

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ

# بلاغ مبین

دوفصلنامه علمی تخصصی بلاغ مبین | شماره ۵۰ و ۵۱، بهار و تابستان ۱۳۹۶  
انجمن علمی دانشجویی الهیات، معارف اسلامی و ارشاد

صاحب امتیاز: انجمن علمی دانشجویی الهیات، معارف اسلامی و ارشاد دانشگاه امام صادق (ع)

مدیرمسئول: سید مهران موسوی

سرمدیر: نوید اماساکی

مسئول هیئت تحریریه: علی تقییان

اعضای هیئت تحریریه:

سعید حسن زاده، محسن مفتاح، حمیدرضا تمدن،

حمیدرضا رشیدی محمدآبادی، جواد مجیدی بغدادآباد

## مشاوران علمی (به ترتیب حروف الفبا):

دکتر رضا اکبری | استاد گروه فلسفه و کلام دانشگاه امام صادق(ع)

آیت الله محمدباقر باقری کنی | استاد گروه فقه دانشگاه امام صادق(ع)

دکتر حسین بیرشک | استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه امام صادق(ع)

دکتر احمدپاکتچی | استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق(ع)

حجت الاسلام دکتر سید علی حسینی | استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه امام صادق(ع)

آیت الله محمود جمال‌الدین زنجانی | دانشیار گروه فقه و حقوق دانشگاه امام صادق(ع)

حجت الاسلام دکتر حسینعلی سعدی | دانشیار و رئیس دانشکده الهیات دانشگاه امام صادق(ع)

دکتر محمود کریمی | دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق(ع)

دکتر رضا محمد زاده | دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع)

دکتر مجید معارف | استاد دانشگاه تهران - گروه علوم قرآن

آیت الله سید حسن سعادت مصطفوی | استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع)

دکتر حسین هوشنگی | دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق(ع)

ترجمه انگلیسی چکیده مقالات: **امیر حسین سزبان**

ویراستار: **فرزین سلیمانی**

طراحی جلد: **سید طه باقی زاده**

شاپا: ۰۷۱۹-۲۰۰۸

قیمت: ۱۰۰۰۰ تومان

تهران | بزرگراه شهید چمران | پل مدیریت | دانشگاه امام صادق (ع) | دفتر انجمن علمی دانشجویی الهیات، معارف اسلامی و

ارشاد فصلنامه بلاغ مبین | صندوق پستی: ۱۵۹-۱۴۶۵۵

مقالات به ایمیل رسمی نشریه بلاغ مبین [balagh.mo@gmail.com](mailto:balagh.mo@gmail.com) ارسال گردد.

## راهنمای تنظیم و ارسال مقاله‌ها

- ۱- حجم مقاله از ۳۰ صفحه ۳۰۰ کلمه‌ای فراتر نرود.
  - ۲- درج نام نویسنده همراه با رشته تحصیلی، سال ورودی، نشانی و تلفن محل اشتغال یا منزل، دورنگار و آدرس پست الکترونیکی بر روی برگه‌ای جداگانه الزامی است.
  - ۳- مقاله‌های ارسالی از حیث ساختار لازم است مشتمل بر بخش‌های زیر باشد:  
(الف) چکیده فارسی (حدود ۱۵۰ تا ۲۰۰ کلمه)، واژه‌های کلیدی و معادل انگلیسی آن، مقدمه و نتیجه‌گیری.  
(ب) پی‌نوشت‌ها: توضیحات بیش‌تر، از جمله معادل خارجی اسامی و اصطلاحات مهم یا مهجور، با عنوان «پی‌نوشت‌ها» در انتهای مقاله آورده شود.  
(پ) منابع و مأخذ: فهرست منابع فارسی و غیرفارسی در پایان مقاله، به‌طور جداگانه (در ادامه همدیگر؛ ابتدا منابع فارسی و در ادامه غیرفارسی) به ترتیب حروف الفبا آورده شود:  
کتاب: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، نام کتاب (به‌صورت برجسته)، نام مترجم، نام مصحح، محقق، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، شماره جلد.  
مقاله: نام خانوادگی، نام نویسنده (سال انتشار)، عنوان مقاله (به‌صورت برجسته)، نام نشریه، شماره نشریه (و تاریخ انتشار).  
(ت) ارجاع‌های درون‌متنی، پس از نقل مطلب به‌صورت زیر آورده شود:  
۱- منابع فارسی (نام خانوادگی، سال نشر: جلد، صفحه)  
۲- منابع لاتین (صفحه، جلد: سال نشر، نام خانوادگی).  
۴- بلاغ مبین در پذیرش یا رد، اصلاح و ویرایش مطالب و نیز نحوه‌ی چینش مقاله‌ها آزاد است.  
۵- چاپ مقالات به معنای اعتقاد مسئولان فصلنامه به موارد مطرح‌شده در آن‌ها نمی‌باشد و مسئولیت محتوای مقاله‌ها بر عهده نویسندگان است.  
۶- مقاله‌های ارسالی بازگردانده نمی‌شود.  
۷- مقاله‌های برگرفته از پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد و یا مقاله‌های تألیفی و یا ترجمه‌ای نویسندگان، در صورت واجد بودن شرایط و تأیید ارزیابان علمی قابل چاپ می‌باشد.  
۸- هرگونه استفاده از مطالب مندرج در این فصلنامه بدون ذکر کامل نام منبع ممنوع است.
- مقالات به ایمیل رسمی بلاغ مبین [balagh.mo@gmail.com](mailto:balagh.mo@gmail.com) ارسال گردد.
  - ارسال مقاله برای دوفصلنامه بلاغ مبین به منزله تعهد نویسنده مبنی بر جدید بودن مطلب و عدم درج آن در نشریه دیگر است.

## فهرست

صفحه

۱. جایگاه اصل صحت در شرکت‌های تجاری و تولیدی؛ محمد بخشی..... ۴
۲. بررسی و تحلیل آیات قرآنی به کار رفته در سنگ‌نوشته‌های توران‌پشت؛ میثم صادقی توران‌پشتی..... ۱۹
۳. ظرفیت سنجی قرآن در پژوهش‌های سبک زندگی؛ سید محمدتقی موسوی‌فر..... ۳۷
۴. جایگاه منبع مکتوب در نظام ارزش‌گذاری حدیث از منظر شیخ حرّعاملی و نقد آیت‌الله خویی بر آن؛ سید مازیار حسینی..... ۶۴
۵. جایگاه و مراتب عوالم هستی از دیدگاه علامه طباطبایی (قدس سره)؛ مجید تقی نجات..... ۸۴
۶. جایگاه علم اخلاق در طبقه‌بندی علوم از منظر فارابی؛ محمدطاهر کریمی..... ۱۰۰
۷. جایگاه گزاره‌های عملی در فلسفه‌ی ابن‌سینا؛ مجید شمس آبادی حسینی..... ۱۱۸
۸. ترجمه چکیده‌ها به انگلیسی..... ۱۳۵

## جایگاه اصل صحت در شرکت‌های خدماتی و تولیدی

محمد بخشی<sup>۱</sup>

### چکیده

در جهان کنونی، شاهد بسیاری از شرکت‌های نوظهور هستیم و طبیعی است که محققان دانش فقه، باید به دنبال حکم شرعی آن باشند. یکی از این شرکت‌ها، شرکت‌های خدماتی و تولیدی است که عبارت است از اینکه در اثر کار مشترک چند نفر (که معمولاً از یک نوع است) مثل مشارکت پزشکان در یک عمل جراحی یا مشارکت چند خیاط در دوخت لباس یا مشارکت چند مؤلف در تولید یک کتاب، خدمتی ارائه یا چیزی تولید می‌شود. به نظر می‌رسد مهم‌ترین دلیلی که می‌توان در مورد صحت این‌گونه شرکت‌ها اقامه نمود، قاعده‌ی فقهی اصل صحت است، در این نوشتار که بخشی از فصل سوم پایان‌نامه کارشناسی ارشد تحت عنوان: (مشارکت در عمل در فقه امامیه و عامه) می‌باشد، به بحثی درباره‌ی ماهیت، مفاد و ارتباط این قاعده با شرکت‌های نوظهور از جمله شرکت خدماتی و تولیدی، پرداخته‌ایم.

---

<sup>۱</sup> دانش‌آموخته کارشناسی ارشد رشته فقه و مبانی حقوق اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)

کلیدواژه‌ها: فقه امامیه، حقوق مدنی، شرکت خدماتی و تولیدی، عقود نوظهور، اصل صحت، اصل فساد

#### مقدمه

قاعده‌ی «أصله الصحة» یکی از قواعد مشهور فقهی و متداول بین فقهاست، و بر همین اساس است که هر معامله‌ای که بین دو یا چند نفر واقع شود، حکم به صحت آن می‌نمایند تا زمانی که فساد آن معلوم شود؛ یعنی در صورت شک، حکم به صحت می‌کنند.

شهید مطهری در ضمن مباحث بیمه، درباره‌ی تحریر محل بحث اصل صحت، می‌نویسد: «از قدیم این مسأله مطرح بوده است - نه به خاطر بیمه، بلکه کسانی مطرح کرده‌اند که هنوز مسأله بیمه برایشان مطرح نبوده، مثل مرحوم آقا سید محمدکاظم یزدی و بعضی دیگر قدیم‌تر از ایشان - که آیا لازم است هر معامله‌ای که در خارج صورت می‌گیرد، داخل باشد در یکی از ابوابی که در فقه مطرح است؟ یا مانعی ندارد که معامله‌ای صحیح باشد بدون اینکه داخل در هیچ‌یک از آنها باشد؟»

جواب داده‌اند که: ما هیچ دلیلی نداریم که همه‌ی معاملات صحیح باید داخل باشد در یکی از معاملات متعارفی که در فقه مطرح است. هیچ دلیلی بر انحصار نداریم، بلکه اصول فقهی ما اقتضا می‌کند اعم را. می‌گویند ما یک سلسله عمومات داریم یعنی کلیات، اصول اولیه، اصول کلی. این عمومات که به شکل عام و کلی طرح شده است، می‌گوید هر معامله‌ای و هر عقدی که میان دو نفر صورت بگیرد درست است الا موارد خاص. و به تعبیر دیگر: اصل در هر معامله‌ای صحت است مگر آنکه فساد آن معامله به دلیل خاصی روشن شود» (مطهری، بی‌تا: ۲۰، ۳۶۲).

این قاعده در حقوق مدنی نیز مطرح است؛ ماده‌ی ۲۲۳ قانون مدنی می‌گوید: «هر معامله‌ای که واقع شده باشد محمول بر صحت است، مگر اینکه فساد آن معلوم شود».

ما مدعی هستیم که از این قاعده که ماهیتش روشن شد، برای اثبات و مشروعیت شرکت‌های خدماتی و تولیدی می‌توان استفاده نمود. چنین شرکت‌هایی در اثر کار مشترک چند نفر (که معمولاً از یک نوع است)، خدمتی ارائه یا چیزی تولید می‌شود دو خصوصیت بارز دارند: اولاً: نتیجه مشارکت جمعی است که محصول یا تولید مشترک، متعلق به فرد خاصی از مجموعه نیست و ثانیاً: در فعالیت‌های تولیدی، همه‌ی اعضا در سود و زیان مشارکت دارند و همچنین در فعالیت‌های خدماتی در مزد، مشارکت دارند. این نوع از مشارکت با دو خصوصیتش در جوامع امروزی، از اهمیت بسزایی برخوردار است و به نظر می‌رسد، خصوصیات مذکور در شرکت اعمال، اساساً مطرح نیست.

از طرفی باید مشخص باشد که شک در صحت و یا فساد عقد یا در شبهه حکیمه است و یا در شبهه موضوعیه. معنای شبهه حکیمه این است که شک داشته باشیم در صحت عقدی از جهت جهل به حکم شارع یعنی نمی‌دانیم این قسم از عقد شرعاً صحیح است یا نه؟ به عبارت دیگر شک در صحت از جهت جهل به خطاب صادر از شارع است که آیا شارع مقدس، حکم به فساد این عقد نموده است یا اینکه عقد در نظر شارع صحیح است. معنای شبهه موضوعیه این است که منشأ شک در صحت عقد جهل به موضوع حکم شارع است یعنی حکم شارع معلوم است که کدام عقد صحیح و کدام فاسد است لکن نمی‌دانیم عقد واقع در خارج عقد صحیح شرعی است یا عقدی است که شرعاً فاسد است مثلاً عقد و معامله‌ای انجام شد و سپس شک در صحت معامله پیدا شود و نمی‌دانیم آیا این عقد همراه با اجزا و شرایطش تحقق پیدا کرده یا خیر؟ فقها بر این باورند که شبهات موضوعیه از راه اصل صحت قابل تصحیح هستند و اصاله الصحه جاری می‌شود ولی در شبهات حکیمه

اصل صحت کاربردی ندارد. البته مرحوم مراغی در عناوین بحث مفصلی در این موضوع دارد که به زودی خواهد آمد.

## ۱- محل بحث

### ۱-۱- اصل صحت

محل بحث ما در مورد اصالت صحت در عقود است نه در افعال. بنابراین بعضی از بحث‌هایی که در کتب قواعد فقهی رایج مطرح است و مربوط به بحث ما نیست را مورد توجه قرار نخواهیم داد. برای روشن شدن موضوع مثالی را ارائه می‌دهیم: یکی از بحث‌های ماهوی این است که این مسئله صحت، اصل است یا اماره؟ بین فقها اختلافی است. ثمره‌ی بحث در این است که اگر اصل باشد، مثبتات عقلی را دربر نخواهد گرفت ولی اگر اماره باشد، نتایج عقلی را نیز اثبات خواهد کرد. نظر مرحوم بجنوردی این است که بستگی به مدرک قاعده دارد و در نهایت قائل به اصل بودن است؛ وی می‌نویسد: «چنانچه مدرک قاعده را اجماع بدانید حجیت آن به مقدار قدر متیقن است که همان ترتب آثار شرعی بر فعل صحیح باشد، ولی نسبت به ملازمات عقلیه آن حجیت نخواهد داشت.

اما اگر مدرک بنای عقلا باشد، باید دید آیا سیره عقلا که بنا را بر صحت فعل انجام یافته می‌گذارد از باب تتمیم کشف است. یا از باب جری عملی به ما انه متیقن می‌تواند باشد؟ چنانچه احتمال اول را ترجیح بدهیم اصل صحت جزء طرق و امارات به شمار می‌آید و قهراً ملزومات و ملازماتش حجت است؛ اما در صورت ترجیح احتمال دوم این قاعده جزء اصول تنزیلیه به شمار می‌آید و ملازمات عقلیه‌اش حجت نیست. علی‌الظاهر احتمال اول ارجح است و قهراً قاعدهٔ اصالة الصحة جزء اصول تنزیلیه نخواهد بود» (بجنوردی، ۱۴۱۹).

۱، ۳۰۴). لازم به ذکر است که باتوجه به دلایلی که آقایان فقها آورده‌اند، معلوم می‌شود این بحث در مورد اصل صحت در افعال است نه در عقود؛ لذا از محل بحث ما خارج است.

### ۱-۲- شرکت خدماتی و تولیدی

فقها شرکت را به چهار قسم تقسیم نموده‌اند: ۱- شرکت عنان (اموال) ۲- شرکت ابدان (اعمال) ۳- شرکت مفاوضه ۴- شرکت وجوه. شرکت عنان به این معنی است که دو یا چند نفر اموالی را باهم مخلوط کنند و به موجب عقدی چگونگی کارکردن یا تجارت با آن اموال را معین می‌کنند. (علامه‌حلی، ۱۴۱۴: ۱۶، ۳۱۰) شرکت اعمال یا ابدان، آن است که دو یا چند نفر عقد ببندند، هرکدام به صورت مستقل کار کنند و هر چه از کار خود به دست می‌آورند با هم شریک باشند، خواه کار هر دو یکسان باشد مثل دو خیاط و یا مختلف مانند شرکت خیاط و نجار. (فخرالمحققین، ۱۳۸۷: ۲، ۲۹۸-۲۹۹) شرکت مفاوضه، این است که دو یا چند نفر با یکدیگر عقد ببندند که هر نفعی که به هر یک برسد اعم از تجارت، زراعت، صنعت، کسب، ارث و وصیت همگی در آن شریک باشند و همچنین هر زیانی که متوجه هر یک گردد همگی در آن سهمیم باشند. (علامه‌حلی، ۱۴۱۳: ۲، ۳۲۵) شرکت وجوه به این معناست که شرکاء تنها اعتبار و وجاهت خود را در بین مردم و به‌ویژه در بین بازرگانان به نفع دیگری به کار می‌گیرند. (شهیدثانی، ۱۴۱۰: ۴، ۱۹۹)

نظر مشهور فقهای عظام، معتبر بودن شرکت عنان می‌باشد و سه قسم دیگر باطل اعلام شده است. از این چهار قسم، بحث درباره شرکت اعمال است. شرکت اعمال یعنی دو یا چند نفر با یکدیگر تعهد کنند که در آنچه که در اثر کار به دست می‌آورند شریک باشند چه کارشان یکی باشد چه نباشد. اکثر قریب به اتفاق فقهای که به این بحث پرداخته‌اند، فتوا به بطلان این نوع شرکت داده‌اند و ظاهراً مهم‌ترین دلیل ایشان، اجماع می‌باشد.



در حال حاضر مشارکت‌های متعددی وجود دارد که در مطالعات فقهی به آن‌ها پرداخته نشده است. یکی از این شرکت‌ها، شرکت‌های خدماتی و تولیدی است؛ همان‌گونه که سود از مشارکت سرمایه‌ی نقدی و عمل در فعالیت تجاری (مانند مضاربه) یا سرمایه‌ی غیرنقدی و عمل (مانند مزارعه و مساقات)، بین سرمایه‌گذار و عامل تقسیم می‌شود، از مشارکت دو عمل نیز ممکن است خدمتی واحد یا تولیدی حاصل شود که نتیجه مشارکت دو عمل است و در این صورت، شرکاء در محصول و سود و یا اجرت شریک می‌باشند.

بنابراین باید گفت شرکتی که تحت عنوان شرکت اعمال مطرح شده است و اجماع بر بطلان آن وجود دارد، قسمی است که منتج به خدمتی یا تولیدی واحد نمی‌شود؛ بلکه چند نفر که کارشان ارتباطی باهم ندارد (چه از یک نوع باشد مثل دو خیاط در دو مجموعه مجزا، یا چند نوع مثل یک نانوا و یک خیاط) عقد شرکت می‌بندند. اما چیزی که اکنون در جامعه دیده می‌شود، آن است که در اثر کار مشترک چند نفر (که معمولاً از یک نوع است). مواردی از این فرض شرکت در فقه مطرح شده و فقهاء فتوا به جواز آن داده‌اند. به نظر می‌رسد یکی از مهم‌ترین دلایل صحت چنین شرکت‌هایی، که جزء عقود مستحدثه و نوظهور می‌باشد، اصل صحت است که در این نوشتار به آن پرداخته‌ایم.

## ۲- مدارک اصل صحت

الف: ادله‌ی عامه عقود: مانند: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده/ ۱) و حدیث مشهور «المؤمنون عند شروطهم». مرحوم بجنوردی می‌نویسد: «بنا بر آنکه عقد بر مطلق عقود اطلاق شود و نیز بنا بر آنکه شرط بر مطلق التزام و لو به غیر لفظ باشد اطلاق شود، دلالت می‌کند که شیخ انصاری برای اثبات أصالة الصحة در عقود، در باب معاطات، بدان استدلال کرده است» (بجنوردی، ۱۴۰۱: ۱، ۴۶).

ب: سیره عقلا و عقل و سیره متشرعه: مهم‌ترین دلیلی که برای اثبات این قاعده وجود دارد، سیره و بنای عقلاست؛ بنای عقلای جمیع ملل و نحل در تمام اعصار و امصار، اعم از متدینین به اسلام و غیر آن، بر آن است که اصل صحت، یک اصل مسلم حقوقی است. شارع مقدس نیز از این حیث با عقلا متحدالمسلک است، زیرا خود رئیس عقلاست؛ علاوه بر آن ردعی وجود ندارد، بلکه ادله‌ای مبنی بر امضای این اصل و قاعده اقامه شده است. عقل هر کس نیز حکم به صحت می‌نماید (رک: طاهری، ۱۴۱۸: ۲، ۶۹ و مکارم‌شیرازی، ۱۴۱۱: ۱، ۱۲۱). همچنین سیره‌ی متشرعه، دال بر این اصل می‌باشد (نک: کاشف‌الغطاء، ۱۳۵۹: ۱، قسم ۱، ۶۹).

ج: اجماع: همه‌ی علماء و مسلمانان درباره‌ی صحت این قاعده، اجماع و اتفاق دارند؛ بعضی از علماء تنها مدرک این قاعده را اجماع می‌دانند: «لا یبعد أن تكون أصالة الصحه في العقود بنفسها معقد الإجماع بالخصوص مع قطع النظر عن الإجماع على أصالة الصحه في مطلق عمل الغير» (محقق‌نائینی، ۱۳۷۶: ۴، ۶۵۵-۶۵۴)؛ یعنی: «بعید نیست که اصالة‌الصحه در عقود، خودش معقد اجماع باشد؛ با قطع نظر از اجماعی که درباره‌ی اصالة‌الصحه در مطلق عمل غیر وجود دارد».

د: قاعده‌ی اختلال نظام: اگر عقلا در باب معاملات بنا را بر فساد بگذارند مگر در جایی که یقین به صحت داشته باشند (یعنی هر جا که مشکوک بود بنا را بر فساد بگذارند)، اساس بازار و نظام تجارت از بین رفته و موجب عسر و حرج شدید و اختلال در امر معاش و نظام امور مردم خواهد شد. آقای مکارم در این باره می‌نویسد: «توقف حفظ النظام و صلاح المجتمع علیها، نظرا إلى انه لو لم یبین علی الصحه فی موارد الشک فی الأفعال الصادره عن الغير لزم العسر الأكید و الحرج الشدید و اختل أمر المعاش و نظام أمور الناس» (مکارم، ۱۴۱۱: ۱، ۱۱۹).

صاحب «العناوین»، ۵ دلیل برای قاعده‌ی اصالة‌الصحة ذکر می‌نماید که مختصراً به آن اشاره می‌کنیم:

الف: «أنه لا ريب أن المعاملات إنما هي أمور ضرورية للتعيش، و ليس من مخترعات الشرع» (مراغی، ۱۴۱۷: ۲، ۷)؛ یعنی: «شارع مقدس اسلام، معاملات را اختراع نکرده است بلکه معاملات، وسایلی ضروری برای معیشت مردم می‌باشند و مردم در زندگی روزمره‌ی خویش نیاز به انجام معاملات دارند». به نظر می‌رسد این دلیل، مربوط به عقودی باشد که اطمینان داریم در زمان شارع وجود داشته است نه عقود نوظهوری مانند عقودی که در مانحن فیه مطرح است.

ب: «أن نقول: إن المشكوك فيه بعد ثبوت تداوله لو كان فاسدا لاشتهر و تواتر» (مراغی، ۱۴۱۷: ۲، ۸)؛ یعنی: «عقدی که نسبت به صحت و فساد آن تردید وجود دارد بعد از آنکه معلوم شد در میان مردم، متداول بوده است، چنانچه فاسد می‌بود باید فساد آن در میان مردم، شهرت پیدا می‌کرد». این دلیل نیز، مؤید و دلیل صحت عقود نوظهور نمی‌باشد.

ج: «أن عموم قوله (عليه‌السلام) في الرواية المشهورة: الناس مسلطون على أموالهم» (مراغی، ۱۴۱۷: ۲، ۸)؛ یعنی: روایت مشهوری وجود دارد که می‌فرماید: مردم، مسلط بر اموال خویش هستند. عموم این روایت اقتضا می‌کند عقودی که مردم نسبت به اموال خویش منعقد می‌کنند فی‌الجمله صحیح باشد، هرچند بر صحت تک‌تک قراردادها، دلالت نمی‌کند». این دلیل با عمومیتی که دارد، محل بحث ما را شامل می‌شود.

د: «قوله تعالى في سورة المائدة: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده/ ۱)» (مراغی، ۱۴۱۷: ۲، ۱۰)؛ بیان این دلیل به همان صورتی است که در اولین دلیل این موضوع، ذکر کردید؛ لذا تکرار نمی‌کنیم.

ه: «عموم ما دل من الروایات علی أن المؤمنین أو المسلمان عند شروطهم» (مراغی، ۱۴۱۷: ۲، ۲۵)؛ یعنی: «عموم روایت‌هایی است که دلالت می‌کند بر اینکه مؤمنین یا مسلمانان باید

پایبند به شروط خود باشند. نحوه‌ی دلالت این روایت‌ها چنین است که هر شرطی لازم است و شرط به معنای التزام است، هر عقدی متضمن الزام و التزام است. لذا در هر عقدی که بسته شد، باید به آن ملتزم بود». این دلیل، عقود نوظهور مانند مانحن فیه را شامل می‌شود.

### ۳- محل جریان اصل صحت

به‌طور کلی اصل در هنگام شک جاری می‌گردد و بر همین اساس نیز محل جریان اصل صحت گاهی شک در حکم عقدی از عقود است که همان شبهه حکمی و گاه شک در عقدی خاص می‌باشد که در اصطلاح، شبهه موضوعیه است؛ مثل شک در این که معامله صورت گرفته بین عمرو و زید صحیح بوده یا فاسد. ظاهراً این اصل در هر دو نوع از شبهه، جاری است؛ لذا بعضی از نویسندگان چنین نوشته‌اند: «و ینفع هذا الأصل أيضاً فی الشبهة الحکمیه و الموضوعیه فلو شککنا ان عقد المغارسة أو المسابقة المستعمل عند العرف قديماً و حديثاً هل هو صحیح شرعاً أم فاسد ای أمضاه الشارع أم لا بنینا علی صحته لعموم قوله تعالی أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و أمثالها و لو شککنا ان بیع زید داره من عمرو کان صحیحاً أم فاسدا بنینا علی صحته لأصالة الصحه، و لعل هذا الأصل یرجع الی أصل أوسع له و هو أصالة الصحه فی عمل المسلم بل فی عمل العقلاء» (کاشف‌الغطاء، ۱۳۵۹: ۱، قسم ۱، ۶۹-۶۸). همان‌طور که واضح است، مثال اول مذکور در عبارت مربوط به شبهه حکمی و مثال دوم درباره‌ی شبهه موضوعیه می‌باشد. صاحب‌العناوین نیز به همین نظر معتقد است؛ لذا در ابتدا، بحث اصالت صحت را در دو مقام بررسی می‌نماید: مقام اول: در شبهه حکمی (مراغی، ۱۴۱۷: ۲، ۷) و مقام دوم: در شبهه موضوعیه (مراغی، ۱۴۱۷: ۲، ۳۱).

### ۴- تعارض اصالة الصحه با اصالة الفساد

تا اینجا به صورت مختصر، مفاد و ماهیت اصالت صحت روشن شد، در مقابل بعضی از فقها گفته‌اند اصل اولی در معاملات، فساد می‌باشد. مرحوم بجنوردی می‌نویسد: «أَنَّ مقتضى الأصل الأوَّلِي هو عدم ترتب الأثر على كلِّ عقد و عهد و معاملة، و أيضا على كلِّ إيقاع، و لعلَّ هذا هو المراد من قولهم: إنَّ الأصل في المعاملات الفساد، و لا مخرج عن هذا الأصل إلا أن يأتي دليل على الصحة و ترتيب الأثر» (بجنوردی، ۱۴۱۹: ۳، ۱۴۲-۱۴۱)؛ یعنی: «مقتضای اصل اولی، عدم ترتب اثر بر هر عقد و عهد و معامله‌ای و همچنین هر ایقاعی می‌باشد و شاید همین مطلب، مراد این گفتار علماست: همانا اصل در معاملات، فساد و بطلان است. و هیچ راه خروجی از این اصل وجود ندارد مگر اینکه دلیلی بر صحت و ترتیب اثر بیاید».

گویا مراد از اصل فساد، استصحاب عدم ترتب اثر می‌باشد. محقق نائینی معتقد است اصل در معاملات، فساد است و در این حکم تفاوتی بین شبهات حکمی و شبهات موضوعیه وجود ندارد؛ صریح کلام ایشان این است که: «الأصل في جميع موارد الشك في صحة المعاملة يقتضى الفساد لأصالة عدم ترتب الأثر على المعاملة الخارجية و بقاء متعلقها على ما كان عليه قبل تحققها من دون فرق في ذلك بين ان يكون الشك لأجل شبهة حكمية أو موضوعية» (محقق نائینی، ۱۳۵۲: ۱، ۳۹۴).

محقق خویی نیز همین نظر را دارد: «أن الأصل الأوَّلِي في العقود و الإيقاعات هل يقتضى الصحة أم يقتضى الفساد؟ ذهب جمع إلى الأول، و ذهب جمع آخر إلى الثاني و هو الحق، كما عليه المصنف (ره). و الوجه في ذلك: أن نتائج العقود و الإيقاعات - من الملكية و الزوجية و العتاق و الفراق - أمور حادثه، و مسبوقه بالعدم، كما أن نفس العقود و الإيقاعات كذلك، فإذا شككنا في تحققها في الخارج من ناحية بعض ما يعتبر فيها من الشروط كان الأصل عدمه و حينئذ فيحكم بفسادها» (محقق خویی، بی تا: ۳، ۷). از کلام صاحب جواهر در یک فرع فقهی نیز همین اصل استفاده می‌شود؛ ایشان می‌نویسد: «فيكون كل من الجائر و

المحرم مشروطا بشرط، فمع فرض الشك يتجه الفساد، لأصالة عدم ترتب الأثر، و عدم النقل و الانتقال» (نجفی، ۱۴۰۴: ۲۳، ۳۴۰).

بنابراین بیان تعارض بین اصل صحت و اصل فساد در معاملات به این شکل است که اصل صحت می‌گوید: هر معامله‌ای که بین دو یا چند نفر واقع شود، حکم به صحت آن می‌شود تا زمانی که فساد آن معلوم شود؛ یعنی در صورت شک، حکم به صحت می‌کنیم. ولی در مقابلش، اصل فساد یا استصحاب فساد است (حکم به بقای حالت پیشین)؛ یعنی پیش از آنکه معامله یا عبادت واقع شود، هنوز نقل و انتقالی صورت نگرفته بود، حال در مورد شک، بنا می‌گذاریم که وضع پیشین باقی است.

در حل این تعارض، به نظر می‌رسد اصالة الصحة مقدم بر اصالة الفساد باشد. شیخ انصاری در ابتدای بحث از اصالة الصحة فی فعل الغیر، می‌نویسد: «و هی فی الجملة من الأصول المجمع علیها فتوی و عملا بین المسلمین فلا عبرة فی موردها باصالة الفساد المتفق علیها عند الشك» (شیخ انصاری، ۱۴۲۸: ۳، ۳۴۵). اساسا، اگر اصل فساد مقدم شود، جایی برای جریان اصل صحت باقی نخواهد ماند و تشریح اصل صحت، لغو و بیهوده می‌شود؛ اصل صحتی که اگر نباشد، بنا به تعبیر شیخ انصاری: «العقل المستقل الحاکم بأنه لو لم بین علی هذا الأصل لزم اختلال نظام المعاد و المعاش بل الاختلال الحاصل من ترک العمل بهذا الأصل أزيد من الاختلال الحاصل من ترک العمل بید المسلمین» (شیخ انصاری، ۱۴۲۸: ۳، ۳۵۰)؛ یعنی: «عقل مستقل حکم می‌کند که اگر بنا بر این اصل گذاشته نشود، لازمه‌اش اختلال نظام معاد و معاش می‌باشد؛ بلکه اختلالی که از ترک این عمل به وجود می‌آید از اختلالی که از ترک عمل به قاعده‌ی ید پیش می‌آید بیشتر می‌باشد».

شهید مطهری با استناد به اصل صحت، در مورد عقد بیمه که در زمان شارع نبوده است، قائل به صحت این عقد است و در پایان بحث خود، صحت عقود مستحدثه را نتیجه گرفته است، ایشان می‌نویسد: «بنابراین هر معامله‌ی جدیدی که پیدا شود ما باید اصل را

صحت آن معامله بدانیم. فقط باید دقت کنیم که آن چیزهایی که نباید در هیچ معامله‌ای وارد بشود که اگر وارد شد آن معامله را فاسد می‌کند، وجود نداشته باشد. نظر علمای فعلی هم در مورد بیمه همین است که بیمه یک معامله‌ی مستقلی است و بنابراین، این معامله صحیح است و آن موانعی هم که می‌تواند یک معامله را فاسد کند در آن الزاماً وجود ندارد، یعنی ممکن است آن را به آن شکل درآورند ولی آن موانع الزاماً وجود ندارد» (مطهری، بی تا: ۲۰، ۳۶۴).

از جهت دیگر، اگر اصل صحت را اماره بدانیم (کما اینکه عقیده بعضی از علما مانند آقای مکارم چنین است (مکارم، ۱۳۷۰: ۱، ۱۴۵))، قطعاً بر تمامی اصول عملیه از جمله استصحاب فساد، مقدم خواهد بود زیرا باوجود اماره، نوبت به اصل نمی‌رسد و شک از بین خواهد رفت.

از طرفی، اگر اصل صحت را از اصول بدانیم (کما اینکه عقیده بعضی از علما مانند آقای بجنوردی چنین است (بجنوردی، ۱۴۱۹: ۱، ۳۰۴))، باز هم اصل صحت بر اصل فساد مقدم خواهد بود زیرا: اولاً: لازمه‌ی مقدم بودن اصل فساد، لغویت اصل صحت است؛ چون جایی را نمی‌توان تصور کرد که اصل صحت را بتوان جاری نمود و در همان مورد، اصل فساد را جاری نکرد. ثانیاً: بنا به تعبیر آقای مکارم: «ان أصالة الصحة بالنسبة إليهما من قبيل الأصول السببية فإن الشك في بقاء شغل الذمة في العبادات، أو حصول آثار المعاملات من النقل و الانتقال و غيرها، مسبب عن صحة العمل العبادی أو العقد الصادر من عاقده» (مکارم، ۱۳۷۰: ۱، ۱۴۶)؛ یعنی: «اصل صحت اصل سببی شمرده شده، چون شک در بقای حالت سابق، ناشی از شک در سببیت و تأثیر آن فعل است و وقتی شارع حکم به تأثیر آن فعل کرد دیگر شک در بقا و ارتفاع حالت سابق نمی‌ماند».

نتیجه‌گیری

از تمام آنچه که درباره‌ی اصل صحت بیان شد نتیجه می‌گیریم که بنا بر این اصل، صحت عقود نوظهوری مانند شرکت خدماتی و تولیدی، استفاده می‌شود؛ زیرا شک در صحت این عقود، جزء شبهات حکمیه است و ثابت کردیم که اصل صحت شامل شبهات حکمیه نیز می‌شود. از سوی دیگر با اینکه اصل اولی در معاملات مانند عبادات، فساد است ولی اصل ثانوی، صحت می‌باشد و در موارد تعارض بین این دو اصل، اصل صحت مقدم خواهد بود. لذا یکی از مهم‌ترین دلایلی که می‌تواند برای صحت عقود نوظهور از جمله عقود شرکت خدماتی و تولیدی، قرار گیرد اصل صحت است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۵)، کتاب المکاسب، قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری، ج ۳.
- ۳- بجنوردی، سید محمد بن حسن موسوی (۱۴۰۱)، قواعد فقهیه، تهران: مؤسسه عروج، ج ۱.
- ۴- حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۴)، تذکره الفقهاء (ط - الحدیثه)، ج ۱۶، قم: مؤسسه آل‌البیت (علیهم‌السلام).
- ۵- حلّی، علامه، حسن بن یوسف بن مطهر اسدی (۱۴۱۳)، قواعد الأحكام فی معرفه الحلال و الحرام، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.



- ۶- حلی، فخر المحققین، محمد بن حسن بن یوسف (۱۳۷۸)، *إيضاح الفوائد فی شرح مشکلات القواعد*، ج ۲، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- ۷- شهید ثانی، زین الدین بن علی (۱۴۱۰)، *الروضه البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة (المحشی - کلاتر)*، ج ۴، قم: کتاب فروشی داوری.
- ۸- طاهری، حبیب الله (۱۴۱۸)، *حقوق مدنی*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۲ و ۴.
- ۹- کاشف الغطاء، محمدحسین بن علی بن محمدرضا (۱۳۵۹)، *تحریر المجله، نجف اشرف: المكتبة المرتضویة، ج ۱ قسم ۱*.
- ۱۰- مراغی، سید میر عبد الفتاح بن علی حسینی (۱۴۱۷)، *العناوین الفقهیة*، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۲.
- ۱۱- مطهری، مرتضی (بی تا)، *فقه و حقوق (مجموعه آثار)*، قم، ج ۲۰.
- ۱۲- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۱)، *القواعد الفقهیة*، قم: مدرسه امام امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ج ۱ و ۲.
- ۱۳- نائینی، محمدحسین (۱۳۷۶)، *فوائد الأصول*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ج ۴.
- ۱۴- نجفی، محمدحسن (۱۴۰۴)، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ج ۲۳.



## بررسی و تحلیل آیات قرآنی به کار رفته در سنگ‌نوشته‌های توران‌پشت

میثم صادقی توران‌پشتی<sup>۱</sup>

### چکیده

از جمله آثار تاریخی روستای توران‌پشت، سنگ‌نوشته‌هایی است که در کنار جاده مال‌رو، در نزدیکی روستای دره‌گازه قرار دارند. در این نوشتار پس از معرفی سیمای تاریخی توران‌پشت ابتدا به بازخوانی متن این سنگ‌نوشته‌ها که اغلب به خط کوفی بودند، پرداخته شد و از این رهگذر آشکار شد که آیات قرآنی، اسماء الهی و شعر فارسی محتوای این سنگ‌نوشته‌ها را تشکیل می‌دهند. سپس با صرف نظر از سایر مضامین، تنها به بررسی آیات قرآنی به کار رفته در این سنگ‌نوشته‌ها مبادرت ورزیده شد. در نهایت به واسطه‌ی این بررسی و تحلیل و همچنین توجه به متن سایر سنگ‌نوشته‌ها، می‌توان بر آن بود که نگارندگان این سنگ‌نوشته‌ها، در اندیشه‌ی خود به تصوف گرایش داشته‌اند. پس از آن با توجه به دیگر شواهد تاریخی، حضور پررنگ متصوفه را در توران‌پشت نشان دادیم و مشخص

---

<sup>۱</sup> دانشجوی کارشناسی ارشد رشته علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (ع)

sadeghi.mehr70@gmail.com

شد که این سنگ‌نوشته‌های قرآنی را باید به عنوان بخشی از میراث به جامانده از متصوفه در توران‌پشت در نظر داشت.

**کلیدواژه‌ها:** توران‌پشت، سنگ‌نوشته، عرفان، آیات قرآنی، شعر فارسی

#### مقدمه

بی‌تردید کتیبه‌ها از مهم‌ترین اسناد تاریخی محسوب می‌شوند و بدون هیچ گونه دستخوردگی و تحریف که گریبان گیر سایر مدارک تاریخی است، مطالبی را از عصر کتابتشان بازگو می‌کنند و نکات تاریکی را که در تاریخ شهرهای مختلف وجود دارد، روشن می‌نمایند. به وسیله آنها می‌توان شخصیت‌های سیاسی هر دوره و تاریخ دقیق بناها را با مشخصات کامل، تعیین و معرفی نمود. افزون بر آن می‌توان ویژگی‌های فرهنگی در دوره‌های مختلف تاریخ، در سرزمین‌ها و بوم‌های گوناگون را تشخیص داد. آنچه در این نوشتار به آن پرداخته می‌شود از دو جهت حائز اهمیت است: نخست آنکه با معرفی و بررسی سنگ‌نوشته‌هایی در روستای توران‌پشت اسنادی تاریخی به دست داده خواهد شد که پیش از این شناخته نبوده و از این پس می‌تواند پیش روی محققان در عرصه‌های گوناگون قرار گیرد. دیگر آنکه نویسنده در این نوشتار، با گام نهادن در تحلیل محتوای این سنگ‌نوشته‌ها، کوششی در جهت پی بردن به اندیشه‌ی نگارندگان آنها داشته است. در سامان دادن این نوشتار از هر دو روش کتابخانه‌ای و میدانی به منظور گردآوری اطلاعات استفاده شده و بر اساس آنها به تحلیل اطلاعات اقدام شده است.

پیشینه پژوهش

آنچه به عنوان پیشینه این پژوهش وجود دارد، مقاله‌ایی است از آقای علیرضا حصارنوی با عنوان صخره‌نگاره‌های دره گازه تفت که در مجله فرهنگ یزد به شماره ۳۸-۳۹ در سال ۱۳۸۸ به چاپ رسیده است. ایشان هدف از نگارش آن مقاله را آگاهی دادن به مسئولان به منظور حفاظت بیشتر و پژوهشگران به منظور بررسی و مطالعه بیشتر بیان می‌دارند. ایشان در آن مقاله بیان می‌کند که در دره گازه ۱۱ مورد نقوش و کتیبه دیده می‌شود که از آن میان ۸ مورد را «کتیبه»، ۳ مورد را «نگاره بز کوهی» و یک مورد را «نگاره انسانی» دانسته‌اند (حصارنوی، ۱۳۸۸: ۱۰۷-۱۱۶). این درحالی است که پس از جستجوهایی که به منظور این پژوهش صورت گرفت، در این محل به وجود ۱۶ سنگ نوشته و ۸ سنگ نگاره پی برده شد. از دیگر مزیت‌های این پژوهش نسبت به مقاله حصارنوی می‌توان به بازخوانی دقیق‌تر متن کتیبه‌های مورد بررسی، خصوصاً دقت در خوانش آیات قرآنی و تاریخ کتابت شده بر سنگ نوشته‌ها اشاره کرد به نحوی که در برخی موارد بازخوانی، چندین سده بین خوانش صورت گرفته از سوی نگارنده با خوانش حصارنوی فاصله وجود دارد.

#### ۱- موقعیت تاریخی و جغرافیایی توران پشت

توران پشت در ۸۰ کیلومتری شهر یزد به سمت شیراز قرار دارد و امروزه بر اساس تقسیمات کشوری از روستاهای شهرستان تفت محسوب می‌شود. از نظر مختصات جغرافیایی، توران پشت در طول جغرافیایی ۵۳،۵۲ و عرض ۳۱،۳۱ قرار دارد. ۲۳۴۰ متر از سطح دریا ارتفاع دارد و موقعیت طبیعی آن پایکوهی با آب و هوای معتدل و خشک است (فرهنگ جغرافیایی آبادی‌های استان یزد، ۲، ۵۰).

کتاب‌هایی که به تاریخ یزد پرداخته‌اند، بانی توران‌پشت را توران دخت ساسانی می‌دانند (کاتب یزدی، ۱۳۵۷: ۱۶ و مستوفی بافقی، ۱۳۴۲: ۱، ۳۰). از این میان عبدالحسین آیتی با ذکر دلایلی این قول را نمی‌پذیرد و بانی توران‌پشت را نامعلوم می‌داند (آیتی، ۱۳۱۷: ۱، ۵۰). در سیاحت نامه هیئت نصب تلگراف به سال ۱۸۷۹ میلادی بیان شده که توران‌پشت در ایام قدیم شهری بوده است (تلگرافچی فرنگی، ۱۳۸۵: ۱۹، ۱۹۸). مؤلف منتخب التواریخ و شبانکاره‌ای بر اساس شنیده‌های خود از قدما و اهالی یزد، تأسیس دودمان اتابکان یزد را در توران‌پشت و توسط فردی به نام عطا/جکونیک نقل کرده‌اند (شبانکاره‌ای، ۱۳۶۳: ۲، ۲۱۱ و معین‌الدین نطنزی، ۱۳۸۳: ۳۵). البته از دیدگاه سید علی آل داود منابع این دوره در ترتیب حکومت اتابکان، نام آنان و سنوات حکومتشان همداستان نیستند و گفته‌های نطنزی و شبانکاره‌ای در این باره در خور اعتنا و اعتبار نیست (آل داود، ۱۳۹۱: ۶، ۵۰۹-۵۱۲) با این حال از این گزارش‌ها اهمیت توران‌پشت در خطه‌ی یزد قابل برداشت می‌باشد. بر اساس مطالبی که در جامع‌الخیرات به مناسبت موقوفاتی که سید رکن‌الدین در توران‌پشت و نواحی اطراف آن داشته آمده است، دره گازه (درازه) و مناطق دیگری به نام‌های بیشه (بیشوک)، خوره‌اعلی (حفره بالا)، خوره سفلی (حفره زیر)، دردشت و بوره (بورق) از مزارع روستای توران‌پشت محسوب می‌شده‌اند (جامع‌الخیرات، ۱۳۴۱: ۱۸۲ و ۱۸۳ و ۱۹۴). همچنین بنابر اطلاعات وقفنامه ربع رشیدی، ناحیه‌ای به نام دهشیر در گذشته از ده‌های توران‌پشت محسوب می‌شده است (رشیدالدین فضل‌الله همدانی، ۱۳۵۶: ۸۲). از دیگر مزارع مربوط به توران‌پشت، مزرعه‌ای به نام مفیدآباد است که در جامع مفیدی به آن اشاره شده است (مستوفی بافقی، ۱۳۴۲: ۳، ۳۹۸). همچنین بر اساس مطالب کتاب سیمای تفت، مزرعه‌ای به نام باز به توران‌پشت تعلق دارد (دهقانان، ۱۳۸۷: ۲، ۶۳۲). این تعداد مزرعه که برخی از آنها فاصله‌ی قابل توجهی از یکدیگر دارند وسعت و آبادانی توران‌پشت را در گذشته نشان می‌دهد.

از آثار تاریخی پر شمار این روستا می‌توان تخت رستم، بقعه‌های چهارگانه‌ی شیخ جنید، چهل دختران، پیر مراد و سید گل سرخ، و قبرستانی که قدمت آن به قرن پنجم هجری باز می‌گردد را برشمرد.

مرمر یزدی که در گذشته نه چندان دور در سراسر ایران معروف بوده است از معدنی در این روستا استخراج می‌شده است (افشار، بی‌تا: ۱، ۶۷۷) به نحوی که سومین سنگ مزار حضرت رضا (ع) از مرمر توران‌پشت بوده است (عالم زاده، ۱۳۸۷: ۵۵).

از عالمان بیشتر شناخته شده این دیار می‌توان شیخ شهاب الدین فضل الله بن حسن توران‌پشتی، صاحب کتاب‌هایی چون تحفه السالکین، المناسک و المیسر فی شرح مصابیح السنه را نام برد (کریمیان، ۱۳۸۳: ۸، ۴۶۴). همچنین این شخصیت که در دستگاه اتابکان فارس حضور داشته، کتابی به نام المعتمد فی المعتقد می‌نویسد و آن را به ابوبکر سعد از فرمانروایان این سلسله تقدیم می‌کند (آل داوود، ۱۳۹۴: ۹، ۹۶).

## ۲- نحوه قرار گرفتن کتیبه‌ها

از مشاهده کوه‌هایی که این سنگ نوشته‌ها را در خود جای می‌دهند و همچنین از نحوه قرار گرفتن سنگ نوشته‌ها بر ما دانسته می‌شود که این کوه‌ها به مرور زمان دچار فروریختگی و فرسایش شده‌اند و چه بسا سنگ نوشته‌هایی از بین رفته باشد و یا به دلیل جدا شدن و غلطیدن از دامنه کوه، آن قسمت که نوشته‌ایی را بر خود جای می‌داده، غلطیده و سطح نوشته بر زمین واقع شده باشد که امکان یافتن و خواندن سنگ نوشته با امکانات محدود را از بین می‌برد.

این کوه‌ها در کنار جاده مالرو که در گذشته‌ی نه چندان دور راه خروجی توران‌پشت به سمت یزد و اصفهان بوده قرار گرفته‌اند، جاده‌ای که تا قبل از احداث جاده‌ی آسفالت

مورد استفاده بوده است. به احتمال بسیار زیاد در زمان کتابت این سنگ‌نوشته‌ها این مسیر مالرو وجود داشته و آثاری همچون سنگ‌چین‌های تاریخی در امتداد این مسیر، دلیلی بر قدمت این راه است. این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که در کنار این سنگ‌نوشته‌ها، سنگ‌نگاره‌هایی نیز وجود دارد که در بیشتر موارد نگاره بز کوهی کنده‌کاری شده است.

### ۳- بازخوانی کتیبه‌های قرآنی

همان‌طور که پیش از این اشاره کردیم، جستجوهای حاصل از این پژوهش نشان داد که بر کوه‌های این ناحیه، ۱۶ کتیبه نگارش شده است. اما در این نوشتار تنها به بازخوانی و بررسی کتیبه‌هایی می‌پردازیم که محتوای آن‌ها را آیات قرآنی تشکیل می‌دهند. البته در بررسی و تحلیلی که صورت می‌گیرد به مضمون سایر کتیبه‌ها نیز توجه داریم.

از میان ۱۶ کتیبه‌ای که در این ناحیه یافت شد، آیات قرآنی، مضمون اصلی سه کتیبه را تشکیل می‌دهند. بازخوانی متن این کتیبه‌ها چنین است:

کتیبه شماره ۱: بسم الله ال [رحمن] / الرحیم / یوم لاینفع مال و لا بنون / الا من اتی الله بقلب سلیم / و کتب علی بن احمد بن علی / لسنه اربعین و / ثلثمائه (تاریخ کتابت: ۳۴۰ قمری)

کتیبه شماره ۲: بسم الله الرحمن الرحیم / یوم لا ینفع مال و لا بنون / الا من اتی الله بقلب سلیم و از / لفت الجنه للمتقین و بررزت الجحیم [للغاوین] / و کتب احمد بن محمد بن الحسین / لسنه احد خمسين و ثلثمایه (تاریخ کتابت: ۳۵۱ قمری)

کتیبه شماره ۳: بسم الله الرحمن الرحیم / کل [نفس] ذائقه الموت / و انما توفون اجورکم / یوم القیامه / فمن [زحزح] عن النار و [ادخل] / الجنه / و کتب محمد بن احمد / بن الحسین

بن هارون



همان طور که ملاحظه می‌شود از میان این سه کتیبه، تنها کتیبه‌ی شماره ۳ فاقد تاریخ است. پیش از این پژوهش حصارنوی در مقاله‌ی خود درباره‌ی سنگ نوشته‌های این ناحیه، حدس زده است که تاریخ کتابت این سنگ نوشته را باید قرن ۵ هجری به حساب آوریم. اما جدای از اظهار نظر حصارنوی در این باره باید گفت که با توجه به نوع خط به کار رفته در این سنگ نوشته و همچنین مقایسه‌ی آن با کتیبه‌های دارای تاریخ این ناحیه که هیچ کدام تاریخی پس از سال ۶۴۸ ق را نشان نمی‌دهند، می‌توان با احتمال بسیار زیاد بر آن بود که تاریخ کتابت این کتیبه از تاریخ ۶۴۸ هجری فراتر نمی‌رود.

#### ۴- بررسی و تحلیل آیات قرآنی به کار رفته در کتیبه‌ها

پیش از ورود به تحلیل آیات قرآنی لازم است به محتوای سایر کتیبه‌های این ناحیه اشاره‌ای داشته باشیم؛ زیرا توجه به متن سایر کتیبه‌ها می‌تواند بر سمت و سوی تحلیل آیات قرآنی نیز اثر گذار باشد. از مهمترین عباراتی که بر سنگ نوشته‌های این ناحیه نگارش یافته، عبارت «قطب کامل» است که به روشنی از گرایش عرفانی نگارنده‌ی آن پرده بر می‌دارد.

قطب از مفاهیمی است که به صوفیه اختصاص دارد و اهل تصوف از عنوان قطب برای موسوم ساختن بالاترین طبقه‌ی اولیاء - از نظر مراتب تقرب به درگاه الهی - استفاده کرده‌اند. قدیمی‌ترین منبع، در میان متون عرفانی فارسی، که از کلمه قطب برای نامیدن برترین طبقه اولیا استفاده شده، کتاب شرح تعرّف است (همتی، ۱۳۹۲: ۷۳-۱۰۴). مستملی بخاری، مؤلف کتاب در این باره چنین گفته است:

«در اخبار آمده است که هیچ وقت این امت از چهارصد مرد ابدال خالی نباشد. در این چهارصد، چهل اوتاداند؛ یعنی میخ‌های زمین‌اند، چنانکه حق تعالی کوهها را میخ‌های زمین خواند و گفت: وَالْجِبَالُ أوتَادٌ اگر کوهها

نیستندی زمین را آرام نبودی، و اگر این اوتاد نیستندی، از شومی معصیت عاصیان، عالم ویران گشتی و از این چهل، چهار نقباند و از این چهار، یکی قطب است. سلامت کافران در برکت مؤمنان است؛ و سلامت عامه مؤمنان در برکت ابدال است، و سلامت ابدال در برکت اوتاد است؛ و سلامت اوتاد در برکت نقبا است؛ و سلامت نقبا در برکت قطب است. چون قطب را وفات رسد، یکی را از نقبا به جای او رسانند. و چون یکی را از نقبا وفات آید، یکی را از اوتاد به جای او رسانند؛ و چون از اوتاد یکی را وفات رسد، یکی را از ابدال به جای او رسانند؛ و چون یکی را از ابدال وفات رسد از عامه نیک مردان یکی را به جای او رسانند. بدین معنی ودایع خدای‌اند در میان خلق، که خلق را به برکت ایشان نگاه می‌دارد.» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳: ۱، ۱۰)

همانطور که ملاحظه می‌شود، مستملی بخاری، طبقات اولیا را در چهار طبقه منحصر کرده و از آن‌ها با اسامی ابدال، اوتاد، نقباء و قطب یاد نموده است، که از این میان قطب از بالاترین جایگاه برخوردار است. از منظر اصطلاح شناسی صوفیه، ابن عربی قطب را چنین تعریف کرده است: «القطب هو و العوث عبارة عن الواحد الذی هو موضع نظر الله تعالی من العالم، فی کل زمان. قطب یا عوث شخص واحدی را گویند که در هر زمان، موضع و جایگاه نظر خداوند متعال در عالم است.» (ابن عربی، ۱۴۲۱: ۱، ۵۵۵) به هر روی ارتباط مفهوم قطب با عرفان و تصوف به قدری روشن است که سخن در این باره، جز اطاله کلام، حاصل دیگری نخواهد شد.

از دیگر مضامین به کار رفته در کتیبه‌های این ناحیه می‌توان به نگارش این شعر فارسی

اشاره داشت:

یا رب همه خلق را به مقصود رسان باشد که در آن میان یکی من باشم

در این شعر سخن از «مقصود» در میان است که منظور از آن نزد عرفا، حق تعالی می‌باشد و یک سالک آن گونه که عطار در منطق الطیر می‌گوید باید به ترتیب هفت وادی به نام‌های طلب، عشق، معرفت، استغناء، توحید، حیرت و فنا را طی کند تا به مقصود رسد:

گفت ما را هفت وادی در ره است چون گذشتی هفت وادی، درگه است (ص ۲۸۴)

با توجه به آنچه ذکر شد می‌توان نتیجه گرفت که نگارندگان این کتیبه‌ها، با نگارش این سنگ‌نوشته‌ها نوع اندیشه‌ی خود، که همانا تعلق به تصوف بوده است را نشان داده‌اند. بنابراین در تحلیل آیات قرآنی نیز باید به این نکته توجه داشت.

#### ۴-۱- آیات ۸۸ تا ۸۹ سوره مبارکه شعراء

بر کتیبه شماره ۱ و ۲ در مجموع آیات ۸۸ تا ۸۹ سوره مبارکه شعراء کتابت شده است. «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ. إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ. وَأَزْلَفَتْ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ. وَبُرْزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ» (الشعراء / ۸۸-۹۱) مضمون این آیات آدمی را به سود نداشتن دنیا و مظاهر آن چون مال و فرزندان در روز قیامت متنبه می‌کند و تنها چیز ارزشمند در آن روز را قلب پاک و دلی پیراسته از هواهای نفسانی می‌داند، اگر این آیات بر سنگ‌مزاری کتابت شده بودند، هیچ جای تعجب نبود و مضمون این آیات کاملاً با آن موقعیت در تناسب بود. به هر روی این آیات آشکارا از مضمونی زاهدانه برخوردارند و بنابراین بعید نخواهد بود اگر نگارنده‌ی این آیات را یک مسلمان زاهد مآب در نظر بگیریم. و پر واضح است که زهدورزی نسبت به دنیا و مظاهر آن نزد صوفیه بسیار مورد توجه بوده است. از این رو بسیاری از محققان تصوف را بر آمده از خاکستر زهد در نظر داشته‌اند. پاکتچی در اینباره چنین می‌نویسد: «به عنوان واقعیتهای تاریخی باید اذعان داشت که تصوف در سده‌های نخستین هجری، چنان رابطه‌ی ناگسستنی با زهد و آموزش‌های اخلاقی داشته که اغلب جداسازی مباحث آن،

امکان ناپذیر می‌نماید و از همین روست که تاریخ تصوف آغازین با تاریخ زهد و اخلاق همراه گشته است.» (پاکتچی، ۱۳۹۲: ۱۵).

نکته‌ی دیگری که در این آیات قابل توجه می‌باشد عبارت «قلب سلیم» است که نزد صوفیه می‌تواند مورد اعتنا واقع شود. از میان مفسران صوفی، تستری (د ۲۸۳ ق) با این اینکه در تفسیر خود بر آن نبوده تا تمامی آیات قرآن را تفسیر کند و به طور گزینشی به تفسیر آیات پرداخته است، به این آیات توجه داشته و در تفسیری که بر این آیات دارد، چنین می‌نویسد: «إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ یعنی کسی که از بدعت‌ها سالم مانده، امورش را به خداوند تفویض کرده و به مقدرات الهی راضی باشد» (تستری، ۱۴۲۳: ۱۱).

ابوعبدالرحمن سلمی (د ۴۱۲ ق) در حقایق التفسیر در ذیل این آیه به ذکر اقوالی از ابن عطاء می‌پردازد و از جمله این سخن را از او نقل کند: کسی که خداوند متعال را ملاقات می‌کند در حالی که جز خداوند هم دیگری ندارد همو صاحب قلب سلیم است (سلمی، ۱۳۶۹: ۱، ۱۴۹). میدی در کشف الاسرار پس از اینکه نظر خود را درباره‌ی این آیه بیان می‌کند، از قول عارفی به نام جریر بغدادی در ذیل این آیه چنین گوید:

«دلها سه قسم است: قلب منیب، قلب شهید و قلب سلیم. قلب منیب آنست که گفت: مَنْ خَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ وَ جَاءَ بِقَلْبٍ مُنِيبٍ هر بنده‌ای که او ترسید و عیب خود دید و با مولای خود گردید دل وی منیب است، و قلب شهید آنست که گفت: إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ. میگوید این پیغام که دادم و این در که گشادم یادگار اوست که دلی دارد زنده و گوش‌ی گشاده و آن دل مرا حاضر گشته، و قلب سلیم آنست که گفت: إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ طوبی او را که دلی دارد

سلیم، از شکّ شسته و با مولی پیوسته و از دنیا و خلق آسوده و از غیر او رسته» (میبدی، ۱۳۷۱: ۷، ۱۲).

جدای از تفاسیری که صوفیه نگاشته‌اند، با مراجعه به سایر کتب ایشان نیز اهمیت مفهوم قلب در بین عرفا دانسته می‌شود. مهم‌ترین دلیل بر این مدعا کتب بسیاری است که صوفیه تألیف کرده و به انحاء مختلف از واژه قلب در نامگذاری کتاب خود بهره جسته‌اند. کتاب‌هایی چون نحو القلوب اثر ابوالقاسم قشیری، قوة القلوب فی معامله المحبوب و علم القلوب هر دو نوشته ابوطالب مکی از این دسته‌اند.

از میان کتاب‌هایی که به توضیح اصطلاحات صوفیه پرداخته‌اند، سید شرف الدین جرجانی در التعریفات، قلب را این گونه تعریف کرده است:

«القلب لطیفه ربانیة لها بهذا القلب الجسمانی الصنوبری الشكل المودع فی الجانب الايسر من الصدر تعلق و تلك اللطيفة هی حقیقة الانسان و یسمیها الحکیم النفس الناطقة و الروح باطنه و النفس الحيوانیة مرکبه و هی المدرك و العالم من الانسان و المخاطب و المطالب و المعاتب (جرجانی، ۱۳۷۰: ۷۷).

قلب، لطیفه‌ای ربانی است که به این قلب جسمانی صنوبری شکل که در طرف چپ سینه قرار گرفته یک تعلق دارد و آن لطیفه حقیقت آدمی است و حکیم آن را نفس ناطقه نامد. روح، باطن آن باشد و نفس حیوانی مرکب آن. همان چیز از وجود آدمی که درک کننده و داننده است و مورد خطاب و طلب و عتاب واقع می‌شود.»

در کتیبه شماره ۳ آیه ۱۸۵ سوره مبارکه آل عمران «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ» نقش بسته و قسمت پایانی این آیه که عبارت «فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (آل عمران/۱۸۵) می‌باشد، کتابت نشده است. این آیه آدمیان را به این نکته متنبه می‌کند که هر انسانی طعم مرگ را خواهد چشید، همچنین قیامت را متذکر می‌شود و پاداش و جزای آن روز را به یاد می‌آورد و در قسمت پایانی آیه به این اشاره می‌رود که زندگی دنیوی برای آدمیان جز مایه فریب چیز دیگری نخواهد بود. با توجه به محتوای آیه، به سادگی می‌توان آن را در پرتو زهد در نظر گرفت. از میان عارفان مسلمان، میبدی در تفسیر کشف الاسرار پیرامون این آیه چنین می‌نویسد:

«ای خداوندی که بندگانت همه فانی اند و تو باقی! ای خداوندی که رهیگانت همه برسیدنی‌اند و تو بودنی! بودی تو و کس نبود! بمانی تو و کس نماند! همه مقهوراند و تو قهار! همه مأموراند و تو جبار! همه مصنوع‌اند تو کردگار! همه مردنی‌اند و تو زنده پاینده! همه رفتنی‌اند و تو خداوندی گمارنده، و با همه تاونده‌ای قوم ازین سرای حوادث گذر کنید. خیزید و سوی عالم علوی سفر کنید. معاشر المسلمین! این سرای فانی منزل‌گاه است و گذرگاه! نگرید تا دل در آن نبندید، و آرام‌گاه نسازید، برید مرگ را به جان و دل استقبال کنید، و حیات آن جهانی و نعیم جاودانی طلب کنید، و ما هذه الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ. تو امروز به چشم بیداری در کار و حال خود ننگری! و ساز رفتن بدست نیاری؟ تا آن ساعت که آب حسرت و دریغ گرد دیده ات در آید! و غبار مرگ بر عذار مشکینت نشیند! و آن روی ارغوانی زعفرانی شود!

سر زلف عروسان را چو برگ نسترن یابی رخ گلبرگ شاهان را چو شاخ زعفران بینی» (میبدی، ۱۳۷۱: ۲، ۳۷۶).

از عبارات میبدی پیدا است که او نیز به عنوان یک مفسر صوفی این آیه را در پرتو زهد در نظر داشته، به گونه‌ای که در ذیل این آیه فرصت را مناسب دیده و مخاطبان خود را به زهد ورزیدن نسبت به دنیا توصیه می‌کند.

#### ۵- دیگر شواهد تصوف در توران‌پشت

با تحلیل اطلاعاتی که از کتاب‌های تاریخی، کتیبه‌ها، سنگ قبرهای مزار تاریخی توران‌پشت و همچنین نام بناهایی که در توران‌پشت وجود دارد می‌توان به این مطلب پی برد که در گذشته، متصوفه در توران‌پشت حضوری پر رنگ و چشم‌گیری داشته‌اند. نام‌های شیخ جنید و پیر مراد که بر دو بقعه از بقاع این روستا اطلاق می‌شود هر یک معنای دینی خاصی را به ذهن شنونده متبادر می‌کنند. واژه‌های «شیخ» و «پیر» از واژگان بسیار رایج در فرهنگی صوفیانه است؛ زیرا نخستین گام در عمل به تصوف، یافتن مرشد یا پیر یا شیخی است که دارای شرایط لازم باشد و پس از طی مراحل طریق بتواند دیگران را در این راه هدایت کند، چنان‌که در داستان قرآنی، خضر موسی (ع) را راهنمایی کرد (نصر، ۱۳۸۵: ۱۵، ۴۰۰).

از دیگر نشانه‌های تصوف در توران‌پشت، باقی ماندن تنها نامی بر مکانی در این روستا به نام خانقاه است و عباراتی چون «هذا قبر الشيخ الزاهد الصالح» که مکرراً بر سنگ‌مزارهای قبرستان تاریخی توران‌پشت دیده می‌شود را می‌توان مؤید دیگری بر این مدعا در نظر گرفت.

در این مقاله از فضل الله بن حسن تورانپشتی به عنوان یکی از عالمان این دیار سخن به میان آمد. از نکات قابل تأمل در آثار تورانپشتی گرایش به تصوف است که به عنوان نمونه

این عبارت وی در کتاب المیسر در خور توجه است. «هذا تأویل سلکت فیه مسلک علمائنا من الصوفیه قدس الله ارواحهم: و این تأویلی است مطابق شیوه‌ی علمای صوفی ما که خداوند ارواحشان را پاک و مبارک گرداند» (توران‌پشتی، ۱۴۲۹: ۴، ۱۲۳۵).

بر اساس گزارش جامع مفیدی که بین سال‌های ۱۰۸۲ تا ۱۰۹۰ تألیف شده و نویسنده آنجا که از توران‌پشت سخن می‌گوید، مشاهدات خود از این روستا را به تحریر آورده است، می‌توان بر آن بود که تصوف تا قرن یازدهم هجری در این دیار پابرجا بوده است. عبارات مؤلف جامع مفیدی در این باره چنین است:

«متوطنین آن قریه فردوس قرین به طاعات و عبادت شبانروزی راغب و به امر تجارت و عمارت روزگار می‌گذرانند.» (مستوفی بافقی، ۱۳۴۲: ۳، ۳۹۸).

### نتیجه‌گیری

از آثار تاریخی روستای توران‌پشت، سنگ‌نوشته‌هایی است که در کنار جاده مالرو، در نزدیکی روستای دره‌گازه قرار دارند. با بازخوانی این سنگ‌نوشته‌ها دانسته شد که آیات قرآنی، اسماء الهی و شعر فارسی محتوای اغلب این سنگ‌نوشته‌ها را تشکیل می‌دهند. از بین مضامین مطرح در سنگ‌نوشته‌ها، در این مقاله تنها بررسی آیات قرآنی مد نظر قرار گرفت که با پیجویی آیات به کار رفته در کتیبه‌ها در منابع صوفیه به اهمیت مضامین این آیات، نزد این گروه پی برده شد.



پیش از این پژوهش آقای حصارنوی حدس زده بودند که محل پیدایی این سنگ نوشته‌ها باید قبرستان قدیمی ناشناخته‌ای باشد و ایشان احتمال داده‌اند افرادی که نامشان بر صخره‌ها حک شده، افراد خاصی بوده‌اند که از جبر زمانه و ناملايمات روزگار در این مکان مأوا گرفته‌اند (حصارنوی، ۱۳۸۸: ۱۰۷-۱۱۶). اما با توجه به قرار داشتن این سنگ‌نوشته‌ها در کنار مسیر مال‌رو این احتمالات منتفی است و هیچ شاهدهی که نشانگر وجود قبرستان در این محل باشد قابل تشخیص نیست. به احتمال بسیار زیاد انگیزه کاتبان این سنگ‌نوشته‌ها را باید به جای گذاشتن یادگاری در نظر گرفت و اینکه این سنگ‌نوشته‌ها در کنار مسیر مال‌رو قرار گرفته‌اند این احتمال را قوت می‌بخشد. آری برخی از تاریخ‌های کتابت شده بر این سنگ‌نوشته‌ها با تاریخ‌های حک شده بر سنگ‌قبرهای مزار تاریخی توران‌پشت تقارن دارد و حتی بین خطوط به کار رفته در این کتیبه‌ها با خطوط به کار رفته در سنگ‌قبرهای آن مزار یکسانی دیده می‌شود اما این قرابت بیش از هرچیز حاکی از تشابه فرهنگی این دو اثر تاریخی است و در طی این نوشتار تشخیص داده شد که این آثار تاریخی، تجلی فرهنگ تصوف در توران‌پشت می‌باشند

## منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- (۱۳۸۱)، فرهنگ جغرافیایی آبادی‌های استان یزد، تهران: سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح.
- ۳- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۲۱)، مجموعه رسائل ابن عربی، بیروت: دار المحجۀ البیضاء.

- ۴- افشار، ایرج (۱۳۸۵)، «سفرنامه تلگرافچی فرنگی» در فرهنگ ایران زمین، تهران: انتشارات سخن.
- ۵- افشار، ایرج (بی‌تا)، *یادگارهای یزد*.
- ۶- انصاری، خواجه عبدالله (۱۳۸۹)، *سخنان پیر هرات*، به کوشش محمد جواد شریعت، تهران: امیر کبیر.
- ۷- آل داوود، سید علی (۱۳۹۴)، «*تابکان فارس*»، در تاریخ جامع ایران زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۹، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- ۸- آل داوود، سید علی (۱۳۹۱)، مدخل «*تابکان یزد*» در دایرة المعارف بزرگ اسلامی زیر نظر محمد کاظم موسوی بجنوردی، جلد ۶، تهران: انتشارات دایرة المعارف بزرگ اسلامی، صص ۵۰۹-۵۱۲.
- ۹- آیتی، عبدالحسین (۱۳۱۷)، *تاریخ یزد*، یزد: چاپ خانه گل بهار.
- ۱۰- پاکتچی، احمد (۱۳۹۲)، *جریان‌های تصوف در آسیای مرکزی*، تهران: موسسه فرهنگی هنری و انتشارات بین‌المللی الهدی.
- ۱۱- تستری، سهل بن عبدالله (۱۴۲۳)، *تفسیر التستری*، تحقیق و تصحیح: محمد باسل عیون السود، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ۱۲- تورانپشتی، شهاب‌الدین (۱۴۲۹)، *المیسر فی شرح مصابیح السنه*، تحقیق هنداوای، المملكة العربیة السعودیة: مکتبه نزار مصطفی‌الآباز.
- ۱۳- تورانپشتی، فضل‌الله بن حسن (۲۰۱۰)، *المعتمد فی المعتمد*، استامبول: مکتبه الحقیقه.
- ۱۴- جرجانی، سید شریف علی بن محمد (۱۳۷۰)، *کتاب التعریفات*، تهران: ناصرخسرو.

- ۱۵- حسینی یزدی، سید رکن الدین (۱۳۴۱) *جامع الخیرات*، وقفنامه سید رکن الدین حسینی یزدی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه و ایرج افشار، تهران: فرهنگ ایران زمین.
- ۱۶- حصارنوی، علیرضا (۱۳۸۸)، *صخره نگاره‌های دره گازه تفت*، فصلنامه فرهنگی پژوهشی فرهنگ یزد، صص ۱۰۷-۱۱۶.
- ۱۷- دهقانان نصر آبادی، کاظم (۱۳۸۷)، *سیمای تفت*، یزد: اندیشمندان یزد.
- ۱۸- رشید الدین فضل الله همدانی (۱۳۵۶)، *وقفنامه ربع رشیدی*، به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران: سلسله انتشارات انجمن آثار ملی.
- ۱۹- سلمی، محمدبن حسین (۱۳۶۹)، *مجموعه آثار السلمی*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
- ۲۰- شبانکاره‌ای، محمد بن علی بن محمد (۱۳۶۳)، *مجمع الانساب*، تصحیح: میر هاشم محدث، تهران: امیرکبیر.
- ۲۱- طباطبائی بهبهانی، سید محمد منصور و اسدی، حامد (۱۳۹۳)، *بررسی زندگی و آثار شیخ شهاب الدین فضل الله توران پستی*، مجله پژوهش‌های ایران شناسی.
- ۲۲- عالم زاده، بزرگ (۱۳۸۷)، *حرم رضوی به روایت تاریخ*، مشهد: آستان قدس رضوی.
- ۲۳- عطار نیشابوری، فرید الدین (۱۳۷۳)، *منطق الطیر*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۲۴- کاتب یزدی، احمد بن حسین (۱۳۵۷)، *تاریخ جدید یزد*، به کوشش ایرج افشار، تهران: امیر کبیر.
- ۲۵- کریمیان، لیلی (۱۳۸۳)، *مدخل تورانپستی*، فضل الله بن حسن در دانشنامه جهان اسلام زیر نظر حداد عادل، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.

- ۲۶- مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳)، شرح التعرف لمذهب التصوف، تحقیق و تصحیح: محمد روشن، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۲۷- مستوفی بافقی، محمد مفید بن محمود (۱۳۴۲)، جامع مفیدی، به کوشش ایرج افشار، تهران: اساطیر.
- ۲۸- میبدی، احمد بن محمد، (۱۳۶۱)، کشف الاسرار وعده الابرار، تصحیح: علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر.
- ۲۹- نصر، سید حسین (۱۳۸۵)، مدخل «تصوف» در دایره‌المعارف بزرگ اسلامی زیر نظر محمد کاظم بروجردی، جلد ۱۵، تهران: انتشارات دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، صص ۳۹۵-۴۰۳.
- ۳۰- نطنزی، معین‌الدین (۱۳۸۳)، منتخب التواریخ، به اهتمام پروین استخری، تهران: اساطیر.
- ۳۱- همتی، امیر حسین (۱۳۹۲)، بررسی طبقات اولیاء در عرفان و تصوف اسلامی، پژوهشنامه عرفان، بهار و تابستان ۱۳۹۲، شماره ۸، صص ۷۳ تا ۱۰۴.
- \* علاوه بر منابع یاد شده، تحقیقات میدانی مؤلف را نیز باید افزود.
- \* بر خود واجب می‌دانم از زحمات پدر عزیزم آقای غلامرضا صادقی توران‌پشتی که در راستای نگارش این مقاله مرا بسیار راهنمایی کرد، تقدیر و تشکر داشته باشم.

## ظرفیت سنجی قرآن در پژوهش‌های سبک زندگی

سید محمدتقی موسوی فر<sup>۱</sup>

### چکیده

سبک زندگی به معنای توصیف یا تجویز راه‌کارهایی برای پندار، گفتار و کردار انسان و جامعه انسانی است. سبک زندگی از کاربردی‌ترین و مهم‌ترین مباحث بسیاری از علوم مؤثر در جامعه نظیر جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و پزشکی و ... است. پژوهش در آن برای هر اندیشمندی که دغدغه اصلاح جامعه را داشته باشد مفید بلکه ضروری است. اندیشمندان مسلمان نیز از دیرباز این مسئله را در سر داشته‌اند و در این عرصه آثار فاخری تولید نموده‌اند.

قرآن به عنوان ثقل اکبر هدایتی مسلمانان و برترین منبع و مستند استنباط علوم الهی شناخته شده است بنابراین اندیشمند مسلمان نیز اگر می‌خواهد در عرصه سبک زندگی وارد شود باید شناخت کافی به ظرفیت‌های قرآن داشته باشد. برای شناخت بهتر و بیشتر قرآن

باید به سراغ خودش و مینش رفت و در آیات و روایات اهل بیت اوصافی که برای آخرین و برترین میراث الهی آمده است را احصاء و تحلیل نمود. یکی از مهم‌ترین اوصاف قرآن، جامعیت آن است که خود مبنایی برای دیگر اوصاف قرآن نظیر فرامکانی و فرازمانی بودن آن می‌تواند باشد. این وصف اصلی‌ترین ویژگی قرآنی است که اگر کیفیت آن مشخص شود ظرفیت قرآن در پژوهش‌های سبک زندگی نیز آشکار خواهد شد.

در این مقاله بر آن شده‌ایم تا برخی آیات و روایاتی که بر این صفت قرآن دلالت دارند جمع‌آوری و تحلیل کنیم، سپس از دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان در این زمینه دسته‌بندی و تحلیلی ارائه دهیم. فی‌الجمله در این زمینه سه دیدگاه کمینه‌گرا، بیشینه‌گرا و میانه‌رو وجود دارد و هر دیدگاه ادله قرآنی، روایی، عقلی و عرفانی خاص خود را دارند و مخالفین و موافقینی که در رد و اثبات آن استدلالاتی بیان نموده‌اند.

این مقاله دیدگاه میانه‌رو را دیدگاه برتر و موجه‌تر دانسته است و سعی بر اظهار نقص دیدگاه کمینه‌گرا و تکلف دیدگاه بیشینه‌گرا کرده است.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، جامعیت، ظرفیت سنجی، سبک زندگی

#### مقدمه

قرآن به‌عنوان مهم‌ترین و اصیل‌ترین منبع در مطالعات اسلامی مطرح است، معرفت نسبت به آن نیز از مقدم‌ترین مباحث در پژوهش‌های اسلامی است. اینکه نگاه یک پژوهشگر نسبت به قرآن و اوصاف آنچه باشد و کدام‌یک از آن‌ها را با چه کیفیتی بپذیرد مبنای فهم و برداشت

او از ثقل اکبر هدایتی بشر خواهد بود. از مهم‌ترین اوصاف قرآن که بحث‌های بسیاری پیرامون خود ایجاد کرده است صفت جامعیت است. به این معنا که قرآن در ابعاد مختلف از جمله زمان، مکان، جنس و سطح فهم مخاطب، ابعاد وجودی انسان، آیین زیستن دنیا و آخرت جامعیت و فراگیری خاصی دارد. (عرفان، ۱۳۷۹: ۱۵۶) تلقی پژوهشگر از ظرفیت فراگیری هر یک از این ابعاد نحوه مواجهه او را با قرآن متفاوت و سطح بهره‌وری‌اش را از آن متغیر می‌کند.

برخی قرآن را برای عصر نزول می‌دانند و معارف و احکام آن را مطابق با فرهنگ و رسوم و قواعد زندگی آن دوران، بنابراین بهره آنان از قرآن در تبیین قواعد زندگی بسیار اندک و یا هیچ است. برخی دیگر قرآن را برای جزیره العرب و مخاطبینش را ساکنین آنجا می‌دانند و چنین تلقی می‌کنند که آنچه از معارف و احکام و قواعد در این کتاب آمده است یک مخاطب خاصی داشته است که آن مخاطب نیز در شرایط مکانی و فرهنگی خاصی بوده است و آن شرایط مکانی و فرهنگی قطعاً در صدور آن حکم‌ها و بیان آن معارف دخیل بوده است بنابراین ما که در مکانی متفاوت با فرهنگی متفاوت از مخاطبین قرآن هستیم نمی‌توانیم از آن در تبیین سبک زندگی خویش و جامعه بهره‌ای ببریم. برخی دیگر فراگیری معارف قرآن را صرفاً به بعد غیرمادی بشر تقلیل می‌دهند و آن را در تبیین سبک زندگی در حوزه معنویات مناسب می‌دانند لکن از بهره‌برداری از آن در دیگر حوزه‌ها صرف‌نظر می‌کنند زیرا دایره شمول جامعیتش را محدود به همان معنویات می‌دانند.

اینکه قرآن دارای صفت جامعیت است دلایل قرآنی و روایی متعددی دارد که به آن اشاره خواهد شد و باوجود چنین ادله‌ای اعتقاد به جامعیت قرآن در بین همه اندیشمندان مسلمان وجود دارد اما به دلیل ارائه تفسیر متفاوت از آیات و روایات موجود در این باب، برداشت آنان از گستره شمول و فراگیری آن و تبیین کیفیت جامعیت آن متفاوت است. در ادامه برای تبیین ظرفیت قرآن در ارائه سبک زندگی به برخی آیات و روایات پیرامون صفت

جامعیت قرآن اشاره می‌شود و پس‌از آن گونه‌های نظرات اندیشمندان مسلمان در این باب تبیین و رویکرد منتخب این مقاله مطرح خواهد شد.

## ۱- آیات دال بر جامعیت قرآن

یکی از مهم‌ترین ادله در باب جامعیت قرآن آیه ۸۹ سوره نحل است که در آن قرآن را بیان‌کننده همه‌چیز می‌خواند و می‌فرماید «تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ» (نحل/ ۸۹) اینکه منظور از تبیان چیست و گستره کل شیء چه مواردی را شامل می‌شود و اینکه آیا این لفظ آن‌چنان‌که از ظاهرش فهمیده می‌شود بر همه علوم و فنون و مسائل گذشته و آینده دلالت دارد یا فهم صحیح آیه مطلب دیگری است در بخش بیان گونه‌های تلقی از جامعیت قرآن بیان خواهد شد.

در آیه‌ای دیگر خداوند متعال قرآن را تفصیل دهنده هر چیزی بیان می‌کند و چنین می‌فرماید «مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَ لَٰكِن تَصَدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (یوسف / ۱۱۱). برخی صفت مفصل را نیز ناظر به تبیین همین جامعیت قرآن دانسته‌اند و آیه ۱۱۴ انعام را نیز از ادله این باب مطرح نموده‌اند آنجا که خداوند می‌فرماید «وَ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ» (انعام / ۱۱۴) در آیه‌ای دیگر خداوند می‌فرماید: «مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام / ۳۸) «ما در این کتاب از هیچ چیز فروگذار نکردیم» و نیز آیه ۵۴ سوره کهف که می‌فرماید: «وَ لَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ» (کهف / ۵۴) که این تعبیر را نیز شبیه همان تبیان لکل شیء دانسته‌اند. (جعفری، ۱۳۷۱: ۴۳). این آیات که در آن‌ها واژه کتاب یا قرآن به‌کاررفته دسته اول از آیاتی به‌حساب می‌آیند که در



موضوع جامعیت قرآن می‌توان به آن‌ها متوسل شد. آیاتی که قرآن را تبیان و مفصل هر چیزی می‌دانند و آن را از هرگونه تفریط و کوتاهی در بیان مبری می‌دانند.

دسته دوم آیاتی است که مخاطبین اسلام و قرآن را همه مردم و جهانیان معرفی می‌کند. برای نمونه به برخی از این تعابیر در آیات اشاره می‌شود: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا» (فرقان / ۱)، «إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (ص / ۸۷)، «وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ» (قلم / ۵۲)، «شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانَ (۱۸۵/ بقره)، «وَيُبَيِّنَ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (بقره / ۲۲۱). با استناد به این آیات که مخاطبین قرآن را همه مردم می‌داند چنین استدلال می‌کنند که کتابی که مخاطبینش همه مردم از هر قشر و فرهنگی است باید بتواند پاسخگوی همه مسائل و نیازهای آن‌ها باشد و لذا جامع بودن قرآن را لازمه عقلی جهانی و همه‌گیر بودنش می‌دانند.

شبهه همین دسته دوم آیاتی‌اند که قرآن را جاودانه بیان می‌کنند و آن را تا ابد محفوظ و مصون از تغییر و تحریف معرفی می‌کنند که استدلال آن‌ها بر دلالت این آیات بر جامعیت نیز شبهه استدلال بر دسته دوم آیات است و لازمه جاودانگی قرآن را جامعیت آن می‌دانند: «إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر/۹)، «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ» (فصلت / ۴۲)، «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» (مائده/۳) (کریم پورقراملکی، ۱۳۸۳: ۲۵-۲۷). در این آیات به اصل تحریف ناپذیری قرآن و جاودانه بودن آن اشاره شده و آن به این معناست که اگر چیزی قرار است تا ابد ادامه داشته باشد باید جوابگوی تمام نیازهای آدمی در محدوده خواسته خود باشد. یعنی در قلمرو هدایت و رحمت همه آنچه را که آدمی در زندگی فردی و اجتماعی برای تحقق هدایت به آن‌ها نیازمند است، باید در آن مطرح و بیان شده باشد.

هم‌چنین آیاتی که در آن‌ها سخن از کتاب مبین و لوح محفوظ و امام مبین است می‌تواند با اندیشه‌ای خاص (اتحاد ظرف و مظروف) اشاره به جامعیت قرآن باشد زیرا مطابق قرآن همه چیز در آن‌ها احصاء شده: «وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس / ۱۲)، و همه چیز

حتی چیزی که به اندازه ذره یا کوچک‌تر از آن باشد در آن وجود دارد: «لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (سبأ/ ۳)، و هیچ‌تر و خشکی نیست مگر آن‌که در آن وجود دارد: «وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (انعام/ ۵۹)، و هیچ‌چیز پنهانی در آسمان و زمین وجود ندارد مگر اینکه در آن آمده است: «وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (نمل/ ۷۵)

## ۲- روایت دال بر جامعیت قرآن

مسئله بیان ظرفیت‌های قرآن مسئله‌ای است که در روایات متعدد از آن بحث شده است و از پیامبر اکرم و ائمه اطهار صلوات الله علیهم اجمعین در این باب سخنان فراوانی نقل شده است که نیازمند دقت و تیزبینی است در ادامه به برخی از این موارد به ترتیب زمان صدور آن‌ها اشاره می‌شود و پس از آن به تبیین گونه‌های برداشت از این آیات و روایات و جمع‌بندی آن خواهیم پرداخت.

پیامبر اعظم (ص) فرموده‌اند: من أَرَادَ الْعِلْمَ فَلْيُثَوِّرِ الْقُرْآنَ فَإِنَّ فِيهِ عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ. (متقی هندی، ۱۳۸۳: ۲۴۵۴) هرکس می‌خواهد به همه علوم دست یابد قرآن را زیرورو کند و در معارف هم تعمق کند زیرا علم گذشتگان و آیندگان در آن است. یا عبدالله بن مسعود، نیز این‌چنین گفته است که إذا أُرِدْتُمْ الْعِلْمَ فَأَثِرُوا الْقُرْآنَ فَإِنَّ فِيهِ خَيْرَ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ؛ (ابوعبید، ۱۴۱۵: ۹۶) اگر علم را می‌جوئید پس در قرآن تعمق کنید زیرا خبر گذشتگان و آیندگان در قرآن یافت می‌شود.

امام علی (ع) در ذیل بیاناتی که در پیرامون اختلاف علما در فتوا ایراد فرموده‌اند به کشف حقایقی درباره قرآن پرداخته‌اند: ... أم أنزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه، أم كانوا شركاء فلهم أن يقولوا و عليه أن يرضى، أم أنزل الله دينا تاماً فقصر الرسول

(ص) علی تبلیغه و أدائه، واللّه سبحانه يقول «ما فرطنا فی الكتاب من شیء» و فيه تبيان کلّ شیء؛ (سید رضی، ۱۳۸۰: خطبه ۱۸) یا خداوند، دین را ناقص فرو فرستاده و از اینان در تکمیل آن کمک خواسته؟ یا اینان شریکان او هستند و حق دارند سخن بپراکنند و حکم کنند و باید خشنود باشد از راهی که آنان می‌روند؟ یا دینی که خدا فرستاده، کامل بوده و پیامبر (ص) در رساندن آن تقصیر و کوتاهی نموده؟ درحالی که خداوند سبحان گوید: «در قرآن از چیزی فرونگذاشتیم» و در آن، بیان هر چیزی هست.

و نیز حضرتش در دعوت به فهم قرآن و بیان ظرفیت‌های قرآن چنین فرموده‌اند که ذلک القرآن فاستنطقوه ولن ینطق لکم، أخبرکم عنه، إنّ فیہ علم ما مضی و علم ما یأتی الی یوم القیامه و حکم ما بینکم و بیان ما أصبحتم فیہ تختلفون، فلو سألتمونی عنه لعلمتکم (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۶۱) این قرآن را به حرف درآورید که خودش برای شما هرگز سخن نخواهد گفت. به شما خبر دهم که علم آنچه گذشته و آنچه تا قیامت خواهد آمد و احکامی که به آن نیاز دارید و حکم آنچه در آن اختلاف دارید، در آن وجود دارد. اگر از من سؤال کنید، به شما خواهم آموخت.

و نیز فرموده‌اند و الذی بعث محمداً بالحق و أكرم أهل بيته، ما من شیء یطلبونه إلاّ و هو فی القرآن، فمن أراد ذلک فلیسألنی عنه؛ (کلینی، ۱۴۰۷: ۲، ۶۲۴) به خدایی که محمد (ص) را به رسالت برانگیخت و اهل بیت (ع) او را کرامت بخشید، هر چه مردم بخواهند در قرآن یافت می‌شود. هر کس در این مورد چیزی می‌خواهد، باید از من سؤال کند. در این دو روایت اخیر حضرت علاوه بر بیان ظرفیت قرآن به بیان روش و کیفیت بهره‌وری از آن نیز اشاره می‌کنند و خود را منبع و مرجعی برای استخراج کامل ظرفیت‌های قرآن معرفی می‌کنند.

امام باقر (ع) فرموده‌اند خداوند تبارک و تعالی هر آنچه مردم تا روز قیامت به آن نیاز داشته باشند را در قرآنش نازل فرموده است *إن الله تبارک و تعالی لم یدع شیئا تحتاج الیه الامه الی یوم القیامه الا أنزله فی کتابه* (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۵۹) و نیز در بیان این مسئله که هر آنچه اهل بیت می‌گویند از قرآن و در قرآن هست این‌گونه فرموده‌اند که *إذا حدثتکم بشیء فاسألونی عنه من کتاب الله...* (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۶۰ و طوسی، بی‌تا: ۷، ۲۳۱) هنگامی که در مورد چیزی با شما صحبت کردم، از دلیل قرآنی آن را بخواهید زیرا در قرآن از همه چیز هست. این علم کامل معصومین مبتنی بر قرآن است و قرآنی نیز محتوی همه معارف پس از کنار هم قرار گرفتن قرآن و اهل بیت می‌توان به جامعیت قرآن دسترسی پیدا کرد.

و در بیانی دیگر که کاشف از همین حقیقت است فرموده‌اند: *إنی لأعلم ما فی السماوات و ما فی الأرض و أعلم ما فی الجنه و أعلم ما فی النار و أعلم ماکان و ما یکون*. (قال: ثم مکث هنیئہ فرأی أن ذلک کبر علی من سمعه منه، فقال) علمت ذلک من کتاب الله - عزوجل. *إن الله - عزوجل - یقول: فیه تبیان کل شیء* (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۲۶۱) من به آنچه در آسمان و زمین است آگاهم و هر آنچه در بهشت و جهنم است را می‌شناسم و بر آنچه هست و خواهد بود علم دارم. (سپس حضرت مکثی کردند و پس از آنکه متوجه شدند این مطلب بر شنونده سنگین آمده است، فرمودند) این معارف را از قرآن دریافته‌ام؛ زیرا خداوند می‌فرماید: در قرآن بیان همه چیز موجود است.

برخی از روایاتی که به تبیین ظرفیت قرآن از امام صادق پرداخته انداز این قبیل‌اند: *إن الله عزوجل أنزل فی القرآن «تبیاناً لكل شیء» حتی والله ما ترک شیئا یحتاج الیه العبد، حتی والله ما یستطیع عبد أن یقول «لوکان فی القرآن هذا» الا و قد أنزله الله فیه* (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۵۹ و برقی، بی‌تا: ۱، ۹۵۶) خداوند عزوجل در قرآن بیان همه چیز را فرو فرستاده است تا جایی که به خدا قسم هر آنچه بندگان به آن محتاج‌اند را بیان کرده و تا جایی که

هیچ بنده‌ای نمی‌تواند بگوید ای‌کاش چنین مطلبی در قرآن بود مگر آنکه خدا در قرآن به آن مطلب پرداخته است.

در روایتی دیگر از امام صادق که اشاره به ریشه‌های چنین حقیقت و ظرفیتی در اسلام و قرآن اشاره می‌کند و پس از بیان مسئله خاتمیت به صفت جامعیت قرآن می‌پردازد: *إِنَّ اللَّهَ - عَزَّ ذِكْرَهُ - خَتَمَ بِنَبِيِّكَ النَّبِيِّينَ فَلَا نَبِيَّ بَعْدَهُ أَبَدًا* و ختم بکتابکم الکتب فلا کتاب بعده و أنزل فيه تبيان كل شيء و خلقکم و خلق السماوات و الأرض و نبأ مابکم و فصل ما بینکم و خبر ما بعدکم و أمر الجنة و النار (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۲۶۹) خداوند با پیامبر شما نبوت را به پایان رساند و هرگز پیامبری بعد از او نخواهد آمد و با کتاب شما نزول کتب الهی خاتمه یافت و تا ابد کتابی نخواهد آمد. در این کتاب، همه‌چیز بیان شده است، از جمله ماجرای آفرینش انسان و آسمان و زمین و اخبار گذشته و آینده، و احکامی که به آن نیاز دارید و همین‌طور اخبار بهشت و جهنم.

و نیز فرموده‌اند و ما من أمر یختلف فيه إثنان إلا و له أصل فی کتاب الله و لکن لا تبلغه عقول الرجال (کلینی، ۱۴۰۷: ۷، ۱۵۸ و طوسی، بی تا: ۹، ۳۵۷) در هر مورد که دو نفر باهم اختلاف کنند، برای حلّ این اختلاف، اصلی در قرآن وجود دارد و لکن عقول مردم از رسیدن به آن، عاجز است. در این روایت حضرت ضمن بیان جامعیت قرآن به دو مسئله مهم دیگر نیز اشاره فرموده‌اند اول اینکه سنخ عمده مطالب قرآن در بسیاری از موضوعات بیان اصل و ریشه‌ها و مبانی است و سنت و روایات متکفل بیان جزئیات و تفریع اصول و مبانی شده‌اند و مسئله دوم نیز اشاره به شرایطی است که می‌توان با حضور آن از ظرفیت جامع قرآن استفاده کرد و آن اختصاص به همه مردم ندارد بلکه خواص یعنی اهل بیت و شاگردان آن‌ها هستند که می‌توانند به تمام ظرفیت آن دسترسی پیدا کنند.

سماعه بن مهران از امام کاظم (ع) سؤال می‌کند: آیا پیامبر (ص)، در زمان خود، آنچه را که مردم احتیاج داشتند بیان فرمود؟ حضرت، فرمودند بله؛ آنچه را تا روز قیامت، مردم نیاز دارند بیان کرده است. اُتی رسول‌الله الناس بما یکتفون به فی عهده؟ قال: نعم و ما یحتاجون الیه الی یوم القیامه. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۵۷ و برقی، بی‌تا: ۱، ۴۲۱)

و آخرین روایت نیز از امام رضا (ع) نقل می‌شود که فرموده‌اند: فیہ - القرآن - تفصیل کل شیء بین الحلال والحرام و الحدود و الأحکام و جمیع ما یحتاج الیه (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۱۹۹ و صدوق، بی‌تا: ۷۷۳) تفصیل همه‌چیز در قرآن هست از جمله حلال و حرام و حدود و احکام و هر آنچه انسان به آن نیازمند است، در قرآن وجود دارد. (هادوی کاشانی، ۱۳۷۷: ۱۱۸-۱۲۲)

### ۳- دیدگاه کمیته‌گرا

پس از آشنایی با مهم‌ترین ادله قرآنی و روایی جامعیت قرآن برای شناخت ظرفیت آن در پژوهش‌های سبک زندگی به سراغ تبیین دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان در این زمینه باید برویم. اولین دیدگاه، کمیته‌گرایی در ظرفیت قرآن در پژوهش سبک زندگی است. در این دیدگاه قرآن صرفاً عهده‌دار مسائل ماورایی و امور اخروی است. هر آنچه در قرآن آمده است در ارتباط با خدا و معاد و مسائل مرتبط با آن دو است. البته در تعریف مسائل مرتبط با خدا و معاد و تشخیص محدوده آن بازم با کمیته‌گرایی مطلق آن را منصرف در عقاید و بایدها و نبایدهای عبادی می‌دانند و اموری را که برای آخرت و معاد مورد نیاز است صرفاً همین مسائل فردی و عبادی می‌دانند و بنابراین گستره قرآن را محدود به همین مسائل می‌دانند. مطابق با این دیدگاه قرآن ظرفیت ارائه سبک زندگی را ندارد بلکه فقط در مسائل ماورائی باید سخن بگوید. اینان مطالبی را که در قرآن در مورد مسائل زندگی و نظیر آن

هست را نیز توجیه می‌کنند و می‌گویند اگر در قرآن از چنین مسائلی هم‌سخن به میان آمده عرضی است و غرض اصلی قرآن نبوده و اموری طفیلی یا مقطعی بوده است بنابراین مباحثی که درباره جهان، طبیعت و انسان در قرآن آمده است استطرادی و تطفلی می‌دانند و چنین می‌گویند که شاید هیچ آیه‌ای نیابیم که مستقلاً و مستقیماً به بیان آفرینش جهان و کیفیت وجود آسمان‌ها و زمین پرداخته باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۲: ۲، ۲۹۸ - ۳۰۹) لذا نمی‌توان مبنایی برای استنباط مسائل مختلف علوم انسانی و طبیعی از جمله سبک زندگی باشد.

در این دیدگاه کامل بودن دین و جامعیت قرآن به همین معناست که قرآن به مسائل اخروی پرداخته است و امور شرعی که در این راستا نیاز بوده است بیان کرده است و جامعیت قرآن را صرفاً در محدوده کوچک پنداشته شرع تعریف می‌کند. اندیشمندانی نظیر فخر رازی (فخر رازی، ۱۴۱۳: ۱۲، ۲۱۵ و ۲۲۸، ۱۸، زمخشری (زمخشری، ۱۴۰۷: ۲، ۶۲۸)، طبرسی (طبرسی، ۱۴۰۳: ۶، ۱۹۰)، شیخ طوسی (طوسی، بی‌تا: ۶، ۴۱۸)، ابن عاشور (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۱۴، ۲۵۳)، احمد مصطفی مراغی (مراغی، بی‌تا: ۴، ۱۲۷)، و صادقی تهرانی (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۶، ۴۴۸) معتقدند که جامعیت در محدوده دین و شرع معنا پیدا می‌کند. زیرا بیان دین و احکام آن جز از ناحیه قرآن امکان‌پذیر نیست. پس جامعیت قرآن نیز در این حوزه بایستی باشد. (کریم پورقراملکی، ۱۳۸۳: ۵۴)

#### ۴- دیدگاه پیشینه گرا

از این دیدگاه می‌توان با نام جامعیت مطلق قرآن نیز یادکرد زیرا قائلان به آن معتقدند که همه علوم در قرآن هست، قرآن از همه علوم الهی و بشری سخن گفته چه علمی که تا به امروز از آن‌ها باخبر هستیم چه علمی که آیندگان به آن دسترسی خواهند داشت. ایشان معتقدند که علوم طبیعی و انسانی را نیز می‌توان از قرآن برداشت کرد و قرآن حداقل به

مبانی همه این علوم در قرآن اشاره کرده است. در این دیدگاه طیفی از اندیشمندان قرار می‌گیرند برخی با گرایش‌های علمی و برخی نیز با گرایش‌های فلسفی و عرفانی که هر یک از منظر خود جامعیت مطلق قرآن را تبیین نموده‌اند.

سیوطی در نوع ۶۵ اتقانش در باب علوم می‌برد که از قرآن برداشت می‌شود ضمن نقل کلام مرسی می‌نویسد: قد احتوی علی علوم آخری من علوم الأوائل، مثل الطبّ، و الجدل، و الهیئة، و الهندسة، و الجبر، و المقابلة، و النّجامة و غیر ذلک. و پس از آن نیز آیاتی را که در هر یک از این علوم می‌توان بهره برد و به‌عنوان اشاره‌ای قرآنی مبتنی بر آن حرکت کرد نام می‌برد (سیوطی، ۱۴۲۰: ۲، ۲۶۳). ابن کثیر پس از نقل کلام ابن مسعود درباره نهفته بودن همه علوم در قرآن، می‌گوید: هر چه مردم در کارهای دنیایی و دین و معیشت و عالم رستاخیز نیازمندند، در قرآن بیان شده است. (ابن کثیر، ۱۴۱۲: ۲، ۳۰۵)

عده‌ای از مفسران با پذیرش این دیدگاه قرآن را مشتمل بر مسائل جزئی و کلی، انسانی و تجربی، تاریخی و فلسفی و حتی بر بسیاری دیگر از موضوعات نیز مشتمل دانسته‌اند و برخی تصریح کرده‌اند: قرآن حتی شیمی و فیزیک و مدل کامپیوتر هم دارد (حسینی الهاشمی، بی تا: ۲۶۹)؛ مثلاً در میان این‌ها از ضرورت ارائه الگو و مدلی اسلامی در نرم‌افزار کامپیوتری و نیز از برنامه‌ای که مدل آن برخاسته از فلسفه عبودیت بوده باشد، نه معادلات صرف ریاضی سخن به میان آمده است.

دسته دیگر از اندیشمندان اسلامی که با رویکرد بیشینه گرایی نسبت به ظرفیت قرآن در پژوهش‌های علمی وارد شده‌اند آنانی هستند که در تفسیر قرآن روش علمی را در پیش گرفته‌اند. اینان آیات قرآن را با گزاره‌های علمی تطبیق می‌دهند. رویکرد علمی طیفی از دیدگاه‌ها را در خود جای داده است از گرایش‌های معتدل و میانه‌رو تا افراطی و تندرو. در



گرایش‌های میان‌رو آیات به‌وسیله یافته‌های علمی فهم می‌شود و از علوم در فهم قرآن استفاده می‌شود اما در رویکردهای افراطی این قرآن است که خود را با علوم تطبیق می‌دهد و اینان سعی می‌کنند آیات الهی را با یافته‌های علمی تطبیق دهند. این دسته از اندیشمندان نیز قائل‌اند در قرآن همه علوم طبیعی و انسانی وجود دارد از جمله این‌ها می‌توان به اسکندرانی و طنطاوی اشاره کرد که به شکل افراطی به مسائل علمی و تجربی در تفسیر قرآن کریم پرداخته‌اند و معتقدند که راه ترقی و صنعت و پیشرفت در قرآن فراهم آمده است. در این باره، کتاب کشف‌الاسرار النورانیة از اسکندرانی و کتاب الجواهر فی تفسیر از طنطاوی به‌عنوان تفسیرهای علمی و تجربی معروف هستند که رجوع به آن‌ها به‌عنوان تفاسیری که با این فهم از جامعیت قرآن نوشته‌شده است در تبیین این رویکرد مناسب است. (کریم پورقراملکی، ۱۳۸۳: ۶۳)

طنطاوی جهت ترغیب اندیشمندان در به‌کارگیری رویکرد علمی در تفسیر قرآن و استخراج تمام ظرفیت‌های علمی قرآن چنین می‌نویسد: دانش‌ها بر دو نوع‌اند یکی علم آفاقی و انفسی یعنی دانش جهان بالا و پایین و دیگری علم شریعت. همچنان که پدرانمان در قضاوت تخصص داشتند ما باید در همه علوم متخصص شویم زیرا دین ما چنین فرمان داده (طنطاوی، ۱۳۵۰: ۱، ۷) و نیز می‌گوید تعداد کمی از آیات مربوط به میراث است درحالی‌که آیات مربوط به عجایب جهان بیش از هفت‌صد آیه است. نمی‌دانم چرا آنچه پدرانمان درباره آیات میراث انجام دادند ما درباره آیات مربوط به هستی انجام نمی‌دهیم. (طنطاوی، ۱۳۵۰: ۱۹، ۳)

ایشان معتقدند که ما برای رسیدن به کاروان پرشتاب علمی جهان و بلکه پیش روی از آنان باید با قرآن درست مواجه شویم و ما می‌توانیم با بهره‌گیری صحیح از قرآن به کشفیات جدید علمی دست‌یابیم. از نظر ایشان اگر با آیات قرآنی ناظر به آفرینش همان‌گونه عمل

شود که با آیات فقهی انجام شده است در این صورت همان‌طور که می‌توانیم پاسخگوی مسائل جدید فقهی باشیم خواهیم توانست به کشفیات جدی علمی نائل شویم.

لسانی فشارکی نیز با بیان اینکه پیشرفت در هر جامعه‌ای مدیون توجه به قرآن است گفته: اگر در هر زمانی انسان‌ها با هر کمیت و کیفیتی جلو افتاده و به پیشرفت‌هایی رسیده‌اند به دلیل توجه بیشتر به قرآن است... زمانی که دنیا با مسلمانان ارتباط برقرار نکرده بود ولو از طریق جنگ، جوامع غیرمسلمان به زمینه‌های پیشرفت و تقدم بشر که همان قرآن است، توجه نداشتند. برخی از مسلمانان به اشتباه تصور می‌کنند که پیشرفت جوامع غیرمسلمان به دلیل بی‌توجهی به اسلام و قرآن است، اما غافل از اینکه تمامی پیشرفت‌های بشری از هدایت قرآن و توجه به آن حتی به صورت غیرمستقیم نشست می‌گیرد (لسانی فشارکی، ۱۳۹۲: ۲).

نظیر اندیشه طنطاوی از آیت‌الله جوادی آملی مکرراً تقریر شده است. ایشان نیز اندیشمندان مسلمان را به واکاوی و بررسی آیات غیرفقهی قرآن نظیر آیات آفرینش و غیره دعوت کرده‌اند و آنان را به تولید علم اسلامی تحریض نموده‌اند. مکرراً این بیاناتشان در دروس مختلف تفسیر ذیل آیات متعدد تقریر کرده‌اند و آن را راهی صحیح در تولید علم اسلامی دانسته‌اند.

ایشان در همین زمینه چنین بیان کرده‌اند که: آیات ناظر به تکوین همانند آیات ناظر به تشریح می‌توانند مباحث مبنایی را تغذیه کنند تا متخصصان رشته‌های گوناگون تکوین همانند تشریح به استنباط فروع و رد آن‌ها به اصول و تطبیق آن اصول بر فروع فراوان پردازند و همان‌طوری که بحث فقه اصول فقه و مانند آن تطوراتی را به همراه دارد بحث درباره علوم عقلی تجربی و مانند آن نیز اطواری را به همراه دارد یعنی در استظهار استناد و قداست که

درجات به هم پیوسته در علوم دینی اند فرقی بین آیات تکوین و تشریح نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱، ۱۸۲)

فیض کاشانی در مقدمه هفتم در دیباچه تفسیر صافی این گونه این مسئله را تقریر می کند که: «علم و دانش نسبت به اشیاء بر دو قسم است: قسم اول علم جزئی و حسی و محدود و منطوقه ای که انسان برای علم به یک شیء از حس بهره می گیرد... چنین علم و دانشی متغیر و فسادپذیر است، به علاوه محدود و متناهی است و نمی تواند ویژگی احاطه و شمول را داشته باشد. و قسم دوم علم کلی و مطلق و غیر محدود است که از طریق علم به مبادی و علل و غایات به دست می آید... این علوم از طریق علم به علت است که مفید یقین و قطع است که آن را برهان لمی می گویند... کسی که این ها را بداند و آگاه باشد که همه این ها روی نظام سببی و مسببی است، این چنین شخصی به همه امور احاطه می یابد و احوال و احکام آن ها را درمی یابد... کسی که عالم به علم کلی است به همه این موضوعات آگاهی می یابد و این نحوه علم دانشی ثابت و غیر متغیر است و احتمال خلاف و نادرستی در آن راه ندارد.

اکنون آن کس که کیفیت این نوع دانش را بداند معنا و مفهوم آیه مبارکه را خواهد فهمید، که خداوند می فرماید: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل / ۸۹) چنین کسی که به واقع گواهی می دهد که همه علوم و دانش ها در قرآن کریم وجود دارد و این علم او شناختی حقیقی و یقینی می باشد و دانشی است از روی بصیرت و نه تقلید و شنیدن از دیگران. زیرا هر چیزی یا خودش در قرآن کریم آمده است و یا علل و مبادی اش و یا به عنوان غایت و غرضش در قرآن مذکور است و لذا عجایب اسرار و احکام و علوم غیرمتناهی قرآن را نمی فهمد مگر کسی که دانش او از نوع علم کلی و عقلی باشد.» (حسینی، ۱۳۷۸: ۹۶-۹۸)

دیدگاه جامعیت قرآن را از منظر عرفانی نیز می‌توان مورد مذاقه قرار داد. عرفا نیز در بحث از ادله ختم نبوت و تبیین کیفیت و مقام انسان کاملی پیامبر اعظم و آثار آن به این اندیشه پرداخته‌اند. امام خمینی در آداب الصلاه چنین می‌نویسد که: «چون نبوت ختمیه و قرآن شریف و شریعت آن سرور از تجلیات و ظهورات مقام جامع احدی و حضرت اسم الله الاعظم است از این جهت محیط‌ترین نبوات و کتب و شرایع و جامع‌ترین آن‌هاست و اکمل و اشرف از آن‌ها تصور نشود و دیگر از عالم غیب به بسیط طبیعت، علمی بالاتر یا شبیه به آن تنزل نخواهد نمود؛ یعنی آخرین ظهور کمال علمی که مربوط به شرایع است همین و بالاتر از این امکان نزول در عالم ملک ندارد؛ پس خود رسول ختمی اشرف موجودات و مظهر تام اسم اعظم است و نبوت او نیز اتم نبوات ممکنه و صورت دولت اسم اعظم است که ازلی و ابدی است؛ و کتاب نازل به او نیز از مرتبه غیب به تجلی اسم اعظم نازل شده و از این جهت، از برای این کتاب شریف احدیت جمع و تفصیل است و از جوامع کلم است، چنانکه کلام خود آن سرور نیز از جوامع کلم بوده؛ و مراد از «جوامع الکلم» بودن قرآن، یا کلام آن سرور، آن نیست که کلیات و ضوابط جامعه را بیان فرمودند - گرچه به آن معنی نیز احادیث آن بزرگوار از جوامع و ضوابط است، چنانکه در علم فقه معلوم است - بلکه جامعیت آن عبارت از آن است که چون برای جمیع طبقات انسان در تمام ادوار عمر بشری نازل شده و رافع تمام احتیاجات این نوع است و حقیقت این نوع، چون حقیقت جامعه است و واجد تمام منازل است از منزل اسفل ملکی تا اعلا مراتب روحانیت و ملکوت و جبروت، ... چون افراد این نوع در مدارک و معارف، مختلف و متفاوت‌اند، قرآن به طوری نازل شده که هر کس به حسب کمال و ضعف ادراک و معارف و به حسب درجه‌ای که از علم دارد از آن استفاده می‌کند.» (خمینی، ۱۳۷۰: ۳۱۰-۳۰۹)

در این دیدگاه نیز مانند آنچه فیض مطرح کرد قرآن مشتمل بر همه علوم است اما به نحوی خاص که بالاترین بهره را از آن‌سانی دارند که ارتباط بهتر و بیشتری با خدا داشته

باشند. علامه حسن‌زاده جامعیت قرآن را بر اساس فهم قرآن چنین تقریر نموده است که: کلمه مبارکه کل شی انکر نکرات است چیزی را فروگذار نکرده است. پس چیزی نیست که در قرآن تبیان آن نباشد. ولی قرآن در دست انسان زبان فهم تبیان لکل شی و زبان کلمات الی الله بی‌انتهاست. این انسان زبان‌فهم راسخ در علم است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۹)

علامه طباطبایی نیز این دیدگاه را به شرط صحت روایات و توانایی خروج آیه از ظاهر دلالت لفظی اش می‌پذیرد و چنین می‌نویسد که اگر این روایات درست باشد لازمه آن این است که معنای واژه تبیان را اعم از دلالت لفظی و اشارات پوشیده بدانیم که از اسراری پرده برمی‌گیرد و از راه دلالت لفظی و فهم متعارف راهی بدان نیست.<sup>۱</sup> (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲، ۳۲۵)

از آنچه تاکنون گذشت دو سر طیف دیدگاه‌های پیرامون ظرفیت قرآن معلوم می‌شود که هر دوی این دیدگاه‌ها خالی از اشکال نیستند. در دیدگاه کمینه‌گرا باید بسیاری از آیات و روایات دینی را که به مسائل دنیوی و تدبیر معاش مردم و راهنمایی برای همین زندگی دنیایی به عنوان مقدمه و مزرعه‌ای برای آخرت نادیده گرفت لذا نقص این دیدگاه واضح است، اما دیدگاه بیشینه‌گرا نیز خالی از اشکال نیست چرا که یک چنین ادعای نیاز به اثبات دارد و هیچ کسی تا به حال نتوانسته همه علوم را از قرآن استنباط کند، شاید برخی از اندیشمندان معتقد به این دیدگاه تلاش کرده باشند که منشأ یا دلیل یا شاهدهی برای برخی از علوم در قرآن بیابند ولی این بخشی از ادعای ایشان است، آن‌ها مدعی حضور تمام علوم

---

<sup>۱</sup> فی الروایات ما يدل علی أن القرآن فیه علم ما کان و ما یکون و ما هو کائن إلی یوم القیامه، و لو صحت الروایات لکان من اللازم أن یکون المراد بالتبیین الأعم مما یکون من طریق الدلالة اللفظیة فلعن هناک اشارات من غیر طریق الدلالة اللفظیة تکشف عن أسرار و خبایا لا سبیل للفهم المتعارف إلیها.

در قرآن شده‌اند که این تا به حال مستدل نشده است و این دیدگاه در این مسئله افراط کرده است.

## ۵- دیدگاه میانه‌رو

در این دیدگاه جامعیت قرآن با در نظر گرفتن اهداف قرآن تبیین می‌شود. شناخت ظرفیت قرآن در پژوهش‌های مختلف علمی بستگی به ارتباط آن علم با هدف قرآن دارد. هدف قرآن نیز هدایت بشر و تأمین سعادت دنیوی و اخروی انسان‌ها است. لذا قرآن از هر چه در تأمین این هدفش مؤثر بوده سخن گفته است در این دیدگاه جامعیت قرآن در تأمین هدایت و سعادت بشر مطلق است و خداوند متعال در این زمینه از هیچ چیز فرونگداشته است. فهم این جامعیت قرآن با رویکرد هدایتی این نتیجه را در بردارد که قرآن هر آنچه از هر علمی در هدایت و سعادت دنیا و آخرت بشر تأثیر دارد را بیان کرده. البته جزئیات و فهم دقیق آن و برداشت برخی از آن‌ها مخصوص همه نیست و مخاطب خاص دارد که اگر از آن‌ها در فهم قرآن بهره‌مند شد می‌توان ظرفیت قرآن را در بالاترین درجه برای تأمین سعادت دنیا و آخرت بشر دانست و استخراج سبک زندگی از آن تنها یکی از ثمرات این دیدگاه است. زیرا مسائل سبک زندگی با زندگی سعادت‌مندان بشر در این دنیا و آن دنیا گره‌خورده است.

علامه طباطبایی در تقریر مبانی این دیدگاه ذیل آیه ۳۸ سوره انعام چنین می‌نویسد که: «چون قرآن کریم کتاب هدایت است و جز این، کاری ندارد، لذا ظاهراً مراد از کل شیء همه آن چیزهایی است که برگشتش به هدایت است، از معارف حقیقیه مربوط به مبدأ و معاد و اخلاق فاضله و شرایع الهیه و قصص و مواعظی که مردم در هدایت و راه یافتنشان به آن محتاج‌اند؛ و قرآن، تبیان همه این‌هاست. دلالت لفظی قرآن تنها بیان‌کننده همه این امور

است و کلمه هدی و رحمه در آیه شریفه مؤید این تفسیر است.» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۲، ۳۲۴ - ۳۲۵)

آیت‌الله مکارم نیز ذیل آیه ۸۹ نحل در راستای تقریر انطباق جامعیت قرآن با حوزه هدایت و سعادت بشر چنین می‌نویسد که: «باملاحظه شأن نزول و مخاطبین موردنظر آیه و نیز صدر و ذیل آن به‌خوبی روشن است که مقصود از «تیباناً لکل شیء» همان فراگیری و جامعیت احکام شرع است. اصولاً شعاع دایره مفهوم هر کلام باملاحظه جایگاهی که گوینده در آن قرار گرفته مشخص می‌شود... آنگاه که خداوند بر کرسی تشریح نشسته در رابطه با کتب و شرایع نازل شده بر پیامبران چنین تعبیری ایفا کند که صرفاً به جامعیت جنبه‌های تشریحی نظر دارد و با توجه به این نکته که قرآن یک کتاب تربیت و انسان‌سازی است که برای تکامل فرد و جامعه در همه جنبه‌های معنوی و مادی نازل شده است روشن می‌شود که منظور از همه‌چیز، تمام اموری است که برای پیمودن این راه لازم است، نه اینکه قرآن یک دائرةالمعارف بزرگ است که تمام جزئیات علوم ریاضی و جغرافیایی و شیمی و فیزیک و گیاه‌شناسی و مانند آن در آن آمده است، هرچند قرآن یک دعوت کلی به کسب همه علوم و دانش‌ها کرده که تمام دانش‌های یادشده و غیر آن در این دعوت کلی جمع است، به‌علاوه گاه‌گاهی به تناسب بحث‌های توحیدی و تربیتی، پرده از روی قسمت‌های حساسی از علوم و دانش‌ها برداشته است، ولی با این حال آنچه قرآن به خاطر آن نازل شده و هدف اصلی و نهایی قرآن را تشکیل می‌دهد، همان مسئله انسان‌سازی است، و در این زمینه چیزی را فروگذار نکرده است.

گاه‌گاهی انگشت روی جزئیات این مسائل گذارده و تمام ریزه‌کاری‌ها را بیان می‌کند (مانند احکام نوشتن قراردادهای تجارتي و اسناد بدهکاری که در طولانی‌ترین آیه قرآن یعنی آیه ۲۸۲ سوره بقره طی ۱۸ حکم بیان شده است) و گاهی مسائل حیاتی انسان را به صورت‌های

کلی و کلی‌تر مطرح می‌کند، مانند آیه‌ای که به دنبال بحث، تفسیر آن فرامی‌رسد «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ»: خداوند فرمان به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان می‌دهد و شما را از هرگونه زشتی و منکر و ستم، نهی می‌کند. وسعت این مفاهیم مانند وسعت مفهوم وفای به عهد در آیه «إِنَّ الْأَعْهَدَ كَانَ مَسْئُولًا» (اسراء / ۳۴) و وفای به عقد در آیه «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده / ۱) و لزوم اداء حق جهاد در آیه «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» (حج / ۷۸) و اقامه قسط و عدل در آیه «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید / ۲۵) و توجه به نظم در تمام زمینه‌ها در آیه «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ» (الرحمن / ۷-۹) و خودداری از هرگونه فساد در روی زمین در آیه «وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا» (اعراف / ۸۵) و دعوت به تدبیر و تفکر و تعقل که در بسیاری از آیات قرآن وارد شده است، و امثال این برنامه‌های انسان شمول که می‌تواند راهگشا در همه زمینه‌ها باشد، دلیل روشنی است بر اینکه در قرآن بیان همه‌چیز هست.

هرقدر انسان در اقیانوس بی‌کرانه قرآن، بیشتر شناور شود و به اعماق آن برای استخراج گهرهای برنامه‌های سعادت‌بخش، فروتر رود، عظمت این کتاب آسمانی و شمول و جامعیت آن آشکارتر می‌شود. این آیه علاوه بر اینکه اصالت و استقلال تعلیمات اسلام را در همه زمینه‌ها مشخص می‌کند بار مسئولیت مسلمانان را سنگین‌تر می‌گرداند، و به آن‌ها می‌گوید: با بحث مستمر و پیگیر در قرآن، هر چه را لازم دارید از آن استخراج کنید..» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۱، ۳۶۲-۳۶۳)

پس مطابق این دیدگاه ظرفیت قرآن برای استخراج مسائل سبک زندگی کامل و جامع است و بسیاری از کلیات و اصول این مسائل را در قرآن برخی از فروع را نیز در روایات می‌توان به دست آورد آن‌چنان‌که خود قرآن اهل‌بیت و پیامبر را به‌عنوان منبع تفسیری و تفصیلی و تبیینی معرفی می‌کند: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ



يَتَفَكَّرُونَ» (نحل / ۴۴) این قرآن را به‌سوی تو فرو فرستادیم تا برای مردم آنچه را به‌سوی ایشان نازل شده است توضیح دهی؛ امید آنکه ببندیشند، و نیز آیه «وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ» (نحل / ۶۴) این کتاب را بر تو نازل نکردیم، مگر اینکه آنچه در آن اختلاف کرده‌اند برای آنان توضیح دهی. و البته خود روایات جامعیت قرآن نیز به این شأن از سنت پیامبر و اهل بیت (ع) اشاره کرده بودن برای نمونه حدیث امام باقر (ع) که فرمودند: *إنَّ اللهَ - تبارک و تعالی - لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة إلا أنزله في كتابه و بيّنه لرسوله؛* (کلینی، ۱۴۰۷: ۷، ۱۷۶) و نیز حدیث امام کاظم (ع) که فرمودند: *كلّ شيء في كتاب الله و سنه نبیه.* (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۶۲)

این دیدگاه با در نظر گرفتن حد وسطی بین دیدگاه کمینه‌گرا و بیشینه‌گرا، قرآن را آماده پاسخگویی تمام نیازهای بشر که دخیل در سعادت دنیا و آخرتش است می‌داند بنابراین آیات و روایات ظرفیت لازم و کافی برای پژوهش‌های علمی و دقیق مسائل سبک زندگی را دارند زیرا این مسائل از مهم‌ترین موضوعاتی است که با زندگی دنیا و آخرت بشر و تأمین سعادتش از بهترین راه پیوند خورده است. لذا اندیشمند مسلمان چه با رویکرد بیشینه‌گرا و چه با رویکرد میانه‌رو و محور قرار دادن هدایت می‌تواند به سراغ متون دینی رود و با استخراج و استنباط از آن‌ها دست بزند. ما در اینجا دیدگاه میانه‌رو می‌پذیریم که نه نقص دیدگاه کمینه‌گرا را داشته باشد و نه از افراط و تکلف دیدگاه بیشینه‌گرا رنج ببرد.

### نتیجه‌گیری

مبتنی بر بسیاری از آیات و روایات، قرآن کریم ظرفیت ارائه سبک زندگی بشر را در هر زمان و مکانی دارد و این ادعا مبتنی بر وصف جامعیت قرآن است که اندیشمندان مسلمان از دیرباز به این وصف قرآن توجه کرده‌اند. اثبات این صفت برای قرآن و تحلیل و تبیین

کیفیت و سطح آن در قرآن گونه‌های سه‌گانه‌ای دارد که دیدگاه اندیشمندان را در قالب کمینه‌گرا، بیشینه‌گرا و میانه‌رو تقسیم می‌کند.

دیدگاه کمینه‌گرا قرآن را صرفاً برای امور اخروی و ماورایی می‌داند و دایره شمول معارف و دستورالعمل‌های آن را در هدایت و سعادت اخروی بشر محدود می‌داند، در این دیدگاه «تبیاناً لکل شیء» بودن قرآن همان معنای محدود مختارشان را می‌دهد و بسیاری از معارف الهی که برای تدبیر همین زندگی دنیایی آمده است از دایره ترسیم شده توسط این دیدگاه بیرون می‌رود و قرآن هیچ‌گاه توانایی و ظرفیت بلکه اراده ارائه سبک زندگی برای بشر نداشته است و فقط امور ماورایی را مدنظر داشته است.

اندیشمندان دیدگاه بیشینه‌گرا در طرف مقابل اندیشمندان دیدگاه قبلی قرار می‌گیرند چرا که قرآن را محتوی بر همه علوم تجربی، طبیعی، عقلی، نقلی و غیره می‌دانند و سبک زندگی هم چیزی خارج از این علوم و خارج از محدوده وسیع جامعیت قرآن نیست. در این دیدگاه تبیین همه‌چیز در قرآن آمده است و قرآن عهده‌دار همه علوم و مسائل از جمله سبک زندگی است. این دیدگاه مستند و مستدل به ادله و استدلالات قرآنی، روایی، عقلی و عرفانی می‌باشد، لکن این ادعا هیچ وقت به طور جامع توسط هیچ یک از قائلان به مقام اثبات نرسیده است.

دیدگاه میانه‌رو ظرفیت قرآن در پژوهش سبک زندگی را اینگونه تأمین می‌کند که جامعیت قرآن به معنای فرونگذاشتن هر مسئله‌ای است که سعادت دنیا و آخرت بشر به آن بستگی دارد و سبک زندگی نیز از مهم‌ترین مقوله‌هایی است که سعادت دنیا و آخرت بشر را تأمین می‌کند لذا معارف قرآن بر است از آموزه‌های سبک زندگی که برای تدوین جامع سبک زندگی اسلامی بسنده می‌کند. آیات قرآنی به تبیین اهل بیت علیهم السلام برای بشر به دستورالعمل‌های جامعی برای متن زندگی تبدیل شده‌اند.

## منابع

- ۱- قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی.
- ۲- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸)، *التوحید*، چاپ سید هاشم حسینی.
- ۳- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۷)، *الامالی*، قم: موسسه بعثت.
- ۴- ابن شعبه حرانی، حسن (۱۴۰۴)، *تحف العقول*، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- ۵- ابن عاشور، محمد الطاهر (بی تا)، *التحریر والتنویر*، بیروت: موسسه التاریخ، چاپ اول.
- ۶- ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۱۲)، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق یوسف عبدالرحمن المرعشلی، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزیع.
- ۷- ابو عبید، قاسم بن سلام (۱۴۱۵)، *کتاب فضائل القرآن*، دمشق: دار ابن کثیر.
- ۸- اکبری دستک، فیض اله (۱۳۹۶)، «جامعیت قرآن از دیدگاه امام خمینی (س)»، پژوهشنامه متین، شماره ۶۷ (تابستان ۱۳۹۴)، ص ۱-۲۲.
- ۹- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۱۰- بخاری، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۱)، *الصحيح*، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- ۱۱- برقی، احمد بن محمد (۱۴۱۳)، *المحاسن*، قم: المعاونه الثقافیه للمجمع العالمی لاهل البيت (ع).
- ۱۲- پورقراملکی، علی (۱۳۸۳)، «جامعیت قرآن از نظر مفسران کریم»، بینات، شماره ۴۳ (پاییز ۱۳۸۳)، ص ۵۰-۶۹.

- ۱۳- جعفری، یعقوب (۱۳۷۱)، «قرآن در قرآن: صفات قرآن: جامعیت قرآن»، مجله درس‌هایی از مکتب اسلام، شماره ۱، شماره ۳۲ (اردیبهشت ۱۳۷۱).
- ۱۴- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، *وسائل الشیعه*، قم: مؤسسه آل‌البیت.
- ۱۵- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۱)، *انسان و قرآن*، قم: قیام.
- ۱۶- حسینی الهاشمی، مرتضی (بی‌تا)، *بررسی ضرورت نرم‌افزار اسلامی*، فرهنگستان علوم اسلامی، مجموعه مقالات اولین سمینار کامپیوتری علوم اسلامی: ص ۲۶۹.
- ۱۷- حسینی، سیدحسین (۱۳۷۸)، *هفده گفتار در علوم قرآنی*، تهران: دفتر تحقیقات و انتشارات بدر.
- ۱۸- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹)، «چیستی و گستره علم دینی از نظرگاه آیت‌الله جوادی آملی»، حکمت اسراء، شماره ۶ (زمستان ۱۳۸۹).
- ۱۹- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۰)، *آداب الصلوه*، قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۲۰- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۲)، *صحیفه نور*، تهران: مؤسسه حفظ و نشر آثار امام خمینی.
- ۲۱- \_\_\_\_\_ (۱۳۵۸)، *صحیفه امام*، مجموعه آثار امام خمینی. تهران: انتشارات عروج.
- ۲۲- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۷)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: محمد خلیل عیتانی، تهران: موسسه فرهنگی آرایه.
- ۲۳- رضی، سید شریف (۱۳۸۰)، *نهج‌البلاغه امیرالمؤمنین علی (ع)*، ترجمه محمد دشتی، قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی زهد.

- ۲۴- روشن ضمیر، محمدابراهیم (۱۳۹۳)، «بررسی دلالت عبارت «تبیان کل شیء» بر جامعیت قرآن»، آموزه‌های قرآنی، شماره ۱۹ (بهار و تابستان ۱۳۹۳)، ص ۳۵-۶۰.
- ۲۵- زمخشری، محمود (۱۴۰۷)، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الكتاب العربی.
- ۲۶- سبحانی تبریزی، جعفر (۱۳۸۳)، *منشور جاوید*، قم: موسسه امام صادق (ع).
- ۲۷- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۱)، «دین اقلی و اکثری»، کیان، شماره ۴۱.
- ۲۸- سیوطی، عبدالرحمن (۱۳۹۹ ق)، *تدریب الراوی*، به کوشش احمد عمر هاشم، بیروت.
- ۲۹- سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۲۰)، *الاتقان فی علوم القرآن*، تعلیق مصطفی زبب البخا، بیروت: دار ابن کثیر.
- ۳۰- شریعتی، سید صدرالدین (۱۳۹۲)، «درآمدی بر سبک زندگی اسلامی در آیات و روایات»، فرهنگ مشاوره و روان‌درمانی، شماره ۱۳ (سال چهارم، بهار ۱۳۹۲)، ص ۱-۱۰.
- ۳۱- شریفی، احمد حسین (۱۳۹۲)، *سبک زندگی اسلامی ایرانی*، تهران: آفتاب توسعه.
- ۳۲- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنه*، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- ۳۳- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ۳۴- طبرسی، حسن بن فضل (۱۳۷۰)، *مکارم الأخلاق*، قم: الشریف الرضی.
- ۳۵- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۳)، *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصرخسرو.

- ۳۶- طنطاوی، محمد سید (۱۳۵۰)، *الجواهر فی تفسیر القرآن الکریم: المشتمل علی عجائب بدائع المکنونات وغرائب الايات الباهرات*، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- ۳۷- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، به کوشش احمد قصیرالعاملی، بیروت: داراحیاءالتراث العربی.
- ۳۸- عرفان، حسن (۱۳۷۹)، *اعجاز در قرآن کریم*، تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- ۳۹- غزالی، ابو حامد محمد (۱۹۱۳)، *المستصفی*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۴۰- فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، *التفسیر الکبیر*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۴۱- فیض کاشانی، مولی محسن، محمد بن مرتضی (۱۴۲۹)، *الصافی*، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۴۲- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- ۴۳- کریم پورقراملکی، علی (۱۳۸۳)، «جامعیت قرآن از نظر مفسران»، بینات، شماره ۴۳ (پاییز ۱۳۸۳)، ص ۵۰-۶۹.
- ۴۴- لسانی فشارکی، محمدعلی (۱۳۹۲)، *نشست تخصصی روش‌شناسی تولید علم قرآنی*، ۲۷ تیرماه ۱۳۹۲ در بیست و یکمین نمایشگاه بین‌المللی قرآن کریم
- ۴۵- مراغی، احمد بن مصطفی (بی تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۴۶- مصباح یزدی (۱۳۹۲)، *قرآن‌شناسی*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۴۷- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.

- ۴۸- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹)، *تفسیر و مفسران*، قم: موسسه فرهنگی التمهید.
- ۴۹- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۷)، *اخلاق در قرآن*، قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
- ۵۰- نظرپور کاشانی، حامد؛ شریعت زاده، سید محمدعلی، خاشعی، وحید (۱۳۹۵)، *«کاوشی در سبک زندگی اسلامی در حوزه رفتار مصرف‌کننده از دیدگاه نهج البلاغه»*، مدیریت اسلامی، شماره ۱۳ (بهار ۱۳۹۵)، ص ۵۰-۱۱.
- ۵۱- هادوی کاشانی، اصغر (۱۳۷۷)، *«جامعیت قرآن از نگاه احادیث»*، علوم حدیث، شماره ۸ (تابستان ۱۳۷۷)، ص ۱۱۴-۱۲۵.
- ۵۲- هادوی نیا، علی اصغر (بی تا)، *«علم و دین در پرتو روش تفسیر موضوعی - علمی قرآن کریم»*، اندیشه دینی، شماره ۲۵، ص ۲۰.

## جایگاه منبع مکتوب در نظام ارزش‌گذاری حدیث از منظر شیخ حرعاملی و نقد آیت‌الله خویی بر آن

سید مازیار حسینی<sup>۱</sup>

### چکیده

پس از نگارش کتب اربعه در سده‌های چهارم و پنجم هجری، کتاب «وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه» از مهم‌ترین جوامع حدیثی به شمار می‌رود که به عنوان مرجع روایی فقیهان امامیه، جایگزین کتب اربعه شد. از سوی دیگر، جایگاه ویژه‌ی جناب شیخ حرعاملی در میان عالمان اخباری، ضرورت بازشناسی و واکاوی مبانی اعتبارسنجی حدیث از منظر وی را ایجاب می‌کند. و وسائل الشیعه هرچند بر مبنای مکتب اخباری تنظیم و تبویب شده است اما هنوز هم نقطه‌ی کانونی و محوری در فقه شیعه به شمار می‌رود و با افول تفکر اخباری همچنان تا عصر ما پایدار مانده است. از سوی دیگر، مکتب آیت‌الله خویی در حدیث پژوهی معاصر به‌عنوان اصلی‌ترین جریان، ناقد نظریات پژوهشگرانی

---

<sup>۱</sup> دانشجوی مقطع دکترای علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران  
sma.hoseini1369@gmail.com



است که رویکرد حداکثری به حدیث دارند. این نوشتار تلاش می‌کند تا با مقایسه‌ی کلی این دو مکتب، گام‌های بعدی را در زمینه‌ی تدوین هندسه‌ی جامع اعتبارسنجی احادیث فراهم گرداند تا با نگاهی عمیق‌تر، ملاک‌های افزایشنده و کاهشنده‌ی اعتبارسنجی مورد بازشناسی قرار بگیرند. توجه به منابع متقدم و اعتباربخشی به این آثار، محوری‌ترین نقطه در دیدگاه شیخ حرّ را تشکیل می‌دهد که برپایه‌ی نظریات آقای خوبی مورد سنجش قرار می‌گیرد. مبتنی بر فوائد و مسائل الشیعه، استخراج روش ارزش‌گذاری روایات در نظام حدیث پژوهی شیخ حرّ میسر گردیده است.

**کلیدواژه‌ها:** شیخ حرّ عاملی، اعتبارسنجی، وسائل الشیعه، آیت‌الله خوبی

#### مقدمه

یکی از مهم‌ترین اهدافی که در علوم حدیث پیگیری می‌شود، بررسی واقع‌نمایی متنی است که به عنوان حدیث به دست ما رسیده است. هرچه یک متن، دقیق‌تر و منضبط‌تر باشد، اعتماد پژوهشگر حدیث به آن از حیث حکایت‌گری بیشتر خواهد بود. عواملی که در فرآیند احراز و ارزیابی صدور احادیث مورد بررسی قرار می‌گیرند گاه ممکن است زنجیره‌ی راویان سند یک حدیث باشند و گاه ممکن است قرائن اطمینان‌آور بیرونی باشد که به طور کلی به دو مبنای وثاقت سندی و وثاقت صدور تقسیم‌بندی می‌شوند. توضیح مطلب آنکه، از سده‌های پیشین، چنین شهرت یافته است که دانشمندان حدیث، فقه و اصول را به دلیل تفاوت‌های بنیادین به دو گروه متقدمین (قدما) و متأخرین تقسیم‌بندی می‌کنند. نقد گزارش‌های برجامانده از متقدمین و تحلیل متأخرینی همچون شیخ حسن بن

زین الدین عاملی-که ظاهراً نخستین کسی است که به تفاوت‌های بنیادین حدیث پژوهی متقدمین و متأخرین اشاره کرده است- بیانگر این مطلب است که نظام ارزش‌گذاری شیعه در سنت حدیث پژوهی قدما بیش از آنکه به تحلیل سندی و رجالی حدیث وابسته باشد، به قرائن اطمینان آور بیرونی متکی بوده است؛ بنابراین می‌توان گفت که از نگاه عالمان متقدم شیعه، وثاقت صدوری شایستگی لازم برای استناد را دارد. اما با تألیف کتب اربعه در سده‌های بعدی و تبویب و تنظیم آثار قدما، مصنفات و اصول دوره‌های پیشین کمتر مورد استفاده قرار گرفتند. به همین دلیل دیگر انگیزه‌ای برای استنساخ این نوشتجات وجود نداشت و همین امر موجب شد تا نسل‌های بعدی از این دست منابع معتبر بی‌بهره بمانند. این روند تاجایی ادامه یافت که سده‌ی هفتم، نقطه‌ی عطفی در سنت حدیث پژوهی شیعه شد و تنها شاخص برای بررسی واقع‌نمایی متن حدیث، ارزیابی زنجیره سند آن معرفی گردید. این تفکر به پیدایش مکتب حله در نظام ارزش‌گذاری حدیث شیعه منجر شد. در سده‌های بعد، عالمان و محدثانی که با اصولیون تفاوت بنیادین داشتند و نامبردار به اخباریون شدند این روش اعتبارسنجی را برآمده از مکتب و مدرسه‌ی اهل سنت می‌دانستند و در مقابل آن موضع گرفتند. یکی از اهالی این مکتب که آثارش هنوز هم در نقطه‌ی کانونی فقه شیعه قرار دارد، جناب شیخ حرعاملی است. پابندی او به منبای وثاقت صدوری در کتاب ارزشمند «وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه» نمود بیشتری یافته است. از سوی دیگر مکتب حدیثی آیت‌الله خوئی به عنوان جریان ناقد این شیوه در دوران معاصر، به شدت بر زنجیره‌ی سند تکیه دارد. مقایسه‌ی این دو رهیافت، در راستای تدوین نقشه‌ی جامع اعتبارسنجی احادیث که برپایه‌ی ملاک‌های افزایشده و کاهشده‌ی احادیث ترسیم می‌شود، نقش به‌سزایی دارد. البته ناگفته نماند که این نوشتار بر اساس نظریات حدیثی آقای خوئی در معجم رجال الحدیث تدوین شده است نه مبتنی بر فتاوی ایشان؛ به

عبارت دیگر، موضوع این نوشتار «صدور» روایات است نه «حجیت» آنها. حجیت حدیث ناظر به عمل مکلف است که در حوزه علم فقه به آن پرداخته می‌شود.

در شناسایی آنچه که امروز به مبانی اعتبار سنجی شناخته می‌شود، مقدمات و پیش فرض‌های شیخ حرّ بنیادی‌ترین مباحث را تشکیل می‌دهد.

### ۱- پیش فرض‌های شیخ حرّ عاملی

شیخ حرّ، در مسیر اثبات مدعای خود برپایه‌ی یک سری از مقدمات مدعای خود را بنا نهاده است. برای رسیدن به پاسخی مناسب باید این پیش فرض‌ها را شناسایی نمود.

آنچه در میان پیش فرض‌های شیخ حرّ بیشتر از سایر موارد، در متون و مکتوبات وی نمود یافته، اعتماد به منابع و جوامع روایی متقدم است. توضیح مطلب آنکه، سنجش اعتبار حدیث از رهگذر منبع در آثار محدثانی که گرایش به مسلک اخباری دارند، نمود بیشتری یافته است و از اعتبار کتب متقدمین به شدت طرفداری می‌کنند تا جایی که برخی از اخباری مسلک‌ها افزون بر کتب اربعه، بسیاری دیگر از کتب متقدمین را مورد اعتماد دانسته، و حکم به صحت آن می‌کنند؛ البته چه در کیفیت و چه در کمیت با یکدیگر اختلاف نظر دارند. برخی از آنها به دنبال اثبات قطعیت صدور کتب، برخی نیز برپایه‌ی شهادت مؤلفان کتب در پی اثبات اعتبار و حجیت این منابع‌اند. برخی معتقدند شیخ حرّ عاملی از زمره‌ی کسانی است که با اهتمام فراوان درصدد است قطعیت روایات همه‌ی کتاب‌های مورد استفاده‌ی خودش را اثبات کند. (ن.ک: صرامی، ۱۳۹۴: ۸۵) شیخ حرّ، در وسائل الشیعه علاوه بر کتب اربعه از منابعی که آنها را «معمده» می‌نامد، بهره می‌برد. (حرعاملی، ۱۴۰۹: ۳۰، ۱۶۱) در جای دیگر، یادآور می‌شود که احادیث کتب مورد اعتماد از دو حال خارج نیست؛ یا متواترند و یا محفوف به قرائن که در هر دو صورت افاده‌ی

علم می‌کنند و اگر معارض نداشته باشند، عمل به آنها واجب است (حرعاملی، بی تا: ۴۵۴). از تحلیل نام‌گذاری بعضی ابواب کتاب و سائل الشیعۀ نیز همین دیدگاه دریافت می‌شود. (برای نمونه؛ ن.ک: بَابُ وَجُوبِ الْعَمَلِ بِأَحَادِيثِ النَّبِيِّ صَلَّى وَ الْأَئِمَّةِ عِ الْمَنْقُولَةِ فِي الْكُتُبِ الْمُعْتَمَدَةِ وَ رِوَايَتِهَا وَ صِحَّتِهَا وَ ثُبُوتِهَا؛ حرعاملی، ۱۴۰۹: ۲۷، ۷۷).

اما دیدگاه تفصیلی شیخ حرعاملی را می‌توان در فوائدی که درخاتمی و سائل الشیعۀ نگاشته است، بازخوانی کرد. ایشان در فائده‌ی ششم به اجمال و در فائده‌ی نهم تفصیلاً به بیان ادله‌ی صحت منابع خود می‌پردازد. در فائده‌ی نهم وجوهی بیان می‌شود که برخی از آنها تنها ناظر به حجیت و اعتبار منابع هستند و نه قطعی الصدور بودن آنها.

گزاره‌های شیخ حرعاملی در مواردی که ذکر کرده است بر چند محور اصلی تأکید می‌کنند که به صورت یک زنجیره‌ی متصل در تقویت یکدیگر به کار بسته شده‌اند. ایشان با استفاده از روایاتی که بر ضبط و تدوین احادیث در زمان حضور معصومان (ع) اشاره دارد، چنین برداشت می‌کند که امر نگارش و تدوین حدیث به صورت یک قاعده‌ی کلی در میان تمام صحابه جریان داشته تاجایی که معتقد است این شیوه، دأب قدما در دوره‌ی معصومین (ع) بوده است. همین دأب و روش منجر به پیدایش نگاه‌شسته‌های حدیثی با عنوان «اصل» شد. شیخ حر باور دارد که این شیوه تا دوره‌ی صاحبان کتب اربعه ادامه یافت و محمدون ثلاث از همین نگاه‌شسته‌های حدیثی در تدوین کتب اربعه بهره‌مند شده‌اند. مطلب سومی که از سوی شیخ حرعاملی بارها مورد تأکید قرار می‌گیرد، صحت و اعتبار این اصول است که ثبوت آن از سوی متقدمین بیان شده است. بنابراین به صورت منطقی، اصلی‌ترین محورهای عبارات شیخ حرعاملی در هندسه‌ی تصحیح کتب متقدمین را می‌توان در این موارد مشاهده کرد:

۱- از دوره‌ی معصومین تا دوره‌ی صاحبان کتب اربعه (نزدیک به هفت صد سال) دأب علمای امامیه، ضبط، نگارش و تدوین احادیث و درنهایت عرضه بر ائمه (ع) بوده که منجر به تدوین نگاشته‌های معتبر حدیثی شده است. این سیره تا زمان ائمه ثلاثه تداوم یافت. اهتمام و احتیاط صحابه در نقل را نیز می‌بایست به این مطلب اضافه کرد.

۲- صاحبان کتب اربعه و مقدمین، کتب خود را از این اصول و مصنفات معتبر به نگارش درآورده‌اند.

مبتنی بر این دو محور، شیخ حر دلایل خود را شرح و بسط می‌دهد. ناگفته نماند بعضی از وجوه مذکور به‌طور مستقیم با این دو محور مرتبط نیست اما در راستای تقویت همین باورها به کار بسته شده است.

## ۲- نقد مدعای شیخ حر در اندیشه‌ی آیت‌الله خویی

آقای خویی باور دارد، بهترین دلیل و سخنی که محدثان به منظور اثبات صحت کتب اربعه تقریر کرده‌اند آن است که توجه و اهتمام اصحاب معصومین (علیهم السلام) و گردآورندگان اصل‌ها و کتاب‌های حدیثی تا زمان محمدون ثلاث بیانگر این مطلب است که احادیث مندرج در کتب آنها از معصومان صادر شده است. زیرا چنین اهتمام و تلاشی هم موجب علم به صحت احادیثی می‌گردد که آنان در کتب خود آورده‌اند و هم مایه‌ی قطع به صدور آنها از معصومان (ع). آیت‌الله خوئی پس از بیان این دلیل، آن را در بوته‌ی نقد قرار می‌دهد. ایشان در ردّ این مطلب، به تبیین شرایط دشوار و سخت شیعیان در دوره‌ی حضور معصومین (ع) می‌پردازد و بیان می‌کند که التزام به امر تقیه موجب شد اصحاب ائمه نتوانند احادیث را به طور آشکار و علنی ترویج کنند. با این حال، چگونه ممکن است که این قبیل احادیث به حد تواتر یا نزدیک به آن برسند؟! بنابراین، به دلیل آنکه امر تقیه سدّ و مانعی بزرگ در راه

نشر و ترویج علنی احادیث است، امکان اینکه احادیث مندرج در کتب و تألیفات صحابه‌ی ائمه (ع) به حد تواتر برسد وجود نداشت. ایشان در تقویت این نظریه، به بیان ماجرای کتاب‌های جناب ابن ابی عمیر در زمان حبس ایشان در زندان هارون‌الرشید که در اثر آن، کتاب‌های ابن ابی عمیر دستخوش نابودی قرار گرفتند، می‌پردازد.

غیر از تقیه که در بیان آقای خوئی آمده است، موانع دیگری نیز سدّ راه صحابه در نگارش مرویات معصومین بوده است. مقابله با شیعه که منجر به تقیه شد، تفاوت اندیشه‌ورزی در اصحاب، اختلاف دیدگاه‌های کلامی شیعیان و پدیده‌ی غلوّ از جمله‌ی همین موانع هستند.

آیت‌الله خوئی در ادامه بیان می‌کند که اولاً: چنانچه اگر بر فرض بپذیریم اهتمام یاد شده می‌تواند موجب علم شود، نهایتاً می‌توان چنین اهتمام و تلاشی را موجب علم به صدور این اصول و مصنفات از صاحبان و گردآوردندگان آنها بر شمرد و پذیرفت که این آثار مکتوب متواترند؛ اما این پذیرش نمی‌تواند ما را در حصول علم به صدور روایات آنها از معصومین (ع) یاری برساند و بر پشتوانه‌ی آن به صحت تمام احادیث حکم نمود، چون صاحبان اصول و مصنفات مذکور همه ثقه و عادل نبوده‌اند. از این رو احتمال دروغ گفتن درباره‌ی آنان وجود دارد.

ثانیاً حتی اگر بپذیریم صاحب اصل از زمره‌ی کسانی است که کذب در او راه ندارد اما احتمال اشتباه و خطا در مورد او دور از ذهن نیست. ایشان از حذیفه بن منصور نام می‌برد که شیخ طوسی به چند طریق از او روایت کرده است. برای نمونه، این روایت را از او با طرق معتبر خود آورده است که ماه رمضان از سی روز کمتر نمی‌شود (طوسی، ۱۴۰۷: ۴، باب علامه اول شهر رمضان و آخره، حدیث ۴۷۷-۴۸۲) شیخ طوسی درباره این روایت می‌گوید عمل به این خبر از چند جهت صحیح نیست. از جمله آنکه متن این حدیث در

هیچ یک از اصول اولیه یافت نگردیده، بلکه در نوادر اخبار آمده است. دیگر آنکه این حدیث در کتاب معروف خود حذیفه بن منصور مندرج نیست؛ حال آنکه اگر این حدیث از او بود، می‌بایست کتابش متضمن آن حدیث می‌بود. آیت‌الله خوئی با استناد به عبارات شیخ طوسی، بیان می‌دارد که شیخ طوسی در صحت و درستی این حدیث از حذیفه بن منصور-علی‌رغم اینکه محمد ابن ابی عمیر در سلسله‌ی راویان آن دیده می‌شود-به مناقشه پرداخته است؛ حال آنکه این روایت را با طرق معتبری از حذیفه نقل کرده است. بنابراین، خاستگاه چنین مناقشه‌ای جز احتمال وقوع اشتباه از جانب راویان نیست.

سومین نقدی که آیت‌الله خوئی بر مدعای اخباریون وارد می‌سازد بیان این مطلب است که اگر بر فرض بپذیریم که صاحب کتاب یا اصل دروغ نگفته و یا خطا و اشتباهی مرتکب نشده است، با این حال این احتمال وجود دارد کسی که صاحب کتاب از وی روایت کرده، در روایت خود خلاف واقع گفته یا دچار اشتباه شده باشد. بر همین اساس، شیخ طوسی در مبحث حجیت خبر واحد می‌گوید: إجماع الفرقه المحقه، فإنی وجدتها مجمعه علی العمل بهذه الأخبار التی رووها فی تصانیفهم و دونها فی أصولهم، لا یتناکرون ذلک و لا یتدافعونه، حتی أن واحدا منهم إذا أفتی بشیء لا یعرفونه سألوه من این قلت هذا؟ فإذا أحالهم علی کتاب معروف، أو أصل مشهور، و کان راویه ثقۀ لا ینکر حدیثه، سکتوا و سلموا الأمر فی ذلک و قبلوا قوله (طوسی، ۱۴۱۷: ۱، ۱۲۶) برپایه‌ی همین قول، آیت‌الله خوئی بیان می‌کند که حتی روایات کتب معروف و اصول مشهور هم از قطعیت برخوردار نبوده‌اند و تنها زمانی می‌توانند مورد قبول واقع گردند که به استناد اجماع بر حجیت خبر ثقۀ، تمام راویان آنها ثقۀ باشند.

چهارمین نقدی که می‌توان وارد دانست این است که، اگر بر فرض بپذیریم که اصل‌ها و کتاب‌های معتبر یاد شده، مشهور بوده‌اند باید دانست که چنان شهرتی درباره‌ی

روی هم رفته‌ی آنهاست و گرنه تک‌تک نسخه‌ها مشهور نبوده‌اند و صرفاً هر فردی آنها را از راه قرائت یا سماع یا مناوله همراه با اجازه در نقل دریافت کرده است. بنابراین، آنچه از احادیث به دست مؤلفان کتب اربعه رسیده به شکل آحاد بوده است. بر همین اساس، شیخ صدوق در مقدمه‌ی کتاب من لایحضره الفقیه، به طریق رسیدن خود به روایات اشاره می‌کند و می‌گوید: طُرُقِي إِلَيْهَا مَعْرُوفَةٌ فِي فِهْرِسِ الْكُتُبِ الَّتِي رُوِيَتْهَا عَنْ مَشَائِخِي وَ أَسْلَافِي (ابن بابویه، ۱۴۱۳: ۱، ۴) «طرق رسیدن من به این احادیث، در فهرست کتابهایی که از مشایخ و گذشتگان خود روایت کرده‌ام معروف است». آیت‌الله خوئی از این گزاره شیخ صدوق، چنین برداشت می‌نماید که وی فهرستی فراهم آورده و در آن به بیان طرقی که او را به کتاب‌های مشایخ و پیشینیان متصل می‌کند، می‌پردازد. بر این اساس، شیخ صدوق کتاب‌های مذکور را صرفاً از طرقی که در آن فهرست مشهورند، روایت کرده است اما آن فهرست به دست ما نرسیده است. در نتیجه، طرق رسیدن شیخ صدوق به کتاب‌های مذکور در نزد ما ناشناخته و مجهول مانده و نمی‌دانیم کدام یک از آنها صحیح و کدام ناصحیح بوده است. بنابراین، چگونه می‌توان در مورد همه‌ی این روایات ادعای قطعیت صدور نمود؟! (ن ک: خوئی، ۱۳۷۲: ۲۲-۲۵)

### ۳- منابع حدیثی

مبانی شیخ حرّ عاملی، بیش از همه در مورد کتب اربعه بازتاب یافته است. بنابراین سعی می‌شود به توصیف آرای شیخ حرّ پیرامون کتب اربعه بپردازیم.

#### ۳-۱- کافی

براساس آن چه که جناب کلینی در دیباچه‌ی کتاب نگاشته است، بر صحت جمیع روایات کافی استناد می‌شود. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۸)



شیخ حر عاملی از این عبارات ثقة الاسلام کلینی، به چند دلیل استظهار نموده است که این عبارات بر شهادت به صحت احادیث کتاب وی صراحت دارد؛ خلاصه‌ی گفتار صاحب وسائل عبارت‌اند از:

اول آنکه فرمود: بالآثار الصحیحۃ. و می‌دانیم که جناب کلینی در کتاب خود، برای تمییز حدیث صحیح از غیر صحیح ضابطه‌ای ذکر ننموده است. بنابراین دانسته می‌شود که هر حدیثی که در این کتاب ذکر شده بنابر اصطلاح قدما صحیح است؛ یعنی صدور آن از معصوم ثابت است یا با قرائن قطعیه یا از طریق تواتر.

دوم: کتاب خویش را با او صافی - هم چون «بلیغۃ» - یاد کرده که مستلزم ثبوت احادیث آن است.

سوم: هدف از نگارش کتاب رفع حیرت سائل بوده است؛ بنابراین اگر کتاب م شتمل بر احادیث صحیح و غیر صحیح باشد، غرض حاصل نخواهد شد.

چهارم: جناب کلینی در این خیرخواهی کوتاهی نکرده است و احادیث صحیح را با احادیث ضعیف درهم نیامیخته است.

اگر دلایل مخالفان بنابر آنچه جناب آیت‌الله مسلم داوری صورت‌بندی کرده، مطرح گردد، به دو شعبه منقسم خواهد شد: یا از باب دلالت عبارت بر مدعاست؛ یا از باب وجود مانع است. (داوری، ۱۴۱۶: ۳۷)

### ۳-۱-۱- دلالت عبارت بر مدعا

آیت‌الله خوئی در یادکرد خویش از احادیث کافی، در دو قسمت از مقدمه‌ی خویش، مقدمه‌ی اول و پنجم، تلاش می‌کند استدلال طرفداران صحت جمیع روایات کتاب محمد

بن یعقوب کلینی را ردّ کند. مجموع شواهد آیت‌الله خویی در دو مقدمه پیرامون این مطلب که دلالت دیباچه‌ی کلینی بر آنچه که ادعا شده قاصر است، عبارت‌اند از:

۱- فردی از کلینی درخواست می‌کند که کتابی جامع تألیف کند که مشتمل بر اخبار صحیح صادقین (ع) باشد؛ اما شرط نکرد که جز روایت صحیح یا روایات صحیح دیگر معصومان را ذکر نکند. بنابراین کلینی در پاسخ به درخواست وی، کتابی تألیف کرد که در مسائل دینی، شامل آثار صحیح به جامانده از صادقین (ع) است. اگر چه روایاتی غیر صحیح و یا برای استفاده‌ی بیشتر، احادیث صحیح غیر معصوم نیز در میان احادیث مندرج باشد؛ زیرا ممکن است خواننده، روایتی را صحیح بداند که نزد مؤلف صحیح نباشد، یا صحتش برای او ثابت نشده باشد. (خویی، ۱۳۷۲: ۱، ۸۹-۹۰)

۲- مرحوم خویی نمونه‌هایی ذکر می‌کند که جناب کلینی از غیر معصومان (ع)، حدیث نقل کرده است. (خویی، ۱۳۷۲: ۱، ۸۹-۹۰)

۳- جناب کلینی مطابق آنچه در دیباچه‌ی کافی نوشته است (کلینی، ۱۴۰۷: ۱، ۹) بر این باور نبوده که یکایک روایات کتاب او از معصومین (ع) صادر شده است؛ وگرنه دیگر جایی نداشت در بیان لزوم پایبندی به حدیث مشهور، به هنگام تعارض، به روایت استشهاد کند؛ زیرا چنین کاری با اطمینان از صدور هر دو روایت از معصوم (ع) ناسازگار است. چون شهرت روایی به منزله‌ی معیاری برای ترجیح در ست از نادرست است و با وجود اطمینان از صدور هر دو روایت، فرصتی برای ترجیح باقی نمی‌ماند. (ن.ک: خویی، ۱۳۷۲: ۱، ۲۶)

۴- شیخ صدوق نیز به صحت تمام احادیث مندرج در کافی باورمند نبود» (ابن بابویه، ۱۴۰۷: ۱، ۲-۳) آیت‌الله خویی معتقد است از سخن شیخ صدوق برمی‌آید که کافی نیز

مانند دیگر کتاب‌ها مشتمل بر احادیث صحیحه و غیر صحیحه است. همچنین شیخ صدوق کتاب من لایحضره الفقیه را در جواب به درخواست سیدشریف ابوعبدالله معروف به نعمت الله نگاشته است. او از شیخ می‌طلبد که در فقه کتابی بنگارد که مرجع و تکیه‌گاه او باشد و در حوزه‌ی خود مانند کتاب من لایحضره الطیب رسا و گویا باشد. شکی نیست که کافی از من لایحضره الفقیه گسترده‌تر و فراگیرتر است؛ بنابراین اگر شیخ صدوق تمام روایات کافی را صحیح می‌پنداشت، تا چه برسد به قطعیت صدور همه‌ی روایات آن، نیازی به نگارش کتاب من لایحضره الفقیه نمی‌دید و نعمت الله را به کتاب کافی رهنمون می‌کرد. مضاف بر اینکه شیخ صدوق در باب وصیت می‌نویسد: «این حدیث را جز در کتاب محمد بن یعقوب نیافتم و آن را تنها از طریق او روایت می‌کنم». (ابن بابویه، ۱۴۰۷: ۴، ۲۲۳) آیت‌الله خویی بعد از نقل این سخن شیخ صدوق می‌نویسد که راستی چنانچه همه‌ی روایات کافی قطعی الصدور بودند، چگونه این سخن از شیخ درست می‌نمود؟! (ر.ک: خویی، ۱۳۷۲: ۱، ۲۶)

۵- شیخ طوسی نیز به صدور همه‌ی روایات کافی باور نداشت و دلیل این مطلب آن است که وی روایاتی از کتاب کلینی نقل کرده و سپس در اسناد آنها مناقشه و احادیث را به ضعف متهم کرده است. آیت‌الله خویی به چهار مورد اشاره می‌کند. (ر.ک: خویی، ۱۳۷۲: ۱، ۲۸-۳۱)

### ۳-۱-۲- وجود مانع

آیت‌الله خویی بیان می‌کند که بر فرض شهادت کلینی به صحت همه‌ی روایات کافی، گواهی او پذیرفته نیست؛ زیرا اگر منظور وی این باشد که احادیث مندرج در کافی به خودی خود دارای شرایط حجیت‌اند، این سخن باطل است؛ چون در بین احادیث کافی، روایاتی دیده می‌شود که مرسلند و یا در سلسله سند آنها راویان مجهول و ناقلان دروغگو،

مانند ابوالبختری وجود دارد. اما اگر مراد او این است که احادیث کافی فی نفسه حجت نیستند اما قرینه‌های خارجی گویای صحت و لزوم اعتماد بر آنهاست، این قضاوت به‌تنهایی و صرف‌نظر از دیگر مسائل می‌تواند درست باشد ولی نمی‌توان آن را پذیرفت و قرائن صحت را بر احادیثی بار کرد که دارای شرایط حجیت نیستند؛ زیرا این قبیل روایات فراوانند. آیت‌الله خوئی در ادامه این استبعاد را مطرح می‌کند که بسیار بعید است در همه‌ی احادیث کافی، واقعاً نشانه‌های صدق و راستی موجود باشد. وی به این مطلب هم می‌پردازد که اساساً گزارش کلینی در خصوص صحت همه‌ی احادیث کافی، حجیت ندارد، بلکه صرفاً نظر شخصی او است که آن را از نشانه‌هایی برداشت کرده است که به زعم او قرینه‌ی صدق احادیث‌اند؛ اما شاید اگر آنچه او قرینه‌ی صدق شمرده است، به دست ما می‌رسید، حتی موجب پیدایش ظن به صدق نمی‌شد، تا چه رسد به یقین و اطمینان از آن.

مؤید آخر آیت‌الله خوئی، سیره‌ی شیخ صدوق و استادش محمد بن حسن بن ولید است که بنابر باور مرحوم خوئی، به صحت همه‌ی احادیث کافی اعتقاد نداشته‌اند و صدوق در نسبت دادن و نسبت ندادن حدیثی به صحت، از شیخ خود، ابن ولید پیروی می‌کرده است. (خوئی، ۱۳۷۲: ۱، ۹۱-۹۲)

### ۳-۲- کتاب من لایحضره الفقیه

بنابر آنچه که در دیباچه‌ی کتاب من لایحضره الفقیه آمده است، صاحب و سائل به صحت جمیع روایات آن باور دارد. (ابن بابویه، ۱۴۰۷: ۱، ۲-۵)

شیخ حرّ، پس از بیان این عبارات، این چنین گواهی می‌دهد:

«هو صریح فی الجزم بصحة أحاديث كتابه و الشهادة بشوتها و فيه شهادة بصحة الكتب المذكورة و غيرها، مما أشار إليه، و ثبوت أحاديثها» (حرّعاملی، ۱۴۰۹: ۳۰، ۱۹۳-۱۹۴)

وی در ادامه، به این اشکال پاسخ می‌دهد که ممکن است عده‌ای از این عبارت شیخ صدوق که فرمود: «لم أقصد فيه قصد المصنفين الخ» چنین برداشت کنند که در دیدگاه شیخ صدوق، کتب و مصنفات پیشین - از جمله کتاب کافی - مورد اعتماد و صحیح نبوده‌اند. او در مقام پاسخ سه وجه را متذکر می‌شود:

اول؛ آنکه شیخ صدوق در این کتاب مانند دیگر مصنفان عمل نکرده - همانند تهذیب و استبصار - و تنها در موارد نادر احادیث متعارض را نقل کرده است.

دوم؛ دیگران، تمام روایات را نقل کرده‌اند و آنچه را که بدان علم نداشتند ضعیف شمرده و یا آن را به تأویل برده‌اند، مانند شیوه‌ی شیخ صدوق در دیگر کتب خود.

سوم؛ مراد از مصنفین، اعم از ثقاتی است که کتاب‌هایشان مورد اعتماد است و مطلب شیخ صدوق این ظهور را دارد. (حرّعاملی، ۱۴۰۹: ۳۰، ۱۹۴-۱۹۵)

آیت‌الله خویی، ظهور عبارات شیخ صدوق بر شهادت وی به صحت جمیع روایات کتاب من لایحضره الفقیه را می‌پذیرد اما به تفاوت معنایی «حدیث صحیح» نزد متقدمین و متأخرین توجه می‌دهد. بنابراین این نکته را گوشزد می‌کند که کسی که در حجیت روایات، وثاقت یا حسن راوی را شرط می‌داند، نمی‌تواند از این شهادت شیخ صدوق بهره ببرد. افزون بر آن، به شیوه‌ی کار شیخ صدوق اشاره کرده و می‌نویسد شیخ صدوق در نسبت دادن حدیثی به ضعیف یا صحت تابع شیخ خود، ابن ولید بوده و به حال خود راوی و وثاقتش توجه نداشته است. خلاصه‌ی دیدگاه آیت‌الله خویی در مورد شهادت شیخ صدوق آن است که این سخن وی، مبتنی بر داوری شخصی اوست و برای دیگران حجت نیست.

(خوئی، ۱۳۷۲: ۱، ۹۳-۹۴) بنابراین حاصل این دو اشکال آن است که اولاً شهادت شیخ صدوق حدسی است و نه حسی؛ بنابراین نسبت به ما حجت نخواهد بود، ثانیاً وی در تصحیح و تضعیف روایات، تابع مشایخ خود است.

اما اشکال دیگری که آیت‌الله خوئی در مورد کتاب من لایحضره الفقیه وارد می‌داند، ناظر به طرق شیخ صدوق و مشیخه‌ی اوست. صاحب معجم رجال الحدیث در استظهار دیباچه‌ی صدوق، می‌نگارد که ظاهراً مراد شیخ از آنچه در مقدمه آورده است، آن است که احادیث موجود در من لایحضره الفقیه، از کتب معتبر استخراج شده‌اند؛ نه از کتاب‌های راویانی که در مشیخه، نام‌شان مذکور است و طریق صدوق به آنان مشخص است؛ اما چگونه این ادعا می‌تواند درست باشد با آنکه نام کسانی مانند: ابراهیم بن سفیان، اسماعیل بن عیسی، انس بن محمد، جعفر بن قاسم و دیگران در مشیخه یاد شده؛ ولی نجاشی و شیخ طوسی در کتاب‌های خویش که مختص یاد کرد گردآورندگان کتاب‌ها و اصول است، از این افراد یاد نکرده‌اند؟! حتی شیخ طوسی در کتاب رجالی خود که موضوعاً گسترده‌تر است، از این افراد یاد نکرده است. بنابراین چگونه می‌توان ادعا کرد که آنان، نگارندگان کتاب‌هایی مشهور بوده‌اند؟! آیت‌الله خوئی این مطلب را هم اضافه می‌کند که شیخ صدوق در مشیخه حتی طریقی به «اسماء بن عمیس» یاد کرده است. با این وضعیت، آیا می‌توان احتمال داد که اسماء کتابی معروف داشته است؟!

آقای خوئی در تقویت اشکال خود، اضافه کرده است که صدوق گاه طریقه‌ش را به «اصل روایت» رسانده است؛ نه صاحب کتاب، مانند حدیث (جاء نفر من اليهود). برپایه‌ی این سخن، آقای خوئی بر این باور است که مسلماً منظور صدوق این نبوده است که روایات مندرج در کتابش، برگرفته از کتب معتبر راویانی است که نام‌شان در مشیخه مذکور است. وی در تأیید بیان خود، این مطلب را یادآور می‌شود که صدوق از برخی

کسانی که در مشیخه از آنان یاد شده، تنها یک روایت نقل کرده است، مانند: ایوب بن نوح، بحر سقا و افرادی دیگر و خویی بعید می‌داند که هر یک از آنان کتابی مشهور داشته و صدوق فقط یک روایت از آنان نقل کرده باشد. بنابراین، وی معتقد است صرف یافتن طریقی از صدوق به یک راوی، نمی‌تواند وثاقت یا حسن او را تأیید کند.

نکته‌ی دیگری که صاحب معجم رجال الحدیث به آن می‌پردازد بطلان توهمی است که باور دارد ضعف طریق شیخ صدوق، زیانی به صحت حدیث نمی‌رساند، زیرا صدوق گزارش کرده است که روایات مندرج در کتابش برگرفته از کتب معروف و مورد اعتماد بوده است. بنابراین، چنانچه کتابی معروف و مورد اعتماد باشد، ضعف طریق - که صدوق از باب تبرک یا به هر دلیل دیگر به آن اشاره کرده است - به آن خدشه نمی‌زند. خویی در ردّ این پندار می‌نویسد کتاب‌های مشهور و معتبری که مأخذ صدوق قرار گرفته‌اند، کتب راویانی نیستند که زنجیره‌ی اسناد من لایحضره الفقیه با آن آغاز شده و گروهی از آنان در مشیخه مذکور باشند؛ بلکه این کتاب‌ها اثر بزرگانی دیگر مانند: پدر صدوق و محمد بن حسن بن ولید است. بنابراین باید گفت: روایات موجود در کتاب صدوق برگرفته از این کتاب‌ها است. وی اضافه می‌کند این که آنها صحیح‌اند یا نه، مطلب دیگری است که با موضوع مورد بحث ارتباطی ندارد. البته آقای خویی، این مطلب را در مورد تهذیب و استبصار می‌پذیرد و تصریح می‌کند راویانی که در آغاز زنجیره‌ی اسناد روایات تهذیب و استبصار واقع هستند - بنابر تصریح شیخ طوسی - صاحبان کتاب‌هایی به شمار می‌روند که در آن دو از آنها حدیث کرده است؛ جز آنکه شیخ طوسی درباره‌ی اعتبار و شهرت کتب مرجع خود سخنی به میان نیاورده است. (خویی، ۱۳۷۲: ۱، ۸۱-۸۲)

۳-۳- تهذیب و استبصار

شیخ حرّ، با استناد به استظهارات خویش از کتاب العده و استبصار، بیان می‌کند خلاصه‌ی کلام شیخ طوسی آن است که احادیث کتب مشهور اصحاب ما بر سه دسته است؛ یا متواتر است، یا همراه با قرینه‌ای است که موجب قطع به صدور روایت می‌شود و یا هیچ‌کدام از موارد قبلی نیست و نشانه‌هایی بر وجوب عمل به آن دلالت می‌کند. دسته‌ی سوم نیز به اقسامی تقسیم‌بندی می‌شود که از موارد آنها:

خبری است که بر نقل آن اجماع کرده‌اند و برای آن معارضی ذکر نشده است.

خبری که بر صحت آن اجماع منعقد شده است.

شیخ حرّ در ادامه این بیان را دارد که هر خبری که در دو کتاب تهذیب و استبصار به آن عمل می‌شود از این چهار دسته خارج نیستند.

شاهد دیگر صاحب و سائل آن است که شیخ طوسی در مواردی بیان کرده که هر حدیثی که به آن عمل می‌شود در دو کتاب تهذیب و استبصار، از اصول و کتب معتمده اخذ شده است و در العده تصریح کرده است که عمل به ظن و اجتهاد در شریعت جایز نیست و در موارد بسیاری در کتاب تهذیب در ذیل احادیثی که متعرض تأویل آنها شده و مورد عمل واقع نمی‌شوند، بیان کرده است که این خبر، از اخبار آحاد است و افاده‌ی علم و عمل نمی‌کند. بنابراین شیخ حرّ از این تعابیر چنین برداشت کرده که هر حدیثی که به آن عمل شود محفوف به قرائنی است که یا افاده‌ی علم می‌کند و یا موجب عمل می‌شود.

(حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۳۰، ۱۹۷-۱۹۸)



هر چند صاحب و سائل ذکر نکرده این بیان شیخ طوسی را که می‌گوید احادیثی که در دو کتابم گردآورده‌ام، برگرفته از اصول مورد اعتمادند از کجا نقل کرده است اما آیت‌الله خوئی در کتاب خود متعرض این مطلب شده و می‌نویسد که عده‌ای برای اثبات صحت همه‌ی احادیث تهذیب و استبصار به سخنی استناد جستند که محقق کاشانی در وافی به نقل از عده‌الاصول آورده است. وی سپس همان عبارت شیخ حرّ را گزارش می‌کند. مرحوم خوئی در بررسی این گفتار، ابتدا به این مطلب تنبه می‌دهد که عبارت مورد نظر اساساً در کتاب عده‌الاصول وجود ندارد و ظاهراً محقق کاشانی آن را از کلام شیخ طوسی برداشت کرده و فهم خود را به وی نسبت داده است. آیت‌الله خوئی عبارات شیخ طوسی را نقل کرده و سپس پندار محقق کاشانی از این عبارات را به نقد می‌کشد. البته معتقد است که شیخ اشاره کرده است که پذیرش احادیث موجود در کتاب‌ها و اصل‌های مشهور، منوط به وثاقت راوی است اما این سخن کجا و گواهی دادن به صحت همه‌ی روایات کتاب‌ها و اصل‌ها و عدم ردّ آنها از سوی علمای شیعه کجا؟! او در ادامه به تضعیفات شیخ طوسی اشاره کرده و آنها را مؤید سخن خود می‌پندارد. البته صاحب و سائل این وجه ردّ آیت‌الله خوئی را در فائده‌ی دهم به نقد کشیده است.

### نتیجه‌گیری

در مبانی شیخ حرّ بیش از هر چیز، به منابع متقدم و سیره‌ی قدما در ثبت و ضبط احادیث تکیه می‌شود. قرائن اعتبار بخش در هندسه‌ی حدیث‌شناسی وی، بیشتر بر محور اعتباربخشی کتب متقدمین قرار دارد. اما آنچه که وی از آن با تسامح عبور کرده، دقت در این مطلب است که ما از دوره‌ای سخن می‌گوییم که علاوه بر نبود امکانات نسخ، شرایط حکومتی مانع از نشر گسترده‌ی روایات امامیه می‌شد. بنابراین در نگاه کلی دلایل مرحوم خوئی بر دیدگاه وی رجحان دارد. اما آنچه که در مقدمه معجم رجال الحدیث مغفول

مانده، عدم بسندگی زنجیره‌ی سند در احراز صدور احادیث است. امروزه حدیث‌پژوهان تلاش می‌کنند تا قرائن اطمینان‌زا را به طور جامع و مبسوط بازسازی کنند تا از رهگذر آن، به میراث حدیثی بیشتری اعتماد کنند. در همین راستا بعضی از بزنگاه‌های حدیثی شیخ حرّ که سعی شد به آن پرداخته شود، می‌تواند مفید واقع شود؛ بنابراین این نوشتار در هندسه‌ی کلی ملاک‌های اعتبارسنجی جای می‌گیرد.

#### منابع

- ۱- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳)، *من لا یحضره الفقیه*، مصحح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دوم.
- ۲- حرّعاملی، محمد بن الحسن (بی‌تا)، *الفوائد الطوسیه*، قم: المطبعة العلمیه.
- ۳- حرّعاملی، محمد بن الحسن (۱۴۰۹)، *تفصیل وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشریعه*، مصحح: مؤسسه آل‌البتین علیهم السلام، قم: موسسه آل‌البتین (ع)، اول.
- ۴- خوئی، ابوالقاسم (۱۳۷۲)، *معجم رجال‌الحدیث و تفصیل طبقات الرواه*، قم: مرکز نشرالتقافه الاسلامیه.
- ۵- داوری، مسلم (۱۴۱۶)، *اصول علم‌الرجال بین النظریه و التطبيق*، تألیف و تحقیق: محمدعلی معلم، مؤلف.
- ۶- صرامی، سیف‌الله (۱۳۹۴)، *مبانی حجیت آرای رجالی*، قم: سازمان چاپ و نشر دارالحدیث، پنجم.

- ۷- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷)، *تهذیب الاحکام*، مصحح: خراسان، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چهارم.
- ۸- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۷)، *العدة فی أصول الفقه*، قم: محمد تقی علاقبندیان، اول.
- ۹- فقهی زاده، عبدالهادی (۱۳۹۳)، *درآمدی بر علم رجال*، تهران: امیرکبیر، چهارم.
- ۱۰- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷)، *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چهارم.

## جایگاه و مراتب عوالم هستی از دیدگاه علامه طباطبایی (قدس سره)

مجید تقی نجات<sup>۱</sup>

### چکیده

جهت شناخت صحیح و عمیق نظرات اندیشمندان فلسفی و عرفانی نیاز است تا با نظام فکری ایشان آشنا شویم. یکی از مؤلفه‌های مهم شناخت نظام فکری ایشان، آشنایی با جهان‌بینی ایشان و جایگاه و نسبت عوالم با یکدیگر است. علامه طباطبایی که یکی از اندیشمندان مرجع معاصر هستند در خصوص مراتب و نسبت عوالم با یکدیگر به‌طور کلی ۴ نوع دسته‌بندی را ارائه نموده‌اند. دسته‌بندی اول؛ عالم بالا و عالم پایین، دسته‌بندی دوم؛ عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل، دسته‌بندی سوم؛ عالم ذات، عالم احدیت، عالم لاهوت، عالم جبروت، عالم ملکوت و عالم ناسوت، و دسته‌بندی چهارم؛ عالم امر و عالم خلق. به‌طور خلاصه می‌توان ۶ عالم را در نگاه ایشان به ترتیب زیر برشمرد: ۱- عالم ذات ۲- عالم احدیت ۳- عالم لاهوت یا عالم اسماء و صفات ۴- عالم عقل یا عالم جبروت یا

---

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم  
emamsadeghy@gmail.com

عالم روح ۵- عالم خیال یا عالم مثال یا عالم معلقه یا عالم برزخ ۶- عالم حس یا عالم طبیعت یا عالم ناسوت.

عالم خلق در مقابل عالم امر، شامل عوالم خیال و حس می‌شود. عالم امر هم شامل عوالم مافوق عالم خیال می‌شود. این عوالم نسبت به یکدیگر رابطه علی و معلولی و نسبت کمال و نقص دارند و عوالم بالاتر نسبت به عوالم پایین‌تر علت و کامل‌تر هستند.

کلیدواژه‌ها: عوالم هستی، رابطه بین عوالم، علامه طباطبایی

#### مقدمه

برای فهم نظرات فلسفی و عرفانی اندیشمندان نیاز است تا با نظام فکری ایشان آشنایی داشته باشیم. گزاره‌ها و اندیشه‌های فلسفی هر اندیشمندی در قاموس نظام اندیشه او معنی می‌شود. از همین جا ضرورت آشنایی با نظام فکری اندیشمندان روشن می‌گردد. هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، جهان‌شناسی و انسان‌شناسی، ۴ مؤلفه مهم جهت شناخت و آشنایی با نظام فکری هر اندیشمندی است. در حوزه جهان‌شناسی، عوالم و چینش و ارتباط آن‌ها با یکدیگر یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌هایی است که باید مورد توجه قرار گیرد.

عوالم و ارتباط آن‌ها با یکدیگر مورد توجه اندیشمندان گذشته و حال بوده است و در بسیاری از آثار ایشان به این موضوعات اشاره شده است. در این میان به برجسته‌ترین ایشان اشاره می‌نماییم. در میان اندیشمندان متقدم، افلاطون به عالم حس و عالم مثال اشاره نموده است. او عالم ظاهر یعنی عالم محسوس را مجاز دانسته و حقیقت را عالم معقولات

یا همان مثل می‌داند. او معتقد است که علم و معرفت مراتبی دارد و آنچه به حس و وهم درمی‌آید، علم واقعی نیست و عوام هم از این مرتبه بالاتر نمی‌روند. او معتقد است که انسان پیش از حلول در بدن و ورود به دنیا، در عالم مجردات و معقولات بوده و مثل را درک نموده است؛ اما با آمدنش با عالم دنیا، آن‌ها را فراموش نمود و با دیدن سایه و اشباح آن مثل را در دنیا می‌بیند با اندک تأملی به آن‌ها منتقل می‌شود و به یاد می‌آورد. او نهایت سیر آدمی را تا مرحله‌ای می‌داند که در آنجا همه حقایق، تحت یک حقیقت واقع‌اند و آن خیر یا حسن است و همه به او متوجه‌اند و قبله و غایت همگان است. دسترس به این عالم را با کمک عشق و به وسیله اشراق ممکن می‌داند. (فروغی، ۱۳۹۰: ۳۷۱-۴۱). ارسطو با نقد عالم مثال افلاطون، مراتب هستی را اینچنین برمی‌شمارد: ۱- محرک اول، ۲- عقل فعال، ۳- عالم علوی و نهایتاً ۴- عالم سفلی (مسعود، ۱۳۷۹: ۱۰۹-۱۱۱).

ابن سینا یکی دیگر از اندیشمندان و نوایغ فلسفه اسلامی در کتب خود به صورت پراکنده به سلسله مراتب هستی اشاره نموده است. او به‌طور کلی قائل به ۵ عالم است که آن‌ها را به ترتیب اشرف به اخس از این قرار می‌داند: ۱- واجب‌الوجود، ۲- عالم عقول، ۳- عالم نفوس (فلکی و انسانی)، ۴- عالم اجسام (فلکی و عنصری)، ۵- عالم هیولا (فلکی و عنصری) (رک: ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳، ۲۶۴). تذکر این نکته ضروری است که آنچه که تحت عنوان ۵ عالم در بحث فوق آوردیم در نگاه ابن سینا دسته‌بندی موجودات است اما همان‌طور که از توضیحات ایشان هم برمی‌آید چون هر دسته از موجودات ویژگی‌های خاص خود را دارند لذا نشانگر عالمی متمایز از موجودات دیگر است. در حقیقت عوالم چیزی غیر از مراتب موجودات نیستند زیرا یک عالم چیز علی‌حده‌ای از موجودات آن عالم نیست، همان‌طور که مکان چیزی غیر از اشیاء نیست (رک: مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۲، ۱۴۲-۱۴۶).

شیخ اشراق به یک نظام نوری قائل است. او نورالانوار را سر سلسله این نظام می‌داند و پس از آن به نور اقرب اشاره می‌نماید. پس از نور اقرب، عقول طولی و عقول متکافئه مطرح می‌شوند. عالم مثال پس از عقول متکافئه قرار دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲، ۸۰-۹۱). آنچه که بیان شد نظام نوری عالم است، در انتهای این نظام، برازخ غاسقه یا همان عالم ماده و اجسام مادی قرار دارد (همان: ۲۵۴).

در دستگاه فلسفی ملاصدرا که مبتنی بر اصالت وجود و تشکیک وجود می‌باشد، هر مرتبه از وجود را می‌توان یک عالم به حساب آورد، اگرچه به جهت به شماره درآمدن عوالم و امکان تفاهم در مورد آن‌ها، آن‌ها را تحت عنوان چند عنوان کلی آورده است. شهید مطهری در این رابطه می‌گوید:

«در اصطلاحات فلسفی کلمه «عالم» به آن موجود یا موجوداتی اطلاق می‌شود که از نظر مراتب کلی وجود درجه خاصی را اشغال کرده است به طوری که محیط و مسلط تمام مادون خود و محاط مافوق خود است. طبق این اصطلاح تمام اجسام و جسمانیات با اینکه اجناس و انواع متعددی هستند یک «عالم» به شمار می‌روند، زیرا هیچ نوع از این انواع و هیچ جنس از این اجناس احاطه وجودی بر انواع و اجناس دیگر ندارد، و لهذا از نظر فلسفه تمام موجودات طبیعت در «عرض» یکدیگر به شمار می‌روند نه در طول یکدیگر.» (مطهری، ۱۳۸۴: ۶، ۱۰۵۷)

ملاصدرا در یک تعبیر با اشاره به قوس نزول و قوس صعود به ۴ عالم اشاره می‌نماید که عبارت‌اند از: عقل، نفس فلکی، طبیعت و ماده (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۱۸۰). این سیر از اشرف به اخس است و ظاهراً مراد از این عوالم، عوالم محدثات است. او در بخش دیگری از اثر خود، به مراتب هستی اشاره نموده و سه مرتبه برای آن برمی‌شمارد: ۱- وجود

غیرمقید به هر قیدی که همان وجود مبدأ است. ۲- وجود متعلق به غیرش که شامل عقول، نفوس، طبایع، مواد و اجسام می شود و ۳- وجود منبسط که عرفا از آن به نفس رحمانی تعبیر می کنند و همان صادر اول از علت اولی است و در هر موجودی به حسب استعداد او جاری و ساری است (همان: ۷۰).

در عصر کنونی، یکی از مهم ترین و اثرگذارترین اندیشمندان در حوزه علوم انسانی و به خصوص در حوزه فلسفه و عرفان علامه طباطبایی است. ارجاعات بی شماری که در کتب و مقالات علوم انسانی به کتاب های ایشان می شود خود گواه اهمیت و اثرگذاری ایشان است به گونه ای که ایشان را از دیگران به طور ویژه ای متمایز می کند. در جهت رسیدن به فهم صحیح اندیشه علامه طباطبایی نیاز است تا با نظام فکری ایشان آشنایی پیدا کنیم که یکی از مؤلفه های اصلی آن جهان شناسی ایشان و نگاه ایشان به عوالم و ارتباط آنها می باشد. در همین راستا تلاش می نمایم تا به نگاه ایشان نسبت به عوالم و چینش و ارتباطشان دست پیدا کنیم.

پیش از این در پایان نامه ای تحت عنوان «عوالم هستی و مسیر حرکت انسان در آنها از منظر علامه طباطبایی و آیت الله شاه آبادی» در دانشگاه قم به موضوع عوالم هستی از دیدگاه علامه طباطبایی پرداخته شده است. در این پایان نامه تأکید اصلی بر ارائه نظرات حول تأیید یا رد عالم مثال است و دیدگاه علامه در این خصوص تحقیق شده است، اگرچه به عوالم دیگر نیز اشاره شده است. تکیه اصلی این پایان نامه بر سه عالم ماده، مثال و عقل، و مقایسه آن در دیدگاه علامه و مرحوم شاه آبادی است. در آثار زیادی به صورت پراکنده به نگاه علامه به عوالم پرداخته شده است اما در هیچ کدام به صورت مستقل و مبسوط به این امر نپرداخته اند و هر کدام صرفاً گوشه ای از مباحث را به فراخور موضوع اصلی مورد بحث خود مورد توجه قرار داده اند.



### ۱- تقسیم‌بندی‌های عوالم از نگاه علامه

همان‌طور که بیان شد در خصوص عوالم و ارتباطشان با یکدیگر، نظرات متفاوتی ارائه شده است. نه تنها در خصوص این مراتب در بین فیلسوفان اختلافات جدی هست، بلکه در خارج از علم فلسفه نیز نظیر عرفان و کلام، اختلافات زیادی دیده می‌شود. در این میان آنچه که مدنظر نگارنده است ارائه تصویری از جایگاه و مراتب عوالم هستی در نگاه علامه طباطبایی است. در همین راستا ابتدا با استفاده از منابع موجود، جمع‌بندی در خصوص نگاه ایشان ارائه می‌شود و سپس به ویژگی‌ها و خصوصیات آن مراتب، پرداخته می‌شود.

نظام عالم و ارتباط انسان با آن، موضوعی است که در حیطه نگاه جهان‌شنا سانه اندیشمندان قرار می‌گیرد. در خصوص تقسیم‌بندی‌های مراتب عالم، نظرات متعددی از علامه طباطبایی موجود است. ایشان در آثار گوناگون خود جنبه‌های گوناگون این مراتب را ارائه می‌دهند و هر جا که نیاز دیده‌اند توضیحاتی در خصوص ویژگی‌ها و خصوصیات این عوالم هم در اختیار مخاطب قرار داده‌اند.

### ۱-۱- تقسیم‌بندی اول: عالم بالا و عالم پایین

ایشان در یک تقسیم‌بندی کلی، عالم را دو قسم می‌دانند: عالم بالا و عالم پایین. در عالم بالا، وجود پدیده‌ها ثابت بوده و از حکومت حرکت و انتقال بیرون و از تغییر و زمان و ماده و استعداد برکنار است و در عین حال از جهت فقر و فاقه و نیاز نسبت به ساحت الوهی فرقی با موجودات مادی ندارد. در مقابل عالم بالا، عالم پایین قرار دارد که جهان مشهود و محیط محبوس ماست، با هر چه که دارد قلمرو حرکت و تغییر بوده و تحت حکومت تراحم و تنازع و انتقال می‌باشد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۶۰).

## ۱-۲- تقسیم‌بندی دوم: عوالم سه‌گانه طبیعت، مثال و عقل

تقسیم‌بندی دیگر علامه شامل ارائه عوالمی سه‌گانه است. ایشان در ذیل تفسیر سوره یوسف و توضیحی که در خصوص رویاهای صادقه ارائه می‌دهند می‌گویند:

«عوالم سه‌گونه‌اند: یکی عالم طبیعت که عبارت است از عالم دنیا که ما در آن زندگی می‌کنیم و موجودات در آن صورت‌هایی مادی هستند، که بر طبق نظام حرکت و سکون و تغییر و تبدل جریان می‌یابد. عالم دوم عالم مثال است که مافوق این عالم قرار دارد، به این معنا که وجودش مافوق وجود این عالم است (نه اینکه فوق مکانی باشد) و در آن عالم نیز صور موجودات هست اما بدون ماده، که آنچه از حوادث در این عالم حادث می‌شود از آن عالم نازل می‌گردد و باز هم به آن عالم عود می‌کند، و آن عالم نسبت به این عالم و حوادث آن، سمت علیت و سببیت را دارد. عالم سوم عالم عقل است که مافوق عالم مثال است، یعنی وجودش مافوق آن است (نه جایش)، در آن عالم نیز حقایق این عالم و کلیاتش وجود دارد، اما بدون ماده طبیعی و بدون صورت مثالی، که آن عالم نسبت به عالم مثال نیز سمت علیت و سببیت را دارد» (همو، ۱۳۷۱: ۱۱، ۲۷۱).

بنابراین در اینجا سه عالم طبیعت، مثال و عقل نام‌برده می‌شوند. عالم طبیعت که همان عالم دنیا است تحت نظام حرکت و سکون و تغییر و تبدل است و عالم مثال نیز صور موجودات را بدون ماده دارد و نهایتاً در عالم عقل حقایق و کلیات بدون صورت مثالی و ماده طبیعی موجود می‌باشند. در عین حال این سه عالم از بالا به پایین نسبت به هم رابطه علی و معلولی دارند.

۳-۱- دسته‌بندی سوم: عوالم چهارگانه لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت

در رساله الوسائط در ذیل عنوان «فی ان الوجود فيه أربعة عوالم کلیه مترتبه» سخن از ۴ عالم به میان می‌آید. البته در عین حال در کنار آن ۴ عالم از دو عالم دیگر نیز به طور ضمنی یاد می‌شود. در این تقسیم‌بندی جدید که عوالم به ترتیب ذات، احدیت، لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت نامیده می‌شوند، نام‌هایی برای عوالم ذکر شده است که عموماً در بین مکتوبات عرفانی به چشم می‌خورد. در این رساله توضیحی در خصوص مقام ذات و سپس احدیت و به دنبال آن مقامات پایین‌تر داده می‌شود تا اینکه بحث به عالم ناسوت می‌رسد که همان عالم طبیعت است. ایشان عالم لاهوت را عالم اسما و صفات الهی می‌دانند. پس از عالم لاهوت عالم جبروت قرار دارد که عالم مجرد تام می‌باشد و نام‌های دیگری نیز دارد از جمله عالم عقل و عالم روح. عالم ملکوت نیز همان عالم مثال است که عالم خیال و مثل و معلقه و برزخ نیز خوانده شده است. نهایتاً عالم ناسوت است که همان عالم طبیعت و ماده می‌باشد (همو، بی‌تا: ۱۰۱-۱۰۴). بنابراین همان‌طور که در توضیح آمد ایشان مافوق عالم لاهوت را عالم احدیت می‌دانند که در حقیقت منشأ عالم لاهوت است. و فراتر از آن را هم عالم ذات الوهی می‌دانند (همان: ۱۰۱-۱۰۲).

۴-۱- دسته‌بندی چهارم: عالم امر و عالم خلق

یکی دیگر از تقسیم‌بندی‌هایی که با نام علامه طباطبایی بیشتر مشهور شده است، تقسیم‌بندی عوالم به عالم خلق و عالم امر است. در تفسیر المیزان در جلد ۸ و ذیل آیه ۵۴ سوره اعراف که می‌فرماید: «پروردگار شما خدایی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید سپس بر عرش (و مقام تدبیر امر اشیاء) برآمد، شب را با روز می‌پوشاند درحالی‌که روز، شتابان شب را می‌جوید و (نیز) خورشید و ماه و ستارگان را بیافرید

در حالی که رام فرمان اویند، هان! از آن او است آفرینش و امر، پربرکت است پروردگار جهانیان» بحثی راجع به خلق و امر ارائه می نمایند اما به نظر می رسد که این موضوع در رساله انسان قبل الدنيا بانظم بهتری ارائه شده است که ما از آن بهره می بریم.

در آیه شریفه ۵۴ سوره مبارکه اعراف خداوند متعال با جدا کردن «خلق» و «امر» از یکدیگر بین آن دو تفاوت قائل شده اند و مشخص می شود که این دو غیر از هم اند. برخی گمان برده اند که خلق همان اعیان خارجی و امر آثار آن اعیان خارجی هستند حال آنکه این سخن صحیح نیست، چرا که خداوند متعال در آیه ۸۵ سوره اسراء می فرماید: «و (ای رسول ما) تو را از حقیقت روح پر سش می کنند، جواب ده که روح از سنخ امر پروردگار من است (و بدون واسطه جسمانیات بلکه به امر الهی به بدن ها تعلق می گیرد) و آنچه از علم به شما روزی شده بسیار اندک است». این آیه خود نشانگر آن است که امر به اعیان تعلق دارد چرا که روح از اعیان است و نه از آثار اعیان. همچنین مبتنی بر آیه شریفه ۸۲ سوره مبارکه یس که می فرماید: «کار او وقتی چیزی را اراده کند فقط همین است که بدو بگوید: باش پس وجود یابد» مشخص می شود که امر الهی همان ایجاد به کلمه «کن» الهی است و در عین حال چون وجود هر شیء همان خود شیء است بنابراین در هر شیئی امر الهی وجود دارد یا به عبارت مناسب تر امر الهی همراه هر شیئی هست و محیط بر او است (همو، بی تا: ۱۶۴).

به طور کلی چهار ویژگی و خصوصیت اصلی را در تشریح تفاوت های عالم امر و عالم خلق ذکر می نمایند که عبارت اند از:

الف) دفعی بودن عالم امر و تدریجی بودن عالم خلق: همه موجودات جسمانی دو وجه دارند، یک وجه خلقی که تدریجی است و یک وجه امری که غیر تدریجی است.

ب) متفرع بودن عالم خلق بر عالم امر: موجودات امری با موجودات نظام تدریج همراه و بدانه‌ها محیط هستند. ج) طهارت و قدس موجودات عالم امر (همان: ۱۶۴-۱۶۹).

د) ویژگی چهارم عالم امر، نامحدود بودن آن است چرا که در آیه شریفه ۲۱ سوره مبارکه حجر می‌فرماید: «هیچ چیز نیست مگر آنکه نزد ما خزینه‌های آن است و ما نازلش نمی‌کنیم مگر به اندازه معین» که نشان‌دهنده آن است که هرچه که نازل می‌شود محدود و مقید می‌شود لذا آنچه که نازل نشده است یعنی در عالم امر است نامحدود است. اما به دنبال آن آیاتی داریم که خبر از محدود شدن امر الهی می‌دهند نظیر آنچه که می‌فرماید: «و امر خدا اندازه دار و سنجیده است» و یا «امر الهی را از آسمان به زمین تدبیر می‌کند». از این بیانات می‌توان نتیجه گرفت امر الهی آسمان به آسمان نازل می‌شود تا اینکه به زمین می‌رسد و در هر مرتبه که نازل می‌شود محدودیت‌هایی را می‌پذیرد که مطابق با خاصیت‌های آن عالم است. در حقیقت این تنزل اشاره به قوس نزول دارد و نکته مهم آن است که این تنزل نه به نحو تجافی و تخلیه از مکان سابق است بلکه به نحو تجلی و به عبارت دیگر ظهور و بطون است. این تنزل در هر مرتبه از عالم مبتنی بر میزان ظرفیت و ظرف قوتی است که در آن مرتبه وجود دارد. به عبارت روشن‌تر، حقیقت در حال تنازل، به هر مرتبه‌ای که برسد به اندازه ظرفیت آن مرتبه ظهور می‌کند. لذا باید توجه داشت که امر الهی در حقیقت خود ثابت است اما همراهی و احاطه او با هر مرتبه از عالم متناسب با ظرفیت آن عالم است (همان: ۱۶۶-۱۶۷).

اما نکته دیگری که در فهم حقیقت عالم امر بسیار راهگشاست موضوع حقیقت خزائن است. آنچه که در آیه شریفه تحت عنوان «خزائن» نام برده شده است در نظر علامه طباطبایی همان اسماء الهی می‌باشد. صادق لاریجانی در کتاب انسان از آغاز تا انجام می‌گوید:

«در تفسیر شریف المیزان و نیز در کتاب حاضر در مواضع مختلفی، مرحوم علامه «خزائن» را بر اسماء الهی تطبیق نموده‌اند. از این جا می‌توان بیان دیگری برای تعدد خزائن یافت چه آن که در تحقق هر شیئی در عالم، اسمای مختلفی به کار می‌آید. از اسم علیم و قادر و حی و امثال آن و اسمای الهی هیچ یک محدود و مقدر نیستند، بلکه همه از صقع ربوبی‌اند و از دایره مخلوقات خارج‌اند و بنابراین، از حدی که به مخلوقات لاحق می‌شود، مبراً هستند. و غرض از اثبات «خزائن» برای هر شیئی، اثبات اسمائی است که در تحقق یک شیء دخیل‌اند، چه آن که هر اسمی در واقع خزانه‌ای است برای اشیای نازله و مخلوقات مقدره. به این بیان روشن می‌شود اختلاف «خزائن» به شدت و ضعف نیست چه آن که اسمای الهی مصداقاً واحدند و لذا شدت و ضعف در آنها معنا ندارد، بلکه به نوعی تقدّم و تأخر مفهومی است به همان معنا که در اسما ثابت است و تعیینی بر تعیین دیگر مفهوماً مقدم است نه مصداقاً» (همو، ۱۳۸۸: ۲۲۱).

نکته پایانی اینکه گاهی خلق و امر به جای یکدیگر به کار می‌روند. لذا باید توجه داشت که هرگاه این دو منفرداً به کار بروند می‌توانند به همه اشیا، اعم از ذوات اعیان و آثار آنها اطلاق شوند به اعتباری و هرگاه مجتمعا و در کنار هم به کار روند آنگاه خصوصیتی که برای آنها برشمریم جاری است (همو، ۱۳۷۱: ۸، ۱۵۲).

## ۲- جمع‌بندی نگاه علامه نسبت به عوالم

در ظاهر امر اگرچه دسته‌بندی‌های گوناگونی از عوالم ارائه شد اما هیچ اختلاف و تناقضی در میان آنها دیده نمی‌شود و کاملاً منطبق بر یکدیگرند. در واقع منشأ و علت این دسته‌بندی‌های متفاوت، تفاوت نوع نگاه و دیدگاه نسبت به هستی است. شما با ملاک‌های مختلف می‌توانید دسته‌بندی‌های متفاوتی از عوالم ارائه دهید. دلیل وجود نام‌های متفاوت

برای یک عالم، وجود ویژگی‌های مختلف برای آن عالم است. به عنوان نمونه برای عالم مثال، نام برزخ را هم قرار داده‌اند که این نام به دلیل قرار گرفتن عالم مثال، بین دو عالم ماده و عالم عقل است.

حال که همه تقسیم‌بندی‌های ارائه شده در آثار گوناگون علامه طباطبایی را بررسی کردیم، می‌توانیم جمع‌بندی آن را در چند سطر بیان کنیم. به طور خلاصه می‌توان ۶ عالم را به ترتیب زیر برشمرد:

۱- عالم ذات الوهی

۲- عالم احدیت

۳- عالم لاهوت یا عالم اسماء و صفات

۴- عالم عقل یا عالم جبروت یا عالم روح

۵- عالم خیال یا عالم مثال یا عالم معلقه یا عالم برزخ

۶- عالم حس یا عالم طبیعت یا عالم ناسوت

عالم خلق در مقابل عالم امر، شامل عوالم خیال و حس می‌شود. عالم امر هم شامل عوالم مافوق عالم خیال می‌شود.

### ۳- ویژگی‌ها و رابطه بین عوالم خلق

در ادامه به ویژگی‌ها و خصوصیات عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده می‌پردازیم. عالم ماده مسبوق الوجود است به عالم دیگری که آن عالم اگرچه مادی نیست اما برخی احکام ماده در آن جاری است که همان عالم برزخ یا عالم مثال است. عالم مثال نیز خود متعلق به

عالم دیگری است که آن هم مجرد از ماده و هم مجرد از احکام ماده است که همان عالم عقل یا عالم روح است (طباطبایی، بی تا: ۱۶۳-۱۶۴). به آنچه که تاکنون ذکر شد می توان این مورد را نیز اضافه نمود که نسبت بین این نشئات نسبت علیت و معلولیت می باشد و یا به عبارت دیگر نسبت کمال و نقص است و یا به عبارت سوم نسبت ظاهر و باطن است. در رساله الولایه آمده است:

«ظاهر مشهود بالضروره است و شهود ظاهر خالی از شهود باطن نیست، چراکه ظاهر یکی از اطوار وجود باطن است و نسبت وجود ظاهر به وجود باطن مانند نسبت رابط است. بنابراین باطن نیز هنگام شهود ظاهر، بالفعل مشهود است. ظاهر در حقیقت حد باطن و تعیین آن است و اگر انسان از این حد با فراموش کردنش به وسیله عمل و مجاهده اعراض کند، آنگاه باطن را مشاهده می کند که این همان مطلوب است» (همو، ۱۴۲۸: ۲۲۲).

خصوصیت دیگر در مورد این عوالم، نسبت زمانی بین آنهاست. نسبت رتبی آنها مشخص است و ابهامی ندارد. عالم عقل محیط بر عالم مثال و ماده می باشد و عالم مثال هم محیط بر عالم ماده است. اما اینکه نسبت زمانی آنها چگونه است را می توان ابتدا اینگونه پاسخ داد که در سیر نزول و صعود با هم متفاوت اند. در سیر نزول از عالم عقل به عالم مثال و سپس ماده سیر می شود حال آنکه در سیر صعود کاملاً برعکس این اتفاق رخ می دهد. به همین دلیل در سیر صعود که مرگ و قیامت در پیش است به یک معنا می توان گفت که عالم مرگ که همان عالم برزخ است و عالم قیامت بعد از عالم دنیا قرار دارند. اما زمانی که دقیق تر به این موضوع نگاه کنیم می یابیم که سؤال اشتباه است. چرا که در عالم پس از مرگ و قیامت بساط زمین و آسمان درهم پیچیده می شود و به این ترتیب زمان و مکان هم که از خصیصه های آن هستند از بین می روند. به همین دلیل می توان گفت که



برزخ و قیامت در ظرف زمانی نیستند تا با زمان سنجیده شوند و این نظر نهایی علامه طباطبایی است.

### نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به منظور ارائه نگاه علامه طباطبایی به عوالم هستی و ارتباط بین آنها انجام گرفت. در ابتدا به بررسی اجمالی نظرات پیشینیان از جمله، افلاطون، ارسطو، ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملا صدرا پرداختیم و سپس با رجوع به علامه طباطبایی و بررسی نظرات ایشان به ۴ نوع دسته‌بندی از عوالم رسیدیم. در دسته‌بندی اول، عالم بالا و عالم پایین مطرح شد که یک دسته‌بندی کلی بود. در دسته‌بندی دوم، به عالم طبیعت، عالم مثال و عالم عقل که مورد توجه بسیاری از فلاسفه قرار گرفته است، اشاره شد. دسته سوم که بیشتر مورد توجه عارفان بوده است، به عوالم ذات، احدیت، لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت اشاره دارد. نهایتاً در آخرین تقسیم‌بندی علامه به عالم امر و عالم خلق و تفصیل تفاوت‌های این دو عالم اشاره شد. با بررسی این ۴ نوع دسته‌بندی چنین نتیجه گرفته شد که هرکدام از این دسته‌بندی‌ها، نگاه از زاویه‌ای خاص به عالم است و به‌طورکلی می‌توان چنین جمع‌بندی نمود که عالم امر شامل عالم ذات، احدیت، لاهوت و عقل می‌شود و عالم خلق که معلول عالم امر است شامل عالم خیال و عالم حس می‌گردد. این نگاه جامع به ما کمک می‌نماید تا با برخورد با نظرات فلسفی و عرفانی علامه طباطبایی، به فهمی صحیح و عمیق متناسب با جهان‌بینی ایشان دست پیدا کنیم.

یکی از موضوعاتی که نیاز به پژوهش عمیق دارد، نسبت بین عالم امر با عوالم خیال و حس می‌باشد چرا که بنابر آنچه که بررسی شد، به نظر می‌رسد که عالم امر نسبت معیت با عوالم خلق دارد و نسبت آن‌ها چیزی فراتر از نسبت علیت و معلولیت باشد.

منابع

- ۱- ابن سینا (۱۳۷۵)، شرح الإشارات و التنبیها (مع المحاکمات)، ج ۳، قم: نشر البلاغه، چاپ اول.
- ۲- امید، مسعود (۱۳۷۹)، عالم واسطه درگذر اندیشه، کلام اسلامی، شماره ۳۴.
- ۳- صدرالمتهین (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- ۴- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸)، انسان از آغاز تا انجام، ترجمه و تعلیقات: صادق لاریجانی، قم: موسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
- ۵- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸)، الانسان و العقیده، محقق و مصحح: علی اسدی، صباح ربیعی، قم: باقیات، چاپ دوم.
- ۶- \_\_\_\_\_ (بی تا)، الرسائل التوحیدیه، بیروت: موسسه النعمان، چاپ اول.
- ۷- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، شیعه، قم: موسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
- ۸- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم.
- ۹- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم.
- ۱۰- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۱، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم.

- ۱۱- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۷، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم.
- ۱۲- فروغی، محمدعلی (۱۳۹۰)، *سیر حکمت در اروپا*، ج ۱، تهران: زوار، چاپ نهم.
- ۱۳- المحقق السبزواری (۱۳۶۹)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی، تهران: نشر ناب، چاپ اول.
- ۱۴- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۸)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، چاپ چهارم.
- ۱۵- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۶، تهران: صدرا، چاپ دوازدهم.
- ۱۶- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۸۹)، *حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی*، تحقیق و نگارش: مهدی علیپور، ج ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

## جایگاه علم اخلاق در طبقه‌بندی علوم از منظر فارابی

محمدطاهر کریمی<sup>۱</sup>

### چکیده

طبقه‌بندی علوم یکی از مهم‌ترین مباحث در حوزه‌ی علم‌شناسی فلسفی است. در این میان تعیین جایگاه هر یک از علوم از اهمیت بالایی برخوردار است. اخلاق به‌عنوان یکی از دانش‌های تأثیرگذار در ساحت اعمال و رفتار آدمیان است. به همین خاطر وصول به جایگاه این دانش در میان علوم گوناگون مهم می‌نماید. در سنت اسلامی نیز این دانش از اهمیت بالایی برخوردار بوده است و فلاسفه و حکماء اسلامی در آثار مختلف خود به بررسی و تبیین و جایگاه این دانش در منظومه زندگی بشری پرداخته‌اند. در میان فلاسفه اسلامی فارابی بیش از دیگران به طبقه‌بندی علوم و نقش اخلاق در این طبقه‌بندی اشاره داشته است. نوشتار حاضر به تعیین جایگاه اخلاق در طبقه‌بندی علوم از منظر فارابی اختصاص دارد. فارابی به‌عنوان مؤسس فلسفه اسلامی اخلاق را در طبقه‌بندی خود از علوم در زمره علوم

m.taher.karimi@gmail.com

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه تهران

حکمی و فلسفی قرار داده است و رویکردی اجتماعی و دنیوی علاوه بر نگاه فردی و اخروی به این دانش دارد. در نگاه فارابی اخلاق در زمره‌ی علوم محسوب می‌شود که می‌توان با نگاه فرادینی با این دسته از علوم مواجه شد. به همین خاطر می‌توان گفت که فارابی در سنت اسلامی در زمره‌ی نمایندگان مکتب اخلاق فلسفی و حکمی محسوب می‌شود.

کلیدواژه‌ها: اخلاق، طبقه‌بندی، علوم، حکمی، فارابی

#### مقدمه

طبقه‌بندی علوم و تعیین جایگاه هر یک از اقسام علوم و رابطه‌ی آن‌ها با یکدیگر از جمله مهم‌ترین مسائل علم‌شناسی فلسفی است که ریشه در اندیشه‌های افلاطون و ارسطو دارد، ارسطو علم و معرفت را به نظری، عملی و تولیدی تقسیم‌بندی کرده است و علوم نظری را به الهی، ریاضی و طبیعی و علوم عملی را به اخلاق، تدبیر منزل (اقتصاد) و سیاست مدن و علوم تولیدی را به مثابه‌ی یک فن و یا مهارت برای به وجود آوردن اشیاء گوناگون می‌داند. (ارسطو، ۱۳۶۷: ۳) این تقسیم‌بندی به‌عنوان یک تقسیم‌بندی پایه و با همین کیفیت و با نادیده گرفتن علوم تولیدی پای به سنت اسلامی گذاشته است و فارابی و ابن‌سینا به‌عنوان پایه‌گذاران فلسفه‌ی اسلامی اصل این تقسیم‌بندی را پذیرفته‌اند و با توجه به این طبقه‌بندی اضافاتی نیز نسبت بدان داشته‌اند. البته در این که ملاک این طبقه‌بندی‌ها چگونه بوده است خود سخن دیگری است، به‌عنوان نمونه ملاک طبقه‌بندی علوم در اندیشه‌ی شیخ‌الرئیس متفاوت از ملاک طبقه‌بندی در نظر ارسطو است. ارسطو ملاک طبقه‌بندی را معرفت انسان

نسبت به اشیاء می‌داند در حالی که ابن‌سینا وجود عینی و نفس الامری اشیاء را ملاک برای تقسیم‌بندی علوم قرار داده است (رحمانی، ۱۳۹۰: ۳۹) ولی اصل طبقه‌بندی علوم به نظری و عملی در سنت اسلامی مورد پذیرش واقع شده است. آنچه که در این مجال قرار است مورد تحقیق و کاوش واقع شود جایگاه علم اخلاق در این طبقه‌بندی می‌باشد و پرداختن به این مسئله که چرا برخی از فلاسفه همانند فارابی اخلاق را به‌عنوان یک علم مستقل به‌حساب نیاورده‌اند و آن را در ذیل علوم مدنی طبقه‌بندی کرده‌اند (فارابی، ۱۳۸۱: ۷) در حالی که ابن‌سینا از اخلاق به‌عنوان یک علم مستقل یاد کرده است و آن را در ذیل علوم عملی و قسیم علم سیاست مدن و تدبیر منزل بیان کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۲۶: ۲۷) و دیگر این که بسیاری از فلاسفه و اندیشمندان اخلاق را یک علم عقلی به‌حساب آورده‌اند و محدود افرادی مانند غزالی قائل به شرعی بودن این علم هستند (غزالی، ۱۳۸۰: ۱۵-۱۶) ولی آنچه که مسلم است این است که فلاسفه این علم را با توجه به موضوعش که در خصوص ملکات و رذائل و فضائل سخن می‌گویند در زمره‌ی علوم عملی دانسته‌اند. (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۰) با توجه به این مسائل باید گفت این که اساساً حکماء و فلاسفه‌ی مسلمان چه مرتبه و جایگاهی را برای علم اخلاق در طبقه‌بندی علوم قائلند و پرداختن به چرایی این مسئله آن چیزی است که در این پژوهش مورد تحقیق واقع خواهد شد. در ابتدا به دلیل نگاه‌های مختلفی که به اخلاق وجود دارد به تعاریف مختلفی که از اخلاق در سنت اسلامی و غرب شده است خواهیم پرداخت و سپس با توجه به تعریف مدنظر خود از اخلاق که همان تعریف حکمای اسلامی از اخلاق است به تبیین جایگاه اخلاق در طبقه‌بندی فارابی از علوم می‌پردازیم.

در اندیشه اسلامی اخلاق عبارت از مجموعه ملکات نفسانی، صفات و خصائص روحی است. گاه منظور از اخلاق در اصطلاح اندیشمندان هرگونه صفت نفسانی است که موجب پیدایش کارهای خوب یا بد می‌شود؛ چه آن صورت نفسانی به صورت پایدار و راسخ باشد و چه به صورت ناپایدار و غیر راسخ و چه از روی تأمل و اندیشه صادر شود یا بدون تفکر و تأمل. (سادات، ۱۳۸۲: ۸)

در عین حال شایع‌ترین کاربرد اصطلاحی اخلاق در میان اندیشمندان اسلامی عبارت است از «صفات نفسانی راسخ و پایداری که موجب می‌شوند افعالی متناسب با آن صفات به سهولت و بدون نیاز به تأمل و تروی از آدمی صادر شود». (ابن مسکویه، بی‌تا: ۵۱) و (مجلسی، بی‌تا: ۶۷، ۳۷۲)

مطابق این دسته، تعاریف اخلاق تنها شامل صفات نفسانی پایداری است که در نفس رسوخ کرده باشد و شامل صفات ناپایداری که به صورت ملکه نفسانی درنیامده‌اند نمی‌گردد؛ در این صورت شخص بردباری که به صورت موردی دچار غضب می‌شود یا بخیلی که با تأمل و تفکر فراوان بخششی می‌کند از این تعریف خارج‌اند. بنابراین تعریف اخلاق، هیاتی است استوار و راسخ در جان آدمی که کارها به آسانی و بدون نیاز به تأمل و تفکر از آن صادر می‌شود. در عین حال این تعریف هم شامل فضایل اخلاقی می‌شود و هم شامل رذایل اخلاقی؛ از این رو اگر این هیات به گونه‌ای باشد که افعال زیبا و پسندیده از آن صادر گردد، آن را اخلاق نیک و فضیلت می‌نامند و چنانچه آن هیات به گونه‌ای باشد که موجب صادر شدن افعالی زشت و ناپسند گردد، اخلاق بد و رذیلت نامیده می‌شود.

همچنین در خصوص منشا پیدایش این صفات پایدار نفسانی مباحث زیادی طرح شده است؛ برخی معتقدند که این ملکات در اثر تکرار عمل پدید می‌آیند و عده‌ای نیز نقش عواملی مانند محیط و وراثت و از این قبیل امور را مهم می‌دانند. برخی نیز برای این قبیل صفات نفسانی منشایی ذاتی و فطری را قائل‌اند. (طالقانی، ۱۳۷۳: ۲، ۱۵) در عین حال در مفهوم خلق و ریشه لغوی آن، هیچ یک از این‌ها لحاظ نشده است. گرچه معنای لغوی خلق صفت ثابت و ملکه نفسانی است و در علم اخلاق نیز معمولاً همین معنا مراد است ولی گاهی این واژه در معنای عام‌تری نیز به کار می‌رود و به مطلق صفات نفسانی که منشا افعال اختیاری قرار می‌گیرند اطلاق می‌شود. بر طبق این اصطلاح کار فرد بخیلی که با تکلف بخشش می‌کند نیز کار اخلاقی مثبت محسوب می‌شود و یا کسی که با تامل و تفکر عمل خوبی را انجام می‌دهد نیز متصف به اخلاقی بودن می‌شود. (به‌عنوان نمونه یحیی بن عدی در تهذیب الاخلاق خود، اخلاق را شامل صفات نفسانی غیر پایدار هم دانسته‌اند.) (یحیی بن عدی، ۱۳۷۱: ۴۷) برخی نیز اخلاق را به‌صورت صفت فعل به کار برده‌اند که در این صورت به معنای کار اخلاقی است و از این جهت آن فعل خارجی و لو از هیئت راسخه در نفس پدید نیامده باشد به فاصله یا رذیله بودن متصف می‌شود. شهید مطهری در این باره تعریفی از اخلاق را می‌پذیرد که هم به چگونگی رفتار کردن توجه کرده باشد و هم به چگونگی بودن؛ چگونگی رفتار مربوط می‌شود به اعمال انسان که شامل گفتار هم می‌شود و چگونگی بودن مرتبط با صفات و ملکات نفسانی است. (مطهری، ۱۳۸۱: ۲، ۱۷۶)

گاهی اخلاق به معنای فضایل اخلاقی نیز به کار می‌رود که در این صورت این واژه در مورد اخلاق نیک و فضیلت‌های اخلاقی به کار می‌رود؛ مثلاً گفته می‌شود دروغ‌گویی کاری غیراخلاقی است یا عصاره اخلاق، عشق و محبت است. واژه اخلاق به معنای نهاد اخلاقی زندگی نیز به کار رفته است. این کاربرد بیشتر نزد فیلسوفان غربی استفاده شده است.



(فرانکنا، ۱۳۸۳: ۲۸) در این معنا اخلاق مانند زبان، دین و کشور پیش از افراد بوده و بعد از آنان نیز خواهد بود. به بیان دیگر اخلاق در این اصطلاح مجموعه‌ای است از اصول و قواعد بیانگر بایدها و نبایدهای اخلاقی که نوعی استقلال از شخص در آنها وجود دارد؛ اصولی مانند خوبی راست‌گویی و بدی دروغ‌گویی که افراد آنها را از والدین یا آموزگار می‌آموزند و به‌نوعی بر اجتماع تکیه دارند و به‌عنوان ابزاری در دست اجتماع است که بر افراد تحمیل می‌کند. اخلاق به این معنا امری اجتماعی است. (فرانکنا، ۱۳۸۳: ۲۹) در برخی کاربردها اخلاق به معنای نظام رفتاری حاکم بر یک گروه یا فرقه‌ای نیز به کار رفته است. اخلاق اسلامی می‌تواند به معنای نظام رفتاری مورد پسند مسلمانان و اخلاق مسیحی به معنای نظام رفتاری مورد قبول مسیحیان به کار رود. (اتکینسون، ۱۳۶۹: ۱۷)

برخی دیگر نیز اصطلاح اخلاق را در دو معنای عام و خاص استعمال کرده‌اند. اخلاق در معنای عامش به مجموعه‌ای از هنجارها و ارزش‌ها اشاره دارد که راهنمای اندیشه و عمل انسان است و در استعمال خاصش به مجموعه‌ای از هنجارها و ارزش‌هایی اطلاق می‌شود که صرفاً راهنمای عمل و رفتار انسان می‌باشد. (فناهی، ۱۳۸۴: ۵۱) در توضیح باید گفت که زمانی که سخن از اخلاق به معنای عام است اخلاق صرفاً حوزه اعمال و رفتار انسان‌ها را شامل نمی‌شود بلکه می‌توان در ساحت اخلاق به معنای عام از اخلاق تفکر و اخلاق پژوهش نیز سخن گفت در حالی که در اخلاق به معنای خاص صرفاً بایدها و نبایدهای مربوط به رفتارها و اعمال جوارحی انسان‌ها مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد

## ۲- تعریف اخلاق از منظر فارابی

فارابی در خصوص اخلاق تعریفی را که ارائه می‌دهد گره خورده با سیاست است، چرا که از منظر فارابی علم مدنی دو جزء دارد. جزء نظری و جزء عملی، جزء نظری آن را اخلاق می‌گویند و جزء عملی علم مدنی را سیاست می‌نامند. (داوری اردکانی، ۱۳۵۴: ۱۴۴)

علم مدنی در نگاه فارابی از انواع افعال و رفتار ارادی و ملکات و فضائل و رذائل اخلاقی‌ای سخن می‌گوید که منشأ و مبدأ این افعال و رفتار می‌باشند و انواع رفتارهای انسان‌ها از این رذائل و فضائل سرچشمه می‌گیرد. (فارابی، ۱۳۸۱: ۱۱۰)

پس در نگاه فارابی اخلاق همان فضائل و رذائل است که منشأ رفتارهای انسان‌ها واقع می‌شود. اخلاق در نگاه فارابی نگاه فضیلت محور و رذیلت محور دارد.

قبل از ورود به تعیین جایگاه اخلاق در طبقه‌بندی‌ای که فارابی از علوم ارائه داده است نخست باید طبقه‌بندی که وی از علوم در آثار خود ارائه داده است را بیابیم و سپس بعد از بیان طبقه‌بندی علوم به نقش و جایگاه اخلاق در این طبقه‌بندی از منظر فارابی خواهیم پرداخت.

## ۳- طبقه‌بندی فارابی از علوم

فارابی در کتاب احصاء العلوم طبقه‌بندی و شمارش زیر را از علوم ذکر می‌کند:

الف- علم زبان: که فارابی این علم را به هفت بخش تقسیم‌بندی کرده است.

ب- علم منطق: فارابی علم منطق را به هشت بخش تقسیم می‌کند.

- ج- علوم ریاضی یا علوم تعالیم: که این دانش را فارابی به چهار قسمت تقسیم کرده است
- د- طبیعیات یا علم طبیعی؛ فارابی این علم را به هشت بخش تقسیم کرده است.
- ه- علم الهی، فارابی این علم را به سه بخش تقسیم‌بندی کرده است.
- و- علم مدنی، علم فقه و علم کلام

۱- علم مدنی: این علم از منظر فارابی دو بخش دارد که در رابطه با مسائل زیر سخن می‌گوید:

۱. سعادت و فضائل آدمی (اخلاق)

۲. نظریه‌ی سیاسی

۱-۱- علم فقه، بحث‌های دوگانه‌اش از قرار ذیل است:

۱. عقائد و آراء

۲. شعائر، سنت‌ها و احکام فقهی

۱-۲- علم کلام: بخش‌های دوگانه‌اش به مسائل ذیل می‌پردازد:

۱. عقائد و آراء

۲. افعال دینی

البته فارابی در کتاب «التنبیه علی سبیل السعاده» به شیوه‌ای دیگر به تقسیم‌بندی علوم می‌پردازد. از این تقسیم‌بندی برمی‌آید که متعلق علم یعنی موجودات مبنای تقسیم فارابی است. (فارابی، ۱۳۴۶: ۲۰-۲۲) وی در این شیوه معارف را به دو گروه تقسیم‌بندی می‌کند. دسته‌ی اول علمی که باید انسان بداند و بدان عمل کند از قبیل علم ما به این که «نیکی به والدین نیکو است» و دسته‌ی دوم علمی که صرف دانستن و نظر در آن‌ها حائز اهمیت است و هر یک از این دو گروه را صناعت‌هایی است و صناعت‌ها نیز بر دو قسم است: یکی آن که تنها از طریق علم به آن معرفت داریم و دیگری علمی که ممکن است بدان عمل شود. این قسم اخیر خود به دو شعبه تقسیم می‌شود. یکی علمی است که انسان در شهر با آن عمل می‌کند مانند: پزشکی، تجارت و کشاورزی و قسم دیگر علمی است که انسان در روش اخلاقی خود بدان احتیاج دارد و با آن کارهای نیک و درست را تشخیص می‌دهد. مقصود از این صناعات یا نیکو است یا سودمند. اولی فلسفه یا حکمت نامیده می‌شود و از آن جا که امر نیکو بر دو نوع است، نوعی که صرفاً دانش است و نوع دیگر که هم دانش است و هم عمل. صناعت فلسفه بر دو قسم می‌شود: قسمی که معرفت موجوداتی است که انسان در آن‌ها تصرفی ندارد و به عبارت دیگر علمی است که بحث می‌کند از موجوداتی که خارج از اراده‌ی انسان هستند و غایت آن فقط شناخت است که این قسم همان فلسفه نظری می‌باشد و دوم قسمی که انسان در آن تصرف دارد و بدان عمل می‌کند و به عبارت دیگر علمی که بحث می‌کند از آن چه که در اختیار انسان است و غایت آن شناخت برای عمل است و آن را فلسفه عملی یا مدنی می‌گویند.<sup>۲</sup>

فلسفه نظری خود بر سه قسم تقسیم می‌گردد: یکی علم تعالیم (=ریاضیات)، دوم علم طبیعی و سوم علم مابعدالطبیعه. فلسفه عملی نیز بر دو قسم است ۳: قسم نخست بحث از شناخت کردارهای نیکو است که صناعت خلقی (=اخلاق) نامیده می‌شود و دوم شامل اموری است

که به وسیله‌ی آن اشیاء نیکو برای مردمان شهری به دست می‌آید و این فلسفه سیاسی نامیده می‌شود ۴. (فارابی، ۱۳۴۶: ۲۵)

فارابی در رساله «التوطئه فی المنطق» نیز در تقسیم فلسفه به معنای اعم یا علم و درزمینه‌ی اقسام و مراتب علوم و نظام علمی سخن رانده است. او در این رساله تصریح می‌نماید که فلسفه چهار قسمت است، شامل: علم تعالیم (ریاضیات)، علم طبیعی، علم الهی و علم مدنی. عبارت وی این چنین است «الفلسفه علی اربعة اقسام: علم التعالیم، علم الطبيعي، العلم الالهی و العلم المدنی» (فارابی، ۱۹۸۵: ۵۸-۵۹). وی در این موضع علم زبان و منطق را به عنوان مبادی علوم و ابزار آنها از محدوده‌ی نظام علمی خارج نموده است و آنها را مقدم بر علوم و طبقه‌بندی علمی آنها می‌داند.

#### ۴- نگاه فارابی به اخلاق و علم مدنی

فارابی در بحث اخلاق و فضائل اخلاقی توجه ویژه‌ای به جایگاه عقل دارد. وی عقل را برای کسب فضائل اخلاقی لازم می‌داند و بر این باور است که عقل راهنمای ما در سیر به سوی سعادت است. فارابی در بحث درباره‌ی سعادت نیز با تکیه بر مبادی اندیشه‌ی فلسفی خود، بار دیگر حکمت و روش برهانی را مورد تأکید قرار می‌دهد. (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۱۷۱-۱۷۲) وی سعادت را غایت آدمی می‌داند. در نگاه فارابی سعادت خیر است و بالاترین مرتبه‌ای است که آدمی به آن دست می‌یابد. در نظر فارابی وصول به سعادت برای آدمی جز با علم یقینی نظری میسر نیست اما از آن جهت که کمال انسان در جامعه و زندگی اجتماعی حاصل می‌شود علم دیگری باید باشد که در آن مبادی عقلی افعال و ملکات فاضله معین شود. این علم منفک از علم نظری نیست بلکه متفرع بر آن است. در این علم (علم اخلاق) به این بحث پرداخته می‌شود که غایت وجود انسان و کمال لایق او چیست و چگونه به این

کمال نائل می‌شود. فارابی بر این باور است که فضائل اخلاقی به وسیله رئیس مدینه در مدن به وجود می‌آید و در واقع سیاست عبارت است از فعل ایجاد این فضائل. (داوری اردکانی، ۱۳۹۰: ۲۱۴)

در نگاه فارابی تحصیل فضائل برای مردم به دو طریق صورت می‌گیرد: یکی طریق تعلیم و دیگری طریق تأدیب. تعلیم به وجود آوردن علم و فضائل نظری در نفوس مردمان است و تأدیب ایجاد فضائل اخلاقی و صناعات عملی است. تعلیم با گفتار و زبان صورت می‌گیرد و تأدیب گاهی به گفتار است و گاهی به کردار، یعنی ایجاد صناعات عملی و فضائل اخلاقی نیز ممکن است با گفتارهای اقناعی صورت پذیرد. در هر صورت مقصود این است که صفات خوب که بالقوه در آدمی موجود است تحقق و فعلیت یابد و در آدمی ملکه‌ی راسخه پدید آید که وجود او همواره متوجه عمل خیر باشد. در نگاه فارابی کسب اخلاق پسندیده موقوف به ممارست است و ملکه شدن اعمال خیر به واسطه‌ی تمرین خواهد بود اما آدمی باید در ابتدا به خود نظر کند و عیب‌ها و کاستی‌های خود را بشناسد و سپس در مسیر سعادت قرار گیرد. در نظر فارابی عمومی‌ترین فضائل، فضائل عملی است و مرتبه‌ی اول سیر اخلاقی از کسب این فضائل آغاز می‌شود و در مرتبه دوم فضائل اخلاقی قرار دارد و با این فضائل است که آدمی اخلاقی می‌شود و به خیر می‌رسد. (داوری اردکانی، ۱۳۹۰: ۲۱۵)

نکته‌ی دیگری که باید در خصوص نگاه فارابی به اخلاق مورد توجه قرار گیرد این است که فارابی در احصای فضائل خلقی از حکمت نامی نیاورده و چهار فضیلت شجاعت، سخاوت، عفت و عدالت را ذکر کرده است. همان‌طور که مشخص است در آثار افلاطون و ارسطو چهار فضیلت تناسب و تناظری با قوای سه‌گانه نفس یعنی عقل و غضب و شهوت

دارد، همان‌گونه که حکمت فضیلت عقل و شجاعت فضیلت متناسب با قوه غضبیه و عفت فضیلت ناظر به قوه شهویه است و چون همه‌ی این فضائل جمع شود از جمع و وحدت آن‌ها عدالت پدید می‌آید. حال سؤال اینجاست که فارابی چرا سخاوت را به‌جای حکمت بیان کرده است در آنچه افلاطون و ارسطو در باب فضائل چهارگانه گفته‌اند به یک اعتبار حکمت اصل همه‌ی فضائل است و به اعتبار دیگر همه فضائل در عدالت وجود دارد. اگر حکمت اصل فضائل باشد که در نظر افلاطون و ارسطو فارابی چنین است فارابی حق دارد که حکمت را از اعداد فضائل خلقی خارج کند و آن را در ذیل فضائل فکری بیاورد یا آن را عین فضیلت فکر بداند. وجه این اختلاف آن است که فضائل اخلاقی از تعلیم و ممارست حاصل شده است، حال آن که می‌توان حکمت را به معنای درک شرایط و امکانات عمل خیر و فضیلت اخلاقی دانست. (داوری اردکانی، ۱۳۹۰: ۲۱۷).

#### ۵- تعیین جایگاه اخلاق در طبقه‌بندی فارابی علوم

با توجه به طبقه‌بندی‌ای که فارابی از علوم در کتاب احصاء العلوم و التنبیه علی سبیل السعاده ارائه داده است و ما در اینجا آن را ذکر کردیم این مسئله حاصل شد که در طبقه‌بندی فارابی از علوم اخلاق جزو علوم است که در ذیل حکمت علمی قرار می‌گیرد و همچنین این علم در کنار علم سیاست تحت علوم مدنی به حساب آمده است. نکته‌ی حائز اهمیت که در اینجا باید بدان اشاره کرد این است که فارابی علم مدنی را به دو دسته تقسیم‌بندی کرده است. وی اخلاق و سیاست را به‌عنوان علوم مدنی معرفی کرده است و در این خصوص بیان می‌دارد که علم مدنی نیز دو جزء دارد و جزء اول آن را علم نظری و جزء دوم آن را علم عملی معرفی می‌کند، البته وی صریحاً به تمایز جزء نظری و عملی علم مدنی اشاره نکرده است ولی ابن رشد در آغاز شرح بر کتاب جمهوری افلاطون به این مسئله اشاره می‌کند که نخستین بخش فرعی علم مدنی فارابی بخش نظری این علم است، زیرا قواعد

کلی را فارابی در اینجا توضیح می‌دهد که با صرف عمل فاصله دارد و در حوزه نظر جای می‌گیرد.<sup>۵</sup> این مسئله نشان‌دهنده‌ی این است که فارابی اخلاق را علمی می‌داند که مجموعه بایدها و نیایدهای مربوط به رفتار و اعمال آدمی را مورد کنکاش و بررسی قرار می‌دهد و دیگر این که وی علاوه بر جنبه‌های عملی علم اخلاق به جنبه‌های نظری و فلسفی این علم نیز توجه داشته است که البته لوازم و پیامدهای نگاه فلسفی فارابی به اخلاق را در مجال دیگری مورد تحقیق قرار خواهیم داد.

همچنین از منظر فارابی اخلاق علمی مستقل نسبت به فقه و به طور کلی علوم دینی است اگرچه می‌توان به این مسئله اذعان کرد که در نهایت فارابی بر این باور است که اخلاق مبادی و اصولش ریشه در سنت دینی و وحی دارد چرا که وحی و عقل از یک حقیقت سخن می‌گویند. (فارابی، ۱۹۸۶: ۶۶-۶۷) ولی این مسئله به معنای این نیست که وی قائل به اخلاق شرعی بوده است بلکه باید گفت که فارابی در زمره‌ی افرادی است که قائل به اخلاق فلسفی می‌باشند یکی از دلالتی که می‌توان در خصوص نگاه فرادینی فارابی به اخلاق در اینجا بدان اشاره کرد این است که او هنگام سخن از فضائل اخلاقی بسان ارسطو در اخلاق نیکوماخوس به نظریه اعتدال و حد وسط ارسطو اشاره کرده و آن را به‌عنوان دیدگاه صحیح در این باب می‌پذیرد (فارابی، ۱۳۴۶: ۶۰-۶۱) و همچنین به همان چهار فضیلت «شجاعت، حکمت، عفت و عدالت»<sup>۶</sup> که ارسطو به‌عنوان فضائل اخلاقی که نفس باید بدان‌ها متصف گردد، اشاره کرده و همانند حکمای یونان با فضائل و رذائل اخلاقی مواجه می‌شود به همین خاطر اخلاق در طبقه‌بندی فارابی جایگاهی مستقل از علوم دینی دارد و این خود گویای این مسئله است که اخلاق مجزای از دین از منظر فارابی قابلیت تحقق دارد چرا که جایگاه اخلاق در اندیشه‌ی وی جایگاهی در کنار علم سیاست و در ذیل علوم مدنی که مربوط به رفتارها و کنش‌های فردی و اجتماعی انسان است می‌باشد و در عین این که وی اخلاق



دینی و شرعی را بدین معنا که عقل و وحی درنهایت به یک حقیقت اشاره دارند می‌پذیرد می‌توان گفت که اخلاق از منظر وی جایگاهی مستقل از دین دارد و به عبارت دیگر از نگاه وی در طبقه‌بندی که از علوم ارائه داده است اخلاق یک مقوله‌ی فرادینی می‌باشد. از جمله دیگر نکاتی که در رابطه با جایگاه اخلاق در طبقه‌بندی علوم فارابی وجود دارد و می‌توان به آن اشاره کرد این است که با توجه به نگاهی که فارابی به اخلاق دارد و این دانش را ذیل علوم مدنی و قسیم سیاست ذکر کرده است، به اخلاق جنبه اجتماعی بخشیده است. در سنت اسلامی اخلاق در نگاه فلاسفه و اندیشمندان بیشتر جنبه‌ی فردی و اخروی داشته است و اگر به دانش اخلاق در طبقه‌بندی علوم اشاره شده است بیشتر بر جنبه‌ی فردی آن تأکید شده است. این در حالی است که فارابی به اخلاق وجهه‌ای اجتماعی و سیاسی داد چرا که وی اخلاق را در کنار سیاست تعریف می‌کند و اخلاق به همین دلیل در صحنه اجتماع حاصل خواهد شد و از این روست که در نگاه وی دیگری در اخلاق از اهمیت بالایی برخوردار است. اخلاق اخروی و مستقل از دنیا و صرف نگاه اخروی به اخلاق در اندیشه فارابی جایگاهی ندارد و اخلاق نه تنها به تکالیف فردی بلکه به تکالیف اجتماعی نیز سرایت کرده است. چرا که فارابی غایت اخلاق را که همان سعادت است در اجتماع و در قبال دیگری قابل دستیابی می‌داند و به همین خاطر است که اخلاق و سیاست در نگاه وی در طبقه‌بندی علوم در کنار یکدیگر ذکر شده‌اند.

این نگاه فارابی به دانش اخلاق و رویکردی که وی در قبال این دانش اتخاذ کرده است بر دیگر فلاسفه و حکماء اسلامی نیز تأثیرگذار بوده است. برای نمونه می‌توان به قطب‌الدین شیرازی اشاره کرد. وی وقتی در ذکر دانش‌ها و طبقه‌بندی خود از علوم به اخلاق می‌رسد و این دانش را یک دانش حکمی و فلسفی معرفی می‌کند از اخلاق به عنوان دانشی سخن می‌گوید که همه‌ی جنبه‌های زندگی انسان را شامل می‌شود. (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹:

۱، ۷۱) قطب متأثر از فارابی اخلاق را نه صرفاً در رابطه با تکالیف و وظایف فردی، بلکه در ساحت خانواده و اجتماع نیز وارد می‌کند و قائل است که اخلاق علاوه بر بایدها و نبایدهای فردی و هنجارها و اصولی که وظیفه‌ی فرد در قبال خودش را مشخص می‌کند به رابطه فرد با خانواده و اجتماع نیز می‌پردازد. قطب‌الدین شیرازی متأثر از نگاه فارابی به اخلاق، به اخلاق جنبه‌ی اجتماعی می‌بخشد و احکام اخلاقی را به جامعه تسری می‌دهد و می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که بعد از فارابی و نگاهی که وی به دانش اخلاق داشته است دیگر فلاسفه مانند قطب‌الدین شیرازی نیز به تبع او اخلاق را وارد ساحات اجتماعی زندگی انسان کرده‌اند و اساساً اخلاق در نگاه فارابی در مواجهه‌ی با دیگری به غایت خود نزدیک‌تر می‌شود و این همان چیزی است که حکمای بعد از فارابی نیز به اهمیت آن پی برده بوده‌اند.

### نتیجه‌گیری

فارابی در آثار مختلف خود مانند احصاء العلوم و التنبیه علی سبیل السعاده که دست به طبقه‌بندی علوم زده است از اخلاق به‌عنوان یکی از علوم حکمی و فلسفی یاد کرده است. فارابی اخلاق را ذیل علوم حکمی می‌داند که در رابطه با رفتار و اعمال آدمیان هنجارهایی را بیان می‌دارد که آدمی از حیث انسانیت خود باید رفتار خود را در چهارچوب آن دسته از بایدها و نبایدها سامان دهد. نکته‌ای که از طبقه‌بندی علوم فارابی درباره‌ی علم اخلاق حاصل می‌شود این است که علم اخلاق منشأی عقلانی دارد و با این که ریشه و اصولش در دین و علوم دینی یافت می‌شود ولی باید به این نکته توجه کرد که اخلاق علمی حکمی و فلسفی است که فارق از دین امکان تحقق دارد چرا که فارابی در طبقه‌بندی خود از علوم اخلاق را جدای از فقه و کلام که جزو علوم دینی محسوب می‌شوند ذکر کرده است و این علم را از سنخ فلسفه و حکمت عملی می‌داند. با توجه به مطالب ذکر شده می‌توان این‌گونه بیان داشت که فارابی جوهر و حقیقت اخلاق را فرادینی می‌داند و قائل است که می‌توان اصول

اخلاقی و مفاهیم اخلاقی را به وسیله عقل و اندیشه به دست آورد و دین و جامعه‌ی دینی می‌تواند برای تحقق این اصول و به دست آوردن این مفاهیم یاری دهنده‌ی عقل و تفکر باشند. همچنین باید این نکته را افزود که فارابی با نگاه خود به مقوله اخلاق به این دانش وجه‌ای اجتماعی بخشید و نخستین فردی است که در سنت اسلامی سخن از اخلاق اجتماعی را مطرح کرده است. بدین ترتیب می‌توان در سنت اسلامی فارابی را یکی از نمایندگان اخلاق حکمی و فلسفی و همچنین اخلاق اجتماعی دانست.

#### منابع

- ۱- ابوعلی، ابن مسکویه (بی‌تا)، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.
- ۲- اتکینسون (۱۳۶۹)، *درآمدی بر فلسفه اخلاق*، ترجمه سهراب علوی نیا، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول.
- ۳- ارسطو (۱۳۶۷)، *متافیزیک*، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، چاپ اول.
- ۴- داوری اردکانی، رضا (۱۳۵۴)، *فلسفه مدنی فارابی*، تهران، چاپ زر، چاپ اول.
- ۵- داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۰) *ما و تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
- ۶- رحمانی، غلامرضا (۱۳۹۰)، *آموزش فلسفه مشائی و اشراقی*، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.

- ۷- سادات، محمدعلی (۱۳۸۲)، *اخلاق اسلامی*، تهران، انتشارات سمت، چاپ اول.
- ۸- طالقانی، نظر علی (۱۳۷۳)، *کاشف الاسرار*، ج ۲، به کوشش مهدی طیب، تهران، انتشارات رسا، چاپ اول.
- ۹- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۳)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، انتشارات کویر، چاپ چهارم.
- ۱۰- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۳)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، کتاب طه، چاپ اول.
- ۱۱- فنایی، ابوالقاسم (۱۳۸۴)، *دین در ترازوی اخلاق*، تهران، انتشارات صراط، چاپ اول.
- ۱۲- قطب‌الدین شیرازی، محمود (۱۳۶۹)، *دره التاج*، تصحیح سید محمد مشکوه، تهران، انتشارات حکمت، چاپ سوم.
- ۱۳- مجلسی، محمدباقر (بی‌تا)، *بحارالانوار*، بیروت، دار احیاء التراث، چاپ سوم.
- ۱۴- محمد بن محمد، فارابی (۱۳۴۶)، *التنبیه علی سبیل السعادة*، حیدرآباد الدکن، مطبعه مجلس دائرةالمعارف العثمانیه، چاپ اول.
- ۱۵- محمد بن محمد، فارابی (۱۳۸۱)، *احصاء العلوم*، مقدمه و ترجمه حسین خدیوچم، تهران، شرکت انتشارات علمی- فرهنگی، چاپ چهارم.
- ۱۶- محمد بن محمد، فارابی (۱۹۸۵)، *التوطئه فی المنطق در منطق عند الفارابی*، تحقیق رفیق العجم، بیروت، دارالمشرق، چاپ اول.
- ۱۷- محمد بن محمد، فارابی (۱۹۸۶)، *الملة و نصوص أخرى*، به کوشش محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، چاپ اول.

- ۱۸- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، *آشنایی با علوم اسلامی*، ج ۲، تهران، انتشارات صدرا، چاپ بیست و هفتم.
- ۱۹- یحیی بن عدی (۱۳۷۱)، *تهذیب الاخلاق*، با مقدمه و تصحیح و ترجمه و تعلیق محمد دامادی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.

#### یادداشت‌ها

۱. ر.ک. احصاء العلوم، ص ۴۵-۱۱۳
۲. عبارت فارابی بدین شکل است: «الثانی - به تحصیل معرفه الاشياء التي شأنها ان تفعل و القوه على فعل الجميل منها و هذه يسمى الفلسفة العمليه و الفلسفة المدنيه»
۳. عبارت فارابی این گونه است: «الفلسفة المدنيه صنفان، احدهما- تحصل به علم الافعال الجميله و الاخلاق التي تصدر عنها الافعال الجميله والقدرة على اسبابها و به تصير الاشياء الجميله قنيه لنا»
۴. عبارت فارابی بدین صورت است: «يشتمل على معرفة الامور التي بها تحصل الاشياء الجميله لاهل المدن و القدرة على تحصيلها لهم و حفظها عليهم»
۵. ر.ک. ابن رشد، شرح بر جمهوری افلاطون، (ترجمه به انگلیسی از EIJ.Rosenthal) چاپ دانشگاه کمبریج، ۱۹۵۶، ص ۱۱۲
۶. البته به استثنای حکمت که همان طور که در همین بخش از پژوهش حاضر بیان شد فارابی حکمت را در زمره فضائل نظری می‌داند و به جای حکمت از سخاوت به‌عنوان یکی از فضائل چهارگانه اخلاق نام می‌برد.

## جایگاه گزاره‌های عملی در فلسفه‌ی ابن‌سینا

مجید شمس‌آبادی حسینی<sup>۱</sup>

### چکیده

سخن از گزاره‌های عملی در فلسفه ابن‌سینا از چالش‌برانگیزترین مسائل حکمت سینوی به شمار می‌آید. بوعلی با ذکر مصداق‌هایی از گزاره‌های عملی به‌عنوان «آراء محموده» این‌ها را بخشی از مشهورات برمی‌شمرد. این نحوه‌ی طرح شاید موهم آن باشد که گزاره‌های عملی که حکمت عملی را شکل می‌دهند، صرفاً از شهرت، و نه نگاهی معقول و موجه سرچشمه می‌گیرند، از این‌رو، نمی‌توان توجیهی عقلانی برای آن‌ها در نظر گرفت. اما تحقیق حاضر می‌کوشد تا تصویری نادرست که ممکن است از طرح گزاره‌های عملی در فلسفه ابن‌سینا برداشت شود و آن‌هم اینکه این گزاره‌ها تنها با ملاک شهرت و رأی عمومی مردم موجه می‌شوند و در نتیجه، توجیه عقلانی دقیقی ندارند، نفی نماید، و تبیین دقیق‌تری از گزاره‌های عملی به دست دهد. این سعی در پرتو لحاظ دسته‌بندی قضایا بر اساس استفاده

---

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه تربیت مدرس

ma.shamsabady@gmail.com

و کاربردشان معنا می‌یابد و فضایی نو را در خصوص فهم ژرف‌تر گزاره‌های عملی بازمی‌گشاید. چنان‌که این دقت، نوآوری طرح ابن‌سینا را بازنمایی می‌سازد.

**کلیدواژه‌ها:** گزاره‌های عملی، ابن‌سینا، مشهورات، آراء محموده

#### مقدمه

ابن‌سینا در آثار منطقی خود، مشهورات و آراء محموده را گونه‌ای از قضایا برمی‌شمرد. با دقت در مثال‌هایی که او برای این دسته از قضایا ذکر می‌کند، می‌توان دریافت که گزاره‌های عملی، بخشی از این قضایا محسوب می‌گردند.

مقصود از گزاره، همان قضیه‌ی موضوع-محمولی منطقی است. گزاره می‌تواند از یک واقعیت خبر دهد یا اینکه در خصوص فعلی، آگاهی بخشد؛ بدین گونه که عمل «الف»، خوب - و یا درست - است یا اینکه گفته می‌شود: فعل «ب»، نادرست (خطا) است. از چنین گزاره‌هایی که در خصوص خوبی یا بدی و درستی یا نادرستی یک عمل گزارش می‌دهند، «گزاره‌های عملی» تعبیر می‌کنیم. حکمت عملی، بر اساس این گزاره‌ها شکل می‌گیرد. چرا که گزاره‌های عملی، رأی و اعتقاد و هرگونه شناختی را درباره‌ی اعمالمان می‌رسانند، و غایت حکمت عملی، حصول چنین شناختی است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۱۱)

بدین ترتیب، با طرح مفصل این قضایا، درواقع، به گزاره‌های اخلاقی و عملی به‌عنوان مصادیقی از آراء محموده و مشهورات اشاره می‌کنیم. از این‌رو، برای واکاوی گزاره‌های عملی می‌بایست تبیینی دقیق از مشهورات و آراء محموده از نگاه ابن‌سینا ارائه نماییم.

«مشهورات» در آثار ابن‌سینا بر دو گونه قضیه اطلاق می‌گردد:

۱. قضایای اولی (اولیات) و مانند آن؛ البته نه از حیث وجوبشان، بلکه از آن جهت که عموم مردم بدین قضایا اذعان دارند، در نظر گرفته شوند. (طوسی، ۱۳۷۵: ۱، ۲۱۹) از دیگر آثار منطقی ابن‌سینا می‌توان دریافت که منظور از «مانند اولیات»، پاره‌ای از محسوسات، مجربات و متواترات است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۴) کاربرد مشهورات در خصوص این قضایا، معنایی عام از مشهور را می‌رساند.

۲. آراء محموده که معنایی خاص از مشهور درباره‌ی این‌ها به کار می‌رود. چنان‌که ابن‌سینا در کتاب «اشارات و تنبیهات» اشاره می‌کند: همچنین آراء محموده از زمره‌ی مشهورات است، و چه‌بسا این قضایا را به‌طور خاص، مشهور بنامیم؛ چراکه تنها شهرت بر این‌ها غالب است. (طوسی، ۱۳۷۵: ۱، ۲۱۹-۲۲۰)

### مشهورات در منطق ابن‌سینا

بوعلی در آثار خودش، دو جایگاه منطقی را به بحث مشهورات اختصاص می‌دهد: یکی آنجا که به‌عنوان پیش‌درآمد- به مواد قضایا و مبادی قیاس می‌پردازد، دیگری آنجاست که برای توضیح صناعت جدل، از ماده‌ی استدلال‌های جدلی سخن می‌گوید. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳، الجدل، ۹) بدین‌سان، دو بخش از منطق ابن‌سینا اهمیت بسزایی می‌یابد تا پژوهش خود



را با توجه بدان، سامان‌دهی نماییم که این دو یعنی موادّ قضایا -یا به تعبیر دیگر مقدمه‌ی بحث از قضایا و تقسیم‌بندی آن‌ها- و مادّه‌ی جدل، کانون توجه قرار می‌گیرند.. در ادامه به تحلیل بیان ابن‌سینا در خصوص هر یک، خواهیم پرداخت.

البته مشهوراتی دیگر هم وجود دارند که به تعبیر ابن‌سینا «مشهورات به ظاهر» هستند یعنی صرفاً برای جدل و به گمراهی انداختن طرف مقابل به کار گرفته می‌شوند. این قضایا، گزاره‌هایی هستند که در ابتدای شنیدنشان توهم می‌رود که قضایایی مشهورند درحالی‌که حقیقتاً مشهور نیستند. چنان‌که گویند: «باید که دوست خویش را به حق و باطل یاری کنی». (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۲۵-۱۲۶) بدین ترتیب، روشن می‌گردد که این مشهورات از مشهوراتی که به‌عنوان دسته‌ای از قضایا برشمرده می‌شوند، متمایزند. به نظر می‌رسد این قضایا را بتوان همان مبادی قیاس دانست که ابن‌سینا در کتاب «شفاء»، این‌ها را از دسته‌ی گزاره‌هایی برمی‌شمرد که بر سبیل پذیرش غلط، مورد تصدیق واقع می‌شوند، و چنین حاصل می‌شوند که شخص امری را می‌پذیرد و سپس آن را به خاطر مشابهت و مشارکت در لفظ یا در معنی با امر دیگری خلط می‌کند یا مشهوراتی که در نظر بدوی و پیگیری نشده چنین‌اند یعنی مشهور به نظر می‌آیند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳، البرهان، ۶۶-۶۷) این‌گونه مشهورات، ما را از مذاقه فلسفی دور می‌کند؛ چراکه صرفاً برای جدل وضع شده‌اند و نمی‌توان از این‌ها استفاده فلسفی نمود. از این‌رو، بدین دسته از مشهورات نمی‌پردازیم و آن را خارج از محل بحثمان تلقی می‌کنیم.

با توجه به دو نوع رویکرد ابن‌سینا در منطق‌نگاری -یکی در کتاب «اشارات و تنبیهات» و دیگری در «شفاء» و منطق‌های نه‌بخشی او- می‌توان نگاه او را در خصوص مشهورات از دو موضع، پیگیری و تحلیل نمود:

۱- مشهورات در «اشارات و تنبیهات»

ابن‌سینا باورها و گزاره‌های پذیرفته‌شده نزد خودمان را -که از این‌ها به «معتقدات مسلم» تعبیر می‌کند- به‌طورکلی به سه دسته تقسیم می‌کند: آن‌هایی که قبولشان واجب و ضروری است، دوم باورهایی که مشهورند و سوم هم باورهای وهمی هستند. البته خواجه نصیر طوسی این تقسیم‌بندی ابن‌سینا را در خصوص باورها، حصر عقلی می‌داند. ایشان بیان می‌کند اگر در گزاره‌ای مطابقت با خارج مطرح بود دو حالت خواهد داشت: آن گزاره مطابق با خارج است که قضیه و باوری واجب‌القبول می‌شود یا اینکه آن گزاره مطابق با خارج نیست که در این صورت از وهمیات تلقی می‌گردد. در غیر این صورت، یعنی اگر تطابق با خارج در گزاره لحاظ نشود، آن گزاره را از مشهورات به شمار می‌آورند. (طوسی، ۱۳۷۵: ۲۱۳، ۱)

بدین ترتیب، از نگاه خواجه نصیرالدین طوسی، گزاره‌های مشهور، قضایایی هستند که مطابقت با خارج در آن‌ها مطرح نباشد. یا به تعبیر دیگر، مشهورات، گزاره‌هایی هستند که نزد خودمان پذیرفته شده‌اند اما تطابق با خارج را برایشان در نظر نگرفته‌ایم. این، از آن جهت که این گزاره‌ها را با توجه به شهرتشان نزد عموم مردم پذیرفته‌ایم؛ نه از این حیث که خودشان حقیقتاً درست، و پذیرششان ضروری باشد. همچنین روشن می‌گردد که این تقسیم‌بندی منفک بودن اقسام از یکدیگر را نمی‌رساند؛ چراکه قضایای واجب‌القبول می‌توانند مشهور نیز باشند. از این رو، هر یک از این زیرمجموعه‌ها حقیقتاً تقسیم دیگر اقسام نیست.

۲- مشهورات در «شفاء»

از آنجا که هر قیاسی از قضایایی تشکیل می‌شود، پیش‌درآمد بحث مواد قیاس، گزاره‌هایی هستند که به‌عنوان مبادی قیاس مورد بحث و تبیین قرار می‌گیرند. از این‌رو، برای شناخت گزاره‌ها در منطق می‌بایست مبادی قیاس را پی‌گرفت.

مبادی قیاس‌ها یا اموری هستند که به نحوی مورد تصدیق‌اند، یا مورد تصدیق نیستند. آنچه مورد تصدیق نیست، اگر از طریق تأثیر در نفس، که قائم‌مقام امر مورد تصدیق است، جاری مجرای امر مورد تصدیق نباشد، اساساً در قیاس‌ها بهره‌ای نمی‌رساند.

اما آن دسته از گزاره‌ها -یا قضایایی که مبادی و تشکیل‌دهنده‌ی قیاس واقع می‌شوند- که در آن‌ها، تصدیق وجود دارد، یا تصدیق موجود در آن‌ها بر وجه ضرورت است، یا بر اساس پذیرشی (تسلیم) است که ضد آن تصدیق در او خلجانی ایجاد نمی‌کند، و یا بر وجه ظن غالب است.

آنچه که تصدیقش، از طریق پذیرش و تسلیم است، یا بر سبیل تسلیم صحیح است، یا بر سبیل تسلیم غلط. اما آنچه از طریق پذیرش درست حاصل شده است، یا به‌گونه‌ای است که امری مشترک میان چند شخص یا گروه است و بیش از یک فرد آن را پذیرفته‌اند. یا به نحوی است که تنها موردپذیرش یک فرد خاص است و چنین امری فقط در قیاسی سودمند است که مخاطبش همان فرد خاص باشد، و درواقع تصدیق این امر متوجه کسی است که مخاطب است نه متوجه کسی که قیاس را تألیف می‌کند. بنابراین فردی که از این طریق قیاس تشکیل می‌دهد نمی‌تواند از آنچه که در بین مخاطب و خودش جریان دارد نفعی حقیقی ببرد.

اما آنچه که از طریق تسلیم، و به نحوی که میان چند فرد، مشترک است، به‌دست آمده است: یا رأیی است که به طایفه‌ای خاص، مستند است و یا رأیی است که به یک طایفه‌ی خاص مستند نیست، بلکه همه‌ی مردم آن را قبول دارند و در آن عقیده بار آمده‌اند و در آن هیچ تردیدی روا نمی‌دارند، و اگر چنانچه فردی ممیز (بالغ و عاقل) یکی از این‌ها را در نظر بگیرد و درباره‌ی خود چنین فرض کند که به‌طور یک‌دفعه در عالم هستی به وجود آمده است - درحالی‌که ممیز و عاقل هم هست - و به چیزی عادت داده نشده و تحت تأدیب قرار نگرفته است و به حکم‌کننده و چیزی غیر از عقل توجه نکند و از حیا و خجالت منفعل نشود؛ چه این‌که اگر از این دو منفعل گردد، در این صورت حکم وی خلقی خواهد بود نه عقلی، و مصلحتی را رعایت نکند؛ چه در غیر این صورت، تصدیق و تسلیمش از طریق حدّ وسط صورت خواهد گرفت و ضروری نخواهد بود. همچنین از استقراء اعراض کند؛ چراکه باز در غیر این صورت، تسلیمش از طریق حدّ وسط صورت خواهد گرفت، و به این‌که آیا ممکن است رأی وی مورد نقض دیگران واقع گردد توجه نکند. پس هرگاه تمام این‌ها را به‌جا آورد و درصدد تشکیک در تصدیقاتش برآید، روشن می‌گردد که شک، در این قضایا امکان دارد؛ مانند این گزاره‌ها: «عدل حسن است»، «ظلم قبیح است» و «شکر منعم، واجب است».

بنابراین، این تصدیقات، مشهوراتی هستند که مورد قبول هستند، و اگر صادق باشند، صدق آن‌ها توسط فطرتی عقلی که در منزلت مذکور قرار داده شده آشکار نمی‌شود، بلکه برخی از این مشهورات و مانند این‌ها، صادق است، اما برای آن‌که یقینی باشند نیاز به حجّت (برهان) دارند، و برخی دیگر با رعایت شرطی دقیق - که عموم مردم بدان توجه ندارند - صادق می‌گردند. اما آن دسته از گزاره‌ها که به طایفه‌ای مستند هستند؛ همانند آنچه به امتی خاصّ و به صاحبان پیشه‌ای خاصّ مستند است، «مشهورات محدود» نامیده می‌شوند، و آن

گزاره‌هایی که به یک یا دو فرد مستند است، یا چند فرد آن‌ها را می‌پذیرند، به اسم «مقبولات» خوانده می‌شوند. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳، ۶۳-۶۶)

اساساً ابن‌سینا جایگاه مشهورات را گزاره‌ها و باورهایی عقل‌پذیر می‌داند که ناظر به کردار انسانی هستند. (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۹)

### آراء محموده

دسته‌ای از مشهورات، «آراء محموده» نامیده می‌شوند که می‌توان از آن‌ها به «گزاره‌های مورد ستایش» تعبیر نمود. از نظر ابن‌سینا بهتر آن است که به‌طور خاص، این آراء و گزاره‌های محموده، مشهور خوانده شوند؛ زیرا عمده در آن‌ها شهرت است. گزاره‌ای همچون «گرفتن مال دیگری امری ناپسند است» و نباید چنین فعلی مرتکب شد، گزاره‌ای عملی است و از آراء محموده محسوب می‌شود. چنانچه صرف عقل انسان و یا قوای او چون وهم و حس لحاظ گردد و تأدیب فرد انسانی به قبول اموری در نظر گرفته نشود، انسان تنها به‌واسطه تعقل، به چنین گزاره‌هایی حکم نخواهد کرد و عقل او موردپسند یا ناپسند بودن آن‌ها را بیان نمی‌کند. به عبارتی روشن‌تر، اگر انسانی فرض شود که به‌طور دفعی با عقلی کامل خلق شود و هیچ آدابی را نشنیده باشد که بخواهد انفعالی نفسانی یا خلقی داشته باشد، به این قضایا حکم نمی‌کند. این درحالی است که قضایایی اولی مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است» تنها به تعقل قابل پذیرش است و عقل جدای از امور دیگر به‌درستی این گزاره‌ها که گزاره‌هایی نظری باشند، اذعان می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳۶)

توجه بدین نکته شایسته است که واژه‌ی «آراء محموده» تنها در دسته‌بندی قضایا در کتاب «اشارات و تنبیهات» به چشم می‌خورد. درحالی‌که در «شفاء»، به این واژه اشاره‌ای نشده است و بوعلی در این کتاب، نامی از این اصطلاح نمی‌برد؛ هرچند که شیخ، همان

مثال‌های آرای محموده را ذیل مشهورات در «شفاء» ذکر شده است، و مشهورات به محدود و مطلق تقسیم می‌کند. از این رو، می‌توان آراء محموده را مصداقی از مشهورات دانست.

همچنین توضیحات ابن‌سینا در خصوص غلبه داشتن شهرت در آراء محموده و تشکیک‌پذیری این قضایا در شرایطی که برای عقل فطری ترسیم می‌کند، نشان می‌دهد که منظورش از غلبه‌ی شهرت در این گزاره‌ها و ویژه دانستن این‌ها برای نامیدنشان به مشهورات، آن است که آراء محموده، مشهوراتی مطلق‌اند که موردپذیرش همگان هستند اما می‌توان در این گزاره‌ها شک نمود.

اجمال و ابهام جایگاه گزاره‌های عملی و قضایایی که به‌عنوان آراء محموده از آن‌ها یاد می‌شود، از این روست که در زمان ابن‌سینا هنوز فلسفه اخلاق و معرفت‌شناسی گزاره‌های عملی مستقلاً محل توجه قرار نگرفته بود و فلسفه علوم عملی همچون فلسفه اخلاق نظم امروزی را نداشته است. بنابراین، از گزاره‌های عملی و آراء محموده -بیشتر در قالب مثال‌هایی- به‌عنوان بحث‌های منطقی در ذیل مشهورات نام‌برده می‌شود.

### موادّ قضایا در منطق سینوی و رهیافتی به حقیقت گزاره‌های عملی

با توجه به مطالبی که گذشت، روشن می‌شود گزاره‌های عملی بخشی از مشهورات -به معنای اعم- محسوب می‌گردند. اما به‌طور ویژه، «آراء محموده» شمرده می‌شوند. روشن‌تر آن‌که گزاره‌ی عملی، قضیه‌ای است که با توجه به عمده بودن شهرت برای پذیرش آن، رأیی محسوب می‌گردد که موردستایش همگان یا دست‌کم بیشتر مردم است.

به نظر می‌رسد اینکه گزاره‌های عملی به‌عنوان باورهایی موردپذیرش که شهرتشان برای روی آوردن بدین باورها، غلبه دارد و نه مستقیماً کشف از واقع یا مطابقت با آن، این

را می‌رساند که نمی‌توان گزاره‌های عملی را - که در خصوص بدی یا خوبی فعلی، حکمی صادر می‌کنند - قضایایی دانست که از واقعیت‌هایی موجود و ثابت خبر می‌دهند. از سویی، اعتباری صرف و قراردادی دانستن این گزاره‌ها و یا انشایی پنداشتشان نیز برداشتی نادرست است. زیرا آراء محموده از نظر ابن‌سینا گزاره‌های عملی‌ای نیستند که بدون توجه به امور حقیقی - چه اینکه مربوط به هستی باشد و چه اینکه ناظر به اجتماع باشد - و صرفاً به جهت مشهور بودن، مورد پذیرش قرار گیرند، بلکه همان‌گونه که خود او بیان می‌کند: عمده در این‌ها شهرت است؛ نه اینکه تنها شهرت، منبع پذیرششان باشد. همچنین اشاره می‌کند که گزاره‌ها، مشهوراتی‌اند که اگر چنانچه صادق باشند، صدق آن‌ها به واسطه‌ی فطرتی عقلی روشن نمی‌شود، بلکه برخی از این مشهورات و مانند این‌ها، صادق است، اما برای آن‌که یقینی باشند نیاز به حجّت (برهان) دارند، و برخی دیگر با رعایت شرطی دقیق - که عموم مردم بدان توجه ندارند - صادق می‌گردند.

از این رو، دقیق‌تر آن است که گزاره‌های عملی را نه زیرمجموعه‌ی قضایای اخباری‌ای که از واقعیت‌هایی عینی خبر می‌دهند، قرار دهیم و نه قضایای انشایی و قراردادی صرف. بلکه اینکه ابن‌سینا این گزاره‌ها را در این دوگان قرار نمی‌دهد و آن‌ها را ذیل دسته‌ای جداگانه با عنوان «آراء محموده» برمی‌شمرد، از دقت او در این خصوص حکایت می‌کند. بر این اساس، با روشن شدن تمایز این گزاره‌ها از دیگر قضایا، بایستی ماهیت گزاره‌های عملی را متمایز از قضایای نظری یعنی قضایای اخباری ناظر به واقع، و دیگر قضایا همانند اولیات و بدیهیات دانست، و آن‌ها را به‌گونه‌ای جداگانه مورد بررسی و تحلیل قرار داد.

افزون بر اینکه ابن‌سینا اساساً قضایا و گزاره‌ها را بر اساس کاربردی که داشته‌اند، تقسیم‌بندی می‌کند. برای نمونه، گزاره‌های عملی و آراء محموده با توجه به غلبه‌ی شهرت عموم مردم برای پذیرش این قضایا، ذیل مشهورات مندرج می‌گردند؛ نه اینکه بر اساس تنها

یک ملاک -آن‌هم شهرت- گزاره‌های عملی را حل و فصل نماید. در تأیید این مطلب، شایسته دقت است که ابن‌سینا خود بیان می‌کند: می‌توان با آوردن دلیل و برهان، گزاره‌های عملی (آراء محموده) را یقینی نمود، همچنان که گزاره‌ای مورد ستایش -علی‌رغم مشهور بودنش- می‌تواند صادق نباشد. هرچند که نمی‌توان از گزاره‌های عملی به‌عنوان قضایای برهانی یعنی قضایایی که در برهان به کار می‌روند، یاد کرد، بلکه می‌توان از یقینی بودنشان سخن گفت؛ همان‌گونه که ابن‌سینا، خود، به یقینی شدنشان اشاره می‌کند. این بیان‌گر آن است که گزاره‌های عملی شناختی هستند. چراکه در غیر این صورت، طلب دلیل برای پذیرششان بی‌معنا خواهد بود. هرچند که در عرف مردم، این قضایا با توجه به شهرتشان پذیرفته می‌شوند و به کار می‌روند.

بدین‌سان، گزاره‌های عملی و آراء محموده را نمی‌توان در قضیه‌ای تعیین‌شده گنجانده و یک‌طرفه به قاضی رفت و به بی‌اساس بودن این گزاره‌ها که تنها شهرت، این‌ها را تعیین می‌کند و بحثی فلسفی نمی‌طلبد، حکم کرد. بلکه می‌بایست گزاره‌های عملی را به‌طور جداگانه یعنی قضایایی با عنوان آراء محموده، و مؤلفه‌های حقیقی این گزاره‌ها را مورد واکاوی قرار داد.

هم‌چنان‌که نمی‌توان واقع‌نمایی مشهورات را در اندیشه‌ی ابن‌سینا به کلی انکار کرد. زیرا اساساً با مبانی فلسفی او ناسازگار است که گزاره‌های عملی یا اخلاقی که قرار است به انسان در رسیدن به سعادت کمک کند، صرفاً با قرارداد و اعتبار دیگران (شهرت) مورد اعتقاد و عمل واقع شود. این نکته در پرتو تبیین بیشتر گزاره‌های عملی روشن‌تر می‌گردد.

روشن است که ما از آراء محموده به‌عنوان گزاره‌هایی سخن می‌گوییم تا بتوانیم تبیینی دقیق از معرفت‌شناسی آن‌ها به دست دهیم. اساساً بررسی در باب گزاره بودن یا نبودن «آراء محموده» به‌منزله‌ی مقدمه‌ای تفصیلی برای حمل صدق و کذب بر آرای محموده یا مشهورات



به حساب می‌آید؛ زیرا صدق و کذب وصف ذاتی قضیه محسوب می‌شود و صدق و کذب‌پذیری آرای محموده در درجه اول مشروط به قضیه بودن آن‌ها است. بدین منظور لازم است به گزارش تعریف قضیه و ارتباط آن با صدق و کذب و سپس اثبات قضیه بودن این آرا پرداخته شود.

ابن‌سینا در کتاب «شفاء» قول جازم را به «حکم به نسبت دو معنا به ایجاب و سلب» تعریف می‌کند و قبل از تعریف به خاصه‌ی آن اشاره می‌کند و می‌گوید جازم بودن هر قضیه، صدق و کذب آن را نیز در پی خواهد داشت. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱، العبارة، ۳۲) وی در ادامه می‌گوید تعبیر وی از معنا، نشان‌دهنده‌ی شمول قول جازم در قضایای حملی و شرطی است. درواقع، وی قول جازم را به دو قسم حملی و شرطی تقسیم می‌کند. (ابن‌سینا، ۱۳۷۰: ۸۲) به نظر می‌رسد تعبیر وی از موضوع و محمول به «معنا»، دامنه قضیه و اقسام آن را گسترده می‌کند و می‌توان بر این اساس، زمینه ورود آرای مشهوره محموده را به عرصه قضیه جایز شمرد و با تعریف ابن‌سینا نیز سازگار دانست. از سخن وی در «شفاء» می‌توان نتیجه گرفت که جزم گاهی در قضایا به‌طور مطلق و گاهی با امکان وقوع طرف مقابل همراه است و این می‌تواند نشان‌دهنده‌ی تشکیکی بودن مؤلفه جزم باشد.

ابن‌سینا در نجات از قضیه به «قولی که در آن نسبت بین دو چیز به گونه‌ای که صدق و کذب به تبع آن لازم بیاید»، تعبیر می‌کند و صدق و کذب را به‌عنوان اصلی‌ترین ویژگی قضیه به شمار می‌آورد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۹). در این اثر نیز، با تعبیر ابن‌سینا از قضیه به نسبت میان دو شیء به‌وضوح زمینه ورود انواع گزاره‌ها و نسبت‌ها مانند گزاره‌های اخلاقی آرای مشهوره و گزاره‌های عملی دیده می‌شود. این تعریف عام‌ترین و بسیط‌ترین تعریف قضیه به نظر می‌رسد.

ابن‌سینا در کتاب «اشارات و تنبیهات» ترکیب خبری را به «آنچه به گوینده آن بتوان صفت صادق یا کاذب را منتسب کرد» تعریف کرده است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱، ۱۱۲) تعریف وی از خبر در «اشارات و تنبیهات» مبتنی بر سه مفهوم بنیادی قول، قائل و صادق (یا کاذب) است. وی در تعریف خبر، صدق و کذب را با عینک مخاطب می‌بیند.

با توجه به آثار ابن‌سینا می‌توان گفت قضیه در منطق، یکی از ستون‌های اصلی محسوب می‌شود و در تطور خود در آثار ابن‌سینا سیر کمالی را طی می‌کند؛ به این ترتیب که در آثار متأخرش یعنی اشارات و تنبیهات با منتسب شدن سخن قائل به صادق و کاذب، به بُعد اخلاقی و عملی آن توجه می‌شود. از این منظر، اخلاق و حکمت عملی یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های قضیه به‌عنوان یکی از ارکان اصلی منطق لحاظ می‌شود و این ویژگی، یعنی صادق و کاذب بودن گوینده خبر، از عوارض و ویژگی‌های بیرونی قضیه محسوب می‌شود. در حقیقت، ابن‌سینا در «اشارات و تنبیهات» از صدق منطقی و معرفت‌شناختی به صدق عملی و اخلاقی رسیده است و صدق مخبر محل توجه وی قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup>

همچنین بایستی میان ساحت‌های وجودی و معرفت‌شناختی گزاره‌های عملی تمییز قائل شد. این تمییز ما را در خصوص حقیقت این گزاره‌ها رهنمون می‌سازد. برای نمونه، جایگاه شهرت را در تعیین حقیقت گزاره‌های عملی می‌توان بر اساس تمایز بُعد وجودشناختی و معرفت‌شناختی روشن نمود. روشن‌تر آن‌که، ابن‌سینا در مقام آن نیست که حقیقت و ماهیت گزاره‌های عملی را با آوردنشان در ذیل مشهورات، تبیین کند. بلکه تنها از آن جهت که عموم مردم از طریق زندگی در جامعه، آموزش‌ها و تربیت‌هایی را فرا می‌گیرند، تحت عنوان «مشهورات» و «آراء محموده» مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند. به دیگر سخن، همین‌که تداخل یقینات و مقبولات در تقسیم‌بندی قضایا روشن گردید، این را

۱. ر.ک: امیرخانی؛ پورصالح، ۱۳۹۴.

می‌رساند که گزاره‌های عملی می‌توانند -به دو اعتبار- هم در برهان مورد استفاده قرار گیرند و هم در جدل. از این رو، ایرادی بر ابن‌سینا نیست که این‌ها را ذیل مشهورات بحث کرده است. چنان‌که حکیم سبزواری در کتاب «شرح الأسماء الحسنی» خود بدین مطلب اشاره می‌کند. (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳۲۱-۳۲۲)

### نتیجه‌گیری

با تتبعی که در آثار ابن‌سینا داشتیم، دریافتیم که او عمدتاً در آثار منطقی خود به صراحت و با ذکر مثال از گزاره‌های عملی سخن می‌گوید. او بخش ویژه‌ای از مشهورات را با عنوان «آراء محموده» به گزاره‌های عملی اختصاص می‌دهد که این بحث منطقی را دو موضع می‌توان پی‌گرفت: مواد قضایا (به‌عنوان پاره‌ای از گزاره‌ها در دسته‌بندی قضایا) و صناعت جدل (به‌عنوان مقدمات جدلی). بدین ترتیب، پرداختن به این دو بحث اهمیتی ویژه می‌یابد؛ زیرا نشانه‌هایی را از معرفت‌شناسی گزاره‌های عملی به دست می‌دهد و می‌تواند رهیافتی به تحلیل معرفت‌شناختی این گزاره‌ها باشد. هرچند که طرح گزاره‌های عملی و آرای محموده ذیل بحث مشهورات، بدین معناست که این‌ها کارکردی اجتماعی دارند و با شهرت‌شان در میان مردم مورد استفاده قرار می‌گیرند. نه اینکه لزوماً این را برساند که برای انجام دادن عملی بایستی تنها به مشهور بودن حسن انجام آن عمل بسنده نمود. به دیگر سخن، در دسته‌بندی قضایا و گنجاندن گزاره‌های عملی یا آرای محموده ذیل مشهورات، به کاربرد و استفاده‌ی این قضایا توجه شده است. چنان‌که ابن‌سینا در این خصوص، ناظر به تقسیم ارسطو سخن می‌گوید. اما نکته‌ای که ابن‌سینا را از ارسطو و فارابی متمایز می‌کند این است که او گزاره‌های عملی را تحت عنوان «آراء محموده» مطرح، و به ویژگی‌های

این گزاره‌ها همچون یقینی کردن (برهانی و موجّه) و درستی یا نادرستی این گزاره‌ها نیز اشاره می‌کند.

منابع

- ۱- ابن سینا (۱۳۱۳)، *رسائل آخری لابن سینا*، تهران: بی‌نا.
- ۲- \_\_\_\_\_ (۱۳۲۶)، *تسع رسائل فی الحکمه و الطبیعیات*، قاهره: دار العرب.
- ۳- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ۴- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰)، *المسائل الغربیه العشرینیّه*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۵- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، توضیح مقدمه و تحقیق از محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- ۶- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۳)، *برهان شفاء*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران: فکر روز.
- ۷- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبیهات*، قم: نشر البلاغه.
- ۸- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح از محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۹- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، *الهیات دانشنامه علایی*، مقدمه و حواشی و تصحیح از دکتر محمد معین و سید محمد مشکوه، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ۱۰- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، *منطق دانشنامه علایی*، مقدمه و حواشی و تصحیح از دکتر محمد معین و سید محمد مشکوه، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

- ۱۱- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۳)، *طبیعیات دانشنامه علائی*، مقدمه و حواشی و تصحیح از دکتر محمد معین و سید محمد مشکوه، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- ۱۲- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *الإلهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق از آیت الله حسن زاده آملی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ۱۳- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲)، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ۱۴- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰)، *رسائل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار.
- ۱۵- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴)، *الشفاء (المنطق)*، تصحیح از سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
- ۱۶- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵)، *منطق المشرقیین*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- ۱۷- \_\_\_\_\_ (۱۹۵۳)، *رسائل ابن سینا*، به اهتمام حلمی ضیاء اولکن، استانبول: دانشکده ادبیات استانبول.
- ۱۸- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۰)، *عیون الحکمه*، مقدمه و تحقیق از عبدالرحمن بدوی، بیروت: دار القلم.
- ۱۹- پور صالح، سیده ملیحه؛ برخوردار، زینب (۱۳۹۴)، «*نقش مشهورات در تعیین مدن با تکیه بر آراء فارابی و ابن سینا*»، حکمت سینوی، شماره ۵۳ (۱۳۹۴).
- ۲۰- خلیلی، اکرم (۱۳۸۶)، «*جایگاه گزاره های اخلاقی از دیدگاه ابن سینا*»، آینه معرفت، شماره ۱۱ (۱۳۸۶).
- ۲۱- سبزواری (۱۳۷۲)، *شرح الأسماء الحسنى*، تحقیق از نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.

- ۲۲- سعیدی‌مهر، محمد؛ ذوالحسینی، فرزانه (۱۳۹۰)، «مشهورات در اندیشه ابن‌سینا»، حکمت سینوی، شماره ۴۶ (۱۳۹۰).
- ۲۳- طوسی (۱۳۷۵)، شرح الإشارات والتنبيهات، قم: نشر البلاغ.
- ۲۴- طوسی (۱۳۸۶)، شرح الإشارات والتنبيهات، تحقیق از آیت الله حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ۲۵- محیطی، حسن (۱۳۹۴)، «توجیه گزاره‌های اخلاقی بر مبنای شهرت»، معرفت اخلاقی، شماره ۱۷ (۱۳۹۴).
- ۲۶- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۴)، شرح برهان شفاء، تحقیق و نگارش محسن غروی‌ان، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۲۷- مهدوی نژاد، محمدحسین؛ فاضلی، لیلا (۱۳۹۵)، «ساختار گزاره‌های اخلاقی از دیدگاه ابن‌سینا»، اخلاق، شماره ۴۵ (۱۳۹۵).

28-Aristotle (1958), *Topics*, edition by W. D. Ross, Oxford University Press.

29-Averroes (1977), *Three Short Commentaries on Aristotles Topics, Rhetorics, and Poetics*, Edited and Translated by Charles E. Butterworth, Albany, State University of New York Press.

**Balagh Mobin Specialized scientific Journal**  
**Imam Sadiq University**  
**Theology Student Science Association**

**Translate abstracts (No. 50-51) / 2016-2017**

**The principle of authenticity in service and manufacturing companies**

Mohammad Bakhshi<sup>1</sup>

**Abstract:**

There are some kinds of partnership which are not undertaken to study yet. One of these partnerships is the one for Services and producing companies. Actually as same as the benefit of partnership in cash capital and function (like bailment of a capital) or in iliquid and function (like Mozareah and Mosaghat) in which, the investor and agent share, possibly, partnership in function can lead to Services or a producing program. In this case, partners share the product or benefit or reward

However, the science of law for legality of partnership in function suggest to accept and then argue about finance company or legal person, but the question we raised is about the legality of this kind of partnership in Figh of Imami and sonni schools. To answer the question we went over the status and role of function, generally in contracts like bailment of a capital, partnership, Mozareah, Mosaghat and lease. Our hypothesis is that the consensus for invalidity of partnership in function is not about this kind of partnership and its disputations can be answered. It seems some sonni jurists (specially Maleki school) have accepted the partnership in function. This thesis aim for proving the legality of this kind of partnership in Imami and sonni Figh. At last by searching in words

---

<sup>1</sup> Master of Jurisprudence and principles of law of Islamic Imam Sadiq University      bakhshi.tabasi@gmail.com



of Imami jurists and using general contracts, the legality will be proved.

**Key words:** partnership in function, Services, sharing benefit and loss, Imami and sonni Figh

**Analysis of Quranic verses used in Turanposht Stone inscriptions**

Meysam Sadeghi Touran Poshti<sup>1</sup>

**Abstract:**

Among the monuments of the village of Turanposht, Stone inscriptions that belong to the side of the old road, near the village of Darahgazah are Very important. In this article after introducing the historical figure of Turanposht, Beginning tried to read the text of the inscriptions which in most cases were written with Kufic handwriting. And by doing so, was found that content of the inscriptions are Quranic verses, divine names and Persian poetry. Then apart from other themes we only analysis Quranic verses used in this inscription. Eventually with this review and analysis and according to the text of other inscriptions we can conclude authors of these inscriptions in their thinking have tended to Sufism. After that according to other historical evidence we showed strong presence of the Sufis in the Turanposht and it was found that the Quranic inscriptions must be considered as part of the legacy of the Sufis in Turanposht.

**Keywords:** Turanposht, inscription, Sufism, Quranic verses, Persian poetry

---

<sup>1</sup> Master Student of Quran and Hadith Sciences Islamic Imam Sadiq University  
sadeghi.mehr70@gmail.com

## Quran Capacitance in Lifestyle Studies

Seyyed Mohammad Taghi Mousavi Far<sup>1</sup>

### Abstract:

Lifestyle means describing or prescribing ways of thinking, speech and behavior for man and the human community.

Lifestyle is one of the most practical and important topics in many social sciences such as sociology, psychology and medicine. Research in it is useful for any thinker who has a concern for community reform. Muslim scholars have long been concerned with this issue and have produced works in this field. The Qur'an is known as the gravity of the guidance of the Muslims and the best doctrine of divine knowledge. Therefore, Muslim thinkers, if they want to enter the lifestyle, must have sufficient knowledge in the Quran's capacities. For a better understanding of the Qur'an, it is necessary to analyze the qualities which have come for the last and greatest divine legacy, in the Quran verses and traditions of Ahlulb'ti. One of the most important qualities of the Qur'an is its comprehensiveness, which can be the basis for other attributes of the Qur'an, such as its supremacy. This is the main feature of the Qur'an which if its quality is determined, the Quran's capacity in lifestyle studies will also be revealed. In this article, we are going to collect and analyze some of the verses and narrations that refer to this attribute of the Qur'an. Then, we will present the views of Muslim scholars in this area of categorization and analysis. *In this regard, there are three minimalist, maximistic and moderate views; each comment has a Qur'anic, hadith, rational, and mystical argument;*

---

<sup>1</sup> Ph.D. Student, Comparative exegesis at the University of Qom

[Mosavifar88@gmail.com](mailto:Mosavifar88@gmail.com)

**Translate abstracts (No. 50-51) / Balagh Mobin: 2016-2017**

*and opponents and advocates who have argued in order to eject or prove it.*

This paper considers the moderate view to be superior and more justified. Then attempts to criticize the minimalist and the maximistic viewpoints.

**Keywords:** Quran, Comprehensibility, Capacitance, Lifestyle

## The position of written sources in the system of valuing of hadith in the perspective of Sheikh Hurr-Alameli and the critique of Ayatollah Khoyi on it.

Sayyed Maziar-e Hoseini<sup>1</sup>

### Abstract:

*After writing the four hadith reference books at fourth and fifth centuries of Lunar calendar, the book "Alwasael-o Shia ila Tahsil-e Massa'el-o sharia" was replaced with them, which is known as the best hadith references in Shia*

*. On the other hand, the special position of Sheikh Hurr Al-ameli among the masters of the "akhbari" scholars, show the high importance of the recognition and analysis of the basis of validation of the hadith from his point of view. "Alwasael-o Shia", although based on the regularity of the school, is still the focal point of Shiite jurisprudence and continues to persevere with the decline of "akhbari" thought. On the other hand, the Ayatollah Khoyi's school, as the mainstream in the contemporary hadith researches, denies the views of scholars who have a maximum approach to hadith. This paper tries to provide a general comparison between these two schools improve the development of a comprehensive hierarchical validation system of hadith to give a more complete look at increasing criteria and reductions of validation.*

*Considering the early sources and accrediting these works, it forms the central point in Sheikh Hurr's view, which is criticized on Ayatollah Khoyi's views. Based on the benefits of "Wasael-o Shia",*

---

<sup>1</sup> Ph.D. student of Quran and Hadith sciences at Tehran University

sma.hoseini1369@gmail.com

**Translate abstracts (No. 50-51) / Balagh Mobin: 2016-2017**

*the method of valuing the hadith has been extracted in Sheikh Hurr's Theology* .

**Keywords:** Sheikh Hurr al-ameli, Validation, Wasael-o Shi'a, Ayatollah Khoyi

## The position and extent of the worlds of being from the perspective of Allameh Tabatabai (Qods Sara)

Majid Taghi Nejad<sup>1</sup>

### Abstract:

In order to properly and profoundly understand the views of philosophical and mystical thinkers, we need to get to know their intellectual system.

One of the important components of understanding his intellectual system is to get acquainted with his worldview and the relation of the world realms to each other. Allameh Tabatabai, a contemporary reference thinker, has presented four types of categorization in general regarding the extent and proportion of the realms. *First: the universe and the lower world. Second: the universe of nature; the example universe and the world of reason. Third: the universe of essence, the world of adultery, the universe of Lahut, the world of God, the world of the kingdom and the universe. And the fourth; the world of the order and the world of creation.* In short, we can see the six worlds in their view as follows: 1. The universe of nature 2. The universe of adulthood 3. The universe of Lahut or the world of names and attributes 4. The world of reason or the world of God or the world of spirit 5. The world of imagination or the world of example or the universe Mindfulness or the universe of grief 6. The world of sense or the universe of nature or the universe. *The world of the people, in the face of the world of order, includes the realms of fantasy and sense. The world of thought includes supernatural realms.*

---

<sup>1</sup> Ph.D. Student Philosophy and Theology at the University of Qom  
emamsadeghy@gmail.com

**Translate abstracts (No. 50-51) / Balagh Mobin: 2016-2017**

*These realms have a causal relationship to each other and a ratio of perfection and defect, and higher realities than the lower realms are the cause and the more complete.*

**Keywords:** realms, the relationship between the worlds, Allameh Tabatabai



## The position of ethics in classifying science at the perspective of Farabi

Mohammad Taher Karimi<sup>1</sup>

### Abstract:

Classification of science is one of the most important issues in the field of philosophical sciences. *In this regard, determining the status of each science has great importance.*

Ethics is one of the most influential knowledge in human behavior and treatment. Therefore, it is important to achieve the status of this knowledge among various sciences. In Islamic tradition, this knowledge has been of great importance. Islamic philosophers and intellectuals have studied the position of this knowledge in the system of human life in different works. The present paper is devoted to determining the position of ethics in the classification of sciences in the perspective of Farabi. *Farabi, as the founder of Islamic philosophy, has placed ethics in his classification of science as an intellectual and philosophical science with the social and worldly approach, in addition to the individual and the hereafter.*

In Farabi's view, in the epistemology of morality, one can say that it is possible to see this category of sciences with an external view. For this reason, it can be said that Farabi in the Islamic tradition is considered to be the representatives of the school of philosophical ethics.

**Keywords:** Ethics, classification, science, intellectuality, Farabi.

---

<sup>1</sup> Ph.D. student of Islamic philosophy at Tehran University  
m.taher.karimi@gmail.com

**The position of practical propositions in the philosophy of Ibn Sina**

Majid shamsabady Hoseini<sup>1</sup>

**Abstract**

Speaking of practical propositions in the philosophy of Ibn Sina is one of the most challenging issues in Sinawy's wisdom.

Bauali, referring to examples of practical propositions as "illustrious votes", names these as part of the prominent. This way of designing may be convinced that the propositions that shape the wisdom of action are purely fame, not a reasonable and reasonable look, therefore, they cannot be considered rational justification. But the present research tries to Give practical effect and negate the false picture that may be taken from the propositional propositions in the philosophy of Ibn Sina, that these propositions are justified only by the criterion of public fame and public opinion, then they have no precise rational justification. This attempt is made to categorize the theorems based on their use and application, and redefines the new space for a deeper understanding of the practical propositions.

As this precision, represents the innovation of the plan of Ibn Sina.

**Keywords:** Practical Propositions, Ibn Sina, illustrious votes, prominent

---

<sup>1</sup> Ph.D. student of Islamic philosophy at Tarbiat Modares University.

ma.shamsabady@gmail.com

