محسوب می‌شود البته باید در نظر داشت که این امر به هیچ عنوان به معنای



اهل حدیث و زیدیه و حتی شیعیانی بودند که دل در گرو علم کلام نداشتند و به عبارتی اخباریون متقدم شیعه حساب می‌شدند.

### طرح بحث

یکی از مهم‌ترین مسائلی که همواره در میان کلامی تشیع حضوری پررنگ داشته و ذهن متکلمین امامی را به خود مشغول می‌داشته، مسئله علم امام بوده است؛ علم امام همواره از مسائل مهم و اختلافی متکلمین بوده است و این مسئله از زوایای مختلف محل طرح و بحث بوده. برای مثال از نظر عقل، امام به چه مواردی باید علم داشته باشد و اگر نداشته باشد چه محذور عقلی پیش می‌آید؟ و یا از نظر نقل و اکاوی این مسئله چگونه است؟ و اینکه آیا فراتر از نظر موجبات عقلی، نقل چه مواردی را از معلومات امام شمرده است؟ و یا علم امام از چه طرقی حاصل می‌شود؟ و اینکه تکلیف امام علیه السلام در رابطه با هر کدام از نسخهای معلوماتش چه تفاوتی می‌کند؟ مثلاً اگر امام ببیند فردی زهری در غذایش می‌ریزد بسان باقی مردم باید به این علمش ترتیب اثر دهد. ولی اگر علمش از مبادی غیر عادی مثل الهام یا اخبار نبی باشد آیا همچنین وظیفه‌ای همه جا ثابت است؟ یا ممکن است با امری خاص این وظیفه دستخوش تغییر و تحول شود؟ آیا علم نسبت به دین و تکالیف شرعی فرقی با علم نسبت به اموری که وظیفه‌ای را متوجه امام یا مأمومین نمی‌کند دارد؟

کلمات ابوهاشم یا دیگران را تکرار کند و اتفاقاً دارای نوآوری‌هایی می‌باشد و حتی در غیر از مباحث مذهبی که در رویارویی کامل با معتزلیان سنی است در بسیاری از موارد نیز نظری را ارائه می‌دهد که با نظر کثیری از بهشمی‌ها نیز متلائم و همخوان نیست.

۴) یکی از اندیشه‌های بسیار پررنگ سید مرتضی باور به عدم حجیت خبر واحد چه در صحنه علم و چه در صحنه عمل است. دقت شود حتی در صحنه عمل مرتضی به هیچ عنوان خبر واحد را قبول نمی‌کند میراث و کتب وی نیز مشحون از استدلال بر این امر است و در جای جای مطالبش مباحثی را رد می‌کند صرفاً به این دلیل که این خبر واحد است. مرتضی در مباحث حلی خود جایگاهی برای خبر واحد در نظر نمی‌گیرد (و آنچه امروزه نظریه غالب در تشیع محسوب می‌شود عمده از آب‌سخور اختلاف نظر شاگرد بزرگ مرتضی یعنی شیخ الطائفه و شیخ طوسی است.) اما گاهی در مقام پاسخ‌های جدلی و نقضی به مخالفینش از خبر واحد و حتی خبر واحدی که با معیارهای حدیثی شیعی مردود می‌باشد نیز استناد می‌کند چرا که برای مقام جدال، در استناد کردن به مبانی مسلم خصم و یا استدلال به مشهورات مشکلی نمی‌بیند. خصوصاً آنکه مرتضی هم از دیدگاه درون مذهبی و هم از دیدگاه بیرون مذهبی شخصیتی داشته که مکرراً محل رجوع بوده فلذا مخاطب بسیاری از نوشته‌جات مرتضی، مخالفینش اعم از سنیان اشعری و معتزلی یا





از طرفی بازخوانی نظریات مرتضی در علم امام از اهمیتی خاص برخوردار است و اتفاقاً تلاقی این دو موضوع با مسئله بسیار مهم عاشورا در سالیان گذشته نیز مطمح نظر اهل علم بوده است. به همین دلیل است که برخی برای ارائه تفسیر خاصشان از حادثه عاشورا نوعی بازگشت به قرائتی خاص از نظریه مرتضی در این باب می کنند. ما در این نوشتار به بازخوانی نظر مرتضی در این امر می پردازیم تا روشن گردد این نوع برداشت از نظر مرتضی، صحیح است یا خیر؟

باید توضیح داد که مرتضی در آثارش به خصوص در الشافی به بسیاری از مطالب عام علم امام پرداخته است.<sup>۱</sup> مرتضی با عنوان «الدلیل الثانی: کون الإمام علی صفة لا طریق للاجتهاد فیها کالعصمة» بحث خود را آغاز می کند و عناوین ذیل را به ترتیب مطرح می کند: (۱) الأدلة العقلیة علی ضرورة کون الإمام عالماً بجمیع الأحکام (و سه دلیل را مطرح می کند). (۲) قبح الإمامة مع فقد العلم، سواء کان هناك سبیل لتحصیل العلم، أم لا. (۳) ضرورة کون الرسول عالماً بجمیع الأحکام. (۴) ضرورة علم الإمام بالأحکام، دون بواطن الأمور. (۵) بیان الفرق بین علم الإمام و علم الأمراء. (۶) نفی أفضلیة الإمام علی الرسول فی العلم. (۷) الفرق بین ولایة الإمام مع جهله بالأحکام و بین ولایته. (۸) فی بیان أن خطأ الولاة المنصوبین من قبل المعصومین کان عمداً. (۹) تأویل ما دل بظاهرة علی جهل أمير المؤمنین ببعض الأحکام. (۱۰) لزوم علم الأوصیاء والوكلاء

بما فُوض إليهم. اما مرتضی در کتاب تنزیه الانبیاء فصلی را در دفع تشکیکی که نسبت به وجود مقدس سیدالشهداء مطرح کردند، می گشاید که خلاصه ای از اشکال به این تقریر از این قرار است: اگر امام حسین علیه السلام با وجود علم غیب و الهی فرجام خویش را می دانستند و با علم، به استقبال کشته شدن رفتند، مصداق نهی آیه: «لَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» واقع می شدند و فزون بر این حتی اگر علم غیب نداشتند، وجود نصایحی مبنی بر اشتباه بودن اعتمادشان به کوفیان و تعدد امام علیهم السلام برای رفتن به مصرشان دلیلی بر عدم عصمت ایشان می شود و در هر حال این سیره با سیره امام مجتبی علیه السلام متفاوت بود.

نیک روشن است که ما درصدد بیان جواب این اشکال نیستیم، بلکه صرفاً به بازخوانی نظر مرتضی و تطبیق آن با قرائت کتاب شهید جاوید می پردازیم. ما ابتدا خلاصه جواب مرتضی را از نظر می گذاریم؛ ماحصل آنچه او از صفحه ۴۴۷ تا ۴۷۴ در تنزیه الانبیاء بیان می کند این است.<sup>۳</sup>

وقتی که در نظر امام علیه السلام درصد احتمال پیروزی بر احتمال شکست رجحان داشته باشد امام علیه السلام پیروزی را انتخاب می کند و در ماجرای عاشورا نیز مرتضی با نقل زمینه های تاریخی مثل دعوت های مکرر از سیدالشهدا علیه السلام در زمان امام مجتبی علیه السلام و بعداً در زمان امامت خودشان و سلطنت معاویه، فرستادن



پیک و خبر مثبت جناب مسلم بن عقیل و ضعف ابتدایی حاکم کوفه و ارسال دعوتنامه توسط سران قبایل و... آشکار می کند که رفتن به سوی کوفه کاری متناسب با عقل بشری بوده و نصایحی که از افراد متعدد شده هم خللی به این قضیه وارد نمی کند چرا که آنها به جهات مختلف امور آگاه نبودند و بعد از آنکه نشانه های بی وفایی کوفیان روشن شد امام علیه السلام آهنگ برگشت و یا رفع مخمصه را کردند اما توسط لشکر دشمن ممانعت ایجاد شد. پس حضرت با بهترین آرایش جنگی ایستادند و برای پیروزی هرچند با احتمال کم و به عنوان تنها راه موجود جنگیدند. و در نهایت نیز به تفاوت جوهری میان زمانه سیدالشهدا و امام مجتبی علیه السلام اشاره می کند.

این بود خلاصه کلام مرتضی اما برای روشن شدن ماجرا بهتر است طرح بحث را از زبان خود کتاب شهید جاوید بشنویم: «طبق روایات قطعی، رسول خدا صلی الله علیه و آله قبلاً شهادت حضرت سید الشهداء علیه السلام را پیشگوئی فرموده بود و خود امام حسین علیه السلام از همان زمان کودکی می دانست که سرانجام شهید خواهد شد. این مطلب از مسلمات است. ولی آیا زمان شهادت آن حضرت هم به طور دقیق معلوم بود یا نه؟ در این مسئله بین علمای شیعه دو نظر وجود دارد: (۱) آن حضرت به طور سرریسته و اجمال می دانست سرانجام شهید خواهد شد ولی روشن نبود که آیا این شهادت در همین سفر خواهد بود یا نه. (۲) نظر دیگر این است که امام از همه جزئیات

حوادث آینده و از این که در چه زمانی و در چه نقطه ای از زمین شهید خواهد شد آگاه بود و کوچک ترین حادثه از حوادث مربوط به شهادت آن حضرت از نظرش مخفی نبود. نهایت این که این علم غیب امام برای وی ایجاد وظیفه نمی کرد بلکه وظیفه داشت طبق مجاری طبیعی و عادی عمل کند و مثلاً مسلم بن عقیل را برای گرفتن بیعت و تهیه نیرو به کوفه بفرستد و به استناد نامه اطمینان بخش وی به سوی کوفه حرکت کند و از بین راه برای مردم کوفه نامه بنویسد که من همین روزها وارد کوفه خواهم شد؛ همه اینها از نظر وظیفه ظاهری بود که آن حضرت مکلف بود انجام دهد با این که می دانست به کوفه نمی رسد و در کربلا شهید می شود. مولف کتاب شهید جاوید نظر مرتضی را در دسته اول قرار می دهد حال آنکه:

اولاً: مرتضی به این که آیا امام اصلاً از عاقبت امر بی خبر بوده یا این که از راه غیبت مطلع بوده ولی وظیفه ای نداشته صحبتی نمی کند یعنی اصلاً نسبت به این قضیه ساکت است و حمل این تفصیل بر کلام مرتضی و دسته بندی مرتضی در مورد اول نوعی تحکم آشکار است حتی اگر این تفصیل در همان زمان رایج بوده باشد مرتضی به این دسته بندی اشاره ای ندارد و نمی توان با این عبارت که با هر دو نظریه سازگار دارد، قضاوت صحیحی داشت. ثانیاً: باید در نظر داشت که مرتضی این



مخالفین بیان داشته توجه به مقدمه تنزیه الأنبياء درستی این کلام را آشکار می‌کند: «سَأَلْتُ - أَحْسَنَ اللَّهُ تَوْفِيقَكَ - إِمْلَاءَ كِتَابِ فِي تَنْزِيهِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأُمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عَنِ الذَّنُوبِ كُلِّهَا وَ الْقَبَائِحِ مَا سُمِّيَ مِنْهَا كَبِيرًا أَوْ صَغِيرًا، وَ الرَّدُّ عَلَيَّ مَنْ خَالَفَ فِي ذَلِكَ عَلَيَّ اِخْتِلَافِهِمْ وَ ضُرُوبِ مَذَاهِبِهِمْ، وَ أَنَا أُجِيبُ إِلَيْ مَا سَأَلْتُ عَلَيَّ ...»<sup>۴</sup> و صد البته این کتاب در میان اهل سنت هم تاثیر زیادی داشته و مقایسه این کتاب با «عصمة الانبياء» فخر رازی این قضیه را روشن تر می‌کند و در این زمینه یک مقاله هم به زبان فارسی در کنگره شریف مرتضی توسط خانم زهرا امیر احمد نژاد به چاپ رسید و این هم نظر دکتر حسن انصاری از مرتضی شناسان و نسخه پژوهان تراز اول می‌نویسد: «اساساً این کتاب را مرتضی در پاسخ به مخالفان نوشته؛ اعم از معتزله و اصحاب حدیث سنی و اشعریان. در مواردی پاسخ‌های او در این کتاب صرفاً پاسخ به معتزله است. گاهی صرفاً در مقام پاسخگویی به اشعریان و متکلمان سنت است و گاهی نه این دو گروه که صرفاً سخنش ناظر به نقد آرای اصحاب حدیث حنبلی و عامه است. به همین دلیل هم هست که تنزیه الأنبياء شاید حتی بیش از شیعیان در میان اهل سنت و معتزله کتابی شناخته شده بوده و از آن نسخه‌های متعددی در کتابخانه‌های اهل سنت در طول تاریخ وجود داشته است».

همین طور قرائن داخلی هم به ما نشان می‌دهد که این فقرات را نمی‌توان الزاماً

معکوس کننده نظرات مرتضی دانست علاوه بر نوع طرح بحث که کاملاً مشخص است مسئله در پاسخ به مخالفین ابراز شده و با تعبیر إن قیل و قلت، متن پی‌ریزی می‌شود، اخبار طرح شده نیز مبین این مهم هستند. مرتضی که مخالف سرسخت اخبار آحاد است در این نوشته نه تنها به اخبار آحاد استناد می‌کند بلکه به اخباری استناد می‌کند که همسو با جریان اموی اهل سنت است مرتضی در پاسخ به این سؤال، خبری را از ابومخنف نقل می‌کند مبنی بر اینکه امام عليه السلام به عمر سعد پیشنهاد داد که یا او را به مدینه بازگردانند یا او را به سوی یزید ببرند تا با او بیعت کند و یا او به نوعی تبعید ببرند و حضرت نیز نسبت به اتفاقات اجتماعی سکوت پیشه کنند حال آنکه خود ابی مخنف با دیده تردید به این روایت می‌نگرد و آن را بازتابش گرایش اهل جماعت از محدثین اهل سنت می‌پندارد؛ کسانی که سعی داشتند حادثه عاشورا را صرفاً متوجه ابن زیاد سازند و گرد اتهام را از دامان یزید و خلافت اموی پاک کنند. این سند عبارت ابومخنف است که طبری و دیگران آن را نقل کرده اند: «و اما ما حدثنا به المجالد بن سعيد و الصقعب بن زهير الأزدي و غیرهما من المحدثین، فهو ما علیه جماعه المحدثین» اما خود ابی مخنف این روایت را معارض با نقلی دیگر می‌داند و روایتی که مخالف این پیشنهاد است را نقل می‌کند روایتی که

همین طور قرائن داخلی هم به ما نشان می‌دهد که این فقرات را نمی‌توان الزاماً



خواهیم نشست: «نویسنده کتاب شهید آگاه<sup>۶</sup> چون دیده آنچه مرحوم سید مرتضی فرموده با عقیده او موافق نیست و نتوانسته مخالفت چنین شخصیت بزرگی را تحمل کند، از این رو، سخن او را بدینگونه توجیه کرده که مرحوم سید مرتضی به مذاق اهل سنت، سخن گفته است. ولی مرحوم شیخ طوسی که عقاید استادش سیدمرتضی را بهتر از نویسنده کتاب «شهید آگاه» می دانسته در تلخیص الشافی، جزء ۴، ص ۱۹۰ می گوید: «سید مرتضی این نظر را اختیار کرده که عقلاً و نقلاً حرام است امام دانسته برای کشته شدن حرکت کند و هذا المذهب هو الذي اختاره المُرْتَضَى فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ».

اما نکته‌ای که باید دانسته شود این است که اولاً در تلخیص الشافی منظور از نظر مذهب مرتضی همانی است که در تنزیه از مرتضی نقل کردیم و که آن را مفصلاً بررسی کردیم چرا که الشافی بعد از تنزیه نوشته شده<sup>۷</sup> و فلذا شیخ طوسی خلاصه‌ای از آن را در تلخیص نقل کرد و ثانیاً بحث بر سر امیرالمومنین علیه السلام است نه سیدالشهدا علیه السلام ولی ممکن است کسی بگوید مناطی که شیخ طوسی مطرح می کند حادثه عاشورا را هم در برمی گیرد و اصلاً بحث با تشکیک بر سر قیام سیدالشهدا منعقد شده است اما این جواب را نمی توان پذیرفت چرا که هم خود مولف شهید جاوید هم شیخ طوسی و هم سید مرتضی با توجه به ادله متعددی که داریم قبول دارند که سیدالشهدا علیه السلام از

نشانگر جعلی بودن روایت خط امویست و تصریح می کند این شایعه صحیح نیست: «قال ابو مخنف: فاما عبد الرحمن بن جندب فحدثني عن عقبه بن سمعان قال: صحبت حسينا فخرجت معه من المدينة الى مكة، و من مكة الى العراق، و لم افارقه حتى قتل، و ليس من مخاطبته الناس كلمة بالمدينة و لا بمكة و لا في الطريق و لا بالعراق و لا في عسكر الى يوم مقتله الا و قد سمعتها الا و الله ما اعطاهم ما يتذاكر الناس و ما يزعمون، من ان يضع يده في يد يزيد بن معاوية، و لا ان يسيره الى ثغر من ثغور المسلمين، و لكنه قال: دعوني فلاذهب في هذه الارض العريضة حتى نظهر ما يصير امر الناس»<sup>۸</sup> و نیک روشن است که این گونه امور از چشم مرتضی به دور نبوده و مقتل اصلی ابومخنف و کتبی مثل تاریخ طبری و ارشاد استادش مفید در دسترس مرتضی بوده. حال فردی که از اخبار آحاد حتی در مقام عمل به شدت دوری می کرده به روایتی استاد می کند که علاوه بر واحد بودن و مشکلات سندی و معارضات جدی و همسویی با مکتب خلافت اموی، خود ناقل هم آن را قبول ندارد آن هم در مقام علم به امر اعتقادی و حاشا که این جز در مقام جدل به کار آید.

### نکته پایانی

نکته‌ای را نویسنده شهید جاوید مطرح می کند که مدعی است این مطالب نشانگر اعتقاد واقعی مرتضی در این باب است، فلذا ابتدائاً کلام ایشان را می آوریم و سپس با مراجعه به منابع، به بررسی مختصر آن



عاقبت امر خود باخبر بوده ولكن مولف شهيد آگاه بيان می دارد حضرت احتمال می داد که شهادت در این سفر واقع نشود بلکه این سفر به پیروزی ختم شود و بعداً حضرت علیه السلام به شهادت برسد و اصرار دارد که سید مرتضی هم همین نظر را داشته ولی بحث مورد نظر شیخ طوسی در تلخیص الشافی بر سر این بود که آیا حضرت امیر علیه السلام به ساعت دقیق شهادتش آگاه بوده یا خیر؟ در حالی که علم به الباقی خصوصیات شهادت را می دانسته حتی شب شهادت را هم دقیقاً می دانسته اما بحث ما در این بود که حضرت از ابتدای سفر به عاقبت کار خود آگاه بود یا خیر؟ و این کجا و ندانستن ساعت شهادت در حالی که حتی به شب شهادت هم نیز علم دارد کجا؟ و اگر ایشان می گفت سیدالشهدا علیه السلام فقط به ساعت شهادتش و یا روز شهادتش علم نداشت کلا بحث عوض می شد و البته باید این نکته را گوشزد کرد که خود شیخ طوسی این نظریه را بر نمی تابد و در انتهای کلام سید مرتضی می فرماید: «فی هذه المسألة نظر» و دست آخر اصل کلام شیخ طوسی را به عزیزان تقدیم می کنم:

«فان قيل: أليس في أصحابكم من قال: إن الحسين عليه السلام كان يعلم ما ينتهي إليه أمره، و أنه يقتل و يخذله من راسله و كاتبه، و إنما تعبد بالجهاد و الصبر على القتل، أ يجوز ذلك عندكم أم لا؟ و كذلك قالوا في أمير المؤمنين عليه السلام أنه كان يعلم أنه مقتول، و الاخبار عنه مستفيضة به، و أنه كان يقول: «ما يمنع

أشقاها أن يخضب هذه من هذا» و يؤمى الى رأسه و لحيته و أنه كان يقول تلك الليلة- و قد خرج و صحن الأوز في وجهه- «إنهن صوائح تتبعها نوائح» قالوا: و إنما أمر بالصبر على ذلك، فهل ذلك جائز عندكم؟ قيل: اختلف أصحابنا في ذلك: فمنهم من أجاز ذلك و قال: لا يمتنع أن يتعبد بالصبر ممن فعله على مثل ذلك، لأن ما وقع من القتل، و إن كان ممن فعله قبيحا، فالصبر عليه حسن و الثواب عليه جزيل، بل ربما كان أكثر، فان مع العلم بحصوله القتل لا محالة الصبر أشق منه اذا جاوز الظفر و بلوغ الغرض و منهم من قال: إن ذلك لا يجوز، لأن دفع الضرر عن النفس واجب عقلا و شرعا و لا يجوز أن يتعبد بالصبر على القبيح، و إنما يتعبد بالصبر على الحسن و لا خلاف أن ما وقع من القتل كان قبيحا، بل من أفبح القبيح. و تأول هذا القائل ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام من الأخبار الدالة على علمه بقتله بأن قال: كان يعلم ذلك على سبيل الجملة، و لم يعلم الوقت بعينه، و كذلك علم الليلة التي يقتل فيها بعينها غير أنه لم يعلم الوقت الذي يحدث فيه القتل، و هذا المذهب هو الذي اختاره المرتضى رحمه الله عليه في هذه المسألة.<sup>۸</sup>

### پی نوشت ها

۱) الشافی ج ۲ ص ۲۲۷ تا ۲۷۰ مطابق با چاپ مجموعه آثار شریف مرتضی ج ۱۴ و برابر با ج ۲ ص ۱۳ چاپ موسسه الصادق و برابر با ج ۱ ص ۲۷۳ تلخیص شافی چاپ انتشارات محبین



(۵) صافی گلپایگانی، لطف الله: حسین علیه السلام شهید آگاه و رهبر نجات بخش. موسسه نشر و تبلیغ مشهد، ۱۳۶۶ ه.ش.

(۶) صالحی نجف آبادی، نعمت الله: شهید جاوید. امید فردا، تهران، ۱۳۸۷.

(۷) طبری، محمد بن جریر: تاریخ الامم و الملوک. محقق: ابراهیم، محمد ابوالفضل، بی نا، بیروت، بی تا.

(۸) طوسی، محمد حسن: تلخیص الشافی. مصحح: بحر العلوم، حسین. محبین، تهران، ۱۳۸۳ ه.ش.

(۹) عباس زاده، عباس، و طیبه محبت: علم امام از دیدگاه سید مرتضی علم الهدی، کنگره بین المللی بزرگداشت هزاره سید مرتضی علم الهدی، آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۳۸۹ ه.ش.

(۱۰) علی بن حسین، علم الهدی: الشافی فی الامامه علی بن حسین، محقق: حسینی، عبدالزهره، موسسه الصادق لطباعه و النشر. تهران، ۱۳۹۸ ه.ش.

(۱۱) علی بن حسین، علم الهدی: الشافی فی الامامه. محقق: درایتی، محمد حسینی، آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد مقدس، ۱۳۹۸ ه.ش.

(۱۲) علی بن حسین، علم الهدی: تنزیه الأنبیاء علیهم السلام. دارالاضواء، بیروت، ۱۹۸۹ م

(۱۳) علی بن حسین، علم الهدی: تنزیه الأنبیاء علیهم السلام. محقق: مهریزی، مهدی محقق: احمدی، حمید، آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۳۹۸ ه.ش.

(۱۴) علی بن حسین، علم الهدی: تنزیه الأنبیاء علیهم السلام. محقق: قاضی شعار، فاطمه. منشورات مدرسه عالی شهید مطری، تهران، ۱۳۸۰ ه.ش.

(۲) نوشته مرحوم حجت الاسلام صالحی نجف آبادی

(۳) تنزیه الأنبیاء ص ۴۴۷ جلد ۱۴ چاپ مولفات شریف مرتضی برابر ص ۲۲۷ چاپ دارالاضواء و ص ۲۶۸ منشورات مدرسه شهید مطهری

(۴) تنزیه الأنبیاء جلد ۱۴ چاپ مولفات شریف مرتضی برابر ص ۷۷

(۵) تاریخ الامم و الملوک ج ۵ ص ۴۱۳

(۶) مرحوم آیت الله العظمی صافی گلپایگانی

(۷) مجموعه مقالات فارسی، جلد: ۱، صفحه: ۷۵ جایگاه عقل در آرای سید مرتضی با تکیه بر «تنزیه الأنبیاء» و «جمل العلم و العمل» نرجس ابوالقاسمی دهاقانی

(۸) تلخیص الشافی ج ۴ ص ۹۰

### فهرست منابع

(۱) ابوالقاسمی دهاقانی، نرجس: جایگاه عقل در آرای سید مرتضی با تکیه بر «تنزیه الأنبیاء» و «جمل العلم و العمل»، کنگره بین المللی بزرگداشت هزاره سید مرتضی علم الهدی، آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۳۸۹ ه.ش.

(۲) احمد نژاد، امیر، و زهرا کلباسی: بررسی تأثیر «تنزیه الأنبیاء» سید مرتضی بر «عصمة الأنبیاء» فخر رازی، کنگره بین المللی بزرگداشت هزاره سید مرتضی علم الهدی، آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهش های اسلامی، مشهد، ۱۳۸۹ ه.ش.

(۳) انصاری، حسن: «درسگفتار تاریخ علم کلام شیعی»، جلسه پنجم و جلسات دهم تا هجدهم

(۴) انصاری، حسن: برداشتی نادرست از کلام مرتضی درباره حادثه کربلا، برگرفته از <https://t.me/azbarresihayetarikhi>



## یادداشت‌های علمی / ۴

### هدف از مطالعه دانش منطقی

علیرضا اشرفی (طبله پایه چهارم حوزه)



تفکر در آن لحاظ شده است و دوم مغالطه که خطای اندیشه را بررسی می‌کند؛ درحالی که منطق‌دانان سه صناعت دیگر را مطرح می‌کنند که مطابقت با واقع در آن لحاظ نشده است بلکه در صناعت شعر اصلاً تصدیق هم لحاظ نشده است.<sup>۴</sup>

نقد سوم به این مسئله، ناظر به نسبت و حجم مطالب مطرح شده در کتاب‌های منطق‌دانان است. اتفاقاً تا پیش از قرون متأخر در جهان غرب، محور دانش منطق، معطوف به بحث مغالطه شده است؛ مباحث مربوط به مغالطه در کتاب‌های منطق‌دانان مسلمان، شرقی و یونانیان باستان حجم چندانی از مباحث را به خود اختصاص نداده است.<sup>۵</sup>

#### اهداف سه‌گانه دانش منطق

برای دانش منطق سه هدف می‌توان در نظر گرفت که به ترتیب عبارتند از:

#### ۱. جلوگیری از خطا در تفکر

هدف عمومی و حداقلی از مطالعه دانش منطق، همان جلوگیری از خطای در تفکر است. برای صرف این هدف،

به طور عمومی، در کتاب‌های مرسوم منطق، غایت این دانش را جلوگیری از خطای در اندیشه معرفی می‌کنند که بیان کاملی نیست. از جمله نقدهایی که می‌توان به این ادعا مطرح کرد؛ این است که اگر صرفاً هدف منطق‌دانان از طرح این دانش جلوگیری از خطای در تفکر بوده است،<sup>۱</sup> پس چرا تنها به باب مغالطات اکتفا نکرده و ابواب دیگر را مطرح و بسط داده‌اند؟ اگر واقعاً تنها هدف مطالعه دانش منطق، بازداری اندیشه از اشتباه بود، می‌بایست تمامی کتاب‌های دانش منطق مانند کتاب مغالطات علی اصغر خندان نوشته می‌شد.<sup>۲</sup> یا حداقل مانند کتاب منطق کاربردی خندان تمامی ابواب منطق با رویکرد مغالطه نوشته می‌شد.<sup>۳</sup>

نقد دیگری که به انحصار غایت منطق وارد است این است که تفکر یا صحیح است و یا آن که به خطا رفته است. پس اگر حقیقتاً غایت دانش منطق، جلوگیری از خطای در تفکر است باید تنها به دو صناعت می‌پرداخت. اول برهان که صحت



شناخت‌شناسی و فلسفه علم مکتب فلسفی جدیدی بنیان گذاشت که امتداد این تحول منجر به بنیانگذاری حکمت صدرایی و در ادامه تغییرات عمیقی در نگرش به حوزه معارف دینی شد. (این تغییرات لزوماً در بخش منطق کتاب حکمه الاشراق نبوده و برخی از این تحولات مانند یقین‌آور بودن تواتر شهود؛ در بخش‌های دیگر کتاب مطرح است.) از جمله تغییراتی که سهروردی ایجاد می‌کند مطرح کردن مغالطه خلط ذهن و عین، مطرح کردن روش اشراقی در فلسفه خود که به تبع این روش می‌توانست در تمامی علوم دیگر هم امتداد یابد، زیر سؤال بردن امکان تعریف به حد تام و ...<sup>۷</sup>

ج. از جمله نگرش‌های مبنایی که امتدادهای بسیار تأثیرگذاری در اندیشه اسلامی داشته است نگرش اشعری است. یکی از اندیشه‌های اشاعره و اهل سنت حجیت عمل صحابه بود؛ اما از آن جایی که عمل صحابه مخالف یکدیگر بود اشاعره و فقهای اهل سنت؛ منکر واقعیت واحد شده (به عنوان یک مسئله منطقی، شناخت‌شناسی و فلسفی) و قائل به تصویب در اجتهاد شدند. اندیشه دیگر اشاعره این بود که در ابتدا به دغدغه محدود نشدن قدرت الهی، قائل به جبر شده بودند و در ادامه برای تحکیم مسئله جبر، مسئله علیت را (که اگر ناظر به خارج باشد یک مسئله فلسفی و اگر ناظر به ذهن باشد یک مسئله منطقی است) انکار کردند. حتی

اکتفا به مطالعه باب مغالطه کافی است. این هدف مورد پذیرش تمامی منتقدان است و در مقدمه کتاب‌های مرسوم نیز مطرح شده است. این هدف، گرچه هدفی بسیار مهم است لیکن نباید هدف منطق را منحصر در این غایت کرد.

## ۲. بنیان‌های اندیشه انسان

برخی از دانش‌ها اساس و زیر بنای تمامی افکار، آراء و علوم است که انسان به آن دست یافته است. این دانش‌ها مبنای تمامی علوم است و هرگونه تحول و تغییر در این دانش‌ها می‌تواند نگرش انسان به واقعیت و هستی و به تبع به تمامی علوم دیگر متحول سازد. این چهار دانش زیربنایی عبارتند از شناخت‌شناسی (معرفت‌شناسی یا ایستمولوژی)، منطق، فلسفه و فلسفه علم.

در اینجا می‌توان به نمونه‌هایی از تحول در این چهار علم که منجر به تحولات عظیمی در تاریخ اندیشه بشری شده است اشاره کرد:

**الف.** زمانی که اخباریان واقع‌نمایی عقل را انکار کردند؛ منجر به تحول روشی و در نتیجه تحولاتی محتوایی در بسیاری از علوم، به ویژه فقه و عقاید در جهان تشیع شد. واقع‌نمایی عقل از مسائل دانش‌های منطق (مقدمات باب برهان، یقینیات)، شناخت‌شناسی و فلسفه علم (مباحث روش‌شناسی علم) است.<sup>۸</sup>

ب. تحول دیگری که می‌توان به آن اشاره کرد، مطرح شدن شیوه اشراقی در فلسفه شیخ شهاب الدین سهروردی است. شیخ اشراق با ایجاد تغییراتی در دانش منطق و





این مسئله انکار علیّت به جایی رسید که نحویون اشعری در منطقه اندلس، دست به نوشتن کتاب‌هایی چون «الرد علی النحاة» زدند که در این کتاب‌ها عوامل نحوی انکار می‌شد چرا که بنا بر دیدگاه کلامی اشاعره تنها علت خداوند است.<sup>۸</sup>

د. یکی دیگر از تغییرات مبنايي در دانش منطق که تأثیرات زیادی در تاریخ علم و اندیشه بشری داشته‌است؛ اندیشه حس گرایی در عصر رنسانس است. در عصر رنسانس فیلسوفان غربی، در واقع‌نمایی عقل شک کرده و در نتیجه علم را منحصر در مسائل محسوس کردند. سپس از آنجایی که تمدن غرب، علم را منحصر در علوم تجربی می‌دید؛ تمام سرمایه خود را صرف در حوزه علوم محسوس و تجربی کرد. تا جایی که حتی امروزه علوم انسانی غرب با دیدگاه تجربه، آزمایش و آزمون و خطا توسعه می‌یابد. به عنوان مثال یک جامعه‌شناس امروزی، از داده های تاریخی به عنوان آزمایشگاه جامعه‌شناسی استفاده می‌کند تا تولید علم کند.

ه. هگل، فیلسوف آلمانی با انکار اصل استحاله اجتماع نقیضین، نه تنها آن را ممکن بلکه ضروری دانست. پس فلسفه نظری خود را بر اساس اجتماع نقیضین (تز و آنتی تز در نتیجه سنتز) بنا نهاد. طبق این اندیشه هر گزاره همیشه صادق و یا همیشه کاذب، گزاره‌هایی فاقد معنا و مفهوم خواهند بود. در فلسفه عملی خود نیز (که بعدها منجر به اندیشه‌های مارکسیستی و مانند آن شد) قائل شد که باید در هر عملکرد انسانی و جامعه نقیضینی پدید آید

تا موجب حرکت و توسعه شود. مثال‌های بسیار بیشتری از تأثیر تحولات این چهار دانش بر دانش‌های بشری در طول تاریخ وجود دارد که برخی از آن‌ها مانند مثال‌های فوق امتداد یافته و بسیاری دیگر به دلیل عدم استقبال دانشمندان و عالمان امتداد نیافته‌اند. شایان ذکر است که در تراث اسلامی، فلسفه و منطق به عنوان دانش‌هایی جداگانه و شناخت‌شناسی و فلسفه علم به عنوان فصولی در ضمن باب برهان منطق مطرح شده‌اند.

یکی از شواهد این مطلب مقدمه مهدی قوام صفری (که خود استاد معرفت‌شناسی دانشگاه تهران هستند) بر ترجمه باب برهان کتاب شفاست. ایشان در مقدمه خود بر این کتاب، این اثر بوعلی را یک اثر کم‌نظیر در حوزه اپیستمولوژی در تراث اسلامی معرفی می‌کند.<sup>۹</sup>

این هدف برای مطالعه دانش منطق عمومی نبوده و ویژه دانشجویان و دانش‌پژوهان و طلاب است و برای پیگیری این هدف در طی تحصیل علم منطق، باید سرمایه‌گذاری اصلی محصل بر باب برهان باشد.

شایسته تذکر است که برای برآورده شدن اهداف این لایه از منطق امروزه ما محتاج احیای بخشی از تراث فراموش شده دانش منطق به ویژه در کتاب برهان شفا هستیم. سپس با توجه به فلسفه و دانش‌های نوین وظیفه داریم؛ مباحث مربوط به این بخش را مانند



امروزی محتاج تعمیق و گسترش بسیار زیادی است. اولاً می‌بایست متناسب با این تغییر نگرش تبویبی جدید و با توجه به این هدف به این دانش سامان ببخشد. ثانیاً بخش‌هایی از صناعات خمس با موضوعات جدیدی، تکمیل شود. و در نهایت ثمرات دیگر علوم اسلامی چون فلسفه، عرفان و اصول و نیز ثمرات برخی دانش‌های نوین مانند روانشناسی در چنین منطقی مطلوبی سرازیر شود. که نواقص منطقی موجود برای رسیدن به منطقی مطلوب خودش یادداشت دیگری می‌طلبد.

### خلاصه بحث

غایت دانش منطقی را به عنوان یکی از علوم حوزوی، در سه لایه حداقلی، میانی و حداکثری می‌توان ترسیم کرد. لایه نخست، که همان بیان مشهور در دانش منطقی است؛ لایه جلوگیری از خطا در اندیشه است. در این لایه، اهمیت باب مغاطه بسیار فراوان خواهد بود. لایه دوم، زیر تشکیل زیربنای اندیشه و دانش‌های بشری است. در این لایه باب برهان دارای اهمیت فوق العاده زیادی خواهد بود. برای رسیدن به تمامی اهداف این لایه باید اولاً بخشی از تراث منطقی احیا و بخشی دیگر در باب برهان تولید شود.

لایه سوم، استفاده از منطقی در صناعات خمس و استفاده از خود صناعات خمس در جریان تمدن سازی است که چنین فرآیندی خود محتاج گسترش و تبویب جدیدی از دانش منطقی است.

موضوع علم، عرض ذاتی و مانند آن تعمیق کنیم.

### ۳. ایجاد امتدادهای اجتماعی، جریان سازی و تمدن سازی

سومین هدفی که می‌توان برای مطالعه و امتداد دانش منطقی در نظر گرفت؛ جامعه سازی، تمدن سازی و پیاده سازی امتدادهای اندیشه‌ای در سطح جامعه است. این فرآیند در تعابیر رهبری با عنوان فرآیند گفتمان سازی و مطالبه گری عنوان گذاری شده است.<sup>۱۱</sup>

مرحله اول این فرآیند گفتمان و اقتناع نخبگانی است. سپس این گفتمان باید در سطح جامعه مطرح شده و به سمت گفتمان عمومی و مطالبه عمومی حرکت بکند. مانند همین فرآیند در کتاب مدینه فاضله فارابی توصیف شده است. فارابی در این کتاب جایگاه منطقی را در رسیدن به این هدف اینگونه توصیف میکند که گفتمان نخبگانی بوسیله صنعت برهان و جدل انجام می‌پذیرد و گفتمان عمومی نیز با صنعت شعر و خطابه باید صورت بپذیرد.<sup>۱۲</sup>

البته شایان ذکر است که این بیان فارابی دو ثمره دارد: اول آن که گرچه بخش صوری منطقی همچنان یک علم آلی باقی می‌ماند اما بخش صناعات خمس منطقی تبدیل به یک علم اصالی خواهد شد.

ثمره دوم این سخن فارابی تعمیم صناعات خمس از صرف استدلال لفظی به تمامی فرآیندهای رسانه‌ای مانند تبلیغات و فضا سازی و مانند آن است.

با توجه به هدف این لایه، دانش منطقی



### پی نوشت‌ها

- ۱) ر.ک: مظفر، محمدرضا. المنطق و منتظری مقدم، محمود. دانش منطق
- ۲) ر.ک: خندان، علی اصغر. مغالطات
- ۳) ر.ک: خندان، علی اصغر. منطق کاربردی
- ۴) ر.ک: مظفر، محمدرضا. المنطق و منتظری مقدم، محمود. دانش منطق
- ۵) حجم مباحث معالطه در ارغنون و منطق شفا را به نسبت کل منطق مقایسه کنید با کتاب‌هایی چون رهبر خرد و منطق کاربردی و منطق دکتر خوانساری و مانند این موارد.
- ۶) ر.ک: بهشتی، ابراهیم. اخباریگری
- ۷) ر.ک: صوت تاریخ مبسوط فلسفه اسلامی استاد علی امینی نژاد
- ۸) ر.ک: ابن مضاء، الرد علی النحاه
- ۹) ر.ک: مقدمه دکتر قوام صفوی در ترجمه کتاب برهان شفا
- ۱۰) ر.ک: کتاب عدالت، انتشارات انقلاب اسلامی
- ۱۱) ر.ک: فارابی، محمد بن طرخان. مدینه فاضله



## مصاحبه علمی

### باید ها و نبایدهای فراگیری منطق و فلسفه در حوزه در گفتگوی صمیمی با استاد گرامی حجت الاسلام و المسلمین افضلی

#### اشاره

حجت الاسلام و المسلمین سید مجید افضلی از اساتید فاضل حوزه علمیه تهران، سالهای زیادی است که به تدریس سطوح مختلف منطق و فلسفه اشتغال داشته و طلاب بسیاری را از نعمت دانش و مطالعات و تحقیقات خود برخوردار نموده‌اند. استاد در این گفتگوی تقریباً طولانی، بخشی از تجربیات مفید و توصیه‌های راهگشای خود دربارهٔ تحصیل منطق و فلسفه را در اختیار طلاب محترم و مخاطبان نشریه علمی حوزه علمیه آیت‌الله مجتهدی (ره) قرار داده‌اند.

**گروه مصاحبه کننده:** برادران مهدی دین دار، علیرضا ره انجام، علیرضا اشرفی، محمد هوشیاری و محمدرضا قدوسیان.

القاسم محمد و علی آله الطیبین  
الطاهرین سیما بقیه الله روحی و ارواحنا  
له الفداء.

بنده هم تشکر میکنم از شما بزرگواران که این برنامه را برگزار کردید تا ان شاء الله زمینه‌ای بشود که رفقای طلبه با فضای کلی منطق و فلسفه آشنا تر و علاقه مند تر بشوند، که حالا در ادامه عرض میکنم که چقدر این مبحث الان، مخصوصاً در زمانه ما، اهمیت دارد و لازم و ضروری است که طلبه‌ها به عنوان یک اصل اساسی، نه یک درس جنبی و فضای جنبی به آن نگاه نکنند. اما قبل

همانطور که مطلع هستید موضوع بحث ما در رابطه با بایسته‌های تحصیل علم منطق و فلسفه در حوزه‌های علمیه است.

می‌خواهم به عنوان سوال اول از محضرتان بپرسم که اساساً دانش منطق و بحث علم فلسفه از چه زمانی وارد نظام آموزشی حوزه‌های علمیه شده است و اصلاً چه دلیلی وجود دارد که طلبه‌ها بخوانند بروند سراغ خواندن علم منطق یا علم فلسفه و بخوانند آنها را آموزش ببینند؟ چه دلیلی اینها را موجه می‌کند؟

بسم الله الرحمن الرحیم، الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا و مولانا ابی



اجتماعی بین المللی صحبت دارند، کسانی هستند که بهره‌ای از ایشان بردند و شاگردی ایشان را کردند. باید این را لحاظ بکنیم و قدردان ایشان باشیم که ان شاء الله با این قدردانی زمینه این فراهم بشود که بتوانیم بیشتر هم از ایشان استفاده کنیم.

برمیگردم به سوال شما. واقعیت امر این است که در بحث‌های منطقی و بحث‌های تاریخی که در فضای منطق است که حالا چه زمانی ورود کرده به بحث‌های درسی و فضاهاى آکادمیک؛ نکته‌ای که وجود دارد این است که ما نمیتوانیم فضای منطق را به طور کلی از فضای فلسفی و از فضای تعقل‌ورزی دور کنیم یعنی هر کسی در هر جایی که میخواهد تعقل‌ورزی کند و حرف از تعقل بزند، حرف از دانش و یاد گرفتن را به نحو عقلانی مطرح بکند، قطعاً باید بگوئید بر چه معیاری دارم این را مطرح میکنم، معیارم برای اینکه بتوانم مباحث عقلی را پیش ببرم و نتایج درست بتوانم بگیرم، معیارم چیست؟ خوب شما اگر برگردید، علامه طباطبایی - گفت این مطلب خوب است - علامه طباطبایی، روش رئالیسم را که نوشته، مباحث ابتدایی‌اش را از همین جاها شروع کرده است؛ چیزی که مطرح می‌کند این است که یک گروهی که خودشان را حتی دارای علم و دانش میدانستند اینها شروع کردند کارهای و کالت و حقوق را پیش بردن به نحوی که آنقدر در این فضا قدرتمند شده بودند که حق را

از اینکه به سوال شما ورود کنم و جواب بدهم، چون رفقا گفتند این شماره نشریه به مناسبت بزرگداشت علامه طباطبایی و حکماء منتشر میشود، لازم است که صرفاً به عنوان اشاره عرض بکنم که حوزه‌ها مخصوصاً حوزه‌ای که الان مشغولیم و فضای درسی که الان چیده شده است مدیون زحمات علامه طباطبایی است؛ شخصیتی که هم از نظر فردی، شخصیت عالی است و هم از جهت علمی. ما آن چیزی که بیشتر نیازمان هست که درباره‌اش صحبت کنیم شخصیت علمی علامه طباطبایی است و طبیعتاً همه ما هم این آشنایی اولیه را با ایشان داریم که کتاب‌هایی خوانده می‌شود مثل بدائنه و نهاییه که کتاب‌های درسی هستند و اگر کسی بخواهد اضافه بر اینها بخواند مثل کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم و کتاب رسائل ایشان را، و انصافاً شخصیت بزرگی هستند. علامه طباطبایی به تعبیر برخی از آقایان از مرجعیت گذشته‌اند چون دغدغه مباحث معارفی را دارند، دغدغه معارف را دارند که اساس دین ما را تشکیل می‌دهد و انصافاً برای این زحمت کشیده است، هم در مباحث فلسفی که مبانی و اساس این مباحث دینی رو تشکیل می‌دهد، هم در مباحث تفسیری که مباحث درون دینی حساب می‌شود، یعنی یک بار زمین افتاده‌ای را ایشان از زمین برداشته‌اند و ادامه دهندگانی هم که ما میبینیم که حرف دارند امروزه، هم در فضای انقلاب حرف دارند و هم در فضای سیاسی -



میگردند از گذشته - با آثار ابن سینا مواجه میشدند. آثار ابن سینا پر است از مباحث منطقی برای اینکه بتواند حرف های فلسفی اش را بزند، ما هم شفا را داریم، با بحث های مفصلی که برهانش را مطرح کرده، جدلش را مطرح کرده، مغالطاتش را مطرح کرده، خیلی مفصل است که اگر بگوییم امروزه دیگر هیچکس آن کتابها را نمیخواند، حق گفته ام، و بعد هم کتاب اشارات است، جلد اولش که کلا به بحث منطق میگذرد. و سالها این کتاب، کتاب درسی بوده است با حواشی و خصوصیت هایی که خواجه نصیر به آن اضافه کرده است، این رونق گرفته است، با نکات و کلماتی که فخر رازی به آن اضافه کرده که در بعضی از جاها ایراد دارد و در بعضی جاها نکات دارد، این را گسترده کردند. این در فضای آموزشی ما بوده است.

حرفی که وجود دارد این جهت است که بخواهم جمع بندی بکنم، این است که در این نظام آموزشی که بود، هر کسی علاقه مند به مباحث فلسفی بود باید از منطق شروع میکرد. حالا وجهش را باید عرض بکنم که میشود قسمت دوم سوال شما که چه وجهی دارد برای منطق خواندن؟ نگاه کنید به منطق، وقتی بخواهند منطق را تعریف کنند میگویند منطق علمی است آلی و ابزاری، برای اینکه خطای در فکر کردن را جلویش را بگیرد. تا این حرف را زدیم میگوییم اگر کسی قرار باشد فکر بکند

باطل، و باطل را حق می کردند. به این نحو که اگر وارد دادگاه میشدند و کم کم که بحث جلو او مد به اینجا رسید که انگار هیچ واقعیتی وجود ندارد جز همین که ما میگوییم و از فضای ذهن ما و حرف ما دارد بیرون می آید. و اولین کسی که ورود کرده به این بحث ها و مرتب کرده بحث های منطقی را، ارسطو است. و کسانی که بعد دارد حرفی میزند و نکته ای را دارد مطرح میکند به دنباله روی از ارسطو است که دارد این را مطرح میکند. که حالا چه زمانی ورود به مباحث درسی و مباحث آموزشی کرده، طبیعتاً هر کسی در هر جایی بخواهد فلسفه بخواند به عنوان مباحث مقدماتی فلسفه باید مباحث منطق را بخواند برای اینکه معیار دستش بیاید برای اینکه نشان داده بشود که اگر بخواهد کار عقلانی بکند باید با چه معیار و ملاکی باید پیش برود. اولین نفر ارسطو بوده؛ و بعدش در دوره اسلامی بخواهیم مطرح بکنیم که دنباله رو های ارسطو محسوب می شوند شاید بارزترین شخصیتی که بخواهیم مطرح بکنیم یعنی جزو اولین نفرها و بارزترین فرد، فارابی است که شخصیتی است که در اسلام منطق نوشته است و در این فضا بوده است. هر چند که قبل از آن در عصر ترجمه، اینها بوده اند، نه این که نباشد، اما اینها کتاب نوشته اند و به عنوان کتاب درسی و علمی وارد شدند و دیگر بارزترین آن، ابن سینا است که من اینطور تعبیر میکنم که کسی در فلسفه اسلامی بخواهد ورود بکند - و ورود



همین که بخواید ورود به راه تفکر کند احتیاج به منطق دارد. این دقت، دقت خویست که نمیتوانیم که کسی بگوید من چیزی را میخواهم رد کنم یا چیزی را بخواهم اثبات کنم اما از منطق استفاده نکردم. یعنی من اینطور تعبیر میکنم که حتی اگر کسی بخواید منطق را رد بکند یعنی بگوید منطق یعنی چی؟ باز هم باید با منطق رد بکند. به اصطلاح میگویند که رد و نقض اینها خودخور است، یعنی خودش را از بین میبرد. شما میخواهید عقل را با چه چیزی از بین ببرید؟ تفکر کردن را با تفکر از بین ببرید؟ اگر کسی میخواهد در فضای عقلانیت پیش برود باید تفکر کند. برای تفکرش احتیاج به قواعد منطقی دارد که بر طبق آن پیش برود. حالا کسی ممکن است فکرش را در یک جزئیاتی به کار ببرد که همش بحث کاسبی و کسب و کار و به تعبیر علامه طباطبایی، اعتباریاتی است که این دنیایش را میچرخاند، یک کسی هم فوق اینها را میخواهد برود به سراغش. اما چاره‌ای ندارد که اگر انسان است و تفاوت با حیوان میکند، باید بیاید در فضای عقلانیت. اگر هم میخواهد در فضای عقلانیت باشد باید بیاید در فضای تفکر کردن، اگر میخواهد تفکرش، تفکر درستی باشد، باید قواعد منطقی را رعایت بکند. این میشود خلاصه‌ای که برای سوال دوم بود.

مطرح میکنیم یعنی یک خاصیت در داخل ماست که میخواهیم کشفش کنیم. اگر کتابی را هم میخوانیم این کتاب قرار است این خاصیت را برای ما کشف بکند، آن خاصیت هم قواعد تفکر کردن است که در همه ما وجود دارد، لذا حالا یک مثل معروف میزدند که استاد درس میداد بعد شاگردان را میفرستاد بازار، میگفت ببینید منطق چه به دردتان میخورد. میرفتند میگفتند که به هیچ دردی نمیخورد نه صغرابی میگویند نه کبرایی میگویند، گفت فایده‌ای ندارد شما منطق بلد نیستید دوباره بنشینید و منطق بخوانید. اما نتیجه حرف اینکه آن بازاری هم که دارد کاسبی میکند، بر طبق یک فکری است، بر طبق یک تفکری است، صغرا دارد کبرا دارد. اما این را من باید بیرون بکشم که یک جا مغالطه است یک جا جدل است. این خواندن به معنای کتاب خواندن نیست، خواندن به معنای انکشاف این خصوصیت‌ها در منطق است.

**استاد در رابطه با سوال دوم، البته به بخش‌ی را در جواب سوال اول جواب فرمودید، اینکه برای فراگیری دانش منطق، در گذشته حوزه‌های علمیه چه دروسی تدریس می‌شده و چه کتاب‌هایی خوانده می‌شده، حالا اگر می‌شود فهرست‌وار یک اشاره‌ای داشته باشید.**

ما کتاب‌های منطقی فراوانی داریم، در بازه‌های مختلف این کتاب‌های منطقی بوده و مهم‌ترین کتابی که از قدیم بوده

حالا چند نکته را هم عرض بکنم منطق خواندن به معنای کتاب خواندن نیست. این را دیگر خودتان میدانید، منطق را که



مروری نگاه می‌کردم خیلی تفاوت گسترده‌ای نداشت یعنی همان مطالب را کمی نظم داده‌اند. کتاب «منطق مظفر» را به عنوان کتاب اول کتاب خوبی می‌دانم اما با یک نکته‌ای که عرض می‌کنم؛ و یک کتاب در سطح بالاتر، برای کسی که بعد از «بداية الحکمة» یا حتی کسی که به «نهایة الحکمة» ورود پیدا کرده‌است پیشنهاد می‌کنم، کتاب «برهان شفا» است. این دو کتاب در منطق اما بقیه کار منطق همان چیزی است که در نکته اول عرض کردم، قرار است منطق از درون من کشف شود.

اما کتاب‌هایی را که الان با همه گستردگی مطرح کردیم، آیا آنقدر نکات فراوان می‌دهند به یک طلبه که وقت زیادی برای آن‌ها قرار دهد؟ من می‌گویم: خیر، نمی‌دهد. یعنی اگر کسی «برهان شفا شیخ» را خوب بخواند، فکر کنم با شرح آقای مصباح هم چاپ شده‌است، جدای از آن هم نمی‌دانم هست. به یاد دارم آن زمانی که می‌خواستم بخوانمش اصلاً در بازار نبود، رفتم پرینت گرفتم بعد صحافی کردم و این‌گونه کتاب درست کردم و خواندم.

من این دو کتاب را مفید می‌دانم وجهش هم این است: نگاهی که در منطق باید داشت و درست هم هست؛ بله اگر کسی می‌خواهد تخصص منطقی داشته باشد تفاوت دارد، اما منطق همان طور که نگاه شیخ بوعلی به منطق

و هنوز که هنوز است اگر کسی بخواهد عمق در این مباحث پیدا کند، «اشارات شیخ» است. اما در کنار این کتاب‌ها، خب خیلی شروح و تفصیلات است، کتاب‌های جدیدی که نوشته‌اند که کتاب‌های درسی هم بوده‌اند مثل «حاشیه ملا عبدالله»، «شرح شمسیه»، «جوهر النضید» که هنوز هم قابل اعتنا است و به آن نگاه می‌شود و یا «اساس الاقتباس خواجه»، این‌ها کتاب‌های مهمی هستند که در فضای منطقی سال‌ها تدریس می‌شده‌اند و اگر نگاه بکنید معمولاً حواشی مفصلی برای این کتب هست؛ همین خود نشانه این است که این کتاب سال‌ها کتاب درسی بوده است. کتاب درسی معمولاً این‌طور است، اگر یک کتابی را شما می‌بینید از گذشتگان ما خیلی حواشی دارد چون آن را درس می‌داده‌اند، نکاتی را که خودشان به عنوان حاشیه داشته‌اند را جمع می‌کردند و بعد چاپ می‌کردند. «شرح شمسیه» همین‌طور بوده، «جوهر النضید» همین خاصیت را داشته اما کمتر. اما «اشارات» همیشه قابل اعتنا بوده‌است.

البته من اصلاً سفارش به خواندن اینها نمی‌کنم. تنها کتاب‌هایی که سفارش می‌کنم، دو کتاب است در دو سطح که یکی از آن‌ها کتاب حوزوی است که شما آن را می‌خوانید: کتاب «منطق مظفر». کتابی که شما با آن سر و کار دارید البته فکر کنم آن را هم تغییر داده‌اند و کتاب «دانش منطق» را جای آن گذاشته‌اند اما مطالبش را من یک‌بار





مباحث جنس و فصل؛ آن‌جا (برهان شفا) کامل بحث شده است. پس الان کتاب‌های درسی را عرض کردم اما سفارش شخصی خودم این است که اگر به این ترتیب ورود به مباحث شود، بهتر است، به عنوان مقدمه فلسفه. بلکه اگر کسی می‌خواهد منطق‌دان شود؛ باید ورود بکند به کتاب‌های مختلف و همان‌گونه بخواند.

این را شما همیشه شنیده‌اید که اگر کسی می‌خواهد فلسفه بخواند باید منطق خوانده باشد. اما ما در فلسفه چه قدر به منطق نیازمندیم؟ اساس این است که ما به فکر منطقی در فلسفه احتیاج داریم. نمی‌خواهم بگویم به اصطلاحات محتاج نیستیم؛ ما با اصطلاحات‌شان نیز سروکار داریم. این‌ها را باید بلد باشیم و نباید دوباره برای توضیح اصطلاحی به عقب برگردیم، اما در فلسفه، چیزی که به عنوان فیلسوف به درد ما می‌خورد این است که من به عنوان یک فیلسوف پای یک مسئله می‌نشینم، خودم از این مسئله بیرون بیایم. چه زمانی می‌توانم از این مسئله بیرون بیایم؟ خوب مسئله را که وسط می‌گذاریم، می‌شود مطلوب ما و به دنبال حل آن می‌رویم. اگر نگاه می‌کنم، فلان آقا این را گفته، دیگری این را گفته؛ می‌خواهم راه را پیدا کنم که خیلی برایم سخت نشود و بخواهم دنبال حد وسط‌ها بگردم. چون شما اگر به دنبال مطلوبی باشید باید حد وسط بیابید برای حل آن مطلوب. خوب آن حد

است همان‌طور که نگاه جناب صدرا و علامه است، منطق به عنوان مقدمه فلسفه است.

یعنی قرار است منطق خوانده‌شود برای آن‌که در فلسفه آن‌را به کار بگیریم. خوب، نگاه به عنوان مقدمه باید لحاظ شود مثل آن‌که به شما می‌گویند ادبیات بخوانید، خوب هم بخوانید اما برای چه بخوانید؟ برای آن‌که فهم خوبی از آیات و روایات داشته‌باشید؛ خوب اگر خوب خوانده باشم نباید در آن بمانم باید به گونه‌ای بخوانم که آن‌ها را خوب بفهمم اما اگر طوری در ادبیات بمانم که دیگر نتوانم از آن خارج شوم یعنی به قدری وارد جزئیاتی که تمامی هم ندارد بشوم فایده‌ای ندارد.

حال آیا این کار را منطق مظفر انجام می‌دهد؟ بنده می‌گویم: انجام می‌دهد. چرا؟ چون خیلی منظم و مرتب بحث را چیده و مشخص کرده و همان‌طور که من قبلاً به رفقا گفته‌ام: مهمش این است که من هر حرفی را می‌خوانم حتی منطق باید یک «چرا» در مقابلش قرار دهم. آقا قیاس شکل اول این‌گونه است. چرا؟ قیاس شکل دوم این‌گونه است. چرا؟ اگر در منطق هم به این شکل منطقی بالا بیایم ذهن من قدرتمند می‌شود برای بحث‌های فلسفی. حال برای آن‌که این حاصل شود به چه چیزهایی احتیاج است؟ اول، منطق مظفر برای دانستن کلیات و برای عمیق‌تر و دقیق‌تر شدن و فهمیدن نکاتی که در منطق مظفر آن‌طور که باید به آن‌ها ورود نشده، مانند



حضرت عالی هم اشاره کردید قرار بر این نیست که پایه هفت فلسفه بخوانند یا پایه نه بخوانند و قبلاً اینجور هم نبوده است. باید یک سری شرایطی تحصیل بشود که انسان، بداند الان آماده فراگیری علم فلسفه است. اساساً این برای ما چه زمانی ایجاد میشود؟ چه زمانی می‌توانیم بفهمیم که آماده شده‌ایم وارد علم فلسفه بشویم و فلسفه

### بخوانیم؟

نگاه کنید؛ حالا نکته اولی که خود شما فرمودید، نکته مهمی است. که این سالی که برای فلسفه لحاظ شده که آقا سال هفتم سال ورود به فلسفه بکنیم. منطق چه زمانی خوانده می‌شود؟ سال اول و دوم، دیگر رهایش بکنیم و این وسط حالا عقایدی هم خوانده بشود که خب عقاید ها هم معلوم الحالند که چطور هستند، فضا، فضای فکری و عقلی خیلی قرار نیست در آن رشد بکند تا برسد به چه چیزی؟! تا برسد به سال هفتم و بدایه الحکمه. قطعاً این امر، امر مطلوبی نیست. شکی در آن وجود ندارد. یک‌بار این را به حاج آقای میرهاشم حسینی و آقای تحریری گفتیم، یک طلبه وقتی که ورود می‌کند به طلبگی غالباً یا دغدغه معنویت دارند که میخواهند معنویت را در اینجا به دست بیاورند، یا دغدغه معارف را دارند، یعنی مشکل اعتقادی پیدا کرده و مسئله و سوال اعتقادی دارند. مسائلش مسائل اعتقادی است. اما تا طلبه وارد حوزه می‌شود و می‌گوییم که حالا سه سالی

وسط به ما کمک می‌کند که بر این مطلوب استدلال کنیم. اگر بخواهیم استدلال بر این مطلوب بکنیم، خودمان باید استدلال کردن را بدانیم. صرف دانستن گفته فلان آقا، در فضای فلسفی به درد ما نمی‌خورد. این می‌شود روال کلی که ما می‌توانیم به عنوان وجه نیاز فلسفه به منطق مطرح کنیم.

گذشتگان ما ریاضیات می‌خواندند. ریاضیات جای منطق را می‌گرفت، نه از باب اصطلاحات بلکه از آن جهت که فکر را منطقی می‌کرد. کسی که فکرش، فکر ریاضی شده‌باشد، منظم و مرتب جلو می‌رود. دو دو تا چهار تا است تجاوز نمی‌کند از آن. لذا در قدیم ریاضی را می‌خواندند تا فکرشان منطقی شود ولو اینکه اصلاً اصطلاح منطقی نمی‌دانستند.

کاری که قرار است منطق برای فلسفه انجام بدهد این چهارچوب سازی فکر است تا مواد فلسفه در آن ریخته شود تا باعث نتایج و فکر خوب شود اما دیگر هر کسی خودش است و خودش. دیگر قول مشهور، اجماع و ... به درد ما نمی‌خورد. قرار است استدلال کنیم و بر طبق آن استدلالات پیش برویم.

**یکی از سوالاتی که طلبه‌ها دارند، مخصوصاً علاقه‌مندان به این دو علم فلسفه و منطق، این است که اساساً چه زمانی می‌توانند به سراغ خواندن و فراگیری علم فلسفه بروند؟ در حقیقت سوال این است که طلبه چه شرایطی را باید داشته باشد؟ چون حالا خود**



الحکمه خواندن. آن قدر مباحث در فلسفه وجود دارد مخصوصا بحث های امروزی و جدید در فلسفه مطرح است که نباید فرصتها را از دست داد و اینها باید دغدغه حوزویان باشد.

من حتی بعضی از رفقای پایه یک و دو را دیده‌ام که علاقه‌مند هستند و ذوق این فضا را دارند و منطق‌شان را هم خوانده‌اند و تا حدودی چهارچوب‌ها را فهمیده‌اند لذا می‌گویم فلسفه بخوانید. من خودم پایه دوم که بودم، بدائه الحکمه را شروع کردم و پایه چهارم یک دوره بدائه تدریس کرده‌ام و تو این روال که بود از پایه دوم تابستان‌ها و تعطیلات را هم مشغول به بحث‌های فلسفی بودیم و یک تابستان بود که اشارات را بعد از نماز صبح می‌خواندیم. اما خب علاقه بود بعد هم دغدغه‌اش بود، سوال بود، فکرش بود و بعد این نکته هم مهم است که اگر دغدغه نیست باید دغدغه ایجاد بشود و طبیعتا هر چه زودتر ایجاد شود، تا سال دهمی که حالا معمولا طلبه‌ها در اختیار هستند، بیشتر می‌توانیم جواب بگیریم.

**بالاخره این دو کتاب بدایه و نهایه جزو متون درسی است و باید مطالعه بشوند. در رابطه با اینکه قبل و بعد این دو کتاب چه کتابی باید مطالعه بشود؟ متن درسی دیگر را لازم است بیند یا این دو به عنوان متون اولیه کفایت میکند؟**

حالا نظر شخصی خود را می‌گویم در این جهت. آن ذوق و علاقه ای که

ادبیات بخوان. حالا منطق را خواندی [حالا یه ذره هم می‌خوانیم] آن هم نه ترم اول، بلکه از ترم بعدیش شروع می‌کنیم که خیلی ذهنت را خراب نکنی! بعد از آن وارد فضای فقه و اصول میشود که برای ما برنامه فقه و اصول چیده‌اند، یک درس جنبی هم می‌گذاریم در پایه هفتم به نام فلسفه و بقیه را در فضای فقه و اصول پیش می‌بریم. ما می‌گوییم فقه و اصول مهم است و واقعا هم مهم است. برای فهم آیات و روایات قطعا مهم است اما طلبه ای که دغدغه‌اش این بوده که بعد از چهار پنج سال آن دغدغه جواب داده نشد، این طلبه سر خورده می‌شود. کم کم آن رغبتی که نسبت به درس‌ها و بحث‌ها داشته را هم از دست می‌دهد و این حاصل این چینی است که در فضای حوزه شکل گرفته است.

من نمیتوانم یک قاعده کلی برای ورد در فلسفه مطرح کنم چون خصوصیت های افراد قطعا متفاوت است، اما می‌توانم این را بگویم که پایه هفتم برای فلسفه خواندن واقعا دیر است. یعنی اگر می‌خواهد روال طبیعی‌اش را جلو برود اگر این طلبه در منطق آمد و درگیر شد، شما یک مرحله آورده‌ایش جلو و درگیر یک سری مسائل و اصطلاحات میشود. حالا که درگیر شد با این مسائل، سال بعدش شروع کند فلسفه خواندن اما نسبت به افراد مختلف مثلا طلبه مقطع سیکل یک فلسفه ساده‌تر و فلسفه های مقدماتی که وجود دارد بخواند و آن طلبه ای که بالاتر است شروع کند به بدایه



فقط فلسفه می‌گوید و برای کسی که به عنوان اولین کتاب برای فلسفه و برای کسی که ذهنش دارد شکل می‌گیرد، باید فقط فلسفه بخواند. دلیلش رو هم عرض کنم که چرا؟ ما قرار است در فلسفه با فکر کردن پیش برویم. یعنی فکر کنیم، استدلال کنیم و با استدلال به نتیجه برسیم من دیده‌ام که یک موقع‌هایی که در فلسفه چیزهای دیگری وارد میشود، یک موقعی بعدش اشکال ندارد، اما یک موقعی در اواسط، یک سری چیزها مخلوط می‌شود که احساس می‌شود، که استدلال فلسفی همان است. یعنی الان یک روایتی خواننده شد یا یک آیه ای خوانده شد برای این مطلب این استدلال فلسفی همان آیه است و ذهن طلبه جویری که باید منظم و مرتب بشود و شکل بگیرد و بر طبق اون پیش برود، پیش نمی‌رود؛ نگاه کنید شما ممکن است که، [این روال عقلانی مسئله است] در هر علمی مثلاً در روال ورزشی ورود می‌کنند می‌گویند که آقا مثلاً یک ماه سخت این فن را کار بکن جای دیگر نرو. حالا که راه افتادی اشکال ندارد برو سراغ چیزهای دیگر اما آن راه افتادنت را مخلوط نکن که کند بشود، ذهنیتت بهم بریزد و فضای این چنینی پیدا بکند، بدایه خاصیتش این است که یک کتاب در فضای حکمت متعالیه یعنی نظر نهایی فلسفه اسلامی را مطرح می‌کند اما کاملاً مشاء، مشاء به این معنا که نه ذوقی نه شهودی و همه چیز

عرض کردم مهم است. اما به روال تدریسی بخواهم بگویم؛ من اولین کتاب درسی را بدایه قرار می‌دهم و وجهی هم که دارد از این جهت عرض می‌کنم هرچند که ممکن است که کتاب‌هایی نوشته شده باشد، کتاب‌های ساده‌تری نوشته شده باشد مثل کتاب شهید مطهری رحمه الله علیه، کلیات فلسفه آقای شیروانی که فارسی است و روان‌تر نوشته شده اما خود من نظرم این است که با بدایه شروع بشود. وجهش را هم عرض میکنم چرا؟ به این جهت است که من اولاً خیلی درست نمی‌دانم طلبه را این قدر معطلش بکنیم که یک مقدار این کتاب را بخوان یک مقدار آن کتاب، این معطل کردن، وقت سوزی است با فضای امروزی که الان داریم و فضای شبهات و مسائل مختلف وقت سوزی است. نکته دوم این است که خود این کتاب‌ها درون این کتاب‌هایی که دیدیم و مرور کرده‌ایم بهترین کتاب میدانم و وجهش به این جهت است که علامه یک شخصیتی است که جمع سالم است. تعییری که آقای جوادی دام‌ظله به کار می‌برند این است که برخی از علما جمع سالم هستند. یعنی علوم مختلف را دارند و آنها را با هم قاطی نمی‌کنند اما بعضی جمع مکسرند، وقتی فلسفه می‌گوید درون آن فقه می‌گوید یا وقتی که فقه می‌گوید درون آن فلسفه می‌گوید. اما علامه طباطبایی رحمه الله علیه جمع سالم است. یعنی وقتی بدایه می‌گوید، فقط بدایه می‌گوید.



کردن هست، لذا خواهی نصیر احساس وظیفه می کند که رجوع بکند و از فلسفه دفاع بکند و حقا هم این کار را با شرحش کرده و معمول همین کتاب که خوانده می شود شرح اشارات خواهی نصیر هست اما اگر کسی می خواهد خوب مطالب برایش واضح شود در جاهایی که مسائل یک مقدار مبهم تر هست شرح فخر را رجوع بکند این در کنارش قطعاً باید باشد.

### بعد از نهاییه سیر تحصیلات فلسفی باید چطور ادامه پیدا کند؟

اما برای بعد از نهاییه که این سیر ادامه پیدا میکند آقایان سیرهایی دارند مثلاً آقای یزدان پناه، آقای فیاضی، آقای معلمی... اما بنده روش آقای یزدان پناه را بیشتر میسندم که بعد از نهاییه، یک دوره حکمة الاشراق را بخواند که مهم ترین کتاب شیخ اشراق هست و بعد به اسفار جناب صدرا ورود بکند، چون می دانید که در اسفار اگر کسی بخواهد ورود بکند نه جلد اسفار که جلد ۴ و ۵ آن خوانده نمیشود از این ۷ جلدی که مطرح است تقریباً هر جلد یکی دو سال طول می کشد اگر خوب بخوانند جلد ۳ که حتی ۳ سال طول میکشد، حدوداً ۱۵ سال خواندن اسفار تمام میشود؛ و اگر علاقه مند به مباحث عرفانی هست و میخواهد به مباحث عرفانی هم ورود بکند که با کتاب تمهید القواعد شروع کند خصوصاً زمانی که جلد دوم اسفار را خواند وارد مباحث عرفان شود، کتابهایی مثل تمهید

را می خواهد بر طبق استدلال عقلی به پیش برود. شوخی کردیم با رفقا گفتیم که تنها ذوقی که علامه طباطبایی به کار می برد آن است که وقتی که میگوید واجب الوجود، میگوید واجب تعالی. دیگر از اول تا آخر کتاب بحث درون دینی پیدا نمی کنید. لذا از این جهت من این کتاب را کتاب اول و بهترین کتاب میدانم.

نکته دوم که حالا برای بعد بدایه بنده نهاییه را خوب می دانم اما در کنارش اشارات خواندن نه منطق اشارات بلکه از نمط سوم به بعد که مباحث نفس مطرح می شود و بعد که بحث های الهیات هست مهم می دانم خوانده شود یا قبل آن یا در کنار یا بعد نهاییه اما باشد در حول نهاییه؛ وجهش این هست که علامه طباطبایی رحمه الله علیه هیچ جا بحث نفس را در بدایه مطرح نکرده دو سه جا وعده می دهد که بحث نفس را مطرح کند اما بحث نفس مطرح نمی شود. و ما باید بحث نفس را تکمیل کنیم.

### اشارات را با کدام شرح بخوانند؟ شرح خواجی نصیرالدین طوسی رحمه الله علیه یا شرح فخر رازی؟

اشارات که خوانده می شود غالباً با شرح خواجی نصیر رحمه الله علیه خوانده می شود اما کسی که می خواهد خوب شرح خواجی نصیر را بفهمد شرح فخر را باید رجوع کند، چون شرح خواجی خیلی اوقات ناظر به فخر رازی نوشته شده و اصلاً فخر رازی مسائلی که مطرح می کند بیشتر از آن که شرح باشد رد



بودند، اساس حرفی که مطرح می‌کردند چه بود؟ اینها در واقع یک گروه اند که پایگاه‌های مختلفی در دانشگاه‌ها و جاهای مختلف دارند و در واقع حرف اینها این است که: «ما داریم گذر میکنیم از دین».

این گروه در حال گسترش هم هستند و حتی بین افراد مذهبی هم گاه دیده می‌شوند، این افراد پیشتر دغدغه‌هایشان مسائل اقتصادی و معیشتی و حلال و حرام‌ها بود ولی الآن اوضاع در حال تغییر است. مثلاً جوان مذهبی که خانواده مذهبی هم دارد کنار من می‌نشیند و می‌گوید این دینی که شما درباره آن صحبت میکنید واقعا حق هست یا حق نیست؟

الآن مسئله دیگر اساسی شده است و دیگر مسئله فرعیات و جزئیات نیست و این وجهی هم دارد و آن عبارت است از تبلیغات و ارتباطات گسترده‌ای که در زمان حال وجود دارد. دیگر این طور نیست که بگوییم فلان شبهه در فلان کتاب هست و این کتاب دست هیچکس هم نیست و ما آن کتاب را نابود کنیم و تمام. اخیراً فردی برای من مطلبی فرستاد مبنی بر اینکه برخی کتاب‌های فلسفی غربی موجود جزو کتب ضلال است. ما در فقه هم می‌گوییم اگر کتابی جزو کتب ضلال باشد باید آن را از بین برد. اما نکته‌ای که وجود دارد، در قدیم اگر کتب ضلالی بود آن را نبود می‌کردند و به دست هیچکس هم نمی‌رسید اما در زمان حال دیگر اینطور

و فصوص و مصباح و آن سیر عرفانی که مطرح هست که من چون سوال درباره عرفان نیست دیگر سیر عرفان را نمی‌گوییم.

**یک سوال دیگر که آن هم اساسی است و برای طلاب پیش می‌آید آن است که فایده تحصیل فلسفه برای یک طلبه در زمانه ما چیست؟**

این موضوع جزو بحث‌های بسیار مهم هست که حرف هم در این باره بسیار است و بعضاً صحبت‌ها به سمت فضای رادیکالی هم می‌رود. اما واقعیت این جهت است که از نظر من اگر حوزه بخواهد مطابق نیازهای جامعه باشد باید در فضای فلسفه باشد.

در گذشته اینطور بود که مردم به اعتقادات دینی باور داشتند و درباره اصل خدا و پیامبر هیچ شک و شبهه‌ای نداشتند دغدغه‌شان بیشتر این بود که چگونه باید نماز بخوانند و اینکه فلان جا پاک است یا نجس و این دست موضوعات.

اما امروزه اجتماع به ما می‌گوید که من با نماز و روزه کاری ندارم، من با اصل دین کار دارم. اجتماع می‌گوید من با حرفی که شما دارید برای من مطرح میکنید، حرفی که حوزه داره برای من مطرح میکنه، من با این مشکل دارم. درباره اغتشاشات اخیر هم، این مسئله یک جنبه سیاسی دارد که ما با آن کاری نداریم، یک جنبه امنیتی هم دارد که با آن هم کاری نداریم، اما اگر هیچکدام از این دو مسئله نبود و این افراد وسط



شما دوباره می‌نشستند بحث‌های فقهی را گسترش میدادند؟ البته که فقه یک مسئله ضروری درون دینی است و منظور من این نیست که دیگر نباید در فقه کار کرد. اما در زمانه‌ی هجدهم به سمت فقه نیست، به سمت اصل دین است. حالا که هجدهم به سمت اصل دین است تنها چیزی که میتواند متکفل این بحث باشد، فلسفه است. هر چقدر ما در این جهت دقیق‌تر و علمی‌تر و اصولی‌تر ورود کنیم، حرف برای گفتن بهتر داریم. بخواهم به طور خلاصه به اصل سوال شما پاسخ دهم می‌گویم، در زمان حال حیات طلبگی به خواندن فلسفه است.

ما برای ارتباط با جامعه جز با زبان فلسفه با زبان دیگری نمی‌توانیم صحبت کنیم؛ مثلاً برویم بگویم قرآن فلان گفته یا روایت اینگونه گفته، طرف مقابل اصلاً قرآن را قبول ندارد، روایات را قبول ندارد، اما چیزی که میشود حول آن با طرف مقابل صحبت کرد بحث عقلانی است. حالا اگر ما میخواهیم حیات طلبگیمان ادامه پیدا کند و مثل کلیسا به یک گوشه نرویم (که به نظر من با روند فعلی ما به آنجا میرسیم) باید نگاه عمیق فلسفی مان را بیشتر کنیم. این میتواند ما را در عصر امروز زنده نگه دارد. فلسفه زبان بین‌المللی است، زبان ارتباط با دیگران است، زبان انتقال فکر و دیدگاه‌هایمان است.

زمانی دغدغه جامعه مارکسیسم بود و

نیست و این کتاب‌ها در قالب پی‌دی‌آف و پرینت شده و... در دسترس عموم مردم قرار دارد. این‌ها کتب ضلال هستند، درست ولی دیگر مخفی نیستند. خوب فقه در این باره می‌گوید آقای عالم آگه این کتب ضلال دیدی در بین مردم هست وظیفه شماست که آن کتب را بخوانید و بررسی کنید و به شبهه‌های آن پاسخ دهید.

حال سوال این جاست که آیا چیزی که در این کتب ضلال مورد حمله واقع میشود نماز و روزه است؟؟ (البته در نهایت به اینجا ختم می‌شود) اما عمده حرف درباره اصل دین است. و آن چیزی که به ما میتواند کمک کند در مقابل این شبهات به اصل دین تنها فلسفه است؛ چرا؟ چون بقیه علوم که در حوزه مطرح میشود مانند کلام و اصول و تفسیر و رجال و... همه علوم درون دینی هستند و اینها را کسانی می‌خوانند که اصل دین را قبول دارند؛ حتی در بحث کلام هم که ما می‌گوییم عقلی است اما یک جاهایی را به آیات و روایات استناد میکنیم و گذر میکنیم؛ آن جاهایی از کلام هم که صرفاً بحث عقلی است مانند توحید تمام آنها را از فلسفه گرفته و به برکت خواجه نصیر وارد کلام شده. لذا حرف بنده این جهت است که، در زمانی شیخ صدوق بوده و در روایات کار اساسی کرده، در زمانی شیخ طوسی بوده و در فقه و روایات کار اساسی کرده؛ حالا ما می‌گوییم اگر این انسان‌های بزرگ در زمان حال بودند چه میکردند؟ به نظر



میخواهد به واقعیت برسد، این کاری است که فلسفه قرار است انجام بدهد. فلسفه اسلامی همین را مطرح میکند، کانت همین را مطرح میکند، هگل هم همین را مطرح میکند. اما حالا واقعیت را چه چیزی میبینند و از چه زاویه‌ای نگاه میکنند، این تفاوت وجود دارد. من به نظر شخصی دارم میگویم. این مشکل هست که معمول افراد، وقتی در جایی ورود میکنند همین خودش مانع آزاداندیشی آنها است، یعنی من اگر ورود کردم به فلسفه اسلامی، میگویم همه چی اینجاست، در طلبه‌ها هم همین است دیگر، یعنی الان وقتی ورود میکنید، طلبه که میگویم نه طلبه‌های پایین‌تر، اینها را از بزرگترها دارم، وقتی ورود میکنند چه میگویند؟ میگویند که کجا میخواهی بروی؟ همه چی اینجاست اصلاً، کسی حرفی ندارد، کسی نکته‌ای ندارد، کسی مطلبی ندارد؛ اما واقعیت امر این است که این خودش بستن راه است. این بدترین چیزی است که ممکن است پیش بیاید و این را من در حوزه خیلی میبینم.

آقای دینانی تعبیری دارند که میگویند من آزاداندیش‌تر از علامه طباطبایی ندیدم. بعضی چیزهایی که نقل میکنند و آدم‌های کمی هم نیستند که نقل میکنند، مثلاً یک کتاب در فضای هندو ها هست (اوپانیشاد)، وقتی این را به ایشان دادند میگوید که سراسر معارف است. یک عالم اسلامی نسبت به کتابی که میگویند که اینها الحادی‌اند، بعد

علامه دید باید مقابل این موضوع بایستد و گرنه دین از بین میرود و نشست و روش رئالیسم را نوشت. چرا اینکار را کرده؟ زیرا دیده جامعه درگیر این مسئله است و اگر طلبه و دین بخواهد زنده بماند باید به این مسائل ورود کند و اگر ورود نکند مردم بی دین میشوند.

**سوال دیگری هم در همین فضا بین طلاب مطرح میشود که چه وجهی داریم که ما در مقام تحصیل، فلسفه اسلامی را مقدم بر باقی فلسفه‌ها کنیم، یعنی ما اول نرویم سراغ کانت، سراغ هگل، چرا اول شروع کنیم فلسفه اسلامی خواندن؟ آن ادعایی که فلسفه میکنند و اختلافش با کلام معمولاً میگویند در آزاداندیشی است، یکی از اختلافاتش در این آزادانه اندیشیدن است. و ما این را در فلسفه خیلی خوب میبینیم و قصد دفاع از دین نداریم فقط میخواهیم ذهنمان را آزاد بگذاریم. علاوه بر این حالا یک پارادوکسی را هم مطرح میکنند که این قید اسلامی را که اضافه میکنند جلوی آزادی را بگیرد!**

من آن پارادوکس که گفتید را بگویم اول. فلسفه اسلامی یعنی فلسفه مسلمانان، فلسفه‌ای که رونق در میان مسلمانان دارد و الا قید اسلامی بودن نمیخواهد که فلسفه را محدود کند، چون فلسفه خاصیتش تعقل و ورزی است. حالا اگر اینطور دیدیم هیچ موضوعیتی هم بین فلسفه اسلامی و فلسفه دیگران نیست. چون قرار است برای شما فلسفه را ایجاد کنند یعنی هرکسی که ورود به فلسفه میکند





روش اول دارد.

شکل سوم؛ تاریخ سیر و تطور مسائل فلسفی را مورد اعتناء قرار بدهیم. البته این روش متوقف بر آشنایی با مکاتب و مباحث است یعنی کسانی باشند که بشناسند تا طبق آن سیر انجام شود. اما چیزی که استاد ما آقای یزدان‌پناه بر آن خیلی تاکید می‌کردند و در روش‌شان کار می‌کردند؛ این بود که مسئله‌ای وارد تاریخ می‌شدند. یعنی، مثلاً مسئله «اصالت وجود» را که مطرح می‌کردند، سیر تاریخی این بحث را در مباحث پیش می‌بردند. این روش سوم خیلی فایده دارد. از آن وجه که شما مثلاً مبحث «اصالت وجود» یا مباحث مختلفی که مطرح می‌شوند مثلاً «وجود ذهنی است»، این مبحث از کجا شروع شده؟ چه دغدغه‌هایی در آن مطرح بوده است؟ دغدغه‌ها به چه تبدیل شده‌اند؟ و چرا تبدیل شده‌اند؟ در این تطورات برای انسان فکر و ذهنیت ایجاد می‌شود که این مهم است. آیا باید این تطور انجام می‌شد یا نمی‌شد؟ این است که قدرت و روش فکر کردن را به انسان بهتر و بیش‌تر می‌آموزد. گاهی با مطرح کردن سیر تاریخی، نوع بحث کردن و نگاه تفاوت می‌کند. فهم لغاتی که در این مباحث استفاده شده‌اند فرق می‌کند و این خیلی مهم و به‌درد بخور است. لذا اگر بخواهم بگویم در این سیرهای تاریخی کدام مفید است؟ روش اول برای دانستن و اطلاعات عمومی خوب است اما مهم‌ترین روشی که به کار می‌آید این روش سوم است که ثمره علمی دارد. در تعقل انسان دخالت دارد.

**استاد بسیار ممنون هستیم. واقعاً زحمت کشیدید.**

**خدا ان‌شاءالله به شما خیر بدهد.**

سلامت باشید. ان‌شاءالله موفق باشید.

این نشانه فکر آزاد است که اینطور میشود. طبیعتاً اگر به علامه عهد عتیق و عهد جدید را میدادند با همین نگاه، نگاه میکرد، کلی مطلب عرفانی و حرف و نکته و از اینها در می‌آورد. این آدم، آدم آزاداندیش است. اما واقعیت این است که این مشکل هست که چون فضای آزاداندیشی خیلی کم و قلیل است من ترجیح میدهم از آن چیزی که خودم درست میدانم طلبه را بسپارم و بیایم بالا، اما مدام به او بگویم آقا آن چیزی که برای فلسفه مهم است و برای فیلسوف مهم است، تعقل آزاد است. این مهم است و این اهمیت دارد.

**سوال آخر در رابطه با تاریخ فلسفه و منطق است. اصلاً لازم است طلبه تاریخ فلسفه و منطق بخوانند؟ اگر لازم است، چه کتاب‌هایی را پیشنهاد می‌فرمایید؟**

نگاه تاریخی همان‌طور که آقای مطهری هم دارند به سه شکل است: شکل اول؛ نگاهی که کتاب‌های تاریخی دارند و می‌گویند: فلانی شاگرد فلانی است. این نظرات و نکات را دارد و فضای آن به این شکل است. من در این نوع نگاه خیلی فایده علمی نمی‌بینم. فایده نسب‌شناسی و رجالی دارد اما فلسفه قرار است رشد کند؛ مسئله این نیست.

شکل دوم؛ تاریخ شناسی مکاتب است که مثلاً زمانه‌ها این‌طور است؛ در فلسفه اسلامی مشاء این است، اشراق این است، تاریخ‌شان این است و این خصوصیات را دارند. این‌جا مکتب شناسی است نه افراد شناسی. این روش فایده بیشتری از



## دانستنی‌های پژوهشی

### کتابخانه تخصصی و معجم موضوعی منطق

محمد امین صافی (طلبه پایه سوم)



#### مقدمه

یکی از نکات ضروری برای هر پژوهشگری دسترسی گسترده به منابع در موضوع مورد مطالعه و تحقیق خود می باشد. در عصر حاضر این امر با توجه به وجود نرم افزارهای اسلامی نور، بسیار آسان گشته است. در این مختصر قصد داریم به معرفی نرم افزار تخصصی دانش منطق بپردازیم.

این نرم افزار ویژگی‌های مهمی دارد که در ادامه به آنها پرداخته خواهد شد. از ویژگی‌های این نرم افزار وجود گزینه‌هایی کاربردی است که با انتخاب آنها پنجره‌ی جدیدی باز می‌شود. این گزینه‌ها سمت راست نرم افزار قرار گرفته‌اند که برخی از آنها مربوط به موضوع منطق و برخی دیگر به موضوعات دیگری مانند قرآن کریم، لغت‌شناسی و پژوه نگار مربوط است. اما گزینه‌های مربوط به منطق را در ادامه توضیح خواهیم داد.

#### پنجره‌های نرم افزار منطق

در ابتدای ورود به این نرم افزار با صفحه‌ای روبه‌رو می‌شویم که متشکل از پنجره‌های



مختلفی مانند: کتابخانه، جستجو، مشابه یاب، موضوعات و آیات در کتب است؛ اما هر کدام از این بخش‌ها چه محتوا و امکاناتی دارند؟

#### ۱. کتابخانه

در این قسمت، فهرست کتاب‌هایی که متناسب با موضوع برنامه جاری است، در دسترس شما قرار دارد. ابزارهای پژوهشی



• در بخش نمایش کتاب‌های مخزن نیز ویژگی‌هایی وجود دارد مانند: شناسنامه کتاب که با انتخاب این گزینه اطلاعاتی درباره کتاب و نویسنده آن به ما داده می‌شود. یا ویژگی دیگر اینکه نمایش فهرست کتاب و کتابشناسی می‌باشد.

• برای جستجو در بخش مخزن میتوان گزینه جستجو در بالای صفحه را انتخاب کرد که جستجو در دو بخش "عنوان" و "سایر اطلاعات" ممکن می‌باشد.

### ب) نمایش

برای مشاهده متن کتاب و دسترسی به امکانات مربوط به کتاب‌ها، تب "نمایش" را انتخاب نمایید. در این برگه متن کامل کتاب‌ها - با قابلیت انتخاب کتاب، جلد و صفحه - قابل نمایش می‌باشد. امکانات این برگه، اغلب نیازهای مطالعاتی و تحقیقاتی پژوهشگران را برآورده می‌نماید؛ مثلاً با کلیک راست کردن روی مطلبی میتوان آن را در جستجوگر استفاده کرد یا آن را رنگی کرد و یا حتی فیش برداری و حاشیه نویسی کرد.

• در قسمت فهرست کتاب جاری، فهرست عناوین کتاب جاری و همچنین فهرست ابواب، بصورت درختی در دسترس قرار دارد. با باز کردن هر کدام از درخت‌ها می‌توانید به سطح‌های پایین‌تر هر عنوان منتقل شوید.

• با انتخاب گزینه جستجو، می‌توانید نسبت به جستجوی واژه موردنظر خود در کتاب جاری، اقدام نمایید. پس از انجام جستجو، نتایج به صورت رنگی، متمایز

مانند مجموعه کتابها، اطلاعات کتابشناسی، جستجو در کتاب‌ها و ... از ویژگی‌های این قسمت می‌باشد. از مهمترین کتابهای این کتابخانه می‌توان به الاشارات و التنبیها، الشفاء، برهان الشفاء، حکمه الاشراف، اساس الاقتباس، تجرید المنطق و منطق ارسطو اشاره نمود. قسمت کتابخانه نرم‌افزار خود به دو بخش اصلی مخزن و نمایش تقسیم می‌گردد:

### الف) مخزن

جهت سهولت دسترسی به مجموعه کتاب‌های برنامه، محدودکننده‌های مربوط به کتاب‌ها و امکانات مربوط به آنها، به "مخزن" وارد شوید.

• در بخش مخزن قسمتی به نام مجموعه‌ها وجود دارد که با انتخاب آن میتوان تعدادی کتاب که باهم مرتبط هستند را یکجا در مخزن مشاهده نمود.

این بخش خود گزینه‌هایی دارد؛ با انتخاب گزینه "همه" کلیه کتب در مخزن نمایش داده می‌شوند. انتخاب بقیه گزینه‌ها سبب انتقال به موضوع و قسمت‌های مرتبط می‌گردد.

• قسمت بعدی در بخش مخزن مربوط به "فقه‌های من" می‌شود؛ در این بخش میتوان کتاب‌های موردعلاقه و یا کتبی را که نیاز داریم در کنار هم به آنها رجوع کنیم، جدا کنیم؛ همچنین کتاب‌هایی که قبلاً مشاهده کردیم در این قسمت مشخص می‌باشد. برای ایجاد قسمت جدید روی گزینه "ایجاد فقه‌سه جدید" کلیک میکنیم.



می شوند که با انتخاب هر یک، متن آن در پنجره نمایش متن، قابل نمایش می باشد.

• در صورتیکه کتابی دارای رساله باشد، در قسمت پایین کتاب، اطلاع رسانی انجام می گیرد. با انتخاب آیکن رساله، می توانید نسبت به مشاهده همه رساله های کتاب موردنظر، اقدام نمایید. با انتخاب دکمه "شناسنامه رساله" اطلاعات مربوط به رساله، قابل مشاهده می باشد. مثلاً در کتاب جوهر النضید دارای دو رساله میباشد که با انتخاب آن می توانید از رساله ها استفاده نمایید.

## ۲. جستجو

جستجوی سریع و هوشمند، از نیازهای اساسی محققان است. این توانایی، پژوهشگر را قادر می سازد تا ارتباط گسترده ای با برنامه برقرار کرده و همچنین از سرعت پردازش اطلاعات بهره برد. ویژگی خوبی که جستجو این نرم افزار دارد پیدا کردن عین عبارت یا کلمه یا پیدا کردن عبارتی که دارای کلمات خاصی است، میباشد. جستجو در کتاب های موجود در برنامه، شامل قسمت های زیر می باشد:

### ۱) کادر جستجو:

برای انجام جستجو، واژه موردنظر را در کادر وارد کرده و دکمه جستجو را کلیک کنید.

### ۲) آمار نتایج:

تعداد کل نتایج جستجو شده را در این قسمت مشاهده می کنید.

### ۳) نشانی پاسخ های جستجو:

در قسمت "نشانی پاسخ ها"، عنوان مطلب، خلاصه پاسخ ها و نشانی مطلب جستجو شده را مشاهده می کنید.

### ۴) پیش نمایش کتاب:

پس از فعال کردن گزینه پیش نمایش، گزینه "متن پاسخ ها" را در پنجره جداگانه مشاهده نمایید.

### ۳. مشابه یاب

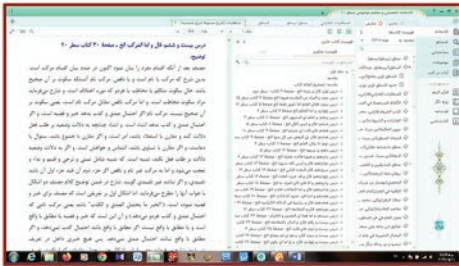
انجام عملیات مشابه یابی و شناسایی میزان شباهت یک متن با حجم انبوه متون دیگر بصورت دستی، تقریباً غیر ممکن است. بر این اساس، یکی از امکانات جدید کتابخانه استاندارد، قابلیت مشابه یابی متن موردنظر در کتاب های موجود در کتابخانه می باشد. با استفاده از این کارتابل، می توان نسبت به مشابه یابی متن انتخاب شده اقدام کرد. از دو طریق زیر می توان مشابه یابی متن موردنظر را انجام داد:

#### ۱) تب نمایش در کارتابل کتابخانه

از طریق تب نمایش، پس از انتخاب متن موردنظر و سپس کلیک راست بر آن و انتخاب مشابه یابی می توانید اقدام به این کار نمایید. نتایج مشابه یابی در تب نمایش را می توانید در پنجره جدیدی که باز می شود، مشاهده نمایید.

#### ۲) وارد کردن عبارت در کادر مشابه یابی

با چسباندن متن داخل کادر مشابه یابی، و کلیک روی دکمه مشابه یابی می توانید اقدام به یافتن موارد مشابه آن نمایید. مشابه یابی متونی که خارج از برنامه یا از



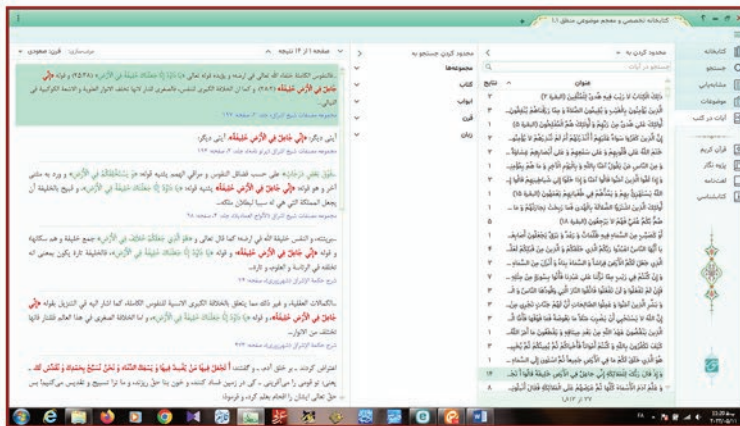
طریق اینترنت به دست آورده اید امکان پذیر می باشد.

### ۴. موضوعات

با بهره گیری از قابلیت های این قسمت، می توان تحقیقات مختلفی بر روی موضوعات استخراج شده از متن کتب برنامه انجام داد. در این قسمت می توانید موضوع مربوط به کلیدواژه ها و نمایه ها را مشاهده نمایید. برای مشاهده نتیجه، روی موضوع مورد نظر دوبار کلیک نمایید. سپس نتایج در پنجره سمت چپ قابل مشاهده می باشد.

### ۵. آیات قرآنی در کتب

در آخرین بخش نرم افزار ارتباط بین آیات و متن کتب فراهم آمده است. به عبارت دیگر چنانچه بین آیات قرآن کریم و متن کتاب های موجود در برنامه ارتباطی موجود باشد در این قسمت مورد نمایش قرار می گیرد. و با انتخاب آن، می توانید نتایج را به همراه آدرس، ترجمه یا تفسیر آن مشاهده نمایید.





## طرح تکالیف پژوهشی

(جشنواره داخلی شهید صدر رضوان الله علیه)

بزرگ زار میگردد.

مرحله اول طرح (تکمیل و تحویل طرح نامه پژوهشی)

از سهشنبه اول آذر تا پنجشنبه ۱۵ دی

مرحله دوم طرح (تکمیل و تحویل مقالات)

پایه های اول تا سوم: تا جمعه ۸ اردیبهشت ۱۴۰۲

پایه های چهارم تا دهم: تا شنبه ۲۰ خرداد ۱۴۰۲

جهت اطلاع از آیین نامه طرح، دروس پژوهشی منتخب و موضوعات پژوهشی مصوب کانال داخلی حوزه را دنبال نمایید.



#طرح\_تکالیف\_پژوهشی

#معاونت\_پژوهش

حوزه علمیه آیت الله مجتهدی



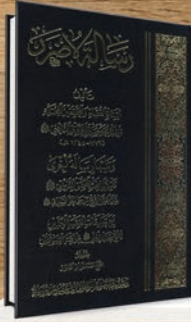
## تازه های کتابخانه



۱. البحوث الاصولية  
(۴ جلد)  
سید محمد حسن قزوینی  
(تقریرات درس اصول آخوند  
خراسانی)  
بوستان کتاب قم



۲. نهاية التقرير (۳ جلد)  
محمد فاضل لنکرانی  
(تقریرات درس صلاة آیت الله  
بروجردی)  
مرکز فقهی ائمه اطهار



۳. رسالة لاضرر  
محقق نائینی (همراه  
تعليقات شيخ حسين حلي)  
مدرسه آیت الله حلی



۴. سند الاصول؛ بحوث في  
اصول القانون و مباني  
الدلالة (۲ جلد)  
جعفر سید عبدالمصاحب  
(تقریرات درس اصول آیت  
الله سند)  
دار زين العابدين



۵. قبسات من علم الرجال،  
جلد سوم  
سید محمد رضا سیستانی  
دارالحکمة



۶. منهج نقد الحديث  
(۲ جلد)  
محمد باقر ملکیان  
مرکز فقهی ائمه اطهار



۷. قیسات الیقین، نگرشی  
تحلیلی بر باب برهان  
محمدامین ابوالحسنی  
صحراودی

موسسه امام خمینی



۸. اندیشه‌های کلامی شیخ  
طوسی  
گروهی از پژوهشگران گروه  
فلسفه و کلام اسلامی  
دانشگاه علوم اسلامی رضوی



۹. مکتب حکمی تهران و  
عرفان اسلامی  
محمود شیخ

پژوهشگاه فرهنگ و  
اندیشه اسلامی



۱۰. فرهنگ اعلام علوم  
عقلی اسلامی ۵ جلد  
مرکز دائرة المعارف علوم  
عقلی اسلامی

موسسه امام خمینی



۱۱. معجم موضوعی فلسفه  
مرکز دائرة المعارف علوم  
عقلی اسلامی

موسسه امام خمینی



۱۲. معجم موضوعی منطق  
مرکز دائرة المعارف علوم  
عقلی اسلامی

موسسه امام خمینی





# لَعَلَّ بَدْرًا قَانِدًا فَاظْبُرْنَا بِالسُّمْرِ

با وضو آمده از جانب کوشد دستم      که بگیرد نخعی از چادر مادر دستم  
 آه ای مادر گل های بهشتی! زهرا!      شده از دامن مهر تو معطر دستم  
 دوست دارد که تو را باز تو را بنویسد      برسد تا قلم و جوهر و دفتر، دستم  
 بی تو هر چیز که دارم همه بر باد فناست      با تو همچون صدفی شد پر کوه دستم  
 جز در خانه تو کمر در دیگر رازد      بهترش آنکه جدا باد ز پیکر دستم  
 در صف حشر در آن محطه که من می گویم      از سروا همه یا فاطمه بر سر دستم  
 مادری بر من آشفته کن ای همسر عشق!      امر کن تا که بگیرد خود قبر دستم  
 غیر راه تو مبادا برود پای دلم      تا دخیل است به خاک در حیدر دستم

از سروده های طلبه فاضل جناب آقای امیر حسین کمال زارع

## دعوت به همکاری

از عموم طلاب گرامی و اساتید ارجمند دعوت می‌شود مقالات و یادداشت‌های علمی خود، پیرامون دانش اصول فقه را برای انتشار در شماره بعدی نشریه حوزه ارائه نمایند.

### محورهای پیشنهادی مطالب:

معرفی منابع مهم پژوهش در علم اصول

تاریخ تطور علم اصول

فلسفه علم اصول

معرفی اصولیان تاثیرگذار

بایسته‌های تحصیل علم اصول

جایگاه و نقش علم اصول در اجتهاد

کاربردهای عملی مباحث اصولی در فقه

لطفاً مطالب خود را حداکثر تا جمعه ۱۴ بهمن ۱۴۰۱ در اختیار معاونت پژوهش حوزه قرار دهید.