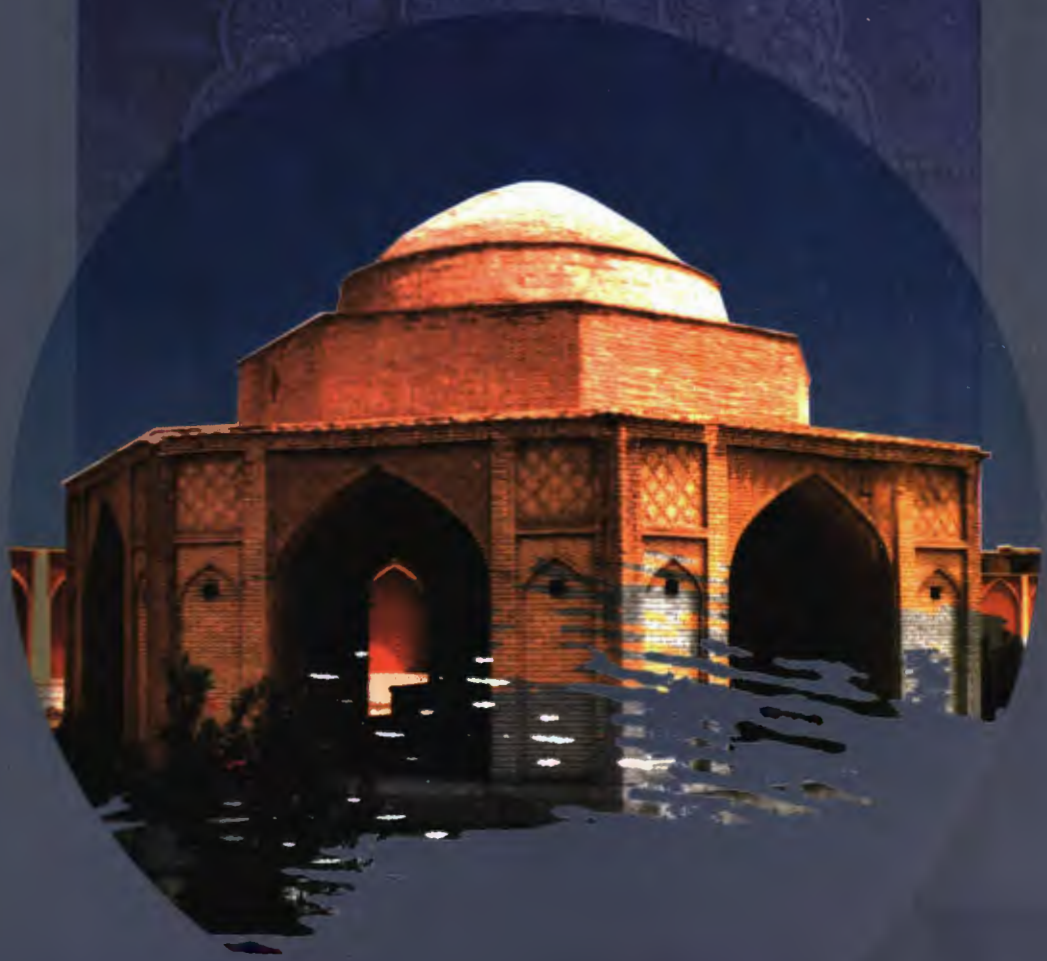
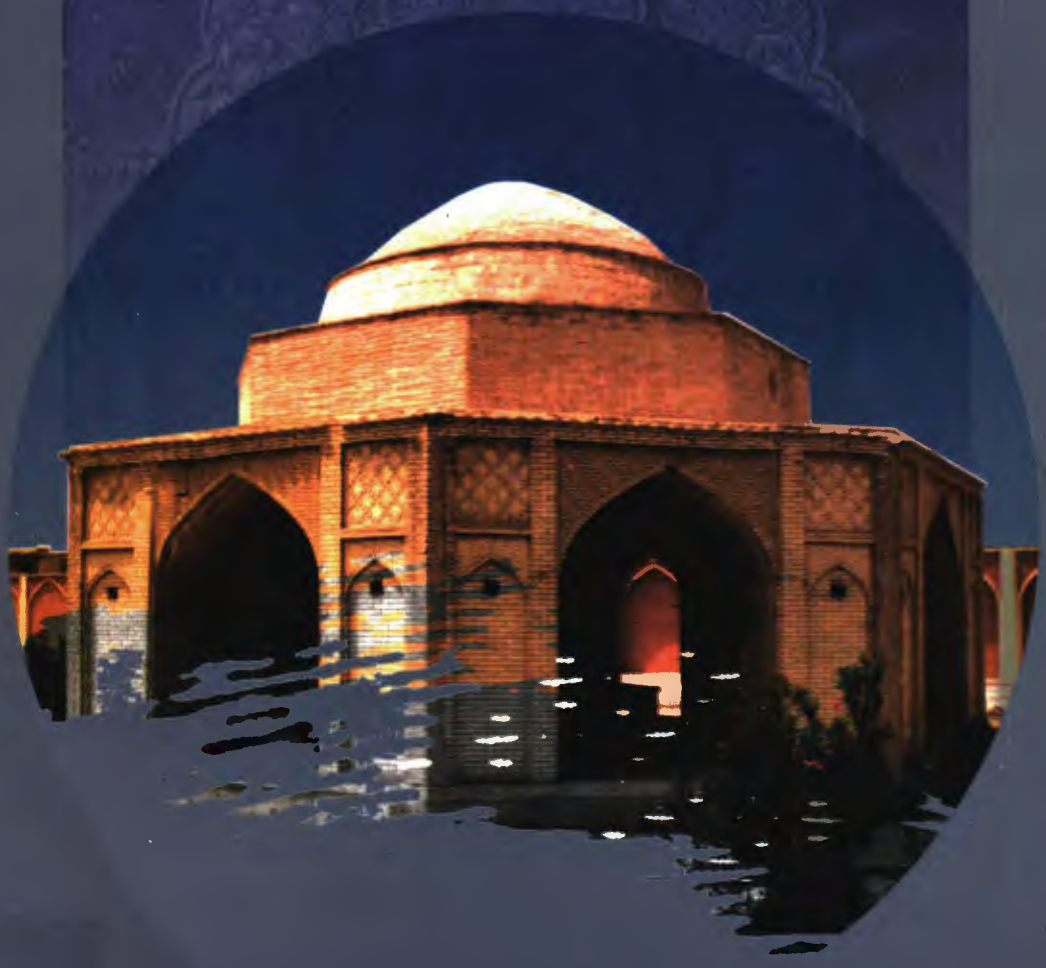
دانشگاه اصفهان
۳۵۹

مجموعه مقالات
همایش فاضل سراب و اصفهان عصر وی



با اهتمام گروه تاریخ دانشگاه اصفهان
با مشارکت مجموعه تاریخی فرهنگی و مذهبی تخت فولاد

A Collection of Articles on Fazel-e-Sarāb And his Contemporary Isfahan Conference (1040-1124 A.H)



Sponsored by:
Department of History Isfahan University And
Takhte Foulad Historical Cultural And Religious Complex

مجموعه مقالات
همایش فاضل سراب و اصفهان عصر وی

اصفهان
۱
۴
۳۱

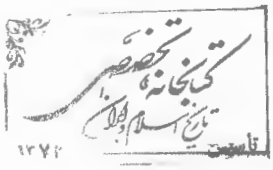
مجموعه مقالات

همایش

فاضل سراب

و

اصفهان عصر وی



به کوشش:

دکتر اصغر منتظرالقائم

ویراستار:

محمّدرضا زادهوش

با تشکّر و قدردانی از:
شهردار اصفهان، ریاست دانشگاه اصفهان، مدیریّت مجموعهٔ تاریخی، فرهنگی و مذهبی تخت فولاد اصفهان، معاونت پژوهشی دانشگاه اصفهان، روابط بین‌الملل دانشگاه اصفهان، معاونت دانشجویی ـ فرهنگی دانشگاه اصفهان و علوم پزشکی، ریاست دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی، انتشارات و مهمان‌سرای بزرگ دانشگاه اصفهان.

با سپاس از همکاری:
خانم‌ها: طوبیٰ جوکار، لیلا خامسی‌پور، رؤیا خوش‌نظر، مریم زینلی، مریم سعیدیان، زهره عسگری، احمد عقیلی، رحیم قاسمی. آقایان: حمید خلیلیان، غلام‌رضا نصراللّهی.

بسم الله الرحمن الرحيم

مجموعه مقالات همایش فاضل سراب و اصفهان عصر وی / بکوشش اصغر منتظرالقائم، گروه دانشگاه اصفهان، مجموعه تاریخی فرهنگی مذهبی تخت‌فولاد ـ اصفهان: دانشگاه اصفهان.

۱۳۸۲ ٤٤٨ ص. نقشه، نمونه. ISBN: 964 - 6478 - 98 - 0

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا

کتابنامه.

۱. سراب تنکابنی، محمد بن عبدالفتاح ۱۰٤۰-۱۱۲٤ ق. ـ سرگذشتنامه.

۲. سراب تنکابنی، محمد بن عبدالفتاح، ۱۰٤۰ ـ ۱۱۲٤ و کنگره‌ها. الف. منتظرالقائم، اصغر. گردآورنده. ب. گروه تاریخ دانشگاه اصفهان، مجموعه تاریخی، فرهنگی، مذهبی تخت فولاد.

BP۵۵/۳/م۳ ۲۹۷/۹۹۸

۱۳۸۲

مجموعه مقالات همایش فاضل سراب

برگزار کننده: گروه تاریخ دانشگاه اصفهان

مجموعهٔ تاریخی، فرهنگی و مذهبی تخت فولاد

ویراستار: محمّدرضا زادهوش

ناشر: انتشارات دانشگاه اصفهان

لیتوگرافی : پویا

چاپ : چاپخانهٔ اصفهان

زمستان ۱۳۸۲

شمارگان: ۱۰۰۰ جلد

شمارهٔ مسلسل: ۳۵۹

شابک: ۰ ـ ۹۸ ـ ٦٤٧٨ ـ ۹٦٤ ISBN: 964 - 6478 - 98 - 0

نشانی: اصفهان، خیابان هزار جریب، دانشگاه اصفهان

دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی ـ گروه تاریخ

تلفن: ۷۹۳۳۱۲۱ ـ ۰۳۱۱ نمابر: ۷۹۳۳۱۲۵

فهرست مقالات

مقدّمه

اصغر منتظرالقائم*

تاریخ محلّی

تاریخ محلّی گرایشی از تاریخ‌نگاری است که در فرهنگ و تمدّن اسلامی به آن توجّه فراوانی شده است، و مورّخان و جغرافی‌دانان و مستوفیان محلّی دربارهٔ شهرهای خود آثار ارزشمندی به نگارش در آوردند. در سال‌های اخیر این رشته مورد توجّه فراوان قرار گرفته است. محلّی‌نگاران معاصر دیگر بومی نیستند، و توانایی‌ها و استعدادهای یک شهر و منطقه را در سطح محلّی، ملّی و جهانی مطرح می‌کنند، و نتیجهٔ مطالعات خود را در اختیار برنامه‌ریزان توسعه قرار می‌دهند. از میان تاریخ‌های محلّی کتاب‌های مزارات نقش مهمّ و ویژه‌ای در انتقال و حفظ هویّت و فرهنگ بومی و ملّی دارد. بی‌تردید این‌گونه کتاب‌ها در تداوم هویّت شهرها ارزش بلندمرتبه‌ای دارد.

اصفهان

اصفهان در میان شهرهای تاریخی یکی از زیباترین شهرهای جهان به شمار می‌رود. این شهر، مهد فرهنگ و هنر ایرانی ـ اسلامی بوده است. اصفهان در سه دورهٔ تاریخی آل بویه، سلجوقیان و صفویان پایتخت ایران بوده. به همین سبب اوج شکوفایی و درخشش و شکوه خود را در این دوران به دست آورد، و اصفهان کانون فرهنگ و تمدّن جهان اسلام و تشیّع به شمار می‌رفت. شکل‌گیری مکاتب فلسفی، ادبی و هنری به نام اصفهان نشان‌گر دوران رشد و شکوفایی این شهر است. در این میان ستارهٔ

---

*. دبیر همایش فاضل سراب و اصفهان عصر وی.

اقبال اصفهان در روزگار صفویّه طلوع کرد؛ زیرا مساجد، مدارس، عمارات، ابنیهٔ عالی، قصرها، باغ‌ها و تفرّج‌گاه‌ها، کاروان‌سراها و بازارها، محلّات و مزارات با شکوهی در این ایّام ساخته شدند، به گونه‌ای که انگلبرت کمپفر ـ سیّاح آلمانی ـ می‌نویسد:

«مقرّ دربار صفوی در بزرگ‌ترین شهر ناحیهٔ عراق، یعنی اصفهان پایتخت ایران است که صفاهون نیز تلفّظ می‌شود. وسعت این شهر چندان است که آن را بزرگ‌ترین شهر آسیا در این سوی گنگ می‌توان به حساب آورد».

شهر اصفهان با استعداد و نبوغ و جلوه‌های ارزشمند فرهنگی و تمدّنی که در خود داشت به جذب استعدادهای شکوفان دیگر شهرها پرداخت، و نقطهٔ اوج و تعالی خود را در این ایّام به دست آورد.

تخت فولاد

گورستان تخت فولاد همچون صدفی آفرینندگان و پدیدآورندگان این عظمت و شکوه را در خود جای داده است. این قبرستان، مقابر و مشاهد علما، دانشمندان، شعرا، هنرمندان و ستارگان علم و ادب و هنر این شهر را از دوران صفویّه به بعد در خود جای داده، و به همین سبب از نظر فرهنگی، هنری و تاریخی جای‌گاه ویژه‌ای در میان گورستان‌های جهان اسلام پیدا کرده است، و پس از وادی‌السّلام نجف اشرف، دومین مزار مقدّس جهان تشیّع به شمار می‌رود.

گورستان بابارکن‌الدّین یا تخت فولاد، مدفن بزرگان و مشاهیر بسیاری همچون بابارکن‌الدّین بیضاوی، عارف قرن هشتم، حکیم میرابوالقاسم فندرسکی (م۱۰۵۰ق)، میرزا رفیع‌الدّین نایینی (م۱۰۸۲ق)، آقا حسین خوانساری، حکیم و عارف (م۱۰۹۸ق)، میر محمّد اسماعیل خاتون‌آبادی (م۱۱۱۶ق)، ملّا محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی مشهور به فاضل سراب (م۱۱۲۴ق)، آقاجمال خوانساری (م۱۱۲۵ق)، بهاءالدّین محمّد اصفهانی (م۱۱۳۷ق)، میرزا عبدالباقی طبیب اصفهانی (م۱۱۷۱ق)، ملّااسماعیل خواجویی (م۱۱۷۳ق)، آقامحمّد بیدآبادی (م۱۱۹۸ق) و حکیم جهانگیرخان قشقایی (م۱۳۲۸ق) است.

این مکان مقدّس پس از حملهٔ افغان‌ها دچار تخریب شد، و بسیاری از بناهای عالی و سنگ قبرهای قیمتی آن از میان رفت. در روزگار حکومت ظلّ‌السّلطان بر اصفهان نیز به جز مسجد و مدرسهٔ میرزا سلیمان‌خان رکن‌الملک روند تخریب بناها ادامه یافت، و چهرهٔ این قسمت تاریخی شهر دگرگون

شد. با این وجود برخی تکایا معمور گشته، و یا تکایای نوینی نیز تأسیس شد که نمی‌توانست جای‌گزین آن تخریب‌ها باشد.

این روند در دوران پهلوی ادامه داشت، و بسیاری از قبور مشاهیر، تخریب، و یا متروک ماند. برخی از قسمت‌های آن به فرودگاه، مدرسه و بهداری تبدیل شد، و برخی فرصت‌طلبان نیز با تصرّفات عدوانی، خانه‌ها و مغازه‌های بسیاری در پیرامون آن ساختند.

پس از سال ۱۳۶۳ شمسی این گورستان از سوی شهرداری اصفهان متروکه اعلام شد، و دفن مردگان در آن ممنوع گردید، و همین امر موجب مهجوری بیشتر تخت فولاد گردید. سرانجام با دستور مقام معظّم رهبری حضرت آیت‌اللّه خامنه‌ای در سال ۱۳۷۳ خورشیدی مجموعهٔ تاریخی، فرهنگی و مذهبی تخت فولاد، وابسته به شهرداری اصفهان تأسیس گردید، و اقدامات مهمّی در سامان‌دهی، حفظ و حراست از بناها و مقبره‌ها به عمل آمد. در این جهت بیش از بیست پروژهٔ عمرانی و فرهنگی در جهت اعتلای این گنجینهٔ عظیم و ارزشمند که سمبل هویّت و میراث ایرانی و شیعی است، شکل گرفت.

همایش فاضل سراب

در راستای تحقّق این اهداف، به مناسبت بزرگداشت سیصدمین سال درگذشت ملّا محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی مشهور به فاضل سراب (م۱۱۲٤ق) گروه تاریخ دانشگاه اصفهان با مشارکت مجموعهٔ تاریخی، فرهنگی و مذهبی تخت فولاد اقدام به برگزاری همایش فاضل سراب و اصفهان عصر وی در پنجم اسفندماه ۱۳۸۲ خورشیدی نمود تا در گسترش مطالعات صفویّه‌شناسی، تاریخ محلّی و فرهنگی اصفهان گامی برداشته باشد.

از میان مقالاتی که به وسیلهٔ محقّقان و دانشمندان ارسال شده بود، بیست و هشت مقاله توسّط هیأت داوران جهت چاپ در مجموعه *مقالات* انتخاب گردید که در انتخاب برخی از آن‌ها جوانب تشویقی در نظر گرفته شد.

اکنون حاصل این تلاش بی‌وقفه مجموعه مقالاتی است که در پیش روی شما قرار دارد که با عنایت و توجّه ریاست محترم دانشگاه اصفهان، معاونت محترم پژوهشی، ریاست محترم دانشکدهٔ ادبیّات، مسؤولان و کارکنان ادارهٔ انتشارات و چاپخانهٔ دانشگاه به زیور طبع آراسته گردید. شایان توجّه است مسؤولیّت مطالب، و شیوهٔ نگارش بر عهدهٔ نویسندگان مقالات است. تنظیم مقالات به

ترتیب الفبایی نام نویسندگان آن‌ها صورت پذیرفته است.

امید است محقّقان و پژوهشگران، کاستی‌ها را بر ما ببخشایند، و ما را در پیش‌برد مطالعات تاریخی یاری رسانند.

در پایان جا دارد از مساعدت و همراهی محقّقان و دانشمندان صاحب مقاله، اعضای محترم هیأت علمی گروه تاریخ به ویژه آقایان: استاد دکتر حسین میرجعفری، دبیر علمی؛ دکتر علی‌اکبر کج‌باف، دبیر اجرایی؛ دکتر مرتضی نورایی، دبیر کمیتهٔ روابط خارجی همایش؛ و از همکاری کارکنان مجموعهٔ تاریخی، فرهنگی و مذهبی تخت فولاد، و به ویژه مدیر محترم آن آقای مهندس نیل‌فروشان؛ و آقای محمّدرضا زادهوش، ویراستار و تنظیم کنندهٔ مجموعه مقالات، و همهٔ عزیزانی که ما را در برگزاری این همایش یاری رسانیدند، تشکّر و قدردانی نمایم.

سال‌شمار زندگی علمی
فاضل سراب

۱۰۴۰ق — تولّد در سراب تنکابن.

۱۰۸۱ق — تألیف نخستین کتابش به زبان فارسی زیر عنوان *رسالة فی صلاة الجمعة* که ردّیه‌ای بر رسالهٔ علی‌رضا تجلّی و فتوای حرمت برپایی نماز جمعه در زمان غیبت، و دفاع از دیدگاه‌های استادش محقّق سبزواری است.

۱۰۸۸ق — ارائهٔ دومین اثر قلمی خود، و نخستین نگارش خویش به زبان عربی با نام *رسالة فی وقوع الحرکة فی آن*؛ تألیف کتاب بسیار مختصر و کوتاه *شبهة المیزان* به زبان عربی.

۱۰۹۰ق — پایان حاشیه‌ای به زبان عربی بر شرح *مطالع*.

۱۰۹۱ق — کتابت شدن *شبهة المیزان*.

۱۰۹۷ق — *رسالة فی حلّ شبهة الجذر الاصمّ*.

۱۰۹۸ق — *رسالة فی فصول الاذان*.

۱۱۰۱ق — کتابت *فوایدّ لطیفة فی ابطال کون الحرکة*.

۱۱۰۲ق — صدور اجازه برای دو فرزندش محمّدصادق و محمّدرضا تنکابنی و دامادش محمّدشفیع لاهیجی هنگام اقامت در مشهد مقدّس؛ پایان تألیف کتاب کلامی و اعتقادی *سفینة النّجاة*.

۱۱۰۳ق تألیف *رسالة فی تحریر التّوحید* در پاسخ به مناقشات فکری و فلسفی رایج در آن زمان.

۱۱۰۵ق *حجّیّة الاخبار و الاجماع*.

۱۱۰٦ق ارائهٔ دو رساله در پاسخ به مسائل مطرح شده در این‌سال‌ها: *رسالة فی رؤیة الهلال قبل الزّوال*؛ *رسالة فی صلاة الجمعة و القول بوجوبها العینی*؛ نگارش *مناسک حج*؛ صدور اجازه برای یکی از نوادگان میرداماد به نام عبدالباقی سبزواری.

۱۱۰۷ق صدور اجازه‌ای برای محمّدمحسن بن حسن گیلانی.

۱۱۰۹ق تجدید نظر در *رسالة فی رؤیة الهلال قبل الزّوال*.

۱۱۱۲ق انجام یافتن تألیف کتاب *اثبات الباری*؛ صدور اجازه‌ای برای محمّدصادق نیشابوری؛ کتابت *رسالة فی صلاة الجمعة و القول بوجوبها العینی*.

۱۱۱۳ق انجام تألیف *رسالة فی اصول‌الدّین و العقائد*.

۱۱۱٤ق ارائهٔ آخرین نگارش خود: ترجمهٔ فارسی کتاب پیشینش *سفینة النّجاة* زیر عنوان *ضیاء القلوب*.

۱۱۱۵ق کتابت *اثبات الباری* به دست محمّد بن حبیب گیلانی یکی از شاگردان مؤلّف؛ کتابت نسخه‌ای از *سفینة النّجاة*.

۱۱۱۹ق صدور اجازه برای سیّدمحمّدصادق بن محمّدباقر حسینی.

۱۱۲۱ق کتابت *رسالة فی اصول‌الدّین و العقائد* به دست محمّدطالب بن محمّدحسین مازندرانی امیر کلایی.

۱۱۲۲ق کتابت شدن نسخه‌ای از *رسالة فی رؤیة الهلال قبل الزّوال*.

۱۱۲۳ق تصحیح *سفینة النّجاة* و اهتمام محمّدصادق تنکابنی فرزند فاضل سراب به تحشیهٔ آن، و صدور اجازه برای کاتب نسخه.

۱۱۲٤ق پایان تدوین مجموعه درس‌های فاضل سراب به عنوان حاشیه بر *زبدةالبیان* به دست فرزندش محمّدصادق تنکابنی؛ وفات در اصفهان در سنّ هشتادوچهار سالگی ودفن در تخت‌فولاد اصفهان.

شغل شاعران در عصر صفوی

خسرو احتشامی*

مقدّمه

پژوهشگران ادبیّات عصر سرخ‌کلاهان بر این نکته انگشت نهاده‌اند که به دنبال تحوّلات اجتماعی پس از ایلغار تیموری، رونق بازرگانی و شکوفایی اقتصاد موجب ترقّی صنایع و گسترش هنرهای زیبا گردید. این حرفه‌ها در شهرهای بزرگ انبوهی از مردم اهل ذوق را به‌سوی خود کشید، چرا که می‌توانست با درآمد نسبی همراه با آوازه و شهرت هنری خانوادهٔ صنعتگران و اصناف را در آسایش و آرامش به ادامهٔ حیات امیدوار سازد.[1] نخست سمرقند پایتخت خیال‌انگیز تیمور و آن‌گاه هرات در زمان حکومت اخلاف تاتار میعادگاه رویایی هنرمندان شد. در عصر سرخ‌کلاهان اصفهان که به عروس شهرهای شرق معروف بود، جاذبه‌ای داشت که از سراسر کشور گروه گروه هنرمندان در این شهر رحل اقامت می‌افکندند. این جاذبه از مرزهای ایران هم گذشته بود، تا جایی که بسیاری از اروپاییان در بازار اصفهان دکّان داشتند، و روزگار را به داد و ستد می‌گذراندند.[2]

هنر شاعری در این پهنهٔ گسترده پا را از دربار پادشاهان بیرون گذاشت، و به چارسوها و بازارها رسید. اهل بازار که در امنیّت رستاخیز هنر عبّاسی از مرفّه‌ترین و خوشبخت‌ترین مردم مشرق زمین بودند، به شعر و شاعری اقبال شگفت نشان دادند، و با پیشرفت همه‌جانبهٔ جهان‌بینی نوینی را نیز پی‌ریزی کردند. آنچه را که با عنوان «الوهیّت اشیاءِ در شعر صائب» ـ که یکی از قلّه‌های ادبی عصر صفوی است ـ در کتاب *غزل بانو* پیش از این طرح کرده‌ایم، از جهان‌بینی اهل حرفه نشأت می‌گیرد[3] چنان‌که عرفان این شاعران نیز از فضای ملکوتی به نوعی پانته‌ایسم یا همه‌اویی در طبیعت روی

---

*. پژوهشگر ادب فارسی.

می‌آورد.[۴] این توجّه شدید به حرفه و شغل تا بدان پایه رسید که برای بسیاری از دانشمندان و عارفان و شاعران مدرسه‌دیدهٔ عصر تیموری هم داستان‌هایی از کار و حرفهٔ روزانه می‌ساختند. فخرالزّمانی در *تذکرهٔ میخانه* روایتی دارد که حافظ به کسب خمیرگیری مشغول بود، و اکثر شب‌ها از نیمه‌شب تا سپیدهٔ صبح کار می‌کرد، و همیشه در سحرخیزی بر صبح صادق سبقت می‌گرفت، تا یک شب که امیرِ مؤمنان را در خواب دید، و از برکت آن حضرت، طبع موزون یافت.[۵]

افسانه‌ای که ساخته و پرداختهٔ مردم کوچه و بازار است. با رونق هنر شعر و شاعری در میان تودهٔ مردم، ادبیّات به نوعی هنر ناب و محض رسید، و آن چاپلوسی‌ها و کاسه‌لیسی‌ها که در قصیده و قطعه برای کسب مال و شهرت عرضه می‌شد، رفته رفته فراموش گردید. درست که بعضی از اهل حرفه شاید بی‌سواد بودند، امّا تصوّر آن گروه از پژوهشگران ادبیّات که همهٔ بازاریان و پیشه‌وران را بی‌بهره از سواد و علم می‌دانند، چندان قابل اعتماد نیست؛ چرا که بزرگانی هم مثل خاقانی و جمال‌الدّین عبدالرزّاق یا شیخ محمود شبستری و بیشتر عرفای طراز اوّل هم چنان‌که از شرح زندگانی آنان برمی‌آید، از دست‌رنج کار خویش متنفع بودند، و به آن می‌بالیدند. بسیاری از شاعران بازار در عصر صفوی با آن‌که در مدرسه، سینه بر حصیر ساییده بودند، و در فلسفه و حکمت و ریاضی و طبّ و ادب صاحب‌نظر بودند، حاضر نمی‌شدند جز برای دل خویش قلم بر کاغذ بگردانند، و این‌همه را می‌توان از لابه‌لای اوراق تذکره‌های عصر سرخ‌کلاهان فهمید. مگر نه آن‌که علی‌نقی‌خان واله نقل می‌کند که میرزای مزبور (صائب) در ایّام کودکی به اتفاق والد به دکّان یکی از اهل‌اللّه که صحّاف بود می‌رود به امر او از کاسهٔ سریش دو ثلثی می‌خورد، و آن شیخ کامل به والد میرزا می‌فرماید که اگر همه را خورده بود، کلامش به تمام عالم می‌رسید. والهٔ داغستانی، شیرینی سخن صائب درس‌خوانده را از برکت آن سریشم می‌داند.[۶]

پس با تکیه به این افسانه‌ها و یا نوشته‌های بی‌هویّت نمی‌توان همهٔ شاعران این دوران پر شکوه اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را که بیش از دو قرن به درازا کشیده، به چوب تکفیر راند؛ امّا در انبوه حرفه‌های متعارف زمان که بسیاری از مشاغل آن تا عصر ما هم ادامه پیدا کرده‌اند، به نام‌هایی می‌رسیم که برای همیشه از ذهن تاریخ صنعت پاک شده‌اند که باید برای شناخت چنین حرفه‌ها ساعت‌ها، و بلکه روزها صرف وقت کرد، و به واژه‌نامه‌ها و فرهنگ‌های لغت و جغرافیای تاریخی شهرها مراجعه نمود. این شغل‌ها مثل بزّازی یا صحّافی و مکتب‌داری نام‌آشنا نیستند، و احتمالاً به

ضرورت زمان، دوران پر رونقی را سپری کرده، و از یادها رفته‌اند. وقتی به یادداشت‌هایی که در کنار و حواشی *تذکرهٔ نصرآبادی* و *تحفهٔ سامی* نوشته بودم، سری زدم، و نوشته‌ها را دوباره‌خوانی کردم، به شوق آمدم تا چند نمونه از این نوع مشاغل را یادآوری کنم، شاید سرآغازی باشد برای کند و کاو و پژوهشی دراز آهنگ که جوانان را می‌طلبد، و می‌تواند گوشه‌های تاریک از زندگی اهل حرفهٔ عصر صفوی را بازگو کند.

۱. نخ‌کوبی

مبدع تبریزی مدّتی در اصفهان نخ‌کوبی و زرکشی می‌کرد، به هند رفته خبری از او نیامد. نخ‌کوبان کسانی هستند که شست‌وشوی جامه‌های گران‌مایه و زیلوچهٔ شطرنجی و نهالین به عهدهٔ آنان بود، مثل گازران که لباس می‌شستند، و می‌کوبیدند تا پاک شود. زرکشی نیز تارهایی از طلا و نقره بود که برای گلابتون‌دوزی و غیره به کار می‌رفت، و با کشیدن طلای ناب از سوراخ‌های متعدّد کارگاه، به صورت نخ در می‌آمد.[۷]

وحید قزوینی گوید:

شود تار زرکش گُل آتشی　　چو از رنگ زردم کُند زرکشی

۲. نعلچه‌گری

ملّا مُفرد ادهم همدانی است، بسیار خوش‌طبیعت و بی‌تکلّف بود، در حال نعلچه‌گری می‌کرد. نعلچه‌گری عبارت است از زیوری که یک طرف آن به شکل هلال باشد، و مرصّع به جواهر بود، و طرف پایین آن را کمانچه گویند.[۸]

امیرخسرو گوید:

ناصیهٔ طفل راست نعلچهٔ گوهرین　　از صفت خسروان نعل فرس داشتن

۳. خرده‌فروش

مسیح، عیسی تخلّص، خرده‌فروش شیرازی طبعش خالی از لطفی نیست. در آخر عمر سودایی شد، امّا فارسیان شخصی را گویند که اشیاء را سهل و کم‌بها بفروشد، چون آیینه و شانه و امثال آن، و

این از عالم بساطی بود. در هندوستان کسی است که تیر و تبر و چماق هم می‌فروشد. سقایی گوید:[۹]

آن خرده‌فروشی است که بر روی بساط از چشم دو مهرهٔ عجایب دارد

٤. حناتراشی

زمانا حناتراش از عراق متوجّه هند شد. در هرات در خانهٔ شیخ‌الاسلام هرات فوت کرد. حناتراشی، آن که خانهٔ زین از چوب تراشد. در این صورت حنا به معنی تمام خانهٔ زین خواهد بود، لیکن در عرف همان چیز راگویند که پیش زین باشد، و گاهِ فرود آمدن، جلو اسب بدان بندند، و در عرف هند حنّا به تشدید نون خوانند. وحید قزوینی در تعریف حناتراش گوید:[۱۰]

عروسی است عشّاق را در سرا که آن لاله را می‌تراشد حنا

۵. علاقه‌بند

حاجی مظفر ولد علی‌رضابیک تبریزی ساکن عبّاس‌آباد، به علاقه‌بندی مشغول است. علاقه‌بند کسی است که ابریشم می‌بافد، و رشته و غیره از ابریشم می‌سازد؛ به هندی پطوه‌گویند. سراج‌المحقّقین گوید:[۱۱]

از بس بود به زلف بتانم علاقه‌ای چشمم بود تمام دکان علاقه‌بند

٦. گیوه‌کشی

اظهری قهپایه در اوایل گیوه‌کش بوده، پس از آن نویسندهٔ عسس اصفهان شد. گیوه‌کش به فتح کاف تازی به فارسی شخصی راگویند که کفش‌ها را از پا برآورده، و به او بسپارند، (احتمالاً کفشدار امروز است) و این قسم مردم اکثر بر در مزارات و مانند آن می‌نشینند. چراغ هدایت به معنی گیوه‌ساز و فرهنگ معین گیوه‌دوز را هم شامل این واژه می‌داند. حکیم شفایی گوید:[۱۲]

تا کی ز دستِ بینی‌ات ای غولِ گیوه‌کش از روی این و آن به ملامت خجل شوم

۷. باسمه‌چی

ملّا باسمه‌چی فرزند هرات است. سابقاً باسمه‌کاری می‌کرد، حالا به رمّالی مشغول است.

باسمه‌چی کسی که مباشر کار چاپ روی پارچه است، یکی از روش‌های معمول ایجاد نقش روی پارچه یا سفال با استفاده از مُهر. این کار مخصوصاً برای نقش بر روی قلمدان یا جلد کتاب انجام می‌گرفت، بدان صورت که همهٔ سطح جلد کتاب یا قلمدان را با باسمه‌های فرنگی که نقش چاپی بود پوشانده، و فواصل باسمه‌ها را با خطوط طلایی و زرنشان آرایش می‌دادند، که البتّه این نوع نقّاشی‌ها بسیارکم ارزش و کم‌بها بود. هنر باسمه‌کاری در عهد صفوی بیشتر بر روی پارچه انجام می‌گرفت، مثل قلمکار.[۱۳]

۸. جدول‌کشی

ملّا غروری گویا شیرازی است. طبعش نهایت پاکی و شکستگی داشت. یاران اهل معنی جهت ادراک صحبت او به قهوه‌خانه می‌آمدند. مدار خود را از جدول‌کشی می‌گذرانید یک مثنوی در بحر *تحفةالعراقین* دارد.

جدول‌کشی، جدول سطر و جدول تقویم معروف است، به معنی نهر، و به نسبت مجازاً به معنی خطوط شنگرف و غیره که گرد صفحه آرند هم می‌باشد، به «اصطلاح امروز خط‌کشی کتاب»[۱۴].

۹. قمچی‌بافی

تسلّی شیرازی است، ابراهیم نام در اوّل حال در شیراز قمچی‌بافی می‌کرد، تازیانهٔ همتی بر مرکب توفیق زده خود را در صف شعرا رسانید. قمچی‌بافی همان تازیانه‌باف است کسی که تازیانه می‌بافد از چرم.[۱۵]

۱۰. قنطره‌تراش، زه‌گیرتراش

محمود زه‌گیر او نیز از همان طایفه است و قنطر خوب می‌تراشید، و تقلید آواز بهایم خوب می‌کند. زه‌گیر و آن انگشتر مانندی است که از شاخ و استخوان و غیره در انگشت ابهام کنند و زه کمان را گیرند، و کشند و تیر افکنند.

قنطر مقدار چهل اوقیه از زر یا هزار اوقیه از آن یا دوصد دینار یا هزار و دوصد اوقیه یا هفتاد هزار دینار یا درم یا یکصد رطل از زر و سیم جمع قناطیر (احتمالاً وزن ترازو است) امّا ملّامحسن تأثیر در

وصف زه‌گیرتراش گوید.[۱۶]

ز زه‌گیری که از سوهان تراشد　　هلال از ناتمامی دل خراشد

۱۱. نقاری

محمّدیوسف، مشهور به ضیاءِ لاهیجی در فنّ نقاری خیلی قادر بوده، کمال نامرادی و درویشی داشت. نقاری به رای مهمله بر وزن عطاری، کسی که گل و برگ و صورت‌های دیگر بر استخوان و دندان فیل و شیرماهی سازد و بعضی قید کنده‌کاری در مسّ و غیره نیز کرده‌اند. امّا به معنی اوّل، ظاهراً همان کسی است که در هندوستان آن را خاتم‌بند گویند.[۱۷]

میرزا طاهر وحید گوید:

ز خارش که گردید در دل نهان　　مرا شاخ گل شد از او استخوان

۱۲. لندره‌دوز

محمّدهاشم شیرازی جوان نامرادی بود. در فنّ لندره‌دوزی وحید عصر بود. به همین علّت میرزا محمّدسعید حکیم او را ملازم پادشاه نموده، پس از مدّتی در تهران فوت شد. لندره نوعی از سقرلات کم‌بها است، مانند بارانی و دوخته‌ای از پارچهٔ چرم که روپوش کجاوه و امثال آن می‌کرده‌اند. شاه سلطان حسین صفوی در نامه‌ای به لویی چهاردهم پادشاه فرانسه تقاضای فرستادن افرادی که از فنّ لندره‌دوزی و لندره‌بافی اطّلاع داشته‌اند را به دربار معلّی می‌کند. در فرهنگ عمومی چاپ پاریس در سال ۱۷٤۱ در ذیل لغت لندره آمده است که بازرگانان انگلیسی نخستین کسانی بودند که پارچه‌های اروپایی را به ایران بردند، به همین جهت نام آنان بر این مال‌التّجاره مانده است. در اصفهان پارچهٔ پشمی را لندره می‌نامند. مینورسکی کلمهٔ لندره را از نام لندن که کلمهٔ ایتالیایی آن Lond است می‌داند که در فرانسه Landers گفته می‌شود.[۱۸]

۱۳. لاجوردشو

نباتی تبریزی به نقّاشی و لاجوردشویی اوقات می‌گذرانید. لاژورد سنگی است کبود که نقّاشان و مصوّران به کار می‌برند. گویند: اگر زنی خواهد که بچّهٔ او ساقط نشود، نیم درم لاجورد با روغن زیت

آمیخته به خود گیرد، بچّه سلامت بماند تا به ظهور آید. رنگ آبی را که از رنگ‌های روحی به شمار می‌رود، از لاجورد می‌سازند. بدین ترتیب که لاجورد حل شده را پس از صلایه کردن می‌شویند، و سر آب آن را می‌گیرند، و آنچه از آن باقی می‌ماند، رنگین و خوشایند است. برای استفاده از لاجورد تهیّه شده، نخست آن را با صمغ خمیر می‌کنند، و پس از مالش فراوان، رقیق کرده، در نقّاشی به کار می‌برند. صائب فرماید:[۱۹]

نگاه نرگس نیلوفری کشنده‌تر است که فتنه از فلک لاجورد بر خیزد

۱٤. والاباف

وفایی سبزواری به کسب والابافی مشغول است و به قدر از تواریخ نیز وقوفی دارد. والا نوعی از بافتهٔ ابریشم که واله نیز می‌گویند، نوعی جامه را هم گویند. والاباف، دیباباف است و واله نوعی از ابریشم سفید است و خشینه راگویند که پارچه‌ای است خود رنگ، بهترین آن والای گلناری، چرخی و پَرمگسی است، سیفی گوید:[۲۰]

یار والاباف و کسب و کار من سودای او است قیمت هر کس به قدّ همّت والای او است

۱۵. قالب‌زن رحُوت عورات

امیرقالبی از اصفهان است، امّا در شیراز می‌بوده؛ اوّل که در اصفهان بوده به قالب‌زنی رحُوت عورات مشغول می‌بود، و اشعار رکیک او در میان مردم بسیار است و ایراد آن از مردمی دور. به علّت همین هرزه‌گویی در خراسان به دست امیر عبدالغنی کشته شد. دربارهٔ شیرازیان گفته بود.

شهر شیراز پر از مردم آدم‌خوار است می‌روم آخر از این شهر که آدم‌خوار است

قالب، عبارت است از قالب کاغذ و قالب نقش و قالب خشت و غیره، چیزی که جامهٔ و جز آن بدان نقش کنند و در عرف هندوستان به آن چهاپه گویند. میرزا طاهر وحید در تعریف چهاپه‌سازان اصفهان گوید:[۲۱]

شاید گذشتن از او سرسری که در قالب او است روح پری

نتیجه

این مقال جست‌وجویی بود در شغل برخی از شاعران عهد صفویّه است که در اصفهان به «حرفه» در بازار مشغول بوده‌اند. این شغل‌ها به مرور زمان و با گذشت چندین سده به کلی فراموش شده است، و امروز کم‌تر اطّلاعی از چگونگی و چیستی آن در دست است. احیای این هنرهای دستی در سال‌های قبل می‌توانسته است که از میرایی چنین هنرهایی پیش‌گیری کند، که متأسّفانه این پشتیبانی انجام نگرفته، و این هنرهای دستی برای همیشه از میان رفته‌اند، و آن‌هایی که هنوز ادامه دارند نیز در شرف نابودی‌اند، یا استادان پیر با مرگ، این هنرها را به گور می‌برند، یا به علّت نداشتن پشتوانهٔ اقتصادی به هنرآموزی یاد نمی‌دهند که هر دو یک حکم را دارد مرگ «هُنر دَستی»، گلابتون‌دوزی و زری‌بافی و طلاکوبی و فولادکوبی از هنرهایی هستند که امروز چون شمعی نیم مرده کورسو می‌زنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. زرّین‌کوب، عبدالحسین. *از چیزهای دیگر*، تهران: جاویدان، ۱۳۵٦، صص۱۳٦ ـ ۱۳۷.
۲. سیوری، راجر. *ایران عصر صفوی*، ترجمهٔ کامبیز عزیزی، تهران: سحر، ۱۳٦۳، صص۱۵۷ ـ ۱۵۸.
۳. احتشامی هونه‌گانی، خسرو. *غزل بانو*، اصفهان: نقش مانا، ۱۳۸۰، صص۱۵٦ ـ ۱۷٦.
٤. میرفطروس، علی. *جنبش حروفیّه*، تهران: سازمان نشر کتاب بامداد، ۱۳۵٦، صص۳٦ ـ ۳۸.
۵. فخرالزّمانی قزوینی، ملّا عبدالنّبی. *تذکرهٔ میخانه*، تصحیح احمد گلچین‌معانی، تهران: اقبال، ۱۳٦۷، صص ۸۵ ـ ۸۷.
٦. صائب تبریزی. *کلّیات*، تهران: خیّام، مقدّمهٔ امیری فیروزکوهی، ۱۳۳۳، ص۲۸.
۷. نصرآبادی، محمّدطاهر. *تذکره*، تصحیح وحید دستگردی، تهران: فروغی، چاپ دوم ۱۳۵٤، ص۳۹۲؛ محمّدپادشاه متخلّص به شاد. *لغت نامهٔ آنندراج*، زیر نظر محمّد دبیرسیاقی، تهران: خیّام، چاپ دوم ۱۳٦۳.
۸. *همان*، ص۳۲۲؛ *آنندراج*.
۹. *همان*، ص۳۸٦؛ *آنندراج*.
۱۰. *همان*، ص ٤۰۰؛ *آنندراج*.
۱۱. *همان*، ص٤۲٦؛ *آنندراج*.
۱۲. *همان*، ص٤۱۲؛ *آنندراج*.
۱۳. *همان*، ص٤۲٦؛ *آنندراج*.
۱٤. *همان*، ص ۲۹۰؛ *آنندراج*.
۱۵. *همان*، ص۲۵۸؛ *آنندراج*.
۱٦. سام میرزای صفوی. *تذکرهٔ تحفهٔ سامی*، به تصحیح وحید دستگردی، تهران: فروغی، چاپ دوم ۱۳۵۲، ص۱۹؛ *آنندراج*.
۱۷. نصرآبادی. *همان*، ص ۳۸۰؛ *آنندراج*.
۱۸. *همان*، ص۱٤٤؛ *آنندراج*؛ نوایی،عبدالحسین. *تاریخ ایران و جهان ازمغول تا قاجاریّه*، تهران: نیما، ۱۳۷۷، صص٤٦۷ ـ ٤٦۸.
۱۹. سام میرزای صفوی. *همان*، ص۱٤۵؛ ادیب برومند. *آنندراج و هنر قلمدان*، تهران: وحید، ۱۳٦٦، صص۵٤، ۵۸.
۲۰. سام میرزای صفوی. *همان*، ص۱٤۱؛ *آنندراج*.
۲۱. سام میرزای صفوی. *همان*، ص٤۳، *آنندراج*.

محلّهٔ گبرآباد اصفهان
در دورهٔ صفویّه

لطف‌اللّه احتشامی*

مقدّمه

اصفهان از شهرهایی است که در قرن چهارم «آل بویه» و در قرن پنجم «بنی کاکویه» و در قرن پنجم و ششم «سلجوقیان» و در قرن پانزدهم «صفویان» آن را به پایتختی انتخاب کردند، سیّاحان خارجی عوامل انتخاب را به صورت‌های گوناگون «تاورنیه اصفهان را از لحاظ موقعیّت جغرافیایی[1] اولئاریوس عامل آب و هوایی[2] کاررّی موقعیّت جغرافیایی و حاصل‌خیزی جلگهٔ اصفهان از طریق کانال‌های زاینده‌رود»[3] بر شمردند.

ولی از عوامل انتخاب اصفهان به عنوان پایتخت شاه عبّاس اوّل صفوی می‌توان از مواردی همچون : ۱. رهایی از نفوذ ترکان قزلباش؛ ۲. مرکزیّت و جنبه‌های نظامی و سیاسی؛ ۳. نزدیکی و کنترل بنادر و جزایر خلیج فارس یاد کرد. هر چند اسکندر بیک ترکمان، طراوت، زیبایی و لذّت‌بخش بودن شهر اصفهان و اروج بیک موقعیّت اصفهان را از نظر مرکزیّت و پایتختی مساعدتر از عوامل دیگر انتخاب می‌داند.[4]

اصفهان در دورهٔ شاه عبّاس اوّل تا مرگ شاه عبّاس دوم با هیچ‌یک از شهرهای مشرق زمین قابل مقایسه نبوده، و حتّی نسبت به قسطنطنیّه از بسیاری جهات مساوی یا برتر بوده است از این زمان افزوده شدن محلّات چهارگانه (۱. عبّاس‌آباد ۲. جلفا ۳. گبرآباد ٤. اصفهان) پایتخت صفوی را از

---

*. پژوهشگر تاریخ و جغرافیا.

قسطنطنیّه هم بزرگ‌تر جلوه می‌داده[۵]، عوامل رشد و توسعهٔ آن دوره را می‌توان به شرح زیر متذکّر شد:

۱. امنیّتی که پس از روی کارآمدن صفویّه در کلّ ایران حاصل گردید، و موجبات پیشرفت سطح زندگی مردم و امکان ایجاد ابنیه و عمارات جدید را در محلّات و حومهٔ شهر به وجود آورد.

۲. انتقال پایتخت از قزوین به اصفهان که این شهر را از جهات ناهماهنگ و ناموزون خارج ساخت.

۳. جا به جایی ارامنهٔ جلفا به داخل شهر، و پیش‌گیری ازدرگیری‌های احتمالی فرقه‌ای، محلّات جدید را به وجود آورد.

٤. تغییر پایتخت که انتقال کلیّهٔ درباریان، دیوان‌سالاران و نظامیان صفویّه را به اصفهان موجب گردید، و به خاطر اسکان آنان محلّهٔ «عبّاس‌آباد» شکل گرفت.

۵. رقابت شهر اصفهان با قسطنطنیّه که شاه صفی را بر آن داشت تا اصفهان را زیباتر، و با شکوه‌تر از شهر عثمانی بسازد.

٦. موقعیّت اقتصادی که اصفهان را به عنوان شاه‌راه اقتصادی شرق و غرب معرّفی نموده، و برای جلب تجّار خارجی کاروان‌سراها و باغ‌ها و خیابان‌های وسیع و بازارهای متعدّد احداث شد.

۷. مهاجرت گروهی و رشد جمعیّت که باعث ایجاد محلّات جدید برای رفاه حال عمومی گردید.[٦] که از میان این محلّات چهارگانه می‌توان از محلّهٔ «گبرآباد» (که محلّ زندگی یکی از مذاهب کهن ایرانی «زرتشتیان» بود، یاد کرد.

در میان مذاهب کهن ایرانی، زرتشتیان نه تنها از دیرباز در ایجاد، توسعه و تمدّن این مرز و بوم نقش داشته‌اند؛ بلکه پس از پذیرش آگاهانهٔ دین مقدّس اسلام توسّط ایرانیان و گسترش آن در سرزمین‌های ایرانی همواره با متانت و صداقت به همگامی و همراهی خویش با مسلمانان هم‌وطن خود ادامه داده‌اند.[۷] در آغاز قرن هیجدهم جمعیّت زرتشتیان ایران در حدود یک میلیون نفر تخمین زده می‌شد. زرتشتیان، همچون اقلیّت‌های یهودیان و مسیحیان در کلّیهٔ ادوار صفوی به استثنای دوره‌ای از عهد شاه عبّاس اوّل که سیاست مذهبی ویژه‌ای را دنبال می‌کرد، مورد ایذاء و اذیت قرار گرفتند، در دورهٔ شاه صفی و شاه عبّاس دوم می‌توان گفت که زمام‌داران صفوی روش مسالمت‌آمیزتری را نسبت به اقلیّت‌ها اتّخاذ کرده بودند، در دورهٔ شاه عبّاس این گروه اجتماعی تحت

فشار قرار گرفتند، و شاه عبّاس جمع کثیری از زرتشتیان را از اطرف ایران به قریه‌ای به نام «گبرآباد» اصفهان کوچ داد.[۸] سپس محلّ سکونت زرتشتیان در زمان شاه عبّاس دوم به توپ بسته شد، و ویران گشت.[۹] در زمان شاه سلطان حسین فشار و ایذاء اقلیّت‌های زرتشتی و یهودی و مسیحی وارد مرحلهٔ جدیدی شد، و زردشتیان مانند دیگر اقلیّت‌ها در عهد صفوی به علّت عدم پذیرش اسلام مجبور به پرداخت جزیه شدند که میزان آن سالیانه به طور متوسّط برای هر فرد یک مثقال (٦/٤ گرم) طلا بود، علاوه بر آن نوعی مالیات بر مشاغل آنان بسته می‌شد که معمولاً برابر مقدار مالیات مسلمانان بود، همچنین در امور بازرگانی می‌بایستی ده درصد (۱۰٪) مالیات ورود و صدور کالا را بپردازند که برای مسلمانان مقدار آن پنج درصد (۵٪) تعیین شده بود.

تعقیب و آزار زرتشتیان در زمان حکومت شاه سلطان حسین به قدری شدّت یافت که شاه سلطان حسین، فرمان مسلمان کردن اجباری آنان را صادر کرد، و آتشکدهٔ آنان را که در قصبهٔ گبرآباد بود، ویران ساخت، و دستور داد که به جای آن مسجدی بسازند. زرتشتیان، آتش مقدّس خود را به کرمان منتقل ساختند، تا آن‌که بر اثر تسخیر کرمان توسّط محمود افغان در سال ۱۱۳۱ق / ۱۷۱۹م از شدّت آزار آنان کاسته شد.[۱۰]

در دورهٔ شاه سلطان حسین به واسطهٔ آن‌که یکی از زنان زردشتی حرم شاه پس از ملاقات پدر و مادرش مورد مراسم تطهیر قرار گرفت، زرتشتیان مورد قتل عام واقع شدند.[۱۱] از این زمان پیروان حضرت زردشت با شتاب تمام به سوی کشور هندوستان رهسپار گردیدند، پس از دوران صفویّه جمعیّت زرتشتیان رو به کاهش نهاد، به طوری که تعداد این گروه در زمان فتح‌علی شاه قاجار به پنجاه هزار نفر، و در زمان محمّد شاه به سی هزار نفر، و در سال ۱۲۸۵ تعداد نفوس آنان به شش هزار و نهصد نفر رسیده است، علّت این کاهش سریع جمعیّت فشارهایی بود که پادشاهان صفوی بر آنان وارد کردند.

پیترو دلاواله Della-Valle Pietro جهان‌گرد ایتالیایی (۱۵۸٦م) در مورد گبرها می‌نویسد: «چندی پیش به دیدار شهر جدید یا بهتر بگویم محلّه جدید آنان رفتم این محلّه مانند جلفا که ساکنان آن را ارامنه تشکیل می‌دهند، یا تبریز نو که اهالی آن از مهاجرین تبریز هستند یکی از محلّات حومهٔ شهر اصفهان و مانند حلقهٔ بسته‌ای است، منتهی چون این شهر به سرعت تمام‌تر معمور و پر جمعیّت می‌شود، و حدس می‌زنم دیر یا زود اصفهان و محلّهٔ گبرها و دو محلّه دیگر به یکدیگر بپیوندند، ولی

هنوز نمی‌توان این محلّات را جزیی از شهر شمرد، محلّ سکونت گبرها نام دیگری به جز «گبرستان» ندارد که ترکیبی از نام «گبر»، و پسوند «استان» است که معنی محلّ کفّار را می‌دهد.

این محلّه بسیار زیبا است، و خیابان‌های عریض و مستقیم آن زیباتر از خیابان‌های جلفا است؛ زیرا بعداً با شیوه صحیح‌تری ساخته شده است، ولی بر عکس جلفا خانه‌ها همگی محقّرند، و در حقیقت با وضع ساکنان خانه تناسب ندارند؛ زیرا گبرها همه فقیرند یا چنین وانمود می‌کنند، و بیشتر آنان برزگران و دهقانانی هستند که با زحمت بازوی خود نانی فراهم می‌آورند. گبرها بر طبق آنچه که یکی از آنان گفت، بین خود به زبانی که با زبان فعلی ایرانی متفاوت است، صحبت می‌کنند، و خطّ آنان، کاملاً با خطّ فعلی فرق دارد.[۱۲]

گبرها از نسل ایرانیان حقیقی هستند، و سابقهٔ آنان حتّی به زمان اسکندر می‌رسد ولی اقوام مختلفی که بعداً ایران را اشغال کردند، آن‌ها را سخت تحت فشار و عذاب قرار دادند، به طوری که امروزه تعداد گبرها کم است، و فقط در سه شهر ایران من جمله اصفهان که بعداً باید به هم ملحق شده، و شهر بزرگ چهار محلّه‌ای (۱. عبّاس‌آباد ۲. جلفا ۳. گبرآباد ٤. اصفهان) اصفهان بزرگ را تشکیل دهند، محلّهٔ گبرها است.

این چهار محلّه یا چهار شهر به اندازه‌ای به هم نزدیک هستند که فقط خیابان زیبای چهارباغ و رودخانه‌ای که وسط آن را قطع می‌کند از یکدیگر جدا می‌سازد، اگر پل رودخانه را مرکز قرار دهیم، از قسمت شمالی آن، یعنی زاویهٔ شرقی خیابان شهر اصلی اصفهان شروع می‌شود، و از آن زاویه به سمت غرب، عبّاس‌آباد و آن طرف رودخانه قسمت جنوب مقابل عبّاس‌آباد محلّهٔ جلفا قرار گرفته، و در مقابل اصفهان اصلی گبرآباد جای دارد که مختصّ اقامت گبرها است.[۱۳]

دن گارسیا، دسیلو فیگوئروآ (۱٦۱٤م) D.Figuereva جهانگرد اسپانیانی که در سال ۱۰۱۳ق در سنّ پنجاه سالگی به عنوان سفیر فیلیپ سوم به دربار شاه عبّاس اعزام گردیده در مورد گبرهای اصفهان می‌نویسد: «اطّلاعاتی که از این گبرها به ما می‌رسد بسیار نادر و اختصاصی است، در نزدیکی باغ مسکونی سفیر چهار ناحیه بزرگ مهاجر نشین موجود است همگی انباشته از مردمی که شاه از چند سال پیش از ایروان، جلفا و ارمنستان و شهرهای بزرگ و زیبای تبریز واقع در آذربایجان که اکنون خرابه است، بدین ناحیه کوچ داده بود، علاوه بر عدّهٔ کثیری از گبرها که از دیگر نواحی کشور بدین مکان انتقال یافته بودند، این چهار مهاجرنشین که از محلّات بیرونی شهر به حساب می‌آیند،

چنان به یکدیگر نزدیک‌اند که شهری واحد به بزرگی خود اصفهان را در نظر مجسّم می‌کند.

گبرها باقی ماندهٔ سکنهٔ اوّلیه و قدیم ایران‌اند که همچون دیگر گبرهای نواحی آسیا چندین قرن تحت سیطره و فرمان حکّام مستبد عرب و عثمانی و تاتار بوده‌اند، هنگامی که آوازه و شکوه و جلال آنان به اقصی نقاط جهان رسیده بود، مآثر نیک و ارجمند آنان، اعمّ از فنون جنگ یا ادب و هنر به دست، گت‌ها، ولاندها، آلن‌ها، فرانک‌ها و لمباردها معدوم شد، در نتیجه به تقلید از این اقوام، تغییرات و تبدیلاتی در آداب و شیوهٔ زندگانی مردم ایتالیا و فرانسه و اسپانیا به وجود آمد. همین بلا بر سر ایرانیان آمد، چنان‌که هم اکنون همهٔ کسانی که به ایران سفر می‌کنند، و در خصوصیّات مردم آن به مطالعه می‌پردازند، حق دارند شک کنند، و از خود بپرسند که آیا ایرانیان هرگز از شکوه و آداب‌دانی که قدمای ما برای آنان قائل‌اند برخوردار بوده‌اند؟. اینان گرچه با دیگر مردم کشور اختلاط یافته‌اند، و با تبعیّت از اقوام، هم‌رنگ دیگران شده‌اند، به یکباره همهٔ شیوه‌های زندگی و لباس و دین خود را ترک نگفته، و از یاد نبرده‌اند. گبرها همچون دهقانان استرامادور، اسپانیا در کریاس یا آستانهٔ خانه‌هایشان می‌نشینند، با این‌که بیش از ده سال نبود که به فرمان شاه، و به منظور توسعهٔ شهر اصفهان این مردم را از زادگاهشان کوچانیده، و در این ناحیه اسکان داده بودند، مع ذلک این مجموعه می‌توانست محلّه‌ای بزرگ و زیبا از حومهٔ شهر، و حتّی شهری زیبا به حساب آید».[۱۴]

جملی کارری ایتالیایی (۱۶۹۴م) Carreri Gemelli که در دورهٔ صفویّه به ایران آمده است (سال ۱۱۰۵ق در زمان سلطنت شاه سلیمان) و در مراسم تاج‌گذاری شاه سلطان حسین هم شرکت کرده، می‌نویسد: «قصبهٔ گبرها در نزدیکی اصفهان واقع شده، این قصبه در حقیقت کوچهٔ درازی است، به طول یک مایل که از وسط و دو انتهای کوچه می‌توان وارد آن شد، این قصبه گذری نیز در وسط دارد. در دو طرف کوچه درخت‌های چنار سر به فلک کشیده، و آب زلالی زیر سایهٔ آن‌جا جاری است. از معبد قصبه دیدن کردیم، بنایش به شکل صلیب بود، دیوارهایش در قسمت پایین پنجره‌هایی داشت، این پنجره‌ها به وسیلهٔ منافذ مشبّکی مسدود می‌گردید، محرابی در آن نبود، فقط چراغی از وسط سقف آویزان بود، از شش پلّه بالا رفتیم، و به اتاق کوچکی وارد شدیم، در این اتاق آتش دائمی نگهداری می‌شد، و برای دوام آن مرتّباً چوب آغشته به چربی دنبه بدان می‌افزودند، این آتش در منزل گبرها نیز وجود دارد، و اگر در منزلی در نتیجهٔ غفلت، آتش خاموش گردد، چوبی را با آتش معبد روشن می‌کنند، و بدان آتش منزل را می‌افروزند، و دوباره در نگهداری آن می‌کوشند. گبرها اغلب کشاورزند،

و سواد ندارند، ولی یکتا پرستند، و آفریدگار یگانهٔ زمین و آسمان‌ها را ستایش می‌کنند، آتش را محترم می‌شمارند، ولی در خور پرستش نمی‌دانند، بعضی‌ها می‌گویند: اینان دین ابراهیم پیغمبر را دارند. نسبشان نیز به شاهان ایران باستان می‌رسد، چون آتش به امر خدا حضرت ابراهیم را نسوزاند، و ابراهیم به سلامت از آتش بیرون آمد، لذا این قوم آتش را گرامی می‌دارند. در *کتاب مقدّس* نوشته: «یا ابراهیم! من خدای بزرگ تو هستم، و تو را از آتش کلدانی‌ها نجات دادم».

لباس گبرهای اصفهان با دیگر مردم اصفهان فرق زیادی ندارد، لباس زن‌ها بسیار ساده، و بی‌تکلّف است، پیراهن و شلوار دراز و دامنی شبیه دامن زن‌های ایتالیایی دارند، کفش‌هایی نظیر کفش‌های زنان دیگر ایرانی به پا می‌کنند، با پارچه‌ای کتانی یا ابریشمین، سر گیس‌های خود را می‌بندند، و پارچهٔ بزرگ‌تری روی سر خود می‌اندازند، و گوشهٔ آن را زیر چانه محکم می‌کنند، به طوری که سینه و گردن آن‌ها به کلّی پوشیده می‌شود. اغلب این زن‌ها سوراخ کوچکی در نرمهٔ بینی خود دارند، و مثل زن‌های عرب، حلقه‌ای زرّین یا سیمین از آن می‌آویزیند».[۱۵]

کروسینسکی دوسرسو (۱۷۲۸م) می‌نویسد: «در مسیر رودخانهٔ زاینده‌رود به سوی خاور، پل سومی ساخته شده است که تقریباً شبیه پل جلفا است، و نام آن «پل گبری» است. این پل سر راه محلّهٔ زرتشتیان است شاه عبّاس دوم (۱۰۷۷ ـ ۱۰۵۲ق) آن را به این منظور ساخت که زرتشتیان ناگزیر نباشند برای رفت و آمد میان محلّهٔ خود و اصفهان از چهارباغ بگذرند».[۱۶]

ابراهام جکسن (۱۸۶۲م) Abraham.Jacksam می‌نویسد: «در مدّت توقّف خود در اصفهان مجالی یافتم تا تحقیق کنم که آیا از زردشتیان کسی در آن‌جا به کسب و کار مشغول است یا نه؛ زیرا فکر می‌کردم در چنان شهر بزرگی باید اثری از زردشتیان پیدا شود. این امر از آن جهت احتمال می‌رفت که یکی از محلّات شهر «گبرآباد» نام داشت: اولئاریوس جهان‌گرد آلمانی در سه قرن «پیش از آمدن جکسن به اصفهان» بدان اشاره کرده[۱۷]، و نیز تصویری از یکی از دخمه‌های زردشتیان در حومهٔ اصفهان را به دست داده بود. در سفرم متوجّه شدم زردشتیان به شهر سلطان‌آباد «اراک فعلی» که مرکز بافتن فرش و قالی است، مهاجرت نموده‌اند، و تعداد کمی از آن‌ها در بازار اصفهان مشغول تجارت‌اند، ولی زردشتیان «سلطان‌آباد» هم مرتّباً برای کارهای تجارتی و تهیّهٔ مواد لازم برای رنگ‌آمیزی فرش به اصفهان می‌آیند، ولی بقیّهٔ گبران مقیم شهر یزد شده‌اند.

من به تبعیّت از اهالی محل در این کتاب، گاه از زردشتیان به عنوان «گبران» نام برده‌ام، ولی باید

دانست که نامی است تحقیرآمیز، و تقریباً به معنای «کافر» است. زردشتیان مرکز، خود را بدین نام نمی‌خوانند. آنان خویشتن را زردشتی، و به‌دین، یا پارسی می‌خوانند. امّا در مورد صفت آتش‌پرست که بدان‌ها داده شده است؛ زردشتیان ایران، و هم پارسیان هند بدان معترف‌اند، و می‌گویند: آنان گرچه آتش را مظهر اهورا مزدا، و نشانهٔ پاکی و قدرت می‌دانند، به عنوان ربّ النّوع آن را پرستش نمی‌کنند. آن‌ها استدلال می‌کنند که این امر همان‌اندازه منطقی است که مسیحیان را به علّت این‌که نماد مذهبشان صلیب است «خاج پرستان» بخوانند. سپس با راهنمایی و لطف و مرحمت مدیر انگلیسی بانک شاهی اصفهان، نشان بازرگان عمدهٔ «گبران» را که نام قدیمی «وهومن جمشید» داشت به دست آوردم، و به ملاقات وی رفتم. مردی بود درشت‌هیکل که بیش از یک متر و هشتاد سانتی‌متر طول قامتش بود، و قبایی قهوه‌ای مایل به زرد که خاص «گبران» است، به تن داشت. صورتش گرد و پر بود، و آن را به استثنای سبیل سیاه‌رنگش خوب تراشیده بود، قیافه‌اش با قیافهٔ مسلمانان که علامت اختلاط با خون بیگانه هویدا است. تفاوت فاحش و نمایانی داشت، ظاهر و قیافهٔ او مرا به یاد مجسّمه‌های عهد هخامنشی و ساسانی در بیستون و طاق بستان می‌افکند، حرکات و رفتار او مؤدّبانه و آمیخته با وقار و بزرگ‌منشی بود.[۱۸]

در مورد «گبرآباد» افراد مختلفی سخن گفته‌اند: دولیه، دلاندا Daulier,Deslands هنگامی ذکر محلّهٔ «گبرآباد» اصفهان فقط از این تپه نام برده، شاردن (۱۶۷۷ ـ ۱۶۹۶م) هنگام توصیف محلّهٔ گبران در نزدیک شهر اصفهان که به وسیله شاه عبّاس دوم (۱۰۵۲ ـ ۱۰۷۷ق) برای احداث قسمتی از کاخ سلطنتی در حومهٔ شهر ویران شد، تنها به ذکر چند کلمه دربارهٔ (ماندگاه گبران) قناعت می‌ورزد، بل Bell (۱۷۱۵م) داستان اسکندر و داریوش را تکرار می‌کند، امّا این سیّاح انگلیسی می‌نویسد: «در پنج یا شش کیلومتری جنوب شهر آثار ویرانهٔ برجی بر فراز کوهی دیده می‌شود. گویند در جنگ دوم اسکندر کبیر با ایرانیان، داریوش در آن‌جا نشست» کرپورتر (۱۸۲۱م) یک پاراگراف از کتاب خود را به توصیف این تپّه اختصاص داده است، و می‌نویسد: «این کوه آتش یک کوه و تپّهٔ مصنوعی است که در نزدیکی محلّه‌ای از شهر قرار دارد که «گبران» به خصوص آن‌ها که در پی سپاهیان محمود آمدند، در آن ساکن هستند».

سر ویلیام روزلی (۱۸۲۳م) تنها ذکری از تپّهٔ آتشگاه کرده است.[۱۹] ارنست هولتز (۱۸۶۳م) می‌نویسد:

جامعهٔ گبرها در اصفهان زیاد بودند، همه منزل داشتند، این روزها فقط چند تن از آن‌ها که اهل یزد هستند به زراعت اشتغال دارند، آن‌ها اغلب در جامعهٔ مسیحیان جلفا منزل دارند، تعداد آن‌ها در یزد ۱۳۰۰ نفر است، و در ۸۰۰ خانه زندگی می‌کنند که اغلب خارج از شهر است.[۲۰]

راجر سیوری (۱۹۵۰ ـ ۱۹۶۰م) می‌نویسد:

«در جنوب رودخانه هم محلّات مختلفی وجود داشت که به طور عمده غیر مسلمانان در آن ساکن بودند، مهم‌ترین این محلّات جلفا بود، دیگر اقلیّت‌های عمده و غیر مسلمان در اصفهان عصر صفویّه، هندیان، یهودیان و زرتشتیان بودند. زرتشتیان در محلّه‌ای در حومهٔ شهر در جنوب زاینده‌رود به نام «گبرستان» زندگی می‌کردند که نسبت به جلفا در قسمت پایین رودخانه قرار داشت، شاه عبّاس دوم این محلّه را خراب کرد، و به جای آن ساختمان‌هایی را برای حرم خویش بنا کرد، و نام با مسمّای سعادت‌آباد را بر آن نهاد».[۲۱]

مؤلّف رستم *التّواریخ* می‌نویسد: «شاه سلطان حسین (۱۱۰۵ ـ ۱۱۳۵ق) در بازگشت از فرج آباد به دولت‌خانه سعادت‌آباد که مشهور به هفت دست می‌باشد، نزول اجلال نمود».[۲۲]

در *زبدة التّواریخ* آمده است: «اشرف فرهاد نام از جلوداران نوّاب مالک الرّقاب را که ملازم اشرف بود، با دو نفر افغان به چاپاری به اصفهان فرستاده، نوّاب شاه سلطان حسین مظلوم را در اصفهان در عمارت آیینه‌خانه شهید کرده سر آن شهید مظلوم را به چاپاری نزد اشرف ملعون بردند».[۲۳]

پیر لوتی که در سال ۱۳۱۷ق / ۱۹۰۱م مقارن دوران سلطنت مظفّرالدّین شاه به ایران سفر کرده است. می‌نویسد: «بر اسب سوارم و بی‌هدف حرکت می‌کنم اتّفاقاً به عدّه‌ای اسب سوار ایرانی برخورد می‌کنم و همراه آن‌ها راه می‌افتم. به انتهای ویرانه‌های کاخی می‌رسم، این ویرانه در اثر وجود قطعات کوچک آیینه درخشندگی خاصّی دارد، ولی در عین دل‌ربایی، شکسته، و خراب است، و هیچ کس موظّف به نگاه‌داری آن نیست. در دورهٔ شاه عبّاس بزرگ از این کاخ‌های زیبا بسیار وجود داشته است. یک قهوه‌چی به امید گردش کنندگان روز جمعه کورهٔ آتش خود را در تالار برافروخته است. این تالار رستوران‌های ظریفی دارد، و در سقف آن طلا به همراه بهترین تجمّلات به کار رفته است، این‌جا کاخ شاهی بوده، و شکوه و جلال سلطنت از آن پیدا است. از درون آن یک تابلوی دورنما که واقعاً از همهٔ این قبیل آثار هنری جهان شگفت انگیزتر است دیده می‌شود. این پردهٔ نقّاشی که شهر اصفهان را

نشان می‌دهد با نهایت هنرمندی کشیده شده، و با گنبدها و مناره‌ها و برج‌ها با رنگ‌های حیرت‌آور در برابر نور آفتاب می‌درخشد. این کاخ به «آیینه‌خانه» مشهور است، ویرانی و فرسودگی این کاخ به منتها درجه رسیده است. در این‌جا یک قهوه‌چی و فروشندهٔ نان در سایهٔ این بنای خراب جای گرفته است».[۲۴] فتح‌علی‌شاه قاجار در سال ۱۲۵۰ق در همین کاخ (سعادت‌آباد) درگذشت.

مسیو اولپویه که در دهه‌های آخرین قرن هجدهم میلادی (اوایل قرن سیزدهم هجری) به ایران سفر کرده است. می‌نویسد: «امروزه اصفهان را غیر از رسوم و اطلال چیزی احاطه نکرده است، نه از عبّاس‌آباد که محلّهٔ معظم. و تمام قسمت غربی شهر را که شامل بهترین و بزرگ‌ترین و خوش‌ساخت‌ترین محلّات بود، نشانی است، و نه از محلّهٔ گبرها که در جانب جنوبی و طرف راست زاینده‌رود بود، اثری باقی است».

پس از واقعهٔ مشروطیّت، روند غالب مهاجرت‌ها از روستا به شهر بود، و در همین زمان مهاجرت به پایتخت در ابتدای راه قرار داشت. در زمان سلطنت پهلوی اوّل هر دو مهاجرت شدّت یافت، و اضافه بر این مهاجرت به خارج از کشور و به سوی کشورهای اروپایی و آمریکایی برای تحصیل یا تجارت شروع گردید.

در زمان پهلوی دوم وجه غالب مهاجرت‌ها به پایتخت و سفر به خارجه شدّت روز افزون یافت. پس از انقلاب اسلامی می‌توان گفت که دهات زرتشتی قسمتی تقریباً خالی از سکنه و مهاجرت به خارج از کشور سیر صعودی داشته است. انقلاب اسلامی (۱۳۵۷) در ابتدا کوچ زرتشتیان را به خارج افزایش، و روند تحوّلات مسیر کوچ را تغییر داد، کوچ به خارج متوقف و کوچه به تهران به خاطر هزینه‌های سنگین تقلیل یافت.[۲۵]

نصراللّه فلسفی در *زندگانی شاه عبّاس اوّل* می‌نویسد: «پس از آن‌که آوازه‌آبادی جلفای اصفهان به سایر شهرهای ایران رسید، ارمنیان از همه جا رو به اصفهان آوردند، به همین مناسبت شاه عبّاس در سال‌های اواخر سلطنت خود فرمان داد، جماعتی زرتشتی را که در همسایگی جلفا در محلّهٔ گبرآباد به سر می‌بردند، به درون شهر انتقال دهند، و گبرآباد را به مهاجرین تازه ارمنی بسپارند تا با هم‌کیشان خود همسایه باشند. نوشته‌اند که چون دسته‌ای از مهاجران تازه ارمنی در سنگ‌تراشی مهارت داشته، محلّهٔ گبرآباد از آن تاریخ به محلّه سنگ‌تراشان معروف شد».[۲۶]

رفیعی مهرآبادی آورده است: «قصر آیینه‌خانه نیز جزیی از سعادت‌آباد در وسط مایل به شمال باغ

و دارای (تالار آیینه) بزرگی بوده، این قصر در سال ۱۳۱۹ق / ۱۹۰٤م به وسیلهٔ مأموران ظل السلطان ویران شد.[۲۷]

مؤلّف *جغرافیای اصفهان* می‌نویسد: «از اقلیّت‌های مذهبی عصرشاه عبّاس می‌توان از زرتشتیان نام برد که در بخش جنوبی شهر و در مشرق چهارباغ می‌زیستند که به محلّه آنان گبرآباد، یا گبرستان اطلاق می‌شد. بعدها شاه عبّاس دوم آن را خراب، و کاخ سعادت‌آباد را به جای آن بنا کرد، و ساکنان آن‌جا را به انتهای جلفا کوچاند. در زمان احداث کاخ سعادت‌آباد زرتشتیان را به جنوب یعنی غربی‌ترین نقطهٔ جلفا کوچ دادند، و طولی نکشید که آن‌ها را به داخل شهر منتقل و محلّه آن‌ها را به ارامنه مقیم داخل شهر واگذار کردند چون این گروه از ارامنه شغل حجاری داشتند محلّه آن‌ها را به نام محلّهٔ «سنگ‌تراش‌ها» گفته‌اند، وی می‌افزاید. «قبل از به وجود آمدن دروازهٔ تخت فولاد، محلّهٔ زرتشتی‌نشین «گبرآباد» قرار داشت که با ایجاد پل خواجو در دورهٔ شاه عبّاس دوم برچیده شد، و زرتشتیان به محلّهٔ جلفا انتقال یافتند، و به جای آن کاخ‌های هفت دست، تالار آیینه، قصر نمکدان، باغ گلستان، عمارت باغ دریاچه، کاخ و باغ سعادت‌آباد بنا گردید. طبق آمار سال ۱۳۷۹ تعداد ٤۳۵ نفر زرتشتی در اصفهان بودند که سه صدم درصد از کلّ جمعیّت شهر اصفهان را تشکیل می‌دادند».[۲۸]

نتیجه

ویژگی‌های محلّات و ساخت و ساز بافت‌های قدیمی و شکل گیری آن‌ها علاوه بر تمامی عوامل سازنده (طبیعی، اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، نظامی، فرهنگی، مذهبی) بی‌تأثیر درنظام سیاسی دوران صفویّه نبوده است ضعف حکومت و اقتصاد ناتوان حکومت‌ها مردم را برآن داشته تا از خانه‌های کوچک در کوچه‌های پر پیچ و خم محلّات دور افتاده بهره بگیرند تا از نظر حداقل امنیّت برخوردار باشند، و جزیی از آثار باقی‌ماندهٔ محلّات قدیمی شهراصفهان در دورهٔ صفویّه با شیوه‌های خانه سازی آن زمان نمی‌تواند راهبرد تاریخی دقیقی را ارائه دهد مگر با مطالعه سفرنامه‌های بر جای مانده که نکاتی را در مورد محلّات چهارگانهٔ دوران صفویّه، به یادگار گذاشته‌اند.

پی‌نوشت‌ها

۱. تاورنیه، ژان باتیست. *سفرنامه*، ابوتراب نوری، تهران، چاپ دوم ۱۳۳٦، ص۳۷۸.

۲. اولئاریوس، آدام. *سفرنامه: اصفهان خونین شاه صفی*، ترجمهٔ مهندس کردبچّه، ۱۳۹٦، ج ۲، ص٦۰٤.

۳. کارری، جملی. **سفرنامه**، ترجمهٔ عبّاس نخجوانی و عبدالعلی گارنگ، انتشارات فرهنگ و هنر آذربایجان،۱۳٤۸، ص٦۲.
٤. جعفری، علی‌اکبر. ***اصفهان در ایّام صفویّه (۱۰۰۰ ـ ۱۰۳۷ق)***، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، ۱۳۷۷، صص۷۱ و ۱۳٤.
۵. شاردن، ژان. **سفرنامه**، ترجمهٔ محمّد عبّاسی، تهران: امیرکبیر، ۱۳٤۵، ج۷، ص٤۹.
٦. نجّاران، مصطفی. ***رسالهٔ اصفهان در دورهٔ صفویّه***، کارشناسی ارشد تاریخ، اصفهان در عصر شاه صفی اوّل و شاه عبّاس دوم (۱۰۷۷ ـ ۱۰۳۸ق)، ۱۳۷۷ ـ ۱۳۷۸، صص۷٤ ـ ۷۷.
۷. امینی، تورج. ***اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران***، به کوشش سازمان ملّی اسناد ایران، سال ۱۳۸۰، ص۹ و ۱۰.
۸. اشیدری. ***تاریخ پهلوی و زردشتیان***، به نقل از **همان منبع**، ص۲۲۸.
۹. ه. ر، «فرهنگ زندگی اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی زردشتیان در یک‌صد و پنجاه سال اخیر»، ماه‌نامهٔ **فروهر**، سال سیزدهم، شمارهٔ ۱ و ۲۱، ص۱۹.
۱۰. میراحمدی، مریم. ***دین و مذهب در عصر صفوی***، ۱۳٦۳، صص۱۰۰ ـ ۱۰۱.
۱۱. اشیدری. ***تاریخ پهلوی و زردشتیان***، ص۲۳۰.
۱۲. دلاواله، پیترو. **سفرنامه**، قسمت مربوط به ایران، شعاع‌الدّین شفا، تهران: علمی، چاپ دوم ۱۳۷۰، صص۷۷ ـ ۷۹.
۱۳. **همان**، صص٤۸ ـ ٤۹.
۱٤. دن گارسیا، دسیلوفیگوئروآ. **سفرنامه**، ترجمهٔ غلام‌رضا سمیعی، تهران، ۱۳٦۳، صص۲۰٤ ـ ۲۰۷.
۱۵. کارری. **همان**، به نقل از اشراقی، فیروز. ***اصفهان از دید سیّاحان خارجی***، ۱۳۷۸، صص۲۷۹ ـ ۲۸۱.
۱٦. دو سرسو. ***سقوط شاه سلطان حسین***، ترجمهٔ ولیّ اللّه شادمان، ۱۳٦٤، تهران: کتاب‌سرا، ص۲۰۳.
۱۷. اولئاریوس. ***همانسفرنامه: اصفهان خونین شاه صفی***، ترجمهٔ حسین کردبچّه، ج۲، ۱۳٦۹، صص٦۱۵ ـ ٦۱٦.
۱۸. آبراهام، والنتاین، ویلیامز جکسن، ***سفرنامهٔ جکسن: ایران در گذشته و حال***، ترجمه منوچهر امیری، فریدون بدره‌ای تهران: خوارزمی، چاپ دوم ۱۳۵۷، ص۲۹۷.
۱۹. **همان**، صص۲۹۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ٤٦۵.
۲۰. هولتز، ارنست. Ernest Holtz. ***اصفهان در یک‌صد و سیزده سال قبل***، ترجمهٔ محمّد عاصمی، وزارت فرهنگ و هنر ۱۳۵۵؛ به نقل از: اشراقی، فیروز. ***اصفهان از دید سیّاحان خارجی***، ص۲۹۷.
۲۱. سیوری، راجر. ***ایران عصر صفوی***، ترجمهٔ کامبیز عزیزی، چاپ چهارم ۱۳۷٤، ص۱۷۱.
۲۲. آصف، هاشم. ***رستم التّواریخ***، تهران، چاپ دوم ۱۳۵۲، ص۹۷.
۲۳. مستوفی، محمّدمحسن. ***زبدة التّواریخ***، به کوشش بهروز گودرزی، ۱۳۷۵، ص۱۳٦.
۲٤. لوتی، پیر. ***به سوی اصفهان***، ترجمه بدرالدّین کتابی، ۱۳۷۲، صص۲۲۵ ـ ۲۲٦.
۲۵. سفرنامهٔ اولیویه. ***تاریخ اجتماعی اقتصادی ایران***، ۱۳۷۱، ص۱۱٤.
۲٦. بهمن، فریدون. «طرحی برای بررسی و روند شکل‌گیری مسائل کنونی زرتشتیان»، **چیستا**، سال یازدهم، شمارهٔ ۲ و ۳، صص۱۲۷ ـ ۱۲۹.
۲۷. فلسفی، نصراللّه. ***زندگانی شاه عبّاس اوّل***، ۱۳٤٤، ج۳، ص۲۱۳.
۲۸. رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم. ***آثار ملّی اصفهان***، تهران: انجمن آثار ملّی، ۱۳۵۲، ص٦۰.
۲۹. شفقی، سیروس. ***جغرافیای اصفهان***، اصفهان: دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۱، صص۳۱۰، ۳۱۹، ص۵۱۱.

تأثیر نهاد وقف در نظام آموزشی دورهٔ صفوی

نزهت احمدی*

مقدّمه

بر اساس شواهد می‌دانیم که ساخت و توسعهٔ مدارس در دورهٔ صفوی رشد چشم‌گیری داشته است، و در واقع، ایران به مرکز مهمّی برای فراگیری علوم دینی شیعه بدل شده بود، و این امتیاز را تا سقوط اصفهان حفظ کرد. امّا آنچه مسلّم است، با ظهور صفویان ایران به یکباره تبدیل به مرکز تشیّع نشد؛ بلکه به آرامی چنین موقعیّتی رابرای خود به دست آورد، و در این میان برخی شهرها به دلیل موقعیّت خاص خود گوی سبقت را از دیگران ربوده بودند.

در ایجاد مدارس عوامل چندی نقش داشتند، یکی سیاست دولت در تأسیس مدارس بود که خود بر نوع نگرش فکری مدارس بی‌تأثیر نبوده است؛ عامل مهمّ دیگر مسألهٔ وقف بود، اگرچه وقف، خود از عوامل محیطی چندی تأثیر پذیرفته است. امّا با این وجود تأثیر مستقیم آن را بر مدارس و شیوهٔ کار آن نمی‌توان نادیده گرفت. در این‌جا سعی ما بر آن است تا تأثیری را که نهاد وقف بر مدارس این دوره داشته، بررسی کنیم. امّا پیش از آن‌که به بررسی مدارس در این دوره بپردازیم، لازم است مختصری از پیشینهٔ مدارس در ایران سخن بگوییم.

با ورود اسلام به ایران و پذیرش آن از سوی ایرانیان بدون آن‌که آنان هویّت ملّی خود را از دست بدهند توانستند ایدئولوژی قوم مهاجم را کسب کنند، و در واقع رسالت قوم غالب با فرهنگ بومی

---

*. استادیار گروه تاریخ دانشگاه الزّهرا(س).

درآمیخته شد، و نتیجه آن زایش فرهنگ غنی ایرانی ـ اسلامی بود که توانست با پشت سر گذاشتن مصائب بسیار به حیات خود ادامه دهد.

ورود و پذیرش آیین جدید، نیاز به تعلیمات وسیع در تمام سطوح داشت، و در واقع نهادهای آموزشی پیشین که تا حدّی طبقاتی به حساب می‌آمدند، کارآیی خود را از دست داده بودند. بنابراین نیاز به مکانی جدید برای آموزش‌های دینی به نو مسلمانان وجود داشت. در این‌جا نیز مانند آنچه در آغاز قدرت یافتن بُعد سیاسی اسلام در مدینه اتّفاق افتاد، درهر شهر و روستایی که فتح می‌شد مسجدی برای عبادت برپا می‌گشت، و در این مساجد، علاوه بر انجام آداب مذهبی، تعلیم *قرآن*، و سپس سایر دروس اسلامی نیز به نومسلمانان داده می‌شد. در این شیوه، قرّاء یا مدرّسان در وسط می‌نشستند، و شاگردان حلقه‌وار آن‌ها را دوره می‌کردند، و از این رو است که هنوز اصطلاح حلقهٔ درس را در فرهنگ زبان خود داریم، و البتّه هنوز در پاره‌ای از مدارس علوم دینی از همین شیوه استفاده می‌شود.[۱]

به مرور ایّام در کنار مساجد و یا در مکانی دیگر مدارسی مستقلّ ساخته شد که در این مدارس علاوه بر آن‌که حلقه‌های درس برپا می‌شد بعضاً اتاق‌هایی نیز برای اقامت طالبان علم به ویژه آنان‌که از راه‌های دور می‌آمدند، ساخته شد. بعدها نیز مرسوم شد که به این محصّلان وجه معاشی پرداخت شود. امّا این‌که نخستین مقرّری در چه تاریخی و توسّط چه کسی پرداخت شده است دقیقاً مشخّص نیست.

به تدریج و به ویژه در دورانی که حکومت‌های مستقلّ و نیمه مستقل در ایران شکل گرفتند، توسعهٔ مدارس رو به فزونی گذاشت. به عنوان نمونه، اصفهان در دوران آل بویه، و با حمایت صاحب بن عبّاد ـ وزیر دانشمند این سلسله[۲] ـ جای خود را در میان مراکز علمی آن روز باز کرد.

توسعهٔ مدارس در دوران سلجوقیان و با برنامه‌ای از پیش تعیین شده، که خواجه نظام‌الملک، وزیر برجستهٔ آنان دنبال می‌کرد به اوج خود رسید، و مدارس نظامیّه با قدرت بسیار کار خود را در پاره‌ای از شهرها آغاز نمودند.[۳] اگرچه هنوز مدّت زیادی از سقوط سلجوقیان در برابر خوارزمشاهیان نگذشته بود که حمله مغولان ضربات هولناک خود را بر بیشتر نهادهای جامعه فرو آورد، و در طیّ این مدّت نه تنها فرصتی برای توسعهٔ مدارس نمانده نبود، بلکه مدارس پیشین نیز یا ویرانه شده بودند، و یا دیگر توانی برای ادامهٔ کار نداشتند، ولی با مسلمان شدن ایلخانان و تحت تدبیر وزیران بزرگ آنان

تلاشی مجدّد برای اعادهٔ وضعیّت پیشین انجام شد که نمونهٔ بارز و شاخص آن ایجاد ربع رشیدی[۴] توسّط خواجه رشیدالدّین فضل‌اللّه همدانی، وزیر دانشمند ایلخانان است، که این مجموعهٔ عظیم را برای بقای فرهنگ ایرانی ـ اسلامی بنا نمود، اگرچه این مجموعه بسیار زودتر از آن‌که انتظار می‌رفت دچار نابودی شد.

اگر اوج‌گیری برخی شهرها (چون هرات عصر تیموری) را در دورهٔ پس از ایلخانان تا روی کار آمدن صفویان نادیده بگیریم، روند توسعهٔ مدارس نسبت به دوره سلجوقیان، سیر نزولی داشته است، ولی به دنبال تأسیس حکومت صفوی و رسمیّت یافتن آیین تشیّع و سیاستی که خاندان صفوی در این جهت دنبال کردند، این جریان وارد مرحلهٔ جدیدی شد. بنابراین در دورهٔ مورد نظر با دو دسته مدرسه رو به رو هستیم، مدارسی که از پیش وجود داشتند، و مدارسی که در این دوره تأسیس شدند.

این را نیز باید در نظر بگیریم که بودجهٔ ساخت مدارس از دو محل تأمین می‌شد؛ یکی خزانهٔ دولتی، و دیگر از موقوفات، که این مسأله خود گویای اهمّیت و ارزش موقوفات خاص مدارس است. گاهی نیز میان این دو پیوندی به وجود می‌آمد، و شاهان خود به وقف اموال جهت ایجاد مدارس می‌پرداختند، مانند آن چه در دورهٔ صفوی اتّفاق افتاد.

الف) وقف و معماری مدارس

همان‌طوری که گفته شد، پس از اسلام نخستین حلقه‌های درس در مساجد شکل گرفت، و در واقع مساجد، اوّلین مدارس در اسلام بودند. امّا به مرور مدارس جداگانه‌ای ساخته شد که گاه این مدارس بسیار مجلل و با شکوه بودند، به ویژه در دورهٔ صفوی که مدرسه‌سازی رشد چشم‌گیری داشت[۵]. در این دوره مدارسی ساخته شدند که هنوز به عنوان شاهکارهای هنری مطرح هستند. این نشان از توجّه بسیار واقفان به موقوفه است. واقفانی که علاوه برتأمین هزینهٔ ساخت مدرسه، برای حفظ و نگهداری آن و حتّی هزینه‌های جاری طلّاب آن‌جا موقوفه‌هایی را بر مدرسه وقف می‌کردند.[۶] توجّه به ساخت و معماری این مدارس که غالباً از الگوی مشابهی پیروی می‌کنند،[۷] حاکی از اهمّیتی است که واقفان و بانیان این مدارس برای تعلیم و تربیت قائل بودند. آنان سعی داشتند مدارسی بنا کنند که مدّت‌های مدید باقی بماند تا بدین سان نام و یاد آن‌ها نیز باقی بماند. اگرچه در مواردی نه تنها موقوفات از میان رفته‌اند، حتّی مشخّص کردن مکان دقیق آن‌ها نیز مقدور نیست.[۸]

بنابراین یکی از راه‌های حفظ بنا مستحکم و زیبا ساختن آن بود. پس واقفان برآن شدند تا حتّی‌الامکان مدرسهٔ خود را مستحکم بسازند، و با استفاده از جلوه‌های هنری آن را از نابودی زود هنگام باز دارند، و با اولویّت دادن به هزینهٔ مرمّت و بازسازی بنا بر سایر مخارج، بقای آن را تضمین کنند. البتّه نباید فراموش کرد که ساختن مدرسه در توان هر کس نبود؛ بلکه تنها کسانی که از تمکّن مالی بسیار برخوردار بودند، قادر به انجام چنین امری بودند.

بقای یک مدرسه بستگی زیادی به اعتبار و اهمّیت آن داشت، و این اعتبار نیز وابسته به داشتن مدرّسان خوب و محصّلین کوشا بود که این مسأله نیز بدون امکانات مالی هرگز مقدور نبود. بنابراین رسیدگی به امور مدرّسان و طلّاب، و برآورده کردن نیازهای آنان، که شامل فراهم کردن وسایل رفاهی و پرداخت حقّ‌التّدریس و مدد معاش بیشتر بود، جزو موارد اساسی برای بقای یک مدرسه به حساب می‌آمد. احتمالاً رقابتی برای ساخت مدارس بهتر و معتبرتر میان واقفان وجود داشته است، اگرچه هیچ منبعی برای اثبات این مدّعا وجود ندارد. گاه شخص واقف به تعریف و تمجید از مدرسهٔ خود می‌پردازد، و یکایک محسّنات آن را بیان می‌کند. امام وردی‌بیک واقف مدرسهٔ امامیّهٔ شیراز در مورد مدرسهٔ خود می‌گوید:

«در اندک فرصتی به خوب‌تر صورتی مدرسه‌های مشتمله بر حجرات و ایوان‌ها و مناظر و پس دست‌های متّصلات به حجرات بدین موجب فضا و سیرابی[۹] حول فضا و حوض بزرگ بسته در وسط و فضای عالی بنا و سایر مایحتاج سکنهٔ آن‌جا و دو مطبخ مقابل یکدیگر... و هریک از مطبخین مذکورین متّصل است به حجرهٔ دیگر موضوعه به جهات انبار هیمه و غیره، و مستحمر و فضا فیمابین دو مطبخ و انبار و مستحمر[۱۰] و حوض صاروجی[۱۱] بسته در فضای مذکور».[۱۲]

بنابراین در این دوره با ساختمان مدارسی رو به رو هستیم که نه تنها از لحاظ وسعت و از نظر زیبایی بسیار چشم‌گیرند؛ بلکه دارای امکانات بسیاری نیز برای مدرّسین و محصّلین هستند. این مسأله نه تنها به رونق این مدارس در زمان تأسیس آن کمک کرده است؛ بلکه بر بقای آن نیز مؤثّر بوده است.

اگر به مطالب فوق اشارات برخی وقف‌نامه‌ها پیرامون تهیّهٔ آب آشامیدنی مناسب، تأمین روشنایی حجرات و راهروها، تأسیسات بهداشتی مدرسه و غیره را اضافه کنیم، در می‌یابیم که واقفان در ساخت

بنا سعی بسیار نموده‌اند تا تمامی جنبه‌های لازم را جهت آسایش طلّاب رعایت کنند. بیشتر واقفان مدارس، بخشی را در داخل مدرسه به صورت مجزّا صیغهٔ مسجد می‌خواندند، و یا در جنب مدرسه، گاه مسجد و برخی بناهای دیگر مانند سقّاخانه، آب انبار و حتّی غسّال‌خانه می‌ساختند، و آن را برای عبادت طلّاب و سایر مردم اختصاص می‌دادند. واقف مدرسهٔ شفیعیّه به صراحت ذکر کرده که مسجد وقف است «بر کافّهٔ مسلمین از شیعیان اثنی اعشری که ادای صلاة فریضه و مستحبّه کنند».[۱۳] وی همچنین غسّال‌خانه در جنب مدرسه ساخته، و آن را بر عموم شیعیان اثنی عشری وقف کرده است.

ب) انگیزهٔ واقفان از ساخت مدارس

برای انجام عمل وقف انگیزه‌های متفاوتی وجود دارد.[۱۴] کسب ثواب اخروی، مقبولیت نزد عامّه و یافتن اعتباری دنیوی، مصون کردن اموال از مصادره،[۱۵] نجات اموال از تکه تکه شدن و غیره، همه می‌تواند انگیزهای برای وقف باشد.

در مورد وقف مدارس در دورهٔ مورد نظر نیز انگیزه‌های متفاوتی وجود داشته است. از جملهٔ آن‌ها سیاست‌های مذهبی خاندان صفوی بود که موجب انجام وقف از سوی شاهان و خاندان سلطنتی و بزرگان دربار شده است. نکتهٔ قابل توجّه در وقف مدارس، جای‌گاه اجتماعی واقفان است. با نگاهی دقیق به مسأله درمی‌یابیم که بیشترین آن‌ها از خاندان سلطنتی یا از اشراف هستند. دلیل این موضوع کاملاً روشن است؛ چرا که همان‌طوری که پیش از این گفتیم، ساختن مدرسه هزینهٔ بسیار در بر داشت، و تنها کسانی از عهدهٔ آن بر می‌آمدند که توان مالی بسیار داشتند، و در واقع از خاندان سلطنتی، و یا از وابستگان به دربار بودند.

غالباً واقفان در وقف‌نامه‌های خود دلایلی برای عمل وقف بر شمرده‌اند که اشاره به برخی موارد آن مفید خواهد بود. میرزا محمّدابراهیم وزیر آذربایجان در وقف‌نامه‌ای که در سال ۱۰۹۰ تنظیم کرده است، در این باره می‌گوید که در کنار آستانهٔ امام‌زاده ابوالقاسم سلطان سیّد حمزه، واقع در محلّهٔ سرخاب تبریز به قصد آن‌که خدمه و طلبه و حفّاظ و سایر ارباب استحقاق و استعداد ساکن شوند، و برای دوام دولت صفوی دعا نمایند، «مسجد رفیع و مدرس وسیع شامل به رواق و خانقاه و شبستان و دارالشّفاء و اصطبل و بیوتات تحتانی و فوقانی داخلی و خارجی» بنا کرده است، و چون واضح است که «رواج و مزاج چنان بقعه منوط و مربوط به ترفیه احوال سکنه و وجه معاش طلبه و خدمه است»،

لذا ضیاع و عقاری را وقف کرده، تا حاصل آن صرف موارد ذکر شده شود.[۱۶]

عبّاس‌قلی‌خان، بیگلربیگی کلّ خراسان، در وقف‌نامه‌ای به تاریخ ۱۰۸۷، انگیزهٔ خود از ساخت مدرسه را تنگیِ جا در مدارس بیان کرده است. وی می‌گوید:

«با وجود کثرت مدارس، و وفور مساکن و مجالس از ممرّ تنگیٰ جا، و ضیق مأویٰ، و قلّت محلّ سکنیٰ اشخاص متعدّده در حجره بر سبیل شراکت به سر می‌برند، و این معنی، موجب فقدان حضور قلب، و مستلزم تشتّت حال، و عدم فراغ بال ایشان گشته، بسا باشد که از اینان به مطالب جلیلهٔ اصلیّه، علی‌الخصوص قیام نمودن به لوازم دعاگویی دولت روز افزون بر وجه مانع آید».[۱۷]

برخی واقفان در زمرهٔ شروط خود قید کرده‌اند که طلّاب هر روز یا برخی روزهای هفته، و یا برخی ایّام ویژه مانند شب‌های قدر، دههٔ محرّم و غیره برای آنان، یا والدین ایشان، و یا افراد دیگری که در وقف‌نامه‌ها نام برده‌اند، *قرآن* و یا زیارت عاشورا و غیره بخوانند. همچنین می‌دانیم که مزار برخی واقفان در مدارس احداثی خود قرار گرفته است. اگرچه در اسناد مورد مطالعه به ذکر صریح این موضوع بر نخورده‌ایم، امّا اشاراتی که برخی واقفان برای قرائت *قرآن* بر سر مزار خود یا مزار والدین خود کرده‌اند این شک ایجاد می‌شود که احتمالاً در دورهٔ صفویّه نیز مانند دورهٔ تیموری واقفان را در مدرسه به خاک می‌سپردند.[۱۸]

ساخت یک مدرسه علاوه بر اعتبار دنیوی، باقیات و صالحاتی برای واقف محسوب می‌شد که می‌توانست از بهرهٔ معنوی آن پس از مرگ نیز بهره مند گردید. این تلقّی در بیشتر وقف‌نامه‌ها ذکر شده است. واقف مدرسه جدّهٔ بزرگ این موضوع را چنین تبیین می‌کند:

«پوشیده نیست که اگرچه اعمال صالحه و افعال فاضله در نشات آخرت به هیأت فاخره رقم ظهور می‌پذیرد، و در عالم مثال به صورت انوار رنگ وجود می‌گیرند، و به راحت قبر و نعیم جنّت منتهی می‌شود[۱۹]».

مسلّم است که اگر قرار باشد، ثواب این موقوفات، مقبول درگاه الهی قرار گیرد، بایستی از مال حرام تهیّه نشده باشد. این مطلبی است که در برخی وقف‌نامه‌ها به صراحت ذکر شده است. شاه سلطان حسین در وقف‌نامهٔ سلطانی (مدرسهٔ چهارباغ)، یادآوری کرده که هزینهٔ مدرسه «از خالص مال حلال» وی تهیّه شده است.[۲۰] حتّی غالباً در وقف‌نامه‌ها برای آن‌که ثابت کنند موقوفه غصبی نیست،

ذکر شده که املاک و اراضی از چه کسانی خریده شده است.

شاه سلطان حسین در این مدرسه حجره‌ای نیز به خود اختصاص داده بود که گاه برای مناظره و مباحثه به آن‌جا می‌رفت. برخی بزرگان کشوری و لشکری نیز در این دوره گاه در مدارس حجره‌ای داشتند که اوقاتی را در آن‌جا سپری می‌کردند. درّی افندی سفیر عثمانی در زمان شاه سلطان حسین در این باره گزارشی دارد. وی می‌نویسد:

«در هنگام توقّف در اصفهان مشاهده کردم که یکی از سرداران قشون... در یکی از مدارس پایتخت، مانند یک طلبه به فراگرفتن علوم دینی مشغول می‌شد. شخص اعلی‌حضرت هم در یکی از مدارس حجرهای برای خود ترتیب داده بود[۲۱] که در ایّام هفته چند ساعتی را در آن‌جا می‌نشست، و با روحانیّون به بحث و مناظره می‌پرداخت».[۲۲]

حتّی امکان داشت واقف در خارج از کشور باشد، امّا باز از فکر مدرسه سازی در ایران غفلت نکرده باشد. امیر محمّدمهدیا معروف به حکیم‌الملک اردستانی[۲۳] خود ساکن هندوستان بود، امّا در اصفهان خود و همسرش هر کدام مدرسه‌ای بنا نمودند.

از مقایسهٔ وقف‌نامه‌های مورد بررسی به این نتیجه می‌رسیم که میزان وقف بر مدارس به ویژه از قرن یازدهم روند چشم‌گیری داشته است. از میان ۱۳۶ وقف‌نامهٔ مورد بررسی، ۲۵ مورد بر مدارس وقف شده که تراکم اصلی آن در اصفهان با ۱۷ وقف[۲۴] مدرسه از مجموع ۵۹ وقف‌نامهٔ موجود در این شهر است. در کرمان وقف‌نامه‌ای برای مدرسه در دست نیست، و در اسناد آستان قدس و اوقاف مشهد، هفت مورد به مدارس اختصاص دارد. همچنین تاکنون چندین وقف‌نامه از چند مدرسهٔ بزرگ در شهرهای دیگر به چاپ رسیده است[۲۵] که همگی گویای اهمّیت مدارس در این دوره است.

در پایان نیز باید یاد آوری کرد که موقوفات مدرسه‌ای از موقوفات بسیار بزرگ، و با اهمّیت تلقّی می‌شوند، یعنی میزان رقبات وقفی بر مدارس بسیار قابل توجّه است.

ج) تأثیر موقوفات بر افزایش آموزش دینی در ایران

همان‌طور که پیش از این گفته شد، تردیدی وجود ندارد که در این دوره با افزایش چشم‌گیر مدارس رو به رو هستیم. امّا این‌که چه عواملی به این افزایش کمک کرده است، جای بررسی و بحث دارد.

یکی از عواملی که به طور مستقیم و غیر مستقیم بر رشد و توسعهٔ کمّی و کیفی مدارس اثر گذاشت، سیاست دینی خاندان صفوی بود که از ابتدا پایه‌های حکومت خود را بر اساس مذهب استوار کرده بودند.

در چنین شرایطی طبیعی است که آنان برای استوار کردن حکومت خود، و نیز برای تضمین بقای آن نیاز به پایگاه‌های مستحکمی در جامعه داشتند تا بتواند آنان را در تند باد حوادث یاری دهد. به ویژه که در این زمان با رسمیّت بخشیدن به آیین تشیّع نه تنها ایران با همسایگانش تنش پیدا کرده بود، بلکه در جامعهٔ ایران نیز تمامی به این عقیده پای‌بند نبودند. بنابراین با اشاعهٔ آیین و فرهنگ تشیّع در ایران باید اقدامات عاجلی انجام می‌شد، و این کار در وهلهٔ اوّل با دعوت علما از جبل عامل و سایر نقاط صورت گرفت. امّا پس از اجابت این دعوت و نیز فراهم آمدن زمینهٔ مساعد در ایران که به مهاجرت علما و صاحبان اندیشه تشیّع انجامید، به مکانی برای تدریس و تبلیغ آنان نیاز بود. بنابراین مدارس شروع به رشد کردند، به طوری که هر چه به اواخر این حکومت نزدیک می‌شویم بر تعداد مدارس افزوده می‌شود، و البتّه هم‌زمان با این افزایش کمّی، کیفیّت ساخت این مدارس نیز پیشرفت می‌کند. این مدارس اختصاص به شهر خاصّی مثلاً پایتخت و یا شهرهای مذهبی مانند اردبیل و مشهد نداشت؛ بلکه در شهرهای مختلف کشور هنوز هم مدارسی از این دوره وجود دارد که در بسیاری از آن‌ها کماکان تعلیم و تعلّم ادامه دارد.[۲۶]

همچنین زیبایی و استحکام مدارس، نشان از اهمّیتی دارد که جامعه برا ی این مدارس و بالطّبع ساکنان آن قائل بود. غالباً در ساخت و معماری این بناها سعی شده حدّ اکثر جنبه‌های رفاهی محصّلان در نظر گرفته شود. در بیشتر مدارس برای هر فرد یک اتاق یا حجره در نظر گرفته می‌شد، البتّه در برخی مدارس در هر حجره دو نفر اقامت داشتند. همچنین برای آن‌که آنان برای تحصیل فراغ بالی داشته باشند مدد معاشی نیز به آن‌ها تعلّق می‌گرفت.

فراهم آمدن این امکانات برای کسانی‌که مایل به تحصیل بودند، به راحتی آنان را جذب این مدارس می‌کرد، و البتّه در این مدرسه‌ها انتخاب دروس بر عهدهٔ مسؤولان مدرسه بود، و در بیشتر موارد در این مدارس وقفی طلّاب می‌بایستی بر اساس آنچه واقف شخصاً تعیین کرده، و یا بر عهده متولّی گذاشته بود، تعلیم یابند. از آن‌جا که بیشتر واقفان قصدشان از عمل وقف کسب ثواب اخروی بود، و می‌خواستند در ازای آنچه در این دنیا صرف می‌کنند در آن دنیا پاداش دریافت دارند، مسلّماً

بیشترین موردی را که لایق ثواب اخروی دانستند، علوم دینی بود.[۲۷] بنابراین سایر علوم به دلیل نداشتن حمایت‌های مادّی و معنوی و ثروتمندان به مرور ضعیف‌تر شدند، به طوری که نتوانستند در حدّ قابل قبول پیشرفت کنند، و در واقع اگر پس رفتی نداشتند، حدّاقل در همان‌جای خود ثابت ماندند.

در مورد علم و دانش، ایرانیان تفاوت نظر آشکاری میان اظهارات شاردن و اولئاریوس دیده می‌شود. شاردن آن را مورد ستایش قرار می‌دهد، و به عکس، اولئاریوس از آن انتقاد می‌کند.[۲۸] امّا هر دو متعقد هستند که رونق و اعتبار آموزش دینی بیشتر از سایر علوم است. این مسأله به وضوح از وقف‌نامه‌ها نیز روشن می‌شود چرا همان‌طور که قبلاً گفتیم، موقوفات بر طلّاب علوم دینی بود. در نتیجه در جامعهٔ آن روز جاذبه‌های تحصیل در این رشته فزونی یافت، و در مقابل، از انگیزه‌های تحصیل سایر رشته‌ها کاسته شد.[۲۹] همچنین کسانی که در این رشته به تحصیل پرداختند در جامعه دارای اعتبار و منزلت بیشتری بودند، و احتمالاً از لحاظ مالی نیز در آمد بیشتری داشتند.

د) اعمال نفوذ به لحاظ فکری بر مدارس

اگر این واقعیّت را بپذیریم که بیشترین مدارس وقف بودند، و هزینه‌های جاری آن‌ها از محلّ موقوفات مدرسه تأمین می‌شد، باید تأثیر و نفوذ بسیار نهاد وقف را نیز بر آن‌ها قبول کنیم، آنچه مسلّم است، یک مدرسه ادامهٔ بقای خود را مدیون در آمدهایی بود که به هزینه‌های مختلف آن اختصاص یافته بود. بنابراین عدول از شرایطی که واقفان برای این مدارس تعیین کرده بودند، به منزلهٔ دست شستن از در آمدهای مدرسه بود.

این مسأله به خوبی میزان وابستگی مدارس را به درآمدهای وقفی، و نیز پای‌بندی آن‌ها را به شرایط واقف و حتّی نظر و رأی دفتر موقوفات و شخص صدر ثابت می‌کند؛ چرا که متولّی یا مباشر وقف تا زمانی می‌تواند در پست و سمت خود باقی بماند که تک تک موارد وقف را به انجام برساند، و یا حدّاقل کسی پیدا نشود که نسبت به اقدامات او اعتراضی داشته باشد.

با توجّه به آنچه گفته شد، متولّیان موقوفات می‌توانستند با تسلّط مالی که بر مدارس دارند آن‌ها را کنترل کرده، و یا به هر سمت و سویی که می‌خواهند هدایت کنند. حال اگر دولت و حکومت به عنوان یک ابزار سیاسی بخواهد از این مدارس برای اشاعهٔ افکار و ایده‌های خود استفاده کند، به آسانی موفّق خواهد شد؛ بنابراین در دورهٔ مورد نظر اگر از یک‌سو به سیاست‌های کلّی حکومت توجّه شود،

و از دیگر سو به میزان وقف بر مدارس دقّت شود، می‌توان به این جمع‌بندی رسید که نهاد وقف به صورت مستقیم و غیر مستقیم بر تفکّر حاکم بر مدارس تأثیر بسیار داشته است. این مسأله را می‌توانیم با مراجعه به شروط وقف‌نامه‌ها به اثبات برسانیم.

می‌دانیم که وقف‌نامه سند رسمی اجرا و نظارت موقوفه است، بنابراین هر چه در آن شرط شود، بازماندگان از لحاظ شرعی و اخلاقی ملزم به رعایت آن هستند.[۳۰] پس طبیعی است که وقتی اجازهٔ ادامهٔ تحصیل و سکونت در مدرسه و پرداخت مدد معاش به دست متولّی است: که او نیز بر اساس نظر واقف احتمالاً این کار را انجام می‌دهد، محصّلین نمی‌توانند از چارچوب مقرّرات رایج در مدرسه فراتر روند، و احتمالاً به مطالعاتی بپردازند که میل شخصی آن‌ها ایجاب می‌کند؛ بلکه مقیّد می‌شوند که از سیستم مدرسه و شروط واقف پیروی کنند.

یکی از دلایل این موضوع که شاید منجر به تضعیف سایر رشته‌های تحصیل در این دوره و پس از آن شده است، عدم حمایت دولت از آن‌ها است. در واقع در ایران بر خلاف آنچه در اروپا به ویژه پس از رنسانس اتّفاق افتاد و طبقهٔ حاکم با تأسیس دانشگاه‌ها و حمایت از دانشجویان و استادان، زمینهٔ گسترش علم و دانش را فراهم آورد، در ایران هیچ حمایتی از سوی دولتمردان در این راستا انجام نشد، و در حقیقت دولت آنان را به خود واگذاشت، و پس از چندی نیز این علوم به دلیل مشکلات مالی و عدم کاریابی مناسب ضعیف گشتند، و تنها علوم دینی، آن هم متأثّر از شرایط زمانی و مکانی خود، در سایهٔ حمایت موقوفات عظیمی که در اختیار داشت، توانست به حیات خود ادامه دهد.

امّا در مورد تأثیر وقف بر تفکّر حاکم بر مدارس، به صراحت می‌توانیم ادّعا کنیم که این تأثیر نقش اوّل را داشته است. هنگامی که تفکّر حاکم بر جامعه در اواخر این دوره به سوی تشیّع فقاهتی با نگرش اخباری سوق پیدا کرد، و عرفان و تصوّف روز به روز مطرودتر شد، این تفکّر از طریق نهاد وقف که کنترل مادّی مدارس را در اختیار داشت، به مدارس هم سرایت کرد. یعنی اگر در اوایل، مدارس، علما و عرفای بزرگی را به جامعه تقدیم کرده بودند، در اواخر این دوره گاه آشکارا با این نوع تفکّر و اندیشه مبارزه می‌کردند. البتّه این موضوع می‌تواند متأثّر از تفکّر موجود در جامعه، یا برخی جریانات فکری موجود باشد، یا آن‌که واقف، تحت تأثیر برخی علما، پیرو این اندیشه قرار گرفته باشد.

به عنوان مثال مریم بیگم از افرادی است که از نظریّات علّامه محمّدباقر مجلسی پیروی می‌کرد، و

شاید تعصّب شدید او برای ممنوعیّت مطالعهٔ حکمت از همین‌جا ناشی شده باشد؛ چرا که در همین دوره شاهد اعتراض علی‌قلی جدیدالاسلام[۳۱] به رواج تحصیل حکمت در جامعه هستیم. وی که تحت تأثّر اندیشه‌های علّامهٔ مجلسی قرار دارد از واقفان مدارس خواسته که اجازه ندهند طلّاب به تحصیل حکمت و تصوّف بپردازند. او می‌گوید:

«فقیر نمی‌گویم مدرسه بنا کردن خوب نیست، این را می‌گویم که اگر اهل علم حدیث و پیروان دین را در آن مدرسه بنشانند، و بی‌دینی چند که غیر افلاطون و ارسطو کسی دیگر را نمی‌شناسد، اخراج فرموده، در آن مدرسه راه ندهند، این فعل زیاده بر حسنهٔ اصل مدرسه خواهد بود».[۳۲]

تأکید علی‌قلی جدیدالاسلام می‌تواند گویای آن باشد که علی رغم غلبهٔ تفکّر ضدّ تصوّف در اواخر حکومت صفویان، باز این اندیشه طرفدارانی داشته است که با وجود مخالفت‌ها همچنان به تعلیم و تحصیل این علوم مشغول بوده‌اند. حتّی وی ادّعا می‌کند در گفت‌وگو با یکی از «ملّاهای حکمت‌خوان» به او یاد آوری کرده است که «حکمت افلاطون و ارسطو به کار دین و دین‌داری» نمی‌خورد، و آن شخص در پاسخ گفته است که:

«حالا در این زمان به قدر دانستن فنّ حکمت افلاطون و ارسطو، وظیفه به هر کس داده می‌شود، و امثال من که به تحصیل می‌آییم، بنابر بی‌بضاعتی می‌خواهیم که تحصیل علم باز تحصیل مدار گذران ما بشود، و چون می‌بینیم که بنای وظیفه‌گرفتن و دادن، و ترقّی در اصفهان به دانستن حکمت است لهذا... به فقه و احادیث نمی‌پردازیم».

این سخنان حتّی اگر به اغراق کشیده باشد، بازگویای آن است که هنوز فلسفه و حکمت جای‌گاه خود را در جامعه حفظ کرده بود.

نتیجه

از آنچه گفته شد، این نتیجه حاصل آمد که با گسترش وقف در دورهٔ صفوی، مدارس وقفی بسیاری ساخته شد، به طوری که هر چه به پایان عصر صفویّه نزدیک می‌شویم بر تعداد آن‌ها افزوده می‌شود. البتّه منظور از افزایش تعداد، رشد طبیعی مدارس با احتساب موارد پیشین نیست؛ بلکه بر روند تأسیس مدارس وقفی افزوده می‌شود.

همچنین این مدارس با استفاده از درآمدهای کلان موقوفات توانستند به صورتی منظّم و کارآمد به فعّالیت‌های خود سامان داده، به پیش‌برد اهداف خود نائل آیند.

این مدارس با آن‌که از مدارس پیش از خود اقتباس کرده بودند، امّا هدف دیگری را در جامعه دنبال می‌کردند که با گذشته تفاوت داشت. این بار هدف اصلی، گسترش تشیّع اثنی عشری و اشاعهٔ این آیین بود. این مسأله که در واقع سیاست غالب روز نیز به شمار می‌رفت، از راه‌های مختلف اعمال می‌شد، که ایجاد مدارس یکی از آن‌ها به شمار می‌رفت. بنابراین به صراحت می‌توانیم ادّعا کنیم که این مدارس با چنین هدفی رو به رشد گذاشتند. حتّی می‌توانیم استدلال کنیم که پس از سپری شدن دورهٔ اوّل حکومت صفوی که دیگر فشار و زور برای اشاعهٔ مذهب مناسب به نظر نمی‌رسید، با بهره جستن از شیوه‌های فرهنگی به اشاعه این آیین پرداختند، که مدارس اساس آن به حساب می‌آمد.

به نظر می‌رسد که در میان نهاد وقف و نهاد آموزش در دورهٔ صفوی رابطهٔ معنی داری وجود داشته است. در واقع وقف و موقوفات بر نهاد آموزشی در دورهٔ صفوی تأثیری جدّی گذاشته، و آن را مطابق با خواسته‌های واقفان سامان داده، و بر اساس چارچوب‌های فکری موجود جهت داده است.

بیشترین تعداد مدارس این دوره در شهر اصفهان که مرکز سیاسی دولت صفوی است، قرار دارد. در واقع تبدیل شدن این شهر به یکی از مراکز مهم تعلیم و تعلّم علوم دینی در سایه حمایت دولتی و پس از انتخاب آن به پایتختی بوده است. همچنین شمار بسیاری از واقفان به خاندان شاهی تعلّق دارند، بنابراین شاید بتوان ادّعا کرد که آنان بنابر سیاست حکومت سعی داشته‌اند تا شهر را به مرکز تشیّع تبدیل نمایند: تشیّعی که مبنای عقیدتی دولت صفوی بوده است.

فهرست وقف بر مدارس اصفهان

تاریخ	نام واقف	نام مدرسه
١٠٥٧	دلارام خانم	مدرسهٔ جدّه کوچک
١٠٥٧	حوری نام خانم؟	مدرسهٔ جدّه بزرگ
١٠٦٤	میرزا محمّدشفیعا	مدرسهٔ شفیعیّه
١٠٦٤	میرزا محمّد جابر انصاری	مدرسهٔ نوریّه
١٠٦٩	حاج حسین اردستانی	مدرسهٔ حسینیّه
١٠٨٠	آقاکافور صاحب جمع خزانه	مدرسهٔ احداثی واقف
١٠٨٩	حاتم‌بیک صاحب جمع شعرباف‌خانه	مدرسه و مسجد و خانقاه
١١٠٤	عزّت نساء خانم	مدرسهٔ بیدآباد و مدرسهٔ میرزا حسین
١١٠٤	حاج الماس عتیق	مدرسهٔ الماسیّه
١١٠٤	امیر محمّدمهدیا حکیم‌الملک اردستانی	مدرسهٔ کاسه‌گران (حکیمیّه، شفیعیّه)
١١١٣	زینب بیگم	مدرسهٔ نیم‌آورد
١١٢٥ الی ١١٣١	مریم بیگم	مدرسهٔ مریم بیگم
١١٠٩	آقا کمال خازن	مدرسهٔ سلطان حسینیّه
١١٢٩	شاه سلطان حسین	مدرسهٔ سلطانی (مدرسهٔ چهارباغ)

پی‌نوشت‌ها

۱. برای کسب اطّلاعات بیشتر راجع به تعلیم و تربیت در اسلام، رجوع شود به شبلی، احمد. ***تاریخ آموزش در اسلام***، ترجمهٔ محمّدحسین ساکت، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۱، صص ۸۳ ـ ۹۷؛ غنیمه، عبدالرّحیم. ***تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی***، ترجمهٔ نورالله کسایی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، صص ۵۰ ـ ۵۸.

۲. برای کسب اطّلاعات بیشتر رجوع شود به: بهمنیار، احمد. ***صاحب بن عبّاد، شرح احوال و آثار***، به کوشش محمّدابراهیم باستانی پاریزی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۴.

۳. برای کسب اطّلاعات بیشتر در مورد مدارس نظامیّه، رجوع شود به: کسایی، نورالله. ***مدارس نظامیّه و تأثیرات علمی و اجتماعی آن***، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۸.

۴. برای کسب اطّلاعات بیشتر رجوع شود به: بروشکی، محمّدمهدی. ***بررسی روش اداری و آموزشی ربع رشیدی***، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵. همچنین به متن اصلی وقف‌نامهٔ ربع رشیدی: مینوی، مجتبی و ایرج افشار، ***وقف‌نامهٔ ربع رشیدی***، تهران: انجمن آثار ملّی، [بی‌تا].

۵. برای کسب اطّلاعات بیشتر در باب مدارس رجوع شود به: سلطان‌زاده، حسین. ***تاریخ مدارس در ایران از عهد باستان تا تأسیس دارالفنون***، تهران: آگاه، ۱۳۶۴.

۶. برخی از افراد که قادر به ساخت یک مدرسه نبودند، گاه اموال خود را بر یکی از مدارس موجود وقف می‌کردند، و یا قسمتی از موقوفات خود را به این کار اختصاص می‌دادند.

۷. این مدارس غالباً به صورت اتاق‌های متعدّد در یک طبقه، و گاه در دو طبقه در اطراف یک حیاط با حوض آبی در میان ساخته می‌شدند، که این‌جا محلّ اقامت طلّاب بود. در محوّطهٔ مدرسه گاه صفّه‌هایی ساخته شده که برخی از کلاس‌های درس در آن‌جا برگزار می‌شد. البتّه گاهی مدرّسان در اتاق‌های خود طلّاب را درس می‌دادند. همچنین در اکثر مدارس، مکانی نیز به مسجد اختصاص می‌یافت. البتّه تأسیسات رفاهی مدرسه نیز فراموش نمی‌شد. کلّاً معماری مدارس از الگوی معماری آن عصر سرچشمه گرفته، و در ساخت کلّی بنا با برخی بناهای دیگر مشابه است؛ کمپفر سیّاح آلمانی ساخت بنای مدارس را به کاروان‌سرا تشبیه کرده، و در این مورد نوشته است که: تفاوت مدرسه با کاروان‌سرا اصولاً در این است که از یک طرف در آن اصطبل تعبیه نشده، و از طرف دیگر در همه جای آن نظافت، حکم‌فرما است؛ کمپفر، انگلبرت. ***سفرنامهٔ کمپفر***، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی، چاپ سوم ۱۳۶۳، ص ۱۴۳.

۸. یکی از نمونه‌های چنین موقوفاتی مدرسهٔ آقا کمال خازن است که علی رغم تمام اهتمامی که برای محفوظ ماندن موقوفه‌اش پس از حیات خود به خرج داده، باز این موقوفه از میان رفته، و اینک جز یک وقف‌نامه و یک نام، چیزی از آن باقی نمانده است.

۹. احتمالاً منظور از «سیراب» در این‌جا جوی آب است.

۱۰. احتمالاً «مستحم» به معنای غسل کردن و استحمام نمودن و نیز به معنای مکانی که در آن‌جا سر و تن شویند.

۱۱. از جنس ساروج، آهک آمیخته به خاکستر و جز آن که بر دیوارهٔ آب‌انبار و حوض و امثال آن مالند.

۱۲. افشار، ایرج. «وقف‌نامهٔ مدرسهٔ امامیّهٔ شیراز»، ص ۶۷۵.

۱۳. وقف‌نامهٔ شمارهٔ ۱۱۶، اصفهان.

۱۴. همان.

۱۵. بر اساس شواهد، شخص اگر حتّی یک روز پیش از فرمان مصادرهٔ اموال خود را وقف کرده بود، کسی نمی‌توانست به اموال او دست‌درازی کند. البتّه این جنبهٔ ظاهری و رسمی قضیّه بود، حال آن‌که گاه در عمل غیر از این اتّفاق می‌افتاد. نمونهٔ آن سرنوشت موقوفات میرزا سلمان وزیر شاه طهماسب است.

۱۶. ***وقف‌نامهٔ شمارهٔ ۲۰۳***، بایگانی اوقاف اصفهان. نکتهٔ قابل توجّه این وقف‌نامه دعاگویی برای دوام دولت صفویّه است.

۱۷. ***وقف‌نامهٔ شمارهٔ ۵***، بایگانی اوقاف مشهد.

۱۸. ***وقف‌نامهٔ شمارهٔ ۳۲***، بایگانی اوقاف اصفهان. همچنین: سپنتا، عبدالحسین. ***تاریخچهٔ اوقاف اصفهان***، اصفهان: ادارهٔ کلّ

اوقاف استان اصفهان، ۱۳۴۶، ص۱۴۹.

۱۹. در دورهٔ تیموری و پیش از آن شاهد مدارس آرامگاهی هستیم، در این‌گونه مدارس، ارامگاه واقف در گنبدخانه یا حیاط مدرسه قرار داشت. گاه در این آرامگاه علاوه بر واقف، اعضای دیگر خانوادهٔ او نیز دفن می‌شدند؛ نمونهٔ آن، مدرسهٔ گوهرشاد در هرات است که به غیر از واقف، سیزده تن از اعضای خانواده در آن‌جا مدفون هستند؛ لیزا گلمبگ، دونالد ویلبر، معماری تیموری در ایران و توران، ترجمهٔ کرامت‌اللّه افسر و محمّدیوسف کیانی، تهران: سازمان نیراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۴، ص۸۳.

۲۰. ***وقف‌نامهٔ شمارهٔ ۱۰۳***، بایگانی اوقاف اصفهان.

۲۱. البتّه غرض نویسنده از این گزارش نشان دادن اعتبار علوم دینی نیست؛ بلکه می‌خواهد غفلت شاه و لشکریان و درباریانش از امور جاری مملکتی که در آستانهٔ حملهٔ افغان‌ها است را بیان کند.

۲۲. طاهری شهاب، محمّد، «سفارت دری افندی از طرف سلطان محمّدخان غازی به دربار شاه سلطان حسین صفوی»، مجلّهٔ ***وحید***، سال ۶، شمارهٔ ۸، مرداد ماه ۱۳۴۸، ص۷۲۵.

۲۳. نویسندهٔ ***تاریخ اصفهان*** در مورد او می‌نویسد: «مدرسه نم‌آورد را زینب بیگم، همسر حکیم‌الملک، در ۱۱۱۷ بنا نمود، و مدرسهٔ کاسه‌گران را خود حکیم‌الملک پیش از ۱۱۱۷»؛ جابری انصاری، حسن. ***تاریخ اصفهان***، تصحیح و تعلیق جمشید مظاهری، اصفهان: مشعل، ۱۳۷۸، ص۱۴۱.

۲۴. یکی از وقف‌نامه‌های موجود در اصفهان، ***وقف‌نامهٔ میرزا محمّدابراهیم*** وزیر آذربایجان است، که مدرسهٔ مورد نظر او نیز شهر تبریز است.

۲۵. از جمله: ستوده، منوچهر. «سواد طومار وقف‌نامچهٔ مدرسهٔ بزرگ همدان از موقوفات شیخ علی‌خان زنگنه وزیر شاه سلیمان»، ***نشریّهٔ گروه تاریخ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران***، سال اوّل، شمارهٔ اوّل، ۱۳۵۵، صص۱۵۹ ـ ۱۹۹. همچنین: افشار، ایرج. وقف‌نامهٔ مدرسهٔ امامیّهٔ شیراز، ***میراث اسلامی ایران***، دفتر ۱۳۷۷، صص۶۷۱ ـ ۶۸۳. همچنین: شیخ الحمایی، عمادالدّین. وقف‌نامهٔ مدرسهٔ صالحیّه (کازرون)، ***میراث جاویدان***، شمارهٔ دوم، صص۴۶ ـ ۵۳.

۲۶. شاردن می‌گوید: «این مدارس نه تنها در شهرها بسیار است؛ بلکه چنان که دیده‌ام در شهرک‌ها و دیه‌ها نیز هست؛ شاردن، ژان. ***سفرنامه***، ج۳، ص۹۳۹.

۲۷. در میان وقف‌نامه‌های مورد بررسی تا کنون به موردی که وقف بر سایر علوم مثل طب، ستاره‌شناسی و... شده باشد، دیده نشده است؛ حتّی شخصی چون حکیم‌الملک اردستانی که خود از طبیبان آن دوره است، مدرسهٔ خود را بر طلّاب علوم دینی وقف کرده است؛ نه بر جویندگان علم طبّ، جابری انصاری در مورد او می‌گوید: «از مدارس عهد صفوی، مدرسهٔ نم‌آورد است، و مدرسهٔ کاسه‌گران که این دو مدرسه به سلطنت شاه‌سلطان‌حسین به همّت حکیم‌الملک اردستانی و زنش ساخته شد، و حکیم الملک در هند مطّبی نزدیک اورنگ‌زیب، شاه هند گرفته، اتّفاقاً دختر شاه مریض بوده، و اطبّای هند عاجز شده، و حکیم‌الملک علاج نموده، و زر و جواهر بسیار به او و زنش بخشیدند»؛ جابری انصاری. ***تاریخ اصفهان و ری و همه جهان***، اصفهان: مجلّهٔ خرد، [چاپ اوّل] ۱۳۲۱، ص۶۰۷.

۲۸. اولئاریوس، آدام. ***سفرنامه***، صص۳۰۱ ـ ۳۱۳؛ شاردن. ***همان***. ج۳، فصل اوّل تا شانزدهم.

۲۹. شاید علاوه بر این ضعف‌های شیوهٔ تدریس نیز عاملی برای تضعیف دروس غیر دینی باشند. کمپفر سیّاح آلمانی در مورد معایب شیوهٔ تعلیم و تربیت چنین می‌گوید: «بدون این‌که در کارها نظم و تسلسل منطقی رعایت شود، مسلّماً شاگردان در کار تعلّم قدمی فراتر نخواهند نهاد، این‌ها قبل از آن‌که در منطق تبحّر پیدا کنند، فیزیک می‌خوانند، بدون سابقه در حساب به آن‌ها هندسهٔ اقلیدس، المجسطی بطلمیوس، هندسه و مثلّثات اجسام کروی منلاؤوس و تؤودوزیوس را ارائه می‌دهند»؛ کمپفر. ***همان***، ص۱۴۰.

۳۰. البتّه این بدان معنا نیست که همیشه و در همه حال به تمام موارد وقف‌نامه عمل شده است، امروز ملاک و مستغلّات بسیاری وجود دارد که با وجود داشتن سند وقفی از وقفیّت خارج شده، و یا موارد مصرف آن دگرگون گشته، و طبیعی است که موقوفات بسیاری نیز بوده که حتّی سندی از آن برجای نمانده، در مورد کتاب‌های وقفی نیز موضوع از همین قرار است.

۳۱. وی کشیشی پرتغالی به نام پدر آنتونیو دوژزو است که در تاریخ ١٤ سپتامبر ١٦٩٧ برابر با هفتم ربیع الاوّل ۱۱۰۹ به اسلام گرویده، و سپس به فراگیری علوم اسلامی روی آورده، و با توجّه به اطّلاعات خود پیش از اسلام آوردن به نقد مسیحیّت پرداخته است. وی چند کتاب به رشتهٔ تحریر در آورده از جمله ***هدایة الضّالین و تقویة المؤمنین***، ***سیف المؤمنین فی قتال المشرکین***، ***ردّ عقاد صوفیان***، رساله‌ای در ***اثبات نبوّت*** و رساله‌ای در بیان ***فواید ازدواج*** که برخی از این کتاب‌ها تصحیح شده است؛ رجوع شود به زائری، محمّدرضا. ***میراث اسلامی ایران***، به کوشش رسول جعفریان، دفتر اوّل، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱۳۷۳، ص ۲۹۲؛ همچنین: جعفریان، رسول. ***صفویّه در عرصهٔ دین، فرهنگ و سیاست***، قم: پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹، ص ٦۰۰.

۳۲. جدیدالاسلام، علی‌قلی. «رساله در ردّ جماعت صوفیان»، در جعفریان، رسول. ***صفویّه در عرصهٔ دین، فرهنگ و سیاست***، ج ۲، ص ٦٧٧.

معمّای جذر اصم و راه حلّ فاضل سراب

محمّدعلی اژه‌ای*

مقدّمه

پارادکس دروغ‌گو به دلیل سادگی طرح، سابقهٔ طولانی و دشواری حل، توجّه متفکّران بسیاری را به خود معطوف ساخته است. ما در این‌جا به مناسبت موضوع بحث در این مقاله سه راه حلّ برجسته‌ای را که فاضل سراب در رسالهٔ خود بدان پرداخته است مورد بحث قرارخواهیم داد. هدف این بررسی بیشتر طرح و یافتن پاسخ این سؤال است که چگونه است که پاسخ‌های مختلف برای این مسأله امکان پذیر بوده است، و چگونه است که علی رغم وجود پاسخ‌های متعدّد، هنوز اندیشمندان میدان را باز دیده‌اند تا برای کشف پاسخ‌های تازه تلاش کنند. شاید در ابتدا پاسخ این سؤال واضح به نظر رسد.

تلاش برای یافتن پاسخ جدید به این دلیل بوده است که این متفکّران، پاسخ‌های پیشین را نادرست یافته‌اند. امّا در واقع این چنین نیست. این تشتّت در ارائهٔ راه حل‌های متفاوت نه فقط توسّط فلاسفهٔ مختلف، بلکه گاهی توسّط یک فیلسوف در آثار مختلف خویش، و حتّی یک فیلسوف در یک اثر واحد مشاهده می شود. مثلاً فاضل خفری (م۹۵۷ق) از فلاسفهٔ حوزهٔ شیراز را ملاحظه می‌کنیم که در یکی از رساله‌های خود برای حل این معمّا چند راه حلّ متفاوت مطرح می‌کند، و حسب این‌که خواننده کدام راه حل را بپسندد، برای رسالهٔ خود نام و عنوان خاصّی را پیشنهاد می‌کند. این وضعیّت کم‌تر از اصل پارادکس معمّایی نیست. در آنچه که به دنبال خواهد آمد، نخست در بخش اوّل مقاله رسالهٔ فاضل سراب مورد بررسی قرار خواهد گرفت، و سپس در بخش دوم برای تبیین این وضعیّت،

---

*. عضو هیأت علمی گروه فلسفهٔ دانشگاه اصفهان.

توضیحی ارائه خواهد شد که در ضمن آن چگونگی وجود یا امکان راه حل‌های مختلف در این مسأله روشن خواهد شد. توضیح یاد شده نه فقط در معمّای جذر اصم بلکه به نظر می‌رسد در مسائل فلسفی دیگر نیز کار ساز است.

بخش اوّل: معمّای جذر اصم و تحلیل فاضل سراب

پارادکس دروغ‌گو در تاریخ منطق دارای سابقه طولانی است. به گفتهٔ مؤلّف کتاب *منطق رواقیان* بنسون میتس، این معمّا در دوران باستان لا اقل در یک مورد در میان منطق‌دانان قدیم موجب تلفات جانی گردیده است. بر سنگنبشته مزار یکی از منطق‌دانان آن دوران چنین می‌خوانیم:

این‌جا مدفن من، فیلیتاس قُسی، است. این معمّای دروغ‌گو بود که مرا هلاک ساخت، و چه شب‌های سخت که از این بابت بر من گذشت.[۱]

این معمّا نزد حکما و منطق‌دانان مسلمان نیز به دشواری موصوف است و یکی از دانشمندان معروف اسلامی یعنی سعدالدین تفتازانی (۷۲۲ ـ ۷۹۱ق) به دلیل دشواری آن را به نام *معمّای جذر اصم* خوانده است، پس از او این معمّا در بین فلاسفه عموماً با همین نام یعنی «معمّای جذر اصم» مورد بحث قرار گرفته است. تفتازانی در باب امکان حل این معمّا می‌نویسد: این معمّا قابل حل نیست، و بهترین راه حلّ آن این است که آن را رها کنیم.

شمس‌الدّین محمّد سمرقندی از دانشمندان قرن هفتم و نویسنده و شارح *میزان القسطاس* نیز دربارهٔ این معمّا گفته است: «این مغالطهٔ مشهوری است و در حل آن راه‌های ضعیف فراوانی بیان شده است و واقعیّت این است که حل آن حقیقتا صعب است».[۲]

از لحاظ تاریخی نخستین بررسی تفصیلی این معمّا در کتب منطق اسلامی در آثار اثیرالدّین ابهری (۵۸۰ ـ ٦٦٦ق) مشاهده می‌شود. او در مبحث مغالطات کتاب *تنزیل الافکار* از آن به عنوان «مغالطه‌ای دشوار» نام می‌برد، و برای آن راه حلّی ارائه می‌کند. خواجه طوسی در کتاب نقد التنزیل راه حلّ ابهری را مورد نقد قرار می‌دهد، و خود راه حلّ دیگری ارائه می‌کند. بیشترین و مفصّل‌ترین نوشته‌ها در تحلیل این معمّا در حوزهٔ فلسفی شیراز به نگارش در آمده است و رساله‌های سودمندی در این زمینه تالیف شده است. در حوزهٔ علمی اصفهان نیز در این زمینه چند رساله به نگارش در آمده است که رسالهٔ فاضل سراب از جملهٔ آن‌ها است.[۳]

فاضل سراب چنان‌که از آثار او معلوم می‌شود متفکّری متضلّع بوده است. در شرح احوال وی از روابط حسنهٔ او با مولا محمّدباقر مجلسی می‌خوانیم[۴]. نحوهٔ آشنایی وی با مسأله جذر اصم پس از قرائت رساله‌ای در این باب از مولفی است که از او با عنوان «بعض الفضلاء ره» یاد می کند. چنان‌که از متن رساله معلوم می‌شود فاضل سراب پس از آشنایی با معمّای جذر اصم از طریق این نوشتار و یافتن راه حلّ خود به مطالعه آثار دیگران پرداخته است، و سپس رسالهٔ خود را چنان‌که در پایان آن ذکر می‌کند، در سال ۱۹۰۷ تألیف نموده است.

بخش‌های رساله

در رسالهٔ فاضل سه بخش را می‌توان تفکیک کرد:

الف. بیان مسأله در قالب ارائه دو تقریر مختلف از این معمّا.

ب. ارائهٔ دو راه حل برای این معمّا.

ج. نقل، بررسی و نقد دو نظر معروف، یکی متعلّق به خواجه نصیرالدّین طوسی و دیگری متعلّق به ابن‌کمونه، و همچنین نقد و بررسی نظر نویسنده‌ای که فاضل از طریق رساله او با این مسأله آشنا شده است. فاضل پس از نقد و بررسی نظر خواجه و ابن‌کمونه در عین حال نظر آن‌ها را بیانی از راه حلّ نخست خود می‌شمارد، امّا تأکید می‌کند که او نظر خاصّ خود را از هیچ‌یک از آن‌ها بر نگرفته است، و آن را پیش از آشنایی با آرای آن‌ها، و بلکه پیش از آشنایی با رأی هر شخص دیگری، مطرح کرده است[۵]. راه حلّ فاضل چنان‌که از این پس به تفصیل ملاحظه خواهیم داد راه حلّ جدید و مستقلّی است، و اندیشهٔ او از این حیث با اندیشهٔ فلاسفهٔ بزرگ معاصر مانند کواین و ویتگنشتاین متأخّر، یعنی در مسألهٔ عدم قبول تفکیک صفات ذاتی و عرضی و مسأله تعاریف هم‌سو است. در این‌جا ابتدا به بیان این معمّا سپس اشاره‌ای اجمالی به اهمّیت فلسفی طرح پاسخ‌های آن خواهیم داشت.

بیان معمّا

فاضل سراب در رسالهٔ خود پس از حمد و ثنای الهی دو تقریر از معمّای دروغ‌گو بیان داشته است. او چنین می‌نویسد:

شبهه‌ای وجود دارد مشهور به شبهه جذر اصم، که بر اساس آن نتیجه می‌گیرند که اجتماع نقیضین

محال نیست؛ بلکه واقعیّت دارد؛ زیرا فرض کنید کسی بگوید: «هر آنچه که فردا مثلاً می‌گویم کاذب است» و فردا نیز بگوید: «سخن دیروز من صادق است» و جز این کلام هیچ نگوید. در این صورت اگر سخن روز نخست او را صادق فرض کنیم لازم آید که کلام روز دوم کاذب باشد، و چون مدلول آن این بود که سخن نخستین روز صادق است، پس از فرض صدق سخن روز نخست کذب آن لازم می‌آید؛ لذا در هر تقدیر، چه سخن اوّل را صادق، و چه کاذب فرض کنیم، نقیض آن لازم خواهد آمد، و حال آن‌که معروف است که هر خبر یا صادق است و یا کاذب (و نه این‌که هر دو)، و مطلوب از طرح شبهه نیز اثبات همین مدّعا است.[۶]

فاضل در تقریر دوم شبهه چنین می‌گوید: این شبهه را به گونه دیگر نیز می‌توان تقریر کرد، و آن این‌که اگر کسی بگوید: «کلّ کلامی فی هذاالسّاعة کاذب» یعنی آنچه در این ساعت می‌گویم دروغ است، و منظور او هر سخنی باشد که گوینده در محدودهٔ این ساعت بر زبان رانده است، چه آن‌که آن همین سخن باشد، یا غیر از این، و اگر جز این سخن نگفته باشد، در این سخن نیز اجتماع نقیضین پدید خواهد آمد، چه آن را صادق فرض کنیم، و چه کاذب، و وجود ملازمه، و بطلان تالی نیز هر دو بدیهی است.

فاضل سراب، علاوه بر این دو روایت، روایت دیگری را نیز از این معمّا مطرح می‌کند که منتهی نه به اجتماع نقیضین؛ بلکه منتهی به ارتفاع نقیضین می‌شود. او چنین می‌افزاید: و اگر خواستی بگو کلام، یعنی مرکب تام، یا خبر است و یا انشاء، و این‌که کلام مذکور در تقریر شبهه از قبیل انشاء نیست بدیهی است. و خبری که در مقابل انشاء مطرح است کلامی است که محتمل صدق و کذب است، امّا این کلام محتمل هیچ‌یک از آن‌ها نیست، پس باید پذیرفت که بین صدق و کذب واسطه وجود دارد. به عبارت به اعتقاد فاضل برای یک قضیّه علاوه بر احتمال صدق و کذب وضعیّت دیگری را نیز به اقتضای این معمّا باید پذیرفت، و آن این‌که یک خبر می‌تواند نه صادق باشد، و نه کاذب.

اهمّیت مسأله و راه حلّ مطلوب

تلاش برای تحلیل معمّای «کلّ کلامی کاذب» موجب طرح راه حل‌های متعدّدی شده است، و در این ارتباط مفروضات و بدیهیّات بسیار مهمّی در تفکّر انسان مورد سؤال قرار گرفته است. مهم‌ترین آن‌ها اصل امتناع تناقض است. اصل امتناع تناقض از اصول اندیشه و قوانین تفکّر در انسان شمرده

می‌شود. مدّعای اصلی به هنگام طرح این معمّا این است که این معمّا اصل امتناع تناقض را مخدوش نموده است؛ زیرا ما با گفتاری مواجهیم که در صورت فرض صدق کاذب و در صورت فرض کذب صادق خواهد بود.

روش دیگری که به منظور سد این معمّا پیشنهاد شده است محدود کردن آزادی بیان در انسان است: رد این اندیشه که انسان دارای آزادی بیان مطلق است، و می‌تواند از هرچیز که بخواهد، و در این مورد خاص از کذب سخن خود، سخن بگوید. تلاش برای حل این معمّا همچنین موجب شده است که برخی اندیشمندان صحّت اصل امتناع حدّ وسط، یعنی این اصل که هر قضیّه یا صادق است یا کاذب، را مورد تردید قرار دهند.

و بالاخره در رسالهٔ فاضل سراب تلاش برای حل معمّای دروغ‌گو ما را به پذیرش این نظر دعوت می‌کند که این قول که تعریف باید جامع و بیان‌گر ماهیّت تمام مصادیق خویش باشد، سخنی است ناتمام. بدیهی است که در محدودهٔ این مقاله نمی‌توان به بررسی نتایج فلسفی تغییر هر یک از این مفروضات پرداخت. آنچه در بخش دوم این مقاله مورد بحث قرار خواهد گرفت، بررسی امکان جمع این راه حل‌های مختلف، و چگونگی آن است، و مقاومت در برابر این وسوسه که قبول یک را حل پیشنهادی ضرورتاً به معنای ردّ راه حل‌های ارائه شده از جانب متفکّران دیگر است.

راه حلّ اوّل فاضل

پیش از این گفته شد که فاضل پس از بیان مسأله به ارائه دو راه حل می‌پردازد: راه حلّ نخست او بر اساس تجدید نظر در تصوّر متداول از ماهیّت تعریف به طور کلی است. به اعتقاد او آنچه در تعاریف بیان می‌شود خصوصیّات افراد شایع و متداول یک نوع است. به عبارت دیگرخصوصیاتی که در تعاریف بیان می‌شود لازم نیست در تمام افرادی که با نام خاصّی خوانده می‌شوند موجود باشد. او به عنوان مثال و موردی از این پیشنهاد می‌گوید که تقسیم خبر به صادق و کاذب، و تعریف آن به قول محتمل صدق و کذب، مربوط به تقسیم و تعریف اخباری است که بین مردم شایع و متداول است.

امّا قضیّه‌ای که در معمّای جذر اصم مورد بحث است سخنی است غیر متعارف و نه برای عوام در مکالمات آن‌ها و نه برای خواص در شناخت آن فایده‌ای متصوّر نیست، و چنین کلامی اگر خارج از تعریف خبر قرار گیرد، بر آن باکی نیست. به اعتقاد فاضل برای صحّت تعریف، جامعیت تعریف در

مورد افرادی که در شناخت آن‌ها غرضی متصوّر است، کافی است. دلیلی را که فاضل در تایید نظر خود مبنی بر تخصیص تعریف خبر به موارد شایع ذکر می‌کند همین معمّای دروغ‌گو است. او می‌گوید: «اگر کسی بگوید همه گفته‌های من، یا گفته فردای زید، کاذب است و سپس فردا یکی از آن‌ها بگویند هر آنچه دیروز گفتم یا کلام عمر در دیروز[۷] صادق است، به طوری که این سخن به گفته‌ای غیر از آنچه گفته شده اشاره نکند، عقل به عدم صحّت حکم به صدق و کذب این گفته حکم می‌کند، در عین حال که می پذیرد که این سخن یک خبر است. و این مورد برای توضیح و توجیه تخصیص یاد شده کافی است». خلاصه این‌که داشتن ویژگی صدق و کذب برای تمام ترکیباتی که آن‌ها را ترکیب خبری می‌خوانیم لازم نیست، و وجود این ویژگی در افراد شایع و متداول خبر به منظور این‌که آن را در تعریف خبر اخذ کنیم کافی است. بنابر این از یک‌سو باید پذیرفت که سخن مورد بحث یک خبر است و از از سوی دیگر به دلیل تناقضی که از فرض صدق یا کذب آن پدید خواهد آمد نمی‌توان پذیرفت که این خصوصیّت، خصوصیّت همهٔ افراد این نوع از کلام باشد.

فاضل آگاه است که ممکن است همگان این نظر او را به سادگی نپذیرند، بنابراین می‌افزاید که در صورتی که خواننده در مورد کلیّت حکم به تخصیص در تردید است کافی است که بپذیرد که این امر در مواردی امکان پذیر است. فاضل تاکید می‌کند که دلیل او بر این‌که گفته مورد بحث از اقسام خبر است ظهور آن گفته در خبریت و غیر انشایی بودن آن است، و دلیل او بر این‌که خبر لازم نیست دارای ویژگی صدق یا کذب باشد، این است که خبر مورد بحث نمی‌تواند (به دلیل وجود تناقض مذکور) واجد هیچ‌یک از آن‌ها باشد.

این‌که گفته شود اخباری وجود دارند که خبر شمرده می‌شوند امّا عاری از خصوصیّت صدق و کذبند ممکن است این تردید را پدید آورد که در این صورت ممکن است ملاک دیگری برای تشخیص خبر از انشاء موجود باشد، و باید آن ملاک را ملاک تمیز خبر از غیر خبر قرار داد. فاضل به منظور توجیه بیشتر نظر خود، و رفع این تردید می‌گوید:

همان‌گونه که ملاک تمیز بعض انواع از بعض دیگر می‌تواند از طریق تعریف حاصل شود، از طریق استقراء و ملاحظهٔ جزییّات نیز می‌توان بدین امر دست یافت، بلکه روش اساسی تمیز انواع از یکدیگر چیزی جز این نیست؛ زیرا زمانی که هنوز تعریفی برای تمیز انواع از یکدیگر در اختیار نیست راهی برای پژوهنده جز تتبع احوال جزییّات موجود نیست، و پس از این مرحله است که پژوهنده آنچه را که

شایسته آن میبیند که وجه مشترک و جامع افراد نوع قرار گیرد تعریف آن شیء قرار می‌دهد تا کار را برای پژوهندگان دیگران آسان نماید.

فاضل در ادامهٔ بحث خود، توضیحات بیشتری در توجیه نظر خود بیان می‌کند که در قسمت دوم این مقاله به مناسبت آن‌ها را مورد بحث قرار خواهیم داد. خلاصه پیشنهاد فاضل در حل معمّای جذر اصم این‌که: این کلام یک ترکیب خبری است، امّا به دلیل وضعیّت خاص آن، یعنی خود ارجاعی، آن نه صادق است و نه کاذب و آنچه در تعریف خبر به عنوان قول محتمل صدق و کذب گفته می‌شود باید به عنوان ویژگی افراد شایع و متداول تلقّی شود، و نه به عنوان ویژگی همهٔ افراد؛ زیرا چنان‌که گفته شد لازم نیست که آنچه در تعریف شیء ذکر می‌شود در همهٔ افراد آن موجود باشد.

راه حلّ دوم

او در راه حلّ دومی که در رساله با عبارت «و یمکن ان یقال» شروع می‌شود، این امکان را می پذیرد که در حل این معمّا، کلیت تعریف خبر مطابق نظر رایج پذیرفته شود امّا گفته شود که خصوصیّت موجود در کلام مورد بحث، یعنی اتّحاد حکایت و محکی، در این‌جا مانع از آن است که بتوان آن را به صدق و یا کذب متصف کرد. امّا اضافه می‌کند که این راه حل فقط در تقریر دوم شبهه می‌تواند معمّا را منحل کند. مسأله لزوم تمایز حکایت و محکی که فاضل در این‌جا بدان اشاره می‌کند پیشنهادی است که خواجه طوسی برای حل این معمّا مطرح ساخته است و در ذیل با تفصیل بیشتر از آن بحث خواهیم کرد.

نقد نظر خواجه طوسی، ابن‌کمونه و «بعض الفضلاء»

فاضل پس از ارائهٔ این دو راه حل به ذکر دو نقل قول یکی از خواجه طوسی و دیگری از ابن‌کمونه می‌پردازد. بحث فاضل از نظر خواجه در قالب تلخیصی است که در اصل متعلّق به علّامهٔ حلّی است، امّا حتّی به هنگام نقل این تلخیص نیز اظهار نظر علّامه که در پایان آن آمده است، با نظر خواجه در آمیخته است و به عنوان بخشی از سخن خواجه نقل گردیده، و در آن ابهام پدید آورده است. نظر خواجه را از جهتی می‌توان مهم‌ترین راه حلّی دانست که در رفع این شبهه تا کنون مطرح شده است. قابل توجّه است که فاضل علی رغم این‌که نظر خواجه و ابن‌کمونه را مورد انتقاد قرار می‌دهد آن‌ها را

نزدیک به نظر خودش می‌داند، و می‌گوید: «و هذان الجوابان قریبان من جوابی الاوّل لکنّهما لم یکونا مأخذین لی». این نکته را در بخش دوم مقاله بیشتر مورد توجّه قرار خواهیم داد. امّا در این‌جا به بیان نظر خواجه و نقد فاضل اشاره خواهیم کرد.

راه حلّ خواجه و نقد فاضل سراب از آن

نمی‌توان انکار کرد که اگر کسی بگوید: «از قیافهٔ او پیدا است که راست می‌گوید» در این صورت باید گفته‌ای موجود باشد که گوینده مدّعی است، صدق آن را از ملاحظهٔ حالت صورت آن شخص می‌توان دانست. بر همین منوال اگر کسی بگوید: «از قیافهٔ او پیدا است که دروغ می‌گوید». باز شخص مورد نظر باید علاوه بر حالت خاص صورت، جمله‌ای نیز گفته باشد که حالت او بیننده را بر نادرستی آن هدایت کند. و بر همین روال است وقتی بجای اشارات سیما قراردادهای لغوی نقش این دلالت را بر عهده می‌گیرند.

بر این اساس همراه با خواجه می‌توان پذیرفت، وقتی کسی می‌گوید: «کلّ کلامی فی هذا السّاعة کاذب» باید کلامی به جز خود این کلام موجود باشد، تا بتوان از این طریق، از کذب آن سخن گفت. این نشان می‌دهد که اوصاف صدق و کذب که دالّ بر برابری و یا نابرابری یک گفتار با واقع‌اند، نمی‌توانند خود بخشی از واقعیّت نسبتی باشند که از آن خبر می‌دهند. و به عبارت کوتاهتر همان‌گونه که خواجه معتقد است حکایت نمی‌تواند بخشی از محکی باشد، و باز به تعبیر وی «صدق و کذب را فقط در خبری می‌توان یافت که مغایر با مخبر عنه باشد». بدینسان کلام معمّایی مورد بحث مغالطه‌ای است مبتنی بر سوء اعتبار حمل، یعنی محمول «کاذب» در جایی و به گونه‌ای به کار رفته است که شرایط اطلاق درست و مناسب آن که تغایر خبر و مخبر عنه است، برآورده نیست.

انتقاد فاضل اشاره‌ای کوتاه به دو انتقاد معمول به نظر خواجه است که عیناً نقل نموده، و بحث بیشتر از آن را به بخش دوم مقاله موکول می‌کنیم. فاضل پس از نقل خلاصهٔ نظر خواجه چنین اضافه می‌کند:

(این) در تقریر دوم شبهه جاری است، امّا در تقریر نخست، این پاسخ جاری نخواهد بود؛ زیرا در این تقریر، خبر و مخبر عنه متفاوت‌اند، و خواجه پذیرفته است که در صورت دوگانگی خبر و مخبر عنه، صدق و کذب وجود خواهد داشت. علاوه بر این، این گفتهٔ او نیز ضعیف است که می‌گوید: «در

صورت اتّحاد حکایت و محکی مطابقت قابل تصوّر نیست»؛ زیرا مطابقت در گفته کسی که می‌گوید: «کلّ کلامی فی هذه السّاعة عربی»، و عدم مطابقت، وقتی این کلام را شخص عجمی بگوید، و در این ساعت به غیر این کلام سخنی نگفته باشد، ظاهر است.[۸]

بحث فاضل از نظر ابن‌کمونه نیز به طور مشابهی با عبارت «و نقل عن ابن‌کمونه انه قال...» شروع می‌شود، و پس از بحث دربارهٔ نظر ابن‌کمونه فاضل نظر او را نیز مردود می‌شمارد، با این حال بحث خود در این بخش را با ترجیح نظر ابن‌کمونه و این عبارت که «و لا یخفی انّ جوابه اجود من جواب العلّامة الطّوسی» به پایان می‌برد. نظری که در این‌جا به ابن‌کمونه نسبت داده شده است، چنین است:

این‌که گفته می‌شود کلام مورد بحث، یا صادق است یا کاذب است، مسلّم نیست، و این حصر صحیح نیست. امّا اگر بگویید که این کلام، خبر است، و خبر نمی‌تواند خالی از صدق و یا کذب باشد، یا گفته شود که تمایز خبر و غیرخبر به عدم خلو آن از این دو است، در پاسخ خواهیم گفت که مسلم نیست که فرق خبر و غیر خبر به عدم خلو خبر از صدق و کذب باشد، بلکه امتیاز خبر از غیر خبر به این است که بتوان صدق و کذب را بر آن حمل کرد، و این با این‌که خبر فی نفسه نه صادق باشد، و نه کاذب، منافات نخواهد داشت». و خلاصه این‌که احتمال صدق و کذب با عدم صدق و کذب فی نفسه (بالفعل) منافاتی نخواهد داشت.[۹]

هم‌سویی این نظر با نظر فاضل به قدر کافی روشن است. امّا وجه امتیاز نظر فاضل با این نظر در این است که در نظر فاضل خصوصیاتی که در تعاریف مذکور است می‌تواند خصوصیّت افراد شایع و متداول آن نوع باشد، و نه خصوصیّتی که مقوّم ذات افراد شمرده شود. بنابراین گفته‌ای می‌تواند یک گفته خبری باشد، بدون این‌که واجد ویژگی صدق و کذب و یا حتّی صدق و کذب پذیری باشد. امّا در کلام ابن‌کمونه صدق و کذب پذیری در تعریف کلام خبری مأخوذ و مقوم آن قرار گرفته است.

بررسی نظر مؤلّف رساله

فاضل سراب در نهایت به بررسی نظر شخصی می‌پردازد که با خواندن رساله او به نگارش رسالهٔ خود در این باب پرداخته است. متاسفانه نام این شخص ذکر نشده است و از او با تعبیر «بعض الفضلاء ره» یاد می‌کند. از نوشته فاضل سراب معلوم می‌شود که در آن نوشته هر دو تقریر معمّا مذکور بوده، و نویسنده برای هریک از این دو تقریر، پاسخی مستقل مطرح کرده است. این دو پاسخ را فاضل سراب

در پایان رسالهٔ خود مورد بحث قرار می‌دهد، و آن‌ها را مردود می‌شمارد. از آنچه فاضل از این نوشته نقل نموده است معلوم می‌شود که اختلاف نظر او با نظر فاضل سراب چندان زیاد نیست. او نیز حلّ شبهه را در تفسیر مجدّد تعریف خبر جستجو می کند. او گفته است:

وجه امتیاز خبر از غیر خبر بنا برمشهور قابلیت صدق و کذب آن است، و معنای آن این است که خبر به یکی از این دو وصف در وقتی از اوقات متصف شود. بنابراین هرخبری حسب تحقّق این امکان است که خبریت آن متحقّق خواهد شد، و از سایر اجناس سخن متمایز خواهد شد. و این‌که هر یک از این دو کلام (غدا و امس)حسب محض امکان اتصاف به صدق و کذب فی الواقع خبرند، هرچند که بالفعل اتصاف به هیچ‌یک حاصل نیست.[۱۰]

به نظر فاضل این پاسخ قابل ایراد است؛ زیرا در تقریر اوّل (: غدا ـ امسی) نمی‌توان مسألهٔ امکان را مطرح کرد؛ زیرا معنای احتمال صدق و کذب تجویز عقل است. با توجّه به اصل مفهوم، کما این‌که در کلام آن‌ها به این امر تصریح شده است، و نه امکان اتصاف به این‌ها در وقتی از اوقات، و اگر مقصود از «امکان اتصاف به صدق و کذب» اتصاف آن‌ها در وقتی از اوقات می‌بود اساسا وجهی برای اعتراض مشهور به قضایای معلوم الصّدق و معلوم الکذب و پاسخ مشهور به آن وجود نمی‌داشت. و ثانیاً بر گفتهٔ او این اعتراض وارد خواهد بود که اگر اتصاف هر یک از این دو سخن به صدق و کذب مستلزم اجتماع آن‌ها در صدق و کذب شود اتصاف آن به یکی از آن‌ها ممکن نخواهد بود. پس قول او به اعتبار محض امکان اتصاف به صدق و کذب خبر حقیقتا صحیح نیست. امّا اگر بگویید که ممکن است مرادش از امکان اتصاف به صدق و کذب امکان اتصاف کلام به یکی از آن‌ها به اعتبار نوع آن باشد، و اگرچه به لحاظ ماده این اتصاف ممتنع باشد، در پاسخ خواهم گفت که در این صورت همان‌گونه که معلوم است التزام اتّصاف نوع کلام به صدق و کذب ممکن می‌شود. و کلام او مبنی است بر حجّیت التزام امکان اتّصاف به یکی از آن‌ها، و عدم صحّت التزام اتصاف بدان.

فاضل، پاسخ نویسندهٔ مذکور را به تقریر دوم شبهه چنین گزارش می‌کند:

آن فرضی است محال؛ زیرا روشن است که حکایت نمی‌تواند بخشی از محکی قرار گیرد. و حتّی در صورتی که دخول حکایت را در محکی بپذیریم کلام مذکور با توجّه به امکان تکلّم به کلامی به غیر از این، کلام از امکان اتصاف به صدق و کذب منفک نخواهد شد، و اگرچه بالفعل به هیچ‌یک از آن‌ها به دلیل مانع مذکور متصف نشود زیرا صدق و کذب در ماهیّت خبری مأخوذ نیست، انتهی.[۱۱]

ایرادی را که فاضل بر این راه حل وارد می‌کند، نخست این است که «عدم جواز دخول حکایت در محکی» قابل قبول نیست. بلکه بعید نیست که بتوان در این مورد دعوای بداهت کرد، کما این‌که در حاشیه‌ای که من بر تقریر دوم نوشته ام بدین نکته اشاره کرده‌ام.

و دوم این‌که درصورت تسلیم به تعمیم و قبول دخول حکایت در محکی لوازم آن به دنبال خواهد آمد، و طرح امکان تکلّم به غیر این کلام اصلاً سودی در بر نخواهد داشت، و آنچه را که با عبارت «و ان لم یتصف بالفعل الخ» دنبال می‌کند مشکل آن را دانستی که آنچه که مانع اتصاف است مانع امکان نیز خواهد بود.

اهمّیت نظر فاضل

ارزش و اهمّیت راه حلّ فاضل را بیش از آن‌که در نتیجه آن جستجو کنیم باید در طرز فکری جستجو کرد که بدان منتهی شده است. در حالی که داروهای مختلف همه ممکن است، بیماری واحدی را بر طرف کنند، امّا هر یک از آن داروها می‌توانند آثار جانبی خاص و نتایج متفاوتی را به همراه داشته باشند. فاضل سراب در حل معمّای جذر اصم به عنصر جدیدی توجّه کرده است که در سلسله ممتد تحقیقات مربوط به این مسأله یگانه، و از لحاظ فلسفی در دوران فلسفی پس از ویتگنشتاین از اهمّیت بسیار بر خوردار است. اساس جدیدی را که او برای حل معمّا مطرح کرده است مبتنی بر نگاهی جدید بر نحوهٔ حصول معرفت نسبت به حقایق اشیاء و پدیده‌ها است.

اعتقاد به عدم تمایزی قطعی میان صفات ذاتی و عرضی در میان موجودات عالم طبیعی پیش‌فرضی است که در زمان ما کواین بیش از هر فیلسوف دیگری مبلغ آن بوده است. نظریّه شباهت‌های خانوادگی در نفی اعتقاد به وجود عنصر یا عناصری ثابت در اشیاء و پدیده‌هایی که با نام واحد خوانده می‌شوند، نظریّهٔ مشهوری است که در دوران ما با نام ویتگنشتاین و فلسفهٔ متأخّر او متداعی است، و در تفکّر فلسفی جدید از جای‌گاه خاصّی بر خوردار است. فاضل بدون طرح این ادّعا که همهٔ تعاریف مبتنی بر تجربه‌اند مدّعی است که. تعاریف بیانگر خصایص افراد شایع و متداول‌اند، و نه همهٔ افراد.

او این نظر را «قول به تخصیص» می‌خواند، و مثالی را که برای تخصیص تعریف به افراد شایع ذکر می‌کند، تخصیص تعریف خبر به افراد شایع آن و مورد آن را همین مورد معمّای جذر اصم ذکر می‌کند.

و این نشان می‌دهد که فاضل چگونه با نگاه نافذ خود به این معمّا عنصر جدیدی را در این مسأله حائز اهمّیت شناسایی می‌کند که دیگران پیش از او آن را مورد توجّه قرار نداده‌اند، و ثانیاً از طرق تعمیم آن موفق می‌شود نظریّه‌ای را در مورد تعاریف به طور کلی مطرح کند که فقط در نیمهٔ دوم قرن بیستم و به دنبال پیشرفت‌های فلسفی اخیر، توجّه عام جامعهٔ فلسفی را به خود جلب کرده است. او در رسالهٔ خود نه فقط این نظر را مطرح می‌کند؛ بلکه به سد ثغور و پاسخ به سؤالاتی که ممکن است ذهن خواننده را به خود مشغول نماید نیز می‌پردازد. او در ادامه بحث خود می‌گوید اگر اعتراض شود که چرا تعریف متداول خبر را مخصوص افراد شایع آن می‌دانید، و چرا مثلاً مانند محقق دوانی نگوییم که کلام دروغ‌گو چون بر معنای محصلی دلالت نمی‌کند اصلاً نباید کلام خوانده شود، و یا آن‌که چرا مانند برخی دیگر نگوییم این کلام به دلیل عدم صدق تعریف خبر بر آن خبر نیست، در پاسخ خواهیم گفت: نخست به این دلیل که گفته مزبور ظهور در کلام بودن دارد، و دوم این‌که این سخن از اقسام انشاء خارج است. به عبارت دیگر از نظر او نه تعریف خبر بلکه ظهور در خبریت یا خبر بودن است که در عمل ملاک طبقه بندی ما است. این دیدگاه که ویژگی‌های مندرج در تعاریف مخصوص افراد شایع است و نه همهٔ افراد، منعکس کننده نظری است که ویتگنشتاین در فلسفه معاصر به نحو فراگیر به دفاع از آن پرداخته است و منادی آن شمرده می‌شود. و بدین ترتیب کفایت «ظهور در خبریّت» برای خبری شمردن یک ترکیب یادآور مفهوم «شباهت‌های خانوادگی» است که ویتکنشتاین در فلسفه جدید مطرح کرده است.

درپایان بی مناسبت نیست که مضمون نوشته یکی از نویسندگان معاصر را که در کتابی بنام فلسفه تحلیلی آمده است[۱۲]، و نظریّهٔ مورد بحث را بیشتر توضیح می‌دهد نقل کنیم. مؤلّف کتاب در مرحله‌ای از بحث خود می‌نویسد: وقتی شما به یک تالار اجلاس وارد می‌شوید، بلا فاصله کسانی را که روی صندلی‌ها نشسته‌اند به عنوان انسان تشخیص می‌دهید بدون آن‌که از طریق صدق تعریف حیوان ناطق بر آن‌ها به این شناخت نائل شده باشید. علاوه بر این اطفال و کسانی که نمی‌توان گفت دارای تصوّر روشنی از مفهوم حیوان ناطق‌اند، قادرند انسان را از غیر انسان تشخیص دهند. شناخت این افراد را از نوع انسان نمی‌توان بر اساس شناخت تعریف متداول انسان دانست. همچنین اگر ویژگی نطق به عنوان ویژگی ذاتی و مشخص انسان پذیرفته شود، انسان‌هایی که قادر به نطق نیستند، یا حتّی عاری از این قوّه‌اند، و همچنین بیماران مبتلا به آلزایمر پیشرفته، و موارد مرزی بسیار دیگر، که عاری از قوّهٔ تکلّم و

تعقلند، و قطعا کم‌تر از بسیاری از حیوانات دیگر دارای قوّهٔ ادراک‌اند، به عنوان انسان شناخته نخواهند شد. و همچنین است در مورد سایر تعاریف. و این در حالی است که قوّهٔ تفکّر، اصلی‌ترین ویژگی انسان است. این بدین معنا است که صدق آنچه در تعاریف ذکر می‌شود، ذکر خصوصیاتی است که در افراد شایع و متداول یافت می‌شود، و به تعبیر فاضل:

امّا اگر گفته شود که اگر تعریف خبر بر آن کلام صادق نیست از کجا خبر بودن آن را می‌توان دانست؟ در پاسخ خواهم گفت که فرق انواع را با یکدیگر همان‌گونه که از طریق تعریف می‌توان دانست از طریق استقراء و ملاحظهٔ جزییّات نیز می‌توان معلوم ساخت، بلکه عمده از همین طریق است؛ زیرا معرّف اوّل، وجه امتیاز انواع را از یکدیگر، از تتبع احوال آن انواع به دست می‌آورد، بدون این‌که تعریفی را بداند، سپس آنچه را که تصوّر می‌کند شایسته است که جامع افراد نوع و مانع افراد غیر قرار گیرد تعریف قرار می‌دهد تا کار را بر پژوهندگان آسان نماید.[۱۳]

بخش دوم

تشتّت آرا و ارائهٔ راه حل‌های مختلف برای پارادکس دروغ‌گو

آنچه در بررسی تاریخچه پارادکس دروغ‌گو قابل توجّه و تأمّل است، وجود راه حل‌های متعدّد برای این مسأله است. نه فقط ملاحظه می‌کنیم که فلاسفهٔ مختلف برای حل این مسأله راه حل‌های متفاوت ارائه کرده‌اند، بلکه گاهی یک فیلسوف در آثار مختلف خود نیز راه حل‌های مختلف ارائه کرده است. و مهم‌تر این‌که گاهی یک نویسنده در یک رساله چند راه حلّ متفاوت عرضه می‌کند. فاضل خفری از فلاسفهٔ حوزهٔ شیراز (م۹۵۷ق) مثلاً در رسالهٔ مشهور به *عبرة الفضلاء* که در حلّ این معمّا نگاشته است، چند راه حل مطرح می‌کند، و حسب این‌که خواننده کدام راه حل را بپسندد یرای این رساله نام و عنوان خاصّی را پیشنهاد می‌کند.

نکتهٔ تأمّل برانگیز دیگر نحوه‌ای است که نویسندگان به ردّ آرای یکدیگر پرداخته‌اند. برخی از راه حل‌های ارائه شده با راه حل‌های دیگر دارای تفاوت اساسی است. امّا گاهی تفاوت برخی از آن‌ها با برخی دیگر بسیار نا چیز است و نویسنده‌ای گاهی با تغییر یک نکتهٔ بسیار ساده یا حتّی مشکوک، نظریّهٔ دیگری را با تعابیری که به راحتی ممکن است از آن برداشت نادرست کرد، معرّفی می‌کند.

مثلاً ملاحظه می‌کنیم علّامهٔ حلّی در عبارتی که در رسالهٔ فاضل نیز نقل شده است، پس از بیان

خلاصه‌ای از نظرخواجه با ذکر عبارت «و الحقّ عندی...» نکته‌ای فرعی را مطرح می‌کند که در قبال طرح اصل نظریّه‌ای که خواجه مطرح کرده است، نه فقط بسیار ناچیز است؛ بلکه حتّی در حد خود نیز مزیّت آن بر آنچه که خواجه گفته است، مشخّص نیست. یا فاضل سراب در همین رساله پس از نقد نظر خواجه و ابن‌کمونه بر خلاف انتظار مطرح می‌کند که او نظر خود را از آن‌ها برنگرفته است. که به طور غیر مستقیم نشان می‌دهد که برخی از این راه‌حل‌ها می‌توانند در اساس به یکدیگر بسیار نزدیک باشند.

ارائهٔ راه حل‌های متفاوت، و گاهی نه چندان متفاوت، به طور طبیعی این پرسش را در ذهن خواننده مطرح می‌کند که چگونه است که چنین وضعیّتی امکان‌پذیر است. و در جاییکه یک راه حل وجود دارد، چگونه است که گاه با ایرادهای قابل رفع آن نظر به کنار نهاده می‌شود، و نظر دیگری به عنوان نظر جای‌گزین مطرح می‌شود.

یک پاسخ ساده ممکن است این باشد که این بزرگان می‌خواسته‌اند خود را مطرح کنند، و آثاری در ردیف آثار بزرگان دیگر پدید آورند. امّا این پاسخ حتّی در صورت صحّت فقط می‌تواند جنبهٔ روان‌شناختی مسأله را توضیح دهد. بر عکس به نظر می‌رسد که چنین وضعیّتی باید مبتنی بر یک امکان عینی باشد. یعنی باید پذیرفت که پاسخ‌های متعدّدی که گاه برای یک مسألهٔ فلسفی ارائه می‌شود، در واقع نیز واجد مبنای عینی است. در بحث ذیل برای اشاره به این مبنای عینی و توضیح آن ما عنوان «ساختاری بودن» مسائل فلسفی را به کار خواهیم برد. در زیر ابتدا به توضیح بیشتر مفهوم «ساختاری بودن مسائل فلسفی» خواهیم پرداخت، و ضمن مقایسهٔ آن با مسائل غیر فلسفی کاربرد آن را در توضیح چگونگی امکان ارائه راه حل‌های متفاوت در مسأله معمّای جذر اصم، و در نهایت در تبیین چگونگی ارائه راه حل‌های مختلف در برخی از مسائل فلسفی دیگر توضیح خواهیم داد.

ساختاری بودن مسائل فلسفی

ساختاری بودن مسائل فلسفی بدین معنا است که وجود آن‌ها مبتنی بر وجود عناصر گوناگونی است که همگی در تشکیل موقعیّت مسأله‌ای و پدید آمدن مسألهٔ خاص فلسفی دخیل‌اند. این عناصر تمام آن چیزی است که می‌توان از آن به عنوان شرایط لازم پیدایش یا طرح مسأله فلسفی سخن گفت. همان‌گونه که پیدایش یک وضعیّت خاص طبیعی و فیزیکی حاصل یا تابع عوامل طبیعی پدید آورنده

آن است، به همین نحو نیز یک مسأله فلسفی برآمده، و تابع عوامل دخیل در آن ساختار است. همان‌گونه که هنگامی که با یک پدیده یا مسأله طبیعی رو به رو هستیم مثلاً هنگامی‌که فردی که مبتلا به بیماری فشار خون است، به پزشک مراجعه می‌کند، پزشک حسب تشخیص و ملاحظهٔ سایر جوانب ممکن است دارویی تجویز کند که موجب اتساع رگ‌های بیمار شود، یا دارویی تجویز کند که حجم مایع را در بدن او تقلیل دهد، و یا اگر فشار خون دارای منشاء عصبی است دارویی دیگر برای تقلیل آثار این گونه فشار تجویز کند. وجه مشترک این درمان‌ها همه، این خواهد بود که در هرحال فشار خون تعدیل و مسأله بیمار مرتفع خواهد شد، به همین ترتیب در مواجهه با یک مسألهٔ فلسفی با ساختار یا مجموعه‌ای از عوامل و عناصر در ارتباط با یکدیگر مواجهیم که آن مسأله خاص فلسفی را پدید می‌آورند. تفاوت مسائل فلسفی با مسائل طبیعی مربوط به نوع عناصری است که در پدید آوردن موقعیّت مسأله‌ای و تشکیل مسأله دخیل‌آند. این عناصر یا شرایط تشکیل دهنده موقعیّت در مسائل فلسفی بر دوگونه‌اند. برخی به صورت پیش‌فرض‌های عام تفکّر و تخاطب، و برخی به صورت شرایط خاصّ تکوین آن مسأله موجودند. شرایط عام را می‌توان مقبولات عام یا مسلمات به معنای اعم نامید. در هر حال با تغییر و دگرگون کردن هریک از این عناصر می‌توان آن مسأله را مرتفع ساخت، درست همان‌گونه که در مسائل طبیعی. بنابراین ساختاری بودن مسائل فلسفی به معنای مبتنی بودن آن بر مجموعه‌ای از عناصر و پیش‌فرض‌هایی است که وجه مشترک مسائل طبیعی و مسائل فلسفی را پدید می‌آورد.

برای ملاحظهٔ نکتهٔ دوم، این‌که چگونه وجود راه حل‌های مختلف برای یک مسأله فلسفی در واقع انتخاب عنصر یا عناصر مناسب و تغییر آن به منظور دگرگون کردن ساختار موقعیّت مسأله‌ای است، به بررسی برخی از راه حل‌های پارادکس دروغ‌گو خواهیم پرداخت، و در ضمن به طور دقیقتر نشان خواهیم داد که منظور عناصر ساختاری چیست، و چگونه با تغییر و دگرگون کردن این عناصر مختلف می‌توان برای مسأله راه حل‌های مختلف ارائه کرد.

ساختار پارادکس دروغ‌گو

پارادکس دروغ‌گو دارای ساختار خاص خویش است. آن در عین حال مانند ساختمانی است که در برپایی خود بر پایه‌های متعدّد، متّکی است، و خارج کردن هر یک از این پایه‌ها موجب فرو ریختن

آن ساختمان یعنی انحلال معمّا خواهد شد. در صورت نخستین و اولیه این پارادکس که فاضل سراب آن را به عنوان تقریر دوم معمّا ذکر کرده است(کل کلامی کاذب) در وهلهٔ اوّل ما با یک خبری مواجهیم که متضمّن محمولی است که دال بر کذب آن خبر است. بنابراین دو عنصر این خبر موجود است.

عنصر نخست ساختار خبری آن است و عنصر دیگر اشتمال آن بر محمول «کذب» یا «کاذب است» است. این خبر مانند هر خبر دیگر از یک‌سو از طریق یک پیش‌فرض عام لغوی در مورد به کار گیری شکل خبری مدّعی بیان و انعکاس واقعیّت است، امّا از سوی دیگر با به کار گرفتن محمول «کاذب است» به حکم به کذب خود، یا مطابق نبودن خود با واقع پرداخته است. امّا جمع و به کار گیری این دو عملگر متضاد در یک ترکیب خبری واحد است (که یکی از طریق محمول «کاذب است» و دیگری از طریق ابراز گزاره مورد بحث در دو جهت متضاد عمل می‌کنند) به خودی خود برای تشکیل معمّای به اصطلاح جذر اصم کافی نیست. عنصر سومی که این پارادکس بر آن متّکی است اتّحاد حکایت و محکی یا خود ارجاعی این گفته است. بدون این عنصر پارادکس مذکور صرفاً یک تناقض غیر صریح ولی در عین حال ساده خواهد بود. خود ارجاعی یعنی این‌که محکی این حکایت خود آن قضیّه قرار داده شده است. این امر در تخاطب عادی امری است غیر متداول، امّا در زبان روز مره در شرایطی به کار می‌رود، و قاعده‌ای که آن را منع کند در زبان برای آن وجود ندارد.

فرض کنید مردمی در شهر خود این قانون را مقرّر داشته‌اند که هرکس از آن شهر عبور کند و جمله‌ای به زبان آن‌ها نگوید جریمه شود. حال فرض کنید که این زبان عربی است و بیگانه‌ای که در این شهر در حال عبور از برابر داوران است، بگوید: «انّی اتکلّم باللّغه العربیّة» داوران همین جمله را برای معافیّت او از جریمه خواهند پذیرفت، و جملهٔ دیگری را به عنوان مدلول «اتکلّم» از او انتظار نخواهند داشت.

از دیگر پیش‌فرض‌های عامی که در این موقعیّت وجود دارد اصل دو ارزشی بودن احکام است: این‌که هر خبری را که در نظر بگیرید آن یا صادق و برابر واقع، و یا کاذب و غیر مطابق با واقع است. پیش‌فرض‌های دورتری نیز در ساختار این معمّا موجود است که بعدا به آن اشاره خواهیم کرد. به نظر می‌رسد که استقصاء یا کشف این پیش‌فرض‌ها تابع روال و روش خاصّی نیست، و بیشتر به استعداد و قوّهٔ شهود افراد وابسته است.

چنان‌که قبلاً گفته شد، تغییر هر یک از این پیش‌فرض‌ها می‌تواند، همان‌گونه که در مسأله فشار

خون مشاهده کردیم، موجب تغییر ساختار وضعیّت و در نتیجه حلّ مسأله شود، و این‌که ترجیح یک راه حل بر راه حلّ دیگر صرفاً مربوط به ملاحظات ثانوی است و از این جهت که تغییر هر یک از عناصر دخیل می‌تواند منتهی به حل مسأله شود آن‌ها با یکدیگر تفاوتی نخواهند داشت. در این‌جا ابتدا راه حلّ خواجه را بررسی می‌کنیم. راه حلّ خواجه به مناسبت قدمت و معروفیّت بیش از سایر راه حلها در معرض نقد قرار داشته است و ما نشان خواهیم داد که چگونه به تنهایی می‌تواند موجب رفع یا انسداد پارادکس مذکور شود.

راه حلّ خواجه چنان‌که در بخش قبل ملاحظه کردیم، مبتنی بر لزوم تفکیک خبر و مخبر عنه است و به عبارت دیگر خواجه معتقد است حکایت نمی‌تواند بخشی از محکی باشد، و باز به تعبیر وی «صدق و کذب را فقط در خبری می‌توان یافت که مغایر با مخبر عنه باشد». کسانی که راه حل‌های متفاوتی را برای این معمّا مطرح کرده‌اند عموماً این نکته را خاطر نشان کرده‌اند که اصل لزوم تفکیک خبر و مخبر عنه که خواجه مطرح ساخته است، درستی آن مسلّم نیست، و فاضل سراب نیز در دو مورد در رسالهٔ خود این نکته را متذکّر شده است. فاضل سراب مثالی نیز در تایید امکان خود ارجاعی یک قضیّه نقل می‌کند که نزدیک است، به مثالی که ما در مورد مردم شهر یاد شده بیان کردیم. مثال دیگری که برای ردّ ادّعای خواجه معمولا آورده می‌شود این جمله است که «کلّ کلامی فی هذا السّاعة مرکّب». این جمله نیز در مورد خود حکمی، یعنی مرکب بودن، را بیان می‌کند که صادق است. فاضل حتّی در مرحله‌ای می‌گوید بعید نیست که در مورد این‌که یک جمله می‌تواند در مورد خود سخن بگوید ادّعای بداهت کرد.

با این حال نکته‌ای که در تمام این انتقادها از آن غفلت شده است، این است که در یک مسألهٔ ساختاری پاره‌ای از عناصر را نمی‌توان مستقلاً و خارج از آن ساختار مورد بحث قرار داد، و این‌که آن عنصر در خارج از آن ساختار همان آثار و خواص را واجد باشد که در داخل آن ساختار واجد است. با ناقدین می‌توان به خوبی هماهنگ شد که خود ارجاعی در خارج از مسأله مورد بحث هرچند چندان متداول و دارای کاربرد نیست؛ امّا هیچ قاعده‌ای از قواعد استعمال زبان نیز آن را ممنوع نساخته است. امّا سخن خواجه را جدای از این موقعیّت ساختاری خاص نمی‌توان مورد ارزیابی قرار داد.

وی در تکمیل سخن خود افزوده است که «صدق و کذب را فقط در خبری می‌توان یافت که مغایر با مخبر عنه باشد». پیش از این توضیح داده شد که یکی از عناصر تحقّق این معمّا وجود محمول کذب

است. محمول کذب محمول خاصّی است و با محمول‌هایی مانند مرکب است «یا عربی است» و امثال آن که در مثال‌هایی که برای نقض سخن خواجه آورده می‌شود متفاوت است. گفته شد که استعمال جمله‌های خود ارجاع در زبان عادی متداول نیست، امّا مواردی از آن را حتّی در اشعار شعرا نیز می‌توان یافت.

حافظ در یکی از اشعار خود می‌گوید: «شعر حافظ همه بیت الغزل معرفت است» که در کلیت آن برهمین مصراع نیز دلالت خواهد داشت، وگرنه مورد نقضی برای کلّیت آن خواهد بود. یا روشن‌تر از این گفته شاعر دیگری است که می‌گوید: «فرح‌بخشی از این اشعار پیدا است»، که منظور او از «این اشعار» همین اشعاری است که در حال سرودن آن‌ها است. امّا آنچه در پارادکس دروغ‌گو موجب تحقّق معمّا است محمولی مانند «فرح‌بخش» یا «بیت الغزل معرفت» بودن نیست؛ بلکه محمول «کذب» است، و محمول‌های صدق و کذب به ترتیب دال بر تحقّق نسبت مطابقت یا عدم تحقّق آن است که به اقتضای اصل «ثبوت شیء لشیء» موضوع حکم که ادّعا می‌شود خود قضیّه است، در این‌جا یکی از اطراف آن است، و باید پیش از حکم، موجود باشد، و این به دلیل تفاوت محمول صدق و کذب با دیگر محمول‌ها است که خود ارجاعی در دیگر محمول‌ها هرچند نادر امّا امکان‌پذیر است، امّا در جایی که که محمول محمول صدق و کذب است، این امر نه فقط بدیهی نیست؛ بلکه منطقاً ناممکن است.

اعتراض دیگر فاضل به نظر خواجه این بود که پاسخ او در تقریر اوّل (غدا ـ امسی) مسألهٔ جاری نخواهد بود؛ زیرا در این تقریر خبر و مخبر عنه متفاوت‌اند. امّا این اعتراض نیز وارد نیست. توضیح این‌که، در تقریر اوّل معمّا نیز مشکل همان مشکل عدم تغایر خبر و مخبر عنه (با توجّه به محمول‌های یاد شده) است: در این‌جا نیز مشکل یکی بودن حکایت و محکی در میان است. فرق این دو تقریر با یکدیگر در این است که در تقریر اوّل حکایتِ در حکایت پدید آمده است و حکایت و محکی مع الواسطه یکی است، امّا در تقریر دوم حکایت و محکی بدون واسطهٔ همان دیگری است.

ضمناً اگر برای یک مسأله واقعاً راه حلّی موجود باشد، آن مسأله دیگر وجود نخواهد داشت، و این سخن که مسأله بنا بر تقریر اوّل هنوز بر جای خود باقی است سخن بی موردی است، مگر آن‌که تقریرهای مختلف را مسائل متفاوت تلقّی کنیم. برای این‌که نشان دهیم چگونه تغییر هر یک از این پیش‌فرض‌ها می‌تواند موجب تغییر ساختار وضعیّت و در نتیجه حلّ مسأله شود، و این‌که ترجیح یک

راه حل بر راه حلّ دیگر صرفاً مربوط به ملاحظات ثانوی است، به عنوان موردی دیگر، راه حلّ خود فاضل را بررسی می‌کنیم.

چنان‌که ملاحظه کردیم، آنچه در راه حلّ فاضل مورد توجّه قرار گرفته، مسألهٔ تعاریف است. در این راه حلّ این پیش‌فرض که تعاریف بیانگر ویژگی‌هایی است که مقوم حقیقت اشیاء، و در این مورد اخبارند، مورد انکار قرار گرفته است. در صورت پذیرش نظر او در عین خبری دانستن کلام دروغ‌گو از این‌که این کلام به دلیل تناقض در عین حال فاقد خصوصیّت صدق و کذب است استنکافی نخواهیم داشت.

با وجود آن‌که تحقیقات جدید فلسفی چنان‌که قبلاً اشاره شد در جهت تایید راه حلّ فاضل قرار دارد امّا با توجّه به نیاز این راه حل به بازنگری در مسألهٔ تعاریف و تعریف خبر، زمان بیشتری مورد نیاز است تا راه حلّ او بتواند نظر و توافق جامعهٔ علمی را به خود جلب نماید. راه حلّ فاضل با راه حلّ ابن‌کمونه چنان‌که فاضل خود نیز تصریح می‌کند نزدیک است و از این حیث از وضعیّت مشابهی بر خوردار است. در نظری که از ابن‌کمونه نقل شده است صدق و کذب پذیری در تعریف کلام خبری مأخوذ و مقوم آن قرار گرفته است، و امتیاز خبر از غیر خبر به این است که بتوان صدق و کذب را بر آن حمل کرد، و این با این‌که خبر فی نفسه نه صادق باشد، و نه کاذب، منافاتی نخواهد داشت، یعنی وجود احتمال صدق و کذب با عدم صدق و کذب فی نفسه (بالفعل) منافاتی نخواهد داشت. در این‌جا نیز در صورت پذیرش تغییرات مرتبط با این راه حل، معمّا منتفی خواهد شد.

پذیرش واقعیّت ساختار داری مسائل فلسفی همچنین موجب خواهد شد که به دلیل ملاحظاتی که موجب ترجیح یک نظریّه بر نظریّهٔ دیگر است تمام دستاوردهای آرا و اقوال گذشتگان ردّ و انکار نشود، و به نظریّه‌های رقیب نیز با دید وسیع‌تری نگریسته شود. اتّخاذ این موضع در عین حال موجبم می‌شود که با عوامل متنوّعی که بر ترجیح یک نظریّه یا راه حلّ بر نظریّهٔ دیگر مؤثّر است، بیشتر آشنا شویم. مثلاً وقتی به بیرون شد فلاسفهٔ مختلف در مسألهٔ فلسفی جبر و اختیار از این دیدگاه نگریسته شود، و مثلاً بیرون شد خیام که در اشعار او منعکس است، با بیرون شد سارتر در کتاب *اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر* مقایسه شود، می‌توان با علل ترجیح در سطح وسیع‌تری آشنا شد. در مقایسه با راه حلّ یک مسألهٔ الکترونیک مثلاً، که صرفاً بر اساس امکانات فنی و ملاحظات اقتصادی تصمیم گیری می‌شود، در یک مسألهٔ فلسفی برای فیلسوف، محدودیّت کم‌تری در انتخاب عناصر قابل

دستکاری وجود دارد. این راه حل‌ها ممکن است به لحاظ مرتبهٔ مأنوس بودن یا قرابت متفاوت باشند، امّا منطقاً می‌توانند قابل قبول باشند، لفظ پارادوکس نیز به لحاظ ریشهٔ لغوی همین معنا را افاده می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. Benson Mates: Stoic Logic, University of California press, 1961, P42.

۲. فیلیتاس قسی، شاعر و فیلسوف رواقی (حدود ۲۷۰ ق. م).

۳. *خردنامهٔ صدرا*، ش۷، ص۷۸.

٤. به منظور اطّلاعات بیشتر به مقالات آقای دکتر احمد فرامرز قراملکی در *خردنامهٔ صدرا*، شماره‌های ۵، ٦، ٦ مراجعه نمایید.

۵. سمامی حائری، محمّد. *بزرگان رامسر*، بخش اوّل، قم: چاپخانهٔ خیّام، ۱۳٦۱، ص۱۳٦.

٦. نسخهٔ کتابخانهٔ ملّی، ص۵.

۷. لانّه اذا قال احد کلّ کلامی غداً مثلاً کاذب و قال غداً کلامی امس صادق و لم یتکلّم بغیر هذا الکلام ـ و الحال انّ کلاً من الکلامین امّا صادق او کاذب،لانقسام الخبر الیهما انقساماً عقلیّاً لا یمکن الاجتماعهما فی خبر و ارتفاعهما عنه ـ یلزم من صدق الکلام الاوّل کذب الثّانی الّذی مدلوله صدق الاوّل فیلزم کذب الاوّل فلزم من صدق الاوّل کذبه او کذا یلزم من کذب الاوّل صدق الثّانی الّذی مدلوله صدق الاوّل فلزم من کذب الاوّل صدقه فعلی کلّ حال واحد من تقدیری صدق الاوّل و کذبه لزم نقیضه و هو المطلوب من الشّبهه.

۸. در دو نسخه‌ای که از رسالهٔ فاضل اکنون در اختیار نگارنده قرار دارد کلمه‌ای که در این جا به کار رفته کلمهٔ غداً است.

۹. نسخهٔ کتابخانهٔ ملّی، ص۲.

۱۰. *همان*، ص٤.

۱۱. *همان*، ص٤.

۱۲. *همان*، ص۵.

۱۳. *همان*، ص۵.

۱٤. john Hospers: ***An Introduction to philosophical Analysis***, Fourth Edition. Routledge London 1997, P12.

۱۵. *همان*، ص۲.

ادّعای اجماع در مسائل اختلافی

رضا استادی*

مقدّمه

مرحوم سیّد مصلح‌الدّین مهدوی در کتاب گران‌قدر *سیری در تاریخ تخت فولاد اصفهان* می‌نویسد: یکی از تکیه‌های تخت فولاد، تکیهٔ فاضل سراب است. این تکیه به نام عالم عامل و فقیه جامع مرحوم مولی محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی ساخته شده است. آن مرحوم از شاگردان و مجازین از محقّق سبزواری و علاّمهٔ مجلسی ـ علیهما الرّحمة ـ بوده، و در روز عید غدیر سال ۱۱۲٤ وفات یافته و در این محل مدفون گردیده است.

وی آثار فراوانی دارد از آن جمله: ۱. *اثبات الصّانع القدیم بالبرهان القاطع القویم* ۲. حاشیه *ذخیرة المعاد* سبزواری ۳. حاشیه *آیات الاحکام* اردبیلی ٤. حاشیه شرح *لمعه* شهید ثانی ٥. حاشیه *مدارک* سیّدمحمّد عاملی ٦. حاشیه *معالم الاصول* شیخ حسن ۷. رساله در حکم *رؤیت هلال قبل از ظهر* ۸. رساله در *نذر و صدقه* ۹. رساله در *نماز جمعه* (عربی) ۱۰. *سفینة النّجاة* در اصول دین (عربی) ۱۱. رساله در ردّ *رساله برخی از فقها دربارهٔ نماز جمعه* ۱۲. *ضیاء القلوب* در امامت (فارسی) ۱۳. رساله در وجوب عینی *نماز جمعه* ۱٤. رساله در حجیت *خبر واحد و اجماع*.

در کتاب ارجمند *بزرگان رامسر* علاوه بر چهارده اثر یاد شده، این آثار هم از فاضل سراب معرّفی گردیده است: ۱٥. رساله دربارهٔ حرکت در مقولات ۱٦. رساله دربارهٔ *شبههٔ ابن‌کمونه* ۱۷. رساله دربارهٔ *شبهه کلّ کلامی کاذب* ۱۸. حاشیه بر *آداب البحث* قاضی عضدالدّین ایجی ۱۹. رساله در *حلّ شبهة الجذر الاصم* ۲۰. رساله در *فصول اذان* ۲۱. حاشیه شرح *مطالع* ۲۲. *تفسیر آیة الکرسی* و چند رسالهٔ دیگر (*بزرگان رامسر*، ص۱٤٦).

رسالهٔ *نماز جمعه* عربی ایشان در کتاب *دوازده رسالهٔ فقهی دربارهٔ نماز جمعه از روزگار صفوی* به کوشش حضرت آقای جعفریان منتشر شده است، و عجالتاً نمی‌دانم که آیا از مرحوم فاضل سراب

---

*. مدرّس حوزهٔ علمیّهٔ قم.

رساله‌ای جز این رساله نماز جمعه چاپ شده است یا نه؟

دانشمند گرامی جناب آقای سمامی می‌نویسد: فاضل سراب دو رساله یکی به نام *حجّیة الاخبار و الاجماع*، و دیگری به نام *حجّیة الاجماع و خبر الواحد* دارد؛ اوّلی در ۱۱۰۵ نگاشته شده، و نسخهٔ اصل آن در کتابخانهٔ علّامه حاج سیّد محمّدعلی روضاتی در اصفهان، و نسخهٔ دیگری از آن در کتابخانهٔ ملّی تهران، و نسخه‌ای از دومی در کتابخانهٔ گوهرشاد مشهد موجود است (*دوازده رساله*، ص ۲۲۱). البتّه با زیارت هر دو نسخه بهتر می‌توان به دو تا بودن آن‌ها مطمئن شد. عکس نسخه‌ای از *حجّیة الاخبار و الاجماع* در اختیار این‌جانب قرار گرفت تا با استفاده از آن مقاله‌ای بنگارم. آغاز این نسخه: الحمد للّه الّذی شرّفنا باحسن الملل و الادیان... فیقول افقر المحتاجین الی رحمة ربّه الغنیّ محمّد بن عبدالفتّاح التّنکابنی... سپس می‌افزاید: چون عمدهٔ ادلّهٔ مسائل فقهی اخبار و اجماع است، به خاطرم رسید که رساله‌ای مختصر دربارهٔ این دو موضوع در دو فصل بنویسم. این رساله شصت و پنج صفحه رقعی و پایان آن این است: قد تمّت الرّسالة علی ید مؤلّفها الرّاجی الی رحمة ربّه الواسعة حامداً للّه تعالی، مصلّیاً علی خاتم النّبیّین و آله الطیّبین الطّاهرین فی شهر رمضان سنة ۱۱۰۵.

با مروری در این رساله ارزشمند در بخش پایانی رساله، به مطالبی سودمند که گواه تتبّع گسترده مرحوم فاضل سراب است برخوردم که همان را موضوع نگارش مقاله قرار دادم. ایشان می‌نویسد: چون در مسائل فراوانی ادّعای اجماع شده، در حالی که واقعاً اجماعی نبوده است از این رو نمی‌توان به هر ادّعای اجماعی استناد کرد مگر با قرائنی به اجماعی بودن آن حاصل شود. سپس برای اثبات این‌که بسیاری از ادّعای اجماع‌ها دقیق نیست چهل و یک مورد را یاد آوری کرده است که در ذیل می‌آوریم. مناسب است یادآوری کنم که شهید ثانی نیز رساله‌ای با این عنوان: *مخالفة الشّیخ الطّوسی رحمة اللّه لاجماعات نفسه* دارد که تاکنون سه بار چاپ شده است. در این رساله، شهید ثانی سی و شش مورد را یاد کرده است (*رسائل الشّهید الثّانی*، ج ۲، ص ۸٤٥). برخی از مواردی که فاضل سراب نقل کرده، در رسالهٔ شهید ثانی هم یاد شده است). مرحوم فاضل سراب پس از این‌که چهل و یک مورد مزبور را یاد می‌کند، خطاب به خوانندهٔ رساله می‌افزاید: این موارد اشتباه درکلمات فقها موجب نگردد که مانند ـ اخباری‌ها ـ حقوق فقها و کوشش‌های جمیلهٔ ایشان را فراموش کنی و آنان را بزرگ و عظیم‌نشماری. واین تذکّر،درس سودمندی‌برای طلّاب و دانشجویان است. وامّا آن چهل و یک مورد(در نقل موارد عبارات‌را تلخیص‌کرده‌ایم؛ فلاتغفل‌و راجع):

۱. شهید ثانی گوید: گروهی از فقها گفته‌اند: دو خطبه پس از نماز عید واجب است، امّا اکثر فقها فتوای به استحباب داده‌اند (پس مسأله اختلافی است). محقّق حلّی فرموده است: استحباب اجماعی است.[۱]

۲. شهید ثانی گوید: میان فقها در حلال بودن گوشت کلاغ اختلافی است، برخی قائل به حرمت، و برخی قائل به کراهت هستند، و برخی بین انواع آن فرق گذاشته‌اند. شیخ طوسی در خلاف فرموده: حرمت، اجماعی است، با این‌که خود او در *نهایه* قائل به کراهت شده است.[۲]

۳. شهید ثانی گوید: در حلال بودن یا حرام بودن مار ماهی میان فقهای ما اختلاف است. شیخ طوسی فرموده: مستحل مار ماهی محکوم به قتل است[۳] با این‌که حکم به قتل دربارهٔ کسی است که چیزی را که اجماع بر حرمت آن است حلال بشمارد.

٤. شهید ثانی گوید: اگر واقف شرط کند که در صورت احتیاج او، موقوفه به او برگردد، برخی قائل به بطلان، و برخی دیگر قائل به صحّت شرط و وقف هستند. امّا ابن‌ادریس گوید: بطلان، اجماعی است، و سیّد مرتضی می‌فرماید: صحّت، اجماعی است.[٤]

۵. اگر واقف شرط کند که موقوفه از موقوف علیهم به شخصی که در آینده به دنیا می‌آید منتقل شود برخی از فقها گویند: این وقف باطل است. علاّمهٔ حلّی در کتاب *تذکرة الفقهاء* فرموده: صحّت آن اجماعی است. البتّه در *قواعد* گفته است: مسأله اختلافی است[۵].

٦. اگر فرزند چیزی را به پدر و مادر بخشید، و به آن‌ها تحویل داد، نمی‌تواند رجوع کند، و هبه را به هم بزند، این فتوا به گفتهٔ محقّق حلّی اجماعی است. امّا سیّد مرتضی (ره) فرموده: اگر هبه معوّضه نباشد، مطلقاً قابل رجوع است، و اجماع فقهای امامیّه بر این است.[٦]

۷. محقّق حلّی گوید: اگر پدر کسی به او منتقل شد در حالی که پسر مریض بود، و به همان بیماری از دنیا رفت. پدر قهراً آزاد شده است، و از ثلث متوفّی هم به حساب نمی‌آید، و این فتوا به اجماع امامیّه است. شهید ثانی گوید: گویا ایشان به مخالف در این فتوا بر نخورده است که آن را اجماعی دانسته و حال آن‌که مسأله اختلافی است.[۷]

۸. در *تذکرهٔ* علاّمه آمده: هبه به غیر رحم قابل پس گرفتن است؛ مگر این‌که چیزی که هبه شده، از بین رفته باشد، و این استثنا اجماعی است. در حالی که سیّد مرتضی این استثنا را نپذیرفته است.[۸]

۹. شهید ثانی گوید: در این‌که دختر کبیره در ازدواج مستقل است، یا اذن پدر لازم است، دو قول است؛ امّا سیّد مرتضی گفته است: استقلال او اجماعی است.[۹]

۱۰. اگر پدر در مورد ازدواج دخترش با کسی که کفو او است اذن نداد، برخی از فقها گویند: در این صورت دختر مستقل است، و این قول هم هست که باید از حاکم شرع اذن بگیرد و.... امّا علاّمهٔ حلّی در یک جای *تذکرة الفقهاء* فرموده: استقلال او در این صورت اجماعی است.[۱۰]

۱۱. شهید ثانی گوید: مستی که موجب از بین رفتن عقل نباشد، ولایت پدر را بر دختر سلب نمی‌کند. علاّمهٔ حلّی در *تذکرة الفقهاء* فرموده: این فتوا اجماعی است، و با این حال گفته: در حال مستی ولایت ندارد هر چند عقل او زائل نشده باشد.[۱۱]

۱۲. در کنیزی که به کسی منتقل می‌شود، اگر حامل باشد، استبراء لازم نیست، و نزدیکی با او مکروه است، شیخ طوسی در خلاف فرموده: این حکم اجماعی است، و با این حال در *نهایه* گفته: نزدیکی با او پیش از گذشت چهار ماه و ده روز حرام است.[۱۲]

۱۳. شیخ طوسی در خلاف گوید: عتق عبدی که مرتکب جنایت قتل عمدی شده برای کفّاره صحیح نیست، امّا اگر مرتکب قتل خطایی باشد، صحیح است، و این مسأله اجماعی است، و با این حال در *مبسوط* عکس آن را گفته است.[۱۳]

۱٤. شیخ طوسی در *مبسوط* فرموده: کفّاره به طفل صغیر داده نمی‌شود بلکه به ولیّ او داده می‌شود در خلاف فرموده: می‌توان به طفل صغیر داد، و به اجماع استناد کرده است.[۱٤]

۱۵. شیخ طوسی در *مبسوط* فرموده: ایلاء اگر معلّق بر شرط یا صفت باشد، واقع می‌شود؛ امّا در خلاف فرموده: باید مجرّد از شرط باشد، و این حکم، اجماعی است.[۱۵]

۱٦. شیخ طوسی فرموده: لعان اخرس اگر اشاره معقوله داشته باشد، صحیح است، و بر این حکم اجماع امامیّه است، امّا ابن‌ادریس گفته بر این فتوا جز شیخ طوسی قائلی پیدا نکرده‌ایم.[۱٦]

۱۷. شیخ طوسی در خلاف فرموده: اگر قسمتی از «من ینعتق علیه» مثل پدر به کسی به ارث منتقل شود بقیه آن هم قیمت می‌شود، و از مثلاً پسر اگر توان خرید آن را داشته باشد، گرفته می‌شود، و پدر کلاً آزاد می‌گردد، و این حکم اجماعی است. امّا در *مبسوط* گفته است: این حکم در صورتی است که به اختیار به او منتقل شده باشد، نه به ارث.[۱۷]

۱۸. شیخ طوسی در *مبسوط* فرموده: «جبّ» که عیبی است در مرد، اگر حتّی پس از عقد هم حادث شود موجب جواز فسخ نکاح از طرف زوجه است، و این حکم اجماعی است. امّا در عین حال در جای دیگر فرموده: جز جنون هیچ کدام از عیب‌های مرد اگر پس از عقد حادث شود موجب جواز فسخ نیست، و ظاهر این کلام هم اجماعی بودن است.[۱۸]

۱۹. سیّد مرتضی فرموده: مهر زوجه بیش از مهرالسُّنّة جائز نیست، و این حکم اجماعی است، با این‌که حتّی یک نفر از فقها که در این فتوا موافق ایشان باشد، نمی‌شناسیم.[۱۹]

۲۰. سیّد مرتضی فرموده: عقیقه برای فرزند واجب است، و این حکم اجماعی است، و شهید ثانی می‌فرماید: اشهر استحباب عقیقه است، و استدلال سیّد مرتضی به اجماع لا یخفی حاله، و نیز شهید ثانی می‌فرماید: سیّد مرتضی در *انتصار* در تعدادی از مسائل ادّعای اجماع می‌کند که حتّی یک موافق هم ندارد، و ما در برخی رساله‌های خود مقداری از این موارد را یاد کرده‌ایم.[۲۰]

۲۱. اگر طفل شیر خوار چند مرتبه از یک زن و چند مرتبه از زن دیگر که شوهر دیگر دارد شیر بخورد، و روی هم به اندازهٔ نصاب لازم باشد، نشر حرمت نمی‌کند، علّامهٔ حلّی این فتوا را به جمیع علما نسبت داده است. شهید ثانی در اعتبار این اجماع، اشکال کرده است.[۲۱] فاضل سراب گوید: اشکال شهید ثانی (ره) می‌تواند از یکی از چند جهت باشد، مانند این‌که بگوییم: مقصود او اشاره است به این‌که مشوّش بودن اجماعات منقوله، موجب می‌شود که نتوانیم هر ادّعای اجماعی را معتبر بدانیم، مگر قرینهٔ صدق با آن باشد.

۲۲. مشهور این است که در رمی جمرات انداختن ریگ با پشت انگشت وسطی واجب نیست، امّا سیّد مرتضی آن را واجب دانسته، و گفته: اجماعی است.[۱۲]

۲۳. در این‌که در بیع سلم ذکر محلّ تسلیم شرط است یا نه، چند قول است: اشتراط و عدم اشتراط، و تفصیل به این‌که اگر حمل و نقل آن هزینه‌ای دارد، شرط است، و یا تفصیل‌های دیگر. امّا ابن‌ادریس فرموده: قول اوّل، اجماعی است.[۲۳]

۲٤. فقها در این‌که شهادت زنان در «فرع»، در جاهایی که شهادت آن‌ها در «اصل» جایز است، قبول می‌شود یا نه، اختلاف دارند. ولی شیخ طوسی در خلاف فرموده: قبول، اجماعی است.[۲٤]

۲۵. شهید ثانی فرموده: در این‌که قسامه در عمد پنجاه قسم است خلافی نیست، امّا در خطا دو قول است مساوات و بیست و پنج قسم. و شیخ طوسی قائل به قول دوم است. امّا ابن‌ادریس گفته است: مساوات اجماعی مسلمین است.[۲۵]

۲٦. اگر مدّعی علیه از یک نفر بیشتر باشد، و بنا باشد آن‌ها قسامه را انجام دهند، آیا هر کدام باید پنجاه قسم بخورند، و یا پنجاه قسم مجموع آن‌ها کافی است. شیخ طوسی قول دوم را در خلاف اجماعی دانسته، و با این حال در *مبسوط* قول اوّل را اختیار کرده است.[۲٦]

۲۷. فتوای اکثر فقها این است که دیهٔ ولدالزّنا دیهٔ مسلمان است، نه دیهٔ کافر ذمّی. امّا سیّد مرتضی

فرموده: دیه او دیه کافر ذمّی است، و این فتوا اجماعی است.[۲۷]

۲۸. اکثر فقها گویند: دیهٔ خصیتین، دیهٔ کامل است، و دیه هر یک از آن نصف دیه کامل است، امّا شیخ طوسی در خلاف فرموده: دیهٔ خصیهٔ راست، دو سوم دیهٔ کامل، و دیهٔ خصیهٔ چپ، یک سوم آن است، و این فتوا اجماعی است.[۲۸]

۲۹. شیخ طوسی در خلاف فرموده: آباء و اولاد داخل در عاقله نیستند اجماعاً، امّا در *نهایه* فرموده: داخل هستند.[۲۹]

۳۰. شهید ثانی فرموده: شیخ طوسی گوید: حقّ شفعه فوری است اجماعاً، و سیّد گوید: فوری نیست اجماعاً. سپس شهید ثانی می‌افزاید: این ادّعای اجماع طرفین از شواهد عدم وثوق به این ادّعای اجماع‌ها می‌باشد.[۳۰]

۳۱. در این‌که لقطه حرم را می‌توان تملّک کرد یا نه اقوالی هست امّا علّامه در *تذکره* فرموده: عدم جواز تملّک اجماعی است، و شهید ثانی فرموده: لا یخفی فساد دعوی الاجماع.[۳۱]

۳۲. شیخ صدوق و پدرش و ابن‌عقیل گفته‌اند: شرط حجب برادران مادر را از ثلث ترکه این نیست که قاتل موروث نباشند امّا شیخ طوسی فرموده: شرط حِجب قاتل نبودن است اجماعاً.[۳۲]

۳۳. در بحث میراث خنثی برای این‌که تشخیص داده شود پسر است یا دختر، سیّد مرتضی و شیخ مفید و ابن‌ادریس گفته‌اند: شمردن دنده‌ها می‌تواند تعیین کننده باشد، اگر مساوی بود، دختر، و اگر مختلف بود پسر است اجماعاً، با این‌که برخی از فقها بدون این‌که شمردن دنده‌ها را مطرح کنند، گفته‌اند: نصف سهم پسر و نصف سهم دختر به او داده می‌شود.[۳۳]

۳٤. شیخ طوسی در خلاف فرموده: اگر مدّعی علیه قسم خورد، و سپس مدّعی، بیّنه آورد، بیّنهٔ او پذیرفته نمی‌شود اجماعاً، و با این حال در *مبسوط* فرموده: در صورتی که قبلاً نمی‌دانسته بیّنه دارد، و یا فراموش کرده بوده، پذیرفته می‌شود.[۳٤]

۳۵. گروهی از فقها فرموده‌اند: اگر منکر از قسم خوردن خودداری کرد، قاضی به نفع مدّعی حکم می‌کند، و گروهی دیگر فرموده‌اند: پس از خودداری منکر، مدّعی باید قسم بخورد، و آن‌گاه قاضی به نفع او حکم می‌کند. شیخ طوسی در خلاف فرموده: قول دوم اجماعی است.[۳۵]

۳٦. علّامهٔ حلّی در *تذکره* فرموده: مستحبّ است، کم‌تر از نصاب اوّل به هر فقیر داده نشود، و این فتوا اجماعی است، امّا در مختلف وجوب آن را از گروهی از فقها نقل کرده است.[۳٦]

۳۷. اگر حیوانی که به رهن گذاشته شده، بچّه‌ای به دنیا بیاورد، آن بچّه هم رهن خواهد بود،

ابن‌ادریس گفته است: این فتوا اجماعی است، در حالی که شیخ طوسی و به پیروی از ایشان علّامه و محقّق ثانی گفته‌اند: بچّه داخل در رهن نیست.[۳۷]

۳۸. اگر دو شریک که سرمایهٔ یکی بیشتر، و سرمایهٔ دیگری کم‌تر است، در شرکت، تساوی سود را شرط کنند، سیّد مرتضی فرموده: صحیح است اجماعاً، با این‌که شیخ طوسی و ابن‌ادریس و صاحب *شرایع* گفته‌اند: باطل است، و ابوالصّلاح حلبی فرموده: شرط، باطل، و شرکت، صحیح است.[۳۸]

۳۹. شیخ طوسی در خلاف فرموده: کلب معلّم که صید او حلال است، شرط نیست که مسلمانان او را تعلیم داده باشند اجماعاً، امّا در *مبسوط* گفته: اگر مجوسی او را تعلیم داده باشد، برخی از فقها گفته‌اند: صید آن حلال نیست، و این قول، اقوی است.[۳۹]

۴۰. ابن‌ادریس فرموده: جواز استصباح به روغن متنجّس مختصّ به استفادهٔ زیر آسمان است، نه زیر طاق اطاق مثلاً اجماعاً، و سپس خود او گفته: روایات دالّ بر جواز استصباح داریم، و شیخ طوسی به خاطر آن روایات در *مبسوط* قائل به جواز استصباح مطلقاً شده است.[۴۰] یک مورد دیگر هم مرحوم فاضل سراب نقل کرده که به خاطر این‌که یک جمله‌اش در نسخهٔ خطّی خوانده نمی‌شد، نیاوردیم. یادآوری می‌کنم که حدود ۱۰ مورد از این موارد در رسالهٔ شهید ثانی یاد شده، و معلوم می‌شود که فاضل سراب آن رساله را ندیده، و این ۴۱ مورد را خود استخراج نموده؛ زیرا اگر آن رساله را دیده بود، بقیّهٔ موارد آن رساله را هم می‌آورد.

نتیجه

فاضل سراب پس از ذکر این موارد می‌نویسد: انّ ما نقلته هاهنا قلیل من المواضع الّتی یظهر منها مساهلتهم ـ رحمهم اللّه ـ و اکتفیت بها خوفاً من الاطناب الّذی لایناسب هذه الرّسالة و لکفایة المنقول للمتأمّل... و مع هذا لا یبقی الوثوق بالاجماع الّذی دعوه و لم‌تشهد القرینة علی تحقُّقه بالمعنی الّذی هو حجُّة فی الواقع.... و می‌فرماید: در بیشتر مواردی که یاد شد، توجیهاتی که ذکر کرده‌اند، از قبیل این‌که مراد از اجماع، شهرت بوده، و یا این‌که قول مخالف را تأویل کرده‌اند، و یا این‌که مقصود اجماع بر نقل روایت است، و یا این‌که به قول مخالف آگاه نشده بودند، هیچ کدام ممکن نیست، و راهی جز اعتراف به اشتباه، و یا بی‌دقّتی برخی از آنان نداریم.

پی‌نوشت‌ها

۱. شهید ثانی، زین‌الدّین علیّ بن احمد. *مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام*، ج ۱، ص ۳۶.
۲. شهید ثانی. *همان*، ج ۲، ص ۲۴۰؛ همو. *رسائل الشّهید الثّانی*، ج ۲، ۸۵۱.

۳. همو. *مسالک*، ج ۲، ص۲۳۷؛ همو. *رسائل الشّهید الثّانی*، ج ۲، ۸۵۲.
٤. همو. *مسالک*، ج ۱، ص ۲٥٤.
٥. *همان*، ج ۱، ص ۲٥٥.
٦. *همان*، ج ۱، ص ۳۷۱.
۷. *همان*، ج ۱، ص ٤۲۳.
۸. *همان*، ج ۱، ص ۳۷۰.
۹. *همان*، ج ۱، ص ٤٤۹.
۱۰. *همان*، ج ۱، ص ٤٥۲.
۱۱. *همان*، ج ۱، ص٤٥۷.
۱۲. همو. *رسائل الشّهید الثّانی*، ج ۲، ص۸٤۸.
۱۳. *همان*، ج ۲، ص ۸٥۰.
۱٤. *همان*، ج ۲، ص ۸٥۰.
۱٥. *همان*، ج ۲، ص ۸٥۰.
۱٦. همو. *مسالک*، ج ۲، ۱۱۳.
۱۷. همو. *رسائل الشّهید الثّانی*، ج ۲، ص ۸٥۱.
۱۸. *همان*، ج ۲، ص ۸٤۹.
۱۹. همو. *مسالک*، ج ۱، ص ٥۳٥.
۲۰. *همان*، ج ۱، صص ٥۳٥ و ٥۷۹.
۲۱. *همان*، ج ۱، ص٤٦۷.
۲۲. *همان*، ج ۱، ص ۱۱٥.
۲۳. *همان*، ج ۱، ص ۲۱٥.
۲٤. *همان*، ج ۲، ص٤۱۷.
۲٥. *همان*، ج ۲، ص ٤۷۳.
۲٦. همو. *رسائل الشّهید الثّانی*، ج ۲، ص ۸٥٥.
۲۷. همو. *مسالک*، ج ۲، ص ٤۹۰.
۲۸. همو. *رسائل الشّهید الثّانی*، ج ۲، ص۸٥۷.
۲۹. *همان*، ج ۲، ص۸٥۷.
۳۰. همو. *مسالک*، ج ۲، ص۲۸۳.
۳۱. *همان*، ج ۲، ص ۳۰۲.
۳۲. *همان*، ج ۲، ص ۳۱۱ و به: همو. *رسائل الشّهید الثّانی*، ج ۲، ص۸٥۳ رجوع شود.
۳۳. به: محقّق حلّی. *شرایع*، ج ٤، ص ٤۲ رجوع شود، و به شرح آن در: شهید ثانی. *مسالک*.
۳٤. شهید ثانی. *رسائل الشّهید الثّانی*، ج ۲، ص ۸٥٤.
۳٥. *همان*، همان‌جا.
۳٦. همو. *مسالک*، ج ۱، ص ٦۲.
۳۷. *همان*، ج ۱، ص۲۳۳.
۳۸. همو. *رسائل الشّهید الثّانی*، ج ۲، ص ۸٥۱.
۳۹. همو. *مسالک*، ج ۱، ص ۱٦٤.

تفکّر در عصر فاضل سراب

فتح‌علی اکبری*

مقدّمه

ایران اسلامی بدون آن‌که چیزی از آن حذف کنیم، و اساس محتوای شناسنامهٔ تاریخی ما را شکل می‌دهد. امّا، این پرسش که ماهیّت آن چیست، پاسخ روشنی ندارد. اگر بتوانیم دربارهٔ مفاهیم اساسی به تأمّل فلسفی بپردازیم از جمله مفهوم «ایران اسلامی» را مورد تأمّل فلسفی قرار دهیم، و این اساسی‌ترین مفهوم تاریخی خود را تحت کند و کاو فلسفهٔ تاریخ بکشانیم، و دربارهٔ آن نظریّه‌پردازی نماییم، و به شروع اندیشه و بالندگی آن یاری رسانیده‌ایم. در آستانهٔ مبادرت به چنین کاری و به بررسی منطق درونی تفکّر هر دوره‌ای از ادوار تاریخ ایران و بحث فلسفی از الگوهای معرفتی گوناگون که دوران‌ها را از یکدیگر متمایز می‌سازد و پرسش از گوهر تفکّری که در حوزهٔ فرهنگ ایران اسلامی پدید آمد، نیازی مبرم احساس می‌شود.

بررسی طرز تفکّر دانشمندان عصر صفوی و در کانون توجّه قراردادن عامل اندیشه در دورهٔ فاضل سراب و مهم‌تر از همه نظریّه‌پردازی در خصوص الگوی معرفتی دم‌ساز با این دوره، زمینه را برای مرتبط ساختن این دوره نظریّه‌پردازی شده با تاریخ جهانی و مقدّمات بسط سنّت عقلانی ما را در افق‌های جدید، و در نتیجه طرح پرسش‌های فلسفی زمانه را برای ما فراهم می‌آورد.

بسط سنّت‌های عقلانی

تمدّن «بسط سنّت‌های ذهن در افق‌های جدید» است، و آدمی بدون سنّت‌هایی که گوهر فرهنگ او

---

*. دانشیار گروه فلسفهٔ دانشگاه اصفهان.

را پدید آورده‌اند، نمی‌تواند به تفکّر بپردازد. بازاندیشی سنّت و نخستین گام ضروری برای بالندگی تفکّر و آغاز تأمّل فلسفی در تاریخ و الزامات زمانه است. به خطا گمان می‌شود که گسستن از سنّت، برای بالندگی تفکّر ما ضروری است، امّا صرف نظر از سنّت زدگی و افراط در آن، سنّت و بازاندیشی آن، راه را برای گام نهادن متفکّر در افق‌های جدید، می‌گشاید. باز اندیشی آن عنصری از عقلانیّت که در فلسفه ملّا صدرا دیده می‌شود، و به شروع عقلانیّت یاری می‌رساند، و سنجیدن و باز سنجیدن پایگاه فکری فاضل سراب که گونه‌ای خردورزی در تحشیه و تعلیقه‌های منطقی و فلسفی او به چشم می‌خورد، مخصوصاً کند و کاو در مبانی نظری همه سخنان او و امثال او، ما را در قدم گذاشتن به پیش و پی بردن به ماهیّت گذشته و حال پشتیبانی می‌نماید، و بسیاری از ضعف‌های ما را درپرش فکری به سوی افق‌های جدید، جبران می‌کند. به گواهی تاریخ اخیر ایران گسست کامل از سنّت و حاصلی جز دنباله روی از سطح نازلی از فکر اروپایی، چیزی دیگر به بار نیاورده است، و در نتیجه فقط عادت‌های جدیدی پدید آمده است. چنان‌که توضیح خواهیم داد، عادت‌های جدید، تمدّن ساز نیستند، و بلکه تمدّن در گرو بسط قواعد ذهن است.

ضمن آن‌که اسیر ماندن در دایره مفاهیم گذشته و بی‌توجّهی به منطق بی‌امان الزامات زمانه، موجب می‌شود که عشق وجنون عرفانی بر عقل چیره شود، و در نتیجه باعث می‌شود که سیر خردورزی در جهان بالا در غیاب ما صورت بگیرد، و این خود سبب خروج ما از جریان تاریخ می‌گردد.

امروزه، بحث درباره سنن و قواعد ذهن و بسط آن‌ها تمدّن ساز شمرده می‌شود. یا این توضیح که در فلسفه، به پیروی از ویتگنشتاین آلمانی، بدین نکته تأیید می‌شود که معنی واژه، یا جمله به فهمیدن بستگی دارد، و فهمیدن، خود وابسته به تبعیّت از قاعده است. قاعده، در واقع، همان فهمیدن است: معلّمی که از دانش‌آموز می‌پرسد: ۲ به علاوه ۱۰ چند می‌شود؟ و او پاسخ می‌دهد: ۱٤، و فقط در صورتی دانش‌آموز می‌فهمد که بتواند قاعدهٔ جمع را به اعداد دیگر نیز بسط دهد.

یا آن‌گاه که به دانش‌آموز گفته می‌شود: ۲ و ٤ و ٦ و ۸ و اگر او بتواند این قاعدهٔ دوتا دوتا پیش رفتن را بسط دهد، و چنین ادامه دهد: ۱۰ و ۱۲ و به فهمیدن دست یافته است. اگر تبعیّت از قاعده نباشد، و معنی داشتن و فهمیدن هم نیست. به دست آوردن قاعده به انس و الفت و حشر و نشر بستگی دارد. حشر و نشر اجتماعی است که قاعده را به ما می‌آموزد. در این‌جا فلاسفه میان عادت و قاعده، فرقی اساسی قائل‌اند: عادت، قابل فهم نیست. حیوانات نیز از روی عادت چیزهایی می‌آموزند، و

سپس انجام می‌دهند؛ امّا نمی‌فهمند. یا کودک عادت کرده که بگوید: ۲ ـ ٤ ـ ٦ ـ ۸... امّا فقط زمانی او قاعده را آموخته است که از روی قاعده، افق‌های جدید در عرصهٔ اعداد بیافریند، و قاعده را بسط دهد، و بگوید: ۱۰ و ۱۲. در عادت، بسط قاعده‌ای در کار نیست، و فقط به همان که بوده، اکتفا می‌شود، و عیناً همان تکرار می‌شود.

در این‌جا است که فلاسفه با تأیید می‌گویند: تمدّن ظهور عادت‌های جدید نیست، و بلکه بسط قواعد ذهن است، و عملاً بشر به گزینش قواعد ذهن و بسط آن و آفرینش چیزهای نو دست می‌زند. پس بحث در مبانی نظری سنّت و عقلانیّتی که در آن است، زمینه را برای بسط آن و حرکت در افق‌های ناشناخته فراهم می‌کند.

عصر صفوی با رنسانس و آغاز روشن‌گری اروپا هم‌زمان بود، و ایران در آن عصر، و حتّی پیش از آن از زمان اتّحاد آق‌قویونلوها با ونیزی‌ها و مناسبات نزدیکی با اروپایی‌ها داشت. امّا این مناسبات تا زمان اصلاحات عبّاس‌میرزا به ارتباط در عرصهٔ فکر و اندیشه منجر نگردید. حوادثی چون شکست شاه اسماعیل در جنگ چالدران و اکتشافات قارّه‌های جدید، و حضور شرکت‌های اروپایی و نیز حضور خرد تکنولوژی اروپاییان در سراسر جهان، باعث نشد که دانشمندان ما به تأمّل در مفاهیم جدید بپردازند، و آن‌ها را بسنجند، و باز بسنجند، و آن‌ها را به اندیشه تبدیل کنند.

جهانی که در غیاب دانشمندان ما پدید آمد

دانشمندان ما در عصر صفوی، همانند اخلاف خود، از تکان‌های بزرگ تاریخ بشری بر کنار ماندند، چنان‌که اشاره شد، حادثه شکست ایران در جنگ چالدران و عامل این شکست مورد توجّه آنان قرار نگرفت، و با آن که آنان حضور فیزیکی در جهان داشتند، خرد تکنولوژی اروپاییان در مریی و منظر آنان قرار داشت، و سطح شناخته شده جهان در دورهٔ کوتاه آنان دو برابر شده بود[1] و گذشته از مناسبات نزدیک ایران و اروپا، مطبوعات اروپا از قبیل روزنامهٔ فرانسوی *تؤوفراست رنادوت* و غیر آن و در جهان منتشر می‌شد، و با این حال، همهٔ این انقلاب‌های جغرافیایی، صنعتی و غیره در غیاب دانشمندان ما و نه غیاب فیزیکی؛ بلکه در غیاب فکری آنان، رخ داد. دراروپا انقلاب‌های ناشی از زیر و رو شدن‌های علمی و صنعتی در هر نقطه از جهان، باعث دگرگونی در الگوی معرفتی گردید، و هربار وجدان غربی را با نگاهی تازه و الگوی معرفتی جدید دم‌ساز کرد، و امّا چنین پیشامدی برای ما رخ

ننمود.

وجدان تاریخی ما در عصر صفوی و پس از آن و در عصر ماقبل مدرن جای می‌گیرد[۲]، و هنوز هم در وضع چیرگی عشق عرفانی بر عقل، قرار داریم. چیزهای مدرنی؛ چه در عصر صفوی و چه پس از آن، دانشمندان ما را به خود جلب کرد، امّا همواره اصل و نسب و مبانی نظری آن چیزهای مدرن برای آنان نا شناخته ماند. با آن‌که گفتارهای جدید و حوادث جدید به سراغ ذهن آنان آمد، و آثاری بر جای گذاشت، مع ذلک در محتوای ذهن و حافظه آنان بالندگی لازم پدید نیاورد. خود دانشمندان ما نیز در گذشته و حال، احساس کرده‌اند که تغییرات درون‌مایهٔ تاریخ روزگارشان در غیاب آنان ایجاد شده، و در تکوین آن شرکت نکرده‌اند، و مسؤول پی‌آمدهای آن تغییرات نیز نیستند.

محور تفکّر در دوران فاضل سراب

انتظار نداریم که فاضل سراب و معاصران او از عهدهٔ چالش دوران مدرن برآیند، و طرحی نو از اندیشه عقلانی دراندازند، و حقیقت روح تاریخ مدرن را دریابند، حقیقتی که دریافت آن نیازمند اندیشهٔ فلسفی و خردی از بنیاد دگرگون است.

آنچه برای ما مهم است، تأمّل فلسفی در طرز فکر آنان و پی بردن به اصل و باستان‌شناسی جهان‌بینی آنان است. برای فهم وضع تفکّر آنان، این سنجش اجمالی میان مبانی نظری دانشمندان ما و اروپا، به میان می‌آید. دانشمندان عصر صفوی، به گواهی آثار فلسفی آنان، با پس رفتن هیأت بطلمیوسی، در یک جهانی بسته و کیهان‌محور می‌زیستند، و جهانی که با سلسله مراتبی که داشت، منزل‌گاه عقول و اجرام لطیف و نفوس فلکی بود که در بستر تاریخ حرکت نمی‌کرد، بلکه ازلی و ابدی بود[۳] و از این رو، خالی از تاریخ بود، و لذا فلسفه تاریخ هم در میان آنان پدید نیامد. آنان جهان محسوس را تحت تدبیر عقل فعّال می‌دانستند.

سلوک عقلی انسان از مقدّمات به نتایج را به هدایت عقل فعّال یا به عبارت دقیق‌تر، به برکت اتّحاد با عقل فعّال تلقّی می‌کردند[٤]، و از این لحاظ، عقل در جای‌گاه متعالی و غیر قابل دسترس قرار می‌گرفت. داشمندان ما در دوران فاضل سراب، انسان را در مرکز کره قمر جای می‌دادند. امّا این مرکزیّت انسان با مرکزیّت سوژه خود مختار مدرن که جهان را معنی می‌کند، تفاوت دارد.

از نظر دانشمندان ما، این جهان بود که سوژه و عقل فردی را معنی می‌کرد، و تفکّر، برحسب اتّحاد

یا اتصال با عقل فعّال، همانا بازتولید نظم کیهانی در انسان از طریق محاکات و شیوهٔ تقلید و مطابقت ذهن با خارج بود. آنان طبیعت را تعیین کنندهٔ اکثر معیارهای اخلاقی و سیاسی می‌دانستند، و انسان را مدنی بالطّبع تلقّی می‌کردند[۵]، و لذا جامعه در نظر آنان ارگانیک (غیر قرار دادی) به حساب می‌آمد. فاضل سراب ومعاصران او، ارتباط مستقیمی میان آدمی و سامان کیهان‌شناختی برقرار می‌کردند، و سلطنت و حکومت را آیینهٔ سامان کیهانی تلقّی کردند[۶] و شرط اوّل رییس مدینه را اتّحاد یا اتصال با عقل فعّال (کالمتّحدة بالعقل الفعال) می‌شمردند[۷]. پس سلطنت امری طبیعی تلقّی می‌شد که در قالب سامان کیهانی جای می‌گرفت، و چون هدیه‌ای متعالی تلقّی می‌شد[۸]. از این رو، او و معاصران او خود را موظّف می‌دیدند که با استفاده از هوشمندی و کمالات خود، بقا و استمرار سلطنت را تأمین نمایند.

به نظر آنان، حقیقت متعالی است که قوانین را تعیین می‌کند، نه اقتداری که در لویاتان هابس به منزلهٔ مجمعی از اراده‌ها یا در بی‌نهایتی از نگرش‌های گوناگون که در فردگرایی افسارگسیختهٔ نیچه دیده می‌شود، و در نتیجه، آنان مشروعیّت را به ارادهٔ افراد و رابطهٔ میان اراده‌ها منحصر نمی‌کردند، و این پرسش برای آنان مطرح نبود که چگونه حقوق فردی در عین ایجاد پل ارتباط میان اذهان وتبدیل حس فرد به یک حسّ عمومی رعایت گردد، پرسشی که پاسخ آن ناتمام مانده، و سیّال بودن مدرنیته به سبب ناتمام بودن پاسخ به همین پرسش است، و خرد تکنولوژی اروپا پس به پای این پرسش سیّال، پیشرفت. بحث بر سر دموکراسی نیست. وگرنه در همان عصرصفوی[۹] و پیش از آن به وسیلهٔ فارابی[۱۰] دموکراسی به عنوان بهترین حکومت مطرح شده بود. مشکل ما مبانی نظری دموکراسی و تأمّل فلسفی دربارهٔ اصل و نسب دموکراسی است. ما می‌خواهیم ماهیّت تفکّر در دوران فاضل سراب و مفاهیم اساسی آن را موضوع فلسفهٔ تاریخ قرار دهیم.

در این دوران، جهان به منزلهٔ نظام کامل و احسن شناخته می‌شد؛ لذا دانشمندان ما درصدد تصرف در عالم و آدم برنیامدند، و خرد تکنولوژی در میان آنان رونق نیافت، و روند خودآگاه شدن تک تک آدم‌ها از آزادی خود، رخ نداد تا منجر به یافتن پل ارتباطی میان آدمیان (جایی که «حس من» تبدیل به یک «حسّ عمومی» می‌شود) گردد.

فاضل سراب خود را در برابر حقیقت متعالی (عقل متعالی متّحد با عقل فعّال و کیهان متعالی با سلسله مراتبی از عقول و نفوس و اجرام لطیف افلاکی و نظم متعالی) می‌دید، و بی‌طرفی و اصابت واقع و کشف واقعیّت را از ذاتیّات معرفت می‌شمرد، و در طبیعیّات نیز چنین نمی‌اندیشید که مثلاً زمین یا

خور شید دارای چند گونه واقعیّت و هویّت است که هرکدام به چنگ کسی می‌افتد، و هیچ‌گاه نمی‌گفت که بگذار زمان بگذرد تا زمین یا خورشید ماهیّت واقعی خود را بهتر آشکار کنند؛ زیرا او واقعیّت را از طریق منشور تاریخی‌گری نمی‌دید، و معرفت را بشری نمی‌دانست.

موانع بالندگی تفکّر در دوران فاضل سراب

الف. خودکامگی شاهان: به نظر مورّخ بزرگ عطاملک جوینی در فاصله چیرگی سلجوقیان و یورش مغولان، مقدّمات سقوط ایران‌زمین فراهم آمده بود[۱۱]. مغولان نیز در ایران ماندگار شدند، و اسلام آوردند، و اهل سنّت فرمانروایی مغولان را خلافت خواندند: آن هم «خلافت حضرت باری»، «خلیفة اللّه»[۱۲] یعنی فراتر از خلافت پیامبر (ص) یادآور قطب در تصوّف و عرفان بود. دعوی خلافت در دوران صفوی نیز ادامه یافت. با این تفاوت که سنّت‌گرایی تصوّف مآب جای خود را به تشیّع تصوّف‌مآب داد. شاهان صفوی داعیهٔ مرشدی کامل داشتند، و عناوینی چون «سلطان مرشد» و «وارث خلافت مرتضوی» و دودمان امامت مکان» برای خویش برگزیدند[۱۳].

سلطنت که از قدیم تا دوران مشروطه، عملاً و تنها نهاد حقوقی و سیاسی بود، مانع بالندگی اندیشه بود، و با آن‌که نظام حقوقی ایران اسلامی و در مقام نظر به فقه اسلامی بود، و امّا در مقام عمل، عناصر حقوق عمومی موجود در فقه اسلامی مورد توجّه قرار نگرفت، و تا انقلاب اسلامی ایران، به یک نظریّهٔ حقوق عمومی، تبدیل نگردید؛ زیرا نظامی که سلطنت تنها نهاد حقوقی و سیاسی آن باشد، حتّی دولت نیز نمی‌تواند شکل بگیرد. سلطنت خودکامه، اگر اساس تنظیم مناسبات اجتماعی باشد، با مفهوم دولت، متناقض و ناسازگار است. از این رو، طرح دولت ملّی در عصر صفوی، تناقض‌آمیز است، و دعوی مرشدی کامل، از سوی شاهان صفوی، خود مانع بزرگی برسر راه ابداع و نوآوری دانشمندان ما بود، و عملاً آنان را به سوی تحشیه و تعلیقه‌نویسی و تکرار کشانید.

تصوّف و عرفان غفلت‌زا

تصوّف و عرفان عقل‌ستیز و دنیاگریز، که فلسفه ستیزی خود را از اشعریّت به ارث برده بود، مانع رشد تفکّر در ایران گردید. مخصوصا که حاملان چنین تصوّف و عرفانی در نقش متفکّران جامعه، به بازی زبان‌باری دست یازیدند. البتّه گاهی رگه‌ای از عقلانیّت موجود در سنّت فلسفهٔ ایران در برابر

چنین تصوّف و عرفانی می‌ایستاد: ملّا صدرا رساله‌ای تحت عنوان *کسر اصنام الجاهلیّه* (شکستن بت‌های جاهلیّت) نوشت. امّا آن نه تنها شکسته نشد؛ بلکه همچنان دوام یافت، و یکی از بارزترین موانع راه عقلانیّت گردید.

غرور بشری

آدمی، معمولاً، به آنچه دریافته، و ادراک نموده است، غره می‌شود. از این رو، همواره برآنچه دست یافته پافشاری می‌کند، و حاضر نمی‌شود دربارهٔ آن بررسی و تجدید نظر شود. امّا مورّخان اروپایی این غرور بشری را شکستند. اشاره‌ای کوتاه به این غرور و تلاش مورّخان در شکستن آن، در بحث موانع تفکّر، ضروری به نظر می‌رسد. در همان دوران صفوی، و اندکی پیش از آن، فیلسوفانی چون فرانسیس بیکن بر خطای بشری و بت‌های چهارگانهٔ ذهن بشری تأکید می‌کرد، و کانت، فیلسوف آلمانی بر خطای بشری اصرار ورزید، و پیش‌فرض‌ها و سلیقه‌ها و مقوله‌های قبلی خرد و رسوبات اجتماعی و فرهنگی میلیون‌ها سال گذشته بشری را در ادراک آدمی مؤثّر می‌شمرد.

مورّخان معرفت تاریخی را، نه نسبت به این مورّخ یا آن مورّخ، بلکه نسبت به بشریّت ناقص و غیر نهایی شمردند، و گفتند: یک حادثه تاریخی، همیشه زنده است؛ چه آن‌که شناخت تاریخی در بستر تاریخ پدید می‌آید، و با گسترش حوادث در تاریخ، فهم ما نیز درباره هر حادثهٔ تاریخی وسیع‌تر می‌گردد، و تدوین تاریخ نهایی هیچ دوره‌ای در هیچ زمان، امکان‌پذیر نیست[۱۴]، و هر دسته و گروه، یک حادثه را بر اساس پیش‌فرض‌ها و الگوی معرفتی خود در می‌یابند، و این پیش‌فرض‌ها و الگوها، در اصل شناخت ما مأخوذ، و در شکل‌گیری معرفت ما مؤثّرند، و علاقهٔ مورّخان به هر حادثه یکسان نیست. آنان همواره دست به گزینش می‌زنند، و علم از گزینش عالم تبعیّت می‌کند.

حوادث به وسیلهٔ مورّخان، نظریّه‌پردازی می‌شوند، و آنان زبان گویای حوادث‌اند، و نظریّه‌های قبلی آنان نردبان ارتقای نظریّه‌های بعدی می‌گردد؛ پس هیچ دانشی نباید تمام شده تلقّی شود، و بدین ترتیب، خردی به عنوان خرد تاریخی شکل گرفت که به برکت آن توان هر شناخت بشری را پربار ساخت. پس، هیچ فهم تاریخی را نباید فهم نهایی پنداشت. پس، انقلابی که مورّخان دربارهٔ ناقص بودن اطّلاع تاریخی بشر و پایان‌ناپذیری فهم تاریخی پدید آوردند، باعث کاهش غرور بشر گردید.

پی‌نوشت‌ها

۱. سارتن، جرج. **شش بال علم**، ترجمهٔ احمد آرام، تهران: فجر، صص ۲ ـ ۸، ۱۳۵۶، ص ۱۷.

۲. با رجوع به شرح حال فاضل سراب ص ۱۰. مثلاً در **روضات الجنّات**، ص ۱۱. قم، ص ۱۲. ۱۳۹۲ق صص ۱۳. ص ۷ ص ۱۴. ص ۱۵ ص ۱۰۸. متوجّه می‌شویم که نیمی از شرح حال او به کرامات وی دربارهٔ ملاقات او با یکی از پریان اختصاص یافته است.

۳. ملّا صدرا. **المبدأ و المعاد**، تهران: انجمن فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۴، صص ۱۷ ـ ۲۱، ۲۲۵.

۴. حسن‌زادهٔ آملی، حسن. **معرفت نفس**، صص ۲۳ ـ ۲۵. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، صص ۲۶ ـ ۳۲۹، ۳۷۷.

۳۰. ملّا صدرا. **المبدأ و المعاد**، صص ۳۰ ـ ص ۳۲؛ **همان**، صص ۳۳، ۴۸۸.

۵. **همان**، صص ۳۵، ۴۹۱.

۶. **همان**، صص ۳۷، ۴۹۲.

۷. خواند میر. **حبیب السّیر**، تهران: خیّام، ۱۳۵۳، صص ۳۹ ـ ۴۳، ۲۴۴، ۴۲۹؛ مؤلّف ناشناخته. **جهان‌گشای خاقان**، اسلام‌آباد: مرکز تحقیقات ایران و پاکستان، ۱۳۶۴، صص ۴۵ ـ ۴۷، ۴۰۲.

۸. ملّا صدرا. **همان**، صص ۴۹ ـ ۵۰.

۹. **همان**، صص ۵۱، ۴۹۰.

۱۰. فارابی. **سیاست مدنیّه**، ترجمهٔ دکتر سجّادی، تهران: انجمن فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۸، صص ۵۳ ـ ۵۸، ۱۹۴.

۱۱. عطاملک جوینی. **تاریخ جهانگشای**، ویراستهٔ محمّد قزوینی، لیدن، ۱۹۱۶م، صص ۶۰ ـ ۶۴، ۱۶۵.

۱۲. خواندمیر. **حبیب السّیر**، صص ۶۷ ـ ۶۸. **همان**، صص ۶۹، ۲۷۰، ۴۲۹؛ **جهان‌گشای خاقان**، ص ۷۱؛ **همان**، صص ۷۲، ۴۰۲.

۱۳. **همان**.

۱۴. کارای. اچ. **تاریخ چیست**، ترجمهٔ حسن کام‌شاد، تهران: خوارزمی، ۱۳۵۶، صص ۱۲، ۷۵ ـ ۷۹.

نگاهی به ساختار اجتماعی ـ فرهنگی ایران و اصفهان در عصر صفوی

شهرام امیری*

مقدّمه

از اصفهان به عنوان یکی از کهن‌ترین شهرهای ایران یاد شده است. بنای این شهر را به سلسلهٔ اسطوره‌ای پیشدادیان نسبت داده‌اند که این نکته با وجود آثار کهنی همچون مسجد جامع، نشان از عمق قدمت این شهر دارد.

در ادامهٔ روند تاریخ پرفراز و نشیب اصفهان، مردمش هم‌زمان با قرن ۱۱ هجری / ۱۷ میلادی، شاهد تحوّلی بزرگ بودند که در عرصهٔ حیات اجتماعی و فرهنگی آن‌ها تأثیر به سزایی داشت، و آن عبارت بود از: انتقال پایتخت سلسلهٔ صفوی از قزوین به اصفهان توسّط عبّاس اوّل در سال ۱۰۰۶ق / ۱۵۹۷م و تازه پس از آن بود که فعّالیّت‌های عمرانی وسیعی توسّط عبّاس اوّل و مشاورانش که در رأس آن‌ها شیخ بهاءالدّین جبل عاملی قرار داشت انجام پذیرفت، و در نتیجه شهری بزرگ در کنار شهر قدیمی مشتمل بر مساجد، خیابان‌ها، کاخ‌ها و پل‌ها بنا گردید که وجود زاینده‌رود، عظمت آن را تکمیل می‌نمود.

حال در این وهله آنچه که اهمّیت دارد، این است که با توجّه به انتخاب اصفهان به عنوان مرکز ایران به مدّت قریب به یکصد سال حیات اجتماعی مردم اصفهان و آداب و سنن آن‌ها در این مدّت خصوصاً دهه‌های پایانی عصر صفوی چگونه بوده است؟ و سیاست‌های دین‌مدارانهٔ برخی سلاطین

---

*. دانشجوی دورهٔ دکترا در دانشگاه آزاد اسلامی تهران.

صفوی در برابر تسامح مذهبی برخی از آن‌ها و همچنین حضور گستردهٔ اروپاییان در اصفهان چه تأثیری بر فرهنگ سنّتی و مذهبی این شهر نهاد؟

عصر صفوی از جمله دورانی است که سیّاحان و هیأت‌های اقتصادی و سیاسی اروپایی به صورت گسترده‌ای از ایران و اصفهان دیدار نمودند، و در نتیجه برخی از آن‌ها در سفرنامه‌های خود که مجموعه‌ای متنوّع از مشاهدات آن‌ها است، مطالب متنوّعی را خصوصاً دربارهٔ حیات اجتماعی مردم پایتخت نگاشته‌اند که از مجموع آن‌ها چنین می‌توان برداشت نمود که:

«مردم اصفهان ـ با وجود این‌که پایتخت‌نشین بوده‌اند ـ در مجموع مردمی سنّتی... علاقه‌مند به مذهب و اعتقادات موروثی و نهادهای اجتماعی خود بوده‌اند».

حال به نظر می‌رسد انتخاب این شهر به عنوان پایتخت، و در عین حال حضور اروپاییان در اصفهان، تأثیر چندانی بر حیات اجتماعی مردم نداشته است.

در این نوشتار کوشش گردیده با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، و خصوصاً سفرنامه‌های اروپاییانی که در این عصر به اصفهان آمده‌اند، پاسخ‌هایی برای سؤالات مطرح شده یافت. البتّه نکتهٔ مهمّی را نباید در این‌جا فراموش نمود، و آن این‌که از یک‌سو عمده مطالبی که سیّاحان اروپایی در سفرنامه‌های خود نگاشته‌اند در تقابلی آشکار با تاریخ‌نگاری سنّتی ایران است که کم‌تر به بررسی زوایای مختلف حیات اجتماعی ایرانیان پرداخته‌اند، و آن‌جایی که این شیوه ناتوان از بیان حیات اجتماعی مردم باشد، نوشته‌های این سیّاحان راه‌گشا است.

ولیکن از سوی دیگر نوشته‌های برخی از این سیّاحان خالی از اشتباه، و حتّی غرض‌ورزی نیست که در این میان خصوصاً در بیان حیات اجتماعی مردم ایران باید نهایت دقّت و احتیاط را به کار برد.

روی‌کرد اصلی در این نوشتار بررسی حیات اجتماعی مردم اصفهان است که بر این اساس آداب و رسوم اجتماعی، اوقات فراغت، و برخی مراسم‌های مذهبی، مراسم‌های سنّتی و جشن‌های مختلف مردم اصفهان در فاصلهٔ زمانی ۱۰۴۰ش / ۱۱۲۴ق مورد پژوهش قرار گرفته است. از نظر اجتماعی جامعهٔ ایران در عصر صفوی همانند سایر ادوار تاریخی، جامعه‌ای هرمی شکل بود که در رأس آن شاه (خاندان سلطنت)، و در قاعدهٔ آن مردم عادّی قرار داشتند که شامل دهقانان مناطق روستایی، صنعتگران، دکّانداران و تجّار شهری بودند، و بین شاه و مردم عادّی، توده‌ای از مقامات سیاسی، نظامی و روحانی در سطوح مختلف با وظایف متفاوت قرار داشتند.[1] تفاوت بارزی که حیات اجتماعی مردم

این عصر نسبت به ادوار پیش از خود داشته این بود که ایرانیان پس از قریب به هشت قرن و نیم پایداری در برابر مخاطراتی که تهدیدی جدّی برای ادامهٔ حیاتش به شمار می‌رفتند، در قرن ۱۰ق / ۱٦م تحت صیانت خاندان صفوی توانستند آرامشی نسبی بیابند، و هر چه قدر مرشدزادگان ترک‌تبار صفوی بیشتر به داخل ایران نفوذ می‌نمودند، بیش از پیش با فرهنگ کهن ایرانی که جاذبه‌های فراوانی داشت هم‌خوانی می‌یافتند.

اگرچه در این عصر، نظام سیاسی ایران مطابق روال پیشین مبتنی بر استبداد کهن فردی بود، ولیکن سیاست اصلی خاندان صفوی که با مذهب تشیّع دوازده‌امامی همراه گردیده بود، با همراهی نخبگان ایرانی در راستای پیشرفت ایران قرار گرفت.

اصفهان نیز یک قرن پس از قدرت یافتن سلسلهٔ صفوی در قرن ۱۱ق / ۱۷م از این تحوّلات بر کنار نماند، و در ادامهٔ تاریخ پرفراز و نشیب خود فصل نوینی را آغاز نمود، و آن هنگامی بود که عبّاس اوّل صفوی در سال ۱۰۰٦ق / ۱۵۹۷م هم‌زمان با یازدهمین سال سلطنت خود پایتخت را از قزوین به اصفهان انتقال داد.[۲] شاه جهت انجام این کار دلائل متعدّدی داشت که از آن جمله می‌توان به قرار داشتن این شهر در مرکز ایران، حاصل‌خیزی و فراوانی آب،[۳] سهولت نقل و انتقال نیروهای نظامی به مناطق مختلف از طریق این شهر، و کنترل مرزهای مختلف خصوصاً مرزهای آبی جنوبی اشاره نمود. در یک نگاه کلّی شاید بتوان یکی از دلائل مهمّی که در این انتخاب مؤثّر بود، و کم‌تر مورد توجّه قرار گرفته، قرار داشتن اصفهان در قلب فرهنگ و تمدّن ایران باشد که به دلیل مرکزیّتش و وجود امنیّت نسبی در برخی از ادوار تاریخی، می‌توانست بسیاری از خصوصیّات اصیل فرهنگ ایرانی را در خود حفظ نماید؛ پس بیهوده نیست که در وصف اصفهان گفته‌اند: «اصفهان از مشاهیر بلدان ایران و از امّهات بلاد عراق عجم است».[٤]

لذا عبّاس اوّل که بیش از اجداد خود مایل بود جهت ادارهٔ امپراتوری پهناورش به عناصر ایرانی تکیه نماید. این شهر را انتخاب نمود. به هر حال پس از انتخاب اصفهان به مرکزیّت دولت صفوی، فعّالیت‌های فشردهٔ وسیعی توسّط عبّاس اوّل و مشاور برجسته‌اش شیخ بهاءالدّین جبل عاملی برای بازسازی اصفهان به‌گونه‌ای که لایق پایتختی دولت صفوی باشد، آغاز گردید. بنابراین در راستای این سیاست شاه نه فقط عموم بزرگان را بلکه هر متموّلی را که سراغ داشت، وادار کرد که ابنیهٔ عمومی برای زینت شهر و آسایش مردم بسازند.[۵]

میدان نقش جهان جلوه‌گاه حیات اجتماعی مردم اصفهان

یکی از ویژگی‌های مهمّ پایتخت جدید میدان نقش جهان بود که بنا به نظر برخی سیّاحان اروپایی: از زیباترین امکنهٔ شرق به شمار رفته، و بسیار وسیع و دلگشا است».[۶] این میدان در سفرنامه‌های سیّاحان عصرصفوی به نام‌های مختلفی خوانده شده که معروف‌ترین آن نقش جهان است، و به نظر می‌رسد که این نام برگرفته شده از نام قصری بود که در باغی وسیع قرار داشت[۷]، و به دستور عبّاس اوّل در راستای گسترش شهر آن را تخریب، و میدان بزرگ به جای آن بنا گردید.

این میدان با کاربری‌های مختلفی که در آن پیش‌بینی شده بود، در حقیقت قلب تپندهٔ پایتخت، و جلوه‌گاه اصلی حیات اجتماعی و اقتصادی مردم اصفهان تا پایان عصر صفوی، و حتّی پس از آن، و شاید تا به امروز به شمار می‌آید.

وجود کاخ عالی‌قاپو در جبههٔ غربی میدان، نمادی از قدرت سیاسی نظام حاکم، و وجود دو مسجد ـ جامع عبّاسی و شیخ لطف‌اللّه ـ در جبههٔ جنوبی و شرقی ـ که هر دو نشان دهندهٔ اوج شکوه و عظمت معماری آن عصر، و نمایانگر نظم مقدّسی در میدان بودند ـ، از یک‌سو نشان از پیوند مذهب و سیاست حکومت صفوی را داشت، و از سوی دیگر نشان دهندهٔ پیوند مردم و دولت بود، به گونه‌ای که شاه صفوی را هیچ‌گاه از مردم دور نگاه نمی‌داشت.[۸] همچنین بخش دیگری از میدان، مدخل یکی از بزرگ‌ترین بازارهای ایران است. این قسمت به همراه تمامی ساختمان‌های گرداگرد میدان که شامل دویست اتاق، و در دو طبقه احداث گردیده، در اختیار عموم مردم بود، به گونه‌ای که تمامی حجره‌های طبقهٔ پایین را در کمال نظم و ترتیب به خرده‌فروشان و پیشه‌وران اختصاص داده بودند، و اتاق‌های طبقات بالا که با زیبایی، و در عین حال سادگی با گچ و آجر و رنگ‌های سبز و قرمز ساخته، و تزیین شده بود، به عنوان محلّ خواب، در اختیار مسافرانی که از اطراف به شهر می‌آمدند، قرار داده می‌شد.[۹]

مرکز میدان هم در حقیقت محلّ تردّد و برخوردهای اجتماعی مردم با یکدیگر بود، و در یک جمله می‌توان گفت که میدان، مجموعه‌ای متنوّع از حیات مردم عادّی و حتّی طبقات بالاتر اجتماعی بود که بخشی از زندگی روزانه، و حتّی شبانهٔ خود را در آن می‌گذراندند.

بیشتر سیّاحان اروپایی که در این عصر به اصفهان آمده‌اند در نوشته‌های خود مطالب متنوّعی را دربارهٔ زندگی روزمرّهٔ مردم در میدان ارائه داده‌اند که از مجموع این نوشته‌ها می‌توان دریافت که افراد مختلف از هر صنف و طبقه‌ای چه در روز و چه در شب در میدان که هستهٔ اصلی شهر بود حضور

داشتند.

می‌نویسند در قسمت غربی میدان و نزدیک عالی‌قاپو فال‌گیران و پیش‌گویان به فعّالیت مشغول بودند،[۱۰] و در گوشهٔ دیگر عدّه‌ای به طاس‌بازی مشغول بوده، و تعدادی درویش نیز در گوشه‌ای، از روی کتاب‌های خود دربارهٔ آینده به مردمی که به آن‌ها اعتقاد داشتند اطّلاعاتی می‌دادند.[۱۱] در قسمت مدخل بازار بزرگ (قیصریّه) نیز خرده‌فروشان و سمسارها و دیگر اهل حرف به ارائهٔ کالاهای خود به مردم می‌پرداختند.

همچنین به هنگام غروب آفتاب و حتّی در شب نیز هنرپیشه‌گان، کشتی‌گیرها و شاعران به سرگرم کردن مردم مشغول بودند.[۱۲] همچنین تعدادی قهوه‌خانه و میخانه نیز در طرفین میدان قرار داشت که مردم در این اماکن، ساعتی از روز را به بذله‌گویی و استراحت می‌پرداختند.[۱۳] نکتهٔ جالب توجّه در این‌جا این است که مردم اصفهان بر عکس اروپاییان به رفت و آمد مکرّر در خیابان‌ها جهت تفریح عادت نداشتند، و بیشتر مایل بودند که بر روی فرشی که در باغ شخصی پهن می‌نمودند، و یا در قهوه‌خانه‌ها نشسته، و با یکدیگر صحبت نموده، و یا در باغ‌ها از دیدن مناظر طبیعی لذّت ببرند، و این نکته‌ای بود که باعث تعجّب برخی از سیّاحان اروپایی گردیده بود.[۱۴]

همچنین در این عصر در برخی از این قهوه‌خانه نیز فساد اخلاقی به چشم می‌خورد که مبحث جداگانه‌ای را می‌طلبد.

ورزش‌ها و بازی‌هایی که در میدان انجام می‌پذیرفت

یکی از کاربری‌های میدان، استفاده از مرکز آن جهت ورزش سوارکاری بود. تمامی محوّطهٔ مرکزی میدان با سنگ‌های ریز پوشیده شده بود که بر طبق گزارش‌های سیّاحان، هر روز هنگام طلوع آفتاب و هر شب پس از اتمام کار مردم، میدان و خصوصاً محوّطهٔ مرکزی را آب پاشی می‌نمودند تا هنگام عبور چارپایان گرد و غبار پخش نگردیده، و فعّالیّت‌های کسبه را مختل ننماید.[۱۵]

در محوّطهٔ مرکزی در ادوار مختلف دو نوع ورزش انجام می‌پذیرفت یکی بازی «چوگان» و دیگری «قپق اندازی» با تیر و کمان و یا نیزه بود. حال جداگانه به شرح هر یک از این ورزش‌ها پرداخته می‌شود.

چوگان

امروزه اگر با دقّت به انتهای شمال میدان، و همچنین در جنوب میدان نظری انداخته شود، در انتهای هر سمت می‌توان دو ستون بزرگ سنگی را مشاهده نمود. این ستون‌ها در حقیقت دروازه‌های بازی چوگان بوده، و ارتفاع هر کدام از ستون‌ها را هشت پا، و فاصلهٔ آن‌ها را از یکدیگر پانزده پا تخمین زده‌اند.[۱۶]

این بازی از سابقهٔ دیرینه‌ای در تاریخ ایران برخوردار است، و گزارشات موجود حکایت از آن دارد که در اوایل عصر صفوی نیز در تبریز بزرگان به این بازی مبادرت می‌ورزیدند. عمدتاً این بازی مخصوص سرداران جوان بود.[۱۷] و چون مستلزم خوب اداره کردن اسب و تمرین حرکات گوناگون بود از این ورزش برای تربیت اسبان چابک[۱۸] و سوارکارانی چابک‌تر استفاده می‌شد. این بازی بدین‌گونه انجام می‌پذیرفت که خان‌ها و رجال که گاهی نیز شاه آن‌ها را همراهی می‌نمود، در گروه ۵ تا ٦ نفری در حالی که چوب بلندی در دست داشتند، سعی می‌نمودند تا توپ کوچکی که گوی نامیده می‌شد را با حرکات آرام و نزدیک به هم به سوی دروازهٔ حریف برسانند.[۱۹] نکتهٔ جالب توجّه در این ورزش این است که بر خلاف بسیاری از ورزش‌هایی که امروزه مرسوم شده، بازی‌کنان دو گروه به هیچ وجه به یکدیگر تنه و حتّی مشت نمی‌زدند.[۲۰]

قپق اندازی

این بازی نیز در تاریخ ایران از سابقه‌ای طولانی برخوردار است، چنان که از نوشته‌های موجود بر می‌آید، اسماعیل اوّل هنگامی که در تبریز بود، به کرّات به همراه سردارانش با این ورزش خود را سرگرم می‌نمودند.[۲۱] با انتقال پایتخت به اصفهان خصوصاً در عصر شاهان جنگ‌جوی صفوی، این ورزش اعتبار خود را همچنان حفظ نمود، و میدان نقش جهان جای‌گاه اصلی این ورزش گردید.

می‌نویسند در وسط میدان چوبی به ارتفاع ۱۲۰ پا درست در جلوی ورودی عالی‌قاپو نصب شده بود، و هنگامی که شاه میل به بازی داشت بر روی آن هندوانه، خربزه، سیب و گاهی هم یک بشقاب نقره مملوّ از سکّهٔ طلا و پول قرار می‌دادند، و سواران موظّف بودند که به صورت تاخت به آن تیراندازی نمایند.[۲۲] در صورتی که هر کس موفق به زدن هدف می‌شد جدای از سکه‌های بشقاب از شخص شاه هم جایزه‌ای دریافت می‌نمود،[۲۳] و برخی اوقات هم افتخار اجباری پذیرایی از شاه و

همراهان را هم پیدا می‌نمود. گاهی اوقات خود شاه هم به همراه سرداران در این ورزش شرکت می‌نمود که در آن صورت جام زرّینی بر روی تیر نصب می‌گردید، و برنده می‌توانست جام را از آن خود نماید.[۲۴]

به هر حال لازمهٔ این ورزش وجود زمین صاف و هموار بود؛ لذا برای این‌که اسبان در حال دویدن بر روی زمین نلغزند در تابستان و زمستان زمین محوّطهٔ میدان را از گچ یا کلوخ‌های بسیار ریز می‌پوشانیدند.[۲۵]

آنچه که دربارهٔ این ورزش اهمّیت دارد، و آن را نباید فراموش نمود این است که این ورزش نیز همانند چوگان از اوایل عصر صفوی متعلّق به خان‌ها، سرداران و رجال درباری بود. ولیکن به نظر می‌رسد که در اواخر عصر صفوی شاهان صفوی همانند سلیمان (صفی دوم) و شاه سلطان حسین تمایل چندانی به انجام این‌گونه ورزش‌ها نداشتند.[۲۶] لذا به تدریج در عصر این سلاطین این ورزش از انحصار طبقات عالی‌رتبه، خارج و به میان مردم عادّی که تا آن زمان چندان در این ورزش‌ها شرکت نداشتند. راه یافت، و حضور گسترده، و روزانهٔ مردم در میدان بزرگ بر تمایل آن‌ها جهت شرکت در این ورزش دامن می‌زد.

ـ و امّا از دیگر سرگرمی‌های عمدهٔ مردم اصفهان تماشای جنگ حیوانات نظیر خروس، بز و قوچ بود. این شهر نیز از جمله شهرهایی که بود که به دو دستهٔ حیدری و نعمتی تقسیم شده بود.[۲۷] لذا این دو گروه همواره بر سر پیروزی و یا شکست این حیوانات مبالغ سنگینی شرط‌بندی می‌نمودند. شاه عمدتاً سعی می‌نمود تا در این امر بی‌طرف باشد، و لیکن هر حیوانی که غالب می‌شد به صاحبش از ۵ تا ۲۰ تومان انعام می‌داد.[۲۸] این مسابقات عمدتاً در میدان بزرگ شهر برگزار می‌گردید.

حال که به شرح پاره‌ای از سرگرمی‌های مردم در میدان نقش جهان پرداخته شد، به شرح برخی مناسبات سنّتی و مذهبی مردم که در طول سال انجام می‌شد، پرداخته می‌شود.

چگونگی برگزاری مراسم عید قربان

عید قربان یکی از مهم‌ترین اعیاد اسلامی است. مردم اصفهان خصوصاً در مواقعی که شاهان صفوی در اصفهان حضور داشتند این مراسم را با شکوه خاصّی برگزار می‌نمودند. نکتهٔ مهم دربارهٔ این مراسم این است که این جشن عمدتاً در هر ناحیه‌ای از ایران که بزرگ بود، و مردمی متموّل داشت، با

شکوه و جلال بسیاری برگزار می‌گردید.[۲۹] که در این میان شهر اصفهان از جای‌گاه ویژه‌ای برخوردار بود.

این مراسم بدین‌گونه برگزار می‌گردید که عموماً ده روز پیش از عید قربان، یک شتر سالم و پروار را از بهترین نوع، انتخاب نموده، و با گل و سبزی و حتّی شاخ و برگ درختان زینت می‌دادند، و سپس آن را با صدای طبل و نقاره در شهر می‌گرداندند. پیشاپیش این گروه یک نفر روحانی نیز به صورت متناوب با صدای بلند اشعار مذهبی می‌خواند. هر گاه این دسته از محلّه یا گذری عبور می‌نمودند مردم دور او جمع می‌شدند، و دسته‌ای از پشم شتر را به عنوان تبرّک با خود می‌بردند.[۳۰]

این مراسم، عموماً دو الیٰ سه روز به طول می‌انجامید. سپس در صبح روز عید، سران و بزرگان درباری و لشکری به همراه شاه ـ در صورتی که در اصفهان بود ـ، در حالی که جمع کثیری از مردم آن‌ها را همراهی می‌نمودند، به محلّ قربانی ـ که عمدتاً در خارج از شهر قرار داشت ـ، می‌رفتند.

در آن وقت شتر را با پاهای بسته بر روی زمین می‌خوابانیدند، و سپس داروغه یا شخصی که از نظر رتبه بر دیگران برتری داشت، حیوان را با یک ضربه می‌کشت، سپس قسمتی از گوشت شتر، میان مردم تقسیم می‌شده، و بقیّه به دستور شاه به قصر برده می‌شد.[۳۱] عمدتاً مردم اصفهان عادت داشتند، قسمتی از گوشت را همان روز بخورند، و بخشی دیگر را نمک زده، و به مدّت طولانی جهت دفع بیماری و شفای مریضی نگهداری نمایند.[۳۲] پس از پایان مراسم، مردم شهر باقی‌ماندهٔ روز را یا در میان اعضای خانواده می‌گذرانیدند، و یا به میدان نقش جهان و قهوه‌خانه‌ها می‌رفتند؛ زیرا عموماً در این روز مردم مایل بودند تا در محیطی باشند که شور و نشاط و شادی بر آن مکان حاکم باشد.[۳۳] عموماً برخی از مردم متموّل شهر نیز ترجیح می‌دادند تا جدای از قربانی عمومی، خود نیز قربانی نمایند؛ لذا در خانهٔ خود به نسبت تمکّن مالی، گوسفندی را قربانی می‌نمودند.[۳٤]

عید فطر یا عید رمضان در اصفهان

عید فطر از جمله بزرگ‌ترین اعیاد مسلمان است. در عصر صفوی این عید همواره در میان مردم شور و هیجان خاصّی را ایجاد می‌نمود، خصوصاً این‌که در پایان یک ماه روزه داری انجام می‌گرفت.

از هنگامی که هلال ماه شوّال در آسمان اصفهان رؤیت می‌شد، عید فطر یا عید رمضان آغاز می‌گردید در شب عید عموماً مردم بیدار می‌ماندند، و از همان موقع صدای شیپور و سرنا از سراسر

شهر به گوش می‌رسید، بسیاری از مردم در میدان بزرگ تجمّع می‌نمودند، و عموماً به دستور شاه میدان چراغانی می‌گردید.

شرح چراغانی میدان خود شرح مفصّلی دارد؛ لذا در این‌جا به ذکر همین نکته بسنده می‌شود که در این گونه اعیاد، معمولاً روی تمامی دیوارها و بام‌های میدان چراغ‌های بسیار زیادی نهاده می‌شد، و برخی اوقات هم در سر در مسجد جامع، و سر در بازار، منجنیق‌هایی از چوب قرار داده می‌شد که روی آن‌ها به طور کامل، چراغ نهاده شده بود،[۳۵] و به این ترتیب شبی به یاد ماندنی در یکی از زیباترین میادین جهان به وجود می‌آمد که تا مدّت‌ها در خاطر مردم شهر باقی می‌ماند.

در این شب و فردای آن روز همه به شادی پرداخته، و به یکدیگر عیدی می‌دادند، و روز عید، هیچ داد و ستدی انجام نمی‌پذیرفت، و تمامی بازارها تعطیل می‌گردید. برخی گزارشات حاکی از آن است که این جشن، سه روز در اصفهان به طول می‌انجامید.[۳۶]

عزاداری مردم اصفهان در ماه محرّم

سوگواری برای امام حسین (ع) از جمله رویدادهای مهمّ هر سالهٔ مردم ایران است که در هر گوشهٔ این سرزمین با توجّه به ارادت خالصانهٔ مردم به اهل بیت متناسب با فرهنگ بومی هر منطقه به گونه‌ای خاص صورت می‌گرفت، و هنوز هم ادامه دارد. در اصفهان نیز همچون سایر نقاط مردم در ده روز اوّل این ماه همه ساله به سوگواری می‌پرداختند. آنچه که از نوشته‌های موجود بر می‌آید مردم در این ده روز همگی مغموم بودند، و لباس عزا بر تن نموده، و سعی داشتند تا از ارتکاب گناه پرهیز نمایند.[۳۷]

در این مدّت پیش از ظهرها مردم در میادین و معابر عمومی جمع می‌شدند، و با احترام، به سخنان فردی روحانی که هر روز یکی از فصول ده‌گانهٔ کتاب *روضة الشّهدا* را می‌خواند، گوش فرا می‌دادند، و سپس هنگام غروب آفتاب، در دسته‌های کوچک و بزرگ به اماکن عمومی رفته، و به عزاداری می‌پرداختند.[۳۸]

نحوهٔ برگزاری عزاداری به این صورت بود که عمدتاً مردان همراه با نوجوانان با پای برهنه در کوچه و بازار و میادین به صورت هیأت و دسته به راه می‌افتادند، و در دست خود دو سنگ را حمل می‌کردند، و آن‌ها را به یکدیگر زده، و فریاد یا حسین سر می‌دادند.[۳۹] در روز دهم گروه‌ها و دسته‌های بزرگی از محلّات مختلف در خیابان‌ها به راه افتاده، و به عزاداری می‌پرداختند، و عمدتاً این دسته‌ها

دارای علم و بیرق بودند، و به همراه آن‌ها تعدادی اسب و شتر نیز[۴۰] به نشانهٔ افراد و حرم امام حسین به دنبال آن‌ها روان بودند. عموماً مقصد اکثر این دستجات، میدان نقش جهان بود.

عید نوروز و مردم اصفهان

به راستی عید نوروز از نظر دیرینگی یکی از کهن‌ترین اعیاد ایرانیان است که برگزاری آن نزدیک به سی قرن در تاریخ ایران سابقه دارد، و آن نشانی از پیوند ناگسستنی مردم ایران با گذشته‌های کهن خود است. شاید بتوان نوروز را از جمله سنّت‌های اصیلی دانست که سخت در نگاهبانی از فرهنگ کهن ایران زمین استوار بوده است.

عید نوروز که در تطابقی آشکار با دین اسلام قرار داشت در حکومت دین سالارانهٔ خاندان صفوی همچون قرون پیش از آن جای‌گاه خود را در میان مردم حفظ نمود. حال به نحوهٔ برگزاری این عید بزرگ توسّط مردم اصفهان پرداخته می‌شود.

یکی از محاسن اصفهان وجود چهار فصل منظّم در آن و اعتدال هوا در ماه‌های پایانی سال بود، (این نکته یکی از دلائل انتخاب اصفهان توسّط عبّاس اوّل بود)؛ لذا چون بر طبق سنّت کهن ایرانیان نوروز در فروردین و با آغاز بهار طبیعت همراه بود،[۴۱] مردم اصفهان به دلیل لطافت هوا در ماه‌های پایانی سال همیشه چند روز زودتر به استقبال نوروز می‌رفتند. همواره مردم شهر پیش از پایان سال، بازارها و دکّان‌های خود را رنگ کرده نموده، و یا با گچ، سفیدکاری می‌نمودند، و خانه‌های و دکّان‌های خود را پس از تمیز نمودن ـ که با اصطلاح خانه‌تکانی همراه بود ـ، تزیین می‌نمودند.[۴۲]

از نیمهٔ شب یک روز مانده به عید، در میادین بزرگ شهر صدای شیپور و نقاره بلند بود. سپس مردم صبح‌هنگام همه در خانه‌ها و دکّان‌های خود شمع و چراغ‌های پیه‌سوز روشن می‌نمودند. عمدتاً این چراغ‌ها ساعاتی چند روشن بود، و سپس دکّان‌ها را تعطیل می‌نمودند، و به مساجد و میدان‌ها رفته، و در جلسات و دسته‌های مذهبی شرکت نموده، و به یکدیگر تبریک می‌گفتند.[۴۳]

سپس مراسم عید در خانه‌ها ادامه می‌یافت، و مردم در خانه‌ها و باغ‌های خود فرش پهن می‌نمودند، و بر روی آن بهترین و گران‌قیمت‌ترین اساس خود را می‌گذاردند، و سپس به دیدار یکدیگر شتافته، و به همدیگر پول اهدا می‌نمودند، و به فقرا نیز عیدی می‌دادند. لازم به ذکر است که در مراسم عید، بساطِ کشیدن قلیان و چیق در میان مردم رواج داشت، و شادی و سرور همگی را در بر

می‌گرفت، و بدین ترتیب سه روز از سال جدید را که همواره با شیپور، نقاره و سرنا همراه بود جشن می‌گرفتند.[٤٤]

نتیجه

به هر ترتیب آنچه گذشت سیری کوتاه و شتابان بود جهت معرّفی برخی مناسبت‌ها و آداب و رسوم سنّتی و مذهبی مردم اصفهان در فاصلهٔ زمان ۱۰٤۰ ـ ۱۱۲٤ق.

این دوره، عصری منحصر به فرد در تاریخ شهر اصفهان است؛ زیرا از یک‌سو این شهر نزدیک به یک قرن پایتخت مقتدرترین سلسلهٔ ایران پس از اسلام بود، و از سوی دیگر جدای تبعات حاصل از پایتخت شدن شهر، ورود گستردهٔ اروپاییان به ایران، و خصوصاً اصفهان و اقامت برخی از آن‌ها، خصوصاً فرق مذهبی از جمله نکات مهم در بررسی دقیق تاریخ اجتماعی مردم اصفهان در این عصر به شمار می‌آید. حال در یک تقسیم‌بندی نکات مهمّی که در این دوره از نظر اجتماعی در اصفهان قابل بررسی می‌نماید، بدین شرح است:

ـ این شهر از سال ۱۰۰٦ق تا سال ۱۱٤۸ق که دولت صفوی رسماً ساقط می‌شود، پایتخت ایران بود؛ لذا دورهٔ زمانی مورد بحث در این پژوهش ۱۰٤۰ ـ ۱۱۲٤ق عصری است که شهر از نظر فرهنگی به اوج بالندگی خود رسید که در این میان پیشرفت هنرهای مختلف نظیر معماری، نقّاشی و صنایع دستی در کنار مدارس مختلف و دستاوردهای علمی به اوج خود رسید، و دانشمندانی در اصفهان متولّد و پرورش یافتند که در علوم مختلف سرآمد زمان خود بودند؛ از آن جمله می‌توان به مولی محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی ملقب به فاضل سراب اشاره نمود.[٤٥]

ورود اروپاییان به ایران و به طور اخصّ اصفهان، و اقامت برخی از آن‌ها خصوصاً گروه‌های مذهبی که این نکته از عصر عبّاس اوّل آغاز، و تا سقوط شهر به دست افاغنه در سال ۱۱۳۵ق ادامه می‌یابد، و این حضور در برخی امور از جمله اقتصاد و فرهنگ ایران تأثیر داشت، و نماد بارز آن تأثیر هنر نقّاشی غرب بر مکتب نقّاشی اصفهان بود.

بنابراین معرّفی برخی آداب و رسوم مردم و مراسم‌های آن‌ها با این هدف صورت گرفت که پاسخی برای پرسش‌های خود که در مقدّمه به آن‌ها اشاره شد بیابیم، حال از مجموع مطالب فوق می‌توان دریافت که اصفهان به دلیل قرار داشتن در مرکز ایران، همواره از نوعی اصالت فرهنگی

برخوردار بود، و لذا هنگامی که شاه عبّاس اوّل اصفهان را همچون دیگر شاهان سلسله‌های دیگر (سلاجقه) به پایتختی خویش برگزید، به دلیل این‌که مردم ایران از فرهنگ بالاتری نسبت به سران قزلباش برخوردار بودند، این اصالت را نادیده نگرفت، و شهری احداث نمود که «در توافق کامل با محیط پیرامون خودش بود»[٤٦]، و در عین حال ساختن شهر جدید متضمّن ویرانی شهر قدیم نبود.

بنابراین محور این اتّحاد، میدان نقش جهان قرار گرفت که با الهام از میادین شهرهای دیگر، نظیر تبریز و قزوین ساخته شد. نکتهٔ دیگر حضور اروپاییان در اصفهان بود که با توجّه به مطالب یاد شده، می‌توان به جرأت عنوان نمود که حضور اروپاییان در ایران و اصفهان، شاید برای نخستین بار در تاریخ ایران به این گستردگی انجام می‌پذیرفت.

با این وجود حضور آن‌ها حدّاقل نتوانست تأثیر چندانی بر روی مردم عادّی داشته باشد؛ زیرا هنوز فرهنگ و هویّت کشورهای شرقی در آن عصر بر فرهنگ غرب چیرگی داشت. بنابراین اصفهان در این عصر با مجموعه‌ای از معماری زیبا، مردمی هوشمند و با ذکاوت، هنرهای دستی و علما و دانشمندانش به آرمان شهری در دل ایران عصر صفوی مبدّل شد. حال در یک نتیجه‌گیری کلّی می‌توان گفت مردم اصفهان در طول تاریخ:

«مردمی سنّت‌پرست و معتقد به راه و روش‌های قدیمی و استوار زندگی اجتماعی، علاقه‌مند به مذهب و اعتقادات موروثی و نهادهای اجتماعی خود [بوده‌اند]».[٤٧]

پی‌نوشت‌ها

۱. بنگرید: سیوری، راجر. *ایران عصر صفوی*. ترجمهٔ کامبیز عزیزی، تهران: مرکز، ۱۳۷۲، ص ۱۷٤.

۲. بنگرید: *Isfahan Pearl of Persia*. Text by wilfrid Blunt, London, 1974, P. 54.

۳. بنگرید: منشی، اسکندربیگ. *تاریخ عالم آرای عبّاسی*. اوّل. تهران: امیر کبیر، کتابفروشی تأیید، ۱۳۳٤، صص ٥٤٤ ـ ٥٤٥؛ کاروی، جملی. *سفرنامه*، ترجمهٔ عبّاس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تبریز: ادارهٔ فرهنگ آذربایجان شرقی، ۱۳٤۸، ص ٦۲.

٤. اصفهانی، محمّدمهدی بن محمّدرضا. *نصف جهان فی تعریف الاصفهان*، به تصحیح منوچهر ستوده، تهران: کتابخانهٔ تأیید، امیر کبیر، ۱۳٤۰، ص ٦.

٥. شاردن، ژان. *سفرنامه: قسمت اصفهان*، ترجمهٔ حسین عریضی، اصفهان: ضمیمهٔ *سال‌نامهٔ دبیرستان ادب*، ۱۳۳۰، ص ۲۳.

٦. سانسون، مارتین. *وضع کشور ایران در عهد شاه سلیمان صفوی*، ترجمهٔ محمّد مهریار، اصفهان: گل‌ها، ۱۳۷۷، ص ٤٤.

۷. شاردن. *همان*، ص ٦.

۸. بنگرید: اهری، زهرا. *مکتب اصفهان در شهرسازی: زبان‌شناسی عناصر، فضاهای شهری، واژگان، قواعد دستوری*، تهران: دانشگاه هنر، ۱۳۸۰، ص ۲۰۳.

۹. بنگرید: کمپفر، انگلبرت. *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی، چاپ سوم ۱۳٦۳، ص ۱۹۳.

۱۰. بنگرید: اولئاریوس، آدام. *سفرنامه*، ترجمهٔ حسین کردبچّه، تهران: نشر کتاب برای همه، چاپ دوم ۱۳٦۹، ص ٦۱۰.

۱۱. بنگرید: کاتف، دت آفانس یویچ. **سفرنامه**، ترجمهٔ محمّدصادق همایون‌فرد، تهران: کتابخانهٔ ملّی، ۱۳۵٦، ص٦۷.
۱۲. بنگرید: کمپفر. **همان**، ص۱۹٤.
۱۳. بنگرید: **همان**، همان‌جا.
۱٤. بنگرید: تاورنیه، ژان باپتیست. **سفرنامه**، ترجمهٔ ابوتراب خواجه نوری، تصحیح حمید شیرانی، [تهران]: کتابخانهٔ سنایی و تأیید، [بی‌تا]، صص٦۱۹ ـ ٦۲۰.
۱۵. دولیه دلند، آندره. **زیبایی‌های ایران**، ترجمهٔ محسن صبا، [بی‌جا، بی‌نا]، ۱۳۵۵، ص۲۳.
۱٦. بنگرید: شاردن. **همان**، ص۲۹.
۱۷. بنگرید: سانسون. **همان**، ص٤۳.
۱۸. بنگرید: فلسفی، نصرالله. **زندگانی شاه عبّاس اوّل**، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم [بی‌تا]، صص۳۰٤ ـ ۳۰۵.
۱۹. بنگرید: اولئاریوس. **همان**، ص٦۰۹.
۲۰. بنگرید: فلسفی. **همان**، ص۳۰٤.
۲۱. بنگرید: جمعی از سیّاحان. **سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (شش سفرنامه)**، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران: خوارزمی، ۱۳٤۹، صص۲۰۱ ـ ۲۰۳.
۲۲. بنگرید: اولئاریوس. **همان**، ص٦۰۹؛ شاردن. **همان**، ص۲۹؛ گرس، ایون. **سفیر زیبا: سرگذشت و سفرنامهٔ فرستادهٔ فرانسه در دربار شاه سلطان حسین صفوی**. ترجمهٔ علی‌اصغر سعیدی، تهران، ۱۳۷۰، ص۲۲۹.
۲۳. بنگرید: سانسون. **همان**، ص٤٤؛ کمپفر. **همان**، همان‌جا.
۲٤. بنگرید: تاورنیه. **همان**، ص۳۸٤.
۲۵. بنگرید: دسیلوا، دن گارسیا. **سفرنامه**، ترجمهٔ غلام‌رضا سمیعی، تهران: نشر نو، ۱۳٦۳، ص۲۱۲.
۲٦. بنگرید: کمپفر. **همان**، همان‌جا.
۲۷. دربارهٔ محلّات حیدری و نعمتی اصفهان در این عصر بنگرید: شاردن. **همان**، ص۷.
۲۸. بنگرید: تاورنیه. **همان**، ص۳۸۵. یکی از خروس‌بازان معروف در دورهٔ شاه سلطان حسین، جعفری خروس‌باز است، دربارهٔ زندگانی وی بنگرید: نوربخش، حسین. **اصفهانی‌های شوخ طبع و حاضر جواب**. تهران: سنایی، ۱۳۷۸، صص۱۰۰ ـ ۱۰۵.
۲۹. بنگرید: کمپفر. **همان**، ص۱۸۳.
۳۰. بنگرید: دلاواله، پیترو. **سفرنامه**، ترجمهٔ شعاع‌الدّین شفا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳٤۸، صص۱۰۹ ـ ۱۰۸؛ کاتف. **همان**، ص۷۸؛ کمپفر. **همان**، ص۲۳٤.
۳۱. بنگرید: دلاواله. **همان**، ص۱۰۹؛ کاتف. **همان**، ص۷۸؛ کمپفر. **همان**، همان‌جا.
۳۲. بنگرید: دلاواله. **همان**، ص۱۱۱.
۳۳. بنگرید: کمپفر. **همان**، ص۲۳۷.
۳٤. بنگرید: **همان**، ص۱۸۳.
۳۵. بنگرید: شاردن. **همان**، صص۲۹ ـ ۳۰؛ دولیه دلند. **همان**، ص۲٤.
۳٦. بنگرید: کاتف. **همان**، صص۷٦ ـ ۷۷.
۳۷. بنگرید: دلاواله. **همان**، ص۱۲۳.
۳۸. بنگرید: کمپفر. **همان**، صص۱۸۰ ـ ۱۸۱.
۳۹. بنگرید: کاتف. **همان**، صص۸۱ ـ ۸۲.
٤۰. بنگرید: دلاواله. **همان**، صص۱۲۵ ـ ۱۲٦.
٤۱. دربارهٔ بهار و عید نوروز بنگرید: صفا، ذبیح‌الله. **گاه‌شماری و جشن‌های ملّی ایران باستان**، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر، ص۳۰.

۴۲. بنگرید: کاتف. **همان**، ص ۷۴.

۴۳. عموماً اهالی اصفهان در حال حاضر پس از تحویل سال می‌کوشند که آن ساعات مقدّس را در جوار یکی از بقاع متبرّکه و در سر مزار درگذشتگان بگذرانند. به نظر می‌رسد این سنّت، ریشه در دوران قبل داشته باشد. در این باره بنگرید: انصاری، هرمز. ***مقدّمه‌ای بر جامعه‌شناسی اصفهان***، به کوشش احمد جواهری، تهران: نقش جهان، ۱۳۷۹، ص ۱۹۷.

۴۴. بنگرید: کاتف. **همان**، صص ۷۴ ـ ۷۵؛ کمپفر. **همان**، ص ۱۸۴.

۴۵. دربارهٔ آثار وی و مزارش بنگرید: مهدوی، مصلح‌الدّین. ***سیری در تاریخ تخت فولاد اصفهان***، اصفهان: انجمن کتابخانه‌های عمومی اصفهان، ۱۳۷۰، صص ۱۰۱ ـ ۱۰۲.

۴۶. اهری. **همان**، صص ۱۰ ـ ۱۱.

۴۷. انصاری. **همان**، ص ۳۱۳.

دیدگاه فاضل سراب در اجماع

مهدی انشایی*

مقدّمه

فاضل سراب از خود رساله‌ای دربارهٔ اجماع به جا گذاشته که به سبک *معالم* شهید ثانی است. وی در آغاز به ذکر معنای لغوی و اصطلاحی اجماع می‌پردازد.

معنای لغوی اجماع عبارت است از: «عزم یا اتّفاق».[1]

معنای اصطلاحی اجماع عبارت است از: «اتّفاق خاصّی که دلالت بر حقّانیت متعلّق خود کند».[2] در تفسیر، معنای اصطلاحی اجماع اختلاف پیش آمده است، به نظر فاضل سراب آنچه بر مبنای خود اهل سنّت درست است، این تفسیر است که: «اتّفاق اهل حل و عقد در عصری از اعصار بر حکمی از احکام». امّا اجماعی که نزد شیعه حجّت است، به تقریر فاضل سراب عبارت است از:

«اتّفاق جمعی از امّت پیامبر اسلام بر امری به نحوی که از آن اتّفاق به دست آید که یا از قول معصوم نشأت گرفته است، یا از تقریر ایشان و این قول یا تقریر مورد قصد ایشان بوده است».

آنچه در تعریف فاضل سراب مهم است، و آن را از تعریف علمای معروف شیعه متمایز می‌کند، عبارت است از این‌که «لازم نیست قول معصوم داخل در مجمعین باشد؛ بلکه کافی است معلوم شود اجماع از قول معصوم نشأت گرفته است؛ چه معصوم خود داخل در مجمعین باشد، چه نباشد.

این نکته ـ اگر فارقی معتنابه باشد ـ یکی از دو رکن اساسی رسالهٔ فاضل سراب در بحث اجماع است. بر اساس این نکته، فاضل سراب نتیجه می‌گیرد که لازم نیست در مجمعین مجهول النّسب داشته

---

*. پژوهشگر حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان.

باشیم.

چنان‌که از *معالم* و *رسائل* و... برمی‌آید، علمای شیعه با اشتراط دخول معصوم در مجمعین لازم دانسته‌اند چند نفر از مجمعین مجهول النّسب باشند؛ چون اگر همه معلوم النّسب باشند، و یکی از آن‌ها معصوم باشد که در واقع خبر واحد است، نه اجماع.

در این حالت می‌دانیم معصوم چنین فرموده است، و این از میان منابع چهارگانهٔ شیعه، مصداق سنّت است، نه اجماع.

اگر در حالت معلوم النّسب بودنِ همگی، هیچ کدام معصوم نباشند، یقین به عدم دخول معصوم در میان مجمعین داریم، و طبق اشتراط مزبور، حجّت نیست، اگرچه اجماع هست.

بنابراین علمای شیعه از طرفی دخول معصوم را شرط دانسته‌اند تا حجیّت حاصل شود، و از طرف دیگر این دخول را به نحو نامعیّن شرط دانسته‌اند تا مصداق سنّت و خبر واحد نشود، و به نحوی اجماع ـ بما هو اجماع ـ خودی نشان دهد، و حجّت باشد.[۳]

فاضل سراب اصل شرط دخول قول معصوم در میان مجمعین را غیر لازم تشخیص می‌دهد، و به جای آن از لزوم کاشفیّت یا منشأ گرفتن اجماع از قول معصوم سخن می‌راند، طبعاً در چنین تعریفی شرط دوم که لزوم تحقّق مجهول النّسب بود بی‌وجه به نظر می‌رسد.[٤]

حال که سخن از ارکان رساله شد بد نیست به رکن دوم رسالهٔ فاضل سراب در اجماع اشاره کنیم، و بعداً در خلال مباحث از آن سخن خواهیم گفت.

فاضل سراب معتقد است تحقّق چنین اجماعی یعنی اجماعی که معلوم شود از قول معصوم نشأت گرفته است، در غایت ندرت است، کم‌تر اجماعی است که واجد این خصوصیّت باشد، یا بتوان یقیناً آن را واجد آن خصوصیّت دانست. خلاصه این‌که رسالهٔ فاضل سراب بر محوریّت دو نکته استوار است:

۱. شرط وجود معصوم در میان مجمعین و به تبع آن شرط تحقّق مجهول النّسب لازم نیست؛ بلکه صرف کاشفیّت کافی است.

۲. تحقّق اجماع کاشف از قول معصوم بسیار نادر است، و اکثر اجماعات ادّعایی محل تأمّل و نظر است.

پس از این مقدّمه فاضل سراب وارد مسائلی می‌شود:

مسألهٔ اوّل

امکان وقوع اتّفاق کاشف از قول معصوم: به عقیدهٔ فاضل سراب برای آن‌که اجماعی کاشف از قول معصوم باشد، چند خصوصیّت باید داشته باشد.

اوّلاً: مسأله از مسائل مهمّ و اساسی باشد به نحوی که علم به آن در زمان اجماع گریزناپذیر به نظر برسد، در غیر این صورت ممکن است قائل به حکم در آن مسأله دقّت لازم را در اخذ آن از مبادی عصمت صرف نکند، و افراد دیگر نیز به همین ترتیب و اساس کاشفیّت از قول معصوم مخدوش شود.

ثانیاً: کسی از قائلین در مسأله استدلال عقلی نیاورده باشد، و توهّم جریان استدلال هم در آن مسأله نشود، در غیر این صورت ممکن است مستند مجمعین استدلالی عقلی باشد که در آن زمان رایج شده بوده است، و به این ترتیب کشف از قول معصوم واقع نشود. فاضل سراب از این شرط گاهی این‌گونه تعبیر می‌کند که مسأله توقیفی باشد. عقل در این مسأله توقّف کرده باشد، و نتواند حرکت کند.

ثالثاً: تعداد قائلین به اندازه‌ای باشد که یقین حاصل شود آنان از معصوم چیزی آموخته‌اند که این‌چنین یک‌صدا سخن می‌گویند. با این تعریف معلوم می‌شود تحقّق چنین اجماعی تنها در زمان معصوم میسّر است، و شرایط آن خصوصاً شرط آخر یعنی «یقین به آموختن از معصوم» در غیر زمان معصوم حاصل نمی‌شود.

خلاصه آن‌که به نظر فاضل سراب برای کاشفیّت اجماع از نظر معصوم سه شرط لازم است: ۱. مهمّ و اساسی بودن مسأله. ۲. توقیفی بودن مسأله. ۳. تعدّد منجر به یقین.

فاضل سراب برای روشن شدن معنی شروط سه‌گانه اجماع مثالی می‌زند: در مسألهٔ وجوب مقدّمه واجب، اقوال مختلف است: بعضی بین سبب و غیر سبب تفکیک قائل شده‌اند، و وجوب سبب را اجماعی دانسته، و حتّی پا را فراتر نهاده، و وجوب را حقیقتاً از آنِ سبب دانسته‌اند، نه مسبّب.[۵]

توجّه کنید! اساساً وجوب مقدّمه یک مسأله عقلی است روایت هم نباشد هر عقلی و هر عاقلی وجوب مقدّمه را اجمالاً تصدیق می‌کند پس مسأله از مواردی است که جریان دلیل عقل در آن کاملاً ملحوظ است.

شرط اوّل اجماع نیز در این مسأله محقّق نیست؛ زیرا کثرت تفتیش و سؤال را در زمان معصوم دربارهٔ وجوب مقدّمه نمی‌بینم.[۶]

بنابراین اگر منعی از ناحیهٔ ائمّه دربارهٔ وجوب مقدّمه نمی‌بینیم دلیل اجماعی بودن مسأله نیست.

نشانهٔ احداث مسأله توسّط معصوم نیست.[۷] پس اجماع ادّعا شده در مسألهٔ وجوب سبب حجّت نیست، البتّه منظور این نیست که اتّفاق وجود ندارد؛ بلکه اتّفاق بما هو اتّفاق حجّت نیست؛ زیرا مستند دارد، و مستند آن عقل است.

مسألهٔ دوم

بررسی شرط مشهور برای حجّیت اجماع: دخول مجهول النّسب: مصنّف رساله به نقل کلام شیخ طوسی در عدّه می‌پردازد، شیخ طوسی در عدّه راه معرفت به قول امام را سه طریق عنوان می‌کند[۸]: ۱. سماع از ایشان و مشاهده؛ ۲. نقل موجب علم به قول امام معیّن؛ ۳. نقل موجب علم به قول امام غیرمعیّن در بین اقوال است.

طریق رسیدن از راه سوم به نظر شیخ به این ترتیب است: اوّل: نگاه به حال مختلفین و کنار گذاشتن قول کسانی که نسبشان معلوم است، و می‌دانیم که امام معصوم نیستند. دوم: اعتنا نکردن به قول کسانی که در اصول دین مخالف هستند. سوم: حمل قول مخالفینی که امکان قول آن‌ها بر تقیّه وجود دارد.

پس از ملاحظهٔ امور فوق، اگر همهٔ عالمان بر امری اجماع نمودند، و در میان آن‌ها مجهول النّسب وجود داشت ـ که ممکن باشد امام معصوم باشد ـ، این اجماع حجّت است. نظیر این بیان را از قول صاحب *معالم* نقل می‌کند که برای احراز از اطاله در این گزارش نقل نمی‌کنیم.[۹]

نقد کلام شیخ طوسی

اوّلاً: منظور شیخ طوسی از مجهول النّسب‌ها، به یقین، مجهول النّسبِ از اهل استدلال است، نه عامّهٔ مردم.

ثانیاً: پرسش‌هایی متوجّه شیخ است:

آیا اعتبار قول مجهول النّسب مربوط به زمان ظهور امام است، یا زمان غیبت؟

بر فرض زمان ظهور می‌پرسیم: آیا ممکن است چنین اتّفاقی رخ دهد؟ مؤمنی که می‌داند مکلّف به اطاعت از امام است، ولی او را که در نهایت اشتهار است نشناسد! و تنها قول او را بداند به این طریق که کلمات علمایی که مجهول النّسب هستند را تفتیش کند، و اقوال تک‌تک آن‌ها را بشنود، یا سکوت آن‌ها را بیابد، و از سکوت آن‌ها پی به موافقت آن‌ها با صاحبان اقوال ببرد، و نهایتاً بفهمد که امام یکی

از آن‌ها است!؟ یا تمام واقعهٔ فوق را از یکی از عالمان ثقه احراز و نقل کند!

به نظر فاضل سراب این معنا در نهایت غربت است، و علم بلکه ظن به وقوع چنین امری حاصل نمی‌شود، حتّی شک هم به وقوع این معنا مشکوک است. در فرض غیر ظهور امام نیز به نظر مصنّف، مطلب بعیدتر است.

ادامهٔ کلام شیخ (قاعدهٔ لطف)

شیخ در ادامه معتقد است، اگر در کتاب و سنّت دلیل بر یکی از اقوال یافت نشد، معروف النّسب‌ها را کنار می‌گذاریم؛ زیرا می‌دانیم امام معصوم در آن‌ها نیست، و مجهول النّسب‌ها را ملاک قرار می‌دهیم.

امّا اگر مجهول النّسب‌ها اختلاف داشتند مخیّر هستیم در اقوال آن‌ها که یکی را برگزینیم؛ زیرا اگر حق با یکی از اقوال آن‌ها بود بر امام واجب بود که به طریقی قول حق را مشخّص کند حال که اظهار نفرموده‌اند معلوم می‌شود که قول حق تخییر است (اگر حق در یکی از اقوال باشد، باید امکان وصول به آن وجود داشته باشد)[۱۰].

نقد فاضل سراب بر کلام اخیر شیخ[۱۱]

۱. این دلیل (لطف) اگر تمام باشد، در حقّ اجماع معروف النّسب‌ها هم جاری است؛ زیرا لطف اقتضا می‌کند که آن‌ها هم گمراه نشوند، و یا امکان وصول به حق برای آن‌ها هم باشد. پس اشتراط مجهول النّسب از این جهت نیز بی‌وجه است.

۲. اگر قاعدهٔ لطف تمام باشد، در هنگام اختلاف معروف النّسب‌ها هم تخییر لازم می‌آید.

انتقادهای بعدی فاضل سراب متوجّه اصل قاعدهٔ لطف است.

۳. اگر منظور از لزوم امکان وصول به قول حق، امکان وصول همه علما باشد، سخنی غیر معقول است، علاوه بر این‌که عدم وصول علما به معنی، عدم امکان وصول نیست.

و اگر مراد از امکان وصول به حق، امکان وصول لااقل یک نفر است، باید گفت از کجا معلوم یک نفر به حقیقت نرسیده باشد؟

٤. نمی‌پذیریم که واجب است امام، قول حق را در صورت استتار، اظهار کند؛ زیرا موانعی مثل تقیه و غیر آن ممکن است، وجود داشته باشد که ما ندانیم، و مصالحی نیز در بیان و عدم بیان باشد که برای

ما معلوم نباشد.

۵. مسائل زیادی در فقه وجود دارد که عقلاً می‌دانیم یکی از این دو صحیح است، مثل مشروعیّت جمعه (در زمان غیبت) و عدم آن، و نیز حجیّت خبر واحد و عدم آن....

در این‌گونه مسائل چگونه قائل به تخییر شویم در حالی که قائل هستیم واجب است امام قول حق را اظهار کند.

در نهایت، فاضل سراب تکرار می‌کند: نه اتّفاق کلّ برای اجماع شرط است، و نه دخول مجهول النّسب، بلکه تعداد آن‌قدر باید باشد که علم حاصل شود که امام معصوم منشأ این قول بوده‌اند (طبعاً شرایط «عدم احتمال دلیل عقلی» و «مهم بودن مسأله» نیز لازم است).

فاضل سراب در پایان این مسأله به قول بعضی مبنی بر «لزوم اتّفاق اهل علم و عدم لزوم مجهول النّسب و حجیّت این اتّفاق به دلیل این‌که اگر باطل بود، واجب بود امام اظهار کند» اشاره می‌کند، و بطلان آن را واضح، و نقد آن را مانند کلام شیخ می‌داند.

مسألهٔ سوم

اگر اهل عصر بر دو قول یا بیشتر اتّفاق کنند آیا احداث قول سوم جایز است؟

فاضل سراب در این‌جا قول علّامه را نقل می‌کند، و سپس به نقد آن می‌پردازد.

علّامه در پاسخ این سؤال فرموده‌اند:

«خیر نمی‌توان زیرا هر مسأله که موضوع کلّی دارد از سه حال خارج نیست: یا ایجاب کلّی است، یا سلب کلّی، یا ایجاب در بعض و سلب در بعض، از نظر امامیّه اگر امت بر قولی اختلاف کنند حق با یکی از آن‌ها است، و آن قولی است که امام معصوم داخل در آن است؛ پس یکی از دو قول باطل است، قول سوم به طریق اولی باطل است. این حجّت نزد شیعه ظاهر است، و انتساب خلاف آن به شیعه غلط است»[۱۲].

نقد فاضل سراب بر کلام علّامه[۱۳]

۱. در فرض سلب کلّی در مقابل ایجاب کلّی، اگر مستند هر یک از دو طایفه روایاتی باشد که بر مدّعای آن‌ها به طور کامل دلالت کند، و مسألهٔ مهمّ و معرکهٔ آرا باشد، و توهّم دلیل عقلی در آن نرود

علم به وجود معصوم در ضمن یکی از دو قول حاصل است، ولی ممکن است این‌گونه نباشد، و مستند هر طایفه روایاتی باشد که به نحو موجبهٔ کلیّه و سالبهٔ کلّیه نباشد؛ بلکه قائلین اقوال به آن‌ها تعمیم داده باشند.

در این صورت قول جدید به اقتسام ممکن است حق باشد. همین معنی در فرض «موجبهٔ کلیّه و اقتسام» و نیز در فرض «سالبه کلیه و اقتسام» جاری است.

۲. دربارهٔ انکار علّامه نسبت به انتساب خلاف این قول به شیعه نیز باید گفت امکان صدق بعض مشارالیه وجود دارد طبعاً ممکن است جناب علّامه از حقیقت امر مطّلع نباشند، و به فرض که اصل مزبور مورد اتّفاق شیعه باشد، باز امکان اشتباه از علمای شیعه می‌رود؛ زیرا گفتیم و می‌دانیم که صرف اتّفاق حجّت نیست، و کاشفیّت از قول معصوم لازم است، قاعدهٔ لطف هم در این مورد از نظر ما مردود است.

پس از این فاضل سراب به نقل کلامی از *معالم* و کاملاً شبیه با کلام علّامه می‌پردازد، و نقد آن را به نقد کلام علّامه ارجاع می‌دهد.

مسألهٔ چهارم

اگر امّت اسلام بین دو مسأله فرق قائل نشده باشد، آیا می‌توان بین آن دو مسأله فرق قائل شد؟ کلام علّامه در این‌جا نیز مبنای کار مصنّف است[۱۴]:

اگر امّت، عدم فصل را تنصیص کرده باشد، جایز نیست؛ زیرا حکم دو مسأله چه واحد باشد، چه واحد نباشد (یکی حرمت و دیگری حلیّت) یا این‌که اساساً حکمی از گذشتگان به ما نرسیده باشد. هر دلیلی در این مسأله داشته باشیم در آن مسأله نیز همان دلیل یا دلیلی به ارزش همان را خواهیم داشت، و مخالفت جایز نیست.

اگر امّت تنصیص به عدم فصل نکرده باشد، دو حالت مفروض است:

اگر بدانیم طریق حکم در دو مسأله یکی است، فصل جایز نیست، و اتّحاد طریق حکم‌ها به منزلهٔ تنصیص است، مثلاً در روایتی حکم «من ورث الخالة» ذکر شده است حالت‌های مختلفی که برای وارث وجود دارد یک حکم دارد، و هر کس یکی را نفی کرد باید مابقی را نیز نفی ارث کند؛ زیرا طریق حکم یکی است.

امّا اگر ندانیم که طریق در مسأله متّحد است، یا خیر، فصل جایز است؛ چرا که در حکم عدم تنصیص است.

نقد فاضل سراب بر علاّمه[۱۵]

در حالت تنصیص صرف اتّفاق امّت بر عدم فرق کافی نیست لازم هم نیست؛ آنچه لازم و کافی است احراز قول معصوم است.

در ادامه، فاضل سراب از بعضی عبارات علاّمه استفاده می‌کند که وی علم را در حجیّت اجماع شرط نمی‌دانسته است، ولی عباراتی دیگر را نقل می‌کند که از آن‌ها استفاده می‌شود که علم را در حجیّت اجماع شرط دانسته است. نهایتاً دو مطلب را این‌گونه آشتی می‌دهد که اجماع در کلام علاّمه دو نوع است اجماع قطعی و اجماع غیر قطعی، اجماع قطعی مشتمل بر علم به قول و اتّفاق امّت است؛ امّا اجماع غیر قطعی مشتمل بر علم به قول امّت نیست.

تعارض بین اجماع و قول نبیّ

در انتهای این مسأله، مصنّف به بحثی از علاّمه در تعارض بین اجماع و قول رسول می‌پردازد که خلاصه آن عبارت است از این‌که[۱۶]: اگر یکی ظاهر و دیگری قطعی بود، ظاهر بر قطعی حمل می‌شود، و الاّ عام بر خاص حمل می‌شود، در صورت تساوی از لحاظ ظهور و عموم، تعارض و تساقط رخ می‌دهد.

فاضل سراب این بحث را به طور مبنایی ردّ نمی‌کند، بلکه وقوع آن را بعید؛ بلکه یقینی‌العدم می‌شمارد، عمده علّت همان است که قبلاً گفته شد یعنی: «بعید بودن وقع اجماع کاشف از قول معصوم» که در این‌جا به سرحد عدم رسیده است. فاضل سراب غالباً وقوع اجماع منقول مشهور قول را بعید می‌شمارد، امّا در نهایت وقوع اجماع مورد قبول خود را نیز نادر می‌داند. در مسائل بعدی خواهیم دید که تشتت در تعریف و تلقّی اجماع، استناد به اجماعات منقوله را غیر موجّه ساخته است.

مسألهٔ پنجم

اگر عدّه‌ای از اصحاب متّفقاً در مسأله‌ای فتوا دهند، و مخالفی برای آن‌ها نبینیم، آیا به این اتّفاق

اجماع می‌گویند؟ در این مسأله، کلام شهید ملاک بحث است[۱۷]:

«صورت فوق قطعاً اجماع نیست، خصوصاً اگر همه معلوم النّسب باشند، اگر مجهول النّسب در بین اهل فتوا وجود داشته باشد، باز هم حجّت نیست؛ زیرا نظر باقی معلوم نیست، و علم به دخول معصوم نداریم. بله! اگر دلیل نقلی و عقلی در مسأله نداشته باشیم حجّت است؛ چرا که عدالت آن‌ها مانع از وقوع در فتوا به غیر علم می‌شود».

نقد مصنّف بر کلام شهید[۱۸]

اوّلاً: اگر زمان فتوا نزدیک زمان معصوم باشد، و مسأله دلیل عقلی نداشته باشد، و همچنین معرکهٔ آرا باشد، امکان علم به این‌که فتواها مأخوذ از معصوم باشد، وجود دارد، چنان‌که در آغاز رساله آمد.

ثانیاً: لازم نیست علم به دخول معصوم داشته باشیم بلکه صرف علم به اخذ فتوا از معصوم کافی است.

ثالثاً: همان‌طور که گفتیم در اجماعی که نزد ما حجّت است، وفاق جمیع لازم نیست؛ بلکه وفاقی که کاشف از نظر معصوم باشد، کافی است.

رابعاً: همان گونه که صاحب *معالم* در نقد این کلام گفته است[۱۹] عدالت در «افتاء به علم» دلیل و مؤیّد است؛ نه مانع از وقوع در «افتاء به غیر علم».

مسألهٔ ششم

آیا از لحاظ حجیّت، مشهور را می‌توان به مجمع علیه ملحق نمود؟

فاضل سراب به نقل کلامی از *معالم* می‌پردازد[۲۰] در این کلام، صاحب *معالم* مطلبی را از شهید نقل و نقد می‌کند، و سپس کلام صاحب *معالم* را نقد می‌کند:

شهید در کتاب ذکری، مشهور را به همان دلیلی که در مسأله قبل گفته است، به مجمع علیه الحاق نموده است.

صاحب *معالم* نیز این قول را به همان نحوی که در مسأله قبل گفته شد تضعیف نموده است.[۲۱] دربارهٔ قوّت ظن در شهرت نیز گفته است که تنها شهرت‌های پیش از شیخ قوّت ظن دارند، و اکثر شهرت‌ها در فقه پس از زمان شیخ حاصل شده‌اند.

صاحب *معالم* توضیح می‌دهد که شهرت‌های حاصل شده پس از شیخ اساساً معتبر نیستند؛ چرا که تا مدّت‌های زیادی فقهای پس از شیخ همگی مقلّد او بوده‌اند.[۲۲]

نقد فاضل سراب بر کلام معالم[۲۳]

فاضل سراب عنوان می‌کند که از کلام *معالم* برمی‌آید که ظن اگر قوی باشد، حجّت است، و مشکل شهرت این است که موجب ظن قوی نیست. وی ادامه می‌دهد که ما معتقدیم اساساً ظن چه قوی باشد، چه ضعیف، مادامی که مشمول ادلّهٔ حجیّت خبر واحد نباشد، حجّت نیست، و شهرت مشمول هیچ کدام از دلایل حجیّت خبر واحد نیست. توضیح این‌که چهار دلیل برای حجّیت خبر واحد آمده است:

ـ آیهٔ نفر[۲۴].

ـ آیهٔ نبأ[۲۵].

ـ سیرهٔ عقلا در زمان معصوم و تقریر ایشان.

ـ حجّیت مطلق ظن (از نظر اهل انسداد)[۲۶].

تحصیل ظن حاصل از شهرت، مصداق آیه نفر نیست؛ زیرا بازگویی قول مشهور نزد علما برای عموم مردم مصداق انذار نیست.

تحصیل ظن حاصل از شهرت مصداق آیهٔ نبأ نیز نبوده؛ زیرا بازگویی قول مشهور مصداق انباء نیست، و نیز عمل به قول مشهور در زمان معصوم چنان اشتهاری را ندارد که از عدم منع معصوم، تجویز اخذ به مشهور استفاده شود.

فاضل سراب در بیان فوق استدلال به سه دلیل نخست حجیّت خبر واحد را برای حجیّت ظن حاصل از شهرت ردّ می‌کند. پس از این، بیان می‌کند که احتمالاً مستمسک صاحب *معالم* برای حجیّت ظنّ قوی حاصل از شهرت، دلیل چهارم وی است.[۲۷] صاحب *معالم* در دلیل چهارم با ترتیب مقدّماتی (مقدّمات انسداد) مطلق ظن را حجّت می‌داند، به این طریق که باب علم در زمان ما مسدود است، و چون سنّت متواتر نداریم، و کتاب نیز ظنّی‌الدّلالة است، و می‌دانیم هم که مکلّف هم هستیم، تبعیض بین ظنون هم ترجیح بلامرجح است؛ پس مطلق مفید ظن، حجّت است.[۲۸]

پس از نقل قول فوق از صاحب *معالم* فاضل سراب عبارت دیگری را از *معالم* نقل می‌کند که از آن نیز حجیّت مطلق ظن استفاده می‌شود.[۲۹] فاضل سراب در ردّ این مطالب به اشاره‌ای نسبت به مبنای

خود در حجیّت اجماع اکتفا می‌کند که: ملاک حصول علم یا ظن معتبر، قول یا تقریر معصوم است.

فاضل سراب به طور گذرا طعن دیگری نیز به صاحب *معالم* روا می‌دارد، و آن این است که: لازمه کلام شما جواز عمل به قیاس است؛ چرا که قیاس مفید ظن است.[۳۰]

فاضل سراب اضافه می‌کند که: چنان‌که پس از این هم توضیح می‌دهیم اکثر اجماعات منهای قرائن اطراف خود، مفید ظن نیست؛ پس شهرت به طریق اولی اینچنین است، و به ندرت، خود شهرت یا اجماع افادهٔ ظن می‌کند. باید مأخذ شهرت را وارسی کرد، اگر معتبر بود به اعتبار مأخذ آن می‌توان عمل کرد، یا اگر شهرت در امور توقیفیّه بود، و بعید بود که منشأ آن غیر از کلام معصوم است، باید احتیاط کرد.

مسألهٔ هفتم

آیا اجماعِ مظنونِ منقول، حجّت است؟ اگر یک نفر از اهل استدلال پس از تحقیق و بررسی نسبت به اجماعی که حجّت است ظن حاصل کند آیا این اجماع حجّت است؟

بنا به حجّت مطلق ظن، حجّت است، ولی بنابر حجیّت خبر واحد، حجّت نیست؛ زیرا مشمول هیچ یک از ادلّهٔ خبر واحد نیست. البتّه فاضل سراب در نهایت احتمال اندراج این مورد را در آیه نفر معقول می‌داند.[۳۱]

مسألهٔ هشتم

آیا اجماع قطعی منقول، حجّت است؟

اگر اجماعی که نزد مدّعی آن قطعاً حجّت است، به کس دیگری نقل شود، آیا برای منقول الیه نیز حجّت است؟ بنابر نظر فاضل سراب این اجماع نزد منقول الیه حجّت است؛ زیرا تحصیل این اجماع مصداق «تفقّه» است، و نقل آن مصداق «انذار» و «انباء» است، و اگر ناقل، عادل باشد، حجّت است. دلیل چهارم صاحب *معالم* نیز، چه به تقریر او (انسداد باب علم) و هم به تقریر ما ـ حجیّت طریق علمی ـ حجّت است، تنها دلیل سیره، یاری‌گر این مسأله نیست.

مسألهٔ نهم

اگر شخص ثقه‌ای ادّعا کرد در مسأله‌ای اجماع وجود دارد، و قرائن، بر حقیقت بودن ادّعای او یافت نشد، آیا به صرف ادّعای اجماع توسّط ثقه می‌توان اعتماد کرد، و آن اجماع منقول را همچون روایت حجّت دانست؟

فاضل سراب معتقد است که به صرف ادّعا نمی‌توان اعتماد کرد، و چنین اجماعی حجّت نیست. علّت این مطلب همان است که در مسائل قبلی گفته آمد، و آن عبارت بود از این‌که امثال علّامه و بسیاری دیگر از گذشتگان که ناقل اجماع هستند: اوّلاً اجماع ظنی را حجّت می‌دانند چنان‌که در مسأله سوم آمد، و ما قبول نداریم، و ثانیاً بعضی از علمای کرام از دلایل ضعیف، استنباط اجماع می‌کنند، دلایل ضعیفی که افاده علم نمی‌کنند؛ بلکه افادهٔ ظن هم نمی‌کنند، (مسأله دوم و سوم همین رساله) شواهدی این معنی را تأیید می‌کند: فی المثل شیخ طوسی در مسألهٔ «جمعه» ادّعا می‌کند اجماع بر عدم انعقاد جمعه به غیر امام وجود دارد، ولی بلافاصله در موارد کثیری به انعقاد جمعه به غیر امام تصریح می‌کند. در حالی که دلیلی که از آن اجماع استنباط می‌کند سخیف و ضعیف است. نظیر این مطلب در عبارات محقّق در معتبر نیز وجود دارد.

شاهد دیگر بر غیر قطعی بودن اجماعات منقول (اکثراً)، الحاق مشهور به مجمع علیه توسّط شهید است؛ چرا که معلوم می‌شود حجیّت اجماع نزد وی از باب افادهٔ ظنّ است، نه از باب افادهٔ علم.

شاهد دیگر کلام صاحب *معالم* است[۳۲] مبنی بر این‌که در زمان حاضر امکان اطّلاع بر حصول اجماع از غیر طریق نقل وجود ندارد پس معلوم می‌شود اعتماد گذشتگان بر اجماعات از باب حجیّت نقل یا ظن بوده است، نه از باب معلوم بودن اجماع.

فاضل سراب برای تأکید بیشتر کلام دیگری را از صاحب *معالم* عیناً نقل می‌کند[۳۳].

در این کلام، صاحب *معالم* سخنی را از محقّق در معتبر نقل می‌کند که عبارت است از این‌که اگر صد نفر فقیه بر مسأله‌ای اجماع کنند، ولی قول معصوم در آن‌ها نباشد حجّت نیست، ولی اگر دو نفر اجماع بر مسأله‌ای داشته باشند، و یکی از آن‌ها معصوم باشد، این همان اجماع حجّت عند الشّیعه است.

صاحب *معالم* پس از نقل این کلام به تخطئهٔ جمعی از اصحاب می‌پردازد که در مسائل فقهیّه ادّعای اجماع می‌کنند، و آن را مجرّد اتّفاق جمعی از فقها برمی‌شمرند، و از این اصطلاح خاص شیعه ـ

یعنی دخول قطعی معصوم در مجمعین ـ غفلت می‌کنند.

صاحب *معالم* این مسأله را خطایی فاحش می‌داند، و دفاع شهید در ذکری مبنی بر «تسمیهٔ شهرت به اجماع» یا «نیافتن مخالف در مسأله» یا «تأویل خلاف به نحوی که قابل جمع با اجماع باشد» را غیر وارد می‌داند.

از نظر صاحب *معالم* تمسیه شهرت به اجماع، عدول از معنی مصطلح است، و نیاز به قرینه دارد که آقایان نیاورده‌اند، توجیه «نیافتن قول مخالف» نیز واضح الفساد، و تأویل نیز اوضح است.

نتیجه این‌که به نظر صاحب *معالم* بسیاری از ادّعاهای اجماع، ادّعایِ اجماعِ حجّت نزد شیعه نیست، و راهی جز اعتراف به اشتباه نیست.[۳۴] فاضل سراب از این کلام صاحب *معالم* نتیجه می‌گیرد: ادّعاهای اجماع قابل اعتماد نیست، و صرف نقل اجماع توسّط ثقه، حجّت‌ساز نیست.

پس از این فاضل سراب بالاتر از این را ادّعا می‌کند یعنی صرف مساهله در مأخذ اجماع شکل‌ساز نیست؛ بلکه اساساً اجتهاد در اجماعات محتمل است؛ یعنی اصل دقّت و تفحّص در اقوال، توسّط مدّعیان مورد تأمّل و نظر است! احتمال می‌رود مدّعی اجماع به صرف تشخیص خود یا صرف حدس، ادّعای اجماع کرده باشد[۳۵].

برای اثبات این ادّعا، فاضل سراب موارد متعدّدی را نقل می‌کند که مسأله مورد اختلاف شدید فقها است، امّا فقیهی در آن میان ادّعای اجماع کرده است.

در این‌جا مواردی را از رسالهٔ فاضل سراب گزارش می‌کنیم این موارد را فاضل سراب از شهید ثانی در *مسالک* نقل می‌کند، و مطالب مطروح، مضمون کلام شهید است:[۳۶]

۱. در باب «دو خطبه بعد از نماز عید»، شهید ثانی در شرح قُول محقّق، مسأله را اختلافی دانسته است: عدّه‌ای وجوب را برگزیده‌اند، و اکثر استحباب را و خود محقّق در معتبر برای قول اخیر، اجماع را دلیل آورده است.[۳۷]

۲. در باب «حرمت یا حلیّت غراب»، شهید در *مسالک* از علّامه نقل حرمت کرده، و شیخ در خلاف نیز با استناد به اخبار و اجماع فرقه فتوا به حرمت داده است، امّا همین شیخ در *نها*یه فتوا به کراهت داده است، عدّه‌ای هم مثل ابن‌ادریس و علّامه در یکی دیگر از اقوالش قائل به تفصیل شده، و نوعی را حرام و نوع دیگر را حلال دانسته است.[۳۸]

۳. در باب ما لیس له فلس في الاصل و مارماهی اشهر اقوال و روایات، تحریم دانسته شده است،

شیخ در کتاب روایی‌اش اباحه را برگزیده است، امّا در *نهایه* کراهت را.

بعداً شهید اظهار تعجب کرده است که چگونه شیخ در باب حدود، مستحلّ مارماهی را واجب القتل دانسته است، در حالی که مسأله به شدّت مورد اختلاف است.[۳۹]

٤. در باب وقف در مسألهٔ لو شرط عوده الیه عند حاجته شرط را صحیح، و وقف را باطل دانسته است (در صورت اعمال شرط)[٤۰]. در این مسأله شهید ابراز تعجّب کرده است که چه طور ابن‌ادریس ادّعای اجماع بر بطلان شرط کرده است، در حالی که سیّد مرتضی تصریح به اجماع بر خلاف آن نموده است!!

۵. در باب وقف در مسألهٔ لو شرط نقله من الموقوف علیهم الی من سیوجد شیخ ادّعای اجماع بر بطلان نموده، ولی در *تذکره* ادّعای اجماع بر صحّت شده است![٤۱]

٦. در مسألهٔ استقلال الکبر فی النّکاح و عدمه سیّد مرتضی بر «استقلال»، ادّعای اجماع کرده است، در حالی که گذشتگان وی مثل صدوق و مفید و ابن ابی‌عقیل از اهل فتوا صریحاً مخالفت کرده‌اند.[٤۲]

۷. در بیان «مواضع استبراء امّة» در مسأله‌ای از شیخ در خلاف ادّعای اجماع بر جواز وطی را نقل می‌کند در حالی که در *نهایه* وی تحریم را اختیار کرده است![٤۳]

۸. در باب «جواز دفع کفّاره به طفل» شیخ در خلاف ادّعای اجماع بر جواز کرده است، امّا در *مبسوط* فتوا به عدم دفع داده است![٤٤]

۹. در باب «لعان اخرس» شیخ فتوا به صحّت داده است به ادّعای اجماع، ولی ابن‌ادریس مخالفت نموده، و گفته است: لعان اخرس صحیح نیست؛ زیرا غیر از یک نفر ـ و منظور وی شیخ است ـ، هیچ‌کس را ندیده‌ام به این قول قائل شود، و هیچ خبر و اجماعی بر این مطلب ندیده‌ام![٤۵]

۱۰. دربارهٔ این‌که «اگر جزیی از من ینعتق علیه به ارث رسید» حکم چیست؟ در خلاف شیخ قائل به سریان به دلیل اجماع در حالی که در *مبسوط* خلاف آن را اراده کرده است.[٤٦]

۱۱. در مسألهٔ «حدوث جبّ» در مسألهٔ نکاح، شیخ در موضعی از *مبسوط* با استدلال به اجماع به ثبوت خیار قائل شده است؛ امّا در موضعی دیگر از *مبسوط* و خلاف به عدم خیار قائل شده است.[٤۷]

۱۲. در مسألهٔ «تقدیر مهر» بر طبق تفحّص شهید، اکثر متقدّمان و متأخّران، قائل به عدم تقدیر شده‌اند (در جانب کثرت)؛ مگر سیّد مرتضی که تجاوز از مهرالسنّه را جایز ندانسته، و عجیب این‌جا

است که اجماع را مدرک خود قرار داده است[۴۸]!!

۱۳. در باب «أیمان» در قتل خطایی، ابن‌ادریس ادّعای اجماع کرده است که با عمدی تفاوتی ندارد، امّا شیخ و اتباعش و محقّق و علّامه (البتّه در یکی از قول‌هایش) به بیست و پنج یمین قائل شده است[۴۹]!

فاضل سراب مسائل متعدّد دیگری را نقل می‌کند که در آن‌ها اکثراً شیخ ادّعای اجماع کرده، و خود در جای دیگر مخالفت کرده است، یا ابن‌ادریس یا سیّد مرتضی با ادّعای اجماع وی، مخالفت کرده‌اند. (طالبین می‌توانند به *مسالک* شهید یا *رسالهٔ* فاضل سراب رجوع کنند). صاحب رساله در ادامه می‌نویسد:

> آنچه گفتیم مشتی بود از خروارها موردی که این بزرگان در به کاربردن تعبیر «اجماع» سهل‌انگاری کرده‌اند، و واضح است که آنچه صرف شهرت می‌باشد را اجماع نامیده‌اند، یا حتّی در مواردی شهرت نیز استفاده نمی‌شود، و مسأله، اساساً محل تأمّل است، به هر حال اگر هم در مواردی هم واقعاً اجماع باشد، نمی‌توان اعتماد کرد؛ زیرا معلوم نیست این مورد خاص آیا از اجماعی است که دخول معصوم در آن قطعی است، یا از شهرت‌هایی است که به زعم بعضی از آقایان حجّت است، و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

در موارد نقل اجماع چه باید کرد؟

به عقیدهٔ فاضل سراب حال که به صرف نقل اجماع، اعتباری نیست، باید در اجماع ادّعا شده تأمّل کرد، و دید آیا مورد خلافی اطراف آن نقل شده است، یا خیر؟؛ در صورت نقل خلاف، مسأله قابل استناد نیست.

امّا اگر نقل خلاف نشده است، باید دید آیا مسأله استدلالی هست یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا برای عقل و استدلال‌های عقلی راهی به آن است یا خیر؟ در صورت امکان ورود استدلال عقلی در حکم مجمعین، مسأله، مشکوک، و مستند آن، دلیل عقلی مذکور است، نه اجماع. (توضیح این شرط در بحث‌های مقدّماتی آمد).

اگر مظانّ استدلال عقلی نیست باید دید مدّعی اجماع از کسانی است که در اطلاق لفظ اجماع مساهله می‌کند، یا خیر؟ و نیز بررسی شود آیا قائل به حجیّت اجماع ظنّی است، یا این‌که قائل به

حجیّت اجماع ظنّی به شمار نمی‌آید؟ در صورت عدم مساهله و عدم قول به حجیّت اجماع ظنّی باز باید بررسی کرد، آیا موردی بوده است که ناقل به مساهله کردن التفات و با آن مخالفت نموده است، یا خیر؟ در صورت التفات، تنها در مقام احتجاج می‌توان به اجماع مذکور تمسّک کرد، ولی علم به اجماع معلوم نیست.

با این بیان و با توجّه به مثال‌های سابق الذّکر، فاضل سراب نتیجه می‌گیرد که سیّد و شیخ و ابن‌ادریس و محقّق و علّامه از اهل مساهله هستند، و لذا اجماع‌های آن‌ها حجّت نیست، و نیز از مباحث قبل معلوم می‌شود که مسأله حجیّت اجماع منقول به خبر واحد از مسائل مشهور بین فقها و اصولییّن بوده است، و این مطلب تمام اجماع‌های منقول را زیر سؤال می‌برد. فی المثل بعید نیست که دسته‌ای از فقها به صرف قائل بودن دستهٔ متقدّم به اجماع، در مطلبی، در آن مسأله قائل به اجماع شوند. کلام شهید در مثال‌های گذشته مؤیّد مبنای ما است.

به این ترتیب معلوم می‌شود با توجّه به تشویشات موجود در اجماعات منقول، استفاده احکام شرعی از طریق اجماع به نحو شرعی در غایت قلّت است.

آخرین مسأله‌ای که در نتیجه‌گیری از مسأله مفصّل اخیر بیان می‌شود تعارض اجماع منقول به خبر واحد (بدون داشتن قرینه‌های لازم) با خبر واحد بدون قرینه است. به عقیدهٔ فاضل سراب اولویّت با خبر است؛ چرا که اگرچه احتمال غلط در نقل اجماع ممکن است کم‌تر باشد، و در خبر بیشتر باشد، ولی در اجماع احتمال اجتهاد می‌رود یعنی احتمال آن است که فرد با استنباط خودش مسأله را اجماعی بپندارد، و این اشکال بزرگی است که یارای مقاومت در مقابل خبر هر چند ضعیف را ندارد.

در پایان رساله، فاضل سراب ضمن اشاره به مسألهٔ مساهلهٔ علما در نقل اجماع، به خواننده هشداری می‌دهد که این مسأله موجب نشود فقها و بزرگان در نظر او کوچک شوند. فاضل سراب خواننده را توجّه می‌دهد که حق بزرگان و فقها و علما را رعایت کند، و تلاش‌های آنان را سپاسگزار باشد، و میان علمای حقیقی و کسانی که تنها الفاظ زیبا و عالمانه بر زبان جاری می‌کنند، و از علم و کمال بهره‌ای ندارند تمیز و فرق قائل شود، و در پایان باز خواننده را به احتیاط در مسائل شرعی و افتا دعوت می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۱. *الوسیط*، ص ۱۳۵.

۲. این معنا از خود فاضل سراب است؛ ر. ک: سراب تنکابنی، محمّد. *رسالهٔ خبر واحد اجماع*، ص ۲۷٤.

۳. البتّه این تدبیر هم کارگر نیست؛ چرا که در این حال هم اجماع بما هو کاشف عن السنّة حجّت است، و در حقیقت سنّت حجّت است، و اجماع ـ بما هو اجماع ـ هیچ‌گاه حجّت نیست.

٤. *رسالهٔ خبر واحد و اجماع*، ص ۲۷۵.

۵. فاضل سراب این قول اخیر را نقد می‌کند: منظور از وجوب مقدّمه در این قول چیست؟ الف) وجوب بالذّات (که ظاهر البطلان است، ذی‌المقدّمه را می‌خواستند که مقدّمه هم اهمیّت پیدا کرد. اساساً از کلمهٔ مقدّمه و ذی‌المقدّمه، مطلب روشن است. البتّه فرض صحّت این قول، فرقی میان سبب و غیر سبب نیست). ب) وجوب به معنی حکم عقل به مذمّت تارک آن تا زمان ذی‌المقدّمه، و زودتر، یعنی صرف ترک مقدّمه، عقلاً مذموم است. ج) وجوب به معنی حکم عقل به مذمّت تارک آن البتّه نه بر صرف ترک مقدّمه؛ بلکه به خاطر عدم اتیان ذی‌المقدّمه. در فروض ب و ج نیز عقل فرقی بین سبب و غیرسبب نمی‌یابد. *رسالهٔ خبر واحد و اجماع*، ص۲۷٦.

٦. اگرچه فاضل سراب اشاره نکرده است؛ امّا به نظر می‌آید سرّ آن کفایت عقل در فهم مسأله است، بسیار بدیهی است که اگر امری لازم باشد، مقدّمهٔ آن هم لازم است، گفتن و پرسیدن نیاز ندارد!

۷. در این‌جا فاضل سراب به نقد اقوال مسأله باز می‌گردد که به نظر می‌رسد ربط مستقیم با رساله ندارد. در اقوال داشتیم که بعضی گفته‌اند اساساً مسبّبات، به تنهایی متعلّق تکلیف نیستند، فاضل سراب ناقداً می‌گوید: اگر منظور از «به تنهایی» این است که تکلیف به اسباب، نه ذاتاً و نه عرضاً، تعلّق نمی‌گیرد، سخن درستی است؛ لکن اختصاص به مسبّبات و اسباب ندارد؛ بلکه سایر انواع مقدّمه و ذی‌المقدّمه را هم شامل می‌شود. امّا اگر منظور از «به تنهایی» این است که به اسباب به نحو ذاتی تعلّق نمی‌گیرد، باید گفت که واضح است که وجوب به اسباب به نحو ذاتی تعلّق نمی‌گیرد، نمی‌توان اسباب و مسبّبات را در تعلّق ذاتی وجوب شریک نمود، مقدّمه و ذی‌المقدّمه بودن یعنی همین!

۸. طوسی، محمّد بن حسن. *عدّه*، قم: ستاره، ج ۲، ص ٦۳۰.

۹. ر. ک: ابن شهید ثانی، جمال‌الدّین حسن. *معالم الاصول*، قم: رضی، چاپ سنگی، [بی‌تا]، ص ۱۷۵.

۱۰. طوسی. **همان**، ج ۲، ص ٦۳۱.

۱۱. ر. ک: سراب تنکابنی، محمّد. *رسالهٔ خبر واحد و اجماع*، ص ۲۸۰.

۱۲. این کلام طبق تصریح فاضل سراب از *نهایة الوصول* علّامهٔ حلّی، به طبع نرسیده، و در کتابخانهٔ آیت‌اللّه گلپایگانی موجود است؛ سراب تنکابنی. **همان**، ص ۲۸۲.

۱۳. **همان**، ص ۲۸۲.

١٤. **همان**، ص ۲۸٤؛ عبارت علّامه از کتاب *نهایة الاصول* غیرمطبوع.

۱۵. **همان**، ص ۲۸۵.

١٦. **همان**، ص ۲۸٦.

۱۷. این کلام را صاحب *معالم* نقل کرده است؛ ر. ک: ابن شهید ثانی. **همان**، ص۱۷۸.

۱۸. سراب تنکابنی. **همان**، ص۲۸۸.

۱۹. ابن شهید ثانی. **همان**، ص۱۷۸.

۲۰. **همان**، ص۱۷۸.

۲۱. **همان**، صص۱۷۸ ـ ۱۷۹.

۲۲. **همان**، ص ۱۷۹.

۲۳. سراب تنکابنی. **همان**، ص ۲۸۹.

۲٤. سورهٔ توبه، آیهٔ ۱۲۲: ﴿فلو لا نفر من کلّ فرقة منهم لیتفقهوا في الدّین و لینذروا...﴾.
۲۵. سورهٔ حجرات: آیهٔ ٦: ﴿ان جائکم فاسق بنبأ فتبیّنوا...﴾.
۲٦. البتّه این دلیل در بیان صاحب ***معالم*** به سبک انسدادیّون تقریر شده، و اساساً دلیل حجیّت خبر واحد نیست؛ بلکه دلیل حجیّت مطلق ظنّ است. فاضل سراب در عبارات بعدی از تقریر خود نسبت به این دلیل سخن می‌راند؛ امّا توضیح نمی‌دهد، احتمالاً منظور وی سیرهٔ عقلا به همراه تقریر معصوم، یا سیرهٔ متشرّعه است که در لسان بعضی از اصولیّین از آن به «یقین عرفی» تعبیر شده است.
۲۷. ر. ک: ابن شهید ثانی. ***همان***، ص ۱۹۲.
۲۸. البتّه غالب انسدادیّون مقدّمهٔ «احتیاط هم موجب عسر و حرج است» را اضافه می‌کنند؛ ر. ک: انصاری، شیخ مرتضی. ***فرائد الاصول***، قم: کنگرهٔ شیخ اعظم، ج ۱، ص ٤۰٤.
۲۹. این کلام در ردّ قول سیّد مرتضی آمده است؛ ر. ک: ابن شهید ثانی. ***همان***، صص ۱۹٦ ـ ۱۹۷.
۳۰. سراب تنکابنی. ***همان***، ص ۲۹۱.
۳۱. ***همان***، ص ۲۹۲.
۳۲. ابن شهید ثانی. ***همان***، ص ۱۷۷.
۳۳. ***همان***، صص ۱۷٦ ـ ۱۷۷.
۳٤. ***همان***، همان‌جا.
۳۵. این معنی در کلمات محقّق سبزواری تصریحاً آمده است؛ رجوع کنید به: سبزواری، محمّدباقر بن محمّدمؤمن. ***ذخیرة المعاد***، قم: آل‌البیت، صص ۵۰ ـ ۵۱.
۳٦. تعداد مواردی که فاضل سراب می‌آورد، ۳٤ مورد است که ۱۳ مورد آن در این مقاله به طور مبسوط گزارش شده است.
۳۷. شهید ثانی، زین‌الدّین علیّ بن احمد. ***مسالک الافهام فی شرح شرایع الاسلام***، قم: معارف اسلامی، ج ۱، ص ۲۵٤.
۳۸. ***همان***، ج ۱۲، ص ۳۸.
۳۹. ***همان***، ج ۱۲، ص ۱۰.
٤۰. ***همان***، ج ۵، ص ۳٦٤.
٤۱. ***همان***، ج ۵، ص ۳٦۹.
٤۲. ***همان***، ج ۷، ص ۱۲۸.
٤۳. ***همان***، ج ۸، ص ۸٤.
٤٤. ***همان***، ج ۱۰، ص ۱۱٤.
٤۵. ***همان***، ج ۱۰، ص ۳۳۸.
٤٦. ***همان***، ج ۱۰، ص ۳۳۸.
٤۷. ***همان***، ج ۸، ص ۱۰۷.
٤۸. ***همان***، ج ۸، ص ۱٦٦.
٤۹. ***همان***، ج ۱۵، ص ۲۰٤.

فاضل سراب
جامع معقول و منقول

سیّداحمد تویسرکانی*

مقدّمه

عالم فاضل جلیل، جامع علوم منقول و معقول مولی محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی مازندرانی معروف به فاضل سراب (۱۰۴۰ ـ ۱۱۲۵ق) از دانشمندان و مفاخر رجال عصر حکومت صفویّه در اصفهان است. او به سال ۱۰۴۰ق در محلّی به نام سراب[۱]، از نواحی اطراف شهر تنکابن دیده به جهان گشود، و پس از فراگیری علوم پایه نزد والد خود و در حوزهٔ علمی تنکابن، رهسپار حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان گردید، و دیری نگذشت که در دانش فقه، اصول فقه، کلام و مناظره از بزرگان علمی به شمار آمد.

اصفهان در سدهٔ یازدهم یکی از مرکز بزرگ علمی شیعی است که دانشمندان بزرگی در آن به تدریس و تعلیم و نشر معارف شیعه پرداخته‌اند؛ امثال شیخ بهاءالدّین محمّد بن حسین بن عبدالصّمد معروف به شیخ بهایی (م۱۰۳۰ق)؛ مولی عبداللّه بن حسین شوشتری (م۱۰۲۰ یا ۱۰۲۱ق)؛ مولی میر محمّدباقر بن محمّد حسینی استرآبادی معروف به میرداماد (م۱۰۴۰ق)؛ میرفندرسکی ابوالقاسم بن میرزا بیک حکیم و عارف[۲] (م۱۰۵۰ق)؛ مولی میر محمّدتقی بن مقصودعلی مجلسی[۳] (م۱۰۷۰ق) و فرزند بزرگوارش علّامه محمّدباقر مجلسی (م۱۱۱۰ق)؛ صدرالدّین محمّد بن ابراهیم شیرازی معروف به ملّاصدرا (۱۰۵۰ق)؛ مولی رجب‌علی تبریزی[۴] (م۱۰۸۰ق)؛ مولی حسام‌الدّین محمّد بن احمد

---

*. دانشیار دانشکدهٔ حقوق دانشگاه آزاد اسلامی خوراسگان.

سروی مازندرانی (م۱۰۸۱ق)؛ مولی محمّدباقر محمّدمؤمن سبزواری خراسانی (م۱۰۹۰ق)؛ آقاحسین بن جمال‌الدّین محمّد خوانساری (م۱۰۹۹ق) و فرزندش آقا جمال‌الدّین خوانساری (م۱۱۲۵ یا ۱۱۲۲ق)؛ مولی میرزا محمّد بن حسن شروانی (م۱۰۹۸ق)؛ میرزا عبداللّه افندی فرزند عیسیٰ بیک صاحب *ریاض العلما* (م حدود ۱۱۳۰ق) و بسیاری دیگر از اکابر و اماثل دانشمندان شیعی که به برکت وجود آنان در عصر شاه سلیمان صفوی (۱۰۷۸ ـ ۱۱۰۶) تا سال‌های حدود ۱۱۳۰ق مصادف با سلطنت شاه حسین صفوی این معهد علمی، ایّام و روزهای شکوهمندی را می‌گذرانید، و دانشجویان و دانش‌پژوهان از بلاد مختلف شیعی مانند نجف، حلّه، گیلان، مازندران، خراسان، شیراز، قم و کاشان در اشتیاق وصول و ورود به آن مترصّد فرصت بودند.

نگارنده را حدس بر این است، با توجّه به آنچه در *تذکرهٔ حزین* و دیگر منابع آمده: خلف ارشد مولی محمّد سراب آقا رضا که علاقهٔ وافری به شعر و انشای آن داشت، در اصفهان متولّد شده، و عالم فاضل فقیه و محدّث جلیل، محمّدصادق، دیگر فرزندی وی تولّدش به سال ۱۰۸۲ق بوده، می‌توان چنین نتیجه گرفت که ورود فاضل سراب در اوائل سلطنت شاه سلیمان صفوی و یا اندکی پیش از آن بوده است.

او از محضر عالم محقّق ملّا محمّدباقر سبزواری[۵] و علّامه مجلسی و محقّق مدقّق میرزا محمّد بن حسن شروانی و در فلسفه، از ملّا رجب‌علی تبریزی استفاده کرده، و دیری نپایید که از خواصّ شاگردان محقّق سبزواری و از معنونین علمای اصفهان گردید، و گواه بر آن است داستان استنساخ کتاب *جامع الرّواة و رافع الاشتباهات* در علم رجال تألیف عالم جلیل محمّد بن علی اردبیلی اصفهانی (م۱۱۰۱ق) از تلامذه و مجازین علّامهٔ مجلسی، پس از آن‌که این کتاب مورد توجّه و تأیید علمای اصفهان قرار گرفت، و شاه سلیمان صفوی فرمان نسخه‌برداری از آن را صادر کرد، مؤلّف، عدّه‌ای از بزرگان علمای اصفهان را به حجرهٔ خود دعوت نمود، و مدعوّین در روز خاص هر یک مقداری از خطبهٔ آن کتاب گران‌قدر را به خطّ خود مرقوم داشتند.

در آغاز، مرحوم علّامهٔ مجلسی ـ عطّر اللّه مضجعه الشّریف ـ مرقوم فرمود: بسم اللّه الرّحمن الرّحیم، و پس از آن دیگران به ترتیب چنین نگاشتند: آقا جمال‌الدّین خوانساری: الحمد للّه؛ سیّد جلیل علاءالدّین محمّد گلستانه شارح *نهج البلاغه* (م۱۱۲۰ق): الّذی؛ عالم بزرگوار سیّدمیرزا محمّدرحیم عقیلی فرزند محمّدمؤمن استرآبادی[۶] (م۱۱۰۰ق): زیّن قلوبنا شیخ محمّدجعفر بن

عبداللّه کمره‌ای، قاضی و شیخ‌الاسلام اصفهان[۷] (م۱۱۱۵ق): بمعرفة الثّقات؛ آقا رضی برادر آقا جمال‌الدّین خوانساری[۸] (م۱۱۱۳ق): و العدول، و فاضل جلیل مولی محمّد سراب تنکابنی: و الاثبات و الاعیان، و سایر علمای حاضر آن را پایان دادند، و به این‌گونه مقدّمه خاتمه یافت:

الحمد للّه الّذی زیّن قلوبنا بمعرفة الثّقات و العدول و الاثبات و الاعیان و الاصحّاء من الرّجال، و جنّب صدورنا من طریقة احوال الضّعفاء و القاسطین و الاشرار و الاخسّاء منهم و الجهّال، و وفّقنا لتقیید المطلقات، و تمییز المشترکات من متشابهی الحال، و صلّی اللّه علی محمّد اشرف مخلوقاته، و اکرم بریّاته فی جمیع الاحوال، و عترته البررة العظام، و آله الکرام، الّذین اذهب اللّه عنهم الرّجس و جعلهم خیر آل. امّا بعد....

در نجوم *السماء* میرزا محمّدعلی کشمیری از عالم جلیل محمّد گیلانی مشهور به سراب در دو مورد یاد شده؛ یکی در صفحهٔ ۲۰٤ به نقل از شیخ علی حزین که آخوند ملّا محمّد گیلانی مشهور به سراب از مجتهدان عصر، و صاحب ورع و زهد تمام بود، و مدّت‌ها در اصفهان متوطّن شده، به افاده مشغول بود، و روزگاری مهیّا داشت. با والد مرحوم، ایشان را الفت و صداقت خالص بود، مکرّر، فقیر به خدمت ایشان رسیده، و تحقیق مسائل نموده، در کبر سن رحلت نمود، و در آن بلده مدفون شد. پس از بیان عبارت مذکور، اظهار می‌دارد: آخوند ملّا محمّد موصوف از تلامذهٔ محمّدباقر سبزواری و آقاحسین خوانساری است[۹]، و از ملّا باقر مذکور، روایت حدیث دارد.

و به دنبال آن از آقا رضا، خلف ارشد فاضل سراب یاد کرده، به نقل از *تذکرهٔ* حزین که چون والد مرحومش از توابع لاهیجان به اصفهان آمد، و متوطّن گردید، تولّد ایشان در اصفهان شد، و در خدمت والد خود، تحصیل علوم عربیّه نمود، و رغبت تمام به انشاد شعر داشت، و ابیات خوب از او استماع شده، و سی سال گذشته باشد که رحلت نموده (با توجّه به تاریخ نگارش *تذکره* به سال ۱۱٦۵ق، می‌بایست درگذشت وی به سال ۱۱۳۵ق باشد). و در صفحهٔ ۲۰۷ آورده: محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی مشهور به «سراب» از افاضل زمان خود بود. تحصیل و استفادهٔ علوم از والد خود فرمود، و او تملیذ و شاگرد مولانا محمّدباقر سبزواری بود ـ بنا به گفتهٔ صاحب *شذور العقیان* ـ، و پسرش مولانا محمّدصادق از وی روایت داشته، چنانچه بحرالعلوم سیّدمهدی طباطبایی در اجازهٔ سیّدحیدر بن سیّدعلی موسوی به تقریب ذکر مشایخ خود بیاورده که از جملهٔ ایشان، سیّد سند وجیه، و عالم ادیب و

فقیه، امیر سیّدحسین خوانساری است که او شیخ محدّث فقیه فائق، مولی محمّدصادق بن فاضل علّامه مولانا محمّد بن عبدالفتّاح مشهور به سراب، و او از والد خود، و او از شیخ خود افضل اکمل علّامهٔ علمای محقّقین، و زبدة فقها، مولانا محمّدباقر بن محمّد مؤمن خراسانی روایت دارد.

و پس از اتمام کلام فوق، از محمّدقاسم سبط ملّامحمّد تنکابنی یاد کرده که او عالم و فاضل و صالح بوده، و عبدالباقی بن میر محمّدحسین بن محمّدصالح حسینی خاتون‌آبادی (م۱۲۰۷ق) در اجازهٔ مفصّل خود که برای سیّد بحرالعلوم نبشته، او را در مشایخ خود آورده، و صاحب *روضات* ـ اعلی اللّه مقامه ـ او را چنین ستوده:

العالم الرّبّانی، و الفاضل الصّمدانی، مولانا محمّد بن عبدالفتّاح التّنکابنیّ المازندرانی المشتهر بسراب؛ کان من افاضل تلامذة سمّینا الفاضل الخراسانی، ماهراً فی الفقه و الاصولین و علم المناظرة و غیرها.

و در تاریخ درگذشت او فرموده:

کانت وفاته فی یوم عید الغدیر المبارک من شهور سنة اربع و عشرین مأة بعد الالف من الهجرة المبارکة، و قبره معروف ببلدة اصفهان؛

وی در روز عید مبارک غدیر (هیجدهم ماه ذی‌الحجّهٔ ۱۱۲٤ق) در اصفهان درگذشت، و در بقعه‌ای مخصوص در تخت فولاد اصفهان مدفون گردید.[۱۰]

مشایخ روایی او

۱. از استاد خود محقّق و عالم بزرگوار جامع علوم معقول و منقول محمّدباقر بن محمّدمؤمن سبزواری به سال ۱۰۸۱ اجازهٔ روایت دریافت داشته، و استاد او را چنین توصیف فرموده: «المولی الاجلّ الفاضل العالم التّقیّ... مولانا محمّد الگیلانی...».

۲. از علّامه محمّدباقر مجلسی به سال ۱۰۷۲ق و از او به این اوصاف یاد فرموده: المولی الفاضل التّقی الزّکیّ الالمعی اللوذعی الشّیخ بهاء الدّین محمّد الجیلی، و نیز اجازهٔ دیگری قریب به مضامین فوق نوشته به سال ۱۰۷۵ق از او دریافت نموده است.

۳. و نیز روایت می‌کند از عالم جلیل محمّدعلیّ بن احمد بن کمال‌الدّین حسین استرآبادی (م۱۰۹٤ق) صاحب المشترکات فی الرّجال که وی داماد مرحوم مجلسی اوّل است، و از شاگردان و

تلامذهٔ او و صاحب اجازه.. و فرزند او است محمّدشفیع استرآبادی (م۱۱۱۷ق) که روایت می‌کند از طریق والد خود از عالم جلیل میرمحمّدتقی مجلسی.

٤. از عالم بارع شیخ علی (م۱۱۰۳ق) بن محمّد بن شیخ حسن بن زین‌الدّین (معروف به شهید ثانی مقتول ۹٦٦ق) ملقّب به شیخ علی کبیر صاحب *الدّر المنثور*.

تلامذه و شاگردان و راویان و مجازین از او

۱. فقیه عالم عارف به حدیث و رجال زین‌الدّین علیّ بن عین‌علی خوانساری اصفهانی (م۱۱٦۷ق) و در *اعیان الشّیعه* درگذشت او را به سال ۱۱٤۸ق یاد کرده. وی علاوه بر اجازه از فاضل سراب دارای اجازه مبسوط و مفصّلی است از امیر محمّدحسین بن محمّد صالح خاتون‌آبادی (م۱۱۵۱ق) موسوم به *مناقب الفضلاء* تاریخ اجازهٔ *مناقب الفضلاء* جمادی الثّانی ۱۱۳۸ق است. و نیز دارای اجازهٔ روایت است از ملاّ محمّدصادق فرزند فاضل سراب (*روضات*، ذیل ترجمهٔ امیر محمّدحسین خاتون‌آبادی).

۲. عالم فاضل بارع ملّا محمّدشفیع گیلانی لاهیجی بن فرج (م اوائل قرن ۱۲). از فضلای عصر خود و مجاز از مجلسی اوّل و فاضل سراب. به نقل صاحب *نجوم السّماء* او را اجازهٔ روایت حدیث است از سیّد سند امیر ماجد بن امیر جمال‌الدّین محمّد حسینی دشتکی به سال ۱۰۸۷ق و نیز مجاز است از محقّق سبزواری در نقل و روایت *صحیفهٔ سجّادیّه* به سال ۱۰۸۵ق و برادر او است عالم فاضل جلیل‌القدر ملاّ محمّدرفیع بن فرج جیلانی ساکن و مجاور مشهد مقدّس رضوی و دختر ملّا محمّدصالح مازندرانی زوجهٔ فاضل امیر ابوالمعالی چهار پسر و دو دختر داشت که یکی از آن‌ها همسر ملاّمحمّدشفیع و دیگری در زوجیّت ملامحمّدرفیع بود، ولی ملاّمحمّدشفیع دختر فاضل سراب را نیز به همسری داشت. و در اجازه، فاضل سراب از او به این اوصاف یاد شده: «الفاضل المحقّق العالم بدقایق العلوم العقلیّة و النّقلیّة مولانا محمّدشفیع الّلاهیجانی»، و میرزا ابراهیم بن غیاث‌الدّین محمّد اصفهانی خوزانی[11]، فقیه جلیل قاضی اصفهان و مقتول به فرمان نادر شاه به سال ۱۱٦۰ق از شاگردان و مجیزان او است (*طبقات اعلام الشّیعه*، قرن ۱۲، ص۸).

اجازهٔ روایتی ملاّمحمّدشفیع مشترک است با اجازهٔ دو فرزند وی؛ یکی عالم فاضل جلیل ملّا محمّدصادق متولّد ۱۰۸۲ق، و دیگری آقا رضا نوشته که به سال ۱۱۰۲ق به وقت عزم مراجعت از

مشهد مقدّس به اصفهان برای آن‌ها مرقوم فرموده.[۱۲]

سیّد جلیل عالم محمّدصادق بن محمّدباقر. این اجازه به سال ۱۱۰۹ق نوشته شده در پایان *کتاب من لا یحضره الفقیه* موجود در مکتبهٔ عامّهٔ نجف تأسیس مرجوم امینی نوشته شاه علی بن محمّد دبوقی به سال ۱۰۷۱ و ۱۰۷۲[۱۳] (*تلامذة العلّامة المجلسی*، ص٦٦؛ *طبقات اعلام الشّیعه*، قرن ۱۲، ص۳٦۲).

٤. عالم جلیل شیخ الاسلام و امام جمعهٔ شهر اصفهان امیر محمّدحسین خاتون‌آبادی (م۱۱۵۱ق) فرزند میر محمّدصالحِ خاتون‌آبادی (*تلامذة العلّامة المجلسی*، ص۹۳؛ *طبقات اعلام الشّیعه*، قرن ۱۲، ص۱۹۸).

۵. عالم نبیل محمّدباقر گلستانه (م حدود ۱۱۲۰ق) فرزند علاءالدّین محمّد گلستانه شارح *نهج البلاغه* یکی به نام *بهجة الحدائق* مختصر و کامل و دیگری به نام *حدائق الحدائق* (*تلامذة العلّامة المجلسی*، ص۱۵۷؛ *طبقات اعلام الشّیعه*، قرن ۱۲، ص۹٤).

٦. فاضل عالم محمّداشرف علوی (م۱۱۳۳ق) فرزند عبدالحسیب بن احمد که از شاگردان علّامهٔ مجلسی و مجاز از او است، از آثار و مؤلّفات او است: *فضائل السّادات* و *علاقة التّجرید* (*تلامذة العلّامة المجلسی*، ص۷۷؛ *طبقات اعلام الشّیعه*، قرن ۱۲، ص٦۸).

۷. شیخ محمّدباقر نیشابوری (م۱۱۳۳ق) فرزند محمّدحسین طائفی مکّی (*تلامذة العلّامة المجلسی*، ص۸۳؛ *طبقات اعلام الشّیعه*، قرن ۱۲، ص۹٦).

۸. عالم محقّق محمّدجعفر متولّد ۱۱۰۸ق فرزند محمّدطاهر خراسانی صاحب رساله‌ای به فارسی در رضاع و کتاب *طباشیر*. صاحب *روضات*، در صفحهٔ ۲٦۵ ذیل ترجمهٔ خداوردی آورده: گمان من بر این است که او از تلامذهٔ فاضل سراب باشد.

آثار و مصنّفات

۱. *اثبات الصّانع القدیم بالبرهان القاطع القویم*: در آغاز آن امده: الحمد للّه الّذی ابان ما یجب معرفته من وجوده و صفاته لارباب العقل و النّهی بالدّلائل الیقینیة و البراهین القاطعة. در ذریعه، ج۱، ص۹٦ با عنوان فوق آمده، و در صفحهٔ ۱۰۷ با عنوان *اثبات الواجب تعالی* و در ج۱۱، ص۸۷ با عنوان *رسالة فی اصول الدّین و العقاید* آمده است.

۲. حاشیه بر *آیات الاحکام* مقدّس اردبیلی به نام *زبدة البیان*. (ذریعه، ج۶، ص۹)، و در ج۴، ص۲۷۶ به عنوان *تفسیر فاضل سراب* از آن یاد شده است.

۳. حاشیه بر شرح *ارشاد* علّامهٔ حلّی از محقّق سبزواری به نام *ذخیرة المعاد* در فقه شامل مبحث عبادات از طهارت تا پایان کتاب حج. (ذریعه، ج۶، ص۷۶).

۴. حاشیه بر شرح *لمعهٔ* شهید دوم (م۹۶۶ق) به نام *الرّوضة البهیّة* در فقه (ذریعه، ج۶، ص۹۷).

۵. حاشیه بر *محاکمات* قطب‌الدّین رازی (م۷۶۶ق) مؤلّف در *سفینة النّجاة* در بحث معاد، ص۳۹۶ به آن اشاره کرده است.

۶. حاشیه بر *مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام* تألیف سیّد محمّد بن علیّ بن حسین موسوی عاملی (م۱۰۰۹ق) سبط شهید دوم (ذریعه، ج۶، ص۱۹۸).

۷. حاشیه بر *معالم الاصول* تألیف شیخ حسن فرزند شهید دوم (م۱۰۱۱ق) در اصول فقه (ذریعه، ج۶، ص۲۱۰).

۸. *رسالة فی حجّیة الاخبار و الاجماع*. از این رساله با عناوین مختلف یاد شده در ذریعه، ج۱، ص۳۱۰ آمده: *الاخبار و الاجماع*، و در ج۶، ص۲۶۹ آمده: *حجّیة الاجماع و الخبر الواحد* و در صفحهٔ ۲۰۷ آورده: *حجّیة الاخبار* و یا *حجّیة الخبر و الاجماع*، و در آغاز آن آمده: الحمد للّه الّذی شرّفنا باحسن الملل و الادیان، و فضّلنا من بینهم بتبعیّة اهل بیت العصمة حجج الرّحمان الی قوله: لمّا ان عمدة ما یتمسّک به فی المسائل الشّرعیّة الاخبار و الاجماع اردت ان اکتب رسالة موجزة فیها مشتملة علی فصلین اولیهما فی الاخبار، و الثّانی فی الاجماع، صاحب *اعیان الشّیعه* می‌فرماید: من این رساله را دیدم، و آن حاکی از کمال فضل و دانش او است.[۱۴]

۹. *رسالة فی رؤیة الهلال قبل الزّوال هل یلحق الیوم بالشّهر السّابق او اللاحق*: این رساله در حکم رؤیت ماه است پیش از هنگام زوال خورشید، و بیان آن‌که آیا از روزهای ماه گذشته محسوب می‌گردد، یا می‌تواند روز اوّل ماه جدید باشد (ذریعه، ج۱۱، ص۳۰۹).

۱۰. *رسالة فی صلاة الجمعة*: مؤلّف ـ علیه الرّحمه ـ را چهار رساله است در وجوب عینی نماز جمعه در عصر غیبت امام (ع)، و ردّ بر قائلان به حرمت، و یا عدم وجوب عینی که آن را به اشارهٔ استادان خود محقّق سبزواری و میرزا محمّد شیروانی نوشته است.

یکی از آن‌ها ردّ بر رسالهٔ عالم فاضل ملّاعبداللّه تونی (م۱۰۷۱ق) است که در آن به اثبات حرمت

نماز جمعه در عصر غیبت پرداخته، و آن به صورت حاشیه‌ای است بر رسالهٔ او، و با عنوان قوله، قوله مطالب خود را ایراد نموده.

دیگر رساله‌ای است ردّ بر رسالهٔ آقا جمال‌الدّین خوانساری به فارسی در اثبات عدم وجوب عینی نماز جمعه در عصر غیبت که برای شاه سلیمان صفوی نگاشته، شامل یک مقدّمه و سه فصل: فصل اوّل در بیان اجماع علمای شیعه بر عدم وجوب آن در عصر غیبت تا زمان شهید ثانی، و تنها او بوده که در قرن دهم قائل به وجوب آن شده؛ فصل دوم در بیان ادلّهٔ وجوب آن غیر از دلیل اجماع؛ فصل سوم در بیان وجوب عینی آ ن در عصر غیبت.

مؤلّف آقاجمال خوانساری از تألیف این رساله در دههٔ آخر ذی‌قعدهٔ ۱۰۹۱ق فراغت یافته، و در آغاز رسالهٔ فاضل سراب چنین آمده: حمد و ثنای بی‌عد واجب‌الوجودی را سزد که معرفت ذات....

و دیگر رساله‌ای با همین عنوان در اثبات وجوب عینی نماز جمعه، و تأیید نظر استادش محقّق سبزواری به فارسی، و ردّ رسالهٔ ملّاعلی‌رضا تجلّی (م۱۰۸۵ق) فرزند کمال‌الدّین حسین اردکانی شیرازی[۱۵] به فارسی، در اعتراض و ایراد بر استاد محقّق، ملّا محمّدباقر سبزواری.

و چهارمین رساله در این مورد پس از نگارش ردّیهٔ آقا جمال‌الدّین خوانساری است که به فارسی بوده، مؤلّف بر آن شده که آن را به عربی منتشر نماید، و در آغاز این رساله آمده: الحمد للّه الّذی شرّف الجمعة علی غیرها من الازمان و الاوقات....[۱۶]

۱۱. رسالة فی عدم جواز خرق الاجماع المرکب و احداث قول ثالث (ذریعه، ج۱۵، ص۲۳۲).

۱۲. رسالة *ضیاء القلوب* است به فارسی. این رساله پیرامون مسألهٔ امامت و رهبری پس از پیامبر اکرم (ص) و اثبات صانع است (ذریعه، ج۱۵، ص۱۲۷).

۱۳. *سفینة النّجاة*: این کتاب تنها اثری است از این عالم جلیل که به سال ۱۳۷۷ در ٤۰٤ص منتشر گردیده است.

نگارنده را از کتاب *سفینة النّجاة* نسخه‌ای نفیس است به خطّ نسخ خوش که کاتب آن یکی از طلّاب حوزه بوده به نام محمّدرحیم بن آخوند ملّا سدید جیلانی که پس از استنساخ نسخه آن را بر استاد قرائت کرده، از آغاز تا انجام، و تصحیحات لازم در آن به عمل آمده، و پس از آن، استاد (مؤلّف) در حاشیهٔ صفحهٔ آخر، موضوع را به خطّ خود تأیید فرموده، قطع کتاب عبارت است از ۱۳×۲۰ سانتی‌متر در ۳۹۸ صفحه. هر صفحه دارای ۱٦ سطر و دارای حواشی و تعلیقات از مؤلّف به

خط کاتب که در ذیل آن آمده: منه ـ مدّ ظلّه العالی ـ، و یا منه ـ سلّمه اللّه ـ، و ذیل بعضی از حواشی آمده: م د ع ل ـ عفی عنه ـ.

در پایان کتاب، کاتب مرقوم داشته: قد فرغت من تسوید هذا الکتاب الموسوم بسفینة *النّجاة* من تصانیف افضل الفضلاء و اعلم العلماء، المجتهد العلّامة المدقّق المحقّق، الحسن الاخلاق المرضیّ الطّبائع، استادی آخوند ملّا محمّد ـ مدّ ظلّه العالی ـ، و انا قرأت، و قابلت، و صحّحت عنده، اللهمّ وفّقنا بجودک و کرمک، و محمّد و آله ـ علیهم السّلام ـ فی الدّنیا و الآخرة لتحصیل مرضاتک، و الاجتناب عن معصیتک، و اغفر لی لوالدیّ، و وفّقنا لاطاعتک، و انا العبد الذّلیل الحقیر العاصی، تراب اقدام الطّلبة، رحیم بن آخوند ملّاسدید جیلانی ـ رحمه اللّه تعالی ـ.

و مؤلّف ـ علیه الرّحمة و المغفرة ـ در حاشیه مرقوم فرموده:

بسم اللّه الرحمن الرحیم، و الحمد للّه ربّ العالمین و الصّلوة علی خیر خلقه محمّد و آله اجمعین، و العاقبة للمتّقین. قد سمع هذا الکتاب من اوّله الی آخره فی اوائل سنّه الشّریف الفاضل الکامل الصّالح الدّین، صاحب اخلاق الرّضیة، و الملکات المرضیّة محمّدرحیم، وفّقه اللّه للارتقاء الی مدارج الکمال، و بلغه اللّه الی جمیع ما یلیق به من الامانی و الآمال و المأمول منه ان لا ینسانی فی مظانّ اجابة الدّعوات، و ان یدعو لی باقالة العثرات، و التّجاوز عن السیّئات لا زال محروساً عن الآفات، و اتّفق کتابة هذه الکلمات فی اواخر شهر جمادی‌الثّانیة من شهور سنة ۱۱۰۳ هـ. بید مؤلّفه الخاطی الخاسر محمّد بن عبدالفتّاح التّنکابنی ـ عفی عنهما ـ، و الحمد للّه ربّ العالمین.

و در ظهر برگ نخست به خطّ کاتب آمده: هذا کتاب موسوم بسفینة *النّجاة* من مصنّفات ادقّ المدقّقین، و افضل الفضلاء الرّاسخین، و اکمل الکملاء الصّائبین فی الاعمال، و اعلم العلماء العاملین، اعنی آخوند ملّامحمّد ـ دام ظلّه العالی ـ فی سنة ۱۱۰۲ق لکاتبه العبد الحقیر الضّعیف النّحیف، الملتجی الی اللّه، محمّدرحیم بن آخوند ملّاسدید جیلانی ـ غفر اللّه له و لوالدیه، و لجمیع المؤمنین و المؤمنات بحرمة محمّد و آله ـ.

و کاتب دیگری نوشته: بسم اللّه اشرف الاسماء، هذا ممّا من اللّه سبحانه بشرائه و ادخاله فی الملک علی عبد المترصّد للفیض الربّانی، محمّدعلی بن محمّدحسن الشّهیر بعلیّ الآرانی فی سنة ۱۲۳۰ الف و مأتین و ثلاثین من هجرة سیّد المرسلین ـ صلی اللّه علیه و آله الطّاهرین اجمعین ـ.

و باز آمده: بسمه تعالی. و ممّا وهبنی اللّه تعالی بمنّه، و انا العبد الفانی السیّداحمد بن محمّدباقر

الحسینی التّویسرکانی، محرّم ۱۳۸۵ق.

پی‌نوشت‌ها

۱. در کتاب *بستان السّیاحة*، ذیل کلمهٔ «سراب» از دو محل به این اسم یاد کرده؛ یکی مابین اردبیل و تبریز است، دارای آب و هوای خوب، و دیگری قریه‌ای بزرگ در نیم‌فرسخی تویسرکان، جایی خوش و محلّی دلکش، باغات فراوان دارد، و راقم، هر دو را دیده است.

۲. در این سال است درگذشت سیّد سند فطن کیّس استاد الفضلاء و رییس الحکماء میرابوالقاسم فندرسکی استاد جمعی از فحول چون سیّد سند میرزارفیعا نایینی و چون علّامهٔ فهّامه آخوند مولانا محمّدباقر خراسانی و چون استاد الفضلاء آقاحسین خوانساری ـ رحمهم اللّه ـ (خاتون‌آبادی، عبدالحسین. *وقایع السّنین و الاعوام*، ص۵۱۴، ذیل حوادث ۱۰۵۰ق).

۳. مولانا محمّدتقی مجلسی که شاگرد مولانا عبداللّه شوشتری و شیخ بهاءالدّین محمّد است، و در علم فقه و تفسیر و رجال، سرآمد اهل روزگار بود...، و اکثر علمای اعلام، مانند آقاحسین خوانساری و مولانا محمّدباقر سبزواری و مولانا میرزای شروانی و مولانا محمّدباقر ولد او و سایر فضلای نامدار که در عصر قبل بودند، همه تلامذه و شاگردان او بودند (خاتون‌آبادی، ملّامحمّدصالح. *حدائق المقرّبین*).

۴. مولی رجب‌علی تبریزی عالم فاضل حکیم صوفی درگذشته به سال ۱۰۸۰ق مورد احترام و تجلیل شاه عبّاس دوم صفوی و مورد توجّه اکابر و امراء، گرچه او را در ادبیّات عرب و علوم دینی چندان توانایی نبود ولی در مسائل منطقی و فلسفی و الهیّات خاص و فلسفهٔ مشاء مورد توجّه و اقبال بود، و معتقد به اشتراک لفظی وجود و از شاگردان او بودند مولی محمّد تنکابنی جیلانی و حکیم محمّدحسین قمی و برادرش محمّدسعید معروف به حکیم کوچک که آنان را به حکمت و تصوّف علاقهٔ وافری بود (افندی اصفهانی، عبداللّه. *ریاض العلما*، ج ۲، ص۲۸۳).

۵. عالم بزرگوار شیخ ابوجعفر محمّد بن حسن معروف به حرّ عاملی صاحب *وسائل الشّیعه* (م۱۱۰۴ق) در *امل الآمل* آورده: مولانا محمّدباقر محمّد مؤمن الخراسانی السّبزواری عالم فاضل محقّق متکلّم حکیم فقیه محدّث جلیل‌القدر من المعاصرین، و له کتب منها *شرح الارشاد* (للعلّامة الحلّی) و لم یتمّ، و کتاب فی الفقه (المسمّی *بکفایة الاحکام*)، و رسالة فی *تحریم الغناء*، و رسالة *فی الصّلاة و الصّوم* فارسیّة، و رسالة فی *الغسل*، و رسالة فی *تحدید النّهار* شرعاً، و کتاب کبیر فی *الادعیة المأثورة*، و رسالة فی *صلاة الجمعه* عربیّه، و اخری فارسیّة، و غیر ذلک. (شرح *ارشاد* او به نام *ذخیرة المعاد* از کتاب طهارت است تا پایان حجّ. بخش عبادات و *کفایة* تمام ابواب فقه را دارا است؛ به جز کتاب حدود و دیات)، و ملّا صالح خاتون‌آبادی در *حدائق المقرّبین* آورده: مولانا محمّدباقر سبزواری که از اعاظم مجتهدین و علمای دین است، او همهٔ علوم و لا سیّما فقه و اصول و کلام و حکمت، ربط تمام داشت، و در نهایت تحقیق و تدقیق و استقامت فکر بود، و مصنّفات بسیار دارد؛ از آن جمله *شرح ارشاد* است که کتابی به آن متانت و کثرت نفع، بسیار کم است، و در سال ۱۰۹۰ق به رحمت ایزدی پیوست، و نعش او به مشهد مقدّس معلّی نقل فرمودند، و تاریخ وفات او این است: «شد شریعت بی‌سر و افتاد از پا اجتهاد».

۶. در *حدائق المقرّبین* خاتون‌آبادی آورده: مولانا میرزای شروانی ـ طیّب‌اللّه رمسه ـ که استاد این قاصر است، و در خدمت او فنون حکمی و فقه، و بعضی از کتب حدیث را خوانده‌ام، و در تحقیق و تدقیق و استقامت فکر، و جامعیّت مسلّم بود، و در فنون فقه و اصول و کلام و حکمت و ریاضی ید طولایی داشت، و مبحث امامت تتبّع بسیار نموده بود، و در مکالمات و مناظرات قوّت و قدرت تمام داشت، و او را مصنّفات بسیار در مطالب عقلی و نقلی است، و در سال هزار و نود و نه هجری به رحمت الهی واصل شد. صاحب *روضات* ذیل ترجمهٔ او فرموده: کلمهٔ «شروان» به کسر اوّل و سکون ثانی بدون حرف «ی» صحیح است، و قرائت آن با یاء اشتباه، و خطا است. و در خاتون‌آبادی، عبدالحسین. *وقایع السّنین و الاعوام*، ذیل سال ۱۰۹۸، ص۵۴۳ آورده: رحلت وحید زمان، و فرید دوران، سیّد مرتضیٰ و شیخ مفید و شیخ طوسی عصر خود در ممارست مطالب امامت، و متعلّقات او، و خواجهٔ نصیر عصر خود در مطالب هیأت و هندسه و ریاضی و غیره بود، و در روز جمعه ۲۹ رمضان سنهٔ مزبوره، قریب به زوال، یا در عین زوال ـ قدس اللّه روحه ـ از اخلاق فاضله او چه توان نوشت.

۷. او از رجال معروف جلیل‌القدر والا مرتبت عصر شاه سلیمان صفوی است، و از شاگردان آقاحسین خوانساری، و والد و داماد عالم جلیل لطف‌اللّه میسی عاملی (م۱۰۳۷ق) بوده. امین محسن. ***اعیان الشّیعه***، ج۶، ص۴۷۰؛ تهرانی، آقابزرگ. ***طبقات اعلام الشّیعه***، قرن ۱۲، ص۲۶۰.

۸. در اردبیلی. ***جامع الرّواة*** آمده: هو ثقة ثَبَت عین عارف بالاخبار و التّفسیر، و الفقه و الاصول و الکلام، و الحکمة و العربیّة و الجامع لجمیع الکنالات و لیس له فی جامعیّته و حدّت حدسه و حضور جوابه و ذکائه و دقّة طبعه فی عصره نظیر و لا قرین، و کان استادنا و معتمدنا، و به فی جمیع العلوم استنادنا (اردبیلی. ***جامع الرّواة***، ج۱، ص۱۵۳؛ تهرانی. ***همان***، قرن ۱۲، ص۱۳۹). ***جامع الرّواة***، ج۱، ص۱۵۳؛ ***طبقات اعلام الشّیعه***، قرن ۱۲، ص۱۳۹.

۹. در ***تذکرهٔ*** حزین، ذیل عنوان معدودی از افاضل معاصرین، ص۱۷ آمده: دیگر فاضل عالی‌شأن، آقا رضی‌الدّین محمّد است، خلف علّامهٔ نحریر آقا حسین خوانساری، و از اذکیای علما بود. طبعی به غایت دقیق، و فکرتی عالی داشت، در خدمت او بسیاری از فضلا مستفید شدند، و در جوانی در گذشت. حقیر در منزل والد به خدمت ایشان رسیده.

۱۰. ***تذکرهٔ حزین*** یا ***تاریخ حزین*** شامل وقایع اواخر صفویّه، فتنهٔ افغان، سلطنت نادرشاه، صص۲۶ ـ ۲۷ از شیخ محمّدعلی حزین (م۱۱۸۱ق).

۱۱. خوزان یکی از محلّات سه گانهٔ خمینی‌شهر مجاور اصفهان است.

۱۲. در این مورد صاحب ***روضات*** آورده: در این اجازه مجیز مرقوم داشته: کتبت اجازتهما صانهما اللّه عن الآفات فی ضمن اجازته ایّده اللّه لقوّة احتمال منع الاجل الموعود عن وصولی الیهما و کتابة الاجازة لهما؛ خوانساری، محمّدباقر. ***روضات الجنّات***، ص۶۴۸).

۱۳. در تهرانی. ***طبقات اعلام الشّیعه***، قرن ۱۲، ص۶۷۳، آمده: اجازه برای او نوشته شد ذیل نامهٔ درخواست اجازه.

۱۴. رجوع کنید به: افندی اصفهانی، عبداللّه. ***ریاض العلما و حیاض الفضلا***، ج۴، ص۹۵.

۱۵. تهرانی. ***ذریعه***، ج ۱۵، صص۷۹ ـ ۸۱.

سفينة النجاة

بسم الله أشرف الأسماء

هذا ما فرغ الله سبحانه شرفه

وأدخله في الملك على عبده المرتضى

الفيض الرباني محمد علي بن محمد حسن

الشهير بعلي الإرواني في سنة ١٢٣٠

ألف مائتين وثلثين هجرة سيد الأنبياء

الله عليه وعلى آله الطاهرين آمين

وأفضل الفضلاء والكمل الكملاء الصالحين

وأعلم العلماء العاملين أعني أحمد ملا محمد مدد الله العالي

محمد رحيم ابن أحمد ملا محمد علي الإرواني

تمت وبقي الله لا غيره

وأنا العبد الفقير

بن محمد نصير الحسيني الموسوي

١٣٨٥ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا ونبينا وشفيعنا وحبيبنا
محمد خاتم النبيين وآله الطيبين الطاهرين اعلم انه لابد لكل من كان قادرا على
الاكتساب ان يعلم ما يتعلق باصول الدين بالبرهان لئلا يكون حجته متابعة الآباء و
الكبراء ولا يندرج في استحقاق الذم في الطائفة الذين حكى الله تعالى عنهم قال انا وجدنا
آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون فاحببت ان اشير خفيفة الى بعض ما
يتعلق بها لينتفع بها البعض من احتاج اليه المقصد الاول فيما يتعلق با
بالصانع وفيه مباحث الاول اثبات الصانع برهانا ان سلسلة الموجودات اما ان تكون
مشتملة على ما يجب صدق الموجود عليه لذاته مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج
عنه اولا والاول هو المطلوب وعلى الثاني نقول اذا وجد فلا بد ان يكون مفيض وجوده موجودا
مع وجوده فان كان المفيض ايضا ممكنا ففيض وجود هذا المفيض ايضا وجود معها
وهكذا فيلزم اجتماع الموجودات المترتبة الغير المتناهية والتالي باطل اما الملازمة
ففيه عن البيان واما بطلان التالي فلان المعلول الاخير في سلسلة تامة متصف
باضافة المعلولية فقط وكل واحد من السلسلة المذكورة غير المعلول الاخير متصف
باضافة العلية والمعلولية فيتحقق ههنا سلسلتان غير متناهيتين احديهما سلسلة وجود
العلية والاخرى سلسلة المعلولية وعدد المعلولية زائد على عدد العلية بواحد

لاشتراك ما بعد المعلول الاخير في العلية والمعلولية واختصاص الاصغر بالمعلولية
وجعله علة لحصول المجموع او جعله علة لامر آخر غير حصول المجموع لو فرض كون كل
معلول علة لمعلول آخر لا يضر ههنا لان لنا ان نأخذ واحدا من السلسلة ونقول
معلوليته بازاء علية علته ومعلولية العلة بازاء علية علة العلة وهكذا وح نقطع
النظر عن معلول ذلك الواحد ان كان له معلول ونتم البرهان بان تغاير معلولية
الواحد ليس مع عليته وان اتصف ذلك الواحد بهما ايضا بل مع عليته علته
وح يلزم زيادة احد المتضايفين الحقيقيين على الآخر على تقدير عدم اشتمال
السلسلة على الواجب وهو ح فعدم اشتمالها عليه ح وايضا عدم انتهاء السلسلة
الموجودات الى الواجب يستلزم انتهاءها اليه لان لنا ان نفرض من معلول ما
ما لا يتناهى سلسلة واحدة ثم نبتدء من مبدأ آخر من تلك السلسلة الى ما لا يتناهى
فنطبق السلسلتين من المبدأين المفروضين ما امكن فلا يمكن وقوع
كل واحد من احديهما بازاء كل واحد من الاخرى والا يلزم تساوي الكل والجزء
فيلزم ان ينتهي الجزء قبل ان ينتهي الكل فالجزء متناه والكل زائد عليه بعدد متناه
فهو متناه ومنتهى السلسلة هو الواجب بالذات فان قلت لانم احتياج وجود
الممكن الى المفيض فلم لا يجوز ان يوجد بالاولوية الذاتية قلت لا يمكن وجوده
بالاولوية الذاتية لانه على تقدير وجوده بها فاما ان يكون الوجود عينه او

قالوا

هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا و

فسيقولون من

قوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى ءاذا كنا

عظاما نخرة قالوا تلك اذا كرة خاسرة وقوله تعالى وقالوا لجلودهم

لم شهدتم علينا وغيرها من الآيات المتكاثرة الظاهرة الدلالة التي

لا يقبل التأويل ومع هذا وردت آيات كثيرة في مقام التشنيع على الملاحدة

على الذين ينكرون احياء الاموات باستبعادات واوهامية مثل من يحيي العظام

وهي رميم فاذا كان الاستبعاد متعلقا بالمعاد الجسماني فالتشنيع والرد

انما يتعلقان بهذا الاستبعاد والانكار فظهر ان الآيات مع صراحتها

في الدلالة على المعاد يتقوى دلالتها بقرائن المقام ودلالة الاخبار على هذا

المدعى وكثرتها وصراحتها اظهر من ان يحتاج الى البيان اعلم ان كل ما

قال به النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام فهو الحق والصدق بمقتضى ما

اثبتناه من العصمة فان علم قول احد الحجج عليهم السلام ومراده فيجب

الاذعان به وتصديقه وان لم يحصل اليقين في احدهما فيجب الاكتفاء بالاذعان

الصدق والحقية فيما قاله او اراده حال التفصيل اليه فاذا عرفت

هذا فنقول فيما تيقنت قول احد الحجج عليهم السلام به واراده بالنص

التفصيل وان لم يحصل اليقين في احدهما فاجعله في عرضة الامكان

ويكفي

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على خير خلقه
والعاقبة للمتقين وبعد فهذا الكتاب
من اهل السنة الشريف الفاضل الكامل
صاحب الاخلاق الرضية والملكات المرضية
الله الله للارتقاء الى مدارج الكمال والبلوغ
لمس من الاماني والامال الماموله
لقطف اجابة الدعوات ومن حول
والحاوي على السات نال المحروسه
اسعد كتابه هذه الكلمات في اوائل
من شهور سنة ١٠٢٠ سنة مولفه الى حلى
عبد الفتاح التنكابني عفى عنهما والحمد لله

ويكفي بهذا القدر في الكتاب لانطوله بالامور المشهورة التي تذكر
في هذا المبحث من هذا احدى صحيفتيه من الخطايا والزلل واخذا الاخرى مما
يليق بها من الثواب والعمل من يرجو من الله ما اعطى بجوده الاحسان مع عدم
من الاخلاق الردية وخصال الاشرار وهذا من بعيد التوقع اذا نظر الى
استحقاق هذا الفاضل الردي لكن لا يبعد شيء من الالطاف لمن تمسك بسفينة
النجاة والعطف وهو من اكثر الناس عثرة واقلهم حسنة قليل التهيأ للتسنم
ظاهر الاغماض عن الرحيل والخبر الذي الى رحمة ربه الغني محمد بن عبد الفتاح
التنكابني غفر الله ذنوبهما وستر عيوبهما في ضحوة يوم الخميس يوم الرابع
عشر من شهر جمادى الثانية من شهور سنة ١٠٢٠ اثنين ومائة والف من هجرة
خير البرية على باهرها الف الف الصلوة والتحية الحمد لله اولا وآخرا وصلى الله
على نبيه محمد والمعصومين الطيبين الطاهرين ووفقنا لاطاعتهم وزيارتهم
وجعلنا من حزبهم وزمرتهم بجوده وكرمه وبحقهم آمين رب العالمين قد
فرغت من تسويد هذا الكتاب الموسوم بسفينة النجاة من تصانيف
افضل الفضلاء واعلم العلماء المجتهد العلامة المدقق
المحقق الحسن الاخلاق المرضي الطباع آخوند احمد استادي
ملا محمد مدظله العالي وانا قرأت وقابلت وصححت عنه
انا الراجي عبد الذليل الحقير العاصي تراب اقدام
الطلبة رحيم بن آخوند ملا سيد جيلاني
غفر الله لهم
والسلام

تعلیم و تربیت اسلامی و مدارس دورهٔ صفوی در اصفهان

محسن جاوری*

مقدّمه

با استقرار حکومت شیعی صفوی و رشد فعّالیّت‌های وسیع در گسترهٔ فرهنگ، راه ترقّی فرهنگ و تمدّن اسلامی هموار گردید. باید خاطر نشان کرد سیاست مذهبی سلسلهٔ صفوی بر محور رسمیّت‌بخشی و تقویت مذهب تشیّع در ایران مستقر بود که این از نکات اساسی قابل بررسی در مورد این سلسله است. در حقیقت به چنگ آوردن حکومت و تثبیت آن توسّط صفویان وامدار همین حمایت مذهبی از تشیّع است، مذهبی که پیروان آن قرن‌ها مورد بغض و کینه سایر فرقه‌های مذهبی به خصوص اهل سنّت که از طریق حکومت‌های وقت خط مشی سیاسی را نیز در دست داشتند، قرار گرفته بودند. با این وجود تا آغاز حکومت صفوی روح معنویّت تشیّع همراه با عرق ملّی هموار باعث ابقاء، تقویت و رواج آن در بین تعداد زیادی از ایرانیان شده بود، به طوری که با وجود همهٔ محدودیّت‌ها و آزار و اذیّت‌هایی که بر پیروان این فرقه توسّط سیاستمداران در هر دوره روا شده بود، تشیّع همچنان به راه خود ادامه داد، و هر روز بر استحکام مبانی آن در بین ایرانیان افزوده شد تا بالاخره با آغاز حکومت صفوی به عنوان مذهبی رسمی در ایران جلوه کرد.

به لحاظ محدودیّت‌هایی که پیش از صفویان بر تشیّع اعمال شده بود، و از همه مهم‌تر رسمیّت یافتن آن در این دوره در کشوری پهناور، نیاز به مبلّغین و فقها برای ترویج و تحکیم مبانی عقیدتی

---

*. عضو هیأت علمی میراث فرهنگی استان اصفهان.

شیعه امامیّه بسیار ضروری به نظر می‌رسید. از همین رو مدارس به عنوان عامل تغذیه کننده، و پشتیبان ایدئولوژیکی برای این مقصود مورد توجّه قرار گرفتند. در ابتدای حکومت صفوی تعداد روحانیّون عالی رتبه از نظر کمی محدود بود، و نیاز شدید در زمینهٔ مذکور باعث شد تا عدّه‌ای از روحانیّون عالی‌رتبهٔ شیعه از شام، بحرین، جبل عامل لبنان و کربلا و نجف توسّط شاه اسماعیل به ایران فراخوانده شدند، تا با هم‌یاری و هم‌فکری روحانیّون ایرانی پس از سازمان‌دهی تشکیلات مربوط به روحانیّت به ترویج تشیّع بپردازند[۱]. با نضج گرفتن روحانیّون، شاه اسماعیل برای حفظ نظارت مستقیم بر این گروه، مقامی به نام صدر را برای ریاست آنان تعیین کرد.

صدر مهم‌ترین مرجع برای تفسیر فقه شیعی بود، و در رأس روحانیّون قرار داشت. وی مقام عالی دولتی نیز بود چنان‌که اختیارات دینی و دنیوی را در شخص خود یکجا جمع کرده بود. عوام به او نواب نیز می‌گفتند[۲]. شاه این مقام مهمّ و پر درآمد را فقط به کسی تفویض می‌کرد که چه سببی و چه نسبی با وی خویشاوندی داشته باشد[۳]. در طول تاریخ صفوی نمونه‌های زیادی به چشم می‌خورد که صدرها، یا شاه‌زاده خانم‌های صفوی را به همسری برگزیده‌اند، و یا دختری از آنان همسر شاه شده است. حدود اختیارات صدر عبارت بودند از: نظارت بر مصرف صحیح عواید حاصل از موقوفات، انتخاب و عزل و نصب شیخ‌الاسلام‌ها، قاضی القضات‌ها و مدرسان مدرسه‌های شهرهای دور و نزدیک و پیشنمازهای مساجد. مقام صدارت که تا اواسط دورهٔ صفوی دارای مرتبه‌ای عالی بود به منظور پیش‌گیری از بسط قدرت و محدود کردن آن، توسّط شاه سلیمان به دو مقام صدر عامّه و صدر خاصه تفکیک گردید، و در اواخر صفوی مقام جدیدی به نام ملّاباشی جای‌گزین صدر شد[٤].

سلسله مراتب روحانیّون این دوره از صدر شروع می‌شد، صدر چنان‌که گفته شد خود شامل دو مقام بود. صدر خاصه که بزرگ‌ترین شخصیّت روحانی ایران بوده، و پس از اعتمادالدّوله یا وزیر اعظم بالاترین مقام کشوری به او تعلّق داشت، و صدر ممالک یا صدر عامّه که معاون و جانشین صدر خاصّه به حساب می‌آمد. گاه این سمت به یک نفر تعلّق می‌گرفت[۵]. سومین رتبه، آخوند یا شیخ‌الاسلام بود، آنان به دعاوی بیوه‌زنان و صغاری و بعضی امور شرعی رسیدگی می‌کردند، در مرتبهٔ چهارم، قاضی‌ها بودند که پس از شیخ‌الاسلام، دومین صاحب منصب برای رسیدگی به دعاوی مدنی و شرعی محسوب می‌شدند، و در مراحل بعدی مجتهدان، مدرّسان، ملّایان و طلّاب علوم دینی قرار داشتند[٦].

از سوی دیگر صدر برگزیده سیاسی ـ مذهبی بود، و به نمایندگی طبقهٔ روحانی با دولت یک رابطهٔ دو جانبه داشت، صدر و طبقهٔ آنان را از هر نظر ـ مادی و هرگونه پشتیبانی دیگر ـ تحت حمایت داشت. بدین ترتیب سازش‌گونه‌ای میان فقها و دستگاه فرمانروایی صفوی پدیدار گشت که تا پایان دوره مذکور حفظ شد[۷].

با توجّه به نیاز، پس از تثبیت حکومت صفوی فعّالیّت وسیعی در زمینهٔ مدرسه‌سازی در سراسر ایران پدید آمد. این روند با به حکومت رسیدن شاه عبّاس و انتقال پایتخت به اصفهان که ضمناً یک دوره مقطعی آرامش و امنیّت اجتماعی و سیاسی بیشتر نیز بود، تسریع گردید، و مدرسه‌های زیادی با حمایتِ شخص شاه، خانوادهٔ سلطنتی، درباریان، صاحب منصبان، افراد با نفوذ اجتماع و افراد خیراندیش در اصفهان احداث شد، و این روند تا پایان دورهٔ صفوی با شدّت و قوّت دنبال گردید.

اهمّیت مدارس در این دوره تا بدان حد بود که قسمت قابل توجّهی از عواید دربار را به خود اختصاص داده است.[۸] در مورد تعداد مدارس در ایران شاردن می‌نویسد: «در هر شهری تعداد کثیری مدرسه موجود است، و در هر ناحیه از شهر نیز مدارس بسیاری وجود دارد[۹]». و نیز در همین مورد متذکّر می‌شود که تعداد مدارس به اندازه‌ای زیاد بوده است که عایدات آن‌ها مبالغ هنگفتی را شامل می‌شد[۱۰]، و در جای دیگر او تنها برای شهر اصفهان ۵۷ مدرسه را برشمرده که بیشتر آن‌ها از موقوفات سلطنتی بوده‌اند.[۱۱]

علوم در دورهٔ صفوی

آموزشگاه‌های دورهٔ صفوی به دو مرحلهٔ ابتدایی و عالی تقسیم می‌شدند. در مرحلهٔ ابتدایی، خواندن و نوشتن و قرائت *قرآن* و ادعیهٔ مذهبی و آشنایی با بعضی از متون ادبی مانند *بوستان* و *گلستان* سعدی آموخته می‌شد[۱۲]. این آموزش‌ها در محلّی به نام مکتب‌خانه[۱۳] صورت می‌گرفت. مرحله بعدی تعلیم و تربیت، مرحله عالی بود که در مدارس انجام می‌پذیرفت. در مدارس این دوره در درجهٔ نخست علوم دینی و در مراتب بعدی علوم ادبی، علوم عقلی و سایر علوم رایج را آموزش دادند.

ارجحیّت علوم شرعی بر سایر علوم، سیاستی بود که توسّط دولت حاکمه با توجّه به نیاز تبلیغی برای مذهب تشیّع از لحاظ سیاسی اتّخاذ شده بود، لذا تعلیم و تربیت بر محور علوم دینی تمرکز یافت،

به همین دلیل به سایر شاخه‌های علوم اسلامی توجّه چندانی معطوف نگردید، و حتّی در اواخر دورهٔ صفوی تعلیم فلسفه و حکمت در برخی مدارس تحریم شد، و کتاب‌هایی همچون *هدایه* و *حکمة العینین* در ردیف کتب ضلال اعلام، و تدریس آن‌ها ممنوع شد.[۱۴] توجّه شدید به علوم شرعیّه از توجّه عالمان به علوم کاست وُ این باعث عدم رسیدگی به سایر شاخه‌های علمی شد. برخی از سیّاحان اروپایی که در این دوره از ایران دیدن کرده‌اند، صریحاً بر این مسأله تأکید نموده‌اند: از جمله جفری دوکت عامل کمپانی مسکو در سال ۱۵۷٤ به ایران سفر کرده در *سفرنامه*‌اش می‌نویسد:

«آنان کتاب‌های کمی دارند، و آموزش در سطح پایینی است، و در اکثر نقاط از نظر علوم کارآمد در درجهٔ نازلی قرار دارند...».[۱۵]

و یا میرزا محمّد قزوینی نقل می‌نماید: «... تحت لوای آموزشی و تربیتی این سلسله شعر و تصوّف به طور کامل از ایران رخت بر بست...».[۱۶] مدارک مستدل در این زمینه کمبود تألیفات ارزنده در این دوره است. به طوری که در طی دو قرن حکومت صفویان کتب اندکی در زمینهٔ شاخه‌های گوناگون علوم، به خصوص ادبیّات تألیف شدند. در نتیجه بسیاری از دانشمندان علوم مختلف، پزشکان، حتّی شعرا[۱۷] و هنرمندان بر اثر فقدان زمینه‌های مناسب علمی و فرهنگی از ایران مهاجرت کردند، و به کشورهایی از جمله هند و عثمانی پناهنده شدند که این مهاجرت‌ها را در زمان خود می‌توان به پدیدهٔ فرار مغزها در عصر حاضر تعبیر کرد[۱۸]. با مطالعه زندگی مهاجرین و پناهندگان مذکور می‌توان گوشه‌ای از وضعیّت علوم ایران در آن زمان را ترسیم کرد، از جمله در دربار اکبر شاه در دهلی شعرایی ایرانی تبار بودند که در علوم طبیعی و فیزیک تبحّر داشتند، و فیزیک‌دان‌هایی نیز بودند که شعر می‌سرودند[۱۹].

رویه تضعیف سایر علوم در مقابل علوم شرعی بالاخره در پایان دورهٔ صفوی به خاموشی کامل این دوره از نظر پیشرفت علوم کاربردی انجامید[۲۰]. البتّه لازم به تذکّر است که توجّه به علوم شرعی باعث غفلت کامل از سایر شاخه‌های علوم که میراث گران‌بهای دانشمندان قرون پیش دوران اسلامی به خصوص قرون میانه بود، نگردید، و این علوم هر چند در سطوحی نازل نسبت به دوره‌های قبل، ولی به صورتی ساده آموزش داده می‌شدند.

در این‌جا تذکّر این نکته ضروری است که در طول دوران صفوی، پادشاهان این سلسله در کنار تجارت با برقراری روابط سیاسی و اعزام سفرایی به دربار کشورهای اروپایی و نیز اعزام نمایندگان و

هیأت‌های مختلف مذهبی، سیاسی و فنی به طور متقابل از سوی اروپاییان به ایران با انقلاب علمی و صنعتی که در غرب اروپا فراگیر شده بود، آشنا شدند، ولی با این وجود قدمی در راه ایجاد تحوّل و دگرگونی در اوضاع اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران از سوی آنان برداشته نشد و روز به روز با سوء تدبیر و بی‌لیاقتی پادشاهان این سلسله، در یک سیر قهقرایی به انحطاط ایران در جنبه‌های اقتصادی، فرهنگی و سیاسی و صنعتی دامن زده شد.

مدارس دورهٔ صفوی

واژهٔ مدرسه در اصل، اسم مکان از ریشه (درس) است، و به معنای پی جویی، کوشش و فراگرفتن است. مدرسه در فرهنگ اسلامی در معنای اخص خود به جایگاهی اطلاق می‌گردد که برای نشر آموزه‌ها و علوم اسلامی و شاخه‌های وابسته به آن با حمایت مالی دولتی و یا خصوصی ایجاد گردید، و در کنار وقف که منبع درآمد آن‌ها بود تسهیلات دیگری از جمله تأمین مسکن و ارائهٔ کمک‌هزینه و مدد معاش برای مدرّسین و طلبه‌ها نیز در نظر گرفته شد. در واقع مدرسه نتیجه کوشش‌های بیشماری بود که برای ایجاد فعّالیّت‌های آموزشی خارج از مساجد به عمل آمده بود، و از نظر معماری با الهام گیری از مساجد و پشتوانه‌های معماری اسلامی، معماران طرح‌های خود را به گونه‌ای اجراء کردند که کلّیهٔ نیازهای موجود در یک محیط آموزشی برآورده شود. با شکل گیری مدارس، آموزش، به خصوص در سطوح عالی و تخصّصی جای‌گزین آموزش در مساجد شد، البتّه این به منزلهٔ ختم تعلیم و تربیت در مساجد نبود.

نیمهٔ سدهٔ پنجم هجری از این نظر که دگرگونی‌های شگرفی از تاریخ فرهنگ و حیات علمی مسلمان به وجود آمد، بسیار حائز اهمّیت تاریخی ـ فرهنگی و اجتماعی است. در همین زمان است که با افتتاح مدرسهٔ نظامیّهٔ بغداد در سال ٤٥٩ هجری به دست خواجه نظام الملک عملاً آموزش در مدارس با یک نظام فکری خاص توأم با روش‌های مخصوص جای‌گزین آموزش در مساجد و سایر مؤسّسه‌های آموزشی پیش از خود شد. پس از بغداد، خواجه مدارس دیگری را با همین نام در چندین شهر از جمله اصفهان تأسیس نمود، و به تبع آن، ایجاد مدارسی از این دست در سراسر جهان اسلام مورد تقلید قرار گرفت، و رواج یافت. اهمّیت اقدام خواجه در این بود که نهضت جدیدی در تأسیس مدارس به وجود آورد، و در آن‌ها نظم و ترتیب تازه‌ای برقرار ساخت. نام‌برده مدارس نظامیّه را به

صورت آموزشگاه‌های پیوسته شبانه روزی در آورد، و با حمایت همه جانبه دولتی وسایل آسایش و تحصیل استادان و طلّاب را از بسیاری جهات در آن‌ها فراهم نمود.

از نظر معماری فضاهای ویژه‌ای به مدارس اختصاص یافت که در احداث اکثر مدارس مورد لحاظ قرار گرفت. این مشخّصه‌ها عبارت‌اند از: درون‌گرایی کلّیهٔ فضاهای مدرسه؛ استفاده از ایوان در بنا و تأکید بر آن از نظر ساختاری، نمایی و بصری به ویژه تبعیّت از شیوه چهار ایوانی؛ ایجاد حجره‌های مجزا و اختصاص یک یا چند فضا به عنوان مدرس؛ اختصاص یک فضا با یک محراب بر دیوار سمت قبله به عنوان نمازخانه و سایر فضاهای خدماتی مدرسه مانند وضوخانه و آب‌ریزگاه. کلّیات مذکور که در مدارس دوره‌های مختلف به عنوان یک الگوی ثابت در طرّاحی مدارس رعایت شده‌اند، به تدریج تا دورهٔ صفوی تکمیل‌تر شدند.[۲۱]

هرچند در حال حاضر به جز چهارده مدرسه از دورهٔ صفوی در شهر اصفهان، مدرسه دیگری برجا نمانده، ولی بر اساس شواهد و مدارک مستدل از قبیل وقف‌نامه‌ها، متون تاریخی و سفرنامه‌ها که نام و بعضاً نشانی مدارس این دوره را به ما عرضه می‌کنند در می‌یابیم که تعداد مدارس بسیار بیش از آنچه تاکنون باقی مانده یعنی نزدیک به ۸۰ مدرسه بوده است.

بانیان و واقفان مدارس دورهٔ صفوی به ترتیب اهمّیت، شاه، خانواده سلطنتی، درباریان، صاحب‌منصبان، پزشکان، تجار، علما، خواجگان و سایر افراد با نفوذ و خیراندیش اجتماع بوده‌اند. بررسی و مطالعهٔ مدارس نشان می‌دهد که میزان پشتیبانی مالی بانیان به طور روشنی بر ابعاد و اندازه‌های بنا، شیوه احداث بنا، مصالح، ظرفیّت جای‌دهی طلّاب و تزیینات به کار رفته در مدرسه تأثیرگذار بوده است. برای نمونه مدرسه نیم‌آورد و کاسه‌گران که با حمایت مالی و سفارش حکیم‌الملک اردستانی و همسرش زینب بیگم که از افراد مشهور و ثروتمند زمان خود بودند، در ابعادی بزرگ با نقشه‌ای مفصّل و تزیینات پر هزینه ساخته شده، با در نظر گرفتن ابعاد، اندازه‌ها، شیوه معماری، مصالح، گنجایش و جای‌دهی و تنوّع تزیینات به هیچ عنوان با مدرسه‌های کوچک و کم‌آرایه‌ای مانند شمس‌آباد، جلالیّه و اسماعیلیّه که در همین زمان به سفارش افراد کم‌تر صاحب‌نام بنا شده‌اند، قابل مقایسه نمی‌باشد.

مطالعه پراکندگی مدارس در بافت شهری نشان می‌دهد که اکثر آن‌ها در امتداد محور جدید اصفهان در دورهٔ صفوی، در فاصله بین مسجد جامع به طرف میدان نقش جهان به خصوص در مسیر بازار

واقع شده‌اند. شایان ذکر است، چند راسته بازار و انشعابات فرعی آن‌ها میدان نقش جهان را به مسجد جامع که مرکز محور اوّل شهرسازی دورهٔ اسلامی اصفهان است، پیوند دهد. در این محدوده، در دورهٔ صفوی مدارس متعدّدی بنا شده‌اند که چندین نمونه از آن‌ها برجا مانده، و تعدادی هم به مرور ایّام در اثر عوامل مختلف تخریب شده‌اند. اگر مدارسی چون کاسه‌گران، نوریّه، نیم‌آورد، جدّهٔ بزرگ، جدّهٔ کوچک، ملّا عبداللّه، میرزاحسین و شفیعیّه را که همه در قسمت‌های مختلف بازار جای گرفته‌اند را از یک سوء و مدارس معدوم شده‌ای چون، عربان، ساروتقی، مریم‌بیگم، ذوالفقار، الماسیّه، اسفندیار بیک، پریخان خانم، زینب بیگم، آقا کافور، خاتون و شاه‌زاده‌ها که همه بر طبق شواهد و مدارک از محل آن‌ها اطّلاع داریم، و می‌دانیم همگی در مجاور بازار واقع شده بوده‌اند را در نظر آوریم، تمایل به احداث مدرسه در منطقه بازار نسبت به سایر نقاط دیگر شهر مشخّص گردد.

از سویی باید در نظر گرفتن که منبع درآمد مالی مدارس که از محلّ موقوفات آن‌ها تأمین‌شده نیز به همین نسبت بر طبق میزان رقبات هر یک تفاوت می‌کرده است. این مسأله اختلاف کیفی مدارس از لحاظ جذب اساتید، و در نتیجه تربیت طلّاب فرهیخته‌تر، و حتّی چگونگی ارائه خدمات بیشتر را در پی داشت. چنان‌که از نمونه‌های برجای مانده بر می‌آید، موقوفات به عنوان یک تضمین و پشتوانه محکم، در کنار سایر عوامل خود عامل مهمّی برای دوام و بقای این مدارس بوده است.

اهمّیت وقف در گسترش و ابقاء مدارس

همانند مدرسه‌هایی که پیش از دورهٔ صفویّه در جهان اسلام برپا شده بودند، سنّت وقف همچنان در درجه اوّل از اهمّیت در زمینهٔ احداث هر مدرسه تلقّی می‌شد. به ویژه این‌که حدود اختیارات واقفان مدارس بیش از سایر واقفان بود، لذا احداث و وقف مدارس همواره مورد استقبال شایانی قرار می‌گرفت[۲۲]. بانی در وقف‌نامه برای ادارهٔ امور مدرسه و رقبات مربوط به آن کلّیهٔ تدابیر لازم را در نظر می‌گرفت تا به بهترین وجه مدرسه بتواند سالیان سال به حیات خود، بدون این‌که به آن خدشه‌ای وارد آید ادامه دهد. از همین رو است که مدرسه‌های زیادی از این دوره در شهرهای مختلف ایران باقی مانده‌اند که تا زمان حاضر هنوز در حال اهتمام به خدمات تربیتی اسلام هستند، و اگر چرخش روزگار و دست غدار برخی از سودجویان نبود، بسیاری از مدارسی که اکنون از میان رفته‌اند، چه بسا که هنوز هم در خدمت جامعهٔ اسلامی قرار داشتند.

در مدارسی که از دورهٔ صفوی تاکنون دوام داشته، و پابرجا باقی مانده‌اند، رازی از جاودانگی مشهود است، و این راز را تنها می‌توان در موجودیّت وقف این میراث جاویدان خلاصه کرد که در طول حیات هر کدام از این مدارس علاوه بر تضمین مالی، پشتیبانی عظیم معنوی را نیز به همراه داشته است. وقف‌نامه برخی از مدارس این دوره اصفهان برای ما به یادگار مانده است؛ این وقف نامه‌ها عبارت‌اند از:

وقف‌نامهٔ مدرسهٔ نیم‌آورد[۲۳]، وقف‌نامهٔ مدرسهٔ سلطانی چهارباغ[۲۴]، وقف‌نامهٔ مدرسهٔ الماسیّه[۲۵]، وقف‌نامهٔ مدرسهٔ کاسه‌گران[۲۶]، وقف‌نامهٔ میرزا حسین[۲۷]، وقف‌نامهٔ مدرسهٔ نوریّه[۲۸]، وقف‌نامهٔ مدرسهٔ مریم‌بیگم[۲۹]، وقف‌نامهٔ مدرسهٔ جدّهٔ بزرگ[۳۰]، وقف‌نامهٔ مدرسهٔ جدّهٔ کوچک[۳۱]، وقف‌نامهٔ مدرسهٔ شفیعیّه[۳۲]، وقف‌نامهٔ مدرسهٔ طیّبهٔ خالصیّه[۳۳]، هر کدام از وقف‌نامه‌های مذکور حاوی اطّلاعات ارزنده‌ای شامل نام دست اندرکارانی چون بانی و واقف، متولّی، ناظر و مدرّس، مشخّصات کامل هر یک از رقبات اعم از زمین مزروعی، قنات، کاروان‌سرا، دکّان، حمّام، باغ، خانه و غیره، نحوهٔ تقسیم درآمد حاصله از آن‌ها و میزان دریافتی افراد تحت پوشش وقف‌نامه، نشانی دقیق مدرسه از نظر مکانی و حدود اربعه آن و مهرهای گواهان که خود به تنهایی از لحاظ مطالعات تاریخی و علم الرّجال پر اهمیّت است، می‌باشد.

در همین خصوص خلاصه و نکات برجستهٔ وقف‌نامهٔ مدرسهٔ کاسه‌گران[۳۴] در ذیل ارائه می‌شود: «مدرسه که حکیمیّه هم نامیده می‌شود، و به آن شمسیّه و کاسه‌گران هم می‌گویند، در نزدیکی دارالسّلطنه و متّصل به بازار سلطان از بازارهای دارالسّلطنه قرار دارد». تولیّت مدرسه و موقوفات آن به میرمحمّدسعید خلف میرمحمّدحسین اردستانی سپرده شده است، و این‌که این تولیّت «نسل اندر نسل به اولاد ذکور و اصلح وی کسی که مزیّن به علم و فضل نیز باشد، واگذار گردد، و اگر اولاد ذکور منقرض گردند مخصوص اولاد ذکور اناث متولّی مزبور است، و اگر ایشان نیز منقرض گردند امر تولیّت، مخصوص یکی از سادات عظام و کرام از اولاد محمّدباقر مجلسی باشد». از محل درآمد موقوفات یک عشر به عنوان حق التّولیه به متولّی تعلّق داشته، و برای سایر افراد ذینفع این عواید به شرح زیر تقسیم شده است: «هر ساله صد و پنجاه تومان تبریزی به عنوان حق التّدریس و حق النّظاره به تدریس مدرسهٔ مزبور برسانند هر یوم مبلغ پنجاه دینار به طلبه ساکن هر حجره رسانند، و اگر حاصل موقوفات زیاده بر پنجاه دینار شد، و در هر حجره دو نفر جای داده شده‌اند هر حجره هر یوم

مبلغ یکصد دینار تبریزی رسانند، و اگر با وجود پرداخت یکصد دینار برای هر حجره از عواید چیزی اضافه آید باقی‌مانده بالسّویه فیمابین طلّاب مزبور تقسیم شود، و اگر در سالی نقصانی در مقرّرات حجرات مزبور که پنجاه دینار است، به علّت آفات واقع شود، آن را نیز به حجرات تقسیط و توزیع نمایند. اگر طلبه‌ای به سفر مکّه برود، تا یک سال حجره‌اش نگهداری شود، و اگر به سفر عتبات برود، تا پنجاه روز حجره‌اش به کسی داده نشود، و وظیفه‌اش قطع نگردد...»، «... استخدام یک مؤذّن عارف به وقت صلاة، و دو نفر خادم به خدمات طلبه، برای جاروب‌کشی صحن مدرسه... و همه روزه هر (یک از) خادمین را شصت دینار از حاصل شرعیّهٔ مدرسهٔ مزبور بدهند، و مؤذّن را هر روز پنجاه دینار... استخدام یک آبکش که حوض‌های مدرسه (را) همواره صاف و پاکیزه نگهدارد، و مقرّری او پنجاه دینار باشد...». در این وقف‌نامه همچنین مقدار و محلّ اماکنی که برای وقف مدرسه در نظر گرفته شده، و یا خریداری شده‌اند، ذکر گردیده که قریب به صد مورد شامل زمین‌های زراعی، قنوات، دکّان، خان و باغ را در بر می‌گیرد. این وقف‌نامه توسّط شخص واقف، یعنی حکیم‌الملک اردستانی نگارش شده، و عدّه‌ای از بزرگان دورهٔ صفوی ضمن امضاء و سجع مهر آن را تأیید کرده‌اند.

تقسیم وظایف در مدارس

در هر مدرسه بر اساس وظیفه و مسؤولیت‌ها در یک تقسیم بندی افراد زیر مشخّص می‌گردند: متولّی، ناظر، مدرّس، طلبه، موذن، خادم و آبکش.

متولّی: اداره مدرسه و املاک و رقبات و قفی آن و رسیدگی بر امور مربوط به عهدهٔ متولّی سپرده می‌شده است. متولّی می‌توانست خود واقف یا یکی از فرزندان ذکور او، شاه و یا هر کس دیگری که مشارٌ الیه در وقف‌نامه معیّن می‌کرده است، بوده باشد. همچنین تداوم این مسؤولیّت برای شخص متولّی به شرایط ذکر شده در وقف‌نامه بستگی داشته است. برای نمونه در وقف‌نامهٔ مدرسهٔ شفیعیّه این مسؤولیّت به فرزند واقف، یعنی میرزا محمّدرفیعا، و پس از او به میرزا سیّدعلی حسینی سپرده شده، و در ادامه بر این شرایط صراحت دارد:

«... بعد از ایشان (میرزا سیّدعلی حسینی) بر اولاد ذکور ایشان او که ا صلح و در اصفهان ساکن باشد. اگر اولاد ذکور از ایشان منقرض شود بر اولاد ذکور از اناث ایشان واگذار گردد که البتّه ساکن اصفهان باشد، و اگر ایشان نیز معدوم شدند یا متّصف به صفات مذکوره

نباشند، تولیّت به عهدهٔ سکنه محلّه محناباد باب‌الدّشت هر کس که به صفات مذکوره متّصف باشد...[۳۵]».

پس از مرگ متولّی در صورت نداشتن وارث، اموال وقفی توسّط دولت تصرف می‌گشت و از آن طریق تولیّت آن‌ها به صدر تفویض می‌شد، و او نیز هر آن کس را که خود صلاح می‌دانست به تولیّت منصوب می‌کرد[۳٦].

ناظر: نظارت بر اجرای صحیح بندهای وقف‌نامه و امور مربوط به آن بر عهده، ناظر بوده است. ناظر بر اساس شرایط وقف‌نامه به طور معمول توسّط واقف به منظور رسیدگی به امور مربوط به موقوفات و برخی از مسائل اداری و جاری مدرسه تعیین می‌شده است. اگر مدرسه جزء موقوفات سلطنتی بود، ناظر از طرف شاه و یا صدر منصوب می‌شد[۳۷]. او تصمیم گیرنده اصلی برای پذیرش طلبه در مدرسه بوده است، و نیز وظیفه داشته تا ضمن همکاری با متولّی به دقّت رفتار و کردار طلبه‌ها را تحت نظر بگیرد. طلبه‌های بی‌اعتنا نسبت به درس را شناسایی و اخطار دهد، و افراد ناشایست را به تشخیص خود اخراج، و در عوض طلبه‌های کوشا و با استعداد را تشویق کرده، و با کمک‌های سالانه پاداش دهد[۳۸].

مدرّس: وظیفه آموزش علوم رایج بر عهدهٔ مدرّس بوده است. در هر مدرسه یک و یا حدّاکثر دو مدرّس به امر تدریس اشتغال داشته‌اند[۳۹]. گاهی نیز ناظر خود وظیفه تدریس را علاوه بر وظیفه نظارت بر عهده می‌گرفت[٤۰]. یک مدرّس بر چند رشته از علوم تسلّط داشت، و در طی یک روز چند رشته علمی را به شاگردانش آموزش می‌داده است. در همین مورد کمپفر می‌نویسد: «پیش می‌آید که یک معلّم تک و تنها زبان عربی، صرف و نحو و شعر، فلسفهٔ ارسطو، حدیث و گاهی حتّی ریاضیّات و هیأت تدریس کند».[٤۱]

مدرّسین از نظر زندگی اجتماعی دارای ارج و منزلت شایانی در نزد مردم بودند، و همواره از سوی اقشار مختلف ایشان گرامی شمرده می‌شدند[٤۲]. برای هر مدرّس طبق وقف‌نامه مبلغی به عنوان حق التّدریس در نظر گرفته می‌شد که هر ماه به آنان پرداخت می‌گردید. نصب مدرّس، اگر مدرسه از موقوفات سلطنتی بود توسّط شاه با توافق صدر صورت می‌گرفت، و در غیر این صورت واقف با توافق صدر مدرّس یا مدرّسین را تعیین می‌نمود[٤۳].

طلبه: به محصّل مدارس طلبه می‌گفتند. طلبه‌ها در حجره‌هایی که به منظور سکونت آنان در هر

مدرسه ترتیب یافته بود، اسکان داده می‌شدند. این حجره‌ها خالی و بدون اثاث به طلّاب تحویل می‌گشت، و هر کس برحسب سلیقه و مقدورات خویش آن‌ها را فرش و تجهیز می‌نمود[۴۴]. تغذیه به طور رایگان و عمومی در مدارس وجود نداشت، و هر طلبه شخصاً برای خودش غذا تهیّه می‌نمود، ولی مبلغی به طور هفتگی و یا ماهانه به عنوان مدد معاش به آنان پرداخت می‌گردید.[۴۵] این کمک‌هزینه، وظیفه نامیده می‌شد که طبق شرایط مندرج در وقف‌نامه به طلّاب پرداخت می‌گردید.

طلبگی سنّ و سال خاصّی نداشت، و یک طیف سنّی از نوجوانی تا کهولت را شامل بود، و حتّی این عنوان افتخاری در تمامی سنین به حساب می‌آمد. پذیرش طلبه در مدارس منوط به هیچ شرطی نبود و صرفاً علاقه به ادامه تحصیل برای ثبت نام در یک مدرسه و ادامه تحصیل کفایت می‌کرد[۴۶]. البتّه یک شرط اصلی در درجه اوّل شیعه بودن شخص طلبه بود.

مؤذّن: وظیفهٔ مؤذّن، سر دادن بانگ اذان در اوقات شرعی جهت فرا خواندن طلّاب و سایر ساکنان اطراف مدرسه جهت برگزاری نماز بود. استخدام مؤذّن طبق شرایط مندرج در وقف‌نامه (البتّه در برخی از مدارس) انجام می‌گرفت، و مبلغی نیز به عنوان مقرّری به وی تعلّق می‌گرفت.

خادم و آبکش: رسیدگی به نظافت مدرسه و خالی و پر کردن آب حوض‌های حیاط و وضوخانه به ترتیب بر عهدهٔ خادم و آبکش بوده است. برای این اشخاص نیز در وقف‌نامه مقرّری منظور می‌شد. البتّه بنا بر پاره‌ای شواهد در برخی از مدارس پیش از دورهٔ صفوی مناصب و مشاغل دیگری از جمله: امام جماعت، واعظ، قاری مشرف یا بازرس، آشپز و کمک‌آشپز نیز وجود داشته‌اند. امّا با توجّه به متون وقف‌نامه‌های مدارس دورهٔ صفوی وظایف و مسؤولیت‌ها به موارد ذکر شده در فوق محدود می‌شده است.

نتیجه

در دورهٔ صفوی بنا بر ضرورت تبلیغ تشیّع فعّالیّت مدرسه سازی گسترده‌ای شروع شد که از این حیث شهر اصفهان با توجّه به انتخاب آن به عنوان پایتخت بیشترین تعداد را به خود اختصاص داده است. مدارس صفوی از نظر ساختار و معماری نسبت به دوره‌های پیش از خود تفسیر قابل توجّهی نکردند، و در راستای الگوهای رایج حاکم بر این فرم از معماری اسلامی گسترش داده شدند. البتّه نکتهٔ قابل توجّه در معماری مدارس دورهٔ صفوی که نقطهٔ متمایز آن‌ها با دوره‌های قبل به ویژه دورهٔ

تیموری است، پیوستگی این بناها به بناها به بافت شهری است، به طوری که از این دوره به جز مدرسهٔ چهارباغ، هیچ مدرسهٔ منفرد و ناپیوسته به بافت شهری وجود ندارد؛ لذا تنها بخش تزیینی بیرونی مدارس دورهٔ صفوی به مجموعه ورودی محدود می‌شود؛ زیرا سایر جبهه‌ها به بافت شهری پیوند داده شده بودند، و نیازی به طرّاحی و تزیین در آن‌ها نبود؛ لذا تزیینات معماری در بخش‌های داخلی مدارس تمرکز یافتند.

از نظر طرّاحی، اصولی شامل درون‌گرایی کلّیهٔ فضاها و عدم دید به خارج از مدرسه، تأکید بر وجود ایوان از نظر کالبدی، نمایی و بصری و به ویژه تبعیّت از شیوه چهار ایوانی، ایجاد حجره‌ها در یک یا دو طبقه به دور حیاط مرکزی، اختصاص یک فضا به عنوان نمازخانه، در همگی مدارس این دوره رعایت شده است.

تحصیل علم و دانش در این دوره هیچ محدودیّتی نداشت، و از نظر سنّی نیز یک طیف از خردسالی تا بزرگسالی را در بر می‌گرفت. در این دوره با توجّه به سیاست دولت که بر مبنای ترویج علوم شرعیّه بود، علمای زیادی در زمینهٔ علوم شرعیّه به ظهور رسیدند که با توجّه به پایتختی اصفهان اکثرا «جذب این شهر شدند. به عنوان مثال می‌توان از: حاج آقاحسین خوانساری، حاج آقاکمال خوانساری، فاضل سراب، میرزا رفیعا، میرفندرسکی، علّامه خاتون‌آبادی و... یاد نمود. بسیاری از این علما پس از فوت در گورستان تخت فولاد که یکی از منحصر به فردترین گورستان‌های تاریخی جهان اسلام است، و ناموران زیادی را در دل خود جای داده، به خاک سپرده شدند.

همانند مدارس دوره‌های قبل، وقف همچنان مهم‌ترین عامل در طرّاحی، برپایی، موجودیّت و ابقای این دسته از بناهای عامّ‌المنفعه اسلامی بوده. واقفین این دوره به ترتیب اهمّیت شاه، خانواده سلطنتی، درباریان، صاحب‌منصبان، پزشکان، تجار، علما، خواجگان و سایر افراد خیراندیش اجتماع بوده‌اند. واقفین با توجّه به اختیاراتی که سنّت وقف به آن‌ها داده بود، شرایط موردن ظر خود که می‌توانست تا حدودی آزاد و سلیقه‌ای نیز باشد را برای بقای مدرسهٔ خود در نظر گرفته، و طبق نظمی خاص با تعیین متولّی و ناظر که اختیارات آنان طبق مفادّ وقف‌نامه در هر مدرسه در جزییات اجرایی تفاوت داشت، و وظیفهٔ آنان نظارت بر رقبات مدرسه و درآمد حاصله از آن‌ها، تقسیم عادلانه مواجب بر طبق شرایط مندرج در وقف‌نامه و ادارهٔ امور جاری مدرسه بود، بقای مدرسه را برای سالیان دراز تضمین می‌کردند. یک نکتهٔ مهم در این زمینه میزان حمایت مالی واقفان بود. به طوری که هرچه دامنهٔ

این حمایت وسیع‌تر و رقبات مدرسه بیشتر بود، بر ابعاد و اندازه بنا، طرّاحی، اجراء، تزیین، ظرفیّت جای‌دهی، و حتّی میزان جذب اساتید فرهیخته‌تر طلّاب و تربیت آنان تأثیر می‌گذاشت.

متأسّفانه در حال حاضر بدلیل بر هم زدن اصول رایج بر وقف از سویی نظام تعلیم و تربیت اسلامی که قرن‌ها به شیوه خاص خود شکل گرفته بود، از میان رفت، و با شیوه‌های نوین جای‌گزین شد، و از سوی دیگر نظم مستحکمی که هر واقف طبق شرایط خود اعمال کرده بود تا متضمّن بقای مدرسه و رقبات آن باشد، برچیده شد که این خود به تدریج بی‌توجّهی به مدارس، بی نظمی در اداره آن‌ها و حتّی به از میان رفتن تعدادی از آن‌ها منجر شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. سیوری، راجر. *ایران عصر صفوی*، ترجمهٔ کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲، ص۲۹.
۲. کمپفر، انگلبرت. *سفرنامهٔ کمپفر*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران: خوارزمی، چاپ سوم، ۱۳۶۳، ص۱۲۱.
۳. همان، ص۱۲۲.
٤. مینورسکی. *سازمان اداری حکومتی صفوی*، ترجمه مسعود رجب نیا، تهران: امیرکبیر، ۱۳٦۸، ص۷۲.
۵. *همان*، ص۷٤.
٦. سانسون. *سفرنامهٔ سانسون*، به اهتمام و ترجمهٔ تقی تفضّلی، تهران: چاپخانهٔ زیبا، ۱۳٤٦، ص٤۱.
۷. دانش‌پژوه، محمّدتقی. «یک پرده از زندگی شاه طهماسب»، *مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی مشهد*، دانشگاه مشهد، سال هفتم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۳۵۰، ص۹۲۲.
۸. کمپفر. *همان*، ص۱۳۹.
۹. شاردن، ژان. *سیاحت‌نامهٔ شاردن*، ترجمه محمّد عبّاسی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۵، ج۵، ص۳۷.
۱۰. *همان*. ص٤٤.
۱۱. *همان*. ص٤٦.
۱۲. بیانی، خان‌بابا. «روش آموزش و پروش در دورهٔ صفویّه»، *آموزش و پرورش*، سال دهم، شمارهٔ ۱، فروردین ۱۳۱۹، ص۱۵.
۱۳. در خصوص مکتب‌خانه‌ها و نحوهٔ ادارهٔ آن‌ها ر.ک: میثاقی ممقانی، ابراهیم خلیل، «سیری در آداب مکتب خانه»، *هنر و مردم*، سال ۱٤، شمارهٔ ۱٦۵ ـ ٦، تیر و مرداد ۲۵۳۵، ص۱۰٤ ـ۸.
۱٤. دهستانی. «فلسفه و تاریخ آن»، *آینده*، ش۱۷ و ۱۸، مجلّد دوم، مرداد و شهریور ۱۳۰٦، ص۳۸۱.
۱۵. jakson, peter. The Timurid and Safavid ,*The Cambridge History of Iran*, vol 6, Cambridge university press ,1993, P583
۱٦. Ibid, P583.
۱۷. در خصوص شعرایی که در دورهٔ صفوی بدلیل عدم وجود شرایط مناسب از ایران به هند مهاجرت کردند، ر.ک: حمیدیان، سعید. «مهاجرت شعرا به هند در عصر صفویّه»، *وحید*، سال پنجم، شمارهٔ ششم، ۱۳٤۷، ص۵۰۵ ـ ۸.
۱۸. باستانی پاریزی، محمّدابراهیم. «نان جو و دوغ گو»، *محیط ادب*، تک شماره، بی‌تا، ص۲۵۷ ـ ۳۸٤.
۱۹. Jakson. P582.
۲۰. پانوسی، استفان، «وضع کلّی علم و فرهنگ در دورهٔ صفویّه»، *جامعهٔ نوین*، شمارهٔ ۷، زمستان ۱۳۵٤، ص۱۷.
۲۱. جهت اطّلاع بیشتر در مورد سیر تحوّل معماری مدارس اسلامی از زمان ظهور تا پایان دورهٔ صفوی، ر.ک: جاوری، محسن،

«مدارس صفوی اصفهان»، رواق، شمارهٔ ۳، تابستان ۱۳۷۸، ص۵۵ ـ ۶۸.

۲۲. جهت کسب اطّلاع از حد و حدود اختیارات واقفین مدارس و امتیاز آنان نسبت به واقفین سایر بناهای عام المنفعه ر. ک: جاوری، محسن، پایان نامه کارشناسی ارشد، بررسی مدارس موجود در دورهٔ صفوی در اصفهان، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیّات، ۱۳۷۶.

۲۳. ادارهٔ اوقاف اصفهان، ***وقف‌نامهٔ مدرسهٔ نیم‌آورد***، سند شمارهٔ ۱۰۵.

۲۴. نصیری مقدّم، نادر. «وقف‌نامهٔ مدرسه چهارباغ»، ***میراث جاویدان***، سال دوم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۳۷۳.

۲۵. ادارهٔ اوقاف اصفهان، ***وقف‌نامهٔ مدرسهٔ الماسیّه***، سند شمارهٔ ۱۰۲.

۲۶. ادارهٔ اوقاف اصفهان، ***وقف‌نامهٔ مدرسهٔ کاسه گران***، سند شمارهٔ ۱۷۳.

۲۷. ادارهٔ اوقاف اصفهان، ***وقف‌نامهٔ مدرسهٔ میرزا حسن***، سند شمارهٔ ۳۷۶.

۲۸. ادارهٔ اوقاف اصفهان، ***وقف‌نامهٔ مدرسهٔ نوریّه***، سند شمارهٔ ۱۷۴.

۲۹. ادارهٔ اوقاف اصفهان، ***وقف‌نامهٔ مدرسهٔ مریم بیگم***، سند شمارهٔ ۳.

۳۰. ادارهٔ اوقاف اصفهان، ***وقف‌نامهٔ مدرسهٔ جدّهٔ بزرگ***، سند شمارهٔ ۱۰۳.

۳۱. ادارهٔ اوقاف اصفهان، ***وقف‌نامهٔ مدرسهٔ جدّهٔ کوچک***، سند شمارهٔ ۱۰۶.

۳۲. ادارهٔ اوقاف اصفهان، ***وقف‌نامهٔ مدرسهٔ شفیعیّه***، سند شمارهٔ ۱۱۶.

۳۳. وقف‌نامهٔ این مدرسه که به خط محمّدرضا امامی بر روی سنگ نوشته شده توسّط نگارنده معرّفی شده است. برای کسب اطّلاع از مفاد آن ر. ک: جاوری، محسن. «وقف‌نامهٔ مدرسهٔ خالصیّه»، ***میراث جاویدان***، سال نهم، بهار و تابستان ۱۳۸۰، صص۷۷ ـ ۸۵.

۳۴. ***همان***، سند شمارهٔ ۱۷۳.

۳۵. ***همان***، سند شمارهٔ ۱۱۶.

۳۶. بیانی، خان بابا. «سازمان کشور ایران در زمان صفویّه»، ***آموزش و پرورش***، سال دوازدهم، شمارهٔ یک و دو، فروردین و اردیبهشت ۱۳۳۱، ص۲۲.

۳۷. کمپفر. ***همان***، ص۱۴۲.

۳۸. ***همان***، ص۱۴۲.

۳۹. شاردن. ***همان***، ص۴۱.

۴۰. ***همان***، ص۴۱.

۴۱. کمپفر. ***همان***، ص۱۴۰.

۴۲. شاردن. ***همان***، ص۱۳.

۴۳. کمپفر. ***همان***، ص۱۴۱.

۴۴. شاردن. ***همان***، ص۴۲.

۴۵. کمپفر. ***همان***، ص۱۴۲.

۴۶. شاردن. ***همان***، ص۱۳.

تلاش علمی فاضل سراب
در اثبات وجوب تعیینی نماز جمعه

رسول جعفریان*

مقدّمه

با تشکیل دولت صفوی، مذهب شیعه فرصتی برای خروج از تقیه و ظهور در عرصهٔ اجتماع به دست آورد. در این فاصله، همراهی و همدلی فقهای شیعه با دولت صفوی به خصوص همراهی محقّق کرکی (م ۹٤۰ق) با این دولت، نقش مؤثّری در این بروز و ظهور تشیّع در عرصهٔ فعّالیت‌های سیاسی و اجتماعی این دوره داشت. اگر ما محقّق کرکی را نخستین تئوریسین فقهی ـ سیاسی دولت شیعی صفوی بخوانیم، قطعاً بی‌راهه نرفته‌ایم. وی در بسیاری از مسائل؛ از جمله مبحث مالیات اسلامی، نماز جمعه، لزوم تقلید از مجتهد زنده و... کوشید تا دیدگاه‌های نوینی را ارائه دهد، دیدگاه‌هایی که بتواند راه‌گشای فقه تشیّع در عرصهٔ اجتماع و سیاست باشد.

یکی از نخستین عرصه‌های فقهی ـ سیاسی که محقّق کرکی در آن وارد شد، بحث نماز جمعه بود. وی به سال ۹۲۱ق رسالهٔ *نماز جمعهٔ* خود را نوشت، و ضمن اختیار قول به وجوب تخییری، کوشید تا زمینهٔ اجرای نماز جمعه را توسّط فقهای وقت فراهم کند.

نحوهٔ ورود وی در این بحث چنان بود که ابتدا نظریّهٔ ولایت فقیه را ثابت کرد، و سپس به عنوان یکی از مناصبی که در دورهٔ غیبت بر عهدهٔ فقها است، نماز جمعه را مطرح نمود. بدین ترتیب و از آن پس، فقها و مجتهدان، عامل اجرایی نماز جمعه بودند، و البتّه بدون حضور آنان نماز جمعه

---

*. عضو هیأت علمی پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه.

مشروعیّت نداشت.

عقیدهٔ به وجوب تخییری توسّط بیشتر فقهای پس از وی پذیرفته شد؛ امّا تعدادی از فقها هم قائل به وجوب تعیینی شدند، و بر عینیّت وجوب نماز جمعه تکیه کردند. در برابر تعدادی هم قائل به حرمت اقامهٔ نماز جمعه شده، و اقامهٔ آن را در عصر غیبت حرام اعلام کردند.

با پذیرفته شدن رسمیّت وجوب تخییری نماز جمعه، به تدریج در بسیاری از شهرهای ایران نماز جمعه توسّط شیخ‌الاسلام‌ها اقامه گردید. به تدریج نماز جمعه تبدیل به منصب خاصّی شد، و حکومت از جمع فقیهان شهر، شخصی را به عنوان امام‌جمعه اختیار می‌کرد، و زان پس نماز جمعه در آن شهر اقامه می‌شد.

در کنار آن، بحث فقهی از نماز جمعه هم ادامه یافت. چهل و اندی سال پس از رحلت محقّق کرکی، عالمی با نام شهید ثانی (م۹٦۵ق) رساله‌ای در *اثبات وجوب تعیینی نماز جمعه* نوشت. پسر محقّق کرکی که هنوز زنده بود، ردّیّه‌ای بر آن نوشت، و باز از اصحاب و یاران شهید ثانی کسانی در تأیید رأی شهید، بحث از وجوب تعیینی را ادامه دادند.

این حرکت علمی، تا اواخر دورهٔ صفوی و حتّی تا به امروز ادامه یافته، و تاکنون قریب به دویست رسالهٔ مستقلّ فقهی دربارهٔ نماز جمعه نوشته شده که بیش از نیمی از آن‌ها از دورهٔ صفوی (۹۰۵ ـ ۱۱۳۵ق) به ویژه نیمهٔ دوم آن و در شهر اصفهان است. به طوری که کم‌تر فقیه بنامی از دوره یافت می‌شود که رساله‌ای دربارهٔ نماز جمعه ننوشته باشد.

یکی از فقیهان این دوره مولی محمّد بن مولی عبدالفتّاح تنکابنی یا سرابی تنکابنی (۱۰٤۰ ـ ۱۱۲٤ق) زادهٔ روستای سراب تنکابن است که پس از گذراندن مقدّمات تحصیل، عازم شهر اصفهان که این زمان مرکز علم و فرهنگ و ادب بود، شد. این زمان استادانی چون علّامه محمّدتقی مجلسی (م۱۰۷۰ق)، ملّا محمّدباقر سبزواری معروف به محقّق خراسانی (م۱۰۹۰ق) و آقا حسین خوانساری (م۱۰۹۸ق) به کار آموزش طلّاب مشغول و ریاست علمی شهر را عهده‌دار بودند.

فاضل سراب در محضر اینان و استادان دیگر به تحصیل پرداخت، و به زودی در فقه و کلام و دیگر علوم حوزوی جزو سرآمدان علمی این شهر شد. از وی آثار علمی فراوانی (قریب به ۳۳ عنوان) به یادگار مانده که در منابع شرح حال وی از بیشتر آن‌ها یاد شده است. این آثار به طور عمده، در فقه، تفسیر و مسائل کلامی و حتّی هندسه و ریاضی است. در میان آثار وی چندین رساله دربارهٔ نماز

جمعه وجود دارد که نشان‌گر اهتمام فراوان او به این مبحث است، و در ادامه از آن سخن خواهیم گفت.

فاضل سراب، پس از آن‌که عمری را در کارهای علمی، اعمّ از تدریس و تألیف سپری کرد، در شب دوشنبه هیجدهم ذی‌حجّهٔ ۱۱۲٤ (شب عید غدیر) در اصفهان درگذشت. مدفن وی تکیه‌ای بود که بعدها به تکیهٔ فاضل سراب یا تکیه جویباری‌ها شهرت یافت، و اعقابش در آن‌جا مدفون شدند.[۱] در میان مدفونان در این تکیه از ملّامحمّدصادق و ملّا محمّدرضا نامی یاد شده که به نظر می‌رسد فرزندان خود فاضل سراب باشند. مرحوم سیّدمصلح‌الدّین مهدوی دربارهٔ نام‌گذاری تکیه به جویباری‌ها می‌نویسد:

> چون اعقاب فاضل سراب در محلّه جویباره ساکن بودند، و پس از فوت، عموماً در حوالی او در بقعه و صحن مدفون شدند، تکیه را گاه به نام تکیه جویباری‌ها می‌خوانند.[۲]

از جمله کسانی که خود را از اعقاب فاضل سراب می‌داند، مولی محمّدصالح مازندرانی بن مولی محسن بن عبدالفتّاح تنکابنی (۱۲۰۰ ـ ۱۲۸۵ق) است. فرزند وی میرزا مهدی بن محمّدصالح هم که به نوشتهٔ مرحوم مهدوی «مترجم عالم و فاضل و مرجع مرافعات در اصفهان بوده»، در تکیهٔ جدّش فاضل سراب در پشت سر او در همان سکوی سنگ مرمر به خاک سپرده شده است.[۳]

فاضل سراب و نگارش چهار رساله دربارهٔ نماز جمعه

آن‌گونه که از فهرست آثار و مکتوبات فاضل سراب به دست می‌آید، وی دست کم سه اثر[٤] در زمینهٔ نماز جمعه نگاشته است. بیشتر این آثار در قالب ردّ بر دیگران نوشته شده است: یک. رساله‌ای فارسی در ردّ بر مولا علی‌رضای تجلّی شیرازی (م۱۰۸۵ق)؛[۵] دوم. رساله‌ای عربی ردّ فاضل تونی؛[٦] سوم. رساله‌ای در ردّ *رسالهٔ* آقا جمال خوانساری است.[۷]

از این رسائل، دو رسالهٔ نخستین از اهمّیت بیشتری برخوردار است که یکی فارسی، و دیگری به عربی، و هر دو در کتاب *دوازده رسالهٔ فقهی دربارهٔ نماز جمعه* به کوشش مؤلّف این سطور به چاپ رسیده است. رسالهٔ فارسی وی نقدی است که بر رسالهٔ میرزا علی‌رضای تجلّی نگاشته، و بند بند آن را پاسخ گفته است. رسالهٔ عربی او ردّی است بر ملّاعبداللّه تونی و ملّاخلیل قزوینی که مفصّل‌ترین رسالهٔ وی دربارهٔ نماز جمعه است. رسالهٔ تونی در ردّ بر آرای محقّق سبزواری، استاد فاضل سراب

بوده است.

فاضل سراب قائل به وجوب تعیینی نماز جمعه بوده، و این عقیدهٔ وی متأثّر از استادش محقّق سبزواری است که از او هم رسائلی در باب نماز جمعه برجای مانده است. بنابراین هر دو نقد مورد بحث او در ردّ بر کسانی است که یا قائل به وجوب تعیینی نیستند ـ مانند تجلّی ـ و یا اساساً قائل به حرمت اقامهٔ نماز جمعه در عصر غیبت‌اند.

گزارش رسالهٔ ردّیهٔ فاضل سراب بر تجلّی

گذشت که رسالهٔ فارسی او ردّ بر رسالهٔ میرزا علی‌رضای تجلّی است. بنابراین لازم است اشاره‌ای کوتاه به شرح حال این دانشمند و شاعر دورهٔ صفوی داشته باشیم.

میرزا علی‌رضا تجلّی فرزند کمال‌الدّین حسین اردکانی شیرازی از عالمان و شاعران به نام قرن یازدهم هجری است که در اصفهان می‌زیست. وی همزمان، هم در سلک عالمان و فقیهان و هم شاعران و ادیبان بود، و به رغم آن‌که در فقه و منطق ید طولایی داشت، امّا ورود او در شعر، بُعْد فقهیش را تحت الشّعاع قرار داد. شهرت وی در چهل‌سالگیش در اصفهانِ پر عالم این زمان، چندان بود که چندین نفر از معاصرانش شرح حال وی را نوشته‌اند. ولی قلی شاملو در دههٔ هفتادِ قرن یازدهم دربارهٔ او نوشته است:

> چراغ خانوادهٔ روشندلی مولانا علی‌رضا تجلّی، در سلک اکابر فضلا و اجلّهٔ شعرا هذا الیوم انتظام دارد. مشار الیه شیرازی‌الاصل است. مثنوی مشهور موسوم به *معراج الخیال* از نتاج افکار او است. ابیات مدوّن او از ده هزار بیت متجاوز است.[۸]

نصرآبادی با تفصیل بیشتری از وی یاد کرده، و آگاهی‌های مهمّی از وی به دست می‌دهد: ملّا علی‌رضای تجلّی از کدخدازادگان اردکان از اعمال فارس است. به زیور فضایل نفسانی و حلیهٔ کمالات روحانی آراسته، تجلّی شمع شعورش بزم قدسیان را منوّر ساخته، و چراغ کمالاتش در محفل روحانیان پرتو انداخته. در مجلسی که ایشان به افاده مشغول باشند، فحول علما را قدرت دم زدن نیست، در کمال پاکی طینت و پرهیزگاریست. به طریق بعضی از طلبه هرگز متوجّه منهیّات نشده. روزی به فقیر گفت که اگر خوردن شراب مباح بود، بازهم ارتکاب آن از امثال ما جماعت نامناسب بودی. الحق «الظّاهر عنوان الباطن» دربارهٔ او صادق است. در اوائل سن جهت تحصیل به اصفهان

آمده، مدّتی از تلامذهٔ بحر معرفت آقا حسین [خوانساری] بود. بعد از آن ارادهٔ هندوستان نموده، در آن‌جا به تعلیم ابراهیم‌خان، ولد علی‌مردان‌خان مشغول بود. مشارالیه و سایر امرا کمال مهربانی به او داشتند. باز شوق ایران و مؤانست دوستان باعث شده به اصفهان مراجعت کرد.[۹]

میرزا عبدالله افندی از وی با عنوان «شاعر معاصر» یاد کرده، شعر فارسی وی را عالی می‌خواند، و تخلّص او را تجلّی می‌نویسد. وی می‌افزاید: او در اوائل شاگرد آقا حسین خوانساری بود. پس از آن به دیار هند رفت؛ سپس برگشته، به ایروان رفت، امّا شهرتش در اصفهان بالا گرفت تا آن‌که در اوائل دولت سلطان زمان ما ـ شاه سلیمان ـ به عنوان مدرّس مدرسهٔ مادر ـ مدرسهٔ جدّه ـ تعیین شد. پس از آن، از مُدرّسی کناره گرفت به دلایلی که جای بیانش این‌جا نیست، به حج رفت. سپس به شیراز برگشته، مدّتی در آن‌جا ماند تا آن‌که در سال ۱۰۸۵ درگذشت. داستان‌های زندگی وی شگفت و طولانی است. خداوند ما و او و سایر مؤمنان را ببخشاید!

افندی سپس دربارهٔ تألیفات او می‌نویسد:

> وی رساله‌ای در منع *از اقامهٔ نماز جمعه در عصر غیبت* به فارسی نوشت، و در انتهایش نقدی هم بر محمّدباقر خراسانی ـ محقّق سبزواری ـ نگاشت که در حقیقت رسالهٔ مستقلّی است. مولا محمّد گیلانی مشهور به ملّا محمّد سراب نقد تندی بر رسالهٔ فارسی او نگاشته است... شعر فارسی او از لطیف‌ترین، رقیق‌ترین و متعادل‌ترین اشعار است فَإِنَّ شِعْرَه الْفَارْسِي مِنْ أَلْطَفِ الأَشْعَار، وَ أَرقهَا وَ أَعْدلهَا.[۱۰]

از وی آثار متعدّدی در نثر و نظم برجای مانده که در جای دیگری گزارش آن را آورده‌ایم.[۱۱]

تجلّی به مانند بسیاری از عالمان دیگر این دوره، رساله‌ای دربارهٔ نماز جمعه نگاشته، و قدرت استنباط فقهی خود را در آن نشان داده است. این رساله که در تحریم اقامهٔ جمعه، و یا دست کم نفی وجوب عینی آن در عصر غیبت است، پیش از سال ۱۰۸۱ نگاشته شده است؛ زیرا در این سال، ملّا محمّد سراب این رساله را نقد کرده است. نسخه‌ای از اصل و ردّیهٔ سراب در یک مجموعه که چندین رسالهٔ *نماز جمعه* در آن آمده، با شمارهٔ ٤٦٥٩ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود. در این مجموعه رسالهٔ تجلّی، ردّ سراب و رسالهٔ دیگری از تجلّی در ردّ بر رسالهٔ فارسی محقّق سبزواری دربارهٔ نماز جمعه آمده است. به علاوه رسالهٔ *نماز جمعهٔ* آقاجمال خوانساری (م۱۱۲۲ق) در این مجموعه موجود است. همچنین پس از خاتمهٔ رسالهٔ تجلّی، طوماری که در زمان شاه سلیمان

از سوی علمای دارالسّلطنهٔ اصفهان دربارهٔ فهم آنان از متون فقهای گذشته در حکم نماز جمعه تهیّه شده، درج شده است.

تجلّی در این رساله مقدار زیادی از آرای فقهای پیشین را آورده، و ضمن ردّ وجوب عینی نماز جمعه، شهید ثانی را به عنوان نخستین کسی که نظریّهٔ وجوب عینی را طرح کرده، شناسانده است. وی همچنین علاوه بر ردّ محقّق سبزواری، طعنه‌ای هم بر فیض کاشانی که قائل به وجوب عینی بوده زده، و در این‌جا نشان داده است که مخالفت وی نه تنها از بابت اعتقادش به وجوب عینی بلکه به دلیل مشی فکری فیض و نگرش التقاطی او در اقتباس از متون مختلف، و تغییر مواضعش در هر گاه و بی‌گاه است. عبارت او دربارهٔ فیض کاشانی چنین است:

> و بالجمله مخالفت عقل و نقل و اختیار این قسم اقوال مبتدع، و مذاهب مخترع از امثال ملّامحسن کاشی که از حَشْویه بی‌بهره از تحقیق و تدقیق است، و مع هذا گاهی مرید تصوّف محی‌الدّین عربی است، و زمانی هم‌داستان وعظ محمّد غزالی و ساعتی با حکمای مشاء جفت می‌دود، و لمحه‌ای به فروغ مشکات عرفای اشراق طیّ راه می‌کند، و پروایی از مخالفت اصحاب نداشته، بر هر چه قدرت التقاط و قوّت انتحالش وفا کند، بی‌ملاحظه در بطون کتاب به نام خود ثبت می‌نماید، استبعادی ندارد؛ ولیکن از امثال حضرت آخند که خود را در علوم عقلیّه و نقلیّه سرآمد می‌داند، بسیار بسیار مستبعد است.

رسالهٔ تجلّی که به نوعی نقد محقّق سبزواری بوده، مورد انتقاد فاضل سراب قرار گرفته است. در نسخهٔ موجود، وی پاسخ‌های خود را در حاشیهٔ رسالهٔ تجلّی نوشته است. مقدّمهٔ کوتاه فاضل سراب بر نقدی که بر رسالهٔ تجلّی نوشته، می‌تواند روشن‌گر دیده‌گاه‌های او در این زمینه باشد: بسم اللّه الرّحمن الرّحیم. الحمد للّه ربّ العالمین و الصّلاة و السّلام علی نبیّه محمّد و آله اجمعین. امّا بعد: چون در حکم فریضهٔ نماز جمعه میانهٔ علما اختلافات شده بود، و این ذرّهٔ بی‌مقدار محمّد گیلانی مدّتی مدید در فکر و اندیشهٔ آن می‌بود، و از جهت اطمینان خاطر به هر طرف قدم استکشاف و استعلام می‌فرمود تا آن‌که بعد از تأمّل بسیار در آیهٔ وافی هدایت نماز جمعه، و تفکّر تمام در اخبار و آثار شریفهٔ عترت طاهره که هر یک عروةالوثقای شیعیان، و دلیل و راهنمای اهل ایمان است، خاطر را اطمینان عظیم به وجوب عینی به هم رسید، و از تتبّع حجج منکرین لزوم حتمی قوی‌تر می‌گردید.

و پیوسته طریقهٔ این فقیر بود آن‌که از هر کس، خواه فاضل و خواه غیر فاضل حرفی که می‌شنید

تأمّل کافی در آن می‌نمود که اگر لغزشی در طریقهٔ قویمه شده باشد، به وسیلهٔ آن ثبات و قرار گیرد، و اگر خطایی از جادهٔ مستقیم کرده باشد، به دلالت آن راه به مقصود برد، و در این اوان رساله‌ای به نظر فقیر رسید که بعضی از معاصران در انکار بر وجوب عینی نوشته بود. فقیر بنابر طریقهٔ خود تأمّل در آن نموده، آن را مشحون به اموری چند یافت:

در نقل عبارات فقها که از ارباب دیانت بسیار غریب بود، و از اصحاب ادّعای هدایت عجیب می‌نمود؛ چه بعضی عبارات که ظاهرش ـ بلکه صریحش ـ در وجوب عینی است، و از غبار حرمت و مظنّهٔ تخییر پاک و بری اصلاً ذکر نکرده، و همچنین بعضی کلمات که اگر بتمامه نقل شود، ظاهرش در وجوب است، و اگر ناتمام ذکر شود، موهم؛ بلکه ظاهر در حرمت، از وسط، یا از طرف انداخته، و از جهت ترویج مذهب خود در لباس ایهام و ابهام گذاشته؛ و بعضی عبارات که یک جزو آن دلالت بر اشتراط امامت، یا نایب در وجوب می‌کند؛ و جزء دیگر دلالت بر عدم اشتراط در انعقاد و استحباب می‌کند، جزء اوّل را بدون ثانی ذکر کرده، تا آن‌که در نظر بعضی بنابر عدم تفرقه میان شرط وجوب و شرط انعقاد به حسب ظاهر متوهّم شود.

مجملاً چون رسالهٔ مذکوره را چنین دید لازم طریقهٔ دین‌داری دانست که تنبیه بر این امور نماید تا جماعتی که کتب فقها نزد ایشان حاضر نباشد یا اعتماد بر دیانت معاصر مذکور کنند، آگاهی یافته حق در نظر ایشان جلوه نماید. ﴿وَ قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً﴾.

گزارش رسالهٔ عربی فاضل سراب در ردّ بر فاضل تونی

این اثر، رسالهٔ مستقلّی است که فاضل سراب آن را به زبان عربی دربارهٔ نماز جمعه نگاشته، و گفته شده است که تألیف آن به دستور استادش محقّق سبزواری بوده است. منشأ این توصیه چنان بوده که وقتی ملّاعبداللّه تونی رساله‌ای در ردّ بر محقّق سبزواری نوشت، محقّق از این شاگرد فاضلش خواست تا رساله‌ای در پاسخ وی بنویسد.

فاضل سراب در این رساله، در یک مورد به طور خاص به حواشی خود بر رساله‌ای که یکی از علمای خراسانی نوشته اشاره دارد:

«إنّی قد کتبْتُ حاشیة متعلّقة برسالة کتبَتْها بعض فضلاء الخراسان و هو ممنّ کان معروفاً بالصّلاح و الدّیانة...».

این شخص کسی جز فاضل تونی نیست که وی پس از آن مرتب از وی و رساله‌اش یاد کرده، و به نقد گفته‌های وی نشسته است. بنابراین باید توجّه داشت که این رساله در یک مرحله در نقد رسالهٔ تونی است.

امّا علاوه بر تونی، فاضل سراب یک نفر دیگر را نیز هدف انتقادهای علمی خود قرار داده است. وی ملّاخلیل قزوینی (م۱۰۸۹ق) است که رساله‌ای در حرمت اقامهٔ جمعه به زبان فارسی داشته، و فاضل سراب در چندین مورد تصریح به ردّ گفته‌های او در این کتاب دارد. از جمله در موردی پس از ردّ استدلالی که به سخن امام سجّاد دربارهٔ امامت جمعه و عیدین و اختصاص آن به امامان شده، به شدّتِ حرص برخی از اشخاص در استدلال به این قبیل ادلّهٔ ضعیف اشاره کرده، و در حاشیه به نام ملّاخلیل اشاره شده است. مؤلّف در متن این کتاب از ملّاخلیل با عنوان «صاحب الرّسالة الفارسیّة» یاد کرده است.

تاریخ تألیف رسالهٔ عربی سراب، سال ۱۱۰۶ هجری است که سال‌ها پس از درگذشت محقّق سبزواری بوده، و لذا در مقدّمه هم از این استاد با تعبیر طاب ثراه یاد کرده است. وی در همین مقدّمه اشاره به آن دارد که سال پیش از آن، بنای تألیف این رساله را داشته که به دلیل برخی بیماری‌ها و مشاغل، توفیق آن را نیافته، امّا امسال یعنی سال ۱۱۰۶ موفق به تألیف کتاب مورد نظر خود شده است.

سراب در آغاز رساله از خالی شدن نفس از اغراض نفسانی برای صدور نظریّه و فتوا سخن می‌گوید، و در واقع بر آن است تا به این حقیقت اشاره کند که در جریان مباحثی که در مسألهٔ نماز جمعه روی داد، به مرور افزون بر مسائل علمی، مسائل نفسانی و غیره نیز وارد شد، و دوستی‌ها و دشمنی‌ها و همچنین شرایط سیاسی و اجتماعی در طرح این مباحث تأثیر گذاشت. سخت‌نویسی در برخی از موارد با توجّه به تسلّط ناکافی مؤلّف در نگارش به عربی، کار فهم عبارات را قدری دشوار کرده است.

وی در این رساله، از گفت‌وگویی که با یکی از علمای وقت در حضور وزیر اعظم وقت، یعنی شیخ علی خان زنگنه داشته، یاد کرده است. در واقع، این وزیر علاقه مند به مباحث فقهی نماز جمعه بود، و به دستور وی طومارهایی هم در این باره از آرای فقهای وقت تهیّه شد.

فاضل سراب پس از نقل عبارتی از محقّق در کتاب *المعتبر* می‌گوید که میان من و فقیهی که

رساله‌ای فارسی در نماز جمعه داشت ـ ملّاخلیل قزوینی ـ بحثی در این باره مطرح شد. قزوینی رساله‌ای از محقّق سبزواری که مشتمل بر چند حدیث دربارهٔ وجوب عینی نماز جمعه بوده، به او می‌دهد تا در آن تأمّل کند، و ببیند آیا این احادیث، واقعاً دلالتی بر وجوب دارد، یا نه. در مجلس بعدی که باز در حضور وزیر اعظم، و آقا حسین خوانساری تشکیل شد، در این باره که آیا این احادیث دلالتی بر وجوب دارد، یا نه، بحث آغاز شده است.

جالب آن‌که وزیر اعظم، پرسش‌گر نخستین از فاضل سراب در این باره است. سراب در این‌جا گزارشی از آنچه که در این باره مطرح کرده، و در نهایت به سکوت آن شخص منجر شده، آورده است.[۱۲]

پی‌نوشت‌ها

۱. بنگرید: مهدوی، مصلح‌الدّین. *سیری در تاریخ تخت فولاد اصفهان*، اصفهان: انجمن کتابخانه‌های عمومی اصفهان، ۱۳۷۰، صص ۱۰۰ ـ ۱۰۴.

۲. همو. *زندگی‌نامهٔ علاّمهٔ مجلسی*، اصفهان: حسینیّهٔ عمادزاده، ۱۳۹۵ ـ ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص۸۶؛ دربارهٔ احتمال دیگر در این باره بنگرید: سمامی حائری، محمّد. *بزرگان تنکابن*، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱۳۷۲، ص ۳۲۲.

۳. مهدوی. *تذکرة القبور*، اصفهان: ثقفی، ۱۳۴۸، ص۳۸۷؛ و نیز بنگرید: همو. *بیان المفاخر*، اصفهان: کتابخانهٔ مسجد سیّد، ۱۳۶۸، ج ۲، ص۱۸۶؛ سمامی حائری، محمّد. *همان*، صص ۳۲۰ ـ ۳۲۲.

۴. حائری، عبدالحسین و دیگران، *فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی*، تهران: مجلس، ج۷، صص۱۷۸ ـ ۱۷۹؛ دانش‌پژوه، محمّدتقی و علی‌نقی منزوی. *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ ـ ۱۳۵۷، ج ۵، ص ۲۰۹۴.

۵. دانش‌پژوه، محمّدتقی و علی‌نقی منزوی. *همان*، ج۱۶، صص ۳۹۲ ـ ۳۹۱؛ بینش، تقی. *فهرست الفبایی نسخ خطّی کتابخانهٔ آستانهٔ مشهد*، مشهد، ۱۳۶۹، ص۳۸۶؛ *فهرست کتب کتابخانهٔ مبارکهٔ آستان قدس رضوی*، مشهد: آستان قدس، ج ۲۰، ص۳۲۷.

۶. حسینی اشکوری، احمد. *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ عمومی آیت‌اللّه مرعشی نجفی*، قم: کتابخانهٔ مرعشی نجفی، چاپ دوم، ج۱۳، ص۸۷.

۷. برخی چهار اثر از وی یاد کرده‌اند، بنگرید: تهرانی، آقابزرگ. *ذریعه*، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳ق، ج ۱۵، صص ۸۰ ـ ۸۱.

۸. شاملو، ولی‌قلی. *قصص الخاقانی*، تصحیح حسن سادات ناصری، تهران، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۹۵.

۹. نصرآبادی، محمّدطاهر. *تذکرهٔ نصرآبادی*، تصحیح ناجی نصرآبادی، تهران: اساطیر، ۱۳۷۸، ج۱، صص ۲۴۲ ـ ۲۴۳.

۱۰. افندی اصفهانی، عبداللّه. *ریاض العلما*، تصحیح سیّداحمد حسینی، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱۴۰۱ق، ج ۴، صص ۹۵ ـ ۹۶.

۱۱. جعفریان، رسول (به کوشش). *دوازده رسالهٔ فقهی دربارهٔ نماز جمعه*، قم: انصاریان، صص ۲۱۵ ـ ۲۱۶.

۱۲. *همان*، ص ۴۸۳.

اجازات روایی
خاندان سراب تنکابنی

سیّدجعفر حسینی اشکوری*

مقدّمه

در کتابی که در شرح حال محقّق خوانساری آقا حسین بن جمال‌الدّین محمّد خوانساری به خامهٔ مرحوم حاج محمّدحسن فاضلی و تحقیق این جانب به سال ۱۳۷۸ به مناسبت برگزاری کنگرهٔ خاندان محقّق خوانساری به چاپ رسیده است، مفصلاً به شرح حال علّامهٔ فقیه محقّق مدقّق «ملّا محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی مشهور به سراب» و فرزند دانشمندش «محمّدصادق تنکابنی» پرداخته‌ام[۱].

چندی پیش به درخواست برخی دوستان و به مناسبت همایشی که قرار است به پاس مقام علمی خاندان تنکابنی در اصفهان برگزار گردد، بنابر آن گذاشته تا با وجود کمی فرصت آنچه اجازات از این بزرگان به دست آید را در مجموعه‌ای گرد آورده، تا حقیر نیز سهمی ـ و لو ناچیز ـ در این امر داشته باشم.

خوشبختانه به نسخه‌ای خطّی مشتمل بر مجموعه‌ای از اجازات علما در مرکز احیای میراث اسلامی دست یافتم که مشتمل بر پنج اجازه از این خاندان بود که فهرست اجمالی آن چنین است[۲]:

۱. اجازهٔ سراب تنکابنی به دو فرزندش محمّدصادق و محمّدرضا تنکابنی و محمّدشفیع لاهیجی.

۲. اجازهٔ سراب به سیّدمحمّدباقر بن علاءالدّین محمّد گلستانه.

۳. اجازهٔ محمّدصادق تنکابنی به زین‌الدّین علیّ بن عین‌علی خوانساری.

٤. اجازهٔ محمّدحسین حسینی خاتون آبادی به نوادگان سراب تنکابنی محمّدمهدی و محمّدقاسم.

---

*. پژوهشگر حوزهٔ علمیّهٔ قم.

۵. اجازهٔ محمّدقاسم تنکابنی نوادهٔ سراب به سیّدحسین قزوینی.

و نیز در کتابخانهٔ مرحوم آیت‌اللّه مرعشی نجفی اجازه‌ای از سراب تنکابنی به عبدالباقی سبزواری، و اجازه‌ای از محمّدصادق تنکابنی به محمّدحسین بن محمّدسعید جیلانی آمده که این دو اجازه را نیز ضمیمهٔ مجموعهٔ حاضر نموده‌ام.

دو اجازهٔ دیگر در مصادر از مرحوم سراب تنکابنی دیده‌ام که تاکنون به متن آن دسترسی پیدا نکرده‌ام که عبارتند از:

۱. اجازهٔ وی به محمّدصادق بن محمّدباقر حسینی که در اوائل شعبان ۱۱۰۹ این اجازه را در پایان کتاب *من لا یحضره الفقیه* نگاشته، و نسخهٔ آن در کتابخانهٔ امیرالمؤمنین (ع) در نجف اشرف محفوظ است.

۲. اجازهٔ وی به محمّدمحسن بن حسن گیلانی در ربیع الاوّل ۱۱۰۷ که کفایهٔ مرحوم سبزواری را نزد وی خوانده، و در پشت برگ چهارم کتاب اجازه‌ای برای وی نگاشته است، و نسخهٔ آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به شمارهٔ ۱۹۹۱ محفوظ و در *فهرست کتابخانه*، ج۸، ص۵۹۹ معرّفی شده است.

تذکّر دو نکته در این‌جا الزامی است:

الف: در بسیاری از کتب تراجم نام برخی از علماء مذکور است که از این خاندان به اخذ اجازه نائل شده‌اند، ولی تاکنون به بسیاری از این اجازات دست نیافته، و ذکر اسامی آنان باعث تطویل مقال است.

ب: بسیار مایل بودم در این مجموعه اجازاتی که از طرف مشایخ سراب تنکابنی و فرزندانش صادر شده را نیز بیفزایم، ولی در مدّتی که به جستجو پرداخته نشانی از آن‌ها نیافتم.

فقط مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی در *طبقات اعلام الشّیعه* قرن دوازدهم در ضمن شرح حال سراب تنکابنی به اجازات وی از علّامهٔ مجلسی اشاره کرده، و وی را همان بهاءالدّین محمّد الجیلی معرّفی نموده است[۳] که مقداری از نص اجازات مرحوم مجلسی به چنین شخصی را والد علّامه سیّداحمد حسینی اشکوری در *اجازات الحدیث* آورده، و وی را غیر سراب تنکابنی معرّفی نموده‌اند[۴].

البتّه این مطلب را جایی ندیده‌ام که مرحوم سراب لقب خود را بهاءالدّین و نسب خود را جیلی ذکر کرده باشند، ولی بعید نیست که در اوائل امر وی ملقب به بهاءالدّین و منسوب به جیلی بوده، و بعدها شهرت سراب و تنکابنی را برای خویش برگزیده است.

به هرحال در مجموعهٔ حاضر به متن هفت اجازه از این خاندان پرداخته‌ایم که امید است محقّقان این فن را رهگشایی باشد.

اجازهٔ سراب تنکابنی به دو فرزندش ـ محمّدصادق و محمّدرضا ـ و محمّدشفیع لاهیجانی

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم. الحمد للّه علی جزیل نواله و الصّلاة علی سیّدنا محمّد و آله.

أمّا بعد: فقد استجازنی الولد العزیز قرة عینی «محمّدصادق» وفّقه اللّه لتحصیل ما یقربه الیه من العلم و العمل ویصدّ عنه جمیع طرق الخطأ والزّلل، فأجزت له أن یروی عنی ما یجوز لی روایته من فنون العلوم العقلیّة و النّقلیّة و الأدبیّة خصوصاً کتب[۵] الأخبار المرویة عن رسول الثّقلین و أهل بیته الأطهار صلوات اللّه وسلامه علیهم ما تعاقب اللیل و النّهار بالأسانید الّتی تظهر من الرّسائل المنقولة عن العلماء الکبار رفع اللّه بجوده درجاتهم فی دار القرار، وجعله و إیّانا بجوده و فضله و نبیّه و آله الاخیار من المؤمنین الّذین وفّقهم اللّه لتدارک ما فات ویجعلهم بمحض لطفه العمیم من الأبرار، عن الأستاد العلّامة الفهّامة الأفضل الأکمل الأورع علّامة العلماء المحقّقین مولانا محمّدباقر بن محمّد مؤمن السبزواری ـ طاب ثراه ـ، عن جماعة من العلماء الکرام:

منهم: الشّیخ الفاضل الکامل الشّیخ یحیی بن الحسن الیزدی.

و منهم: المولی الصّالح مولانا مقصود بن زین‌العابدین الاسترآبادی.

و منهم: السیّد النّجیب السیّد حسین بن حیدر الکرکی العاملی، عن شیخهم الفاضل الکامل شیخ الاسلام و المسلمین الشّیخ بهاء الملّة و الدّین محمّد بن الشّیخ الفاضل حسین بن عبدالصّمد العاملی، عن أبیه، عن الشّیخ الجلیل الفاضل النّبیل المحقّق المدقق زین‌الملّة و الدّین الشّهید الثّانی.

و أن یروی عنی، عن أستادی العلّامة، عن السیّد الجلیل العالم نورالدین بن علیّ بن أبی الحسن الحسینی الموسوی، عن جماعة منهم: أخواه و هما السیّد الفاضل الکامل شمس‌الدّین محمّد صاحب المدارک و هو أخوه لأبیه، و الشّیخ المحقّق الشّیخ حسن بن زین‌الملّة والدّین و هو أخوه لأمه صاحب المعالم و المنتقی، عن شیخهما الفاضل السیّد علیّ بن أبی الحسن و هو یروی عن شیخه العلّامة زین‌الملّة و الدّین، عن شیخه الفاضل الشّیخ علیّ بن عبدالعالی المیسی، عن الشّیخ شمس‌الدّین محمّد بن المؤذن الجزینی، عن الشّیخ ضیاءالدین علیّ بن الشّیخ المحقّق الجلیل الشّیخ السعید الشهید محمّد بن مکی، عن والده الشهید الأول، عن العالم الکامل فخرالدین أبی طالب محمّد بن الشّیخ الأکمل الأفضل

علّامة العلماء العظام حسن بن العالم الفاضل يوسف بن مطهّر الحلّی، و المولی الفاضل المحقّق العلّامة قطب‌الدّین محمّد بن محمّد الرّازی صاحب *المحاکمات*، عن شیخهما الأکمل الأمجد حسن بن یوسف بن مطهّر الحلّی، عن شیخه المحقّق نجم‌الدّین أبی‌القاسم جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید الحلّی، و عن والده یوسف بن مطهّر، عن السیّد عبدالحمید، عن السیّد الجلیل فخار بن معد الموسوی، عن الشّیخ الجلیل شاذان بن جبرییل القمی، عن الشّیخ عمادالدّین محمّد بن أبی‌القاسم الطّبری، عن الشّیخ الجلیل أبی علی الحسن بن شیخ الطّائفة الشّیخ الفقیه السعید أبی جعفر محمّد بن الحسن الطّوسی، عن والده شیخ الطّائفة المذکور کتاب *التّهذیب* و *الاستبصار* و غیرهما من مؤلّفاته و مرویّاته، و هو یروی عن الشّیخ الأجل الأکمل أبی عبداللّه محمّد بن محمّد بن النّعمان المفید البغدادی، عن الشّیخ الجلیل جعفر بن محمّد بن قولویه، عن الشّیخ الأکمل رییس المحدثین أبی جعفر محمّد بن یعقوب الکلینی کتاب *الکافی* و غیره من مروییاته، و عن الشّیخ المفید، عن الشّیخ الجلیل الصّدوق محمّد بن علیّ بن بابویه القمی کتاب *من لا یحضره الفقیه* و غیره من مصنّفاته ومروییاته.

و أن یروی عنی، عن الشّیخ الفاضل الشّیخ علیّ بن الشّیخ الفاضل الکامل الشّیخ محمّد بن الشّیخ المحقّق الشّیخ حسن بن الشّیخ الأکمل زین الملّة و الدّین، عن السیّد الجلیل نورالدین بن علیّ بن أبی الحسن الحسینی الموسوی الی آخر السّند.

و أن یروی عنی، عن العالم الربّانی مولانا محمّدعلی الاسترآبادی، عن شیخیه السیّد العالم سیّد قاسم القهبایی، و العالم الکامل مولانا محمّدتقی بن المجلسی، عن شیخهما الأجل الشّیخ بهاءالدّین العاملی بالسند الّذی ذکره فی الأربعین.

و أن یروی عنی، عن الفاضل الکامل مولانا محمّدباقر بن مولانا محمّدتقی المذکور إلی آخر السّند.

و أجزت ولدی الأکبر «محمّدرضا» و الفاضل المحقّق العالم بدقائق العلوم العقلیّة و النّقلیّة «مولانا محمّدشفیع اللاهجانی» وفّقهما اللّه لما یحب ویرضی أن یرویا عنی بالسند المذکور.

کتبت هذه الأحرف عند إرادة الحرکة من المشهد المقدّس فکتبت إجازتهما صانهما اللّه عن الآفات فی ضمن اجازته أیده اللّه لقوة احتمال منع الأجل الموعود عن وصولی إلیهما و کتابة الإجازة لهما، و هذا مختصر من الاجازات کتبته للتبرک بذکر المشایخ الکرام شکر اللّه مساعیهم، کتب هذه الأحرف أقلّ خلق اللّه الغنی «محمّد بن عبدالفتّاح التّنکابنی» فی شهر ذی حجّة الحرام من شهور سنة اثنتی عشر بعد مائة و ألف من هجرة خیر البریّة علی هاجرها ألف ألف صلاة و تحیّة فی مشهد الرّضا علیه أفضل التّحیّة و الثّناء حامداً مصلّیاً.

اجازهٔ سراب تنکابنی به عبدالباقی سبزواری

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم. قد سمع المولی الفاضل الکامل الدّین الصّالح مولی «عبدالباقی السبزواری» مداللّه تعالی أیام فضله، هذا الکتاب منّی سماع تدبّر واتقان و تفتیش وایقان فی مجالس آخرها أوائل شهر جمادی الأولی من السّنة السّادسة و المائة بعد الألف من هجرة خیر البریّة علی هاجرها ألف ألف السّلام و التّحیّة، و قد أجزت له أیّده اللّه أن یروی عنّی هذا الکتاب و غیره من کتب الأخبار خصوصاً الکتب الأربعة الّتی علیها المدار فی هذه الأعصار بطرقی العدیدة إلی مصنّفیها ـ طاب ثراهم ـ و منهم إلی الأئمة الرّاشدین و رسول ربّ العالمین صلوات اللّه و سلامه علیهم أجمعین، و ألتمس منه زید فضله أن لا ینسانی فی مظان إجابة الدّعوات فی أیام حیاتی و بعد الوفاة.

و کتب هذه الأحرف العبد الذّلیل المفتقر إلی رحمة ربه الغنی محمّد بن عبدالفتّاح التّنکابنی حامداً مصلیاً غفر اللّه ذنوبهما و ستر عیوبهما.

اجازهٔ سراب تنکابنی به سیّدمحمّدباقر گلستانه

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم. الحمد للّه رب العالمین والصّلاة علی خیر خلقه محمّد خاتم النّبیین و آله الطّیبین الطّاهرین.

أمّا بعد: فقد استجازنی السیّد الجلیل و الفاضل النّبیل التّقی النّقی الزّکی الذّکی «میرزا محمّدباقر ولد المغفور المبرور الفاضل الکامل الدّین میرزا علاءالدّین محمّد ـ طاب ثراه ـ» روایة کتب الأخبار المنقولة عن رسول الثّقلین و الأئمّة الأطهار و غیرهما ممّا یجوز روایته، فأجزت له وفقه اللّه تعالی لعروج معارج الکمال فی العلوم و الأعمال علی الطّرق الّتی أومأت إلیها فی إجازة ولدی وفّقه اللّه تعالی، و المرجو منه زید فضله أن لا ینسانی فی الدّعوات بعد الصّلوات ومظان إجابة الدّعوات فی صویعات حیاتی و بعد الممات.

و کتب هذه الأحرف فی آخر شهر ذیقعدة الحرام من شهور سنة اثنتین و عشرین بعد مائة و ألف من هجرة خیر البریّة علی هاجرها ألف ألف سلام و تحیّة بعد طی اثنتین و ثمانین مرحلة من مراحل عمری فی أیام مرضی.

اجازهٔ مولی محمّدصادق تنکابنی به زین‌الدّین علیّ بن عین‌علی خوانساری

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم. الحمد للّه المتفرّد بجلال الذّات، المتوحد لکمال الصّفات، الّذی أرسل سیّد

الأنبياء رحمةً للعالمين، فشرع الشّرائع و فقّه فی الدّین، و أکمل دیننا بسید الأوصیاء و الحجج الأصفیاء اتماماً لنعمته علی المهتدین الّذین هم الهداة و السّادة الولاة صلی اللّه علیهم أجمعین.

أمّا بعد: فیقول العبد الآثم النّادم المفتقر إلی عفواللّه الرّاحم «محمّد الملقب بصادق الخادم» أوتی کتابه یمیناً وحوسب حساباً یسیراً لما قرأ علیّ الفاضل العامل والصّالح الکامل التّقی الزّکی المتوقد الألمعی ذی الفطنة النّقادة و الفطرة الوقّادة «مولی زین‌الدّین علیّ بن عین‌علی الخوانساری» وفّقه اللّه للارتقاء علی أعلی معارج الکمال فی العلم و العمل، و عصمه عن أدنی مدارج الخلل و الزّلل کتباً و رسائل کشرح *درایة* الشّهید الثّانی و رسالة والدی العلّامة المعمولة فی تحقیق وجوب صلاة الجمعة عیناً فی زمان الغیبة و بیان العدالة المعتبرة فی صلاة الجماعة و کتاب *میراث المسالک* للشّهید الثّانی و قسطاً [من] شرح *مختصر العضدی* و *حاشیة* فاضل الشّیرازی علیه، و سمع شیئاً من معالم الأصول لابن الشّهید الثّانی و شطراً وافیاً من تهذیب الحدیث ومن کتاب صلاة *ذخیرة المعاد* للمحقّق السبزواری و من *سفینة النّجاة* لوالدی العلّامة و رسالتی المعمولة فی شکّیات الصّلاة، و أطال التّردّد إلیّ و أکثر الاختلاف علیّ لأخذ العلوم العقلیّة و الأصولیّة و الشّرعیّة أخذ ایقان و تحقیق و قراءة تعمّق و تدقیق و سماع تدبر و تصدیق، و التمس أیّده اللّه منّی أن أجیز له ما جاز لی روایته و رأیته أهلاً لذلک، [و] أجزت له أن یروی عنی ما یجوز لی روایته من التّفاسیر و الأحادیث و الکلام و الأصول و الفقه و الأدب و القراءة واللغة ممّا صنف فی الإسلام وهی داخلة فی الإجازات والرّسائل المؤلّفة فی هذا الباب من مشایخ والدی العلّامة بالطّرق المعلومة منها و تفصیلها یوجب التّطویل فی المقال و هو لا یسعنی لضیق المجال و تشتت الأحوال، فلنتشرف بذکر بعضها تیمناً.

فلیرو أیّده اللّه کتب الأصحاب سیّما الکتب الأربعة الّتی علیها المدار فی هذه الأعصار وهی *الکافی* و *من لا یحضره الفقیه* و *التّهذیب* و *الاستبصار* لأبی جعفرین المحمّدین الثّلاثة رضی اللّه عنهم أجمعین عنّی، عن والدی العلّامة و أستادی الفهامة زین‌العلماء العاملین و عین الفضلاء الکاملین قدوة الأتقیاء المدقّقین و أسوة الصّلحاء و المحقّقین بحرالعلوم النّافعة و بدور النجّوم اللّامعة النّاسک مناسک الخائفین السالک مسالک الشّاکرین المتوحّد فی زمانه فی الزّهد و الورع و التّقی بالصّعود علی أعلی معارجها المتفرّد فی أوانه فی الخشوع والخضوع والهدی بالعروج علی أقصی مدارجها الغریق فی رحمة ربه الغنی مولانا محمّد بن عبدالفتّاح التّنکابنی جعل اللّه تعالی روحه فی أعلی علیین وحشره مع الأئمة الطّاهرین الطیبین، عن أستاده العلّامة الفهامة الأفضل الأکمل الأورع علّامة العلماء المحقّقین مولانا محمّدباقر بن محمّد مؤمن السّبزواری ـ طاب ثراه ـ بطرقه و أسانیده الواصلة إلیهم الّتی تعلم من

الإجازات و بعض الرّسائل المصنّفة فی هذا الباب و أشار إلی بعضها فی اجازة کتبها لوالدی العلّامة و أنا أکتفی بما ذکره والدی العلّامة فی الإجازة الّتی کتبها لی.

فلیرو زید توفیقه و تأییده عنّی، عن والدی العلّامة، عن أستاده العلّامة الفهامة، عن جماعة من العلماء الکرام منهم: الشّیخ الفاضل الکامل الشّیخ یحیی بن الحسن الیزدی، و منهم: المولی الصّالح مولانا مقصود بن زین العابدین الاسترآبادی، و منهم: السیّد النّجیب السیّد حسین بن حیدر الکرکی العاملی، عن شیخهم الفاضل الکامل شیخ الاسلام و المسلمین الشّیخ بهاء الملّة و الدّین محمّد بن الشّیخ الفاضل حسین بن عبدالصّمد العاملی، عن أبیه، عن الشّیخ الجلیل الفاضل النّبیل المحقّق المدقق زین الملّة و الدّین الشّهید الثّانی.

و أن یروی عنّی، عن والدی العلّامة، عن أستاده العلّامة، عن السیّد الجلیل العالم نورالدین علیّ بن أبی الحسن الحسینی الموسوی، عن جماعة منهم: أخواه و هما السیّد الفاضل الکامل شمس‌الدّین محمّد صاحب المدارک و هو أخوه لأبیه، والشّیخ المحقّق الشّیخ حسن بن زین الملّة و الدّین و هو أخوه لأمه صاحب المعالم و المنتقی، عن شیخهما الفاضل السیّد علیّ بن أبی الحسن، و هو یروی عن شیخه العلّامة زین الملّة و الدّین، عن شیخه الفاضل الشّیخ علیّ بن عبدالعال المیسی، عن الشّیخ شمس‌الدّین بن محمّد بن المؤذن الجزینی، عن الشّیخ ضیاءالدین علیّ بن الشّیخ المحقّق الجلیل الشّیخ السعید الشهید محمّد بن مکی، عن والده الشهید الأول، عن العالم الکامل فخرالدین أبی طالب محمّد بن الشّیخ الأکمل الأفضل علّامة العلماء العظام حسن بن العالم الفاضل یوسف بن مطهّر الحلّی، و المولی الفاضل المحقّق العلّامة قطب‌الدّین محمّد بن محمّد الرّازی صاحب *المحاکمات*، عن شیخهما الأکمل الأمجد حسن بن یوسف بن مطهّر الحلّی، عن شیخه المحقّق نجم‌الدّین أبی‌القاسم جعفر بن حسن بن یحیی بن سعید الحلّی، و عن والده یوسف بن مطهّر، عن السیّد عبدالحمید، عن السیّد الجلیل فخار بن معد الموسوی، عن الشّیخ الجلیل شاذان بن جبرییل القمی، عن الشّیخ عمادالدین محمّد بن أبی‌القاسم الطّبری، عن الشّیخ الجلیل أبی علی الحسن بن شیخ الطّائفة الشّیخ الفقیه السعید أبی‌جعفر محمّد بن الحسن الطّوسی، عن والده شیخ الطّائفة المذکور کتاب *التّهذیب* و *الاستبصار* و غیرهما من مؤلّفاته و مروایاته، و هو یروی عن الشّیخ الأجل الأکمل أبی عبداللّه محمّد بن محمّد بن النّعمان المفید البغدادی، عن الشّیخ الجلیل جعفر بن محمّد بن قولویه، عن الشّیخ الأکمل رییس المحدثین أبی جعفر محمّد بن یعقوب الکلینی کتاب *الکافی* و غیره من مروایاته، و عن الشّیخ المفید، عن الشّیخ الجلیل الصّدوق محمّد بن علیّ بن بابویه القمی کتاب *من لا یحضره الفقیه* و غیره من مصنّفاته و مروایاته.

و أن يروى عنى كتب أحاديثنا المشهورة عنّى، عن والدى العلّامة، عن الشّيخ الفاضل الشّيخ علىّ بن الشّيخ الفاضل الكامل الشّيخ محمّد بن الشّيخ المحقّق حسن بن الشّيخ الأكمل زين الملّة و الدّين بطرقه إلى مصنّفيها و هم المشايخ الثّلاثة قدس اللّه أسرارهم[٦] الشّريفة سيّما بالطّريق الّذى صرح به والدى العلّامة فى اجازته لى أعنى السيّد الجليل نورالدين علىّ بن أبى‌الحسن الحسينى الموسوى إلى آخر السّند.

و أن يروى عنّى، عن والدى العلّامة، عن العالم الربّانى مولانا محمّدعلى الاسترآبادى ما جازت له روايته، عن شيخه السيّد العالم سيّدقاسم القهبايى، و العالم الكامل مولانا محمّدتقى بن المجلسى، عن شيخهما الأجل بهاءالدّين العاملى بالسند الّذى ذكره فى الأربعين.

و أن يروى عنّى، عن والدى العلّامة، عن الفاضل الكامل مولانا محمّدباقر بن مولانا محمّدتقى المذكور إلى آخر السّند.

وليعلم انّ الألقاب و الأوصاف و الأنساب الّتى حرّرتها إلى ههنا لمشايخ والدى العلّامة أجزل اللّه لهم مثوبته و برّه و كرامته المنيفة هى بعينها عبارته فى إجازة كتبها لى، و لا يخفى أنّه يظهر ضمناً من طرق اسناد والدى العلّامة إلى المشايخ الثّلاثة طريقى الى عدة علمائنا المؤلفين جزاهم اللّه عنّا خير جزاء الصّالحين، فأجزت له أيّده اللّه أن يروى عنى به مؤلّفاتهم.

و أجزت له أيّده اللّه أن يروى عنى، عن والدى العلّامة، عن أستاده العلّامة الفهامة، عن السّيد الفاضل الورع التّقى الجليل السيّد شرف‌الدّين علىّ بن حجّة اللّه الحسنى الحسينى الطّباطبايى الشّولستانى النّجفى، عن شيخه العالم المحقّق ميرزا محمّد بن على الاسترآبادى صاحب منهج المقال فى تحقيق الرّجال هذا الكتاب و غيره من مؤلّفاته، و الأوصاف و الألقاب للشّيخين بعينها عبارة الاستاد العلّامة فى إجازته لوالدى العلّامة.

و أن يروى دام تأييده، و تسديده عنّى، عن والدى العلّامة، عن شيخه الجليل و الفاضل النّبيل شيخ الاسلام و المسلمين صاحب المكارم و المفاخر مولانا محمّدباقر بن الفاضل الكامل مولانا محمّدتقى بن المجلسى كلّما يجوز لى إجازته وروايته من كتب التّفسير و الحديث و الكلام و الأصول و الفقه و القراءة واللغة والصّرف و المعانى والبيان، و كلّما صنّفه علماؤنا رضوان اللّه عليهم و علماء المخالفين وهى داخلة فى اجازات أصحابنا كاجازة هذا الشّيخ الجليل النّبيل لوالدى و اجازة والده الفاضل الكامل له بطرقه إلى المؤلفين المعلومة تصريحاً و تلويحاً من اجازته ـ طاب ثراه ـ لوالدى العلّامة.

و أن يروى عنّى، عن والدى العلّامة، عن هذا الشّيخ الجليل جميع مؤلّفاته و مصنّفاته الّتى أجازها

لوالدی العلّامة أن یرویها عنه سیما الکتب الّتی ذکرها بخصوصها فی تلک الاجازة وهی کتاب *بحارالانوار* قال: انه مشتمل علی جل أخبار الائمّة الأطهار و شرحها و کتاب *الفوائد الطّریفة فی شرح الصّحیفة الشّریفة* و کتاب *مرآة العقول فی شرح الکافی* و کتاب *ملاذ الأخیار فی شرح تهذیب الأخبار* و کتاب *عین الحیاة فی شرح وصیّة النّبی إلی ابی‌ذر الغفاری* و کتاب *حلیة المتّقین لبیان محاسن آداب سیّد المرسلین*.

و أن یروی عنّی، عن والدی العلّامة، عن هذا الشّیخ الجلیل النّبیل، عن والده الفاضل الکامل جمیع مؤلّفاته منها شرح *من لا یحضره الفقیه*.

و أن یروی عنّی، عن والدی العلّامة جمیع مصنّفاته و مؤلّفاته و تعلیقاته و تحقیقاته سیّما کتاب *سفینة النّجاة* فی الأصول الخمسة و کتاب *ضیاء القلوب* و هو کالتّرجمة لسفنیة *النّجاة* و رسالة أثبت فیها بعض أصول‌الدّین بالمعجزات الباهرات من غیر حاجة الی ما حقق فی الکتب الکلامیة و الحکمیة و رسائله المتعلقة بتحقیق وجوب صلاة الجمعة عیناً فی زمان الغیبة احدیها عجمیة و رسالته المتعلقة بالعمل بأخبار الآحاد و الاجماع و رسالته المتعلقة بتهلیل الاقامة و رسالته المعمولة فی تحقیق أن رؤیة الهلال قبل الزّوال مثل رؤیته بعد الزّوال و رسالته *الحجیة* و رسالته المتعلقة بمسألة من مسائل النّذر و هما فارسیتان.

و أن یروی عنّی ما ألفته من حواشی والدی العلّامة علی آیات الأحکام للمحقّق المدقق الورع التّقی و المقدّس المتقی مولانا أحمد الأردبیلی بأمره المنیف فی أواخر عمره الشّریف، و ما ألفته من حواشیه علی معالم الأصول فی أوائل انتقاله الی جوار رحمة ربه اللطیف، و جمیع مؤلّفاتی و تحقیقاتی و تعلیقاتی.

واعلم یا أخی کان المقام یقتضی أن یذکر أمور نافعة ویشار إلی بعض فوائد مهمة لکن مع تفرق البال و تشتّت الأحوال من جهة ورود هذا الملعون المطرود مع جنوده المخذولة و اشتغالهم بالقتل و الأسر و النّهب و غیرها من المفاسد و ضعف الایمان و أهله و کون أهل البلد محصورین کما تعلم ما تیسر لی و ما أمکننی و أرجو أرحم الرّاحمین أن یوفقنی بعد ذلک لتدارک ما فات، و ألتمس منک ألّا تنسانی فی الخلوات و مظان استجابة الدّعوات و علیک بالبحث و التّفتیش و غایة بذل الجهد فی جمیع المسائل و المباحث و عدم الاعتماد علی مجرد قول عالم من العلماء و ان کان فی غایة الجلالة.

وقد وقع الفراغ عن تحریر هذه الکلمات ضحوة یوم الاثنین الثّانی و العشرین من شهر شعبان المکرم من شهور سنة أربع و ثلاثین و مائة بعد ألف من الهجرة علی مهاجرها و آله ألوف صلاة و تحیّة و الحمد

للّه أولاً و آخراً.

اجازهٔ محمّدصادق تنکابنی به محمّدحسین بن محمّدسعید جیلانی

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم. أنهاه الفاضل الصّالح الأخ فی اللّه «مولانا محمّدحسین بن المرحوم المغفور مولانا محمّدسعید الجیلانی» سماعاً و تصحیحاً وضبطاً إلّا ما شذ سماعاً یدل علی حسن ذکائه و جودة فهمه فی مجالس آخرها یوم الاثنین غرة شهر جمادی الثّانیة من شهور سنة اثنین و عشرین و مائة بعد الألف من الهجرة النّبویّة علی مهاجرها و آله ألف ألف تحیة.

و أجزت له أن یروی هذا الکتاب عنّی عن زبدة العلماء المحقّقین و قدوة الفضلاء المقدّسین المجتهدین فرید زمانه ووحید أوانه والدی العلّامة سلّمه اللّه و أبقاه و أیدنا اللّه بطول بقائه، بطرقه إلی مؤلّفه الصّدوق.

و کتب هذه الأحرف من بلطفه تعالی واثق ابن محمّد بن عبدالفتّاح محمّد الملقب بصادق، و ألتمس منه وفّقه اللّه تعالی لتحصیل ما یقربه إلیه من العلم و العمل أن لا ینسانی فی مظان اجابة الدّعوات و عقیب الصّلوات فی أیام حیاتی و بعد الممات[۷].

اجازهٔ محمّدقاسم بن محمّدرضا تنکابنی به سیّدحسین قزوینی

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم. الحمد للّه الّذی جعل العلم وسیلة لمعرفة الغفار و العمل به سبباً للنجاة من سخط الجبار، والصّلاة و السّلام علی محمّد نبیّنا سیّد الأبرار و آله و أولاده الطّیبین الطّاهرین الأخیار سیّما علی ابن عمّه و وصیّه علی قاتل الکفار وقامع الفجار.

و بعد: فقد استجازنی السیّد النّجیب الفاضل التّقی و السّند الحسیب الکامل التّقی الأخ الأعز الأمجد الزّکی المؤید بتأییدات الملک الغنی «السیّد حسین القزوینی» أیده اللّه تعالی بلطفه الجلی، فاستحزت اللّه واستعنته العلی الوفی و أجزته جمیع مسموعاتی ومقروءاتی و ما أجازنی به العلماء المحقّقین و الفضلاء المدقّقین الّذین طرقهم الی مشایخهم المستجازین معروفة و إلی الأئمة الرّاشدین المعصومین مضبوطة، ولنذکرله بعض مشایخنا: الفائض بفیوضات النّشأتین مولانا میر محمّدحسین، عن جدّه عمدة العلماء المتبحرین وزبدة الفضلاء المحدثین الغریق إلی رحمة ربه القاهر مولانا ومقتدانا ملّا محمّدباقر المجلسی.

و منها: العالم العلیم و الفاضل الکریم میرزا محمّد رحیم، عن جدّه أفضل الفضلاء الأبرار أعلم العلماء

الأخيار الواصل إلى جوار رحمة اللّه الباهر مولانا و أستادنا ملّا محمّدباقر السبزواری.

و منها: سيّد العلماء و سند الأتقياء الفائز بغفران اللّه الأحد الصّمد مير سيّدأحمد الطّباطبايی، عن مشايخه، عن جامع المعقول و المنقول حاوی الفروع و الأصول مروج آثار الملّة الأحمدی الشّيخ بهاءالدّين محمّد العاملی تغمده اللّه بغفرانه الخفی والجلی.

و منها: زبدة السادات العظام و أسوة الفضلاء الكرام المرحوم برحمة اللّه الرّحيم ميرزا عبدالكريم، عن الفاضل المجلسی، و عن جدّی الأمجد أعلم العلماء المقدّسين و أفضل الفضلاء المكرمين خاتم المجتهدين المغفور بغفران اللّه السرمد مولانا محمّد الشّهير بسراب، فليرو عنّی وفّقه اللّه من العلوم العقليّة و النّقليّة مراعياً ما هو أقرب بالاحتياط وداعياً لی ولمشايخی فی مظان الاجابة.

و كتب المذنب المحتاج إلى رحمة ربه الوهاب محمّدقاسم بن محمّدرضا[۸] بن محمّد الشّهير بسراب تحريراً فی سنة عشرين من شهر صفر المظفّر من شهور سنة تسع و ستّين و مائة بعد ألف من الهجرة النّبويّة.

اجازهٔ مير محمّدحسين خاتون آبادی به محمّدمهدی و محمّدقاسم تنكابنی نوادگان مرحوم سراب

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم. نحمدک يا من هديتنا لدين الإسلام بخبر واحد ثقة عدل صدوق، وسيد الأنبياء و المرسلين بمعجزات باهرات باقيات إلى يوم‌الدّين صلّى اللّه عليه و على عترته الأكرمين الّذين يروون عنه ما نزل عليه جبرييل عن اللّه تعالى من أحكام‌الدّين إلى أن يرث اللّه الأرض ومنّ عليها و هو خير الوارثين.

و بعد: فإنّ العالمين العاملين الكاملين الذّكيين الزّكيين التّقيين النّقيين واسطی عقد الشّرف و النّجابة و درّتی تاج الفضل و الكرامة أعنی مطلع سعدی[۹] المعقول و المنقول ومجمع بحری الفروع و الأصول الفاضل الكامل التّقی مولانا «محمّدمهدی» و الحاوی لضروب المحامد و المكارم مولانا «محمّدقاسم» سبطی الفاضل الكامل العلّامة الفهامة التّقی النّقی العالم الربّانی المولی محمّد التّنكابنی قدّس اللّه لطيفه و أجزل تشريفه لما أسسا بنيانهما على التّقوى من أول يوم محترزين من موارد السخط و موجبات اللؤم ساعيين فی تحصيل العلوم العقليّة و النّقليّة واكتساب السعادات الدّنيويّة و الأخرويّة فوصلا إلى ذرى المعالی بكدّ الأيام وسهر الليالی واتغمرا فی بحار تأييد اللّه و توفيقه بتقنين الحقّ فی كلّ باب و تحقيقه، ثمّ إنّهما زيد فضلهما لما أرادا أن يتأسيا بسلفنا الصّالحين و أن ينتظما فی مسلک رواة أخبار أئمة‌الدّين

صلوات اللّه علیهم أجمعین استجازانی وانّی و إن لم أجد نفسی لذلک أهلاً، إلّا أنّی کنت أعدّ امتثالهما علی نفسی فرضاً لانفلاً.

فاستخرت اللّه سبحانه و أجزت و أبحت لهما أن یرویا عنّی کلّ ما صحت لی روایته و جازت لی اجازته ممّا صنف فی الإسلام من مؤلّفات الخاص و العام فی فنون العلم من التّفسیر و الحدیث و الدّعاء و الأصولین و الفقه و التّجوید و المنطق و الصّرف و النّحو و اللغة و المعانی و البیان و غیرهما ممّا له مدخل فی علوم‌الدّین، بحق روایتی و إجازتی عن مشایخی الکرام و أسلافی الفخام رضی اللّه عنهم، و لمّا کان طرقی و أسانیدی إلیهما أکثر من أن أوعیها تلک الکراریس و الأوراق أثبت لهما هنا ما هو عندی أوثقها و أعلاها و أشرفها و أقربها.

فمنها: ما أخبرنی به بقرائته علی فی بعض و قراءتی علیه فی نبذة و سماعی منه فی بعض آخر و مناولته فی بعض من الکتب و وجادة فی کثیر و إجازة فی جمیع ما جازت له إجازته و ساغت له روایته جدّی من قبل الأم و أستادی و شیخی، و استنادی علّامة الزّمان و فهّامة الدّوران رییس الفقهاء و المحدّثین، و آیت‌اللّه فی العالمین، و خادم أخبار الأئمّة الطّاهرین ـ صلوات اللّه علیهم أجمعین ـ شیخ الاسلام و ملاذ المسلمین، المولی محمّدباقر المجلسی ـ أخلده اللّه فی أعلی غرفات الجنان، و أسکنه فی أسنی روضة من ریاض الرّضوان بحقّ روایته ـ[۱۰].

و أخبرنی أیضاً عدة من الفضلاء الکرام و جماعة من العلماء الأعلام منهم: والدی المحقّق العلّامة و المدقق الفهامة أکمل المتبحرین و أفضل المتأخرین شیخ الاسلام ومعاذ المسلمین العالم الربّانی الأمیر محمّد صالح الحسینی رفع اللّه فی الجنان مقامه و أدخله أعلی منازل دار الکرامة.

و الفاضل الکامل الثّقة البدل أورع العلماء الرّبانیین و أکمل الأفاضل الدیّانیین جدّ العالمین المستجیزین المولی محمّد التّنکابنی قدّس اللّه لطیفه و أجزل تشریفه.

و الفاضل الکامل العالم العامل الزّاهد الورع الثّقة الشّیخ سلیمان البحرانی ـ طاب ثراه و جعل الجنان مثواه[۱۱] ـ، بحقّ روایتهم عن جدّی و شیخی المتقدّم.

و هو یروی قراءةً و سماعاً و اجازةً عن طائفة من العلماء و جماعة من الأتقیاء منهم: والده العلّامة الثّقة النّقة أزهد الزّهاد فی دهره و أکمل الفقهاء و المحدّثین فی جمیع البلاد فی عصره المولی محمّدتقی المجلسی، و شیخه الأکمل الأفضل المولی حسن علی التّستری، وسید الحکماء المتألّهین میرزا رفیع‌الدّین محمّد النّایینی، و الحبر الفاضل الزّکی الأمیر محمّدقاسم القهبایی، و العالم الصّالح التّقی مولانا محمّد شریف الرّویدشتی قدّس اللّه أرواحهم، بحق روایتهم قراءةً و سماعاً و اجازةً عن بحرالمحقّقین

شیخ الاسلام و ضیاء المسلمین بهاء الملّة و الحقّ و الدّین محمّد العاملی ـ ضاعف اللّه بهاءه ـ، عن والده الفقیه النّبیه عزّالدّین الحسین بن عبدالصّمد الحارثی ـ برّد اللّه مضجعه ـ، عن زبدة العلماء المدقّقین و أفقه الفقهاء المتأخّرین الشّیخ السعید الشهید زین الملّة و الدّین بن علیّ بن أحمد الشامی العاملی رفع اللّه درجته کما شرف خاتمته، عن شیخه الأجل نورالدّین علیّ بن عبدالعالی المیسی طیب اللّه رمسه، عن الشّیخ شمس‌الدّین محمّد بن المؤذن الجزینی ـ رحمة اللّه علیه ـ، عن الشّیخ الجلیل ضیاءالدّین علی، عن والده السعید الرّشید الشّهید قدوة العلماء و عمدة الفقهاء الشّیخ شمس‌الدّین بن مکی ـ جزاه اللّه تعالی عن الایمان و أهله خیر جزاء السّابقین ـ، عن نجم المحقّقین و فخر المدقّقین أبی طالب محمّد رفع اللّه درجته، عن والده العلّامة آیت‌اللّه فی العالمین جمال الملّة و الحقّ و الدّین الحسن بن یوسف بن المطهّر ـ طهّر اللّه رمسه ـ، عن والده السعید الفقیه سدیدالدین یوسف، و شیخه المحقّق نجم الملّة و الدّین أبی‌القاسم جعفر بن الحسن بن یحیی بن سعید روح اللّه روحیهما، عن السیّد الشّریف النسّابة فخار بن معد الموسوی، عن الشّیخ الجلیل أبی‌الفضل شاذان بن جبرییل القمی ـ طاب ثراه ـ، عن الشّیخ الفقیه العماد محمّد بن أبی‌القاسم الطّبری طیب اللّه ضریحه عن الشّیخ السدید المفید أبی علی الحسن أجزل اللّه تشریفه، عن والده الفقیه شیخ الطّائفة المحقّة الامامیة ورییسها وملاذها فی جمیع الأعصار و الأمصار أبی جعفر محمّد بن الحسن الطّوسی جزاه اللّه تعالی عنا و عن سائر المؤمنین خیر الجزاء.

«ح» و عن الشّیخ جمال‌الدّین، عن والده الشّیخ سدیدالدین، عن الشّیخ النّبیل یحیی بن محمّد بن یحیی بن أبی الفرج السوراوی، عن الفقیه الحسین بن هبة اللّه بن رطبة، عن الشّیخ أبی علی، عن والده شیخ الطّائفة قدس اللّه أسرارهم.

«ح» و عن الشّیخ جمال‌الدّین، عن والده، عن السیّد أحمد بن یوسف بن أحمد العریضی العلوی الحسینی، عن برهان‌الدّین محمّد بن محمّد بن علی الحمدانی القزوینی، عن السیّد فضل‌اللّه بن علی الحسنی الرّاوندی، عن عمادالدّین أبی الصّمصام ذی الفقاربن معبد الحسنی، عن الشّیخ أبی جعفر الطّوسی نوّر اللّه مضاجعهم.

و بتلک الأسانید عن شیخ الطّائفة، عن الشّیخ السدید المفید ملاذ أهل الایمان محمّد بن محمّد بن نعمان رفعه اللّه أعلی غرف الجنان، عن الشّیخ الفقیه الثّقة أبی القاسم جعفر بن محمّد بن قولویه طیب اللّه تربته، عن الشّیخ الأجل الهمام ثقة الاسلام أبی جعفر محمّد بن یعقوب الکلینی حشره اللّه مع موالیه الطّاهرین صلوات اللّه علیهم أجمعین.

وبالأسانيد السالفة عن الشّيخ المفيد روح اللّه روحه، عن الشّيخ الصّدوق رييس المحدثين أبى جعفر محمّد بن علىّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القمى.

و منها ما أروى بالأسناد السالفة عن مشايخ جدّى المتقدّم ذكرهم ـ رفع اللّه قدرهم بحقّ روايتهم ـ قرائةً و سماعاً، و اجازةً عن شيخهم العالم الزّاهد الورع البارع الفائق التّقى الزّكى المولى عبداللّه بن الحسين التّسترى ـ أعظم اللّه أجره ـ، عن شيخه الجليل نعمة اللّه بن أحمد بن محمّد بن خاتون العاملى، عن أبيه، عن جدّه محمّد قدس اللّه أرواحهم، عن الشّيخ جمال‌الدّين أحمد بن الحاج على العيناثى، عن الشّيخ زين‌الدّين جعفر بن الحسام، عن السيّد الأجل الحسن بن أيّوب الشّهير بابن نجم‌الدّين، عن الشّيخ السعيد الشهيد محمّد بن مكى برّد اللّه مضجعه إلى آخر ما أورده فى إجازته المشهورة المعروفة.

«ح» و عن الشّيخ نعمة اللّه، عن والده الجليل، عن أفقه الفقهاء المتأخّرين مروج مذهب الأئمة الطّاهرين الشّيخ نورالدين علىّ بن عبدالعالى الكركى عظم اللّه أجره، عن الشّيخ الفقيه الشّيخ نورالدين علىّ بن هلال الجزائرى قدس اللّه لطيفه، عن الشّيخ العارف العابد الزّاهد المدقق جمال‌الدّين أحمد بن فهد الحلّى قدّس اللّه روحه، عن الشّيخ الزّكى علىّ بن الخازن الحائرى، و الشّيخ النّبيل علىّ بن عبدالحميد النّيلى ـ رحمهما اللّه تعالى ـ، عن الشّيخ السعيد الشهيد محمّد بن مكى رفع اللّه درجته فى الشّهداء.

«ح» و عن مولانا عبداللّه التّسترى رحمه اللّه تعالى، عن المولى الأعظم الأعلم الأزهد الأورع الثّقة النّقة الزّكى مولانا أحمد الأردبيلى أجزل اللّه انعامه وجعل فى أعلى غرفات الخلد مقامه، عن السيّد الأجل علىّ بن الصّائغ طاب مرقده، عن الشّهيد الثّانى رفع اللّه درجته.

و منها: ما أخبرنى إجازة الفاضل الكامل المحقّق المدقق النّحرير العلّامة الفهامة أعلم العلماء فى عصره الواصل إلى رحمة ربّه الهادى آقا جمال الملّة و الحقّ و الدّين محمّد الخوانسارى، عن والده علّامة العلماء فى الآفاق و المتفرّد بمزيد العلم و الفضل بالاستحقاق آقا حسين الخوانسارى رفع اللّه درجتهما، عن والد جدّى محمّدتقى المجلسى إلى آخر الأسانيد.

و لنكتف بما أوردناه لاغنائه عما تركنا فأبحت لهما كثراللّه مثلهما أن يرويا عنّى كلّ ما علما أنه داخل فى مقروءاتى أو مسموعاتى أو مجازاتى لا سيّما ما اشتملت عليه اجازات العلّامة و الشّهيدين والشّيخ حسن أجزل اللّه مثوبتهم خصوصاً الكتب الأربعة للأبى جعفرين المحمدين الثّلاثة حشرهم اللّه فى زمرة شيعة الخمسة محمّد و على و فاطمة و السّبطين و التّسعة من ولد الحسين ـ صلوات اللّه عليهم

ـ أعنی *الکافی* و *الفقیه* و *التّهذیب* و *الاستبصار* الّتی علیها المدار فی تلک الأعصار، و کتاب *بحارالانوار* من مؤلّفات جدّی ـ قدس اللّه سرّه العزیز ـ الّذی لم یسمح الزّمان بمثله فی الدّهور و الأعصار.

و أجزت لهما أن یرویا عنّی جمیع مؤلّفات أصحابنا القدماء و المحدّثین و الفقهاء و المحدثین و غیرها من الکتب الّتی لها مدخل فی علوم‌الدّین لا سیما بقیة کتب جدّی من *مرآة العقول فی شرح أحادیث آل الرّسول* و هو شرح *الکافی*، و *ملاذ الأخیار فی شرح تهذیب الأخبار*، و *الفرائد الطّریفة فی شرح الصّحیفة الشّریفة*، و غیرها من الکتب المؤلفة بلغة الفرس لعموم انتفاع النّاس بها، و الرّسائل و الحواشی المعلّقة علی کتب الأصحاب، و الفوائد المتفرّقة فی کلّ باب.

و کذا کتب والد جدّی من شرحی *الفقیه* و *حدیقة المتقین* و غیرها من الرّسائل.

و کذا مؤلّفات والدی من شرح بعض کتاب *الفقیه* و *الاستبصار* و *أسرار الصّلاة* و الکتاب الّذی ألفه فی تحقیق معنی الایمان و الکفر، و رفع الشّبه و الاشکالات فیهما و قد حال ارتحاله قدس اللّه روحه عن اتمامه و لعمری ما خرج منه کان عمّا رامه و سائر تألیفاته من *ذریعة النّجاح* و *روادع النّفوس* و *الحدیقة السیلمانیّة* و *تقویم المؤمنین* و *حدائق المقرّبین* و کتاب *المزار* و غیرها من الرّسائل کتفسیر سورة *الحمد* و *الإخلاص* و رسالة *اثبات عصمة الأئمّة* و الرّسالة *الهلالیّة* و رسالة *التّهلیل فی آخر الاقامة* و رسالة *خلف الوعد* و غیرها، و کذا کلّ ما أفرغته فی قالب التّرصیف من کتاب *خزائن الجواهر و سبع المثانی* و *کلمة التّقوی فی تحقیق الغیبة و حرمتها* و *الألواح السماویّة* و *مفتاح الفرج* فی بیان اقسام الاستخارات، و ما علقته علی مبحث الخیار من شرح *اللمعة* و غیرها من الرّسائل و الحواشی المعلقة علی هوامش الکتب.

و أوصیهما بملازمة تقوی اللّه سبحانه فی کلّ الأحوال و الأزمان ودوام مراقبة اللّه جلّ شأنه فی السرو الأعلان و سلوک سبیل الاحتیاط الّذی لا یضل سالکه و لا تظلم مسالکه، و بذل الوسع فی تحصیل العلم و تنقیحه و تحقیقه و تعلیمه و بذله لأهله ورفع بدع المخالفین و الملحدین بشرط التّمکن فی کلّ حال و متابعة أهل بیت الرّسالة صلوات اللّه علیهم فی جمیع الأقوال و الأفعال و السّعی فی ترویج أخبارهم و نشر آثارهم کلّ ذلک لابتغاء مرضات اللّه تعالی واجتناب مساخطه من غیر ریاء أو مراء أعاذنا اللّه و جمیع اخواننا المؤمنین منهما، و ألتمس منهما أن لا ینسیانی فی حیاتی و بعد وفاتی و لا ینسیا مشایخی عند خالص دعواتهما سیّما فی خلواتهما و أعقاب صلواتهما.

و کتب تلک الکلمات فی بلاد خراسان بعد مراجعتی عن زیارة مولانا ومولی الثّقلین أبی الحسن

علیّ بن موسی الرّضا علی آبائه الطّاهرین و ابنائه المطهرین الصّلاة و السّلام و التّحیة و الثّناء المرموسی [کذا] بسناباد طوس حرس اللّه من شدائد الزّمان و طوارق الدّوران فی الیوم الثّانی من شهر جمادی الثّانیة من شهور سنة ثمان و أربعین و مائة بعد الألف.

پی‌نوشت‌ها

۱. *محقّق خوانساری* (مهبط نور یا دائرة المعارف ولایات ثلاث)، ج۱، صص٤٦١ ـ ٤٦٤ و ٤٧٨ ـ ٤٩٦.

۲. نسخهٔ حاضر مشتمل بر بیش از پنجاه اجازهٔ متفرقه است که به خط سید محمّد بن زین‌العابدین موسوی خوانساری ـ برادر صاحب *روضات* ـ نگاشته شده، و ابتداءً در تملّک خاندان روضاتیان بوده، و سپس به کتابخانهٔ مجدالدّین نصیری منتقل و بعد به تملّک مرحوم سید جلال‌الدّین محدّث ارموی و در حال حاضر در کتابخانهٔ مرکز احیای میراث اسلامی نگهداری می‌شود.

۳. *طبقات اعلام الشّیعة*، قرن ۱۲، صص٦٧١ ـ ٦٧٣.

٤. حسینی اشکوری، احمد. *اجازات الحدیث*، صص٩٥ ـ ١٠٠.

٥. الکتب، کذا بخطّه.

٦. خ ل: أرواحهم.

٧. پایان نسخهٔ *من لا یحضره الفقیه* موجود در کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی نجفی به شمارهٔ ٢٧٢٦.

٨. پایان نسخهٔ *من لا یحضره الفقیه* موجود در کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی نجفی به شمارهٔ ٢٧٢٦.

٩. خ ل: سندی.

١٠. کذا فی الأصل، و الظّاهر سقط بعض الکلمات.

١١. خ ل: مأواه.

صورة اجازة المولى الفاضل الاوحد الامجد الملا محمد الشهير بسراب لولده الجليل
المولى محمد صادق رحمهما الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على جزيل نواله
والصلوة على سيدنا محمد وآله اما بعد فقد استجازني الولد العزيز قرة عيني محمد
صادق وفقه الله لتحصيل ما يقربه اليه من العلم والعمل ويصد عنه جميع طرق الخطا والزلل
فاجزت له ان يروي عني ما يجوز لي روايته من فنون العلوم العقلية والنقلية والاد
حضر صاحب الاخبار المروية عن رسول الثقلين واهل بيته الاطهار صلوات الله وسلامه عليهم
وجعله واياي بجوده وفضله وبنيه وآله الاخيار من الموفقين الذين وفقهم الله لتدارك
ما فات ويجعلهم بحض لطفه العميم من الابرار عن الاستاد العلامة الفهامة الافضل الاكمل
الاورع علامة العلماء المحققين مولانا محمد باقر بن محمد مؤمن السبزواري طاب ثراه
عن جماعة من العلماء الكرام منهم الشيخ الفاضل الكامل الشيخ يحيى بن الحسن اليزدي ومنهم المولى
الصالح مولانا مقصود بن زين العابدين الاسترابادي ومنهم السيد النجيب السيد حسين
ابن حيدر الكركي العاملي عن شيخهم الفاضل الكامل شيخ الاسلام والمسلمين الشيخ بهاء الملة
والدين محمد بن الشيخ الفاضل حسين بن عبد الصمد العاملي عن ابيه عن الشيخ الجليل الفاضل
النبيل المحقق المدقق زين الملة والدين الشهيد الثاني وان يروي عني عن استاذي العلامة
عن السيد الجليل العالم وآله زين بن علي ابن ابي الحسن الحسيني الموسوي عن جماعة منهم اخواه وهما
السيد الفاضل الكامل شمس الدين محمد صاحب المدارك وهو اخوه لابيه والشيخ المحقق
الشيخ حسن بن زين الملة والدين وهو اخوه لامه صاحب المعالم والمحقق عن شيخهما الفاضل
السيد علي ابن ابي الحسن وهو يروي عن شيخه العلامة زين الملة والدين عن شيخه الفاضل
الشيخ علي بن عبد العالي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء
الدين علي بن الشيخ المحقق الجليل الشيخ السعيد الشهيد محمد بن مكي عن والده الشهيد الاول عن
العالم الكامل فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الاكمل الافضل علامة العلماء العظام حسن
ابن العالم الفاضل يوسف بن مطهر الحلي والمولى الفاضل المحقق العلامة قطب الدين محمد بن
محمد الرازي صاحب المحاكمات عن شيخهما الاكمل الامجد حسن بن يوسف بن مطهر الحلي عن شيخه

بيته

الكتب كالبطن

ما فات الليل والنهار بالاسانيد التي
تظهر من الرسائل المنقولة عن العلماء
الكبار رفع الله بجوده درجاتهم
في دار القرار م

نقل

وسلك واهل بيت فعلي وفاطمة والحسن والحسين اهل بيتي وحملي فاذهب عنهم الرجس
وطهرهم تطهيرا ، تم كتاب من لا يحضره الفقيه ، تصنيف الشيخ العالم السعيد المؤيد ابي جعفر
محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي الفقيه رضي الله عنه وارضاه واكرم منقلبه
ومثواه ، فرغ من تسويد هذا الكتاب الموسوم بمن لا يحضره الفقيه من تصانيف الشيخ
السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي رضي الله عنه
في شهر محرم الحرام سنة المنتظم في شهور سنة ثمان واربعين والف
من هجرة النبوية على الف الف صلوة والف الف تحية

انا الفقير عباد الله واحوجهم الى فيض ربه الغني
رضا علي بن اسمعيل الحسيني السماني
غفر الله ذنوبهما وستر
عيوبهما بالنبي وآله

بسم الله الرحمن الرحيم

طبع المولى العاصل الكامل الدين الصالح مولى عبد الملك السروري عبد الله
ايام بفضل هذا الكتاب في مدة عند تردد انقان وتفتيش وايقان في عمال الشهر
اوائل جمادى الاولى من السنة السادسة والمائة بعد الالف من هجرة النبي
على هاجرها الف الف السلام والتحية واجزت له ان يروي عن هذا الكتاب وغيره
من كتب الاصحاب خصوصا الكتب الاربعة التي عليها المدار في هذه الاعصار بطريق
العدة التي صنفها طارام وسنهم الى الامام الرسول ورسول الله العالي
وسلام معلوم اجمعين والتمس منه ربنا بفضله الانسان وعطاء لحاسا الدعاء
في ايام حيواتي وبعد الوفاة وكتب هذه الاحرف العبد الذليل المفتقر الى رحمة ربه
الغني محمد بن عبد الفتاح النكاجوي حامدا لمصلا اعز الله دينهما وشرعهما

معرّفی کتاب ضیاءالقلوب

سیّدصادق حسینی اشکوری*

مقدّمه

دربارهٔ فاضل سراب، تألیفات، شرح حال، خاندان، موقعیّت اجتماعی ایشان، و وضعیّت جغرافیاییِ مدفن وی در تخت فولاد، گفتنی‌ها گفته شده است. پرهیز از تکرار آنچه دیگران، بهتر از آن را گفته، و نگاشته‌اند، نگارندهٔ این سطور را بر آن داشت تا دربارهٔ کتابِ پرمحتوای وی با نام *ضیاء القلوب* که به همّت مجموعهٔ فرهنگی ـ مذهبی تخت فولاد به چاپ می‌رسد، در فرصتی بسیار کوتاه، مطالبی چند جهت ادای تکلیف، بنگارد. باشد که مقبول افتد!

اهمیّت بحث امامت در علم کلام

ضیاء القلوب از کتاب‌های کلامی شیعه در اواخر عصر صفوی است. نظر به اهمّیت علم کلام، و خصوصاً بحث امامت که بخش اصلی این کتاب را تشکیل می‌دهد، به ذکر مقدّمه‌ای کوتاه می‌پردازیم:

در میان مباحث مختلف علم کلام بحث امامت از اهمّیت ویژه‌ای بین مسلمانان برخوردار است، چون بحث توحید و نبوّت ـ که ارکان اوّلیهٔ اصول اعتقادی را تشکیل می‌دهند ـ بین اهل اسلام مفروغ عنه و مسلّم است، و اگر هم بحث‌های برهانی و استدلالی می‌شود بیشتر به جهت آن است که دلیل باشد در مواجهه با غیر مسلمانان و پیروان ادیان دیگر.

امّا در بین دانشمندان اسلامی شاید بتوان گفت: مهم‌ترین موضوع مورد نزاع، بحث امامت بوده است. امامت به تعریف کتاب‌های شیعه و سنّی نیابت از نبی مکرّم (ص) در امور دنیوی و اخروی است، و مطابق حدیثی که فریقین از آن جناب (ص) نقل کرده‌اند «من مات و لم یعرف امام زمانه مات میتة جاهلیّة» تمامی شؤون دنیا و آخرت انسان منوط به امام بوده، و اطاعت امام در تمامی مجالات

---

*. پژوهشگر حوزهٔ علمیّهٔ قم.

واجب است.

در واقع انشعاب مسلمانان به دو فرقهٔ بزرگ شیعه و سنّی از همین موضوع سرچشمه گرفته است. شیعه می‌گوید: امام پس از پیامبر (ص) امیر مؤمنان علیّ بن ابی‌طالب (ع) است، و دلیل آن‌ها نصوص و روایات فراوانی است که مورد تأیید همهٔ فرقه‌های اسلامی است.

در مقابل اهل سنّت قائل‌اند که امام پس از پیامبر (ص) ابوبکر بن ابی‌قحّافه است. آن‌ها معترف‌اند که نصیّ بر امامت او نبوده ـ تا چه رسد مورد اتّفاق باشد! ـ در عین حال، دلیل بر امامت او را اجماع صحابه می‌دانند، و البتّه که معترف‌اند بسیاری از بزرگان صحابه که در رأس آن‌ها علیّ بن ابی‌طالب و صدیقهٔ طاهره فاطمهٔ زهرا (س) بوده، از بیعت سرپیچی کرده‌اند.

به هرحال با توجّه به اهمّیت این مسأله نزد هر دو فرقه، مباحث و منازعات فراوان و ادلّهٔ زیادی بین آن‌ها ردّ و بدل شده است. مسأله‌ای که اساس «احتجاج» و «مناظره» را بین اهل سنّت و شیعه پدیدار نموده است.

مناظرات میان علمای اسلامی

مناظرات علمی که میان مسلمانان رخ داده، تاریخش به همان صدر اسلام باز می‌گردد. در صدر اسلام گروهی از یهودیان و مسیحیان که خدمت نبی مکرّم (ص) مشرف می‌شدند سؤالات مختلف کرده، و احتجاج می‌نمودند. این احتجاج در عصر خلفای ثلاثه نیز ادامه داشت که بسیاری از آن‌ها به حضرت امیر مؤمنان علی (ع) ارجاع می‌شد. پاسخ‌های آن حضرت به صاحبان ادیان دیگر و کفّار مشهور، و در کتاب‌های مختلف مسطور است.

در عصر حضرت باقر و امام صادق (ع) که شیعیان فرصت بیشتری داشتند، مباحث مدوّن گشته بعضی از اصحاب، جهت این امر تربیت گشتند. افرادی مانند هشام بن حکم و مؤمن الطّاق که در اثبات حقّانیت شیعه سهم مهمّی را ایفاء نمودند.

سیر تاریخی تألیفات کلامی

نظر به اهمّیت موضوع امامت، کتاب‌های مستقل فراوانی در تألیفات شیعه و سنّی به چشم می‌خورد. شیعهٔ امامیّه از همان قرون اولیّهٔ هجری به تألیف در باب امامت پرداخت. تورّق در کتاب‌های رجالی ـ مانند موسوعهٔ *تنقیح المقال* علّامهٔ مامقانی ـ نشان می‌دهد که بسیاری از اصحاب

ائمّه که در قرن‌های اوّل تا سوم هجری می‌زیستند یکی از عناوین کتب و اصول آن‌ها *کتاب فی الامامة* یا مباحث مربوط بدان است. بسیاری از موارد نیز نقض کتاب‌های تألیف شده در باب امامت و یا نقض نقض، و ردّ ردّ است.

به طور مثال، نویسندهٔ متتبّع، جناب آقای عبدالجبّار رفاعی در شماره‌های ۱۸ ـ ۲۸ مجلهٔ *تراثنا* حدود دو هزار عنوان کتاب و رسالهٔ تألیف شده در ابواب امامت را معرّفی نموده، چاپها یا نسخه‌های مخطوط آن را نیز برشمرده، و در عین حال معترف است که این کار همچنان ناقص است، و محتاج تکمیل!

همان‌طور که خوانندهٔ عزیز مستحضر است، علّامهٔ تنکابنی از بزرگان عصر صفوی و از شاگردان علّامهٔ مجلسی بوده است. در عصر صفوی، دو موضوع میان علمای شیعه بسیار چشم‌گیر و نمودار است:

۱. تألیف موسوعه‌های بزرگ حدیثی: کتاب‌های جامع حدیث شیعه، عصر طلایی خود را در دوران صفویّه پشت سر گذاشته است. عصری که *بحار الانوار* علّامه شیخ محمّدباقر بن محمّدتقی مجلسی، *الوافی* فیض کاشانی، *عوالم العلوم و المعارف* بحرانی و *وسائل الشّیعه* حر عاملی پا به عرصهٔ وجود گذاشتند.

۲. کتاب‌های تألیف شده در موضوع امامت و مناظره که کتاب حاضر *ضیاء القلوب* یکی از آن‌ها است. کتاب *ضیاء القلوب* ترجمه‌ای است از کتاب *سفینة النّجاة* که مؤلّف به زبان عربی تألیف نموده بود[1]، و سپس آن را به زبان فارسی برگردانده است. مطالبی که دربارهٔ این کتاب می‌توان گفت به چند بخش تقسیم می‌شوند:

الف. علّت ترجمهٔ کتاب

مؤلّف در مقدّمهٔ *ضیاء القلوب* دربارهٔ علّت ترجمهٔ کتاب *سفینة النّجاة* به فارسی، چنین می‌گوید:

> چون عمدهٔ کتب شافیه و زبر وافیه که متعلّق به اصول دین مبین است، به الفاظ عربی تألیف شده، و جمعی که به عربی ربطی که سبب آشنایی به آن زبان، و باعث انتقال به قدر معتدّ به از مخفیّات و رموز آن باشد، نداشته باشند، انتفاعی که به آن اکتفا توان نمود نمی‌توانند برد؛ بنابراین، این ذرهٔ بی‌مقدار کثیر الزّلل، واین پیر غافل قلیل العمل محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی ـ غفر اللّه ذنوبَهما و ستر عیوبَهما ـ را خواطر رسید که بعد از استخاره به زبان

فارسی در این علم کتاب مختصری تألیف نماید که برادران ایمانی و طالبان حیات جاودانی، بعد از تخلیهٔ نفس از عادات و اهواء و دست شستن از پیروی آباء و کبراء که ضرر رساننده به دین و ایمان و محروم کنندهٔ از نعمت‌های جاودان از این‌ها بیرون نیست، تأمّل در براهین و ادلّه نموده، از حضیض تقلید که در این علم انتفاع ظاهری ندارد متصاعد گشته به اوج استدلال رسیده به آرام تمام متمکّن گردند.

توجّه بدین نکته نیز جالب است که: اکثر کسانی که دربارهٔ این کتاب، توضیحاتی نوشته‌اند، به کلامی بودن کتاب توجّه داده‌اند، ولی متذکّر نشده‌اند که این کتاب، ترجمهٔ همان *سفینة النّجاة* است. بعضی از مطالب از علّامهٔ بزرگوار، مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی در ذریعه اخذ شده است که از نوشتهٔ ایشان، نمودار است که وی کتاب را ندیده است[۲].

شاید علّت آن باشد که خود مؤلّف نیز در کلماتی که از وی نقل شد تصریح بدین مطلب نفرموده است.

در اجازه‌ای نیز که فرزند سراب، محمّدصادق بن محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی به زین‌الدّین علیّ بن عین‌علی خوانساری داده است، *ضیاء القلوب* را «ترجمه مانندی» از *سفینة النّجاة* می‌داند، نه ترجمهٔ آن. عبارت او چنین است:

... و أن یروی عنی، عن والدی العلّامة ـ رضی اللّه عنه ـ جمیع مصنّفاته و مؤلّفاته و تعلیقاته و تحقیقاته سیّما کتاب *سفینة النّجاة* فی الاصول الخمسة و کتاب *ضیاء القلوب* و هو کالتّرجمة لسفینة *النّجاة*..

ولی با مراجعه به هر دو کتاب و تطبیق آن‌ها، می‌توان قطع حاصل نمود که *ضیاء القلوب* ترجمهٔ *سفینة النّجاة* بوده، و تمامی مباحث آن عیناً ترجمه شده است.

ب. مقاصد کتاب

کتاب در چهار مقصد تألیف شده است: مقصد اوّل: در باب اثبات صانع. مباحثی کوتاه و بیشتر عقلی در برهان بر وجود خداوند متعال، اثبات علم و قدرت و عدل و توحید لایزال، اثبات این‌که علم و وجود خداوند عین ذات او است، بحث این‌که موجود مشترک معنوی است، بین واجب و ممکن.

مقصد دوم: در نبوّت پیامبر گرامی (ص). اثبات نبوّت حضرت مصطفی به گونه‌ای بسیار مختصر.

مقصد سوم: در امامت. مفصّل‌ترین مبحث کتاب، و غرض اصلی از نگارش آن است که پس از این

بدان خواهیم پرداخت.

مقصد چهارم: در معاد. در اثبات معاد جسمانی به ادلّهٔ عقلیّه و نقلیّه و دفع بعضی از شبهات فلسفی مانند شبههٔ آکل و مأکول و تناسخ و خرق و التیام.

ج. نحوهٔ بیان مطالب

آنچه تذکّر آن در مورد این تألیف حائز اهمّیت است، نحوهٔ مطرح کردن مباحث است. در بسیاری از کتاب‌های کلامی و اعتقادی، با این‌که ردّ و ایرادات فراوان به چشم می‌خورد، ولی پس از انتشار، نقض و ابرامات جدیدی به آن‌ها وارد می‌شود، و بازگشت بسیاری از این نقض‌ها به سوء استفاده از عبارات شخصی است که براورد صورت گرفته است. نقل فقط قسمتی از متن یک کلام یا واقعه بدون ذکر صدر و ذیل آن، گاه کاملاً خلاف نظر مصنّف را می‌رساند. از این رو کسی که به نقد سالم می‌پردازد اصولاً باید تمام مطلب مورد بحث را نقل نماید، و سپس اگر مطلبی دارد بیان نماید.

مصنّف منصف این اثر، علّامهٔ تنکابنی، جایی که نصّی را از مخالفان نقل می‌کند، با جرأت تمام، گفتار را به نحو کامل نقل کرده، و سپس اشکال یا اشکالات وارد بر آن را بیان می‌دارد. از این رو، کتاب *ضیاء القلوب* دارای یک اسلوب علمی قوی گشته، خوانندهٔ با انصاف را به تعقّل و تدبّر و بازنگری در اعتقاداتش وا می‌دارد. تبحّر مؤلّف در علم منطق، اصول و فقه استدلالی، وی را ناگزیر از به کارگیری اسلوب برهان و نقض و ابرامات متعدّد نموده است.

د. مهم‌ترین مباحث کتاب

همان‌طور که عرض شد غرض اصلی از نگارش کتاب مباحث امامت بوده است. در بحث امامت بیشترین نظر مؤلّف در سه موضوع خلاصه می‌شود:

الف. اثبات امامت مولی الموحدین حضرت امیر المؤمنین. در واقع پس از این‌که نبوّت را به گونه‌ای مختصر ثابت کرده، به حق معتقد است که با اثبات امامت امیر مؤمنان حقانیت مذهب شیعه به اثبات می‌رسد. پس از اثبات امامت امام اوّل، بقیهٔ امامان شیعه نیز با توجّه به روایات و تواریخ ثابت می‌گردند، لذا در اثبات امامت دیگر امامان بحثی بسیار کوتاه نموده است.

ب. ابطال امامت خلفای جور و غاصبان این منصب. مؤلّف با نقل ادلّهٔ اهل سنّت و موشکافی در مطالب آن‌ها، با بهره‌گیری از تاریخ و سیرهٔ امامان جور، به ردّ آنان می‌پردازد. در اصلی‌ترین دلیل

آن‌ها بر امامت اولی، یعنی اجماع، مناقشه کرده، و جهت ابطال امامت دومی و سومی، علاوه بر ادلّهٔ مختلف، اجماع که نزد آن‌ها معتبر است، به ردّشان می‌پردازد.

ج. مطاعن خلفای ثلاثه. چون امامت، قدسیّت و تقوای فوق‌العاده‌ای را برای خلفای ثلاثه قائل‌اند، بنابراین بحث‌های علمی گرچه همه حق باشند، و برهانی آن‌ها را قانع نمی‌سازد. بنابراین مؤلّف، از حربه‌ای دیگر استفاده می‌کند. بیان تعلیلات، مخالفت‌ها، بدعت‌ها و نقض‌های بی‌شماری که آن‌ها در امر *قرآن* و سنّت داشته‌اند، عامی منصف را بدان می‌دارد که در تقوای آن‌ها تجدید نظر کند، و دلش آماده شود که مطالب حق را بپذیرد. از این‌رو گرچه مباحث مطاعن خلفا، جزیی از مباحث ابطال امامت خلفا است، ولی خود نیز مستقلاً حائز اهمّیت بوده، و بنابراین مؤلّف برای آن اهمّیت خاصّی قائل شده است.

و نظیر این بحث را دربارهٔ عدالت صحابه نیز مشاهده می‌کنیم. مطلبی بسیار بی‌اساس که عامه با استدلال به آن، خواسته‌اند پوششی بر مخالفت‌های شرعی خلفا و تابعانِشان بنهند. ردّ حدیث عشرهٔ مبشّره ناظر بدین جهت است.

اینک به برخی از مطالب کتاب به طور فهرست‌وار اشاره می‌شود:

جلد اوّل

برهان وجود واجب الوجود؛ علم صانع تعالی شأنه و قدرت و عدل و توحید او؛ علم واجب تعالی عین ذات او است؛ عینیت وجود واجب؛ اشتراک معنوی موجود در میان واجب و ممکن؛ دلیل بر نبوّت خاتم انبیاء؛ اختلاف در وجوب نصب امام؛ امامت از اصول است؛ روایات تفرّق امّت؛ توجیه مخالفان روایت من مات؛ حدیث سفینه در اثبات امامت از اصول دین؛ عصمت ائمّه؛ تقلید در امامت که از اصول دین است روا نیست؛ ادلّهٔ نقلیّه در اثبات امامت؛ اختلال اجماع به قول اهل بدعت؛ عدم تحقّق اجماع با اغراض خاصه؛ بعض آنچه در سقیفه بنی‌ساعدّه واقع شده؛ امامت حضرت امیرالمؤمنین؛ ادلّهٔ لزوم امام؛ ادلّهٔ نقلیه بر امامت امیر مؤمنان؛ نزول آیهٔ تصدق در رکوع، در شأن أمیر مؤمنان؛ معنای اولوا الامر و ولی؛ وجوب توبهٔ غاصبان خلافت؛ حدیث غدیر؛ ردّ مدّعیان مانند خوارج؛ احتیاج به اجماع در تصحیح خبر غدیر نیست؛ احادیث غدیریهٔ ابن بطریق؛ حدیث منزلت؛ روایات در منزلت امیرمؤمنان؛ حسد بردن جمعی از اصحاب به امیرمؤمنان؛ علّت غضب رسول خدا؛ مرتبت امیرمؤمنان؛ حدیث ثقلین؛ تفسیر صحیح اهل بیت و دفع اشکالات؛ تواتر اخبار دربارهٔ جمع بین کتاب و عترت؛

حدیث سفینه؛ امامت ابوبکر؛ مقالهٔ ابن سعد و ملک ری؛ حکایت سقیفه و کلمات ابوبکر؛ حیله کردن ابوبکر؛ علّت استقرار خلافت بر غاصبان؛ استدلال عامه بر امامت ابوبکر؛ خرق اجماع مرکب!؛ بنای سقیفه بر اهواء باطله؛ فعل انصار در سقیفه؛ خوف از غلظت عمر؛ بیعت نکردن جمعی همچون سلمان؛ فضائل بعضی از اصحاب مانند ابوذر و سلمان؛ امتناع امیرمؤمنان از بیعت؛ مناظرهٔ امیرمؤمنان با ابوبکر دربارهٔ خلافت و فدک؛ علّت تأخیر بیعت امیرمؤمنان با ابوبکر؛ نارضایتی خداوند در بیعت ابوبکر؛ کمک خواستن امیرمؤمنان از انصار پس از سقیفه؛ چرا امیرمؤمنان بیعت کرد؟؛ اطاعت نکردن بنی‌اسراییل از هارون؛ آیهٔ غار؛ آیهٔ مخلفین؛ آیهٔ لن تقاتلوا معی؛ اخبار دالّه بر امامت ابوبکر!؛ تقدیم ابوبکر بر نماز در ایّام مرض رسول اللّه؛ حدیث تقدیم ابوبکر به نقل از عایشه؛ نماز خواندن رسول اکرم خلف ابن‌عوف!؛ کذب عایشه در نقل حدیث؛ قعود ابوبکر از قتال؛ انفاق ابوبکر؛

امامت عمر بن الخطّاب؛ امامت عثمان بن عفّان؛ حکایت شورای عمر؛ ردّ شورای خلیفه؛ پیش‌بینی عمر در امر خلافت؛ جریانات پس از شورا؛ استدلال بر امامت خلفای ثلاثه؛ مطاعن ابوبکر؛ منازعهٔ عبّاس با امیرمؤمنان؛ کذب ابوبکر در حدیث ارث و حدیث اشهاد؛ نزاع ابوبکر با فاطمه (س)؛ کذب ابوبکر در ادّعای ارث نگذاشتن نبی؛ صدقات مدینه و اختلاف عمر و ابوبکر؛ محبّت رسول اللّه به فاطمهٔ زهرا؛ کلمات امیرمؤمنان دربارهٔ فدک؛ نقل کلمات جاحظ در ردّ ابوبکر؛ قبول قول ابوبکر و عدم قبول از عثمان؛ کلمات مواقف و شرح آن در عصمت حضرت زهرا (س)؛ فدک نحله بود؛ فلته بودن بیعت ابوبکر؛ ناراضی بودن عمر از ابوبکر؛ اعترافات عمر دربارهٔ خلافت ابوبکر؛ کشف بیت فاطمه (س)؛

سوزانیدن در خانهٔ حضرت زهرا (س)؛ مذمت اهل سنّت و حصر دلیل آن‌ها در اجماع؛ ردّ مقولات عامه؛ تخلف عمر و ابوبکر از جیش اسامه؛ انکار بودن ابوبکر از جملهٔ جیش اسامه؛ دلیل بر تخلف ابوبکر از جیش اسامه و لعن او؛ تخلف عمر از جیش اسامه؛ توجیه تخلف؛ عثمان هم از جیش اسامه بوده؛ اقیلونی گفتن ابوبکر؛ وجه استغفار ابوبکر؛ منع خمس از اهل بیت؛؛ میراث کلاله؛ مطاعن عمر؛ کاغذ طلبیدن رسول خدا و منع عمر؛ حکایت کاغذ طلبیدن رسول خدا دالّ بر امامت امیرمؤمنان است؛ تحریم متعه توسّط عمر؛ ردّ فتوای عمر دربارهٔ حج تمتع؛ دفاع شارح تجرید از اجتهاد عمر؛ شورا قرار دادن عمر؛ توجیه جهالت‌های عمر؛ امر به رجم زن حامله؛ رجم مجنونه.

جلد دوم

منع عمر از مغالات در مهر؛ سخنان عمر با ابن‌عبّاس و اعترافات وی؛ کتک خوردن ابوهریره از عمر؛ اعتراض عمر بر رسول خدا؛ چرا آیهٔ نفاق در حق عمر نازل نشد؟؛ عمر ندانسته در جای رسول اللّه نشست؛ اعتراض عمر بر صلح حدیبیه؛ تغییر حکم طلاق؛ محق دانستن عمر خود را در غصب خلافت؛ ردّ مطالب عمر در سخنانش با ابن‌عبّاس؛ اختراع صلاة تراویح؛ مطاعن عثمان؛ ضرب عمار و تبعید ابوذر؛ جعل روایاتی که ابوذر به اختیار خود به ربذه رفته؛ عظمت شأن عمار؛ مخالفت ابوذر و شهادت تاریخ؛ روایت دیگر در اخراج ابوذر؛ ملاقات ابوالاسود دؤلی با ابوذر؛ زدن عثمان ابن مسعود را؛ فضائل ابن مسعود به نقل از کتب عامه؛ مطاعن عثمان به نقل از محقّق طوسی؛ وفات ابوذر (رض)؛ انکار ضرب ابن مسعود و جواب از آن؛ احراق مصحف توسّط عثمان؛ رجمِ زنی که در شش ماهگی وضع حمل کرده بود؛ ردّ طرید رسول خدا به مدینه؛ توجیهات عثمان در برگرداندن حکم بن ابی‌العاص؛ قباحت‌های فعل عثمان؛ عشرهٔ مبشّره؛ کلام حضرت امیر در خطاب به طلحه و زبیر؛ اهل نار بودن طلحه و زبیر؛ تمسّک به احادیثی در توبهٔ طلحه و زبیر؛

ادلّهٔ دیگر بر کذب خبر بشارت عشره؛ روایات دالّه بر مدح صحابه؛ مجعولاتی در فضل خلفاء ثلاثه؛ جواب از مجعولات فضل خلفا؛ علّت وضع احادیث و جعل آن‌ها در فضائل خلفا و صحابه؛ نقل کلمات امیرمؤمنان دربارهٔ دواعی وضع حدیث؛ مطاعن معاویه؛ شدّت خصومت معاویه با امیرمؤمنان؛ جعل حدیث به دستور معاویه در فضائل خلفا و صحابه؛ خبر نفطویه؛ روایات مجعوله در فضل عمر به نقل از ابن ابی‌الحدید؛ ردّ فضائل ساختگی عمر؛ دو روایت دیگر در فضیلت عمر؛ طعن بر عایشه؛ عداوت عایشه با امیرمؤمنان؛ طعن بر سعد بن ابی‌وقاص؛ کثرت مدایح عمر!؛ جواب از روایات در مدح خلفاء ثلاثه؛ بطلان تمامی روایات مادحه؛ وجه قبول فضائل اهل بیت: از کتب مخالفان؛ موضوعات بکریه؛ قصد قتل امیرمؤمنان؛ بیعت شیطان با ابوبکر؛ طعن بر ابوهریره و کذب او؛ عدالت صحابه و ارتداد آنان!؛ ارتداد صحابه و خطای خالد؛ آیاتی که بر فضل صحابه تطبیق داده‌اند؛ مظلومیّت امیر مؤمنان (ع)؛ شکوهٔ امیرمؤمنان از قریش؛ بی‌ارزشی دنیا در نزد امیرمؤمنان؛ صحّت روایات با مضمون «علیّ مع الحق»؛ وجوب اطاعت امیرمؤمنان بر مؤمنان؛ دوران حق با امیرمؤمنان؛ آیات دالّه بر وجوب اطاعت امیرمؤمنان؛ فضائل سلمان فارسی؛ وجه تظلّم امیرمؤمنان؛ ظالم بودن غاصبان خلافت؛ وجود نص بر امامت حضرت امیرمؤمنان؛ ارتکاب قبایح به دست خلیفهٔ اوّل و ثانی؛ تغییر امر شارع مجاز نیست؛ وصیّت عبّاس به امیرمؤمنان پیش از وفاتش؛ تحلیل وصیّت عبّاس؛ وجه

مدارای امیرمؤمنان پس از طلب حق آشکارا؛ انفراد امیرمؤمنان به استحقاق امامت؛ خوف پیامبر اکرم بر امتش؛ لزوم شناخت منافقان؛ نقل کلمات صاحب حدائق؛ بغض امیرمؤمنان علامت نفاق است؛ سبّ علی سبّ خدا است؛ شرط شفاعت نبی اسلام؛ اذیت عمر رسول خدا؛ طوبی برای محبان علی؛ بغض منافقان با امیرمؤمنان؛ روایت حضرت امیر فضائل خود را؛ کلام ابن روزبهان در دوران حق با علی؛ جسارت‌های ابوبکر؛ نامهٔ معاویه به امیر مؤمنان وطعن به خلافت حضرت؛ عدم رضایت امیرمؤمنان به بیعت با ابوبکر؛ بیعت خواستن از امیرمؤمنان؛ تأکید خبر ابن‌عالیه در بطلان امامت ابوبکر و عمر؛ بغض ابوبکر نسبت به امیرمؤمنان؛ عدم جلب رضایت فاطمهٔ زهرا؛ گریهٔ ابوبکر؛ عدم توبهٔ ابوبکر؛ تخالف میان امیرمؤمنان و سابقین؛ شمه‌ای از فضائل امیرمؤمنان؛ آیهٔ اطعام؛ اسلام آوردن امیرمؤمنان؛ حدیث مواخات؛ چرا سعد بن ابی‌وقاص سبّ امیرمؤمنان نمی‌کرد؟؛ حدیث طیر؛ حدیث مائده و خبر طائر به نحوی دیگر؛ حدیث رایت؛

تأثیر ناگذاری سرما و گرما در امیرمؤمنان؛ سؤال از محبّت اهل بیت:؛ رازگویی خداوند با امیرمؤمنان؛ خواندن رسالهٔ برائت بر مشرکان مکه؛ مناشدهٔ امیرمؤمنان با اهل شورا؛ غرض از مناشدهٔ حضرت به بعضی از کمالات عَرَضیّه؛ بعضی از مناقب حضرت امیر؛ به نقل از تجرید و شرح آن؛ بی‌ارزشی دنیا در نظر امیرمؤمنان؛ اخبار به غیب حضرت امیر؛ برداشتن سنگ بزرگ از چاه؛ محاربهٔ حضرت با جن؛ صالح المؤمنین؛ مساوات امیر مؤمنان با پیامبران الهی؛ دیگر فضائل امیرمؤمنان به روایت خصم؛ وضوح جهل ابوبکر و عمر؛ فضیلت علم و تقوا؛ فضل با کیست؟؛ اشکال بر فضیلت مبیت؛

اثبات امامت سائر ائمهٔ اثنی عشر:؛ اطاعت مطلقهٔ اولوالامر؛ مرگ جاهلیت با جهل به امام معصوم؛ حدیث سفینه و دلالت آن؛ اعتراف دشمنان به مقامات علمی و عملی اهل بیت:؛ جعل حدیث و افترا به شیعه؛ اثبات معاد جسمانی؛ شبههٔ آکل و مأکول؛ شبههٔ لزوم تناسخ؛ شبههٔ وسعت نداشتن آسمان و زمین از برای جنّت و نار؛ شبههٔ خرق و التیام افلاک؛ آیات دالّه بر معاد جسمانی؛ کیفیّت نطق اعضای آدمی در قیامت.

سبک نگارش کتاب

نگارش کتاب، همانند بسیاری دیگر از کتاب‌های عهد صفوی، خالی از تعقید و مشکل‌گویی نیست. البتّه آنچه در این کتاب، بتوان از دید ضعف بدان نگریست آن است که:

چون کتاب ترجمه از متن عربی است، و برای فارسی زبانان نگاشته شده که با زبان عربی آشنا نیستند، بنابراین در ترجمهٔ آیات، روایات ومطالب تاریخی، باید از آوردن عین لفظِ به کار رفته در متن عربی، پرهیز شود، خصوصاً اگر آن لفظ، در ذهن فارسی زبانِ آن روز، آشنا نباشد. مؤلّف، الفاظی را که شاید به ذهنیت عالمانهٔ خویش می‌انگاشته که احتیاج به ترجمه ندارند، عیناً در متن فارسی نیز تکرار نموده که سبب شده، فهم بعضی از مطالب، برای عامهٔ مردم، احتیاج به مراجعه به کتاب‌های لغت داشته باشد.

کیفیّت تصحیح کتاب

۱. نسخه، ابتداءً از روی نسخه‌ای که در کتابخانهٔ آیت‌اللّه گلپایگانی موجود است، استنساخ شد. سپس به سبک نگارش‌های کنونی تغییر شکلِ ظاهری یافته، و در قالب دو جلد قرار گرفت؛ ۲. استخراج آیات و روایات و مستندات تاریخی تا حدّ امکان، نسبت به وقت بسیار محدود در انجام کار؛ ۳. اصلاح اغلاط کتابتی، و تغییر الفاظی که قطعاً غلط کتابتی بوده است. در این موارد، جهت حفظ امانت، کلمه‌ای که در نسخهٔ خطّی مندرج بوده عیناً پانوشت نقل کرده‌ایم با عنوانِ: «در نسخهٔ خطّی:...»؛ ٤. اضافهٔ تیترهای مختلف بین قلاب [ ] برای سهولت استفادهٔ خوانندگان، و نیز اضافهٔ دیگری مطالبی که اضافهٔ آن‌ها در متن لازم به نظر می‌رسید، و نبودن آن‌ها موجب نقص عبارتی یا ادبی بود؛ ۵. تنظیم مقدّمه و فهرست مطالب دو جلد، و فهرست آیات و روایات.

نگارنده خرسند است که یکی دیگر از صدها اثر کلامیِ شیعه، تقدیم عالمان و دانش دوستان محترم قرار می‌گیرد. باشد که متن مصحّح آن ـ با تمامی نواقصی که دارد ـ به برکت قلم مؤلّف آن، مورد استفادهٔ اهل قلم و عموم خوانندگان گرامی قرار گیرد، ان شاء اللّه.

پی‌نوشت‌ها

۱. *سفینة النّجاة* در سال ۱۳۷۷ / ۱٤۱۹ق به تحقیق و نشر سیّدمهدی رجایی در قم به چاپ رسیده است.

۲. عبارت علّامهٔ تهرانی در *ذریعه*، ج۱۵، ص۱۲۷ چنین است: *ضیاء القلوب* فارسی فی الامامة للمولی محمّد بن عبدالفتّاح التّنکابنی الشّهیر بسراب، تلمیذ المحقّق السبزواری، و توفّی ۱۱۲٤.

تحلیلی بر نظریّهٔ وحدت وجود و رفع شبهات آن

مهدی دهباشی*

مقدّمه

از زمانی که نظریّهٔ وحدت وجود در عالم اسلامی مطرح گردید فرق مختلف اسلامی از جمله، فقها، متکلّمان، حکما، عرفا و متشرّعان در برابر آن موضع‌گیری نمودند، و هر یک به نحوی براساس مبانی فکری و اعتقادات خود به نقد و بررسی آن پرداختند. اغلب متشرّعان که به ظاهر کتاب و سنّت توجّه دارند مخالف این عقیده بوده، و آن را مردود شمرده‌اند. همچنین اغلب متکلّمان شیعی و سنّی این عقیده را مخالف ظاهر شریعت دانسته، و در ردّ آن پافشاری کرده‌اند. از این میان حکمای الهی همچون صدرالمتألّهین شیرازی و پیروان مکتب او همچون حاجی سبزواری این نظریّه را بر اساس حکمت متعالیه تفسیر کرده، و آن را رکن رکین توحید معرّفی کرده‌اند. اوّلین کسی که این نظریّه را در عالم عرفان به صورت گسترده تبیین کرد ابن‌عربی است که این نظریّه محور تمام کتب و رسائل او به ویژه محور اصلی *فصوص‌الحکم* و *فتوحات المکیّة* او است.

ظاهراً در زمان حیات محمّد بن عبدالفتّاح التّکابنی‌المازندرانی مشهور به فاضل سراب (۱۰۴۰ ـ ۱۱۲۴ق) شخصی از علما که نام آن در رساله مشخّص نیست رساله‌ای در ۴۸ صفحه با عنوان *شبههٔ قائلان به وحدت وجود*[1] می‌نویسد، و فاضل سراب در نقد عبارات و محتوای رساله مذکور رساله‌ای به نام *پاسخ به شبهه قائلان به وحدت وجود* تدوین می‌نماید که زمان تدوین این رساله اوائل قرن دوازدهم هجری قمری ثبت شده است.[2]

رسالهٔ فاضل سراب حدود ۵۶ صفحه است که متأسّفانه رسالهٔ از نظر محتوا ناتمام است، و به نظر

---

*. استاد فلسفهٔ دانشگاه اصفهان.

نویسنده این مقاله نه رسالهٔ اوّل، یعنی *شبهه قائلان به وحدت وجود*، و نه رسالهٔ دوم که از فاضل سراب، و به نام *پاسخ به شبهه قائلان به وحدت وجود* است، هیچ یک به طرح کامل مباحث مربوط به «نظریّهٔ وحدت وجود» نپرداخته‌اند، و نه شبهه به طور کامل مطرح گشته، و نه پاسخ آن شافی و کافی می‌نماید. از محتوای هر دو رساله برمی‌آید که نویسندگان بیشتر به بحث الفاظ و اصطلاحات همچون: وجود مطلق لا بشرط، امور اعتباری، امور اختراعی، امکان در وجود، امکان در ماهیّت و وجود انبساطی و... پرداخته‌اند، و آن‌چنان که باید به اصل موضوع توجّه نشده، و هر یک از رساله‌ها پیش از تحلیل کافی دربارهٔ موضوع، پایان یافته است. آنچه از مطالعه این دو رساله بر می‌آید، به نظر نویسنده، هیچ‌کدام گرایش به پذیرش این نظریّهٔ عرفانی ندارند، و بیشتر به نقد پرداخته‌اند تا تأیید و یا ابطال آن. قابل توجّه است که هر دو نویسنده از مباحث فلسفی نسبتاً بی‌بهره نیستند گرچه صبغه فکری آن‌ها بیشتر دینی و شرعی است تا حکمی و فلسفی و عرفانی.

نویسنده در این مقاله سعی کرده تا ابتدا شبهه وارد در رساله مذکور را مطرح نماید، و سپس خود به طور مستوفی شبهات عمده مربوط به این نظریّه را در بخشی جداگانه ارائه دهد، و سپس به تحلیل شبهات پرداخته، و سرانجام بر اساس حکمت و عرفان و شریعت به نوعی این نظر را ارائه دهد که با مبانی کتاب و سنّت و عقل هیچ منافاتی نداشته باشد، و در ضمن، اثبات نماید که توحید واقعی جز در پرتو وحدت وجود حاصل نمی‌گردد».

الف. شبههٔ مطرح شده در رساله

نویسندهٔ رسالهٔ *شبههٔ قائلان به وحدت وجود* که به نظر می‌رسد مخالف با نظر وحدت وجود است، اصل شبههٔ قائلان به وحدت وجود را که به نظرش اساس تمام اشتباهات طرفداران این نظریّه است، در ابتدای رساله برای طالبان حقیقت، و پویندگان طریقت حق با این بیان مطرح می‌کند: وجود ممکنات یا اعتباری است، یا حقیقی و واقعی. در صورت اوّل، ممکنات نمی‌توانند وجود عینی و حقیقی در عالم خارج داشته باشند، و در حالت دوم، ممکنات در عالم خارج موجود، و واقعیّتی در عالم خارج دارند.

با توجّه به مورد اوّل یعنی اعتباری بودن ممکنات گزاره: «زید موجود است» صرفاً با اعتبار معتبِر می‌تواند فرض گردد، وگرنه ـ فی نفسه ـ مصداقی برای این گزاره در خارج نیست. در صورتی که این نظر خلاف بداهت امر است؛ زیرا زید در خارج وجود دارد، و انکار وجود او انکار بدیهیّات است.

در صورتی که وجود ممکنات وجودی عینی و خارجی باشد، از دو حال بیرون نیست، یا وجود و

ماهیّت ممکن‌الوجود عین یکدیگرند، یا وجود آن‌ها زائد بر ماهیّت آن‌ها است. در صورتی که وجود ممکن زائد بر ماهیّت او باشد، وجودش وابسته به وجود دیگری خواهد بود که آن وجود دوم نیز اگر چنین حالتی داشته باشد، سرانجام این امر به تسلسل می‌انجامد، و بنابر ضرورت مرجع و مبنای وجود ممکنات موجودی خواهد بود که وجود و ماهیّتش عین یکدیگر، و مبرّای از هرگونه ترکیب عقلی و عینی است، و از آن‌جا که ممکنات از واجب‌الوجود نشأت گرفته‌اند، آن‌ها نیز بایستی بنابر سنخیّت علّت و معلول، ذات و وجودشان عین یکدیگر باشند.

در این صورت ممکنات نیز واجب‌الوجود خواهند بود؛ زیرا سلب شیئی از خود ممتنع است. در صورتی که ممکنات همه واجب‌الوجود باشند، این امر مستلزم آن است که همهٔ ممکنات موجود به وجود واحد باشند در این صورت آن‌ها عین واجب‌الوجود و در مرتبه واجب‌الوجود خواهند بود، و این تصوّر با اصل توحید منافات خواهد داشت. به عبارتی نتیجهٔ اصل شبهه این است که اگر عقیده به وحدت وجود مستلزم اتّحاد وجود حقّ و مخلوقات باشد، همه آفرینش واجب‌الوجود و کثرت واجب‌الوجود و همه خدایی با توحید سازگار نخواهد بود.[۳] محمّد بن عبدالفتّاح در نقد نخستین خود بر نظر نویسندهٔ رساله بیان می‌کند که بایستی بین امور اختراعی و اعتباری تفاوت قایل شویم.

اعتباری بودن ممکنات، به معنای اعتباری محض نیست که آن را اعتباری اختراعی و ذهنی می‌گویند.[٤] بلکه مقصود عرفا از اعتباری بودن ممکنات، اعتباری نسبی است، نه اعتباری محض و اختراعی؛ زیرا ممکنات دارای منشأ انتزاع‌اند، و این نوع اعتباری با بداهت امر مخالفتی ندارد. درست است که وجود ممکنات در خارج عین ماهیّت آن‌ها است، ولی تفاوت کلّی این است که برای واجب‌الوجود هیچ نوع ماهیّت انتزاعی تصوّر نمی‌گردد، و به قول صاحب منظومه: «الحقّ ماهیّته انیّته». یعنی حقیقت حق صرف‌الوجود است، و صرف‌الوجود حدّی ندارد که از آن به ماهیّت تعبیر کنند در حالی‌که چون ممکنات عدمی‌الذّات‌اند، وجودشان عارضی، و زائد بر ذات آن‌ها خواهد بود، و به همین جهت از حدّی از وجود برخوردارند که از آن حدّ وجودی به ماهیّت تعبیر می‌شود. کسانی که معتقد به اصالت وجودند، وحدت و کثرت را به صور زیر توجیه کرده‌اند:

۱. وحدت وجود در قلمرو ذهن و کثرت آن در خارج. این‌ها معتقدند که گرچه وجود در خارج محقّق است، ولی تحقّق آن به صورت حقایق متباین است. ذهن ظرف وحدت مفهومی وجود و خارج ظرف کثرت عینی وجود است.

۲. اصالت وجود در واجب و اصالت ماهیّت در ممکن. طرفداران این نظریّه معتقد به وحدت وجود

و کثرت موجودند. کثرت موجود حاکی از تباین است که خالی از هرگونه وحدتی است.

۳. اصالت وحدت محضه وجود. در این نظریّه هیچ نوعی کثرتی لحاظ نمی‌گردد، و حاصل این نظر وحدت شخصی وجود است که اکثر عرفا از جمله ابن‌عربی از این نظر دفاع کرده‌اند.

٤. اصالت وحدت وجود و کثرت موجود. در این نظر کثرات با وحدت نسبت دارند.

۵. اصالت تشکیک وجود. نتیجهٔ این عقیده که تشکیک در مراتب وجود را تأکید می‌کند، وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. حکمت متعالیهٔ صدرا مبتنی بر این اصل است. تشکیک خاصّی مبتنی بر چهار رکن خواهد بود: الف. تحقّق وجود، ب. تحقّق کثرت، ج. ظهور وحدت در کثرت در عالم خارج، د. انطوء کثرات در وحدت در مقام تحقّق. توضیح این‌که کثرات مفهومی هرگز به وحدت باز نمی‌گردند، و منطوی در کثرت نمی‌شوند.[۵]

انّ‌الوجود کمامرّ حقیقة عینیّة واحدة بسیطة لا اختلاف بین افرادها لذاتها الّا بالکمال و النّقص و الشّدّة و الضّعف او بأمور زائدة، کمافی افراد ماهیة نوعیّة.

گرچه گفته شده نظریّهٔ صدرا در اصالت وجود به وحدت سنخی باز می‌گردد، و نظر ابن‌عربی به وحدت شخصی ولی در واقع وحدت سنخی وجود به وحدت شخصی منتهی می‌گردد و تفاوت این دو نظر در تعبیر و مبنا است، و گرنه نتیجهٔ نهایی هر دو نظر یکی بیش نخواهد بود[٦]؛ زیرا اگرچه صدرا قائل به کثرات است، ولی تمام کثرات حکم مراتب ظهور وجود حق تعالی را دارند، و هیچ کثرتی بنابر نظر ملّاصدرا بدون وحدت تحقّق ندارد، و تحقّق کثرات جز در پرتو وجود نمایان نمی‌گردد، تو گویی که در حقیقت، و با چشم باطن و بصیرت یک وجود حقیقی بیش نیست، و کثرات وجودی در پرتو نور وحدت حقّهٔ حقیقیّه، حقّ ظهوری و وجودی ـ فی‌نفسه ـ ندارد. مقصود از اعتباری بودن کثرات در زبان عرفان همین است.

فاضل سراب در پاسخ نظر صاحب *رساله* می‌گوید: ممکنات به منزلهٔ اعراض‌اند، یعنی وجود فی‌نفسهٔ آن‌ها عین وجود رابطی آن‌ها است نسبت به ماهیّت. وجود مطلق دارای تنزّلاتی است که این تنزّلات از مراتب بالا یعنی عقل و نفس به عالم طبایع و صورو ماده منتهی می‌شود. این تعیّنات در تنزّلات عارض بر وجود می‌گردد، وگرنه در مرتبه اطلاق، مطلق عاری از هر نوع قیدی حتّی عاری از قید اطلاق است. عقل در مراتب تنزّلات ماهیّات ممکن را از انتزاع می‌کند، و این ممکنات، مظاهر و مجالی ظهور واجب‌اند.

نویسنده رسالهٔ[۷] اقوالی را از برمانیدس به نقل از ابن‌سینا، فارابی، خفری در حاشیه بر

تجرید‌الاعتقاد و الهیّات کتاب *شفای* بوعلی مطرح کرده که همهٔ این‌ها سخنشان گرایش به نظر عرفا دارد، و از بیان این‌ها استفاده می‌شود که طبیعت و حقیقت وجود منحصر به شخص واحد یعنی خداوند است که مقول قول عرفا است. ابن‌سینا در آخر فصل الهیّات *شفا* می‌گوید: و هو کلّ شیئٍ ولیس هو شیئاً من الاشیاءِ. فاضل سراب در توجیه این سخنان می‌گوید: مراد این‌ها تأیید سخن صوفیه نیست؛ بلکه این‌ها می‌خواهند بگویند نسبت خداوند متعال، که حقیقتش عین وجود او است، به حقایق موجودات کامل‌تر و شدیدتر است از نسبت صور علمی منتزع از این حقایق که در نفوس انسانی حاصل می‌گردد. پس واجب‌الوجود به جمیع حقایق موجودات کلّی و جزیی عالم است.

باز ابن‌سینا در *شفا* آورده است که: فالاوّل لا ماهیّة له و ذوات الماهیّات یفیض علیها الوجود منه، فهو مجردّ الوجود بشرط العدم و سایر الاوصاف عنه، ثمّ سایر الاشیاء الّتی لها ماهیّات ممکنة توجد به[۸].

باز نویسندهٔ رسالهٔ از قول فاضل خفری در حاشیهٔ خود بر *حکمة‌العین* که آن را *سواد‌العین* نامیده اظهار داشته که حق تعالی در عین بساطت و عدم قبول تجزّی بر هیاکل موجودات انبساط یافته است. علّامه دوانی نیز در رساله جبر و اختیار و شرح هیاکل خود قایل به وحدت وجود شده است، و شبههٔ ابن‌کمونه را به همین نحو پاسخ گفته است.

فاضل سراب معتقد است که شبههٔ اصلی ناشی از خلط معنای دو نوع وجود مطلق است یعنی خلط وجود مطلق لابشرط التّعینات حتّی تعیّنی که عین ذات است با وجود مطلق لا بشرط شیء.

نویسندهٔ رساله بدون این‌که بحث وحدت را به پایان رساند به ردّ شبههٔ ابن‌کمونه می‌پردازد و در ردّ آن از سخنان شیخ‌الرّییس، امام فخر رازی و صاحب *محاکمات* استفاده می‌نماید، و در پایان به حدیثی در *اصول کافی* محمّد بن یعقوب کلینی (ره) در باب حدوث عالم، مروی از حضرت ابی‌عبداللّه(ع)، تمسک می‌جوید.[۹] ورود به بحث حدیث فوق که به بهترین وجه و از جمیع جهات پاسخی مکفی به شبههٔ ابن‌کمونه و سؤال زندیق از ناحیه حضرت است، مقاله‌ای دیگر می‌طلبد که حقش ادا گردد به همین جهت نویسنده این مقاله با توجّه به نقص محتوای هر دو رساله، خود به دفع شبهات وارد بر نظریّهٔ وحدت وجود عرفا می‌پردازد تا شبههٔ اصل و شبهات دیگر به طور کامل تحلیل گردد، و پاسخ داده شود.

ب. ابن‌عربی بنیان‌گذار نظریّهٔ وحدت وجود در جهان اسلام و عرفان اسلامی است، و پیش از وی عرفا بیشتر به وحدت شهود قایل بودند تا وحدت وجود، و به همین جهت اغلب عرفا مانند شعرانی

منکر وحدت وجود ابن‌عربی شدند، و وحدت وجود او را به وحدت شهود متّصف کردند، در حالی‌که نظریّهٔ وحدت وجود ابن‌عربی از تمام کتب و رسائل او استنباط می‌گردد، و جایی برای تردید باقی نمی‌گذارد که مراد او از وحدت، وحدت وجود است، نه وحدت شهود؛ زیرا محور تمام مباحث *فصوص‌الحکم* و *فتوحات‌المکّیهٔ* وی وحدت وجود است. مقصود ابن‌عربی از وحدت وجود این است که وجود حقیقی یک مصداق واقعی بیشتر ندارد، و مصداق واقعی وجود، خداوند است.

وحدت ذات باری در هستی وحدت شخصی است، نه سنخی، وحدت ذاتی است نه عددی، وحدت حقّهٔ حقیقیّه است، نه وحدت حقّهٔ ظلّیه، و بالاخره لا بشرط است از جمیع شروط و مقیّدات، حتّی از شرط اطلاق، و از هر قیدی مطلق است، حتّی از قید اطلاق، بر این اساس حقیقت وجود و موجود حق‌تعالی است. او وجود صرف و محض است، و در دار هستی جز او وجودی و موجودی نیست. لیس فی الدّار غیره دیّار.

چون وجود حقیقی بسیط‌الحقیقه است، تمام کمالات را بالفعل دارا است، و همهٔ کثرات چیزی جز شؤون حق و تجلّیات و ظهورات و تعیّنات مراتب هستی او نیست. این تجلّیات در مراتب علم در کسوت اسماء و صفات و اعیان ثابته، و در مرتبهٔ عالم خارج در مظاهر اعیان خارجی و در مراتب عقول و نفوس به گونهٔ همان‌ها ظهور می‌نماید. در اثراین تجلّیات است که در عالم هستی کثرات پدیدار می‌گردد. بنابراین عالم به تعبیری حقّ است، و به تعبیری خلق. مقصود از حق بودن خلق حق مخلوق به است، نه حقیقت ذات که متعالی و منزّه از خلق است.

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا — و لیس خلقاً بهذا الوجه فاذّکروا
من یدر ماقلت لم تخذل بصیرته — و لیس یدریه الا من له بصر
جمّع و فرّق فانّ العین واحدة — و هی الکثیرة لاتُبقی و لا تذَر[۱۰]

فما فی‌الوجود مثل فما فی‌الوجود ضدّ، فانّ‌الوجود حقیقة واحدة و الشّیئی لایضادّ نفسه.[۱۱]

حق تعالی در هر یک از مخلوقاتش به گونه‌ای ظهور می‌یابد، و در هر مفهوم و مدرکی ظاهر و متجلّی می‌گردد، و از آن‌جا که ممکنات قادر به درک این معانی نیستند، و مظاهر او را آن‌گونه، که باید ادراک نمی‌کنند، حقیقت حق در حجاب ظهورات خویش مختفی و پنهان است، و تنها کسانی[۱۲] از این معنا می‌توانند پرده بردارند که به عالم صورت و مظهر هویّت حق آگاهی داشته باشند. این‌ها هستند که حق را در تمام مظاهرش مشاهده می‌کنند. البتّه لازم به ذکر است که فهم این‌گونه افراد نیز به حسب ظهور حق و تجلّی او است، نه به حسب حقیقت که حقیقت ذات عنقای مغرب است، و برای هیچ کسی

قابل ادراک نیست، و لا یحیطون به علماً. بنابر آنچه اهل معرفت بیان داشته‌اند: فحدّ الحقّ محالٌ. نه تنها فهم حقیقت حق برای احدی ممکن نیست؛ بلکه ادراک حقیقت موجودات نیز از دایره فهم بشر خارج است؛ زیرا حقیقت ممکنات سرانجام به ذات حق منتهی می‌گردد.

اعلم انّ الوجود من حیث هو هو غیر الوجود الخارجی و الذّهنی، اذ کلّ منها نوع من انواعه، فهو من حیث هوهو ای لا بشرط شیئی غیر مقیّد بالاطلاق و التّقیید، و لا هو کلّی و جزیی و لاعام و لاخاص و لاواحد بالوحدةالزّائدة علی ذاته و لاکثیر بل یلزمه هذه الاشیاء بحسب مراتبه و مقاماته المنّبه علیها بقوله: «رفیع الدّرجات ذوالعرش» فیصیر مطلقاً و مقیّداً و کلّیاً و جزییاً و عاماً خاصاً و واحداً و کثیراً من غیر حصول‌التّغییر فی ذاته و حقیقته.[۱۳]

نویسنده این مقاله عمده‌ترین شبهات وارد بر وحدت وجود را که مخالفان مطرح کرده‌اند متذکّر می‌گردد، و سپس به رفع آن‌ها می‌پردازد تا از این رهگذر بنیادی‌ترین اصل توحید خاصّی از هرگونه شائبهٔ تردید، مصون و رهگشای بسیاری از شبهات گردد.

شبههٔ ۱. بعضی این شبهه را مطرح کرده‌اند که بنابر وحدت وجود از اطلاق معنای حقیقی وجود به واجب الوجود و اختصاص وجود صرف به حضرت حق جل و علا لازم می‌آید که همه ممکنات حتّی قاذورات و موجودات عالم مادی و به طور کلّی همه ممکنات که حادثند، واجب‌الوجود باشند؛ زیرا به جز یک وجود در عالم تحقّق نخواهد داشت. در این صورت یا بایستی همهٔ کثرات عالم واجب‌الوجود باشند، یا با وحدت وجود و موجود جز ذات حق موجودی در عالم نباشد. به عبارت دیگر یا باید منکر کثرات در عالم شد یا در صورت وجود کثرات در عالم همه واجب‌الوجود باشند در نتیجه واجب‌الوجود منحصر به خداوند نخواهد بود.

پاسخ: ممکنات و عالم کثرت از عقول و نفوس و عالم ماده همه مظاهر ظهور وجود حق‌اند نه عین وجود او. وجود ممکنات وجود ظلّی و تبعی است، نه ذاتی و اصیل، بنابراین از ضرورت و وجوب ذاتی و ازلی وجود واجب‌الوجود، وجود ذاتی ظهورات و شؤونات لازم نمی‌آید؛ زیرا وجوب وجود مقتضای ذات واجب‌الوجود است، نه مقتضای ظهورات ذات حق. اگر ظهورات و کثرات عالم وجوب و ضرورتی دارند، وجوب بالغیر است که با وجوب بالذّات و ضرورت ازلی حق تعالیٰ تفاوت فاحش دارد.

شبههٔ ۲. وجود با تعدّد مظاهر و مجالی، کثرت می‌پذیرد و هر متکثری واجب بالذّات نیست؛ زیرا وحدت برای واجب امری ضروری و بدیهی است.

پاسخ: آنچه متکثّر و متعدّد می‌نماید، نسب و شؤون وجود است، نه عین آن؛ زیرا وجود در صورت ضمیمه شدن به ماهیّات، جز وجود چیز دیگری نیست، وجود در هر مرتبه‌ای وجود است اگرچه با انضمام به چیزی غیر نامیده شود. پس وجود در حد ذات خود با جمیع تعیّنات و شؤونات واحد بالذّات، و دارای وحدت شخصی است، و آنچه از تعدّد و تکثّر تعیّنات لازم می‌آید، تعدّد و تکثّر نِسب و شؤون وجود است، نه حقیقت و نفس وجود.

شبههٔ ۳. وجود مطلق که به واجب و ممکن و قدیم و حادث تقیسم می‌گردد، عین آن چیز نیست تا چه رسد که به ممکن و واجب و حادث و قدیم تقیسم گردد.

پاسخ: وجوب و امکان و قدم و حدوث، اسماء و نشانه‌های نِسب و شؤون وجودند نه اسماء ذات وجود، پس تقسیم فوق تقسیم نسب وجود است، نه تقسیم نفس و ذات آن.

نتیجه

حقیقت وجود فی‌نفسه متصف به هیچ قیدی از قیود خارجی و ذهنی نیست زیرا هر یک از این دو نوعی از انواع آن است. بنابراین وجود حقیقی که همان وجود حق و عین حقیقت او است لابشرط شیئی است، و مقید به قید اطلاق، تقیید، کلّی، جزیی، عام، خاص، واحد به وحدت زائد بر ذات و کثیر نیست؛ بلکه مطلق است از همهٔ این قیود حتّی از قید اطلاق به همان نحو که فلاسفه دربارهٔ کلّی طبیعی گفته‌اند، بلکه اشیاء بر حسب مراتب او ظهوری دارند، و متّصف به صفت وجود می‌گردند؛ زیرا شعاع ظهور وجود او در همه هستی سریان دارد، و هیچ موجودی از فیض و ظهور او بی‌بهره نیست. در عین حال حق تعالی منزّه از ممکنات و مخلوقات خود بوده، و موجود قائم به ذات است، و ماسوای او نِسب و شؤون اویند، حکما و عرفا در آثار منثور و منظومشان حق را وجود مطلق و هستی محض خوانده‌اند:[۱٤]

آن خداوندی که هستی ذات او است　　جمله اشیا مصحف *قرآن* او است

عطّار نیشابوری

ما عدم‌هاییم و هستی‌ها نما　　تو وجود مطلق و هستی ما

مولانا

ابن‌عربی نیز در کتب و آثار خود حق تعالی را وجود مطلق خوانده است، و کتب حکما و عرفا از این تعبیرات مشحون است.

بعضی گفته‌اند که مطلق فقط در ذهن تحقّق دارد، و در خارج محقّق نیست. در حالی‌که واجب‌الوجود باید محقّق در خارج باشد. از جمله کسانی که این شبهه را وارد ساخته‌اند. ابن تیمیّه در رسالهٔ *التّدمیریة*[۱۵] است که تأکید می‌کند که وجود مطلق به شرط اطلاق فقط در اذهان وجود دارد، و در خارج ممتنع است. منتقدان، میان مطلق لابشرط و حقیقت مطلق مقید به قید اطلاق و مطلق بشرط لاخلط کرده‌اند در صورتی که میان این دو تفاوت فاحش است. آنچه تنها در ذهن تحقّق دارد، و وجودش در خارج منتفی است حقیقت مطلق به قید اطلاق است، ولی حقیقت مطلق لابشرط در خارج متحقّق است، اگرچه در مظاهر و مجالی تعیّنات باشد، و تعیّنش در مظاهر موجب تعدّد اشیا نمی‌گردد. از طرف دیگر نباید حقیقت وجود را با نِسب و مراتب ظهور او اشتباه و خلط کرد. مطلق که در عرفان مطرح است حاکی از وجود ظهوری و انبساطی و سعی و حق مخلوق به است، و با مطلق فلسفی منافات دارد.

اگر انسان به سرّسریان حق به حسب فعل و احاطه قیومی او به حسب ذات و با عقل نظری و یا کشف صریح واقف باشد به مسألهٔ وحدت وجود اذعان خواهد کرد، و وحدت مطلقه او را بالعیان مشاهده خواهد نمود، و متوجّه خواهد شد که ریشهٔ این اندیشه را در کتاب و سنّت باید یافت، و فهم این مسأله به کشف اسرار و شناخت بسیاری از مبانی هستی منجر خواهد شد.

سریان وحدت فعل حق دلیل بر وحدت وجود است که در کتاب الهی مکرر به آن اشارت رفته است: «و ما امرنا الا واحدة»[۱۶] شاهد آن است. این امر همان امر تکوینی و کلمه «کُن» وجودی است. و همچنین آیات ﴿او لم یکف بربک علی کلّ شیء شهید﴾[۱۷] و ﴿اینما تولّوا فَثَمّ وجه اللّه﴾[۱۸]، ﴿کل شیء هالک الاّ وجهه﴾[۱۹] و ﴿اللّه نور السّماوات وَ الارض﴾[۲۰] همه ناظر به وحدت وجود است.

﴿هو الاوّل و الآخر و الظّاهر و الباطن﴾[۲۱] به حسب مدلول این آیه شریفه حق اوّل به حسب فعل عین هر شیئی است اگرچه به حسب ذات و مقام غیر اشیاء است. بر اساس آیهٔ ﴿اَلَم تَرَ الی رَبّکَ کَیفَ مد الظّل وَ لَو شاءَ لَجَعَلَهُ ساکِناً﴾[۲۲] حضرت حق به اعتبار ذات عاری از قیدی است یعنی منزه از قید اطلاق، تقیید، کلّیت و جزییت و عموم و خصوص و... این قیود، همه از اوصاف تجلّیات و ظهورات او می‌باشند که از آن‌ها به درجات وجودی حق تعبیر می‌شود: «رفیع الدّرجات ذوالعرش المجید».

پس هر چه غیر حق است فعل حق تلقّی می‌گردد، و فعل حق حاکی از فیض، و تفصیل آن اجمال و فرقان آن *قرآن* است که ملّاصدرا و پیروانش از آن به وجود امکانی و روابط و تعلّقات صرف، و عرفاً

از آن به نِسب و اضافات تعبیر نموده‌اند.[۲۳]

پی‌نوشت‌ها

۱. ر. ک: *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ ملّی*، شماره ۱۸۸۸۹/ع/۱، صص۹ ـ ۵۳۸.
۲. ر. ک: **همان**، شمارهٔ ۱۸۸۸۹/ع/۱، ص ۵٤۰.
۳. ر. ک: سراب تنکابنی، محمّد. **شبههٔ قائلان به وحدت وجود**، ص۱۳٤.
٤. ر. ک: همو. **پاسخ به شبههٔ قائلان به وحدت وجود**، ص۱۳٤.
۵. جوادی آملی، عبدالله. **شرح حکمت متعالیه، اسفار اربعه**، بخش یکم از جلد ششم، الزّهرا، ۱۳٦۸، صص۳ ـ ۱۲۲.
٦. ملّاصدرا. *الحکمة المتعالیة فی الاسفارالعقلیّة الاربعة*، الجزء الاوّل من السّفر الاوّل، بیروت: دار احیاء التّراث العربی، ۱۹۸۱، صص٤٦ ـ ٤۷.
۷. ر. ک: سراب تنکابنی. **شبههٔ قائلان به وحدت وجود**، ص٦.
۸. **همان**، صص۱۰ ـ ۱۲.
۹. **همان**، ص۱۹.
۱۰. ابن‌عربی. *فصوص‌الحکم*، ابوالعلاء عفیفی، انتشارات‌الزّهرا، ۱۳٦٦، ص۷۹.
۱۱. **همان**، فصّ اسحاقی، ص۸۸.
۱۲. **همان**، فصّ نوحی، ص٦۸.
۱۳. آشتیانی، جلال. **شرح مقدّمهٔ قیصری در تصوّف اسلامی**، دانشگاه مشهد، ۱۳۸۵ق، ص۸.
۱٤. ر. ک: صدرالمتألّهین. *اسفار*، ج۲، ص۲۳۳ و ابن‌ترکه. *تمهیدالقواعد*، صص٦۸ ـ ۸۱ و قونوی، صدرالدّین. **نصوص**، صص۲۹٤ ـ ۲۸۹ و دهباشی، مهدی (تصحیح و شرح). **شرح رباعیّات محقّق دوانی**، مسعود، ۱۳٦۸، صص۳۱ ـ ۳۸.
۱۵. ر. ک: *رسالهٔ التّدمیریة*، چاپ مصر، ۱۳۲۵، صص۹ ـ ۱۰.
۱٦. سورهٔ ۵۰، آیهٔ ۵٤.
۱۷. سورهٔ ۳۱، آیهٔ ۵۳.
۱۸. سورهٔ ۲، آیهٔ ۱۰۹.
۱۹. سورهٔ ۲۸، آیهٔ ۸۸.
۲۰. سورهٔ نور ۳۵، آیهٔ ۲٤.
۲۱. سورهٔ حدید، آیهٔ ۳.
۲۲. سورهٔ فرقان، آیهٔ ٤۷.
۲۳. ر. ک: عصّار، کاظم. **وحدت وجود و بداء**، مشهد، ۱۳۵۰، صص۲۱ ـ ٤ و حکیم سبزواری. *رسائل*، اسوه، ۱۳۷۰، صص۱۵۸ ـ ۱٦۰.

آرای کلامی فاضل سراب
و مسألهٔ امامت در سفینة النّجاة

سیّدمهدی رجایی*

مقدّمه

یکی از ارزشمندترین مباحث علمی در مکتب اهل بیت، بحث‌های علمی کلامی است که در طول تاریخ، از صدر اسلام تا عصر حاضر، علما و بزرگان به آن پرداخته، کلیّهٔ شبهاتی که از ناحیهٔ مخالفان در این زمینه بوده مطرح کرده، و جواب داده، مبانی این علم شریف را مستحکم نموده، جایی برای شبهه و ایراد باقی نگذاشته‌اند.

در این راستا علما و بزرگان شیعه در هر عصر و زمان زحمات فراوان و طاقت‌فرسایی را متحمّل شده، با مخالفان خود بحث‌های قاطع داشته، در نوشتارهای خود راه و روش بحث‌های کلامی را به شیفتگان و طالبان این علم آموخته، و ابزار و وسیله آن را برای آن‌ها فراهم و تهیّه نموده‌اند.

یکی از بزرگان و علمای والا مقام شیعه که در این راستا زحمات طاقت‌فرسایی را متحمّل شده، مرحوم علّامهٔ فقیه متکلّم، شیخ محمّد بن عبدالفتّاح، مشهور به سراب تنکابنی (م۱۱۲٤ق) بوده که در اواخر دوران زمام‌داری سلاطین صفویّه می‌زیسته، و در این زمینه آثار گران‌سنگی از خود به یادگار گذاشته که از آن جمله کتاب *سفینة النّجاة* به زبان عربی، و کتاب *ضیاء القلوب* به زبان فارسی است که در خصوص مباحث امامت و اثبات حقّانیت مذهب شیعه نوشته، و رساله‌هایی در اثبات وجود صانع و اصول دین دارد.

---

*. پژوهشگر حوزهٔ علمیّهٔ قم.

آنچه از کتاب *سفینة النّجاة* ایشان بر می‌آید، نشان می‌دهد که مرحوم فاضل سراب، تخصّص فراوان و شایانی در مباحث علم کلام، و به خصوص مباحث امامت داشته، و بحث‌های بسیار ارزشمند و محکمی در امامت ایراد نموده است.

چناچه یک منصف طالب حقّ و حقیقت از فرق مذاهب اسلامی این کتاب را به دیدهٔ دقّت بخواند، و مطالب آن را مورد نقد و بررسی و تحیل قرار دهد، خواه نا خواه به مذهب حقّهٔ امامیّه که همان مذهب شیعهٔ اثناعشری باشد، گرایش پیدا خواهد کرد.

خود مؤلّف در دیباچه کتاب در وجه تسمیهٔ این کتاب به *سفینة النّجاة* بدان اشاره کرده است، و چنین می‌نویسد که این کتاب کشتی نجات است، برای کسانی که طالب حق و حقیقت باشند، و همچنین طالب نجات است، برای کسانی که خواستار رسیدن به مکتب والای اهل بیت عصمت و طهارت ـ علیهم السّلام ـ هستند.

این عنوان الهام گرفته از حدیث شریف نبوی است که پیامبر اکرم (ص) دربارهٔ خاندان خود فرموده‌اند: مَثَل اَهْل بیتی مثل سفینة نوح من رکبها نجی و من تخلّف عنها هلک[1]؛ هرکس به ذیل عنایت اهل بیت عصمت و طهارت چنگ زند، و از آن‌ها پیروی نماید، اهل نجات و سعادت خواهد بود، و هر کس از اهل بیت عصمت و طهارت دوری بورزد هلاک خواهد شد، و به شقاوت و بدبختی خواهد افتاد.

این کتاب در واقع یک دوره اصول دین استدلالی است؛ امّا مرحوم فاضل سراب عمدهٔ مباحث را در این کتاب، حول محور مسألهٔ امامت، و اثبات خلافت حقّهٔ حضرت علی (ع) قرار داده است.

در ابتدا مسائل خداشناسی را متعرّض شده است، و مسألهٔ اثبات صانع را از راه برهان عقلی از دیدگاه متکلّمان بیان فرموده، و راجع به علم و قدرت و عدل و توحید خالق متعال بحث می‌نماید، و این‌که علم خدا عین ذات باری تعالی بوده، وجود خدا عین ذات او است، و واجب مطلق فقط خدا، و وجود، مشترک معنوی است میان واجب و ممکن.

سپس مختصری دربارهٔ اثبات مسألهٔ نبوّت خاتم انبیا و پیامبر اکرم بحث می‌نماید، و این‌که پیامبر فرستادهٔ خدا است، در بیان تمام احکام شریعت و آنچه سعادت بشر در آن است از ناحیهٔ خدا برای تمام انسان‌ها بیان می‌فرماید. آن‌گاه به طور مفصّل وارد مباحث امامت می‌شود، و چندین مبحث کلامی را با دیدگاه‌های مختلف مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد، و مباحث مسألهٔ امامت را با استدلال

کامل و متقن به پایان می‌رساند اینک به چندین مبحث آن اشاره می‌شود:

اوّل: مبحث نصب امام که در دو مسأله بیان می‌کند یکی آیا اصل نصب امام واجب است، یا واجب نیست؟ و دوم نصب امام آیا باید به وسیلهٔ خدای متعال انجام شود یا به وسیلهٔ مردم؟

در مسألهٔ اوّل تمام فرق اسلامی اتّفاق دارند که نصب امام واجب است؛ زیرا حفظ نظام و تمشیت امور دین و دنیا به وسیلهٔ امام انجام می‌شود.

و در مسألهٔ دوم شیعهٔ اثناعشری قائل است که نصب امام باید به وسیلهٔ خدای متعال انجام گیرد، و مخالفان شیعه قائل به نصب امام به وسیلهٔ مردم شده‌اند، و شیعه برای اثبات مدّعای خود دلیل‌های بسیار محکم ارائه نموده، و تمام ادلّهٔ مخالفان را ردّ نموده‌اند.

در این‌جا به ذکر دو دلیل برای مدّعای مذهب شیعه بسنده می‌نماییم:

یک: امام حافظ شریعت و مبیّن آن است، و می‌بایست در تمام ادوار زندگی خود مصون از خطا باشد، و چنانچه معصوم از خطا نباشد، احتمال اشتباه در بیان حکم می‌رود، و نمی‌توان به قول وی اعتماد نمود، و هیچ کس عالم به اسرار نهان مردم نیست مگر علّام الغیوب و آن خدای متعال است؛ پس تعیین امام معصوم می‌بایست به وسیلهٔ خدا انجام شود تا مردم با خیال راحت به دستورات وی عمل نمایند.

دو: قاعدهٔ لطف[۲] یکی از مباحثی که در علم کلام بدان اشاره می‌شود مسألهٔ قاعدهٔ لطف است که می‌توان بدین صورت تقریر نمود خدای متعال در *قرآن* مجید می‌فرماید: ﴿و ما خلقت الجنّ و الانس الاّ لیعبدون﴾[۳] که غرض از خلقت جنّ و انس برای عبادت و معرفت خدای متعال و کسب زاد و توشه برای آخرت است، و راه شناخت عبادت الهی می‌بایست برای تمام انسان‌ها مشخّص باشد، و جز بیان خدای متعال راهی دیگر در میان نیست، و می‌بایست خود ایزد متعال که خالق جن وانس است راه‌های عبادت و معرفت را بیان فرماید تا آن گونه که مورد پسند خدای متعال است انجام شود.

و خداوند در مرحلهٔ اوّل به وسیلهٔ پیامبران معصوم احکام خود را به انسان‌ها می‌رساند، و پس از رحلت آن‌ها به وسیلهٔ جانشینان بر حقّ آن‌ها که همان اوصیا هستند، و به وسیلهٔ پیامبران الهی تعیین و مشخّص می‌شوند بنابراین اوصیای پیامبران ادامه‌دهندگان راه انبیا هستند، و می‌بایست هیچ تفاوتی در تمام زمینه‌ها با هم نداشته باشند، به جز آن‌که بر انبیا و پیامبران وحی نازل می‌شود، و مستقیماً با گرفتن وحی راه عبادت و معرفت را به مردم می‌رسانند، و اوصیا ادامه دهندگان راه انبیا هستند، وحی

بر آن‌ها نازل نمی‌شود، و آن‌ها احکام الهی را از منبع وحی که همان قران و سنّت نبوی باشد، به مردم ابلاغ می‌نمایند، و راه و رسم عبادت حقیقی را به مردم می‌رسانند، و همان‌گونه که پیامبران می‌بایست مصون از خطا و اشتباه باشند همچنین اوصیای آن‌ها می‌بایست معصوم از خطا باشند.

و چون انسان‌ها عالم به اسرار نهان مردم نیستند لذا می‌بایست تعیین خلیفه پیامبران به وسیلهٔ خود پیامبران انجام شود، هیچ‌گونه خللی در بیان معارف حقّهٔ الهی پیش نیاید، و این یکی از ادلّهٔ بسیار مهم شیعه است.

و چون مخالفان ما اعتقاد به عصمت امام از خطا ندارند، و می‌گویند که مردم می‌توانند امام و جانشین پیامبران را تعیین نمایند؛ لذا روی این اعتقاد امامی را قائل می‌شوند، همچون خلفای ثلاثه، و یا خلفای بنی‌امیّه و بنی‌عبّاس که آن جنایات را به تاریخ بشریّت انجام می‌دهند، و مسیر هدایت و معارف حقّهٔ الهی را تغییر داده، و امثال ابوحنیفه و مالک را به جامعه تحویل می‌دهند که با رأی و استحسان احکام الهی را بیان می‌نمایند که مورد قبول امامان معصوم قرار نمی‌گیرد.

مبحث دوم آیا امامت از اصول دین است، یا از فروع؟ شیعهٔ اثناعشری قائل است که امامت از اصول دین است، و مخالفن شیعه قائل هستند که امامت از فروع دین است[٤]، و چندین دلیل بر مدّعای شیعه است:

یکی از آن‌ها حدیث متواتری است که از شیعه و اهل سنّت نقل شده است که پیامبر فرمودند:مَنْ مٰاتَ وَ لَمْ یعرف اِمٰامَ زَمٰانِهِ مٰاتَ میتَة جٰاهِلیَّة.[٥]

این حدیث دلالت دارد بر این‌که امامت، مقصود به معرفت است، و می‌بایست هر انسانی امام زمان خود را بشناسد، و از وی پیروی نماید، و هرکس جاهل به امام زمان خود باشد، و با این جهل و نادانی از دنیا برود، همچون کافران و بی‌دینان از دنیا رفته است، و این دلالت دارد بر این‌که امامت از اصول مستحکم دین است، و همچنان که کسی منکر خدا و پیامبر باشد، و از دنیا برود، بی‌دین از دنیا رفته است همچنین منکر امام بر حقّ و معصوم بی‌دین از دنیا رفته است، و هیچ تفاوتی با هم ندارند.

نازل گردید،

مبحث سوم: پس از بیان شمّه‌ای تز مطالب گذشته، به تفصیل وارد مبحث اثبات امامت خاصّهٔ حضرت علی (ع) از *قرآن* و سنّت می‌شود:

اوّل: آیهٔ مودّت و آن آیهٔ شریفهٔ ﴿انّما ولیّکم اللّه و رسوله و الّذین آمنوا الّذین یقیمون الصّلاة

و هم راکعون﴾[۶].

این آیهٔ شریفه، ولایت مطلقه را در خدا و رسول و حضرت علی (ع) منحصر نموده است، و مراد از الّذین آمنوا حضرت علی (ع) است، و این خود دلالت می‌کند بر این‌که حضرت (ع) خلیفهٔ بر حقّ پیامبر (ص) است، و از این آیه شریفه مطالب بسیار مهمّی در این زمینه استفاده می‌شود.

دوم: حدیث غدیر، پیامبر اسلام (ص) پس از مراجعه از حجّة الوداع در آخرین حجی که رسول اللّه (ص) همراه جمعی فراوان از مسلمانان انجام دادند، در بازگشت از حج در محلّی میان مکه و مدینه به نام غدیر خم پیامبر از طرف خداوند عزّ و جلّ مأمور گشتند به حکم این آیه شریفهٔ ﴿یا ایّها الرّسول بلّغ ما انزل الیک من ربّک﴾ که می‌بایست حکم الهی را درباره خلافت و جانشینی حضرت علی (ع) را به تمام همراهان و تمام بشریت ابلاغ نمایند. حضرت از مرکب پیاده شدند، و دستور دادند از بار شتران جای‌گاه بلندی را ساختند، و حضرت بر بلای آن قرار گرفتند، و به دست راست خود حضرت علی (ع) را بلند نموده، و با صدای بلند و شیوایی خود به تمام حضار فرمودند، آیا قبول دارید که من بر شما ولایت مطلقه دارم؟

همه فرمودند؟ آری، سپس با ارائه نمودن حضرت علی (ع) فرمودند: من کنت مولاه و فهذا علیّ مولاه اللهمّ و ال من والاه من عاداه و انصر من نصره و اخذل من خذله[۷].

و این دعای حضرت در کسانی مستجاب است که علی (ع) را به زبان و قلم خود یاری کردند، و خذلان و بدبختی برای کسانی است که از علی (ع) و خاندان پاکش دوری جستند.

هیچ منصفی شک ندارد که منظور پیامبر اسلام در آن وضعیّت خاص و در آن صحرای سوزان جز بیان جانشینی حضرت علی (ع) برای منصب خلافت و امامت نبوده است، و این حدیث خوشبختانه مورد نقل تمام فرق مذاهب اسلامی قرار گرفته مگر آن کسانی که با خاندان عصمت و طهارت (ع) عداوت و دشمنی داشته که با تأویل‌های بسیار سست و نادرست، این حدیث شریفه را تحریف نموده‌اند.

پس از آن‌که پیامبر (ص) و دستور وحی را به مردم ر رساندند این آیه شریفه بر آن حضرت نازل گردید ﴿الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دیناً﴾ خداوند عزوجل از این ابلاغ اظهار خوشنودی نموده، و به پیغمبر خود می‌فرماید: امروز دین من کامل گردید، و نعمت خودم را بر بندگانم تمام کردم، و اسلام را یک دین کامل قرار دادم و آنچه را پیامبر در طول

بیست و سه سال دوران نبوّت در توان داشتند بیان فرمودند، و آنچه باقی ماند از بیان احکام و معارف به وسیلهٔ اوصیای آن حضرت، که ادامه دهندگان راه آن حضرت هستند به مردم ابلاغ فرمودند.

سوم: حدیث منزلت، این حدیث خوشبختانه مورد نقل کلّیهٔ فرق اسلامی قرار گرفته است، و آن حدیث این است که پیامبر (ص) را با خود می‌بردند، و از برکت وجود آن حضرت بود که غالب جنگ‌ها به پیروزی منجر می‌شد که بر هیچ کس مخفی نیست. در جنگ تبوک پیامبر (ص) برای جنگ آماده شدند، و به حضرت علی (ع) فرمودند: شما در مدینه باقی بمانید تا من از جنگ برگردم.

حضرت علی (ع) که در تمام مراحل دوش به دوش پیامبر (ص) بودند، و دوری آن حضرت را نمی‌توانستند تحمل نمایند. اظهار ناخشنودی کردند، و اظهار نمودند من همواره همراه شما بودم، و برای من سخت است که من در مدینه باشم و شما در میان انبوه دشمنان قرار گیرید، و خدای ناخواسته کسی نتواند از شما دفاع نماید، پیامبر اسلام (ص) این جمله را به آن حضرت فرمودند: انت منّی بمنزلة هارون من موسی الاّ انّه لا نبیّ بعدی[۸]؛ یعنی نسبت تو به من همچون هارون است به موسیٰ، همچنان که هارون وصی و خلیفه حضرت موسی (ع) بود، تو هم خلیفه و وصی من هستی با این تفاوت که دیگر پیغمبری پس از من نخواهد آمد.

این حدیث بسیار واضح و روشن و صریح است بر این‌که حضرت پیامبر (ص) با این جملات، حضرت علی (ع) را به عنوان جانشینی خود معرّفی می‌نماید.

در احادیث فراوانی در کتب اهل سنّت دیده می‌شود که از آن‌هابه نحو وضوح استفاده می‌شود که پیامبر اسلام (ص) در موارد فراوان و به مناسبت‌های گوناگونی اشاره به مسألهٔ امامت و خلافت حضرت علی (ع) در موارد فراوان و به مناسبت‌های گوناگونی اشاره به مسألهٔ امامت و خلافت حضرت علی (ع) نموده‌اند.

چهارم: حدیث ثقلین یکی از احادیث بسیار مشهور و معروف که شیعه و اهل سنّت به اتّفاق این حدیث را از پیامبر اسلام (ص) نقل نموده‌اند که آن حضرت فرمودند انّی تارک فیکُمُ الثّقَلَین ما اِنْ تَمَسَّکْتُمْ بِهِما لَنْ تَضِلُّوا بَعْدی کِتاب اللّه وَ عِتْرَتی اهْل بَیْتی وَ لن یَفْتَرِقا حَتّی یَرِدا عَلَیَّ الْحَوْض.[۹]

پیامبر (ص) مسیر هدایت را برای پس از رحلت خود برای تمام بشریّت بیان فرموده‌اند که هر کس طالب سعادت و صراط مستقیم است می‌بایست به دو چیز پس از رحلت آن حضرت چنگ بزند یکی

قرآن مجید که کتاب الهی است که تمام معارف حقّه در این کتاب است، و دیگری عترت آن حضرت که خاندان معصوم و پاک آن حضرت‌اند، و این دو از هم دیگر جدا نمی‌شوند تا آن‌که حضرت در روز قیامت وارد شوند.

در این حدیث آن حضرت به وضوح بیان می‌فرمایند کسانی که طالب سعادت ابدی هستند، می‌بایست حتماً پیرو مکتب اهل بیت عصمت و طهارت باشند، و بارها رسول اللّه (ص) در احادیث فراوانی تصریح به مراد خود از اهل بیت نموده، و در حدیث کساء و آیه تطهیر و غیره بیان فرموده‌اند که علی و فاطمه و حسن و حسین (ع) از اهل بیت آن حضرت‌اند. بنابراین حضرت علی (ع) وصی و خلیفه بر حق آن حضرت است، و آن حضرت *قرآن* ناطق است، و مبیّن تمام معارف *قرآن* است، حتماً می‌بایست از طریق اهل بیت (ع) به این معارف برسد.

همچنان‌که *قرآن* حق است حضرت علی (ع) و خاندان معصوم آن حضرت بر حقّ‌اند، و هر کس پیروی از آن‌ها نموده پیروی از حق و حقیقت نموده، و هر کس پیروی از آن‌ها ننمایند، و از آن‌ها دوری بورزد پیروی باطل نموده، و به شقاوت و بدبختی خواهد افتاد.

پنجم: آیهٔ تطهیر[۱۰] این آیهٔ شریفه به اتّفاق شیعه و اهل سنّت درباره خاندان معصوم آن حضرت نازل شده است، در حدیث است که روزی پیامبر (ص) بر امام حسن و امام حسین و فاطمه و علی (ع) را وارد شدند[۱۱]، و این آیه را تلاوت نمودند:

﴿انمّا یُرید اللّه لِیذهب عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَهْل الْبَیْت وَ یُطَهِّرُکُمْ تَطْهیراً﴾[۱۲] خداوند عزّ و جلّ چنین اراده نموده است که رجس و پلیدی را از این خاندان بر طرف نماید، و آن‌ها پاک و مطهّر قرار دهد.

در حدیث دیگر وارد شده است که پیامبر (ص) شش ماه تمام هنگام رفتن به مسجد برای نماز صبح نزد در خانه فاطمه زهرا (س) می‌ایستادند، و با صدای بلند می‌فرمودند: ﴿انَّما یُرید اللّه لِیذْهبَ عَنْکُمُ الرِّجْسَ اَهْل الْبَیْت وَ یُطَهِّرَکُمْ تَطْهیراً﴾.

از این حدیث به وضوح استفاده می‌شود که پیروی تز خاندان عصمت و طهارت (ع) موجب نجات انسان می‌شود، و هر کس از این خاندان معصوم پیروی نماید، در مسیر هدایت و صراط مستقیم الی اللّه قرار می‌گیرد و هر کس پیروی از آن‌ها ننماید، و از دشمنان تبهکار آن‌ها پیروی نماید، در مسیر شقاوت و بدبختی و فلاکت قرار خواهد گرفت.

و مسلّماً خاندانی که خداوند عزّ و جل اراده نموده که هر گونه رجس و پلیدی را از آن‌ها بر طرف نماید، هر کس پیروی از آن‌ها نموده پیروی از حق و حقیقت نموده، و به معارف حقه الهی خواهد رسید.

ششم: حدیث سفینه[۱۳]، این حدیث همچنان مورد اتّفاق نقل شیعه و اهل سنّت است که پیامبر (ص) فرمودند:

مَثَل اهل بَیْتی مثل سَفینَة نُوح مَنْ رَکِبَها نَجی وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْها هَلک؛ مثل اهل بیت من همچون مثل کشتی نوح است هر کس پیروی از آن‌ها نماید نجات خواهد یافت، و هر کس از آن‌ها پیروی ننماید، و از دشمنان آن‌ها پیروی نماید به هلاکت و بدبختی خواهد افتاد.

این حدیث به وضوح دلالت دارد که خاندان عصمت و طهارت (ع) بر حق و حقیقت هستند، و پیروی از آن‌ها پیروی از حق و حقیقت خواهد بود، و مایه نجات انسان‌ها در دنیا و آخرت خواهد شد، و در مقابل هر کس از خاندان عصمت و طهارت (ع) دوری بورزد واز آن‌ها پیروی ننماید، به بدبختی و فلاکت خواهد افتاد.

سپس مرحوم فاضل سراب به طور مفصّل وارد مبحث دیگر شده‌اند، و آن این‌که خلافت دشمنان اهل بیت عصمت و طهارت (ع) به هیچ وجه صحیح نیست[۱٤]، و ادلّه‌ای که دشمنان برای اثبات مدّعای خود بر پا نموده تمام آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهند، و به وضوح مطلب را روشن می‌نمایند که هرگز دشمنان و هرگز پیروی از آن‌ها پیروی از حق و حقیقت نبوده، و مایه نجات بشریت نخواهد شد.

بارها حضرت علی (ع) این مطلب را بیان فرموده که پیروی از آن‌ها با هیچ منطقی صحیح نبوده، و نجات و سعادت را در پیروی از خاندان عصمت و طهارت (ع) می‌دانستند، و در روایات بی‌شماری پیامبر (ص) بی‌دینی را محبّت دشنمنان این خاندان معصوم آن حضرت قرار داده‌اند، و در این باره روایات فراوانی از خود اهل ینت وارد شده است.

ابونعیم اصفهانی در کتاب *حلیة اولالیا* از پیامبر (ص) حدیثی نقل می‌کند که آن حضرت قسم یاد فرمودند: دوست نمی‌دارم علی را مگر مؤمن و دشمنی نمی‌ورزد با علی مگر منافق، و امثال این گونه احادیث در کتب اهل سنّت به وفور پیدا می‌شود، و در حدیث دیگر پیامبر (ص) فرمودند: خوشا به

حال کسی که علی را دوست بدارد، و بدا به حال کسی که علی را دشمن بدارد.

در حدیث دیگر از پیامبر (ص) نقل شده که آن حضرت فرمودند: «الحقّ مع علیّ و علیّ مع الحقّ» حقّ و حقیقت با علی است، و علیّ با حقّ است.

یکی از مباحث مهم دیگر این کتاب، خطبهٔ غرّای فاطمهٔ زهرا (س) است که آن حضرت پس از رحلت پیغمبر (ص) که مسیر هدایت را منحرف ساختند، و آن ظلم‌ها و ستم‌ها را به حضرت علی (ع) روا داشتند، و خانه‌ای که جبرییل بدون اذن وارد آن خانه نمی‌شد، و مرکز وحی الهی و معارف بود آتش زدند، و حضرت محسن (ع) شش ماهه را به شهادت رساندند، و آنچه در توان داشتند به ساحت کبریایی خاندان عصمت و طهارت (ع) جفا نمودند آن حضرت با دلی آکنده از غصّه برای اتمام حجّت وارد مسجد پیامبر (ص) شدند، و خطبه بسیار ارزشمند و پر گهری را ایراد نمودند، و تمام جنایات آن‌ها را بر ملّا ساختند، و حقّ و حقیقت را همچون روز روشن بیان فرمودند، و حمایت بی‌دریغ خود را از امام زمان خود که حضرت علی (ع) باشد، بیان نمودند.

جا دارد این خطبه در مجامع علمی و فرهنگی مورد بحث و مطالعهٔ جدّی قرار گیرد، که معارف بسیار والایی در درون این خطبه نهفته است، و حقایقی در آن است که انسان‌ها را به سوی کمال و سعادت سوق می‌دهد.

پس از آن‌که مرحوم فاضل سراب اثبات خلافت حضرت علی (ع) را بیان نمود، و بطلان خلافت دشمنان اهل بیت عصمت و طهارت (ع) را روشن کرد. وارد مبحث اثبات خلافت سیار ائمّهٔ اطهار (ع) می‌شود[۱۵]، و با ذکر آیات و روایات بی‌شماری مبحث را به پایان می‌رساند.

سپس به نحو مختصر متعرض مسألهٔ معاد جسمانی که تمام انسان‌ها با همین جسم دنیوی در قیامت محضور خواهند شد، و پاسخ‌گوی اعمال دنیوی خود خواهند بود، و شبهاتی را که بعض ملحدین در مسألهٔ معاد جسمانی ایراد نموده‌اند پاسخ می‌دهد، و بیان می‌دارد آیات و روایات فراوانی داریم که هیچ جای شکّ و شبهه نیست که انسان‌ها در روز قیامت با همین جسم محشور می‌شوند، و پس از حساب و کتاب وارد بهشت و یا جهنّم می‌شوند.

پی‌نوشت‌ها

۱. دینوری، ابن قتیبه، *المعارف*، تحقیق ثروت عکاشه، مصر، دارالمعارف، [بی‌تا]، ص ۲۵۲.

۲. سراب تنکابنی، محمّد. *سفینة النّجاة*، ص ٤٥.

۳. سورهٔ ذاریات، آیهٔ ٥٦.
٤. سراب تنکابنی. **همان**، ص۵۳.
۵. متّقی هندی. ***کنزالعمّال***، ج۱، ص۱۰۳.
٦. سورهٔ مائده، آیهٔ ۵۵.
۷. سورهٔ مائده، آیهٔ ٦۷.
۸. سراب تنکابنی. **همان**، ص۷٦؛ حاکم نیشابوری. ***شواهد التّنزیل***، تحقیق محمّدباقر محمودی، بیروت: اعلمی.
۹. سورهٔ مائده، آیهٔ ۳.
۱۰. سراب تنکابنی. **همان**، ص۹۰.
۱۱. سراب تنکابنی. **همان**، ص۹۹.
۱۲. سراب تنکابنی. **همان**، ص۱۰۱.
۱۳. سراب تنکابنی. **همان**، ص۱۰۷.
۱٤. سراب تنکابنی. **همان**، صص۱۰۹ ـ ۲۰۷.
۱۵. سراب تنکابنی. **همان**، ص۳۸۲.

کتاب‌شناسی توصیفی
احوال و آثار فاضل سراب

محمّدرضا زادهوش*

مقدّمه

ملّا محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی مشهور به فاضل سراب به سال ۱۰۴۰ قمری دیده به جهان گشود، و پس از مهاجرت به اصفهان در نزد بزرگانی همچون محقّق سبزواری، علّامهٔ مجلسی، آقاحسین خوانساری، ملّامحمّدعلی استرآبادی و شیخ علی صغیر به تحصیل علم پرداخت. چندان نگذشته بود که به اخذ اجازات فقهی و روایی از استادانش نائل آمد؛ در زمرهٔ دانشمندان مشهور زمانه درآمد، و به تألیف و تدریس روی نمود.

وی سرانجام در شب دوشنبه عید سعید غدیر سال ۱۱۲۴ قمری در اصفهان درگذشت. پیکر پاکش را در خیابان خواجو در مجاورت تخت فولاد اصفهان ـ سومین قبرستان شیعیان جهان ـ به خاک سپردند، و بر سنگ مزارش چنین نگاشتند:

«بسم اللّه الرّحمن الرّحیم؛ کلّ من علیها فان؛ قد ارتحل من دار الغرور عابراً، و انتقل الی مرور مقابر السّرور غابراً، المولی العالم العامل و الفاضل الکامل، الجامع للمعقول و المنقول، و الرّاسخ في الفروع و الاصول الّذی بلغ رتبته الاجتهاد، و صعد علیها مدارج تقویة الاعتقاد و اقصیتها، الموفّق المؤیّد: ابن‌عبدالفتّاح مولانا محمّد ـ حشر في زمرة المتّقین، و الحقَ بالشّهداء و الصّادقین ـ، و صار تاریخه: قول

---

* . مترجم و پژوهشگر.

الرّضوان و جعل جنّتی مثواه؛ سنة ۱۱۲٤».

اکنون مزار او با بقعه‌ای عالی و اتاق‌هایی در اطراف، به تکیهٔ جویباره‌ای‌ها یا تکیهٔ فاضل سراب، مشهور و موجود، و مطاف اهل نظر است.

آنچه در پی می‌آید عنوان کتاب‌شناسی بر خویش دارد تا برای نخستین بار[1] فهرستی از نگاشته‌های او، و منابعی که هریک به گونه‌ای بدو پرداخته‌اند را شامل شود. امید که بیش از این، قدر او پوشیده نماند، و آثار گران‌مایه‌اش یکی پس از دیگری با هیأتی زیبا تصحیح و تحقیق گشته، و به چاپ سپرده شود.

***

احوال:

۱. آل‌بحرالعلوم، محمّدصادق. *دلیل القضاء الشّرعی*، نجف: [بی‌نا، بی‌تا]، ج۳، ص۲۱۷.

۲. آل‌کاشف الغطاء نجفی، علیّ بن محمّدرضا. *الحصون المنیعة*، نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ مدرسهٔ کاشف الغطاء در نجف (به نقل از *بزرگان رامسر*، ص۱٤۸).

۳. ابن ابی‌الرّضا، محمّد بن حسن. *الاجازة الکبیرة*، مندرج در *بحارالانوار*، بیروت: مؤسّسة الوفاء، ۱٤۰۳ق، ج۱۰٤، صص٤۳ ـ ٤٤.[2]

٤. اردبیلی غروی، محمّدعلیّ بن علی. *جامع‌الرّواة*، با مقدّمهٔ آیت‌اللّه بروجردی، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱٤۰۳ق، حرف «ب».

۵. اصفهانی، ابوالقاسم جعفر. *مناهج المعارف*، با مقدّمهٔ سیّداحمد روضاتی، تهران: [بی‌نا]، ۱۳۹۲ق / ۱۳۵۱، ص۱۰۱.

٦. افندی اصفهانی، عبداللّه. *ریاض العلما و حیاض الفضلا*، به کوشش سیّداحمد حسینی، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱٤۰۱ق، ج۲، ص۲۸٤.

۷. امین عاملی، محسن. *اعیان الشّیعه*، بیروت: دار التّعارف للمطبوعات، ۱٤۰۳ق، ج۹، ص۳۸۱.

۸. بروکلمان، کارل. *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ عبدالحلیم نجّار و سیّدیعقوب بکر، [قاهره]، دارالمعارف، ج۲، ص۵۸٦.

۹. بغدادی، اسماعیل پاشا بن محمّدامین. *ایضاح المکنون فی الذّیل علی کشف الظّنون عن اسامی*

الکتب و الفنون، به تصحیح محمّدشرف‌الدّین یالتقایا و رفعت بیلگه الکلیسی، ترکیّه، مطبعة المعارف، ١٣٦٤ق، ج ١، ص ٢٤.

١٠. ـــــــــ. *هدیة العارفین*، بیروت: دار احیاء التّراث العربی، [بی‌تا]، ج ٢، ص ٣١٢.

١١. بیانی، مهدی. *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران: علمی، چاپ دوم ١٣٦٣، ج ٣، ص ٧٦٣.

١٢. تفضّلی، آذر و مهین فضائلی جوان. *فرهنگ بزرگان اسلام و ایران*، مشهد: آستان قدس رضوی، ١٣٧٢، ص ٥٢٧.

١٣. تنکابنی، اسماعیل. *نصرة النّاظرین و نزهة الباصرین*، به تصحیح احمدمحمّدرضا حائری، در *میراث اسلامی ایران*، به کوشش رسول جعفریان، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ج ٧، صص ٦٦٠ ـ ٦٦١.

١٤. تنکابنی، محمّد. *قصص العلماء*، تهران: کتابخانهٔ علمیّهٔ اسلامیّه، ١٣٦٢، صص ٣٨٧، ٣٩٠.

١٥. تهرانی، آقابزرگ. *الذّریعة الی تصانیف الشّیعه*، بیروت: دارالاضواء، ١٤٠٣ق، ج ١، صص ١٠٥، ١٦٠؛ ج ٣، صص ٣٠١، ٣٠٩؛ ج ٥، صص ٥٤ ـ ٥٦؛ ج ٩، ص ١٢٤٧؛ ج ١١، صص ٥٨، ٣٠٦؛ ج ١٥، ص ٨١.

١٦. ـــــــــ. *الرّوضة النّضرة*، بیروت: مؤسّسهٔ فقه الشّیعه، ١٤١١ق، ص ٧١.

١٧. ـــــــــ. *طبقات اعلام الشّیعه*، به تحقیق علی‌نقی منزوی، [تهران]: دانشگاه تهران، ١٣٧٢ق، ج ٦، صص ١٧٢، ١٩٩، ٢٢٦، ٢٧٦، ٣٠٨ ـ ٣٠٩، ٣٦٠، ٣٦٢، ٦٧١ ـ ٦٧٣.

١٨. جابری انصاری، حسن. *تاریخ اصفهان*، تصحیح جمشید مظاهری، اصفهان: مشعل و بهی، ١٣٧٨، صص ١٧١، ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

١٩. ـــــــــ. *تاریخ اصفهان و ری و همهٔ جهان*، اصفهان: مجلّهٔ خرد، [چاپ اوّل] مهر ١٣٢١ / ١٣٦٢ق، ص ٢٤٥.

٢٠. جرفادقانی. م. *علمای بزرگ شیعه*، قم: معارف اسلامی، ١٣٦٤، ص ١٧٨.

٢١. حاج‌سیّدجوادی، کمال (زیر نظر). *اثر آفرینان: زندگی‌نامهٔ نام‌آوران فرهنگی ایران از آغاز تا سال ١٣٠٠ هجری شمسی*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ١٣٧٨، ج ٣، صص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

٢٢. ـــــــــ (زیر نظر). *دایرةالمعارف تشیّع*، تهران: بنیاد خیریّه و فرهنگی شطّ، ١٣٧٥، ج ٥، صص ١١٧ ـ ١١٨.

٢٣. حزین لاهیجی، محمّدعلی. *تاریخ حزین*، چاپ سوم ١٣٣٢، صص ٢٦ ـ ٢٧.

۲۴. حسینی اشکوری، احمد. *تراجم الرّجال*، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱٤۱٤ق، ج۱، صص۲٦۵، ٤۹٤، ۵۱۹ ـ ۵۲۰؛ ج۲، صص۷۱۷ ـ ۷۱۸.

۲۵. ـــــــــ. *تلامذة العلاّمة المجلسی و المجازون منه*، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱٤۱۰ق، صص٦٦، ۷۷ ـ ۷۸، ۸۳، ۸۸، ۹۳، ۱۰۷، ۱۵۷.

۲٦. خاتون‌آبادی، عبدالحسین. *وقایع السّنین و الاعوام*، به کوشش محمّدباقر بهبودی، تهران: کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۵۲، ص۵۵۱.

۲۷. خوانساری، محمّدباقر. *روضات الجنّات فی احوال العلماء و السّادات*، تهران: مؤسّسهٔ اسماعیلیان، [۱۳۹۰ ـ ۱۳۹۲ق]، ج۲، ص٦۹؛ ج۷، صص۱۰٦ ـ ۱۱۰؛ ج۷، صص۳۵۲ ـ ۳۵۳ و ۳۵٦ ـ ۳۵۷.[۳]

۲۸. دوانی، علی. *علاّمهٔ مجلسی بزرگمرد علم و دین*، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۰، ص۲۳۱.

۲۹. ـــــــــ. *مفاخر اسلام*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵، ج۸، ص۲۳۰.

۳۰. دهخدا، علی‌اکبر. *لغت‌نامه*، ج۲٦، ص۳۹۲.

۳۱. روضاتی، محمّدعلی. *دوگفتار*، قم: کتابخانهٔ تخصّصی تاریخ ایران و اسلام، رمضان ۱٤۲۰ق / دی ۱۳۷۸، صص۵۹ ـ ٦۰.

۳۲. رییسی آتنی، گلبرار. *فرزانگان مازندران*، مازندران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷، ج۱، صص۲۰٤ ـ ۲۰۸.

۳۳. سمامی حائری، محمّد. *بزرگان تنکابن*، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱۳۷۲، صص۲۰۹، ۲۲۳ ـ ۲۲٤، ۲۵۹، ۳۱۵ ـ ۳۲۰.

۳٤. ـــــــــ. *بزرگان رامسر*، قم: چاپخانهٔ خیّام، ۱۳٦۱، صص۱۳۷، ۱۳۲ ـ ۱٤۹.

۳۵. فاضل‌قائنی، علی. *معجم مؤلّفی الشّیعه*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳٦۳، ص۱۰۸.

۳٦. فاضلی، محمّدحسن. *محقّق خوانساری*، قم: مؤسّسهٔ فاضل خوانساری، ۱۳۷۸، صص۳۰٤، ٤۷۸ ـ ٤۹٤.

۳۷. قربانی. *پیشینهٔ تاریخی ـ فرهنگی لاهیجان*، [بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا]، صص٦۷٦ ـ ٦۸۱.

۳۸. قزوینی، عبدالنّبیّ. *تتمیم امل‌الآمل*، به تحقیق سیّداحمد حسینی، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱٤۰۷ق، صص۱۷۲ ـ ۱۷۳.

۳۹. قمی، عبّاس. *الکنی و الالقاب*، تهران: کتابخانهٔ صدر، [بی‌تا]، ج۳، صص۹۲، ۱۶۰.
۴۰. ـــــــــ. *فوایدالرّضویة فی احوال العلماء المذهب الجعفریّة*، تهران: کتابفروشی مرکزی، ۱۳۲۷، صص ۵۵۰ ـ ۵۵۳.
۴۱. ـــــــــ. *هدیة الاحباب*، تهران: امیر کبیر، ۱۳۲۹، ص۲۵۴.
۴۲. کاظمی تستری، اسداللّه بن اسماعیل. *مقابس الانوار و نفائس الاسرار فی احکام النّبیّ المختار و عترته الاطهار*، تبریز: حاجی احمدآقا تاجر کتاب‌فروش تبریزی، ۱۳۲۲ق، ص۱۷.
۴۲. کتابی، محمّدباقر. *رجال اصفهان*، اصفهان: گل‌ها، ۱۳۷۵، ج۱، صص۴۱، ۳۰۲، ۵۳۳.
۴۳. کحّاله، عمررضا. *معجم المؤلّفین*، بیروت: دار احیاء التّراث العربی، [بی‌تا]، ج۱۰، ص۱۸۰.
۴۴. کشمیری، محمّدمهدی. *نجوم السّماء فی تراجم العلماء*، تهران: کتابخانهٔ بصیرتی، تاریخ مقدّمه: ۱۳۹۴ق، صص۲۰۷، ۲۳۰ ـ ۲۳۱.
۴۵. گزی اصفهانی، عبدالکریم. *تذکرة القبور*، با حواشی و ملحقات سیّدمصلح‌الدّین مهدوی، اصفهان: ثقفی، ۱۳۲۸، صص۲۵ ـ ۲۸.[۴]
۴۶. مجلسی، محمّدباقر. *بحارالانوار الجامعة لغرر اخبار الائمّة الاطهار*، بیروت: مؤسّسة الوفاء، ۱۴۰۳ق، ج۱۰۴، صص۴۳ ـ ۴۴.
۴۷. مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ محقّق اردبیلی، قم: دفتر کنگرهٔ مقدّس اردبیلی، ۱۳۷۵، ج۲، صص۱۱۴ ـ ۱۱۵.
۴۸. مدرّس تبریزی، محمّدعلی. *ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة و اللّقب*، تبریز: چاپخانهٔ شفق، [بی‌تا]، ج۲، ص۱۷۹؛ ج۳، ص۵؛ ج۵، ص۲۴۲؛ ج۷، ص۱۰۶.
۴۹. مشار، خان‌بابا. *مؤلّفین کتب چاپی فارسی و عربی*، [تهران: بی‌نا]، ۱۳۴۰ ـ ۱۳۴۴، ج۲، ص۶۷.
۵۰. مطهّری، مرتضیٰ. *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران: صدرا، ۱۳۶۲، بخش دوم، ص۵۹۱.
۵۱. موحّدابطحی، حجّت. *ریشه‌های تشیّع و حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان*، اصفهان: دفتر تبلیغات المهدی، ۱۴۱۸ق، ج۱، صص۴۷۰ ـ ۴۷۱.
۵۲. مهدوی سعیدی، محمّد. *دانشمندان گیلان*، نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ مؤلّف در لاهیجان (به نقل از *بزرگان رامسر*، ص۱۴۸).
۵۳. مهدوی، مصلح‌الدّین. *بیان المفاخر*، اصفهان: کتابخانهٔ مسجد سیّد، ۱۳۶۸، ج۲، صص۱۸۶ ـ

.۱۸۷

۵٤. ـــــــــ. *خاندان شیخ‌الاسلام اصفهان*، اصفهان: گل‌بهار، ۱۳۷۱، صص ۸۱ ـ ۸۲.

۵۵. ـــــــــ. *دانشمندان و بزرگان اصفهان*، اصفهان: ثقفی، ۱۳٤۸، صص ۳۸۷، ٤۵٤ ـ ٤۵۵.

۵٦. ـــــــــ. *زندگی‌نامهٔ علاّمهٔ مجلسی*، اصفهان: حسینیّهٔ عمادزاده، ۱۳۹۵ ـ ۱٤۰۱ق، ج۲، صص ۸۵ ـ ۸٦، ۳٤۲، ۳۷۸.[۵]

۵۷. ـــــــــ. *سیری در تاریخ تخت فولاد اصفهان*، اصفهان: انجمن کتابخانه‌های عمومی، ۱۳۷۰، صص ۱۰۰ ـ ۱۰٤.

۵۸. میرعظیمی، نعمت‌اللّه. *اصفهان زادگاه جمال و کمال*، اصفهان: گل‌ها، ۱۳۷۹، صص ۱۹۹ ـ ۲۰۰.

۵۹. نجفی اصفهانی (الفت)، محمّدباقر. *نفحات الرّوضات*، به تصحیح سیّداحمد روضاتی، تهران: مکتب القرآن، ۱۳۷۱ / ۱٤۱۳ق، ص۲۸٦.

٦۰. نوری طبرسی، میرزاحسین. *الفیض القدسی فی ترجمة العلاّمة المجلسی*، در *بحارالانوار*، بیروت: مؤسّسة الوفاء، ۱٤۰۳ق، ج۱۰۵، ص۹٦.[٦]

٦۱. ـــــــــ. *خاتمة مستدرک الوسائل*، قم: آل البیت، ۱٤۱۵ق، ج۲، ص۵۳.

٦۲. ـــــــــ. *مستدرک وسائل الشّیعه*، قم: آل‌البیت، ۱٤۰۷ق، ج۳، صص ۳۸۵ ـ ۳۸٦.

٦۳. همایی، جلال‌الدّین. *تاریخ اصفهان*، مجلّد ابنیه و عمارات، تهران: هما، ۱۳۸۱، صص ۲۸۳ ـ ۲۸۵.

٦٤. یزدی، محمّدعلی و دیگران. *دانشمندان خوانسار*، قم: دفتر کنگرهٔ محقّق خوانساری، ۱۳۷۸، صص ۱۵۹ ـ ۱٦۱.

***

آثار:

*. *ابطال بودن حرکت ← رسالة فی تحقیق الحرکة فی المقولات.*

*. *اثبات الصّانع القدیم بالبرهان القاطع القویم ← اثبات الباری.*

یک. *اثبات الباری*[۷]:

زبان: عربی.

پایان: ۱۱۱۲ق.

نسخه‌ها:

۱. کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه مشهد، رسالهٔ دوم از مجموعهٔ شمارهٔ ۲۹٤، کتابت محمّد بن حبیب گیلانی شاگرد مؤلّف در ۱۱۱۵ق، و مقابله شده با نسخه مؤلّف (*فهرست*، ص۱٦۳).

۲. کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، رسالهٔ دوم از مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۸۷، کتابت ۱۱۱۵ق (*فهرست*، ج۳، ص۲۱۳).

۳. کتابخانهٔ ملّا محمّدعلی خوانساری، بدون شماره، کتابت ۱۱۱۲ق (*ذریعه*، ج۱، ص۹٦).

٤. کتابخانهٔ ملّی تهران، رسالهٔ نهم از مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۸۹ (*فهرست*، ج۱۰، ص۵۳۷).

*. *اثبات الواجب تعالی* ← *اثبات الباری*.

دو. *اجازه به زین‌الدّین بن عین‌علی خوانساری*:

زبان: عربی.

بنگرید به: *تلامذة العلاّمة المجلسی*، ص٦٦.

سه. *اجازه به سیّدمحمّدصادق بن محمّدباقر حسینی*:

زبان: عربی.

به تاریخ شعبان ۱۱۱۹ق.

بنگرید به: *تلامذة العلاّمة المجلسی*، ص٦٦؛ *طبقات اعلام الشّیعه*، ج٦، ص۳٦۲.

چهار. *اجازه به عبدالباقی سبزواری*[۸]:

زبان: عربی.

به تاریخ جمادی‌الاوّل ۱۱۰٦ق.

نسخه:

۱. کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی، شمارهٔ ۷٤۷٤، در پایان *من لا یحضره الفقیه* (*فهرست*، ج۱۹، ص۲۷٦).

پنج. *اجازه به محمّداشرف بن عبدالحسیب حسینی علوی عاملی اصفهانی*[۹]:

زبان: عربی.

بنگرید به: *تلامذة العلاّمة المجلسی*، صص۷۷ ـ ۷۸؛ *طبقات اعلام الشّیعه*، ج٦، ص۲۲٦.

شش. *اجازه به محمّدباقر بن حسین نیشابوری مکّی:*

زبان: عربی.

بنگرید به: *تلامذة العلاّمة المجلسی*، ص۸۳؛ *طبقات اعلام الشّیعه*، ج٦، ص۲۷٦.

هفت. *اجازه به محمّدباقر گلستانه:*

زبان: عربی.

بنگرید به: *تلامذة العلاّمة المجلسی*، ص۱۵۷.

هشت. *اجازه به محمّدباقر مجلسی:*

زبان: عربی.

بنگرید به: *بحارالانوار*، ج۱۰۵، ص۹٦؛ *پیشینهٔ تاریخی ـ فرهنگی لاهیجان*، ص٦۷٦.

نه. *اجازه به محمّدحسین بن محمّدصالح حسینی خاتون‌آبادی*[۱۰]:

زبان: عربی.

بنگرید به: *روضات الجنّات*، ج۷، ص۱۰۷؛ *طبقات اعلام الشّیعه*، ج٦، ص۱۹۹.

ده. *اجازه به محمّدصادق نیشابوری*[۱۱]:

به تاریخ ذی‌حجّهٔ ۱۱۱۲ق.

نسخه:

۱. کتابخانهٔ فیض مهدوی در کرمانشاه، بدون شماره، در پایان *رسالة فی (حکم) رؤیة الهلال قبل الزّوال* از فاضل سراب.

یازده. *اجازه به محمّدصادق و محمّدرضا تنکابنی*[۱۲] *و محمّدشفیع لاهیجی*[۱۳]:

به تاریخ ذی‌حجّهٔ ۱۱۰۲ق در مشهد.

زبان: عربی.

بنگرید به: *تلامذة العلاّمة المجلسی*، صص٦٦، ۱۰۷؛ *ذریعه*، ج۱، ص۲٤۱؛ *روضات الجنّات*، ج۷، صص۱۰۹ ـ ۱۱۰.

دوازده. *اجازه به محمّدمحسن بن حسن گیلانی:*

زبان: عربی.

به تاریخ ۱۱۰۷ق.

نسخه:

۱. کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شمارهٔ ۱۹۹۱ (*فهرست*، ج۸، ص۵۹۹).

سیزده. *اجسام هندسی.*

نسخه:

۱. کتابخانهٔ عبدالوهّاب فرید تنکابنی در رامسر، بدون شماره (*بزرگان رامسر*، ص۱٤٤).

*. *الاجماع ← حجّیّة الاجماع و خبرالواحد.*

*. *اخبار و اجماع ← حجّیّة الاخبار و الاجماع.*

چهارده. *پاسخ به شبههٔ قائلین به وحدت وجود:*

زبان: عربی.

نسخه:

۱. کتابخانهٔ ملّی تهران، رسالهٔ دوازدهم از مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۸۸۹ (*فهرست*، ج۱۰، ص۵٤۰).

پانزده. *تفسیر آیةالکرسی.*

زبان: عربی.

نسخه:

۱. کتابخانهٔ سیّدمحمّدمحسن بن حسن حسینی پیرسیّدی در رامسر، کتابت سیّد محمّدکاظم بن اسماعیل حسینی، ۱۳۲٤ق در قزوین، با افتادگی از آغاز، ۲۰ برگ (*بزرگان رامسر*، صص۱٤۱ ـ ۱٤۲).

*. *تفسیر السّراب ← حاشیة علی زبدةالبیان فی شرح آیات احکام القرآن.*

*. *التّوحید ← رسالة فی تحریر التّوحید (واجب الوجود).*

*. *توحید واجب‌الوجود ← رسالة فی تحریر التّوحید (واجب الوجود).*

*. *حاشیة زبدةالبیان ← حاشیة علی زبدةالبیان فی شرح آیات احکام القرآن.*

شانزده. *حاشیة علی آداب البحث:*

زبان: عربی.

بنگرید به: *پیشینهٔ تاریخی ـ فرهنگی لاهیجان*، ص٦۸۱؛ ذریعه، ج٦، ص۹.

هفده. *حاشیة علی ذخیرة المعاد فی شرح الارشاد:*

زبان: عربی.

بنگرید به: *تلامذة العلاّمة المجلسی*، ص٦٦؛ *روضات الجنّات*، ج۷، ص۱۰٦؛ ذریعه، ج٦، ص۸٦.

هیجده. *حاشیة علی زبدةالبیان فی شرح آیات احکام القرآن*[۱٤]:

زبان: عربی.

پایان: جمادی‌الاوّل ۱۱۲٤ق.

نسخه‌ها:

۱. کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی، شمارهٔ ٤۹۳۲، کتابت در عصر مؤلّف، با تصحیحات و افتادگی از انجام، ۱۲۸ برگ (*فهرست*، ج۱۳، ص۱۲۷؛ *التّراث العربی فی مکتبة المرعشی*، ج۲، ص۲۹۳).

۲. کتابخانهٔ جامع کبیر یزد، شمارهٔ ۳۰۷.

۳. کتابخانهٔ دکتر علی‌اصغر مهدوی، رسالهٔ دهم از مجموعهٔ شمارهٔ ۵۹۲ (نشریّه، ش۲، ص۱۲۵).

٤. کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، به صورت میکرو فیلم، ش۳۱۵.

۵. کتابخانهٔ وزیری یزد، شمارهٔ ۱۲۹۰، کتابت محمّدصادق تنکابنی فرزند فاضل سراب، ۲۸ ذی‌حجّهٔ ۱۱۲۸ق در اصفهان، ۱۰۲ برگ (*فهرست*، ج۳، ص۹۱۸؛ نشریّه، ش٤، ص۳۸۱).

٦. کتابخانهٔ وزیری یزد، شمارهٔ ۲۷۳۰، کتابت محمّدباقر، ربیع‌الثّانی ۱۱۲۷ق، ۱۲۹ برگ (*فهرست*، ج٤، ص۱٤۰٦).

نوزده. *حاشیة علی شبهة «کلّ کلامی کاذب»*[۱۵]:

زبان: عربی.

نسخه:

۱. کتابخانهٔ دکتر علی‌اصغر مهدوی، شمارهٔ ۵۹۲ (نشریّه، ش۲، ص۱۲۵).

بیست. *حاشیة علی الشّرح اللّمعة الدّمشقیّة*:

زبان: عربی.

بنگرید به: *روضات الجنّات*، ج۷، ص۱۰٦؛ ذریعه، ج٦، ص۹۷؛ *طبقات اعلام الشّیعه*، ج٦، ص٦۷۲؛ *فوایدالرّضویّه*، ص۵۵۰.

بیست و یک. *حاشیة علی مدارک الاحکام فی شرح شرایع الاسلام*[۱٦]:

زبان: عربی.

بنگرید به: ذریعه، ج۶، ص۱۹۸؛ *طبقات اعلام الشّیعه*، ج۶، ص۶۷۲.

بیست و دو. *حاشیة علی شرح المطالع*[۱۷]:

زبان: عربی.

پایان: ۱۰۹۰ق.

نسخه‌ها:

۱. کتابخانهٔ دکتر علی‌اصغر مهدوی، شمارهٔ ۵۹۲ (نشریّه، ش۲، ص۱۲۵).

۲. کتابخانهٔ عبدالوهّاب فرید تنکابنی در رامسر، بدون شماره، ۲۲ برگ (*بزرگان رامسر*، ص۱۴۳).

بیست و سه. *حاشیة علی معالم الاصول*[۱۸]:

زبان: عربی.

نسخه:

۱. کتابخانهٔ مدرسهٔ غرب آخوند همدان (*فهرست*، ص۲۳۶).

بیست و چهار. *حجّیّة الاخبار و الاجماع*[۱۹]:

زبان: عربی.

پایان: رمضان ۱۱۰۵ق.

نسخه‌ها:

۱. کتابخانهٔ آیت‌اللّه سیّدمحمّدعلی روضاتی، بدون شماره، نسخهٔ اصل مؤلّف.

۱. کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، رسالهٔ اوّل از مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۵۹ (*فهرست*، ج۸، ص۴۵۹).

۲. کتابخانهٔ حسینیّهٔ شوشتری‌ها در نجف، خطّ مؤلّف، رسالهٔ اوّل از مجموعهٔ شمارهٔ ۳۹۸ (نشریّه، ش۱۱ و ۱۲، ص۸۵۸).

۳. کتابخانهٔ ملّی تهران، رسالهٔ چهارم از مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۸۹ (*فهرست*، ج۱۰، ص۵۳۱).

بیست و پنج. *حجّیّة الاجماع و خبر الواحد*[۲۰]:

زبان: عربی.

پایان: رمضان ۱۱۰۵ق.

نسخه‌ها:

۱. کتابخانهٔ امام صادق(ع) قزوین، رسالهٔ اوّل از مجموعهٔ شمارهٔ ۳۰۵، با افتادگی از آغاز

(*فهرست*، ص۳۸۲).

۲. کتابخانهٔ حسینیّهٔ شوشتری‌ها در نجف، بدون شماره (ذریعه، ج٦، ص۲٦۹).

۳. کتابخانهٔ فاضلی در مشهد، رسالهٔ دوم از مجموعهٔ شمارهٔ ۱۵۱ (*فهرست چهار کتابخانه*، ص۱۱۰).

٤. کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، رسالهٔ دهم از مجموعهٔ شمارهٔ ۹۲۹۸ (*فهرست*، ج۱٦، ص۲۲۱).

۵. کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (*فهرست*، ج۵، ص۱٦۷٦).

٦. کتابخانهٔ مسجد گوهرشاد، رسالهٔ اوّل از مجموعهٔ شمارهٔ ۸٦۷ (*فهرست کتابخانه‌های شهرستان‌ها*، ج۳، ص۱۱۷۲).

۷. کتابخانهٔ ملّا محمّدعلی خوانساری، بدون شماره، با حاشیه‌هایی از مؤلّف (ذریعه، ج٦، ص۲٦۹).

*. *حجّیّة الخبر و الاجماع* ← *حجّیّة الاجماع و خبر الواحد*.

*. *رسالهٔ اخبار و اجماع* ← *حجّیّة الاخبار و الاجماع*.

بیست و شش. *رساله در نذر و تصدّق*:

زبان: فارسی.

نسخه:

۱. کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، رسالهٔ نهم از مجموعهٔ شمارهٔ ۲۰۹۱ (*فهرست*، ج۸، ص۷۱٦).

بیست و هفت. *رسالة فی اصول‌الدّین و العقائد*:

زبان: عربی.

پایان: ۱٤ شوّال ۱۱۱۳ق.

نسخه:

۱. کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی، کتابت محمّدطالب بن محمّدحسین مازندرانی امیر کلایی در ۱۱۲۱ق (ذریعه، ج۱۱، ص۸۷).

بیست و هشت. *رسالة فی تحریر التّوحید (واجب الوجود)*[۲۱]:

زبان: عربی.

پایان: ذی‌حجّهٔ ۱۱۰۳ق.

نسخه‌ها:

۱. کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (*فهرست*، ج۳، ص۲۱۳).

۲. کتابخانهٔ ملّی تهران، رسالهٔ یازدهم از مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۸۹ (*فهرست*، ج۱۰، ص۵۳۹).

بیست و نه. *رسالة فی تحقیق الحرکة فی المقولات*[۲۲]:

زبان: عربی.

نسخه‌ها:

۱. کتابخانهٔ عبدالوهّاب فرید تنکابنی در رامسر، بدون شماره (*بزرگان رامسر*، ص۱٤٤).

۲. کتابخانهٔ دکتر علی‌اصغر مهدوی (*نشریّه*، ش۲، ص۱۲۵).

۳. کتابخانهٔ ملّی تهران، رسالهٔ هفتم از مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۸۹ (*فهرست*، ج۱۰، صص۵۳۵ ـ ۵۳٦).

*. *رسالة فی الحرکة* ← *رسالة فی تحقیق الحرکة فی المقولات*.

سی. *رسالة فی (حکم) رؤیة الهلال قبل الزّوال*[۲۳]:

زبان: عربی.

پایان: ۲٦ محرّم ۱۱۰٦ق.

نسخه‌ها:

۱. کتابخانهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران (*فهرست*، ص۲۲۹).

۲. کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، کتابت محمّد بن حبیب گیلانی یکی از شاگردان مؤلّف، ۳ صفر ۱۱۰٦ق در روستای «زمان» اصفهان در یک هفته پس از پایان نگارش این رساله به دست مؤلّف (*فهرست*، ج۵، ص۱۹۲۱).

۳. کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی، شمارهٔ ٤۷۸ (*التّراث العربی فی مکتبة المرعشی*، ج۳، ص۷۳).

٤. کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی، رسالهٔ دوم از مجموعهٔ شمارهٔ ۱٤۰۹ (*التّراث العربی فی مکتبة المرعشی*، ج۳، ص۷۳).

۵. کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی، رسالهٔ اوّل از مجموعهٔ شمارهٔ ٦۵۸۷ (*التّراث العربی فی مکتبة المرعشی*، ج٤، ص۱۸۲).

٦. کتابخانهٔ فیض مهدوی در کرمانشاه، رسالهٔ دوم از مجموعهٔ شمارهٔ ۷۳، کتابت فرج اللّه بن عبدالحکیم در محرّم ۱۱۱۳ق، با اجازهٔ مؤلّف به محمّدصادق نیشابوری در ذی‌حجّهٔ ۱۱۱۲ق (*تراثنا*، ش٦٢، ص١٣٨).

۷. کتابخانهٔ ملّا محمّدعلی خوانساری، بدون شماره، کتابت محمّدباقر بن سلطان‌محمود، ۱۱۲۲ق، با افتادگی از انجام (ذریعه، ج۱۱، ص۳۰۹).

سی و یک. *رسالة فی حلّ شبهة الجذر الاصمّ*:

پایان: جمادی‌الاوّل ۱۰۹۷ق.

نسخه‌ها:

۱. کتابخانهٔ دکتر علی‌اصغر مهدوی، شمارهٔ ۵۹۲ (نشریّه، ش۲، ص۱۲۵).

۲. کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (*فهرست*، ج۳، ص۵۵).

۳. کتابخانهٔ ملّی تهران، رسالهٔ هشتم از مجموعهٔ شمارهٔ ۱۸۸۹ (*فهرست*، ج۱۰، ص٥٣٦).

سی و دو. *رسالة فی صلاة الجمعة*[٢٤]:

زبان: فارسی.

بنگرید به: ذریعه، ج۱۵، ص۷۷.

پایان: شوّال ۱۰۸۱ق.

چاپ:

۱. *دوازده رسالهٔ فقهی دربارهٔ نماز جمعه*، به کوشش رسول جعفریان، قم: انصاریان، زمستان ۱۳۸۱، صص۲۲۵ ـ ۳۰٦.

سی و سه. *رسالة فی صلاة الجمعة و ردّ نفی العینیّة*[٢٥]:

زبان: فارسی.

نسخه:

۱. کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، شمارهٔ ٦٦٤٩ (*فهرست*، ج۵، صص٤٣٧، ٥٣٧).

سی و چهار. *رسالة فی صلاة الجمعة و القول بوجوبها العینی*[٢٦]:

زبان: عربی.

پایان: رمضان ۱۱۰٦ق.

نسخه‌ها:

۱. کتابخانهٔ آیت‌اللّه سیّدمحمّدعلی روضاتی، بدون شماره، اصل دستخطّ مؤلّف.

۲. کتابخانهٔ آیت‌اللّه سیّدمحمّدعلی روضاتی، بدون شماره.

۳. کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی، شماره‌های ۴۹۰۷، ۶۳۳۰، ۶۵۸۷ (*التّراث العربی فی مکتبة المرعشی*، ج۳، ص۴۸۷).

۴. کتابخانهٔ حسینیّهٔ شوشتری‌ها در نجف، کتابت ۱۱۱۲ق (ذریعه، ج۱۵، ص۷۵).

۵. کتابخانهٔ عبدالکریم بن حسین بن احمد بن حیدر کاظمینی بغدادی، بدون شماره، کتابت عبّاس بن علیّ بن ابراهیم، ۱۱۲۶ق (ذریعه، ج۱۵، ص۸۰).

۶. کتابخانهٔ مدرسهٔ آیت‌اللّه گلپایگانی، رسالهٔ هشتم از مجموعهٔ شمارهٔ ۱۴۶ (*فهرست*، ج۱، ص۱۳۶).

۷. کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (*فهرست*، ج۵، ص۲۰۹۴).

چاپ:

۱. *دوازده رسالهٔ فقهی دربارهٔ نماز جمعه*، به کوشش رسول جعفریان، قم: انصاریان، زمستان ۱۳۸۱، صص ۴۵۱ ـ ۵۶۰.

سی و پنج. *رسالة فی صلاة الجمعة و عینیّتها فی عصر الغیبة*[۲۷]:

زبان: عربی.

بنگرید به: ذریعه، ج۱۵، ص۷۹.

سی و شش. *رسالة فی عدم جواز خرق الاجماع المرکّب و احداث قول ثالث*:

زبان: عربی.

نسخه‌ها:

۱. کتابخانهٔ حسینیّهٔ شوشتری‌ها در نجف، بدون شماره، با افتادگی از آغاز و انجام (ذریعه، ج۶، ص۲۶۹؛ ج۱۵، ص۲۳۶).

۲. کتابخانهٔ ملّا محمّدعلی خوانساری، بدون شماره، با حاشیه‌هایی از مؤلّف (ذریعه، ج۶، صص۲۶۹ ـ ۲۷۰).

سی و هفت. *رسالة فی فصول الاذان*[۲۸]:

زبان: عربی.

پایان: شعبان ۱۰۹۸ق.

نسخه‌ها:

۱. کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی، شمارهٔ ٦٥٨٧ (*التّراث العربی فی مکتبة المرعشی*، ج٤، ص١٨٢).

۲. کتابخانهٔ مدرسهٔ آیت‌اللّه گلپایگانی، رسالهٔ سوم از مجموعهٔ شمارهٔ ١٨٦٣ (فهرست، ج٣، ص٨٥).

۳. کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (فهرست، ج٥، ص١٩٦٠).

*. *رسالة فی الکلام* ← *سفینة النّجاة*.

*. *رسالة فی کون فصول الاقامة مثنّی مثنّی* ← *رسالة فی فصول الاذان*.

سی و هشت. *رسالة فی کیفیّة التّسبیح فی الاخیرتین*:

زبان: عربی.

نسخه:

۱. کتابخانهٔ جزائری در نجف، بدون شماره (نشریّه، ش٧، ص٧١٦).

سی و نه. *رسالة فی وقوع الحرکة فی آن*[۲۹]:

زبان: عربی.

پایان: شعبان ۱۰۸۸ق.

نسخه:

۱. کتابخانهٔ ملّی تهران، رسالهٔ پنجم از مجموعهٔ شمارهٔ ١٨٨٩ (فهرست، ج١٠، ص٥٣٤).

چهل. *سفینة النّجاة*[۳۰]:

زبان: عربی.

پایان: ١٤ جمادی‌الثّانی ۱۱۰۲ق.

نسخه‌ها:

۱. کتابخانهٔ آیت‌اللّه دکتر سیّداحمد تویسرکانی، بدون شماره، کتابت محمّدرحیم بن آخوند ملّا سدید جیلانی.

۲. کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی، شمارهٔ ١٩٨٩، کتابت ۱۱۱۵ق، با تصحیح در جمادی‌الاوّل ۱۱۲۳ق

و حاشیه‌هایی از محمّدصادق فرزند مؤلّف.

۳. کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی، شمارهٔ ٦٢٩٢، بدون تاریخ.

٤. کتابخانهٔ سیّدعبداللّه برهان سبزواری، بدون شماره (ذریعه، ج١٢، ص٢٠٣).

٥. کتابخانهٔ شرف‌الدّین‌علی یزدی، بدون شماره.

٦. کتابخانهٔ سیّدحسن صدر، بدون شماره، کتابت محمّدحسین بن حسن بن علیّ بن فقیه حسن تنکابنی جیلی، ٦ صفر ١١٢٢ق، به همراه اجازه‌نامهٔ محمّدصادق ـ فرزند مؤلّف ـ به کاتب در ٤ جمادی‌الثّانی ١١٢٣ق (ذریعه، ج١٢، ص٢٠٣).

٧. کتابخانهٔ مدرسهٔ خیرات‌خان، شمارهٔ ٩٦.

٨. کتابخانهٔ مدرسهٔ نمازی خوی، شمارهٔ ٥٠٤، کتابت در عصر مؤلّف، با حاشیه‌هایی از مؤلّف و تملّک محمّدعلیّ بن عبّاس بلاغی نجفی و پدرش، ٤٥٤ص (*فهرست*، ص٢٦٠).[٣١]

٩. کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، وقف در ١١١٦ق (*فهرست*، ج١، ص٤٦).

١٠. کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شمارهٔ ٧٨٧ (*فهرست*، ج٣، ص٥٧٨).

١١. کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، شمارهٔ ٣٠٤٧ (*فهرست*، ج٦، ص٢٥١٢).

١٢. کتابخانهٔ مسجد اعظم قم، شمارهٔ ١٨٣١ (*فهرست*، صص٢٢٩ ـ ٢٣٠).

١٣. کتابخانهٔ میرزاعلی شهرستانی، بدون شماره، کتابت محمّدصادق بن عبدالمجید مازندرانی، ١١٩٧ق در اصفهان (ذریعه، ج١٢، ص٢٠٣).

١٤. کتابخانهٔ واعظ چرندابی در تبریز، بدون شماره.

چاپ:

١. به تحقیق مهدی رجایی، قم: مهدی رجایی، ١٤١٩ق / ١٣٧٧، ٤٠٤ص، وزیری.

*. شبه جذر الاصمّ ← *رسالة فی حلّ شبهة الجذر الاصمّ*.

چهل و یک. *شبهة المیزان*:

زبان: عربی.

پایان: ذی‌حجّهٔ ١٠٨٨ق.

نسخه‌ها:

١. کتابخانهٔ عبدالوهّاب فرید تنکابنی، بدون شماره، محرّم ١٠٩١ق، ٥ صفحه (*بزرگان رامسر*،

صص۱٤۳ ـ ۱٤٤).

۲. کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (*فهرست*، ج٤، ص۹۰۲).

*. *شرح زبدةالبیان* ← *حاشیة علی زبدةالبیان فی شرح آیات احکام القرآن*.

چهل و دو. *ضیاء القلوب*[۳۲]:

زبان: فارسی.

پایان: ۱۳ رمضان ۱۱۱٤ق.

نسخه‌ها:

۱. کتابخانهٔ آیت‌اللّه سیّدمحمّدعلی روضاتی، شمارهٔ ۳۵کتابت علیّ بن محمّدیوسف، ۱۳ رمضان ۱۱۱٤ق، ۱۸۷ برگ (*فهرست*، ج۱، صص۱۲۳ ـ ۱۲٦).

۲. کتابخانهٔ مدرسهٔ آیت‌اللّه گلپایگانی، شمارهٔ ۸۹٦، کتابت قرن ۱۲، با افتادگی از انجام، ۳۳۰ برگ (*فهرست*، ج۲، ص۱۲۷).

چهل و سه. *عدم اعتبار رؤیة الهلال قبل الزّوال* ← *رسالة فی (حکم) رؤیة الهلال قبل الزّوال*.

چهل و چهار. *فوایدٌ لطیفة فی ابطال کون الحرکة*.[۳۳]

نسخه:

۱. کتابخانهٔ فخرالدّین نصیری در تهران، کتابت محمّدصادق بن فاضل سراب در ۲۲ ربیع‌الثّانی ۱۱۰۱ق.

چهل و پنج. *مناسک حج*.

زبان: فارسی.

نسخه:

۱. کتابخانهٔ مدرسهٔ آیت‌اللّه گلپایگانی، شمارهٔ ۲٤ / ۱۰۵، کتابت ۱۱۰٦ق، ٦٦ برگ (*فهرست جدید*، ج۱، ص٦۹۸).

۲. کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی، شمارهٔ ۱۱۸۵ (*فهرست هزار و پانصد نسخه*).

*. *وجوب عینی نماز جمعه* ← *رسالات فی صلاة الجمعة*.

پی‌نوشت‌ها

۱. ویرایش نهایی این کتاب‌شناسی در زمستان ۱۳۸۰ خورشیدی به انجام رسید، و تا آن زمان کتاب و یا مقالهٔ مستقلّی در این باره

به چاپ نرسیده بود.

۲. همچنین: به تحقیق محمّد سمامی حائری، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱٤۰۹ق، صص٤۳ ـ ٤٤، ۹۵، ۹۷.

۳. همچنین: چاپ سنگی، صص۱۹ ـ ۲۲ و به کوشش ناصر باقری بیدهندی، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱۳۷۱، صص۲٤ ـ ۲۸، ۵۰.

٤. نیز: چاپ سنگی، تصحیح سیّدمحمّدعلی روضاتی، به کوشش سیّدسعید نایینی و کتابت سیّدمحمّدحسن خوانساری، تهران: [بی‌نا]، چاپ دوم ۱۳٦۷ق، ص٦۱۹ ـ ٦۲۰؛ بیروت: الدّار الاسلامیّه، ۱٤۱۱ق، ج۷، صص۱۰۱ ـ ۱۰٤؛ ترجمهٔ محمّدباقر ساعدی خراسانی، تهران: کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳٦۰، صص۳۵۲ ـ ۳۵۵.

۵. همچنین: تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، زمستان ۱۳۷۸، ج۲، ص۳۳۰.

٦. نیز: ترجمهٔ سیّدجعفر نبوی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷٦.

۷. بغدادی، اسماعیل پاشا. *ایضاح المکنون*، ج۱، ص۲٤، به تصحیح محمّدشرف‌الدّین یالتقایا و رفعت بیلگه الکلیسی، ترکیّه، مطبعة المعارف، ۱۳٦٤ق؛ تهرانی، آقابزرگ. *الذّریعة الی تصانیف الشّیعه*، بیروت: دارالاضواء، ۱٤۰۳ق، ج۱، ص۹٦، ۱۰۷؛ کحّاله، عمررضا. *معجم المؤلّفین*، بیروت: دار احیاء التّراث العربی، [بی‌تا]، ج۱۰، ص۱۸۰.

۸. حسینی اشکوری، احمد. *تراجم الرّجال*، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱٤۱٤ق، ج۱، ص۲٦۵.

۹. از نوادگان میرداماد است.

۱۰. نوادهٔ علّامهٔ مجلسی.

۱۱. حسینی اشکوری. *همان*، ج۲، صص۷۱۷ ـ ۷۱۸.

۱۲. محمّدصادق و محمّدرضا دو فرزندان فاضل سراب هستند.

۱۳. برادر میرزا رفیعا و داماد فاضل سراب.

۱٤. سمامی حائری، محمّد. *بزرگان رامسر*، قم: چاپخانهٔ خیّام، ۱۳٦۱، ص۱٤۲؛ *تراثنا*، ش۱۸، ص۱۱۲؛ تهرانی. *ذریعه*، ج٤، ص۲۰٦، ۲۷٦؛ ج٦، ص۹، ۱۰۳؛ خوانساری، محمّدباقر. *روضات الجنّات*، تهران: مؤسّسهٔ اسماعیلیان، [۱۳۹۰ ـ ۱۳۹۲ق]، ج۷، ص۱۰٦؛ تهرانی. *طبقات اعلام الشّیعه*، به تحقیق علی‌نقی منزوی، [تهران]: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ق، ج٦، ص٦۷۲؛ قمی، عبّاس. *فوایدالرّضویّه*، تهران: کتابفروشی مرکزی، ۱۳۲۷، ص۵۵۰.

۱۵. سمامی حائری. *همان*، ص۱٤٦.

۱٦. حسینی اشکوری. *تلامذة العلاّمة المجلسی*، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱٤۱۰ق، ص٦٦.

۱۷. سمامی حائری. *همان*، ص۱٤۳.

۱۸. حسینی اشکوری. *همان*، ص٦٦؛ تهرانی. *ذریعه*، ج٦، ص۲۱۰؛ خوانساری. *همان*، ج۷، ص۱۰٦؛ قمی. *فوایدالرّضویّه*، ص۵۵۰.

۱۹. امین عاملی، محسن. *اعیان الشّیعه*، بیروت: دار التّعارف للمطبوعات، ۱٤۰۳ق، ج۹، ص۳۸۱؛ قربانی. *پیشینهٔ تاریخی ـ فرهنگی لاهیجان*، ص٦۷۹؛ تهرانی. *ذریعه*، ج٦، صص۲۷۱ ـ ۲۷۲؛ ج۱۵، ص۲۳٦.

۲۰. تهرانی. *ذریعه*، ج۱، ص۳۱۰؛ ج٦، ص۲٦۹؛ خوانساری. *همان*، ج۷، ص۱۰٦؛ مدرّس تبریزی، محمّدعلی. *ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة و اللّقب*، تبریز: چاپخانهٔ شفق، [بی‌تا]، ج۳، ص۵.

۲۱. قربانی. *پیشینهٔ تاریخی ـ فرهنگی لاهیجان*، ص٦۸۱.

۲۲. سمامی حائری. *بزرگان رامسر*، ص۱٤٦؛ قربانی. *همان*، ص٦۸۱.

۲۳. سمامی حائری، محمّد. *بزرگان تنکابن*، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱۳۷۲، ص۱۳۹؛ حسینی اشکوری. *تلامذة العلاّمة المجلسی*، ص٦٦؛ تهرانی. *ذریعه*، ج۱۱، ص۳۰۹؛ خوانساری. *همان*، ج۷، ص۱۰٦. محمّدرحیم بن محمّدجعفر شریف سبزواری *هلالیّه* را در ردّ همین رساله نگاشته است: نسخهٔ خطّی مسجد گوهرشاد (مدیر شانه‌چی، کاظم و انواری. *فهرست نسخه‌های چهار کتابخانه*، تهران: فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۱، ص٤۳٤).

۲٤. ردّیّه‌ای است بر رسالهٔ علی‌رضا تجلّی که در ردّ محقّق سبزواری نگاشته بوده است؛ فاضل سراب در رسالهٔ خویش تمامی رسالهٔ

تجلّی را نیز درج نموده است.

۲۵. تهرانی. **ذریعه**، ج ۱۵، صص ۸۰ ـ ۸۱؛ ردّیّه‌ای است بر ***رسالة فی صلاة الجمعة و ردّ العینیّة*** از آقاجمال خوانساری.

۲۶. امین عاملی. **همان**، ج ۹، ص ۳۸۱؛ تهرانی. **ذریعه**، ج ۱۵، صص ۶۵، ۸۰؛ ردّیّه‌ای است بر ***رسالة فی صلاة الجمعة*** از عبداللّه بن محمّد تونی بشروی خراسانی (م ۱۰۷۱ق) که به صورت حاشیه بر آن رساله به نگارش در آمده است؛ محمّدامین بن احمد تونی این ردّیّهٔ فاضل سراب را در رساله‌ای پاسخ گفته است (تهرانی. **ذریعه**، ج ۱۵، صص ۶۵، ۷۵، ۸۰).

۲۷. ردّیّه‌ای است بر رسالهٔ ***نماز جمعهٔ*** آقاجمال خوانساری؛ این ردّیّهٔ فاضل سراب را یکی از شاگردان آقاجمال در ***رسالة فی صلاة الجمعة و نفی عینیّتها*** پاسخ گفته است (تهرانی. **ذریعه**، ج ۱۵، ص ۶۶ ـ ۶۷).

۲۸. تهرانی. **ذریعه**، ج ۱۵، ص ۸۰ ـ ۸۱؛ تهرانی. ***طبقات اعلام الشّیعه***، ج ۶، ص ۶۷۱ ـ ۶۷۲.

۲۹. سمامی حائری. ***بزرگان تنکابن***، ص ۳۱۸.

۳۰. بغدادی، اسماعیل پاشا. **همان**، ج ۲، ص ۱۸؛ سمامی حائری. ***بزرگان تنکابن***، ص ۱۳۹؛ سمامی حائری. ***بزرگان رامسر***، ص ۱۴۲؛ ***التّراث العربی***، ج ۳، ص ۱۹۸؛ حسینی اشکوری. ***تلامذة العلاّمة المجلسی***، ص ۶۶؛ تهرانی. **ذریعه**، ج ۱۲، ص ۲۰۳؛ خوانساری. **همان**، ج ۷، ص ۱۰۶؛ تهرانی. ***طبقات اعلام الشّیعه***، ج ۶، ص ۶۷۱؛ قمی. ***فوایدالرّضویّه***، ص ۵۵۰؛ همو، ***هدیة الاحباب***، تهران: امیر کبیر، ۱۳۲۹، ص ۲۵۴؛ کحّاله، عمررضا. **همان**، ج ۱۰، ص ۱۸۰.

۳۱. تصویر این نسخه به شمارهٔ ۸۴۹ در مرکز احیای میراث اسلامی موجود است (***فهرست***، ج ۳، ص ۳۹).

۳۲. سمامی حائری. ***بزرگان تنکابن***، ص ۱۳۹؛ حسینی اشکوری. ***تلامذة العلاّمة المجلسی***، ص ۶۶؛ تهرانی. **ذریعه**، ج ۱۵، ص ۱۲۷؛ خوانساری. **همان**، ج ۷، ص ۱۰۶؛ مدرّس تبریزی. **همان**، ج ۳، ص ۵؛ تهرانی. ***طبقات اعلام الشّیعه***، ج ۶، ص ۶۷۱؛ قمی. ***فوایدالرّضویّه***، ص ۵۵۰؛ ***فهرستوارهٔ نسخه‌های فارسی***، ص ۹۷۱؛ نوری طبرسی. ***مستدرک وسائل‌الشّیعه***، قم: آل‌البیت، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۸۶؛ بغدادی. ***هدیة العارفین***، بیروت: دار احیاء التّراث العربی، ج ۲، ص ۳۱۲.

۳۳. برخی از منابع، کتاب ***غنیة المتعبّد*** را نیز از فاضل سراب دانسته‌اند که ظاهراً اشتباهی بیشنیست؛ بنگرید به: سمامی حائری. ***بزرگان تنکابن***، ص ۳۱۸؛ تهرانی. **ذریعه**، ج ۱۶، ص ۶۸.

رؤیت هلال

علی زمانی قمشه‌ای*

مقدّمه

مولی محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی طبرسی به سراب (م۱۱۲۰ق) از علمای امامیّهٔ قرن دوازدهم هجری، و از هم‌روزگاران مجلسی دوم (ملّا محمّدباقر) صاحب ذخیره شیخ جعفر قاضی و آقا جمال خوانساری است.[۱] وی در موضوعات متنوّع دارای تألیفات بوده که از جمله رسالهٔ *رؤیت هلال* است.

پیشینه

با آمدن اسلام به عرصهٔ زندگی و نازل شدن آیات فراوان درباره هیأت و نجوم فلکیات اخترشناسی خورشید ماه هلال شفق، فلق، و سایر موضوعاتی که همگی یک چهلم $\frac{1}{40}$ آیات *قرآن* را به خود اختصاص داده‌اند، و با توجّه به احکام نورانی شریعت درباره نماز و اوقات پنجگانه آن و اختلاف اوقات از یک شهر تا شهر دیگر که محاسبه آن مستلزم شناختی عرض جغرافیایی و حرکت خورشید (و چرخش زمین) و شناخت شفق و فلق است.

همچنین از شرایط نمازگزار، رو به قبله ایستادن است که لازم می‌آید جهت قبله دانسته شود، و این خود مبتنی است بر حلّ مسائل هیأت و مثلّثات کروی، نیز وجوب نماز آیات کسوف و خسوف خواستار آن است که پیش از وقت آمادگی وقوع این دو پدیده را دارا باشند که جز از راه شناخت حرکات خورشید و ماه و استفاده از زیج‌های معتبر، میسّر نمی‌شود.

همچنین روزه داشتن و روزه شودن در ماه مبارک رمضان مسلمان را به محاسبات فلکی بر

---

*. پژوهشگر حوزهٔ علمیّهٔ قم.

می‌انگیزد، چه ابتدا و انتهای روزه با رؤیت هلال است، چنان که *قرآن* می‌فرماید: ﴿یسئلونک عن الاهلّة قُلْ هی مواقیت للنّاس و الحج﴾[۲]؛ ای پیامبر درباره هلال‌های ماه از تو سؤال می‌کنند، بگو: آن‌هابیان اوقات(و تقویم طبیعی) برای نظام مردم و تعیین وقت حج است، و همچنین این آیهٔ ﴿هو الّذی جعل الشّمس ضیاء و القمر نوراً و قدّره منازل لتعلموا عدد السّنین و الحساب ما خلق اللّه ذلک الاّ بالحقّ﴾.[۳] او کسی است که خورشید را روشنایی‌ها ماه را نور داد، و برای آن منزلگاه‌هایی متعدّد کرد تا عدد و شمارهٔ سال‌ها و حساب کارها را بدانید، خداوند این‌ها را جز به حق نیافریده است، و ده‌ها آیهٔ دیگر که هر کدام نکات برجسته‌ای را در بر دارد.

همچنین نقش قبله‌شناسی در ذبح‌های اسلامی، دفن اموات به جانب قبله مسائل مختصر احکام عقد و ازدواج و ده‌ها... امر اسلامی دیگر همه سبب شدند مسلمانان شدیداً به دانش فضا رو آورند، و در نتیجه کاوش و کوشش به پیشرفت‌هایی جدیدی دست یافتند محاسبات و روش‌های تازه آوردند که در هیچ قوم و ملّتی سابقه نداشت، و اینک به برجسته‌ترین دست آوردهای آن‌ها اشاره‌ای گذرا خواهیم داشت.

امّا امیرالمؤمنین (ع) در *نهج البلاغه* دربارهٔ حرکت زمین می‌فرماید: خداوند متعال «حرکت‌های» زمین را به سبب کوه‌های ثابتی که از سنگ سخت است. تعدیل کرد «و عدّل حرکاتها بالرّاسیات من جلامیدها[٤] جالب این است که علی (ع) برای زمین‌حرکت‌ها قایل است آن گونه که می‌فرمایند: فسکنت علی حرکتها من ان تمید باهلها[٥] زمین متحرّک از این‌که اهل خود را بجنباند ساکن شد. امام صادق (ع) نحستین کسی است که در جهان اسلام به مدل بطلیموس اشکال وارد نمود.

گفتنی است بیشترین کلمات امام صادق در فنّ فلکیّات و نجوم دربارهٔ نورشناسی است که امروزه به نام «اپتیک» (optic) یکی از بخش‌های عمدهٔ فیزیک به شمار می‌رود امّا از میان دانشمندان مکتب اسلام و تشیّع افراد فراوانی را می‌توان نام برد از جمله:

۱. جابر بن حیّان: جابر یکی از برجسته‌ترین شاگردان امام صادق (ع) است که امروزه او را پدر شیمی می‌خوانند او غیر از تألیفات فراوان در علم شیمی کتاب‌هایی نیز در هیأت و نجوم و ریاضی از خود به یادگار گذاشت. جابر مقالات فراوانی در زمینهٔ تأثیر کواکب و افلاک و بروج بر عالم مادّه نوشت.[٦]

۲. ابراهیم بن جبیب فزاری (م۱٦۱ق) از اصحاب امام صادق و کاظم (ع) به عنوان منجّم بزرگ

شیعه نخستین دانشمند مسلمانی است که در جهان اسلام دست به مسافت اسطرلاب (دستگاه ستاره یاب = جام جهان بین = جام جم = از روی آفتاب) زد و پیش از او در اسلام کسی به چنین توضیحی نایل نیامده بود، او قصیده‌ای در اخترشناسی سروده، و یکی از کتاب‌های او تسطیح الکره است که به گفتهٔ قفطی همه دانشمندان اسلام از آن استفاده برده‌اند.[۷]

۳. خوارزمی: محمّد بن موسی (م ۲۲۰ یا ۲۳۰ق) علم جبر را پدید آورد، وی در همهٔ علوم به ویژه در نجوم و ریاضیّات برتری یافت، و جبر را از حساب جدا کرد، و در حساب کتابی تألیف نمود که در این فن بی‌سابقه بود، این کتاب را «اولارد باثی» تحت عنوان *الگوریتمی* (Algorijmi = الخوارزمی) به لاتینی ترجمه کرد، و علم حساب تا چند قرن در اروپا بدین نام معروف بود، و از همین کلمه واژهٔ لگاریتم (logarithme) به معنای علم نسبت‌های عددی گرفته شده است. محمّد و برادرش احمد و حسن فرزندان موسی بن شاکر از برجسته‌ترین دانشمندان و مهندسان ایرانی به شمار می‌روند. محمّد در هندسه و نجوم تخصّص داشت، احمد در مکانیک یگانه بود، و حسن در هندسه تخصّص پیدا کرد.[۸]

٤. بتانی: محمّد بن جابر بن سنان (م۳۱۷ق) او در نجوم نظریّات مهمّ و تازه آورد، و تحقیقات تازه و پردازشی در زمینهٔ نجوم و جبر مثلّثات انجام داد. می‌دانیم نزد یونانیان علم مثلّثات به معنی خاص وجود نداشت، بطلیموس با وتره کار می‌کرد، امّا آنچه در نزد دانشمندان اسلامی می‌بینیم مثلّثات به معنای خاص است که تا امروز پا برجا است. فرمول ظلل تمام (کوتانژانت) که از طریق جیب (سینوس) و جیب تمام (= کسینوس) بیان شده در کتاب بتانی دیده می‌شود. او توانست طول سال شمسی را به دقّت حساب کند، همچنین میل فلک البروج را نسبت به معدّل النّهار تصحیح نمود، و بالطلیموس که اوج خورشید را ثابت می‌دانست، مخالفت ورزید، و نتایج کوشش‌های خود را در تألیف گران‌سنگ *زیج بتانی* ثبت نمود.

شایان توجّه است ابوریحان بیرونی این کتاب را شرح نمود، و نام آن را *جلاء الاذهان فی زیج البتّانی* گذاشت، و ابن خلدون آثار بتانی را در ردیف بهترین کتاب‌های نجومی دانست تأثیر بتانی بر کوپرنیک (۱۵٤۳ ـ ۱٤۷۳) آشکار است، و کوپرنیک به خصوص ویژه در فصل‌های حرکت خورشید، و تقدیم اعتدالین از بتانی نقل قول کرده است، چنان که «تیکوبراهه» و «لکپرو» «گالیله» هم در نوشته‌های خود از رصدهای بتانی یاد کرده‌اند. وی شاخص را قائم و تانژانت آن را در مورد مطالعه

قرار داد، و رابطهٔ زیر را کشف نمود. اگر h ارتفاع شاخص و l طول سایهٔ آن و ارتفاع زاویه‌ای خورشید باشد، به نوشتهٔ این منجّم چنین خواهیم داشت:

$l = h \cos Ø / \sin Ø$

از طرف دیگر اگر رابطهٔ $\sin Ø / \cos Ø$ یعنی تانژانت (tg) Ø را با D نمایش دهیم، چنین خواهیم داشت: $\sin Ø$ برابر است با نسبت D به جذر l به علاوهٔ D به توان دو.

بنابراین بتانی با دانستن D اندازهٔ Ø را از جدول جیب‌ها (سینوس‌ها) به دست آورده بوده است.[۹]

۵. ابولوفای بوزجانی: محمّد بن محمّد بوزجانی (۳۲۸ ـ ۳۸۸) از مشهورترین دانشمندان مسلمان ایرانی ریاضی دان ستاره شناس قرن چهارم و منشا نوآوری‌ها و پژوهش‌های فراوان به ویژه در هندسه و ریاضیّات و نجوم بوده است از جمله:

الف) در فنّ مثلّثات به کارگیری تانژانت از ابتکارات و نجوم بوده او است، وی شاخص را به صورتی افقی بر دیواری قائم نصب کرد، و به اندازه‌گیری سایهٔ آن پرداخت، و این رابطه را کشف نمود:

$l = h \cos Ø / \sin Ø$

پیدایش مفهوم سکانت را عموماً به کوپرنیکوس نسبت داده‌اند لیکن قبلاً در آثار ابوالوفاء آمده، و آن را «قطر ظل» نامیده است، و مخصوصاً به صورت صریح رابطه ذیل را در کتاب خود آورده است.

$tg\ ß / \sec ß = \sin ß / R$

ب) از دیگر ابتکارات ابوالوفاء و به پیروی از او ابوریحان بیرونی آن است که نصف قطر (شعاع) را «یک» فرض کرد، و این همان کاری است که تا امروز ادامه دارد.

ج) به عقیدهٔ علّامه شعرانی و استاد نگارنده علّامه حسن‌زاده شکل ظلّی که از اختراعات ابوالوفا است از عمل پیامبر اکرم استنباط گردیده است؛ زیرا پیامبر (ص) دیوار مسجد النّبی را بر روی خطّ نصف النّهار بنا کرد، و دستور فرمود ظهر گاهان هر گاه سایه (تانژانت) آن احداث شود، وقت فضیلت نماز ظهر است، و چون سایهٔ آن به اندازهٔ دیوار مسجد گردد، وقت فضیلت نماز عصر است، و این دقیقاً رابطه‌ای است که می‌گوید: سایه قوس ٤٥ درجه برابر با یک است ($Tg\ 45° = ۱$) الشّکل الظّلی قد اخترعه ابوالوفاء، و استنبطه من عمل رسول اللّه (ص) حیث تنبه من حکمه فی اوقاف الصّلاتین الظّهر و العصر.

باری به خاطر فعّالیّت‌ها و اشتهار ابوالوفای بوزجالن یکی از دهانه‌های سطح کره ماه به نام او

خوانده شده است.[۱۰]

۶. سجزی: ابوسعید عبدالخلیل سجزی (م٤١٤ق) او مدّتی در دربار احمد بن محمّد سیستانی از بقایای امرای صفاری به نام «زورقی» است که بر منبای حرکت وضعی زمین طرّاحی و ساخته شد، و ابوریحان او را بسیار تحسین و تمجید نمود سجزی با این اسطرلاب عملاً خوب بطلان بر هیأت بطلیموس کشید، و زمین را چون سایر سیارگان در مواردی به دور خورشید حرکت داد.[۱۱]

۷. ابوریحان بیرونی (م٤٤٠ق) یکی از برجسته‌ترین دانشمندان فنّ و هیأت و نجوم به شمار می‌رود، و تألیفات بسیار مهمّ و سودمندی از خود به یادگار گذاشت. مانند *مقالید الهیأة اسطرلاب کری*، *التّفهیم لاوائل صناعة التّنجیم*، *قانون مسعودی*، *استعاب الوجوه الممکنة* و عمل هر یک از آن‌ها را دقیقاً شرح می‌دهد از جمله درباره اسطرلاب سجزی که بر مبنای حرکت وضعی زمین طرّاحی شده می‌نویسد: وقتی اسطرلاب سجزی را دیدم، بسیار تحسین نمودم، چون بر اساس استوار ساخته شده، و بر اعتقاد به حرکت وضعی زمین اختراع یافته بود «فاستحسنته لاختراعه ایّاه علی اصل قائم بذاته مستخرج ممّا یعتقده بعض النّاس من ان حرکة اللیة المریبة الشّرقیّة هی الارض دون الفلک....[۱۲]

۸. ابن هیثم: ابوعلی محمّد بن حسن بن هیثم (۳۵۵ ـ ٤٣١ق) ریاضی دان، مهندس، فیزیکدان، دور شناس، منجّم و به فلسفه نوافلاطونی علاقه‌مند و در فنون فلسفه نجوم هندسه و مکانیک دارای آثار فراوان (٤٤ عدد) است، یکی از مشهورترین آن‌ها کتاب *مناظر* در فنّ نورشناسی است این کتاب در شرق و غرب به زبان‌های مختلف انتشار یافت، و دانشمندان اروپا مدّت پنج قرن دربارهٔ نور (اپتیک) خوشه چین دانش ابن هیثم بودند.

وی بر این باور بود که «دیدن» عبارت از خروج شعاع از چشم نیست؛ بلکه نور نخست از شی دیده شده باید به چشم برسد، و چنانچه «قریی» نور نداشته باشد، و حاصل نمی‌شود، و این نظریّه همان چیزی است که امروزه در اپتیک مشهور جهانیان است.

در خور ذکر است در همین‌جا از کمال‌الدّین فارسی (م حدود ۷۲۰ق) شارح برجستهٔ کتاب *مناظر* ابن‌هیثم یاد کنیم. وی در شرح خود بحث‌هایی دربارهٔ شکست نور زاویهٔ تابش نور حرکت نور رنگین کمان، رعد، برق، ضخامت جوّ (اتمسفر) شیشه‌های محدّب، مقعّر، و... نموده، و خلاصه‌ای از کتاب *مناظر* را نیز به نگارش آورده، و نام آن را *تنقیح المناظر* گذاشته است. گفتنی است خاور شناسان

اروپایی به پژوهش‌های گسترده درباره آثار ابن‌هیثم دست زده، و با ابزار شگفتی توانایی و قدرت بسیار این دانشمند نوآور را ستوده، و مقام او را در تاریخ علم بسیار والا شمرده‌اند.

ابن‌هیثم تا پایان سدهٔ ۱۹ م به دلیل آثار در نورشناسی مورد ستایش قرار می‌گرفت. امّا وقتی کسانی چون «یودمان»، «ژوتر»، «شوی»، «شرام» و نیز مصطفی نظیف بک به بررسی و معرّفی مفصّل‌تر آثار را و پرداختند. آشکار شد که ابتکار حل شماری از مسائل دشوار ریاضیّات نیز از آن او است.

به گفتهٔ «کارل شوی» این دانشمند با تبحّر بسیار توانسته است مسایل دشوار مثلّثات را نیز از راه‌های صرفاً هندسی حل می‌کند.

«ماتیاس شرام» استعداد نبوغ‌آمیز ابن هیثم ر در ریاضیّات می‌ستاید، و پژوهش‌های او در نورشناسی را نیز گواه بر استعداد فوق وی در ریاضیّات می‌شمارد.[۱۳]

۹. ابن‌سینا: حسین بن عبداللّه بن سینا (۳۷۳ ـ ٤۲۸ق) فیلسوف یگانه، تئوری‌دان، منجّم، طبیب، ریاضی‌دان، مهندس و مؤلّف ده‌ها کتاب ارزشمند به ویژه دائرةالمعارف بزرگ طب *قانون* و حکمت کتاب *شفا* و خویش را از انواع فنون و علوم را به نمایش گذاشته از جمله در نجوم ریاضیّات و موسیقی نوآوری‌های ابن‌سینا در فنون مختلف به قدری زیاد است که نیازمند نوشته‌ای دیگر، و از حوصلهٔ این مختصر خارج است.

۱۰. عمر خیّام نیشابوری: عمر خیّام (م۵۱۷ق) حکیم، ریاضی دان، شاعربزرگ و از مشاهیر حکماء منجّمان پزشکان و ریاضی‌دانان است همروزگاران او وی را در حکمت چونان ابن‌سینا می‌شمردند، و در احکام نجوم او را مسلّم می‌داشتند، و در کارهای بزرگ علمی از قبیل ترتیب رصد و اصطلاح تقویم و نظایر آن‌ها بدو رجوع می‌کردند، او دارای آثار فراوان در فنون مختلف است، و یکی از مهم‌ترین آثار او کتاب جبر و مقابله در ریاضیّات است.[۱٤]

۱۱. غیاث‌الدّین جمشید کاشی: غیاث‌الدّین (م۸۳۲ یا ۸٤۰ق) پزشک و منجّم بزرگ الغ‌بیک در سمرقند و استاد هوشمند و در ریاضیّات و مبتکر فورمول‌هایی در ریاضی و نجوم و حساب زیج مشهور *خاقانی* در نجوم، و کتاب *مفتاح الحساب* و زیج *تسهیلات* و ده‌ها تألیف دیگر است. غیاث‌الدّین همچنین رساله‌ای در *سینوس‌ها* و رساله در نسبت *محیط دایره* به *قطر* به نگارش آورد.[۱۵]

۱۲. خواجه نصیرالدّین طوسی: خواجه نصیرالدّین (۵۹۷ ـ ٦۷۲ق) فیلسوف متکلّم ریاضی‌دان،

مهندس و منجّم برجسته، سیاستمدار شیعی، و از مبتکران زبردست در نجوم و هندسه و رصد ستارگان است. دانشمندان فنّ هندسه معتقدند هیچ علمی نیست که بیش از مثلّثات مسطّحه و مخصوصاً مثلّثات کروی با هوشمندی تا در *شکل القطاع* خواجه نصیر مورد بحث قرار گرفته، وی از شکل مغنی که مبتکران آن ابونصر عراقی است، و از شکل ظلّی که از ابتکارات ابوالوفای بوزجانی است با مهارت و هنر نمایی شگفتی توانست فروع و روابط بسیار بزرگی کشف نماید. خواجه از دو شکل یاد شده ٤٩٧٦٦٤ رابطهٔ کشف و اختراع نمود، و در کتاب *شکل القطاع* به نگارش آورد.

مکتب نجومی مراغه

خواجه نصرالدّین طوسی و در سال ٦٥٧ق به بنای رصدخانه مراغه مشغول شد، و به فرمان هلاکو جمیع اوقاف ممالک ایلخانی تحت اختیار او قرار داده شد، و بدین وسیله هزینهٔ رصدخانه تأمین گشت، او ابزار و آلات رصدخانه را تهیّه کرد، و خلاصه اعمال و رصدهای خود و یاران خویش را در کتاب *زیج ایلخانی* تدوین نمود. همچنین کتابخانه بزرگی بر پا کرد، و کتاب‌های فراوانی که در معرض دستبرد تاتا رود در مشرف تلف شدن بود فراهم آورد، بدین نحو حدود چهارصد هزار کتاب در آن‌جا گرد آورد.

خواجه کتاب‌های فراوانی در زمینه‌های نجوم، ستاره‌شناسی، هیأت، تقویم، اسطرلاب، هندسه، ریاضی، مناظر و مرایا، نورشناسی، قبله‌شناسی، معدن‌شناسی، اخلاق، فلسفه، کلام، فقه، عروض، عرفان و... به نگارش آورد که در این میان «تحریر مجسطی» بسیار چشم‌گیر است. به گفتهٔ ژرژ صلیبا[١٦] از زمان کشف کتاب گران‌سنگ *نهایة السّؤول فی تصحیح الاصول* تألیف منجّم و مهندس ابن‌شاطر دمشقی (م٧٧٧ق) و باز کاوی آن سال ١٩٥٧م مهم‌ترین جنبهٔ اخترشناسی دورهٔ اسلامی در قرون وسطای اسلامی به دست آمد که به آن مکتب مراغه می‌گویند.

مکتب مراغه نقدهای اساسیی بر اخترشناسی بطلیموس (مدل زمین مرکزی) داشت که در میان اقدمین پیش از مکتب مراغه، و پس از آن از این تعداد می‌توان نام برد.

١. امام جعفر صادق (ع) بنابرآنچه در *الامام الصّادق فی نظر علماء الغرب* آمده است.[١٧]

٢. عبدالجلیل متجزّی به علی السّلام ـ وی به مدل بطلیموس مبنی بر قرار داشتن زمین در وسط عالم و عدم حرکت آن انتقاد داشت، لذا دست به ساخت اسطرلابی زد که زمین را متحرّک به حساب

آورد، و چنانچه اشاره شد، ابوریحان او را نخستین کرد.

۳ ـ ٤ ـ ٥. ابن هیثم و ابن رشد (م٥٩١ق) و یحیی بن ابوشکر مغربی (م٦٨٢ق) نیز بر مدل‌های بطلیموس انتقاد داشتند.

٦ ـ ۷ ـ ۸. به نوشته ابن شاطر دانشمندانی چون مجر یطی (م۳۹۸ق) جابربن افلح و مؤیّدالدّین غرضی (م٦٦٤ق) نیز به مدل‌های بطلیموس اشکال داشتند.

۹. خواجه نصیرالدّین طوسی نیز در عین این‌که اصل مبنای هیأت زمین مرکزی بطلیموس را پذیرفته بود. انتقادهای بزرگی بر آن وارد نمود.

۱۰. قطب‌الدّین شیرازی (م۷۱۰ یا ۷۱٦ق) شاگرد برجستهٔ خواجه به تکمیل مدل‌های تازه ارائه شده خواجه پرداخت بر این پایه یکی از انتقادهای بزرگ خواجه بر هیأت بطلیموس عدم کارآمدی یک فلک داشتن «تدویر» بود، از این رو «دو فلک تدویر» برای سیاراتی چون عطارد مریخ، مشتری، زحل، و در نظر گرفت، و همچنین مدلی جدیدی برای حرکت قمر پدید آورد، و شکل فهم آن را آسان نمود. باری قطب‌الدّین شیرازی صاحب کتاب ارجمند *التّحفة الشّاهیّة* است غرضی و ابن شاطر به شرح و تکمیل آن همّت گماردند.

۱۲ ـ ۱۳. بطروجی و غیاث‌الدّین جمشید کاشی نیز از منتقدان جدّی هیأت بطلیموس، و از پیروان مکتب مراغه است. غیاث‌الدّین نخست به تکمیل زیج *ایلخانی* که توسّط خواجه طوسی نیمه کاره مانده بود، پرداخت، و سپس در سال ۸۱٦ زیج دیگری به نام زیج *خاقانی* تألیف و الغ‌بیک تقدیم کرد، او در سمرقند پس از آزمون‌های متعدّد به مرتبه استادی و برتری رسید، و پیوسته موضوع‌های تازه و مسایل شگرف و رساله‌های بدیع در هیأت و ریاضی از ذهن او صادر گشت آن گاه در سال ۸۳۰ق بنای رصدخانه و نقشه آن را به الغ بیک پیشنهاد کرد، و پس از تصویب ساختمان آن به وقت به بالا رفت، و سرپرستی آن را به عهده گرفت، و به سال ۸٤۰ (= ضما) کامل شد.

گفتنی است غیاث‌الدّین پیشرفته‌ترین اسطرلاب را به جهان دانش عرضه داشت که نام آن را «جام جمشیدی» نهادند.

بهر تاریخش خرد گفتا بگو: «جام جمشیدی» شد اسطرلاب ما

۱۵. ملّا علی قوشچی: قوشچی (م۸۷۹ق) از دیگر افرادی است که افرادی است که در بالندگی مکتب مراغه و دست آوردهای آن نقش پنج بیت از قوشچی چند کتاب و رساله در زمینه‌های کلام و

نجوم به جا مانده که یکی از آن‌ها رساله‌ای است که به نام هیأت فارسی که در حوزه‌های علمیّه تدریس می‌گردید، و رسالهٔ دیگری به نام *الرّساله الفتحیّة فی الهیأة* برای سلطان محمّد فاتح (نک ۸۵۵ ـ ۸٦٦ق) به مناسبت فتح عراق نوشت.

۱٦. قاضی زادهٔ رومی: محمّد بن قاضی زاده رومی (م۸٤۰ق) از طرف مادر، نوادهٔ قوشچی، و از طرف پدر، نوادهٔ قاضی زادهٔ رومی است، وی نیز یکی از منتقدان هیأت بطلیموس، و از پیروان مکتب مراغه به شمار می‌رود. یکی از تألیفات او به شرح چغمینی اشتهار دارد که یکی از متون درسی و کلاسیک حوزه‌های علمیّه در زمینهٔ هیأت و نجوم قرار داشت.

۱۷. دشتکی شیرازی: غیاث لدین محمّدحسین (م۹٤۹ق) در رسالهٔ *السّفیر فی علم الهیأة* اخترشناسی بطلیموس را به چالش گرفته، و بسیاری از مشکلات آن هیأت را در *الهیأة المصوّریّة* تذکّر واره حل‌های تازه ارائه نموده است.

۱۸. غرس‌الدّین جلیلی (م۹۷۰ق) کتاب گران‌مایه‌ای دربارهٔ نقدهایی که بر هیأت بطلیموس وارد شده، جمع آوری نموده است، و لغزش‌های آن را بیان کرده است.

۱۹. شیخ‌بهایی: شیخ بهاءالدّین عاملی (م۱۰۳۱ق) مهندسی ریاضی‌دان، منجّم، فقیه برجسته ادیب و عارف نامی از اعجوبه‌های دهر و بینان گذار مکتب فلسفی اصفهان و آموزگار بزرگ فیلسوف نامی صدر شیرازی است، وی در اکثر فنون یاد شده آثار گران‌بهایی از خود به یادگار گذاشته، و در مهندسی و معماری بسیار توان‌مند و چیره‌دست بوده، و شاهکارهایی به وجود آورده که همه از اصول و قوانین دستور علمی برخوردار، و جلوه و شکوه هنر اسلامی را به نمایش گذاشته است، از جمله: ۱. تقسیم آب زاینده‌رود اصفهان که خصوصیّات آن به تفصیل در سندی که به طومار شیخ بهایی شهرت دارد، آمده است؛ ۲. طرّاحی کاریز نجف‌آباد، معروف به قنات زرّین کمر؛ ۳. تعیین دقیق قبله مسجد جامع عبّاسی اصفهان؛ ٤. تعیین و طرّاحی دقیق نقشه حصار نجف؛ ٥. طرّاحی و ساخت شاخص ظهر شرعی در مسجد شاه اصفهان و نیز در حرم مطهّر حضرت رضا (ع)؛ ٦. طرح دیواری در صحن حرم حضرت علی (ع) در نجف اشراف به گونه که خطّ نصف النّهار و ظهر شرعی را در ایّام سال مشخّص می‌کند؛ ۷. طرّاحی صحن و سرای مشهد مقدّس به صورت یک شش ضلعی؛ ۸. طرّاحی گنبد مسجد شاه اصفهان که صدرا چند بار منعکس می‌کند؛ ۹. ساخت ساعتی که نیاز به کوک کردن نداشت؛ ۱۰. ساخت ساعتی که نیاز به کوک کردن نداشت؛ ۱۱. اختراع سفیداب که در اصفهان به سفیداب شیخ معروف

است.[۱۸]

۲۰. گروه دیگر از منعقدان هیأت بطلیموس که در هیأت و نجوم نقش ارزنده داشته‌اند: عبارت‌اند از عبداللّه فخری و صدرالدّین بن محمّدصادق حسین که از شارحان کتاب *تشریح الافلاک*، و مولی احمد نراقی (م۱۲٤٥ق) از برجستگان فنون گوناگون دانش به ویژه در هیأت و نجوم‌اند. از مرحوم نراقی اوّل چند اثر گران‌بها در فنّ نجوم و هیأت بر جای مانده که در میان آن‌ها کتاب بسیار ارزشمند *المستقصی* را می‌توان یک دائرةالمعارف مهمّ نجومی خاطر نشان ساخت. باری ژرژ صلیبا می‌نویسد: گسترش تحقیقات نشان می‌دهد که نه تنها در سراسر دنیای اسلامی سده‌های میانه از اندلس گرفته تا آسیای مرکزی، نظام بطلیموسی مورد انتقادهای جدّی واقع شده، بلکه اخترشناسان اسلامی، خود واضع نظریّات جدیدی بوده‌اند که بی‌تردید بر تحوّلات علمی دوران تجدید حیات علمی تأثیر گذاشته است.

در این میان حوزهٔ اخترشناسی مکتب مراغه جای‌گاه ویژه‌ای دارد. تحقیقات اخیر، تأثیر آثار خواجه نصرالدّین طوسی بنیان‌گذار و برجسته‌ترین متفکّر این مکتب، و دیگر پیروان آن را بر کپرنیک آشکار می‌کند.

بنابراین می‌توان گفت: به استثنای نظریّه (خورشید مرکزی) هر آنچه در اخترشناسی کپرنیکی بدیع و تازه می‌نماید، در آثار طوسی و شاگردان و پیروان او وجود داشته است.[۱۹]

بهره‌وری مرحوم سراب در زمان صفوی که میرداماد، شیخ بهایی، و صدر المتألّهین شیرازی مکتب فلسفی اصفهان را پایه‌گذاری نمودند. در چنین حوزه‌ای تربیت یافت لذا نوشته‌های او از جمله رسالهٔ *هلال* از قلمی متین، با صلابت و استوار برخوردار، و از نظر محتوای فقهی در درجهٔ عالی تحقیق و پژوهش است که ما در این نوشته نگاهی گذرا به آن خواهیم افکند.

راه‌های ثبوت هلال

از آن‌جا که احکام شرع مقدّس اسلام فرامنطقه‌ای و فراگیر است احکامی که به گونه‌ای بازمان در ارتباط است، و زمان ظرف تحقّق آن‌ها است را بر پایهٔ نشانه و علامت‌های تقویم طبیعی استوار داشته است.

تقویم‌ها عبارت‌اند از ماه، هلال ماه، خورشید، شفق، فلق، حمره (= سرخی اوّل شب) ستارگان

ثابت، نیم‌روز، نیم‌شب و...، و برای شناخت زمان هر یک از احکام چند نشانه قرار داده بدین منظور که چنان‌که به علّت یا عللی نتوان از یکی از علامت‌ها استفاده نمود دیگری جای‌گزین و بدل قرار گیرد، و چه بسا ابتدا چند نشانه را در عرض واحد قرار داده است مثلاً برای شناخت اوّل ماه‌های قمری چند نشانه قرار داده که از میان آن‌ها مرحوم سراب به یکی بسنده کرده، و رساله هلال را در راستای تحقیق و پژوهش همان یک راهکارهای ساخته است. لیکن نگارنده برخی از نشانه‌ها و علامات دیگر به اختصار از نظر می‌گذراند.

۱. رؤیت پیش از ظهر و بعد از ظهر

آیا رؤیت پیش از زوال ظهر اعتبار دارد یا ندارد، و اگر اعتبار دارد چه حکمی بر آن مترتّب خواهد گشت؟ مرحوم سراب در رسالهٔ هلال خویش این مسأله را طرح، و به دقّت به تحقیق آن پرداخته، و همهٔ جوانب سخن را پژوهش نموده است، خاستگاه این مسأله چند روایت است که در برخی از آن‌ها سؤال می‌شود: اگر پیش از ظهر هلال رؤیت شود، آیا این روز از شوّال است که حکم آن افطار است، و روزه گرفتن حرام بوده، و یا روز آخر ماه رمضان ـ به حساب می‌آید که باید روزه داشت، و روزهٔ آن واجب است؟ امام صادق (ع) چنین پاسخ می‌فرماید:

اذا راوا الهلال قبل الزّوال فهو لیلة الماضیة و اذا راوه بعد از الزّوال فهو لیلة المستقبلة[۲۰]؛ یعنی هر گاه هلال را پیش از ظهر دیدند، به شب گذشته تعلّق دارد، و اگر بعد از ظهر ببینند از شب آینده است؛ بنابراین باید فردای آن روز را عید فطر به حساب آورد.

۲. صورت مسأله در این حدیث به تصریح ذکر گردیده است امام صادق (ع) می‌فرماید: اذا روتی الهلال قبل الزّوال خذ لک الیوم من شوّال و اذا روتی بعد الزّوال فذلک الیوم من شهر رمضان[۲۱] اگر هلال پیش از ظهر دیده شود آن روز از شوّال است، و چنانچه بعد از ظهر دیده شود آن روز از ماه رمضان به حساب می‌آید.

شایان دقّت است که از این حدیث و سایر احادیثی که در این زمینه آمده می‌توان ضابطه و فرمولی کشف نمود، و آن این‌که امام محور و مبدأ روزه افطار را به نیمروز (ظهر شرعی) مرتبط دانسته است، بنابراین می‌توان گفت: نیم‌روز خط فاصل آفاق است، این دو خط فاصل دو قوس در نیمهٔ شب با هم تلاقی دارند، و هر دو به هم می‌پیوندند. همچنین از این دسته احادیث دو دیدگاه و نظر مبنای فقهی

می‌توان استنباط نمود.

چون پدیده‌های اقتران، تقابل، هلال از امور طبیعی و ویژگی‌های حرکت ماه در طول سیر خویش به گرد زمین است، و ربطی به زمین و زمینیان ندارد می‌توان هلال ماه را پدیده‌ای جهان دانست، و معتقد بود هلال نشانهٔ سرآغاز سیر و حرکت پس از افتراق آن است یعنی با پیدایی هلال ماه جدید آغاز شده است، بنابراین امام (ع) در احادیث یاد شده، منطقه، کشور، شهر و جای به خصوص را در نظر نگرفته، به ویژه که در حدیث دوم با واژه‌های مجهول، مسأله را مطرح فرموده است؛ بلکه به طور کلّی، همهٔ مناطق کرهٔ زمین را تحت این ضابطه قرار داده که هرگاه هلال پیش از ظهر دیده می‌شود، همان روز مثلاً عید فطر است، و اگر بعد از ظهر دیده می‌شود فردای آن روز اوّل ماه است. در نتیجه هر گاه در هر نقطه از کرهٔ زمین چنین پدیده‌ای رخ می‌دهد همهٔ کرهٔ زمین از این ضابطه خارج نیست که پیش از ظهر، و یا بعد از ظهر است، همان روز اوّل ماه است، و هر نقطه و شهر و منطقه و یا کشور در بعد از ظهر قرار گیرد، فردای آن روز را باید اوّل ماه به حُساب آورند.

دلیل این فرمول، کروی بودن کرهٔ زمین است، لذا ۲٤ ساعت اختلاف آفاق حتمی است، پس چنانچه اختلاف غیر از این امروز و فردا باشد، قطعاً اشتباهی رخ داده است.

دیدگاه دوم: در این دیدگاه که برخاسته از روایات سابق است، قوس النّهار بعد از ظهر تا اذان صبح فردا یک قوس به حساب می‌آید؛ زیرا شارع مقدّس، سپیده و اذان صبح را علامت جدایی شب از روز قرار داده است، بر اساس این مبنا تمام آفاقی که زیر این قوس قرار می‌گیرند، و در یک شب، یا جزیی از یک شب قرار می‌گیرند، همگی باید فردای رؤیت را اوّل ماه بشمارند؛ پس اگر در یک شهر از جمله شهرهایی که در یک شب قرار دارند، هلال ماه رؤیت شود، بر تمام آن مناطق حجّت است، و احکام آن مترتّب است.

گفتنی بر پایه هر دو دیدگاه‌های مزبور اکثر کشورهای و چه بسا کلّیهٔ کشورهای اسلامی تحت ضابطه و فرمول فوق الذّکر قرار خواهند گرفت، و این راه حلّی است بر اتّحاد اعیاد، و اوّل و آخر ماه‌های قمری.

۲. رؤیت یا سی روز کامل

نشانهٔ دیگر بر ثبوت هلال و آغاز ماه جدید رؤیت هلال و آغاز ماه جدید رؤیت هلال و یا گذشت

سی روز از ماه جاری است امام امیرالمؤمنین (ع) در این رابطه می‌فرماید: اذا رایتم الهلال فافطروا او شهد علیه عدل من المسلمین و ان لم تروا الهلال الاّ من وسط النّهار او آخره فاغوا الصّیا الی اللّیل و ان غم علیکم معزو اثلاثین لیلة (یوماً) ثمّ افطروا[۲۲] یعنی هر گاه هلال رادیدید، و یا گواهان عادل و یا گواهان عادل از مسلمان گواهی دادند افطار نمایند، امّا اگر در وسط روز (ظهر گاهان) یا آخر روز دیدید آن روز را تا شب روزه بدارید آن گاه افطار کنید.

این حدیث غیر از ضابطه و فرمول اوّل می‌فرماید روزه یوم الشّک را تا آخر به پایان ببرید، و ماه را سی روز به حساب آورید. دلیل این امر غیر از حدیث مزبور می‌تواند استحصاب ماه جاری باشد که به عنوان تأیید به حساب می‌آید، و می‌تواند قوانین ریاضی و محاسبات باشد، چنان که بدان اشاره خواهیم داشت.

۳. رؤیت و بیّنه

در احادیث فراوان سخن از رؤیت یا بیّنه به چشم می‌خورد از جمله صحیحه منصور بن حازم عن ابی‌عبداللّه (ع) قال صم لرؤیة الهلال و افطر لرؤیته فان شهد عندکم شاهدان مرضیان با نهاریاه ناقصة، و روایت عبداللّه بن سنان عن ابی‌عبداللّه (ع) قال: لا تصم الا للروية اویشهد شاهد اعدل، و روایت در قیس عن ابی‌جعفر المسلمین[۲۳] و روایات فراوان دیگر که در این مسأله منحصر نمی‌شود.

گروهی از فقها متعقدند رؤیت هلال ملاک و معیار اصلی در فرار رسیدن ماه ست و نسبت به همه نقاط و آفاق کرهٔ زمین اطلاق و مشمول دارد یعنی رؤیت به عنوان صفت قید هلال قرار گرفته این گروه ناچارند از دو علاج یکی به نحو حکومت و توسعه رؤیت و دیگری کرهٔ زمین موضوعیّت دارد. این گروه ناچارند از دو علاج یکی به نحو حکومت و توسعه رؤیت و دیگری انصراف به شهرهای نزدیک و برای شهرهای دور و نیز باید رؤیت محقّق شود.

گروه دیگری از فقها معتقدند موضوعیت داشتن رؤیت مسیر فقه و قواعد اصول فقه است؛ زیرا در شریعت اسلام در کنار رؤیت هلال چند بدل قرار دارد از قبیل[۲٤] بنیه ۲. حساب و شمارش سی روز یعنی اگر بیه مسیر نشد سی روز از ماه گذشته نیز راه دیگر به خروج ماه گذشته، و دخول ماه لاحق است.

۳. وجوب روزهٔ یوم الشّک یعنی اگر روزی ماه لاحق (رمضان) نداشته است، بعداً به وسیلهٔ بنی یا

به واسطهٔ رؤیت شب ۲۹ از ماه روزه روشن شد روزش که افطار کرده از ماه رمضان بوده است، قضای آن روز بر او واجب است، بدیهی است، وجوب قضا، فرع ثبوت اصل تکلیف روزه است، و ثبوت روزه نیز مانند سایر تکالیف، از این رو نمی‌توان گفت: روزهٔ ماه رمضان دیده شده) (به نحو موضوعیّت) واجب است.

نتیجه این‌که راهی بر اخذ رؤیت به نحو جزییّت، چه رسد به نحو صفتیّت و موضعیّت وجود ندارد؛ بلکه رؤیت هلال طریق و کاشف از دخول ماه جدید، و سپری شدن ماه سابق است، و در واقع رؤیت هلال طریقت و کاشفیّت دارد نه موضوعیت گفتی اکثر فقهای بزرگ این مبنا را اختیار کرده‌اند، لذا دست آن‌ها باز است، و معتقدند از ر راهی بتوان به نو شدن (به نحو موضوعیت) واجب است.

نتیجه این‌که راهی بر اخذ رؤیت به نحو جزییت چه رسد به نحو صفتیت و موضوعیت وجود ندارد؛ بلکه رؤیت هلال طریق و کاشف از دخول ماه جدید، و سپری شدن ماه سابق است، و در واقع رؤیت هلال طریقت و کاشفیّت دارد نه موضوعیت.

گفتی اکثر فقهای بزرگ این مبنا را اختیار کرده‌اند، لذا دست آن‌ها باز است، و معتقدند، و از هر راهی بتوان به نو شدن ماه دست یا زید حجّت است.

افزون بر این «اطلاقات قضای ماه رمضان» به ویژه روایات صحیح و موفق راهگشای راه طریقت است از جمله صحیحه عبدالرّحمان بن ابی‌عبداللّه عن ابی‌عبداللّه (ع).

قال: فان شهد اهل بلد آخر فاقضه[۲۵] و صحیحه اسحاق بن عمار قال: سألت ابا عبداللّه (ع) عن هلال رمضان یغمّ علینا تسع و عشرین من شعبان فقال: لا تصمه الاّ ان تراه، فان شهد اهل بلد آخر انّهم رأوه فاقضه[۲٦] یعنی اگر هلال در شهرهای دیگر دیده شد، و یا اگر شب ۲۹ شعبان هوا ابری بود ماه را ندیده روزه نگرفتند، و در شهر دیگر دیده شد، و روزه گرفتند بر شما واجب است آن روز را قضا نمایید، و ده‌ها حدیث دیگر که در این‌جا به خاطر اختصار ذکر نمی‌شود.

باری اطلاق این دسته از روایات دلیل بر این است که هر گاه هلال ماه در شهردی دیده شد برای بقیه شهرهای کافی است، چه نزدیک و چه دور.

بنابراین به روایات که در دیدگاه اوّل و دوم دید همهٔ کرهٔ زمین تحت دو افق قرار می‌گیرند، و دو بخش تقسیم می‌شوند، و در نتیجه اگر هلال پیش از ظهر رؤیت شود، به اندازهٔ ۱۸۰ درجه از کرهٔ زمین همان روز را اوّل ماه به حساب می‌آورند، و اگر در بخش بعد از ظهر رؤیت گردد به اندازهٔ ۱۸۰ از کرهٔ

زمین باید فرادی آن روز را اوّل ماه بدانند.

بر این اساس می‌توان اکثر ممالک اسلامی و گاهی همه ممالک اسلامی را تحت یک افق به حساب آورد، و اوّل و آخر ماه‌های آن‌ها را یکی دانست.

تبصره

سخن مرحوم سراب در محدودهٔ دیدگاه اوّل و دوم جولان دارد؛ لیکن یک نکته را لازم است خاطر نشان سازیم، و آن این است که احادیثی که بیان‌گر رؤیت هلال پیش از ظهر یا بعد از ظهر هستند، بر وقتی دلالت دارند که هلال از افتران خارج گشته است؛ زیرا تناسب حکم موضوع، یعنی اگر رؤیت پیش از ظهر باشد، همان روز عید است، و اگر بعد از ظهر باشد، فردا عید است، اقتضا دارد که ماه از اقتران خارج شده، و در محدوده و مسیر ماه جدید قرار گرفته باشد؛ زیرا در غیر این صورت ـ یعنی اگر ماه هنوز به اقتران نرسیده باشد ـ رؤیت آن در قبل از ظهر، یا بعد از ظهر مصادف روزهای ۲۷، ۲۸، ماه قبل است، و بدیهی است هرگز مورد سؤال قرار نمی‌گیرد.

افزون بر این، رؤیت در روزهای ۲۷ یا ۲۸ بسیار مشکل است، و احیاناً امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین تناسب یاد شده، همان اقتضایی را دارد که خاطر نشان گردید.

٤. قانون حرکت ماه

گروهی از فقها دست آوردهای جدید، و سخن منجّمان کار آزموده فن هلال‌شناسی و هیأت و نجوم را معتبر می‌دانند، و حق نیز همین است.

بر این اساس خاطر نشان می‌شود که حرکت ماه در هر شبانه روز تقریباً ۱۲ درجه فلکی هنگام حرکت در اوج صفحه مداری برابر با ٤۸ دقیقه زمانی تا ۱۲/۵ درجه هنگام حرکت در خصیض صفحه مداری برابر با ۵۰ دقیقه زانی است یعنی بعد از لحظه متارنه (اقتران ماه و خورشید) و از هنگام تولّد هلال تا مدّت ۱۵ روز تقریباً ماه در مدار خویش از خورشید از فاصله منطقه بروجی می‌گیرد، و از نیمهٔ ماه تا لحظهٔ اقتران جدید، هر روز به مقدار زیاد شده (۱۲ تا ۱۲/۵ درجه) به خورشید نزدیک می‌شود تا بار دیگر محاق کامل صورت گیرد و ماه به لحظه اقترن برسد.

بر این پایه هر گاه زاویهٔ میان لحظهٔ غروب آفتاب تا لحظه غروب ماه (بعد معدّل) یعنی زاویهٔ

غروب خورشید مرکزی زمین و غروب ماه و به تعبیر مقدار مکث هلال افق کم‌تر از ۴۸ دقیقهٔ زمانی باشد، هلال به شب اوّل تعلّق دارد، و هر گاه بیش از ۴۸ تا ۵۰ زمانی بالای افق مکث نماید، شب دوم متعلّق است. از نتیجه پاره از افقها: شهادت منجّمان و محاسبان در این باره را حجّت می‌شمردند، و ترتیب اثر فقهی می‌دهند.

۵. تطویل هلال

به مقتضای قانون حرکت هر گاه هلال بیش از ۴۸ تا ۵۰ دقیقه فوق افق مکث داشته بشد تعلّق به شب دوم است، و به دیگر سخن هر گاه هاله نازکی از نور اطراف جرم ماه را احاطه نموده باشد، به طوری که تمام جرم ماه در وسط حلقه‌ای از نور باریک مشاهده شود، و طوقه‌ای از نور در جوانب ماه محیط باشد، در اصطلاح فقه «تطویل هلال» نام دارد، و نشانه‌ای است از شب دوم، و غالباً فاصله منطقه البروجی آن حداکثر تا ۱۰۰ دقیقه زمانی است یعنی اگر مکث ماه فوق افق بین ۵۰ تا ۱۰۰ دقیقه زمانی باشد، و حلقه‌ای از نور اطراف جرم ماه را نورانی کرده باشد، علامت شب دوم است.

دلیل این سخن، احادیثی است که از جمله حدیث محمّد بن مرازم از امام صادق (ع) است، ایشان می‌فرماید:

> اذا اتطوق الهلال، فهو لليلتين، و اذا رايت ظلّ رأسک فيه فهو لثلاث[۲۷]. یعنی هر گاه هلال طوق‌دار باشد از شب دوم، و هر گاه سایهٔ سر خود را در پرتو نور ماه بتوانی مشاهده کنی، و تمیز دهی، هلال به شب سوم تعلّق دارد.

برخی اشکال کرده‌اند امام صادق (ع) در حدیث مزبور در مقام بیان یک قاعدهٔ تکوینی است، و در این‌حدود نبوده که یک قاعدهٔ تشریعی فقهی بیان فرماید، لیکن در پاسخ می‌توان گفت: اوّلاً: قاعدهٔ تشریعی و حکم فقهی طبعاً بر قاعدهٔ تکوینی مرتبت است. ثانیاً: اگر با تجربه و رصد ثابت باشد که هلال پیوسته در شب دوم طوق‌دار است همین امر بر پایه طریقت هلال کاشف و علامت شب دوم است، در نتیجه روز گذشته اوّل ماه بوده، و احکام اوّل ماه (مثلاً وجوب روزه در رمضان) بر آن مترتّب خواهد بود.

٦. گذشت چهار روز

پیشوایان دین در مواردی همچون ابری بودن هوا دست نیاز یدن به اوّل ماه به دیگر راه‌ها اشاره داشته‌اند، از جمله می‌توان با گذشتی چهار روز اوّل ماه سال قبل روز پنجم را اوّل همان ماه در این سال (جدید) دانست. عمران زعفرانی گوید: به امام صادق (ع) عرض کردم: درهای آسمان برای ما در عراق دو سه روز بسته است، کدام روز را روزه بداریم، و ماه رمضان را از چه روزی شروع کنیم؟ امام صادق فرمود: قال النّظروا الیوم الّذی صمت من السّنة الماضیة فعدمته خمسة ایّامه و صم یوم الّذی صمت من السّنة الماضیة فعدمته خمسة ایّامه و صم یوم الخامس؛ نگاه کنید از روزی که در سال گذشته شروع به روزه کرده‌اید، پنج روز بگذرد، ولی روز پنجم را روزه بگیرید، مثلاً اگر اوّل ماه رمضان سال گذشته یک‌شنبه بوده است، اوّل ماه رمضان امسال، پنج‌شنبه خواهد بود.

ضابطه‌ای که امام صادق (ع) در حدیث یاد شده است به دست داد توسّط امام عسگری (ع) تکمیل شده ستاری می‌گوید. محمّد بن فرج به امام عسگری می‌نویسد: از پدران شما روایت شده، پنج روز اوّل ماه سال گذشته تا سال بعد باید حساب جلو بیاید، و شماره شود، در پاسخ چنین نوشت: فکتبت صحیح و لکنّ عدّ فی کلّ اربع سنین خمساً و فی السّنة الخامسة ستّاً فیما بین الاولی و الحادث و ما سوی ذلک فانّما همه خمسة قال السیاری و هذه من جهة الکبیسة و قال: و قد حسبه اصحابنا فوجده صحیحاً[۲۸]. چهار سال متوالی باید پنج پنج و سال پنجم باید شش روز محاسبه شود، در فرض مثال پس از آن که چهارده سال پی در پی هر سال چهار روز جلو می‌رود، و روز پنجم اوّل رمضان به حساب می‌آید، در سال پنجم پنج روز جلو می‌رود و روز ششم اوّل ماه شمرده می‌شود، مانند روز جمعه در مثال یاد شده.

پی‌نوشت‌ها

۱. مدرّس تبریزی، محمّدعلی. *ریحانة الادب*، تبریز: چاپخانهٔ شفق تبریز، چاپ دوم ۱۳٤٦، ج۳، ص۵.
۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۸۹.
۳. سورهٔ یونس، آیهٔ ۵.
٤. *نهج البلاغهٔ* فیض الاسلام، خطبهٔ ۹۰، ص۲۵۸.
۵. *همان*، خطبهٔ ۲۰۲، ص٦۷۱.
٦. *تاریخ التّنجیم عند العرب*، مؤسّسة عزالدّین، ۱٤۱٤ق، صص۱۷۷، ۳٤۷.
۷. نعمه، عبداللّه. *فلاسفهٔ شیعه*، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳٦۷، ص۱۷۹.
۸. ابن‌ندیم. *الفهرست*، ص ۳۳۰؛ *متفکّران اسلام*، ج ۲، ص۱۳۸؛ *دانشنامهٔ جهان اسلام*، مادهٔ بنوموسی.

۹. ابن‌ندیم. **همان**، ص۳۳۸؛ ***متفکّران اسلام***، ج ۲، ص ۱۵۵؛ ***دانشنامهٔ جهان اسلام***، مادّهٔ بتانی.
۱۰. ابن‌ندیم. **همان**، ص ۳٤۱؛ ***دانشنامهٔ جهان اسلام***، ج ٤، ص۵۳۱؛ ***تاریخ نجوم اسلامی نلتیو***، صص۲۹۳، ۳۰٤؛ ***متفکّران جهان اسلام***، ج ۲، ص۱۵٦ به بعد؛ شعرانی، ابوالحسن. ***راه سعادت***، کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳٦۹ق، ص ٤۲ به بعد؛ حسن‌زاده. ***دروس معرفة الوقت و القبلة***، قم: جامعهٔ مدرّسین، ۱٤۱٦ق، ص۵۰۸؛ حسن‌زاده. ***دروس هیأت***، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص٦٦۸.
۱۱. بیرونی. ***التّفهیم لاوایل صناعة التّنجیم***، به کوشش همایی، انتشارات بابک، ۱۳٦۲، مقدّمه، ص۷۸.
۱۲. **همان**، ص۲۹۷.
۱۳. ابن ابی‌اصیبعه. ***عیون الانبیا***، ص ۵۵۰؛ ***متفکّران اسلام***، ج ۱، ص۲۲۸ به بعد؛ ***دائرة المعارف بزرگ اسلامی***، ج ۵، ص ۱۳۰، مادّهٔ ابن‌هیثم، تهران: دائرة المعارف، ۱۳۷۲.
۱٤ و ۱۵. ***متفکّران جهان اسلام***، ج ۲، صص ۱۰۰، ۱۱۱، ۱۱۹ به بعد؛ فصل چهارم علوم دقیقه و جبر، بازی‌های حسابی و شطرنج؛ دهخدا. ***لغت نامه***، مادّهٔ عمر خیّام و غیاث‌الدّین جمشید.
۱٦. George salba استاد زبان‌ها و فرهنگ‌های خاورمیانه و آسیا در دانشگاه کلمبیا (نیویورک) پژوهش‌ها و آثار علمی صلیبا عمدتاً به مسایل اخترشناسی دورهٔ اسلامی، خصوصاً ابتکارات اخترشناسان اسلامی در اصطلاح اخترشناسی بطلیموسی و انتقادهای ایشان از آن، مربوط می‌شود ر.ک: مجلّهٔ ***تحقیقات اسلامی***، سال هشتم، شمارهٔ ۱ ـ ۲، صص ٦۲ بهبعد، ۱۳۷۲، نشر بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
۱۷. آل علی (به کوشش). ***الامام الصّادق فی نظر علما الغرب***، ص ۸۵ به بعد، دمشق: دار فاضل، چاپ دوم.
۱۸. ***دانشنامهٔ جهان اسلام***، مادّهٔ بهاءالدّین.
۱۹. ر.ک: مجلّهٔ ***تحقیقات اسلامی***، سال دهم، شمارهٔ ۱ ـ ۲، ص۲۷۷ به بعد، ***تاریخ التّنجیم عند العرب***، ص۳٤۷.
۲۰. حرّ عاملی. ***وسائل الشّیعه***، بیروت: دار احیاء التّراث العربی ۱٤۰۳ق / ۱۹۸۳م، ج ٤، ص۳۰۲، احکام شهر رمضان، باب ۸، حدیث ٦.
۲۱. **همان**، حدیث ۵.
۲۲. **همان**، ص۲۰۱، ح ۱.
۲۳. **همان**، ج ٤، ابواب ماه رمضان، باب ۳؛ ح۸، باب ۱۱؛ ج۸، باب ۱۱؛ ج ٤، ح٦.
۲٤ و ۲۵. **همان**، باب ۵، ح۱۳، باب ۸، ح۳.
۲٦. **همان**، باب ۹، ح ۲.
۲۷. **همان**، باب ۱۰، ح۳.
۲۸. **همان**، ح۵؛ ***جواهرالکلام***، ج۱٦، صص۳٤٦ ـ ۳۷٦ به بعد.

بررسی عوامل رویارویی متشرّعه در برابر متصوّفه در عصر فاضل سراب

مریم سعیدیان جزی*

مقدّمه

هم‌زمان با مشایخ صوفیّه صفوی، مشایخ دیگری از سلسله‌های دیگر تصوّف هم بودند که پس از تشکیل حکومت صفویّه در تحریک جریانات تاریخی و حوادث اجتماعی مذهبی سهم مؤثّری داشتند. وجه مشخصّهٔ این فرق، غلبه روح شیعی، رقابت با خاندان صوفیان خانقاه شیخ صفی‌الدّین اردبیلی و توسعه قدرت و بسط نفوذ ظاهری از بین اقشار دیگر جامعه و ایجاد خلافت موروثی و تأویل شریعت و تداوم آن پس از سقوط صفویّه در ایران بود.[1] بدین ترتیب تمام آن چه که سبب تداوم مکتب تصوّف در اسلام شد به عنوان یک میراث مطرح، و صاحب امتیاز در اختیار شیوخ صفوی قرار گرفت.

این در حالی بود که صوفیان قزلباش هیچ برنامه اصولی عقیدتی نداشتند. صفویّه از مبانی تصوّف جهت تشکیل حکومت و ایجاد پشتوانه‌ای قوی برای تداوم خاندان صفوی استفاده کرد، و به همین ترتیب استفاده از تشیّع به عنوان مرکز ثقل حرکت جهت پذیرش این مکتب در جامعه و رویارویی با دولت‌های دیگر آن زمان و استقلال سیاسی ایران و از عنصر ایرانی جهت اداره کشور بهره برداری کرد.

مهم‌ترین پی‌آمد این امر، استفاده از علمای دین و فقها برای امور دینی، و سهیم کردن آن‌ها در امر مشارکت سیاسی بود این امر می‌تواند اثبات این مدّعا باشد که صفویّه در ابتدا به تبلیغ تشیّع و تصوّف پرداخت زیرا وابستگی نسبی و تربیتی آنان در فرزندان شیخ صفی‌الدّین اردبیلی تجلّی می‌کرد، و در

---

*. کارشناس ارشد تاریخ.

ادامه در زمینه‌های فکری وسیاسی حرکت جدّی علیه صوفیان در پیش گرفت.[۲] همهٔ این عوامل به حکومت صفوی مشروعیت دینی و سیاسی می‌بخشید.

در سلسلهٔ خانقاهی صوفیان صفوی، شاهان را صوفی اعظم یا مرشد کامل می‌خواندند، و پیروانشان را مرید یا صوفی. به همین جهت شیخ حیدر جهت تمایز صوفی و غیر صوفی کلاه قزلباش را ایجاد کرد.[۳] اساس چنین مدّعایی از رکن ولایت مورد مورد قبول صوفی گرفته شده است که مرید همواره باید مطیع اوامر مرشد باشد. شاهان صفوی با توجّه به اهمّیت این مقوله به شدّت با سرداران مخالف و مدّعی برخورد کرده، و آن‌ها را به تهمت ناصوفی‌گری از میان برمی‌داشتند[٤] شاه بنا به اصول تصوّف می‌توانست به قول سرسپردگی صوفیان اعتماد کند، و هرگاه از طرف عناصر دیگر مورد تهدید واقع می‌شد، روی کمک مریدان خود حساب کند. روی همین اصل، مشایخ صفوی با اهتمام فراوان صوفیان را وارد جذبه‌های دنیوی کردند، و حکومتی تشکیل دادند که حتّی اروپاییان هم نتوانستند، وجه تمایز تشیّع و تصوّف را از هم تشخیص دهند.

سانسون سیّاح اروپایی عصر صفوی می‌نویسد: پادشاه پیر طریقت است، و همین امر موجب شد تا خارجیان به او لقب صوفی بزرگ بدهند. ولی در ادامه می‌نویسد: این کلمه در ایران با حسن قبول تلقّی نمی‌شود.[۵] به نظر می‌رسد علّت این امر، تعارض اصولی میان صوفیان و فقها به عنوان دو محور مؤثّر در حکومت صفوی بوده است که هرکدام خواهان شکست اقتدار طرف مقابل بودند. کمپفر نیز در *سفرنامه* خود می‌نویسد شاه صفوی قدرتش بالاتر از قدرت استبدادی مطلق یعنی ترکیبی از قدرت مذهبی سیاسی است؛ چرا که تقدّس شاه فطری و نسبی (سادات) محسوب می‌شود.[٦] دیگر سلاسل صوفیانه نیز به نوعی خواستار دخالت در امور سیاسی و رقابت با خاندان صفوی بودند.

در این میان مشایخی که گرایش تسنن داشتند با فشار شدید حکومت از میان رفتند، و آن‌ها که شیعی بودند، با فرازو نشیب فراوان در حکومت صفوی تداوم یافته، و بعضاً توانستند قدرت خود را پس از این نیز حفظ و احیاء کنند[۷]. اگرچه پایه‌های دولت صفوی بر اساس تصوّف بود، ولی این امر به معنای تداوم آن در اداره کشور به شمار نمی‌آمد. امتیاز دولت صفویّه آن بود که توانست تشیّع را به دیگر اقشار جامعه منتقل کند، و آن را بر طریقت رجحان دهد. اگرچه برخی از مورّخان، هیچ مرزی میان تصوّف و تشیّع قائل نشده‌اند، ولی باید توجّه داشت که غالی‌گری برخی فرق شیعی نتیجه‌ای قابل قبول، لااقل برای شروع کار دولت صفویّه به شمار می‌آمد. اعتقاد به حلول و الوهیّت رهبران صفوی

که توسّط مریدان تبلیغ می‌شد، آن‌ها را به عنوان فداییان شاه، وارد عرصهٔ سیاست کرد.[۸]

صفویان ورای باورها و اعتقاداتی که داشتند از تصوّف به عنوان نردبانی جهت صعود به پلّه‌های ترقّی و قدرت سیاسی استفاده کردند. از طرفی کشور نیاز به مدیریت قوی، متمرکز و با تدبیر داشت که تأمین کنندهٔ استقلال سیاسی و دیپلوماسی باشد، و بتواند تمام عناصر را در یک محور مشخّص قرار دهد، و بر آن‌ها نظارت داشته باشد، این در حالی بود که صوفی متساهل و گریزان از جنگ بود. لزوم استقلال اقتصادی، ایجاد منابع درآمد مالی، و وارد کردن سرمایه‌ها در بسترهای مناسب بود، و استقلال فرهنگی و علمی در صورت ترویج علوم و تأسیس مراکز علمی به وجود می‌آمد، و صوفی با این امور میانهٔ خوبی نداشت. این امر با لوازم مربوط به سلطنت و حکومت و شرایط اجتماعی که پذیرای عوامل خاص بود، و قدرت فراگیر مکتب تشیّع همگی نقش مؤثّری در تغییر مشرب صوفی به مسلک سیاسی داشت.[۹] در شریعت به جای تصوّف موارد جای‌گزینی وجود داشت که تضمین کننده سلامت دینی و دنیوی حکومت و رشد و اعتلای همه جانبه افراد و جامعه بود.

در عین حال تصوّف جریانی بود که به عنوان محور حرکت وجه برجسته‌ای داشت؛ لذا شاهان صفوی به منظور استفاده از میراث صوفیّه آن را به صورت رسمی وارد نظام اجرایی کردند. ایجاد منصب خلیفه الخلفا به همین منظور بود که سبب حفظ موقعیّت و حکومت صفویّه می‌شد، و تا پایان حکومت صفویان برقرار بود؛ لذا صوفی‌گری یعنی اطاعت از شاه و ناصوفی‌گری یعنی عدم اطاعت از شاه.[۱۰]

این امر اگرچه در ظاهر نشان از قدرت و اهمّیت صوفیّه بود، ولی در اصل شاه قصد داشت تا مبانی عقیدتی آن را در اختیار خود قرار دهد. اقدام دیگر دولت صفویّه جهت مبارزه با صوفیّه و توسعه قدرت سیاسی خود در منطقه پرخطر ایران، استفاده از عنصر ایرانی در برابر ترکان قزلباش بود. این اختلاف نژادی چنان درجریان ضد تصوّف در این دوران مورد توجّه مورّخان قرار گرفت که آن را یکی از علّت‌های مخالفت اصولی فقهای عرب نژاد با صوفیان می‌دانند که به صورت اختلافات فرقه‌ای تشیّع و تسنن در مظان تهمت قرار می‌گرفت (مثل موضع‌گیری محقّق کرکی)[۱۱] تعامل مقامه‌ای روحانی در دوره‌های میانهٔ دولت صفوی تغییر اساسی یافت، و بسیاری از صوفیان به جرم ناصوفی‌گری کشته، و خلع ید شدند، ولی مقامات روحانیشان همچنان حفظ شد.

نفرت شاه عبّاس از صوفیان دلایل سیاسی داشت، و همین دلیل هم باعث تظاهرسازی‌های او در

مقابل صوفیان می‌شد.[۱۲] در نتیجه پس از مرگ وی دگرگونی‌های اساسی در ترکیب قدرت ایجاد شد، و نیروهای جدیدی وارد عرصه شدند که سبب تحکیم هرچه بیشتر قدرت دولت می‌شدند. تکاپوهای جنگی دوران شاه عبّاس دوم و فشارهای ناشی از آن بر مردم تا حدّی از این فشارها می‌کاست. نکتهٔ قابل توجّه و حائز اهمّیت این است که در این دوران برخی از علمای مذهبی لزوم دفاع از یک مذهب را در تعارض با گروه‌های دیگر می‌دیدند، و هر قشری برداشت خاصّی از دین می‌کرد.

در هرحال اقدمات دولت جهت تسکین جبهه مخالف فقهای اصولی نشان دهنده روی‌کرد مثبت آن بود[۱۳] در اواخر حکومت صفوی وضعیّت چنان بحرانی بود که جریان‌های فکری فرهنگی حاکم بر جامعه علناً در مقابل هم قرار گرفتند، و تنها تمایل یا تأیید برخی از مبانی عقیدتی طرف مخالف یا حمایت از یک نفر می‌توانست به عنوان یکی از محورهای بحث‌های علمی قرار گیرد. غلبهٔ وجه عالی تشیّع که با ظهور علمای برجسته و مشارکت آنان با حکومت پررنگ شده بود، سبب تعارض جدّی با صوفیان یا عارف‌نماها شد، و تا حدّی پیش رفت که به صورت مخالفت با عرفان و فلسفه و تصوّف نمود شاید بتوان گفت که ریشه‌های محکم تصوّف و آمیختگی آن با تشیّع و وجود عالمانی که درک مفاهیم دینی را در گرو علم و عمل و تکمیل آن را در اثر سیر و سلوک می‌دانستند، سبب تداوم آن در تاریخ ایران گردید.

آنچه در درون، اصول فکری تصوّف را از هم پاشید درگیری‌های فرقه‌ای بین حیدری و نعمتی بود که هرکدام قصد بسط نفوذ و قدرت در جامعه را داشتند. بنا به نوشتهٔ کمپفر تفاوت این دو دسته در طرز پوشاک آن‌ها و اوج درگیری‌هایشان در مراسم عزاداری بود که تنها وساطت مأموران حکومتی این اختلافات را موقّتاً حل می‌کرد.[۱۴]

به استناد *سیاحت‌نامهٔ* شارن و سایر اروپاییانی که در دوران صفوی از اصفهان دیدن کرده‌اند، تنها در این شهر و اطراف آن ۲۱ تکیه و خانقاه وجود داشت که با حمایت‌های مالی و معنوی مردم یا درباریان تقویت می‌شد.[۱۵] با وجود آن که هرکس دارای تمایلات و گرایش‌های عرفانی بود از دو طرف بامخالفت سرسخت صوفیّه و فقها رو به رو می‌شد. برخی از عالمان مسلک مورد تکفیر واقع شده، و گروهی در جهت رفع اتّهامات به دفاع علنی و جدّی از اعتقادات خود پرداختند.

رویارویی علما با تصوّف

موضع‌گیری علمای دین در دوران صفوی در باب پذیرش یا رد نگرش صوفیانه یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های فکری آنان به شمار می‌آمد. اگرچه مخالفت علمای دینی با این گروه در قالب اصول کلامی و علوم دینی بود، ولی انتشار آن در میان عوام و قضاوت در باب مشایخ صوفیّه، و دخالت حکومت در این مسایل نقش اساسی در مواجه با صوفیان داشت. با توجّه به این می‌توان گفت: یکی از علل مخالفت و ضدّیت با تصوّف، انتشار آرای متخصّصان علوم اسلامی و برداشت‌های قشری گروه‌های مختلف جامعهٔ آن زمان بود. این امر به ویژه اگر با موضع‌گیری‌های افراطی همراه بود سبب بروز مشکلاتی می‌شد که آن را در ردیف بحران‌های اجتماعی بزرگ جامعه قرار می‌داد.

نظریّهٔ فقه سیاسی شیعه در این دوران به صورت عملی وارد عرصهٔ سیاست شد. در این نظریّهٔ مجتهدان به عنوان نواب عام امام دوازدهم (ع)، مهم‌ترین مرجع تشیّع در دوران غیبت محسوب می‌شدند که با توجّه به شرایط حکومت‌های پیشین این حق از آنان سلب شده بود. اکنون با رسمی شدن مذهب تشیّع می‌بایست تشیّع فقاهتی فقاهی در مقابل تشیّع صوفیانه توانایی مقابله داشته باشد. از وجه دیگر با گرایش شاهان صفوی از طریقت به شریعت کار ترویج مذهب می‌بایست توسّط فقیهانی صورت بگیرد که در مراکز فقهی و علمی جهان اسلام رشد کرده‌اند، و با پایه‌های مکتب تشیّع آشنا هستند، و مناطق عرب و عراق ملجا این مقصود بود. دعوت از علمای عرب به ویژه محقّق کرکی در این جهت قرار داشت[۱۶]، ولی این امر هرگز به معنای آن نیست که علمای مدعوّ قصد تقویت پایگاه خود را در دربار ایران داشته‌اند. در واقع فقه مذکور به موقع تئوری ولایت فقیه را به صورت عملی وارد عرصهٔ سیاسی کرد، و جهت تقویت مبانی فکری و عقیدتی تشیّع، و حاکمیّت فقه سیاسی اقداماتی انجام داد که یکی از آن‌ها را از تعهّدشان باز می‌داشت.

روی همین اصل بود که شاه به نوعی نایب فقها در امر اراده کشور محسوب می‌گردید. شاه می‌بایست فرامین مذهبی آن‌ها را اجرا کرد، و مانع دخالتشان در امور مهم مذهبی عقیدتی نشود. این نفوذ در ابتدا به صورت مقام سیاسی صدور و به تدریج درمقام شیخ‌الاسلام و در اواخر حکومت صفوی به قالب مقام ملاباشی بارز شد، و آنچه این جریان را تشدید می‌کرد حرکتی بود که در قرن ۱۱ق ایجاد شد. در این حرکت گروهی از علما با دفاع از روش‌های عرفانی و اخلاق به قصد دفاع از شرع صوفیّه بازاری را مورد انتقاد قرار دادند. این حرکت با وجود آن که متعادل‌تر از انتقادات عالمان

ضد صوفی بود مراسم این گروه را بهانه ارتدادشان قرار داد. ولی آن چه اهمّیت دارد این است که در این دوره گروهی از علما که به مسایل عرفانی علاقه‌مند بودند. صوفیّه و رفتارشان را مورد انتقاد قرار دادند. این حرکت با آخر دولت صفوی هم ادامه داشت، ولی آنچه جالب توجّه است، این‌که حتّی ضدّ صوفی‌ترین علما هم به دفاع از جدّ شاه یعنی شیخ صفی‌الدّین که خودش هم صوفی بود، پرداختند. در حقیقت خانقاه شیخ صفی از این مقولات مستثنی بود.[۱۷]

دلیل این امر مذهب شیخ و دیدگاه وی نسبت به شریعت بود. سهم بارز دیوان‌سالاری ایرانی و نفوذ مذهبی علمای دین سبب توسعهٔ قدرت دولت و کاهش نفوذ قزلباشان شد. تا جایی که خطر فقها برای قزلباشان بیشتر از تاجیک بود.[۱۸] حضور محقّق کرکی و علّامه مجلسی نمونهٔ عملی اقتدار سیاسی فقها در دولت صفوی بود. این امر چندان هم مورد پسند محقّقان این دوره قرار نگرفته است، چنان‌که مثلاً سیوری در یک تحلیل نامناسب از سهم علما در نابودی کشور یاد می‌کند.[۱۹]

گرچه مخالفت علما با صوفیّه آگاهانه، و با شناخت مبانی اصولی شریعت بود، ولی آنچه به آنان کمک می‌کرد تا در برنامه‌های خود موفّق باشند، یا بتوانند وارد مرحله عمل بشوند، پشتوانه‌های سیاسی و اقتصادی و اجتماعی و مذهبی آن‌ها در جامعه و جنبه‌های نامطلوب تصوّف و بدعت‌های حاکم بر آن بود.

روش‌هایی که جهت حفظ شریعت به کار گرفته می‌شد شیوه‌های مرسوم در جامعه بود. برگزاری مجالس وعظ بین صوفیان رایج بود. علما با استفاده از منابر و روش موعظه که غالباً قابل قبول‌تر و عام پسندتر هم بود مردم را با اصول و مبانی مکتب تشیّع آشنا می‌کردند[۲۰] چنانچه خطیب تمایلات عرفانی هم داشت به راحتی می‌توانست مردم را اقناع کند.

یکی دیگر از روش‌های مبارزه با تصوّف نزدیکی به حکومت صفوی و گاه مشارکت سیاسی در اجرای امور شرعی بود. به همین دلیل علمای مذهبی عصر صفوی معتقد بودند که دولت صفوی تا ظهور حضرت مهدی (ع) پایدار می‌ماند. آن‌ها جهت اثبات این تئوری از روایات هم یاری می‌جستند، مطالبی که علمای پس از صفویّه در مکتوبات خود آورده‌اند، دلیل اثبات این مدّعا است.[۲۱]

دولت صفوی امتیازات ویژه‌ای داشت که سایر حکومت‌ها از آن بی‌بهره بودند. به علاوه حقوقی که در این دولت برای علمای مذهبی در نظر گرفته شده بود. حقوقی بود که در یک حکومت سنّی دست یافتن به آن غیر ممکن به نظر می‌رسید.[۲۲]

این زمینه‌های مساعد سبب ظهورشکل تازهای از ساختار دینی در ایران عصر صفوی شد که طیّ آن فعّالیّت‌های جدیدی جهت تألیف کتب و گرایش‌های مختلف فکری صورت گرفت، و پایه‌های این ساختار را به سرعت تحکیم بخشید. عوامل جغرافیایی و موقعیّت‌های مکانی شهرهایی که تمرکز علما بیشتر در آن مناطق بود به مناصب دیوانی علما به همراه پیوندهایی خانوادگی میان علما و حاکمان وقت به سبب ظهور علمای برجسته دینی در دولت صفوی و رشد و شکوفایی مناسبت‌های علمی گردید.[۲۳] بدین ترتیب صرف نظر از جنبه‌های این امر فقها دین خود را نسبت به فرهنگ اسلامی ادا می‌کردند در اواخر صفویّه تشکیلات دینی نهادینه شد، کاملاً شکل گرفت، و در پیوند با شرایط سیاسی و اجتماعی، سهم به سزایی را در تحوّلات آن عصر ایفا کرد که خود نتیجه حوادث قرن پیش از آن بود.[۲٤] بدین ترتیب رویارویی با تصوّف از اهم مسائل آن عصر گردید؛ چرا که ماهیّت سیاسی ساختار دولت صفویّه تصوّف بود. وظیفه علما القا مفهوم واقعی شریعت بر طریقت شیوخ صفوی بود، و تصوّف مانع عمده تمرکز سیاسی دولت صفوی به شمار می‌آمد.

رشد اخباری‌گری و موضع‌گیری علما با آن در این زمینه بی‌تأثیر نبود. کانون اصلی گرایش ضدّ تصوّف در ایران سه مرکز مهم اصفهان، مشهد و قم بود که از برجسته‌ترین علمای آن عصر یعنی علّامهٔ مجلسی، شیخ حرّ عاملی و ملّا محمّدطاهر قمی که دارای اندیشه‌های اخباری و نگرش‌های تقریباً یک‌سو بودند، تحت منصب شیخ‌الاسلام حرکتی وسیع و بعضاً با تفاوت نگرش جهت مقابله با صوفیان آغاز کردند. در این میان بیشترین انتقادات در مورد تسنن برخی از شیوخ و خانقاه‌ها بود، برخی از این انتقادها چنان تند و خشن بود که گاه مورد انتقاد دیگر علمای مذهبی قرار می‌گرفت.[۲۵]

ذکر این نکته نیز لازم است که مشارکت علمای مذهبی با دولت در موارد متعدّد جهت حفظ اسلام و تشیّع و زدودن بدعت‌ها از پیکره دین و اعتلای فرهنگ اسلامی بوده است. این همکاری در دوران حکومت صفویّه چندان وسعت یافت که طبقه جدیدی در ساختار دینی به وجود آمد که مناصب موروثی داشتند، و جهت حفظ مناصب خود گاه موضع‌گیری‌های تند و افراطی و گاه بی‌تفاوت و غیر علمی را در پیش می‌گرفتند. این امر سبب شد تا عموم مورّخان آن را به تمام علمای بزرگ عهد صفوی نسبت دهند. با توجّه به این‌که مبارزه با گرایش‌های صوفیانه یکی از مسایل فکری عهد صفوی محسوب می‌شد بیشترین همّت علمای دین صرف کتب متعدّد در این موضوع گردید که از نظر سبک نگارش و محتوا ارزش یکسانی نداشتند به ویژه آن که نکتهٔ قابل توجّه آن است که تفاوت در فهم

دین، سبب ایجاد محیطی شد که دیدگاه‌های متفاوت از بستر آن به وجود می‌آمد. در یک تقسیم‌بندی کلّی تألیف این نوع مکتوبات بر اساس شرایط زمانی به سه دوره تقسیم می‌شد. دورهٔ اوّل دوران ترجمهٔ کتب فقهای عرب‌نژاد بود که به ایران مهاجرت کردند. در این دوره دو کتاب معروف *المطاعن المجرمیّة فی الرّدالصّوفیّه* تألیف محقّق کرکی در قالب ردّ حلّاج و ابومسلم خوانی و *عمدة المقال فی کفر اهل الضّلال* تألیف شیخ حسن فرزند محقّق کرکی در رد تصوّف سنّی مرجع علمی و مسند علما محسوب می‌شد.[۲۶]

دورهٔ دوم تألیف کتاب توسّط علمایی است که خود نیز دارای دیدگاه‌های عرفانی و مذاق فلسفی بوده‌اند که ضمن استفاده از مبانی تصوّف، با آگاهی از شریعت به انتقاد از جریان‌های حاکم بر محیط فرهنگی و اجتماعی پرداختند. رسالهٔ *کسر الاصنام الجاهلیّة فی کفر جماعة الصّوفیّة* تألیف ملّاصدرا که در آن بدعت‌های صوفیّه را مورد انتقاد قرار داد، ضمن ردّ صوفیّه عوام و تأکید بر جهل آنان، معتقد است پیش از ریاضت، باید علم درست و اصولی باشد.[۲۷] رسالهٔ سه *اصل*، نام یکی دیگر از تألیفات ملّاصدرا است که ضمن تلفیق فلسفه و حدیث و عرفان، سخت از عرفان حمایت می‌کند[۲۸].

رسالهٔ *محاکمهٔ بین عالم ظاهر و باطن* از ملّامحسن فیض کاشانی که در آن از ذکر و ممزوج کردن کلمهٔ توحید با اشعار و حالات پس از آن‌که در مراسم صوفیّه انجام می‌شود، انتقاد می‌کند.[۲۹] رسالات *کلمات الطّریفة* و *بشارة الشّیعة* از دیگر تألیفات ملّامحسن فیض در باب ردّ تصوّف است[۳۰].

علم‌الهدی فرزند ملّا محسن فیض نیز در رسایلی که نوشت، دیدگاه ضدّ تصوّف خود را آشکار کرده است.[۳۱] رسالات *السّهام المارقة من اغراض الزّنادقة فی الردّ علی الصّوفیّة* در دوازده فصل، و رسالهٔ *تحریم غنا* از شیخ علیّ بن محمّد بن حسن (م۱۱۰۳ق)[۳۲]. از دیگر تألیفات این دوره است.

دوره سوم: اوج مبارزات ضدّ صوفی در این دوره که مقارن با اواخر حکومت صفوی است صورت گرفت. کتاب‌ها اغلب سبک اخباری دارد، و هرگونه اجتهادگرایی و تأویل‌گرایی و استفاده از ابزار عقل و عرفان و حکمت را نفی می‌کند. رسایل *تحفة الاخیار*، *محبّان خدا*، *مونس الابرار*، *هدایة العوام* و *فصیحة اللّئام* و... از عالم ضدّ صوفی و اخبارگرای معروف صفوی، ملّا محمّدطاهر قمی (م۱۰۹۸) که کتاب اخیر جای‌گاه تصوّف را از سنن می‌داند، و بر سست بودن ایمان صوفی، و عقاید نادرست این گروه در باب توحید اشاره دارد.

رسالهٔ *تحفه الاخبار و تحفه العشاق* تألیف محمّدکریم شریف قمی.[۳۳]

الاثنا عشریّة فی الرّدّ علی الصّوفیّة در دوازده فصل و کتاب *الردّ علی الصوفیّة* تألیف شیخ حرّ عاملی (۱۱۰٤م) عالم اخباری معروف اواخر عهد صفوی.

رساله در تحریم *غنا* و دفتری به نام *الردّ علی الصّوفیّة* تألیف ملّا احمد تونی بشرویه‌ای ساکن مشهد و معاصر شیخ حرّ عاملی.

رسالات *عین الحیوة* (باب ذکر) و اعتقادات و پرسش و جواب از تألیفات علّامه محمّدباقر مجلسی. علّامه در *عین الحیوة* به نقد تصوّف در باب باطل بودن خواب به جای وحی، پیش بینی معجزات توسّط رسول اکرم (ص)، ترک عبادات و عمل به مخترعات عبادات و ملعون بودن صوفیّه در تألیفات قدیم و جدید، و روایات و اشاره به ادّعاهای گزاف مشایخ صوفیّه می‌پردازد.[۳٤]

رسالات *سلوة الشّیعه*، *اوراد العاقلین*، *تنبیه الغافلین و اخزاءالمجانین*، *اعلام المحبین و ریاض المؤمنین و حدایق المتّقین*[۳۵]، تألیف میر محمّد لوحی.

پس از علّامه مجلسی شاگردان وی مثلاً ملّاذوالفقار در *الاربعین فی مطاعن المتصوّفین* و سیّد نعمت‌اللّه و علی‌قلی جدیدالاسلام در کتب *سیف المؤمنین فی قتال المشرکین* و *نقد تورات* و *رساله در ردّ جماعت صوفیان* به انتقاد از تصوّف پرداخته‌اند[۳٦]. ضدّیت با تصوّف مورد مخالفت سخت صوفیّه یامخالفان علمای اخباری، قشری و یک‌سو نگر قرار گرفت.

اقدام جدّی علما در گردآوری و مقابلهٔ احادیث شیعی، و حاشیه‌نویسی بر کتب اربعهٔ شیعه[۳۷]، و فعّالیّت‌های دیگر، سهم به سزایی در آشنا ساختن مردم با احادیث نبوی، و سیرهٔ ائمّه (ع) داشت که گاه به صورت اخباری‌گری نمود می‌یافت. رشد مدارس علمیّه، و باز شدن مکتب‌خانه‌ها از وجوه دیگر این رویارویی بود[۳۸].

اصول اصلی مخالفت علما با صوفیّه در موارد زیر است:

۱. شریعت طریقت حقیقت: اساس کار صوفی بر مجاهدت و تهذیب نفس و معرفت قلبی است که با هر راه غیرشرعی هم امکان پذیر است. صوفی متابعت از شریعت را مقدّم و شرط راه می‌داند؛ لذا در نظر وی طریقت فراتر از شریعت و ناسخ آن است. صوفی باطن شریعت را طریقت می‌داند، و پایان آن را حقیقت. در اعتقاد صوفی ورای شریعت انبیاء طریقتی است که انسان را بی‌واسطه به حق متّصل می‌کند، و اولیاء که صاحب این طریقت‌اند با انبیاء تفاوت چندانی ندارند؛ لذا راه وصول به حقیقت بدون شریعت هم امکان دارد. صوفی متابعت از شریعت را واجب می‌داند، وی در مراتب بالاتر خود را مقیّد

به قیود شریعت نمی‌کند. صوفی حقیقت را احاطه سالک به عین شی و حقیقت ذات و درک صفات می‌داند.[۳۹] غایت صوفی حقیقت است، و خدا همان حقیقت است. این اعتقاد مورد مخالفت علمای دینی با گرایش‌های مختلف قرار گرفت.

۲. قلب عقل و علم: در مکتب تصوّف، ذوق و قلب بر عقل و بحث و جدل رجحان دارد، و علل آلت عبودیّت و ناقص است، و معرفت، تنها از طریق دریافت قلبی صورت می‌گیرد. علم، مقدّمهٔ معرفت است، ولی شرط آن نیست. صوفیّه، متشرّعه را به جهالت، و علما را به ضلالت متّهم می‌کنند؛ لذا علما اهل ظاهر و صوفی اهل باطن است[٤٠]. مخالفت صوفی با عقل و استدلال و اکتفا کردن به دریافت قلبی مورد انتقاد آنان از طرف عرفای حکیم و علما قرار گرفت.

۳. ولایت: ولایت بر محور اقطاب صوفیّه است، و اطاعت از آن‌ها آشکار و پنهان واجب است، و عالم جانشین پیامبر (ص) نیست.[٤١]

٤. توحید و اثبات خدا: صوفی معتقد است که توحید حالی در برابر توحید عملی وایمانی قرار دارد، و اعتقاد به توحید الهی یعنی نفی لا. صوفی وجود خدا را اثبات نمی‌کند؛ بلکه احساس می‌کند خود را در معرض نفحات فیض او قرار می‌دهد.

۵. وحدت وجود: صوفی معتقد است که حقیقت، واحدی است که در آن دوگانگی وجود ندارد. خود صوفیّه این عقیده را رد می‌کنند.

٦. کشف و شهود: طلب معرفت با مکاشفه است، و مکاشفه یعنی آنچه با ادراک حسی و عقلی سبب جزم و یقین می‌شود؛ لذا نسبت به تعاریف مشایخ خود اعتماد کامل دارند، و ماجراهای غریب از آن‌ها نقل می‌کنند.

۷. تأویل: در لغت به معنای رجوع به باطن احکام و در اعتقاد صوفیّه آنچه حکمت صوفی را با شریعت، طریقت و آداب سنّت وفق می‌دهد، و حتّی تفسیر باطن و اهتمام در تغییر باطن و اهتمام در تغییر عبادت تا به مقصدی که از آن اراده می‌شود. صوفی برای توجیه عقاید خود به *قرآن* و احادیث دستاویز می‌شود، و بین خدا و انسان پیمانی ایجاد می‌کند که به پیمان محبّت معروف است.

۸. حلول: یعنی اعتقاد به این‌که خداوند ممکن است در یک جسم انسانی علی الدّوام، یا برخی اوقات حلول کند، و در این صورتی معانی بشریت از او زایل می‌شود، و معانی ربوبی بر او طاری می‌شود. اعتقاد به الوهیّت حضرت علی (ع) بر این مبنا است.

۹. افراط در زهد: پوشیدن لباس‌های خشن و پشمی، ترک نکاح و ترک خوردن گوشت. صوفی در مقابل مصائب تسلیم می‌شود، و آن را نشانهٔ خاکساری و فروتنی می‌داند. عیال و فرزندان امتحان است.

۱۰. آداب و مراسم: جهت تحریک اعصاب از مدار تخدیر کننده یا سکرانگیز مثل بنگ و چربی و شراب و غیره استفاده می‌کنند. رقص و سماع و وجد وسیله جهت وضع است که تحت تأثیر آواز و اشعار ایجاد می‌شود. مجالس ذکر و... از دیگر آداب این مکتب است. بیشتر مخالفت علما با صوفیّه در این جنبه‌های نامطلوب و خرافی و انحرافی آنان بوده است.

انتقاداتی که علمای مذهبی بر صوفیّه وارد می‌کنند:

۱. تکلیف از هیچ بندهای ساقط نمی‌شود، حتّی مقرب‌ترین بندگان خدا، در حالی که صوفی معتقد است هرکس به درجه قرب رسید یا به درجات بالاتر رسید مقیّد به قیود شریعت نیست، و تکلیف از او ساقط می‌شود. در این زمینه یک نظریّهٔ افراطی هم وجود دارد که تصوّف نوعی طغیان در برابر شریعت و اعتقاد به امکان اتصال با خدا است، در این نظریّه، صوفی، کافر و ملحد و اباحی‌گرا است.

۲. عقل برای هر کاری لازم است، اگرچه کامل نیست. در این امر باید نظر افراطیّون که اساس تصوّف راجهالت می‌دانند، و علّت آن را سرخوردگی صوفی از عقل و منطق می‌نویسد[۴۲]: صوفی، هم متشرّعه، و هم اهل استدلال را زیر سؤال می‌برده.

۳. ولایت از آنِ ائمّه، و در دوران غیبت خاص امام یعنی فقها است.[۴۳]

٤. حلول و وحدت وجود هر دو خلاف شرعیّت است؛ چرا که قبول آن مستلزم قول به مجانست خالق به خلق و مستلزم فرض احتیاج به خداوند محال است.[٤٤] البتّه بحث وحدت وجود از مباحث مطرح در فلسفه است که آن را با روش فلسفی بررسی می‌کند، و با نظر صوفیّه متفاوت است.

۵. در روایات آمده که باید ملبّس به لباس اهل زمان بود، و از پوشیدن لباس شهرت پرهیز کرد.[٤٥] در واقع صوفی، حلال را بر خود حرام می‌کند.

٦. مجرّد آفتی همچون شاهد بازی بود[٤٦].

۷. خواب و رؤیا را جای‌گزین سنّت وحی کرد[٤٧] و بزرگان دین را فراموش کرد، و شیخ را جای‌گزین ساخت.

۸. صوفی از طریق اطعام و کمک دیگران و فتوح و درآمد اوقاف و غیره تغذیه می‌کند[٤٨] این امر به

تدریج سبب رواج تعدّی‌گری در جامعه می‌شود.

۹. باطن گرایی عاطفی و تفسیر به رأی درست نیست، ولی با تقوا و عرفان می‌توان بسیاری از حقایق را کشف کرد.

۱۰. رفتار صوفی برگرفته از مذاهب دیگر است، مثل رسالهٔ علی‌قلی جدید الاسلام که ریشهٔ متصوّف را در رهبانیّت مسیحی می‌داند، و بسیاری از حالت صوفی، بدعت و خلافت شرع است.

یکی از آفات تصوّف، ورود دراویش بازاری یا دوره‌گرد بوده که بیشتر مخالفت علمای مذهبی با این گروه است. این گروه که با نام‌های گوناگون و در فرق متفاوت در دوران صفویّه رواج داشتند جهت تأمین معاش در قهوه‌خانه‌ها یا تکایا یا در طول سفر به قصّه‌گویی و خوانی و خواندن ابیات صوفیانه یا آیات *قرآن* می‌پرداختند، و با وضع نا به سامانی در جامعه ظاهر می‌شدند، و خود را مکلّف به قیود و تکلّفات رسمی اجتماعی نمی‌کردند، و گاهاً اعتنایی به امورشرعی نداشتند، و گروهی از ایشان نوعاً به تصوّف و سنن متّهم بودند. برخی از این گونه دراویش که بعضاً به نام قلندر شهرت داشتند، برای این‌که تکفیر علما دور باشند، و از نذورات و صدقات هم بهره‌ای ببرند، مجالس خود را در تکایا یا محل‌های عزاداری برپا می‌کردند.[۴۹]

میزان ارتباط علمای عصر صفوی با تصوّف

بزرگ‌ترین عالم برجسته اوایل دولت صفوی محقّق کرکی عالم عرب نژاد لبنانی است که باقرار گرفتن در منصب صدارت ضمن انجام عمل‌کردهای سیاسی، تئوری فقه سیاسی یا ولایت فقیه را به صورت عملی در راس برنامه‌های دولت صفوی قرار داد. با وجود موضع گیری سخت وی علیه تصوّف، این مکتب گرایش عمومی داشت تا این‌که قشر جدیدی از علمای مذهبی ایجاد شدند که مهم‌ترین علّت آن رویارویی تصوّف و تشیّع یا مشایخ و علما در این دوران بود. امّا با وجود این تمایلات صوفیانه یا مشرب‌های عرفانی در میان علما دیده می‌شد، ولی رشد اخباری‌گری که تأکید آن بر نفی اجتهاد و پذیرش مطلق روایات منقول در منابع شیعه بود، تصوّف و عرفان و فلسفه به یک اندازه در مظان اتّهام قرار گرفت.[۵۰]

اگر بپذیریم که علمای قرن دهم هجری دیدگاه ضد تصوّف نداشته یا خود نیز تمایلات عرفانی داشته‌اند می‌توانیم بگوییم که نفوذ اجتماعی یا قدرت سیاسی آنان در این دوران هنوز تحکیم نشده

است. به تدریج شرایط تغییر کرد، و بدعت‌ها و عوام‌فریبی‌های موجود در خانقاه‌ها بروز نمود. به تدریج موضوعات دینی جلب توجّه کرد، و گرایشات اصولی اخباری علما آیندهٔ فکری ایران را رقم زد.

در دورهٔ دوم صفوی که شخصیّت‌هایی چون میرداماد، میرفندرسکی و فیض کاشانی و شاگردان ملّا فضل آن‌ها محصول آن بودند، علمای مذهبی اهتمام خود را صرف تلفیق شریعت و طریقت و حکمت کردند. این امر نشان داد که سیاست تعصّب‌آمیز عصر صفوی تأثیری بر روحیات این افراد نداشته است. ولی از آن‌جا که بخشی از زندگی این علمای این دوره با محیط اجتماع قرین بودآثاری در رد این گروه‌ها نداشتند. این افراد هم با نوشتن رسائل مختلف اثبات کردند که مدافع شریعت‌اند.

این دوره بستر ظهور علمای سرسخت دوران بعد بود. دورهٔ دوم صفوی عصر غلبهٔ علمای اخباری بود که بر تمام تحوّلات این عصر تأثیر فراوان گذاشت.[۵۱] علمای عارف این روزگار در رسایل چندی به انتقاد از صوفیان بازاری پرداختند، و خود را به نوعی مسؤول دفاع از دین و عرفان فرض کردند. در این دوره علمای برجسته در صورت وجه اشتراک رفتاری با مشرب صوفیّه به سرعت در مظان اتّهام قرار می‌گرفتند. از نظر مخالفان تصوّف و عرفان جریان واحدی بود که مراتب متعدّدی داشت، و صوفیّه بازاری در آخرین مرتبه آن بود. پراستفاده‌ترین ابزار دفع در این دوران جریان تسنّن بود.[۵۲]

سید محمّد میرلوحی مولوی سبزواری (م۱۰۸۳ق) از شاگردان میرداماد و شیخ‌بهایی که در دهه‌های ۵۰ ـ ۷۰ق به تأثیر از پدر دارای روحیّهٔ تقیّه بود به تدریج به مخالفت علنی با تصوّف پرداخت، و از آوردن احادیث در مذمّت اعمال صوفیان دریغ نکرد، وی نه تنها با تصوّف که با عرفان هم مخالفت داشت، و مجلسی اوّل و دوم را در این مورد زیر سؤال برد.[۵۳]

یکی دیگر از علمای مذهبی و برجسته اواخر عهد صفوی ملّامحمّدتقی مجلسی (مجلسی اوّل م۱۰۷۰ق) است که به خاطر دیدگاه‌های عرفانی‌اش از طرف علمای قشری و اخباریون به تصوّف متّهم گردید. مجلسی اوّل جهت تهذیب نفس و به خاطر ارتباط عملی با روایات به برخی از راه‌های صوفیّه متمایل شد.[۵۴]

تنکابنی در *قصص العلماء* وی را از صوفیّه می‌داند، و ظهور فرزندش ملّامحمّدباقر را که در رساله اعتقادات، پدر را از عقاید صوفیّه مبرّا کند.[۵۵] در زمان مجلسی روایات معصومین به ویژه روایاتی که حاکی از زهد و تقوا بود او را متوجّه عملی کردن این روایات کرد، ولی این امر به معنای

پذیرفتنش کامل عقاید صوفیان یا هم سویی با نگرش آن‌ها نبود. علمای قشری چنان وانمود می‌کردند که گویی عرفان با تصوّف مورد نظرشان ارتباطی جدایی ناپذیر دارد، و خاستگاه و اصول مبانی و مسلک هر دو یکی است.

علّامه محمّدباقر مجلسی (۱۱۱۰ ـ ۱۰۳۷ق) مهم‌ترین شخصیّت مذهبی علمی عالم تشیّع در اواخر عهد صفوی. زمانی می‌زیست که مبارزات علیه تصوّف در اوج خود قرار داشت. عنایت ویژهٔ دستگاه صفویّه به وی، و اختیاراتی که با توجّه مقامش، عهده‌دار آن بود، سبب انجام اقداماتی گردید که خود آن را نوعی از وظایف شرعی‌اش می‌دانست.

یکی از علل مخالفت علّامه با تصوّف، تأثیرپذیری او از جریان اخباری‌گری حاکم بر جامعهٔ مذهبی ایران بود. او ویژگی‌هایی داشت که دیگر علمای این دوره به مراتب از آن بی‌بهره بودند. در حقیقت مبارزه با تصوّف عصر مجلسی یک حرکت عمومی محسوب می‌شد؛ ولی تفاوت علّامه با دیگران در این بود که آگاهانه با این قوم رو به رو می‌شد.[۵۶] وی در معرّفی آن‌ها می‌نویسد: و گروهی از اهل زمان، بدعت‌ها که خود در دین نهاده‌اند را در دین خود قرار داده، و خداوند را با همان بدعت‌ها عبادت می‌کنند، و آن را تصوّف نام نهاده‌اند، و در نهایت، سفارش می‌کند که: پس ای برادران من دوری کنید از اینان، و دین و ایمان خود را از وساوس شیاطین حفظ کنید، و فریب حالت و صفات آنان را نخورید.[۵۷]

این در حالی است که رسالهٔ *سه مسأله* به وضوح، دیدگاه متعادل علّامه را در باب تصوّف نشان می‌دهد.[۵۸] در حقیقت سبک مجلسی بین اخباری و اصولی بود.[۵۹] علّامه نوعی از تصوّف را نکوهش می‌کند که در آن شریعت، پوششی بر بدعت‌ها و منکرات این قوم شده، و جوّ عمومی را دچار بحران‌های فکری و اقتصادی و تنش‌های اجتماعی کرده است. در حقیقت هدف او مبارزه با اصولی صوفیان و صوفی‌نمایان بود. در واقع، آن قسمت از تصوّف که به تهذیب نفس می‌پردازد، یعنی عرفان و سیر و سلوک را تأیید می‌کند. علّامه جهت به لباس عمل پوشاندن این دیدگاه اقدامات گوناگونی انجام داد.[۶۰]

برخلاف آن‌که مبارزه با تصوّف در دورهٔ صفوی یک حرکت عمومی محسوب می‌شد، ولی صوفیان با علّامه مخالفند. چرا؟

حقیقت این است شهرت همه جانبهٔ علّامه و روش‌های علمی و نقلی خاصّ او در رویارویی با

تصوّف انحرافی در تألیفاتش و نیز اخبار متناقض و گاه نادرست مورّخان از تاریخ شخصیّت و اقدامات علّامه و اهمّیت این مسأله برای علّامه، و نیز دیدگاه منفی نسبت به مشارکت علما در سیاست، و توجیهات مشایخ صوفی سبب این عقیده شده است.

شیخ مرتضی حرّ عاملی (م۱۰۹۷ق) یکی دیگر از شخصیّت‌های برجستهٔ مذهبی علمی اواخر عهد صفوی در ایران است که به دلیل گرایشات اخباری و مناصب دیوانی و دینی[۶۱] و مخالفت‌های جدّی و پردامنهٔ صوفیان، شهرت زیادی دارد. وی در رسالهٔ *اثنا عشریّه* به تکفیر صوفیّه پرداخته، و برای اثبات مدّعای خود از بحث‌های عقلی بهره‌های فراوان گرفت، و آنان را رؤوس الکفرة الفجرة، و عظماء الزّندقة و الملاحدة نامید.[۶۲]

در دو دههٔ آخر حکومت صفویّه دیدگاه‌های اخباری علما تعدیل شد، و اصولیّون قدرت افزون‌تری پیدا کردند. مولا محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی (م۱۱۲٤ق) معروف به فاضل سراب یکی از بزرگ‌ترین ثمرات این دوره است که در مکتب علمی اصفهان رشد کرد. وی از فقهایی بود که علاوه بر علوم اصولی در محضر عرفا تلمّذ کرده بود.[۶۳]

با وجود این همه تلاش دولت و علما برای حفظ و اعتلای استقلال مذهبی و سیاسی کشور، دولت صفوی از دید مشایخ دیگر صوفی این عصر قبول واقع نشد. از نظر این گروه علّت عمده این امر آن بود که دولت صوفیّه از عقاید شیوخ صوفی دور شد، و همّت خود را صرف اجرای فرامین علما کرد در کتاب‌هایی که توسّط این شیوخ و اخلاف ایشان نوشته شده پیش‌تر بر مبانیی چون خواب و کشف و شهود و پیش‌بینی مشایخ و نقش منفی علمای مذهبی در ضدیت با تصوّف و عدم توجّه شاه‌زادگان صفوی به نصایح بزرگان صوفی تأکید شده که همهٔ این عوامل، سبب سقوط دولت صفویّه شده است.

با سقوط صفویّه تمرکز سیاسی کشور از هم فروپاشید، و پس از آن هم دولتی که ماهیّت آن تصوّف باشد، پا به عرصهٔ سیاست نگذاشت، و اختلاف علما بر سر مسائل اخباری و اصولی باقی ماند. هضم این مسائل برای مردم سخت بود، تبلیغات دیگر فرق صوفیّه که به دنبال احیای قدرت و تحکیم مبانی اعتقادی خود بودند، روزافزون شد. بدین ترتیب تصوّف که میراث دار قرون گذشته بود، با قرار گرفتن در بطن جامعه از حمایت عموم برخوردار شد، و علمای بعد هم که خطر را چندان جدّی تصوّر نمی‌کردند، و پشتوانه‌ای هم برای عملی کردن نظرات خود نداشتند، توجّه دیگر به شاخه‌های علوم اساسی شده، و به سرعت مبانی عرفان نظری را در جهت کشف حقایق دین به کار بردند.

نتیجه

۱. تصوّف ریشه دیرینه در جریان‌های فکری اسلامی داشت، و توانست روی‌کرد سیاسی خود را به مرور کسب کند.

۲. نگرش علمای مذهبی نسبت به تصوّف متفاوت بود.

۳. انتقاد علمای دینی قرون دهم، و اوایل دوازدهم، اکثراً بر محور روایات بود، و رگه‌هایی از استدلال‌های منطقی هم در آن دیده می‌شد.

٤. تعامل میان دو محور تشیّع و تصوّف در دوران صفوی متفاوت بود.

٥. اختلافات علما در باب پذیرش یا رد تصوّف به جریان‌های فقهی حاکم بر محیط‌های مذهبی آن عصر باز می‌گشت.

٦. مشارکت علما در امور سیاسی سبب حاکمیّت فقه سیاسی، و اقتدار این حرکت در جامعهٔ ایران اسلامی شد، و به تدریج، تحکیم و تقویت گردید. این به معنای تأیید قطعی حکومت وقت نبود.

۷. میان عرفان و تصوّف تفاوت‌های اصولی وجود داشت که برخی از منتقدان مذهبی از آن برداشت نا صحیح می‌کردند، و بیشتر تعارضات به اختلاف در فهم و برداشت از دین باز می‌گشت.

۸. ریشه‌های تصوّف به ارتباط با اسلام و تشیّع باز می‌گشت، ولی نمودهای آن در جامعه همراه با بدعت بود. مخالفت‌های اصولی علمای عارف این دوره با این وجه بود.

۹. مخالفت با تصوّف گاه به صورت تنفّر کلّی و مطلق حتّی با علمایی گردید که تمایلات عرفانی داشتند. تا جایی که در اواخر حکومت صفوی در قالب حمله به عرفان و فلسفه و ضدّیت با مبانی عرفانی درآمد.

۱۰. برخی از مبانی نظری عرفان و تصوّف با هم اشتراکاتی داشتند، ولی به حکومت صفویّه در قالب تعارض جدّی درآمد.

۱۱. در مقابل علمای قشری بسیاری از اصول فکری تصوّف وارد علوم اساسی شد، و سبب غنی شدن مبانی عرفانی و ورود علوم به مرحلهٔ عمل و کشف حقایق گردید.

پی‌نوشت‌ها

۱. عبدالرّفیع حقیقت، تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان، بخش ۲، صص ۹٦٤ ـ ۹۷۲.

۲. زرّین‌کوب. *همان*، صص ٥١٦ ـ ٥١٩.

۳. فلسفی، *زندگانی شاه عبّاس اوّل*، ج ۱ و ۲، صص ۲۳۴ ـ ۲۳۵.
۴. صفت‌گل، *ساختار دینی و...*، ص۹۸.
۵. سانسون، *سفرنامه*، ص۳۸.
۶. *اصفهان از دیدگاه سیّاحان خارجی*، صص ۲۲۲ ـ ۲۲۳.
۷. زرّین‌کوب. *همان*، ص۹۸.
۸. راجر سیوری، *ایران عصر صفوی*، ص۲۳.
۹. کیانی. *تاریخ خانقاه در ایران*، صص ۲۶۱ ـ ۲۶۴.
۱۰. *همان*، صص ۲۳۴ ـ ۲۳۵.
۱۱. جعفریان. *صفویّه در عرصهٔ دین، فرهنگ و سیاست*، ج ۲، ص ۵۲۰.
۱۲. فلسفی. *همان*، صص ۲۳۵ ـ ۲۴۰.
۱۳. *عبّاس‌نامه*، ص۲۵۶ به نقل از کیانی. *همان*، ص۲۶۴؛ شاردن، *سیاحت‌نامه*، ج۷، ص ۳۷۰، به نقل از فلسفی. *همان*، صص۳۸ ـ ۲۴۲.
۱۴. کمپفر. *همان*، صص ۱۳۷ ـ ۱۳۸، به نقل از حقیقت. *همان*، صص ۹۸۷ ـ ۹۸۹.
۱۵. مهدوی، *زندگی‌نامهٔ علّامه مجلسی*، ج ۱، صص ۲۰۱ ـ ۲۰۲. شیخ محمّدعلی حزین، *تذکرة المعاصرین*، شخصیّت‌هایی چون مولی حبیب اللّه (صص ۱۳۲ ـ ۱۳۴) و شیخ خلیل‌اللّه طالقانی در این دوران رشد کردند. (ص ۱۶۴).
۱۶. حقیقت. *همان*، صص ۴۰۳ ـ ۴۰۶.
۱۷. جعفریان. *همان*، صص ۹۹ ـ ۱۰۰.
۱۸. *همان*، ص۵۱۸.
۱۹. سیوری. *همان*، صص ۲۳۷ ـ ۲۳۸.
۲۰. مطهّری. *ده گفتار*، صص ۸۹، ۱۲۳، ۲۳۹.
۲۱. حقیقت. *همان*، ص ۹۵۰، پاورقی.
۲۲. سیوری. *همان*، ص ۲۱۵، سیّد نورالدّین بن نعمت اللّه جزایری در پایان اجازه نامه کبیره خود از وضعیّت خوب علمای عصر صفوی سخن رانده است: ر. ک: *بحارالانوار*، ج ۱۰۵، ترجمه سیّد جعفر نبوی، ص ۸۰.
۲۳. صفت‌گل. *همان*، صص ۱۸۵، ۱۹۲، ۲۰۲.
۲۴. *همان*، ص۶۶.
۲۵. *همان*، صص ۵۴۰ ـ ۵۴۵.
۲۶. جعفریان. *همان*. صص ۵۲۰ـ۵۲۲.
۲۷. صدرالمتألّهین. *کسرالاصنام*، صص۸، ۱۸ و ۲۳، به نقل از جعفریان. *همان*، ص۵۲۸.
۲۸. صدرالمتألّهین. *رسالهٔ سه اصل*، صص ۹۹ ـ ۱۰۰، به نقل از جعفریان. *همان*، صص ۵۵۵ ـ ۵۵۷.
۲۹. جعفریان. *همان*، همان‌جا.
۳۰. حقیقت. *همان*، صص ۹۷۹ ـ ۹۸۲.
۳۱. جعفریان. *همان*، همان‌جا.
۳۲. حقیقت. *همان*، صص ۹۷۹ ـ ۹۸۲.
۳۳. جعفریان. *همان*، ج ۳، صص ۳۶۷ ـ ۳۶۸.
۳۴. *عین الحیاه*، صص ۲۵۷ ـ ۲۵۸، به نقل از جعفریان. *همان*، ج ۲، صص ۵۸۹ ـ ۵۸۶.
۳۵. *همان*، صص ۵۶۵ ـ ۵۶۶؛ حقیقت. *همان*، صص ۹۷۹ ـ ۹۸۲.
۳۶. جعفریان. *همان*، و صص ۵۸۱، ۶۰۰، ۶۰۴.

۳۷. سیوری. **همان**، ص۲۳۳.
۳۸. حقیقت. **همان**، ص۲٥٤؛ به نقل از بهار. **سبک شناسی**، ج۳.
۳۹. زرّین‌کوب. **همان**، صص۳۳ ـ ۳٦؛ استخری. **همان**، صص٦٥۷، ٦٦۲.
٤۰. زرین‌کوب. **همان**، صص۳۳ ـ ۳٦،
٤۱. حقیقت. **همان**، صص ۹۷۲ ـ ۹۷٤.
٤۲. زرّین‌کوب. **همان**. صص۱۰۱، ۱٥٤ ـ ۱٦۲، ۱۰۱ ـ ۱۰٥، ۹٤ ـ ۹٦ و....
٤۳. حقیقت. **همان**، صص ۹۷۲ ـ ۹۷٤.
٤٤. زرّین‌کوب. **همان**، ص۱۰٥.
٤٥. بحارالانوار، ج۸۳، صص ۲۲ ـ ۸۲؛ ***اصول کافی***، ج٦، صص٤٤ ـ ۱٥٤، ***مکارم الاخلاق***، ج۱، ص٦٤۸؛ شیخ طوسی. ***امالی***، صص۱۱ ـ ٦۲.
٤٦. زرّین‌کوب. **همان**، ص۱٥٤.
٤۷. کیانی. **همان**، صص٥۱۸ ـ ٥۱۹.
٤۸. زرّین‌کوب. **همان**، ص٥٦.
٤۹. حقیقت. **همان**، صص ۹۸٤ ـ ۹۸٥، کیانی. **همان**، ص۲٤٦.
٥۰. جعفریان. **همان**، صص۹٥۳ ـ ۹٥۸.
٥۱. حقیقت. **همان**، صص ۹۷۲ ـ ۹۷٤.
٥۲. جعفریان. **همان**، صص٥۱۷ ـ ٥۲۰.
٥۳. **همان**، صص٥٥۸ ـ ٥٦۰.
٥٤. مجلسی. ***بحارالانوار***، ج۱۰٥، ترجمه، صص۱۹٥ ـ ۱۹٦.
٥٥. تنکابنی. ***قصص العلما***، ص۲۲۷.
٥٦. جعفریان. **همان**، صص٥۸٦ ـ ٥۸۷.
٥۷. مهدوی. **همان**، صص۲۰۳ ـ ۲۰٤. (رسالهٔ ***اعتقادات***، ص٦۱).
٥۸. رسالهٔ ***سه مسأله***، به نقل از جعفریان. **همان**، صص٥۹۷ ـ ٥۹۹.
٥۹. مطهّری. ***سیری در سیرهٔ نبوی***، ص٥۰؛ نسخهٔ خطّی، تهران، ملّی، ۱۳٦۳، ۳۱٥، ۱۱ به نقل از درگاهی، حسین و علی‌اکبر تلافی داریانی. ***کتاب‌شناسی مجلسی***، ص۲٤۹.
٦۰. جعفریان. **همان**، صص٥۸٦ ـ ٥۹۹.
٦۱. مهدوی. ***زندگی‌نامهٔ علّامهٔ مجلسی***، صص۱۰۹ ـ ۱۱۰؛ خوانساری. ***روضات الجنّات***، ج۷، صص۹۸ ـ ۹۹.
٦۲. رسالهٔ ***اثنا عشریّه***، صص ٥۰ ـ ٥۱. به نقل از جعفریان. **همان**، ص٥۲۲.
٦۳. تنکابنی. **همان**، ص۳٦۷؛ ***روضات الجنّات***، ج۷، صص۱۰٤ ـ ۱۰۷.

ملاّمحمّد سراب تنکابنی و بازماندگان وی

محمّد سمامی حائری*

مقدّمه

محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی معروف به سراب یکی از علما و دانشمندان و مدرّسان اواخر قرن یازدهم و اوائل قرن دوزادهم، و ساکن در اصفهان بوده، وی در سال ۱۰۴۰ق[۱] در سراب[۲] جورده متولّد گردید. پدرش ملّا عبدالفتّاح از فضلا بوده، ولی هیچ یک از نویسندگان متعرّض شرح حال او نگردیده‌اند، ولی به طور مسلّم وی در سلک اهل علم و روحانی بوده، در آن زمان و بعدها یکی می‌گفتند به اهل علم بوده، امّا این عنوان هیچ‌گاه مبیّن میزان علمیّت نیست.

تحصیلات اولیّه و مقدّمات را در مدارس علمیّهٔ تنکابن گذرانیده، برای کسب درجات عالیه راهی اصفهان گردید در آن عصر اصفهان بزرگ‌ترین حوزهٔ علمیّهٔ جهان تشیّع بود، هر چند نجف اشراف و کربلا دارای مدارس علمیّه و مدرّسین و علما بزرگ بوده، ولی به واسطهٔ حکومت عثمانی آن آزادی و آرامش اصفهان را نداشت؛ لذا در این عصر صدها مجتهد از اماکن مختلف در اصفهان جهت تدریس و یا تحصیل گرد آمده بودند. سال مهاجرت ملّا محمّد به اصفهان بر نگارنده مجهول است، به ویژه آن‌که نویسندگان از این تاریخ غفلت کرده‌اند.

وی در اصفهان نزد اساتیدی بزرگ و دانشمند چون میرزا محمّدباقر خراسانی سبزواری[۳] و آقا حسین خونساری[۴] و ملّا محمّدتقی مجلسی[۵] و مولی رجب‌علی تبریزی اصفهانی[۶] مدارج عالیه فقه و اصول و حکمت و دیگر.

---

*. پژوهشگر در زمینهٔ سرگذشت دانشمندان اسلامی.

علوم متداول را طی و به درجات عالیه نائل به تدریس و تألیف مشغول گردید، و شهرتی بسزا کسب نموده.

مولی محمّد اردبیلی[۷] چون کتاب *جامع‌الرواة* را تألیف نمود در سال ۱۱۰۰ق شاه سلیمان صفوی دستور داد نسخه‌ای از آن کتاب جهت کتابخانهٔ سلطنتی استنساخ نمایند، و مولی محمّد اردبیلی جهت تقریظ و یا تأیید، عدّه‌ای از علمای بزرگ و مشهور اصفهانی را دعوت، و از آن‌ها طلب تقریظ نمود. افرادی به در این مجلس گرد آمده بودند. علّامه مولی محمّدباقر مجلسی و آقا جمال خونساری و سیّد علاءالدّین گلستانه و میرزا محمّد عقیلی و مولی سراب تنکابنی و نظایر این‌ها بودند. هر یک کلمه‌ای یا جمله‌ای در آغاز کتاب ثبت نمودند. مولی محمّدباقر مجلسی آیهٔ شریفهٔ بسم اللّه الرّحمن الرحیم و آقا جمال خونساری الحمد للّه به همین نحو تا ملّا محمّد سراب جملهٔ و الاثبات الاعیان را نوشت، و به همین منوال، همگی مقدّمه مختصری بر آن کتاب تحریر نمودند.[۸] از این مقدّمه و اجتماع آنان چنین استنباط می‌گردد که نام‌برده از معاریف و مشاهیر و مشارالیه بالبنان بوده.

یکی از مسائل مهمّی که در عصر نام‌برده اتّفاق افتاد و سر و صدایی کرد. موضوع وجوب و یا حرمت نماز جمعه بود که در این عصر ده‌ها رساله تألیف گردید. عدّه‌ای از علما قائل به وجوب عینی نماز جمعه، و عدّه‌ای قائل به حرمت نماز جمعه در زمان غیبت، و قسم سوم قائل به خواندن اختیاری نماز جمعه در صورت ایجاد شرایط به جای نماز ظهر بودند،[۹] از افرادی که قائل به وجوب عینی نماز جمعه بودند، احمد سراب تنکابنی است که نگارنده چهار رساله در این موضوع از او شناسایی، و در قسمت تألیفات معرّفی خواهم نمود، و از افرادی که قائل به حرمت نماز جمعه در نماز غیبت بوده، ملّا خلیل بن غازی قزوینی[۱۰] است.

ملّا محمّد سراب سخت در مقابل مخالفان عقیده‌اش ایستادگی نموده، و از عقیدهٔ خود دفاع نموده، و آن‌ها را ردّ کرده.

مشایخ روایت سراب تنکابنی

مشاهیر مجیزین (مشایخ اجازهٔ) نام‌برده چهار نفر از چهار طریق هستند، علّامهٔ بزرگوار مؤلّف کتاب شریف *روضات الجنّات* در ج۷، ص۱۰۷ می‌نویسد: صورت اجازه‌ای که برای سه تن از شاگردان خود محمّدشفیع لاهیجی و دو فرزندش مولی محمّدصادق و مولی محمّدرضا نوشته در نزد این‌جانب است که در آن چهار تن از مشایخ خود را بدین شرح ذکر نموده است.

۱. مخفف سبزواری (م۱۰۹۰ق) از سیّد نورالدّین عاملی شهید ثانی مؤلّف کتاب *معالم الاصول* (م۱۰۱۱ق) و از شیخ یحیی بن حسن یزدی و مولی مقصود بن زین‌العابدین استرابادی و سیّد حسین بن حیدر کرکی به نام‌بردگان از شیخشان شیخ بهاءالدّین محمّد عاملی معروف شیخ بهایی (م۱۰۳۰ق) و شیخ بهاالدّین از پدرش شیخ حسینی و شیخ حسین از استادش شهید ثانی به طرقیش نقل حدیث می‌نماید.

۲. شیخ علیّ بن محمّد مشهدی مشهور به شیخ علی صغیر (م۱۰٤ق)[۱۱]، و شیخ علی صغیر از سیّد نورالدّین ابی‌الحسن موسوی عاملی به طریقش و شیخ محمّد بهاءالدّین عاملی (شیخ بهایی) به طریقش نقل حدیث می‌نماید.

۳. مولی محمّدعلی استرابادی (پدر محمّدشفیع استرابادی) از شاگردان معروف مجلسی اوّل بوده، و از شیخ و استاد حوزه ملّا محمّدتقی مجلسی (م۱۰۷۰ق) و سیّدقاسم قهپایی (م قرن ۱۱) از شیخ خود شیخ بهایی به طریقش نقل حدیث می‌نماید.

٤. از عالم ربّانی مجدّد قرن دوازدهم مولی محمّدباقر مجلسی (م رمضان ۱۱۱۰ق) مؤلّف کتاب شریف *بحارالانوار* و غیره با نقل حدیث می‌نماید.

و نیز علّامه مجلسی از نام‌برده اجازهٔ نقل حدیث داشته که در اصطلاح اجازات، آن را «مدّنج» گویند:

کتبت هده الاحذف عند ارادة الحرکة من المشهد المقدّس فکتبت اجازتهما ـ صانهما اللّه عن الآفات ـ فی ضمن اجازته ایده اللّه لقوّة احتمال منع الاجل الموعود عن وصولی الیهما و کتابة الاجازة لهما، و هذه مختصرة من الاجازات کتبتها للتّبرّک بذکر المشایخ الکرام ـ شکر اللّه مساعیهم ـ کتب هذه الاحرف اقلّ خلق اللّه الغنیّ، محمّد بن عبدالفتّاح التّنکابنی فی شهر ذی حجّة الحرام من شهور اثنتین و عشرة بعد المائة و الالف من هجرة خیر البریّة علی هاجرها الف الف صلوة و فی مشهد الرّضا علیه افضل التّحیّة و الثّناء حامداً و مصلّیاً.

مجازین از ملّا محمّد سراب

از قرون اولیّهٔ اسلام تاکنون برای صیانت احادیث و روایات شریف به ناقلین آن، مشایخ و اساتید و مؤلّفین مجاز به شاگردان و طالبین نقل حدیث و یا تألیف اجازه می‌داده، و این اجازات، گاهی شفاهی و اغلب کتبی بوده، هر گاه شیخ مجیز صداقت و علمیّت شاگرد و طالب اجازه را احراز می‌کند، و بدو

اجازه می‌داد تا کنون صدها کتاب از دست است که در ظهر آن چنین اجازاتی ثبت گردیده است. مثلاً یکی از کتب اربعه و یا کتابی دیگر را و یا تألیف شیخ را بر مجیز طالب اجازه قرائت می‌کرد. پس شیخ بدو اجازه آن کتاب و احادیث در آن را بدو می‌داد. عدّه‌ای از شاگردان شیخ بهایی و مجلسی و بزرگان دیگر کتب اربعه را بر آن‌ها خوانده، و در پایان آن اجازه کتبی تحصیلی نمودند. احصاء چنین اجازات بسیار سخت، و شاید محال باشد. مرحوم سراب بنا بر سیرهٔ سلف، اجازات متعدّدی به شاگردان خود داده، و به چند نمونهٔ آن بسنده می‌گردد.

۱. اجازه محمّدشفیع لاهیجی و دو فرزندش محمّدصادق و محمّدرضا سراب در تاریخ ذی‌حجّة الحرام ۱۱۱۲ در مشهد مقدّس.

۲. اجازهٔ مولی عبدالباقی سبزواری در پایان *کتاب من لا یحضره الفقیه* اوائل جمادی‌الاوّل ۱۱۰٦ نسخه در کتابخانهٔ بزرگ مرعشی نجفی در قم به شماره ۷٤۷٤٥.

۳. اجازه محمّداشرف بن عبدالحسیب بن احمد بن زین‌العابدین علوی حسینی عاملی اصفهانی (م۱۱۳۳ق) در *طبقات* سال ۱۱٤٥ ذکر گردیده است (*تلامذة العلاّمة المجلسی*، ص۷۸).

٤. اجازه محمّدصادق بن محمّدباقر حسینی این اجازه را در سنّ هفتاد و نه سالگی در سال ۱۱۱۹ اوائل شعبان نوشته است (*طبقات اعلام الشّیعه*، ق۱۲، ص٦۷۳).

٥. محمّدحسین محمّدصالح خاتون‌آبادی (نوهٔ دختری علّامه ملّا محمّدباقر مجلسی (م۱۱۱۰ق) و مؤلّف کتاب شریف *بحار الانوار*) در اجازه‌ای که در شعبان ۱۱٤۷ق برای شاگرد امیر محمّدحسین حسینی اصفهان نوشته بدان تصریح نموده است (*طبقات اعلام الشّیعه* ق۱۲، ص۱۹۹).

٦. اجازهٔ محمّدصادق نیشابوری در پایان رسالة *صلاة الجمعه* به خطّ فرج اللّه بن عبدالحکیم استنساخ گردیده در ذی‌حجّهٔ ۱۱۱۲. اجازه سراب در پایان رساله تحریر شده. (نسخه در کتابخانهٔ فیض مهدوی در کرمانشاه است).

سفرهای ملّا محمّد سراب

در قرون گذشته دانشمندان و علما مسافرتشان بسیار کم و محدود بود، اغلب سفرشان برای ادای فریضهٔ حج، و یا وفای به نذر و عهد، و یا انجام مستحبّات چون زیارت عتبات مقدّسه و مشهد زیارت ثامن الحجج (ع) بوده، و دانشمندان و علما در سفر از فرصت استفاده نموده، اشتغال علمی از قبیل تدریس و یا تألیف و یا استنساخ و مقابله برای خود ایجاد می‌کردند، دو سفر از سفرهای ملّا محمّد

سراب مشخّص است. شاید به جز این دو سفر مسافرت‌های دیگری داشته که زمان و تاریخ آن نامعلوم است.

۱. سفر زیارت حضرت رضا (ع) به مشهد مقدّس در سال ۱۱۱۲ در این سفر در ذی‌حجّة الحرام برای محمّدشفیع لاهیجی و دو فرزندش محمّدصادق و محمّدرضا اجازه‌ای نوشته، و در آن اجازه با اقامت خود در مشهد مقدّس تصریح نموده است.

۲. سفر زیارت عتبات عالیات به سال ۱۱۱۵ در معصیت بعضی از علماء و دانشمندان و مصاریف.

محدّث قمی در *الکنی و القاب*، ج۳، ص۷۴ می‌نویسد: شیخ محمّد کمره‌ای شیخ‌الاسلام اصفهان به سال ۱۱۱۵ به قصد زیارت خانه خدا و ادای فریضه حج با عدّه‌ای با معاریف و اعیان به طرف عراق حرکت نمود.

در کرمانشاه مریض شد، و کاظمین از مرض شفا یافت. به کربلا مشرف گردید. پس از زیارت به طرف نجف اشراف حرکت نمود دو فرسخ قبل از وصول به شهر نجف اشراف وفات کرد، فاضل سراب او را تجهیز و جنازه را به نجف اشراف حمل و در ایوان طلا کنار قبر علّامهٔ حلّی به خاک سپرد.

مؤلّف کتاب شریف *روضات الجنّات* محقّق خونساری در ضمن شرح حال سراب داستانی را ذکر می‌کند که نگارنده، صحّت و سقم آن را به عهدهٔ ناقل محوّل می‌نماید. نگارنده نظیر این داستان را در *حیاة الحیوان*، ج۲، ص۳۴۳ در مادّهٔ (الیحمور) خواندم، بدان کتاب مراجعه گردد.

تألیفات سراب

سراب دانشمندی جامع و در اغلب علوم متداول عالم و صاحب نظر و دارای تألیفات است. علّامه مجلسی در کتاب شریف *بحارالانوار* جلد ۱۰ اجازات صفحه ۹۶ دربارهٔ نام‌برده چنین می‌نویسد:

«السّادس و العشرون المحقّق المدقق العلّامة الفهّامة المولی محمّد بن عبدالفتّاح التّنکابنی المعروف بالسّراب صاحب التّصانیف الرّائحة الّتی تبلغ ثلاثین...».

متأسّفانه هیچ یک از افرادی که شرح حال فاضل را نوشته‌اند لیست کاملی از تألیفات این دانشمند را ذکر نکرده‌اند؛ بلکه به جز دو سه عنوان از نگارش‌های او را نام نبرده‌اند؛ نگارنده با تمام تفحّصی که کردم توانستم بیش از سی عنوان از تألیفات او را به دست آورم، شاید این کتاب‌ها قسمتی از تألیفات او باشد:

۱. *اثبات الباری یا اثبات الصّانع القدیم بالبرهان القاطع القویم*: یک نسخه از آن در ۱. کتابخانهٔ

دانشکدهٔ ادبیّات فردوسی مشهد، موجود است، تاریخ تألیف عصر پنج‌شنبه ١٤ صفر ١١١٣ ذکر شده است (*فهرست*، ص١٦٣). نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ شهید میرزا علی‌آقا ثقةالاسلام تبریزی و به خط محمّد بن حبیب گیلانی است که در سال ١١١٥ق استنساخ گردیده، و با خطّ مؤلف مقابله شده است (*فهرست*، ج٧، ص٥٣١) در *فهرست کتاب‌های دانشگاه تهران*، به شمارهٔ ١٨٨٧/٢ نام کتاب *اثبات الواجب* ذکر گردیده است (*فهرست*، ج٣، ص٢١٣).

٢. *اجسام الهندسی*: این رساله عربی، و در اجسام هندسی بحث می‌نماید.

٣. *اصول الدّین و العقائد*: رساله‌ای است عربی در اصول دین و عقاید. گویا این رساله، مختصر *سفینة النّجاة* است.

آغاز: الحمد للّه الّذی ابان مرفته من وجوده و صفاته لارباب العقل و الّذی بالدّلائل ایقینه و البراهین القاطعة. در تاریخ ١٤ شوّال ١١١٣ از تألیف این رساله فارغ گردیده است. در ذریعه، ج١١، ص٨٧ می‌نویسد، این رساله به خطّ مولی محمّدطالب بن محمّدحسین مازندرانی امیر کلانی در سال ١١٢١ استنساخ گردیده، و نسخهٔ آن نزد آیت‌اللّه العظمی نجفی در قم است.

٤. *تفسیر آیة الکرسی*: عربی است نگارنده در سال ١٣٥١ خورشیدی یک نسخه از این تفسیر به خطّ مرحوم سیّد محمّدکاظم بن سیّد اسماعیل بن میر محمّد مقیم بن محمّدصادق حسینی (مذکور در *بزرگان رامسر*، ص١٩٢) در کتابخانهٔ شخصی مرحوم محمّدحسن بن حسن حسینی پیرسیدی (١٣٣٠ ـ ١٤١٢ق) در قزوین استنساخ گردیده، و در انجام آن ناسخ می‌نویسد سراب چنین نوشته است.

٥. *حاشیه بر شرح مطالع*: شرح *مطالع* در منطق و عربی است، این کتاب تألیف علّامه قطب‌الدّین محمّد بن محمّد رازی بویهی است، وی از شاگردان علّامهٔ حلّی و شهید اوّل است. سراب بر این شرح حاشیه زده است نسخه‌ای از این کتاب ضمن مجموعه‌ای در کتابخانهٔ مرحوم عبدالوهّاب فرید رامسری نگارنده در سال ١٣٩١ ملاحظه نمودم. نسخهٔ دیگری در ضمن مجموعه‌ای با حاشیه در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران است (*نشریّهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه*، ج٢، ص١٢٥). نسخهٔ موجود در کتابخانهٔ فرید، آغاز بسمله... الفیاض الوهاب اعلم ان الفیاضی منها منقول عن مضاه للغوی. انجام: ... هذا الکترار فتأمّل ما ینحل الیه تلک المقاصد بآخر ما نبتهی الیه توقّف مجموع تلک المقاصد الآخر ما یتوقّف کلّ واحد منها علیه فتامل ما ینحل الیه تلک المقاصد بآخر ما نبتهی الیه توقف مجموع تلک المقاصد الآخر ما یتوقّف کلّ واحد منها علیه فتأمّل لم بعونه و توفیقه اللهمّ اغفر لی و لوالدی. ١٠٩٠ق. در حجم ١٩×١٣ خط ١٤×٦/٥ بیت و سر برگ ٢٠ سطر

حواشی زیادی با امضاهای مختلف در آن است. ملاحظه نمودم آغاز آن افتاده، و موجود در بیست برگ ۲۱×۱۶/۵ خط ۱۷/۵ × ۱٤ است. انجام: ... و اجعلنی من افضل النّاس فی معرفتک و المکلهم فی محبّتک و من اکرمهم منک نصیبا و او فرهم من عندک رزقاً کم انیس فی وحشتی و شغانی فی غلتی و مغنی فقری... انت المنّان و علیک التّکلان، در سال ۱۳۲٤ در قزوین استنساخ گردیده، و در انجام آن ناسخ می‌نویسد: «سراب چنین نوشته است».

٦. *حاشیه بر معالم الاصول*: معالم در اصول فقه تألیف شیخ حسن بن زین‌الدّین شهید ثانی است، نسخه‌ای از این کتاب در کتابخانهٔ غرب همدان است. *فهرست کتابخانه غرب همدان*، ص۲۳٦؛ ذریعه، ج٦، ص ۲۱۰.

۷. *حاشیه بر زبدة البیان*: کتاب *زبدة البیان* در تفسیر آیات احکام *قرآن مجید* است، این کتاب تألیف مقدّس اردبیلی (م۹۹۳ق) در نجف اشراف و مدفون در ایوان طلای حضرت امیر (ع) است. کتاب به عربی، و چندین حاشیه تاکنون بر این کتاب نوشته شده است، از جمله حاشیهٔ سراب است که ملّا محمّدصادق فرزند مؤلّف این حواشی را از روی یادداشت‌های والدش هنگام تدریس آن بزرگوار در ذیل نسخهٔ خود نوشته، و در اواخر جمادی الاوّل ۱۱۲٤ یا تمام رسانیده یک نسخه به شمارهٔ ۵ ۷۷۲ از روی نسخه مذکور در ۲۸ ذی‌حجّهٔ ۱۱۲۸ در ۱۰۲ برگ استنساخ شده در کتابخانهٔ وزیری جامع یزد محفوظ است (*فهرست میکروفیلم‌های کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، ص۳۱۵).

۸. حاشیه بر شرح *لمعه*: شرح *لمعه* تألیف شیخ زین‌الدّین شهید ثانی است، و در فقه و عربی است سراب بر این کتاب حاشیه دارد. (*فواید الرّضویّه*، ص ۵۵۰).

۹. *حاشیه بر مدارک الاحکام*: کتاب *مدارک الاحکام* در شرح عبارات *شرایع الاسلام* است که در فقه و عربی بوده، تألیف سیّدمحمّد بن علی حسین بن ابی‌الحسن موسوی عاملی متوفّی ۱۰۰۹ است. ملّا محمّد سراب بر این کتاب حاشیه دارد.

۱۰. *حاشیه ذخیرة المعاد*: ذخیره *المعاد* تألیف استاد سراب، محقّق سبزواری متوفّی ۱۰۹۰ و در فقه و عربی بوده که سراب بر این کتاب حاشیه نوشته است ذریعه، ج٦، ص۱۹۸.

۱۰. *حاشیه در شبههٔ کلّ کلامی کاذب*: رساله‌ای‌است مختصر در منطق و بعضی از فروع فقه که بر آن مرتبت است عربی.

۱۲. *حاشیه بر آداب البحث*: کتاب *آداب البحث* در منطق و عربی است تألیف قاضی عضدالدّین عبدالرّحمن بن الرّحمن لاهیجی (م۷۵٦ق) سراب بر این کتاب حاشیه نوشته است.

این حاشیه و ما قبل آن را در ضمن مجموعه‌ای در کتابخانهٔ شخصی آقای سیّدمحمّدمحسن پیرسیّدی در رامسر به سال ۱۳۵۱ مشاهده نمودم.

۱۳. *حجّیة الاخبار و الاجماع*: این رساله در اصول و به عربی است. نسخه‌ای از این رساله در ضمن مجموعه‌ای به شمارهٔ ۱۵ / ۱۸۵۹ در کتابخانهٔ دانشگاه تهران است. در جلد دهم *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ ملّی* ۵۳۱ به شماره ۴/۱۸۸۹ به نام رسالهٔ *اخبار و اجماع* ذکر گردیده است. نسخهٔ خطّ مؤلّف در کتابخانهٔ حسینیّهٔ شوشتری‌ها[۱۲] در نجف اشرف بود (*نشریّهٔ نسخه‌های خطّی*، جلد ۱۱ و ۱۲، ص۸۵۸؛ ذریعه، ج۶، ص ۲۷۰). آغاز: بسمله و به نستعین. الحمد للّه الّذی شرفنا باحسن الملک، انجام: ... و ان تجتری علی ترک الاحتیاط فی العمل و الافتاء»، رساله در سال ۱۱۰۵ تألیف گردیده است.[۱۳]

۱۴. *حجّیة الاجماع و خبر الواحد*: این رساله در حجّیت اجماع و خبر واحد اصول و عربی است البتّه این رساله غیر از رساله پیشین است نسخه‌ای از این رساله در کتابخانهٔ مسجد گوهر شاد و در *فهرست نسخه‌های خطّی چهارکتابخانهٔ مشهد*، ص۲۰۶ به نام *الاجماع* یاد شده است.

آغاز: بسمله، حمد له، و بعد فانّ الاجماع مسأله قدعمت للفقیه بها البلوی....

ذریعه، ج۶، ص۲۶۹.

۱۵. حکم *رؤیت هلال قبل از زوال*: این رساله به عربی و راجع به دیدن ماه پیش از ظهر بحث می‌نماید، و این‌که آن روز به کدام ماه متعلّق است. در۲۶ محرّم ۱۱۰۶ تألیف و در هفتم ماه رمضان ۱۱۰۹ عباراتی بدان اضافه و تجدید نظر گردیده است. نسخه‌ای از این رساله به خطّ فرج الدّین عبدالحکیم در محرّم ۱۱۱۳ در حیات مؤلّف در کتابخانهٔ شخصی فیض مهدوی در کرمانشاه است.

در پایان کتاب، اجازه‌ای از سراب به خط او جهت مولی محمّدصادق نیشابوری در تاریخ ذی‌الحجّه الحرام ۱۱۱۲ است. بعضی از محقّقان نام رساله را عدم *اعتبار رویه الهلال قبل الزّوال* یاد نموده‌اند. البتّه این رساله ردّ بر نظرات محقّق بزداوری استادش است. محمّدرحیم بن محمّدجعفر شریف سبزواری نوادهٔ محقّق سبزواری با توجّه به رسالهٔ محقّق سبزواری و ردّ فاضل سراب بر او، و ردّ پدرش بر فاضل سراب تنکابنی، رساله‌ای به نام *الهلالیّه* تألیف نموده، عین رساله در کتابخانهٔ مسجد گوهرشاد است (*فهرست چهار کتابخانهٔ مشهد*، ص۴۳۴)، آغاز: بسمله، «الحمد للّه ربّ العالمین، امّا بعد فقد اختلف الاصحاب رحم اللّه فی اعتبار رؤیة الهلال قبل الزّوال و عدمه...، انجام: ... و علی الاحتمال الّذی ذکرته انّما یؤیّد بالمفهوم... کعدم وضوح کون المقصود فی

الرّؤیة هو هذا الاحتمال.

۱۶. *الحرکة فی المقولات*: رساله‌ای است در فلسفه در حرکت مقولات در *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ ملّی*، ج ۱۰، ص ۵۳۵ به نام *ابطال بودن حرکه در مقوله‌ای از افراد مقوله* یاد گردیده است، این رساله ضمن مجموعه‌ای در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه موجود است (*نشریّهٔ کتابخانهٔ مرکزی*، ج ۲، ص ۱۲۵).

آغاز: بسمله و به نستعین، الحمد للّه الّذی اثبتنا علی طریق الحقّ و الرّشاد و ابعد نا عن الجدل. انجام: .... فی ازالة الشّبهة لیکن لعلل ما کتبه و نقلته هیهنا کاقبا للمتدبّر.

۱۷. *تحریر التّوحید*: رساله‌ای است در توحید فلسفی و به عربی است، این رساله ناظر به حاشیهٔ ملّا صدرا شیرازی بر الهیّات *شفا* (بوعلی سینا) و رسالهٔ شمس‌الدّین محمّد گیلانی و سخن عبدالرزّاق لاهیجی گیلانی و ردّ سخنان آن‌ها در پاسخ به شبههٔ ابن‌کمونه تألیف گردیده است، در *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ ملّی*، ج ۱۰، ص ۵۳۹ *توحید واجب الوجود* یاد شده، و در *فهرست کتابخانهٔ مشکوة*، ج ۳، ص ۲۱۳ به نام *التّوحید* یاد گردیده.

آغاز: بسمله و به نستعین الحمد للّه ربّ العالمین و الصّلوة علی خیر خلقه محمّد خاتم النّبیین و آله الطّاهرین و بعد فقد قال الفاضل المحقّق مولاصدرالدّین محمّد الشّیرازی فی حاشیته علی الهیّات الشّفا و العالم الربّانی مولانا شمس‌الدّین الجیلانی فی بعض رسائله.

انجام: ... و لا یقع امثال الکمات المنقوله فی دفع الشّبهه مشهورة و فی تقویة دلائل فی الکتب مذکوره قد فرغ من تحریره اواخر شهر ذی‌حجّة الحرام ۱۱۰۳.... مؤلّفه محمّد بن عبدالفتّاح التّنکابنی غفر اللّه ذنوبهما و ستر عیوبهما.

۱۸. *سفینة النّجاة*: در اصول دین و عهدنا امامت به عربی ودانشمند بزرگوار آیت اللّه حاج سیّد محمّدعلی روضاتی حفظ اللّه تعالی در *فهرست کتب خطّی اصفهان*: ۱۲۳ مطالب سودمندی درباره این کتاب بیان نموده است شیخ بزرگوار ما علّامه محقّق آقا بزرگ تهرانی در کتاب ذریعه، ج ۲، ص ۱۸۵ این کتاب را به نام *اصول‌الدّین* معرّفی نموده، و مؤلّفش را ناشناخته دانسته است، و نیز در جلد ۱۲، ص ۲۰۳ نام کتاب را ذکر نموده، و مطالب سودمندی نوشته است. نسخه‌ای به شمارهٔ ۳۰۴۷۵ در کتابخانهٔ دانشگاه تهران است، و در *ایضاح المکنون*، ج ۲، ص ۱۸ از این کتاب نام برده است.

۱۹. *ضیاء القلوب*: در اصول دین و امامت فارسی، شاید ترجمه‌ای با تغییرات از کتاب سفینه

النّجاة باشد. دانشمند بزرگوار آیت‌اللّه حاج سیّدمحمّدعلی روضاتی حفظه در *فهرست کتب خطّی اصفهان*، ص۱۲۳ مشروحاً درباره این کتاب و فصول آن بحث نموده‌اند، و مسائل تألیف را رمضان المبارک ۱۱۱٤ یاد کرده است. ذریعه، ج۱۵، ص۱۲۷.

۲۰. *الصّلاة الجمعه و القول بوجوبها العینی*: این رساله به عربی و در رسالهٔ صلاة جمعه ملّا عبداللّه تونی (۱۰۷۱۳) نوشته شده است. در ذریعه، ج۱۵، ش۵۲۵.

می‌نویسد: این رساله ردّ بر مولی عبداللّه تونی است که وی قائل بحرمت نماز جمعه در زمان غیبت است رساله را نزد سیّد عبدالکریم بن حسین بن احمد بن احمد بن حیدر الکاظمی ساکن بغداد دیدم نسخه به خطّ شیخ عبّاس‌علیّ بن الشّیخ ابراهیم در سال ۱۱۲٦ آن را کتابت نموده است، در جلد پنجم *فهرست کتابخانه رضویه* ٤۳۷ این رساله را فارسی دانسته که اشتباه[۱٤] است.

دوست دانشمندم محقّق ارجمند حجّت‌الاسلام آقای جعفریان این رساله را بر اساس نسخه آیت‌اللّه حاج سیّدمحمّدعلی روضاتی در *دوازده رسالهٔ فقهی* به چاپ رسانده است.

۲۱. *وجوب عینی نماز جمعه*: این رساله فارسی و ارتباطی به رسالهٔ پیشین ندارد. در جلد پنجم *فهرست رضویّه* ٤۳۷ نویسندهٔ محترم تصوّر نموده که این رساله ردّ بر رساله است. در صورتی که ردّ بر رسالهٔ قبلی، و عربی است.

۲۲. *وجوب الصّلاة الجمعه*: این رساله فارسی به دستور استادش شیروانی درد بر رساله آقا جمال خونساری تألیف شده است، در ذریعه، ج۱۵، ص۸۰ می‌نویسد: این رساله ردّ بر نفی عینیّت نماز جمعه آقا جمال خونساری است که به امر استادش شیروانی (م۱۰۹۸ق) نوشته، وی در رسالهٔ عربی خود بدین رساله تصریح نموده است.

۲۳. *وجوب عینی نماز جمعه*: این رساله فارسی و ردّ بر رسالهٔ علی‌رضا تجلّی است مؤلّف این رساله را در شوّال ۱۰۸۱ آن تألیف نموده است ذریعه، ج۱۵، ص۷۷ خوشبختانه دوست دانشمندم محقّق ارجمند حجّت‌الاسلام آقای جعفریان این رساله را جزو *دوازده رساله* به چاپ رسانیده است.

تذکّر: همان‌طور که قبلاً متذکّر گردیدم ملّا محمّد سراب از مدافعین سر سخت وجوب عینی نماز جمعه در زمان غیبت بوده، و رسالهٔ مذکور در ردّ علمایی است که قائل به حرمت نماز جمعه در زمان غیبت هستند تألیف نموده است، شمارهٔ ۳۱ ظاهراً رساله‌ای است در وجوب عینی نماز جمعه، و با رسالهٔ ۲۲ و ۲۳ ارتباطی ندارد.

۲٤. *رساله درکلام*: عربی و در شش فصل تنظیم گردیده است، در نبوّت و امامت و مقصد چهارم

در معاد جسمانی است، در چهارم جمادی‌الثّانی ۱۱۰۲ به اتمام رسیده است (*فهرست کتابخانه دانشگاه تهران*، شمارهٔ ۷۸۷، ج۳، ص۵۷۸).

۲۵. *رساله در نذر و تصدّق*: نسخه‌ای از این رساله که به فارسی است، و در ضمن مجموعه‌ای به شمارهٔ ۹ / ۲۰۹۱ در کتابخانهٔ دانشگاه تهران محفوظ است.

۲۶. شبه *المیزان*: عربی نسخه‌ای از این رساله ضمن مجموعه در کتابخانهٔ مرحوم عبدالوهاب فرید رامسری در سال ۱۳۵۱ ملاحظه نمودم، آغاز: بسمله و به نستعین. اذا عدل طرفا المیزان و رفع و فرضع العلّامة وقف طرفاً متساوی النّسبة... انجام: ... زیادة نقل احد الطّرفین هی امالة ذلک الطّرف الی الانسل انقضی من الا نقصی قتد بر دهنده الکلمات فی شهر محرّم الحرام ۱۰۹۱.

۲۷. *حرکت و زمان*: این رساله در فلسفه است، و در ضمن مجموعه‌ای در سال ۱۳۵۱ در کتابخانهٔ مرحوم عبدالوهّاب فرید رامسری مشاهده نمودم. آغاز: بسمله. قبل مسلّم الحرکة ان وقوع الحرکة فی ان جمال و هو بسط لانّه الا قطع جسم وضع فوق. انجام: ... حاصل من الاجسام لا مع انک بعدا ذا تأمّلت ترجع عن هذا الحکم تحت....

۲۸. *فصول اذان*: رساله‌ای است در فصول اذان و اقامه به عربی، اواسط شعبان ۱۰۹۸ از تألیف این رساله فارغ گردیده است.

آغاز: ... بسمله. الحمد للّه ربّ العالمین و الصّلاة علی خیر حلقه محمّد و آله اجمعین فقد اشهد بین الاصحاب رجمهم اللّه کون فصول الاقامة مثنی مثنی عدی التّهلیل. انجام: ... و لم یظهر لی دلیل حجّیة واحد منها علی امر شرعی قد تمّ تألیف هذه الکلمات فی عصر یوم الحجة اواسط شعبان اعظم من شهور ثمان و تسعینی و الف علی مؤلّفه احقر حلق اللّه محمّد بن عبدالفتّاح التّنکابنی ـ غفر اللّه ذنوبهما و ستر عیوبهما ـ، و قد تمّ تسوید هذه الرّسالة من ظهر یوم الجمع ۲۲ رمضان ۱۱۰۱ علی ید العبدا المذنب احقر حلق اللّه محمّدجعفر من جملة المخلصان بصاحب الکتاب ـ غفر اللّه ذنوبها و ستر عیوبها ـ قوبلت هذه النّسخة مع نسخة مصنّفها المحقّق افضل الفضلا رییس الحکماء الرّاسخین محمّد بن عبدالفتّاح المشهور بمحمّد السّراب. (*فهرست کتب خطّی اصفهان*، ص۱۲٤؛ *فهرست کتابخانهٔ مشکوة*، ج۵، ص۱۹٦۰).

۲۹. *حلّ شبهة الجذر الاصم*: رساله‌ای است به عربی که تألیف آن اواسط جمادی الاوّل ۱۰۹۷ با تمام رسیده است *فهرست کتب خطّی اصفهان*، ص۱۲٤ در ضمن مجموعه‌ای در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه نشریّهٔ *کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه*، ج۲، ص۱۲۵ در *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ ملّی*،

ج ۱۰، ص۵۳٦ به نام شبه *جذر الاصم* یاد شده. آغاز: بسمله و به نستعین. الحمد للّه ربّ العالمین و الصّلاة علی خیر خلقه محمّد و آله اجمعین و شبه مشهوره... حمد و آله اجمعین شبه مشهوره... انجام: ... قد عرفت ما فیه ان مانع الاتصاف مانع الامکان ایضاً.

۳۰. *وقوع حرکت در (آن)*: رساله در فلسفهٔ طبیعی، و به عربی است. *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ ملّی*، ج ۱۰، ص۵۳٤ آغاز: بسمله، و به نستعین الحمد للّه ربّ العالمین و الصّلاة علی محمّد و آله اجمعین امّا بعد قصد قبل... انجام: ... و من هذا البیان اوضح من ان یحتاج الی البیان. این رساله در سال ۱۰۸۸ تألیف شده است.

۳۱. *فوائد لطیفة فی ابطال کون الحرکة*: این رساله شرح فصل دوم از مقالهٔ دوم طبیعیّات *شفا* بوعلی سینا است. آغاز: بسمله. قال الشّیخ فی الفصل الثّانی من المقالة الثّانیة من طبیعیّات الشّفاء... انجام: کتبته و نقلته ههنا کافیا للمتدبر تاریخ اتمام ۲۲ ربیع الثّانی ۱۱۰۱ بخط محمّدصادق بن عبداللّه الفتّاح تنکابنی. از کتاب‌های فخرالدّین نصیری تهرانی.

۳۲. *مناسک حج*: فقه فارسی، نسخه در ضمن مجموعه‌ای به شماره ۱۱۸۵ اهدایی آیت‌اللّه حاج سیّدعلی خامنه‌ای رهبر انقلاب به کتابخانهٔ آستان قدس رضوی آغاز: الحمد للّه... امّا بعد می‌گوید اقل خلق اللّه الغنی.

اعتذار

در *بزرگان تنکابن*، ص۳۱۸ این‌جانب کتاب *غنیة المتعبّد* را جز تألیفات سراب ذکر نمودم، البتّه اشتباه، و این کتاب تألیف محمّد بن عبدالفتّاح طباطبایی تبریزی است، و بعضی از معاصرین بدون دقّت از این‌جانب نقل کرده‌اند.

وفات و مدفن سراب

ملّا محمّد سراب در یک‌شنبه شب پنج ساعت از شب گذشته هفدهم ذی‌حجّهٔ ۱۱۲٤ بدرود حیات گفت. در روز دوشنبه ۱۸ ذی‌حجّه پس از تشییع، در تخت فولاد به خاک سپرده شد. پس از دفن سراب تکیه‌ای برفراز او بنا نمودند بعد تعدادی از فرزندان و نوادگان او در جوارش مدفون، و تکیه به نام سراب و جویباری‌ها معروف، و نگارنده از نزدیک تکیه را مشاهده نموده است.

منابع شرح حال سراب

قدیمی‌ترین ماخذ کتاب *بحارالانوار* و سپس *تاریخ حزین*، ص۲٦ است نوشته: دیگر از علمای عالی‌شأن، آخوند مولانا محمّد گیلانی مشهور بوده، وی از مجتهدین عصر و صاحب ورع و زهد تمام، و مدّت‌ها بود در اصفهان متوطّن شده، به افاده مشغول، و روزگاری مهیا داشت با والد مرحوم ایشان را الفت و صداقت خاصّی بود، مکرّر به خدمت ایشان رسیده، و تحقیق مسائل نموده، و در اصفهان رحلت نموده، و در آن بلد مدفون شد.

مولی محمّدباقر مجلسی مؤلّف کتاب *بحار الانوار* در جلد ۱۰۵ صفحه ۹٦ چنین می‌نویسد: بیست و ششم، محقّق و مدقّق و دانشمند هوشمند مولی محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی معروف به سراب که دارای تألیفات ارزنده که بیش از سی جلد است.

در *نجوم السّماء* مرحوم مولوی میرزا محمّدعلی کشمیری متوفّی ۱۳۰۹ در صفحهٔ ۲۰٤ شرح حال آخوند ملّا محمّد گیلانی مشهور به سراب را نوشته، و در صفحهٔ ۲۰۷ شرح حال محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی را نگاشته، و تصوّر نموده دو شخصیّت است، در صورتی که هر دو همان‌محمّد سراب است.

فوائد الرضویّه، ص۵۵۰؛ *روضات الجنات*، ج۷، ص۱۰٦؛ *قصص العلما*، ص۲۷۵؛ *مستدرک وسائل الشّیعة*، چاپ سنگی، ج۳، ص۳٦۸، چاپ آل‌البیت، ج۲۰، ص۵٦؛ *تاریخ حزین*، ص۲٦؛ *مؤلّفین کتب چاپی*، ج۲، ص٦۷؛ *دانشمندان گیلان*، مخطوط، تألیف دانشمند فقید آیت‌اللّه محمّد مهدوی لاهیجانی (۱۳۰۷ ـ ۱٤۰۳ق)؛ *الحصون المنیعة* تألیف علاّمهٔ محقّق شیخ علی کاشف (م۱۳۵۱)؛ *اعیان الشّیعه*، ج۹، ص۳۸۱ در *الذّریعه* اجزا مختلف معجم *المؤلّفین*، ج۱۰، ص۱۸۰؛ *تذکرة القبور*، ص٤۵٤؛ *رجال اصفهان*، صص۲۵، ۲۸؛ *ریحانه الادب*، ج۲، ص۱۷۹؛ *فهرست کتب خطّی کتابخانه‌های اصفهان*، ج۱، ص۱۲۳؛ *هدیة العارفین*، ج۲، ص۳۱۲؛ *الاجازه الکبیرة*، ص٤۳: *الکواکب المنتشرة*، ص٦۷۱؛ *خاندان شیخ‌الاسلام اصفهان*، ص۸۱؛ *بزرگان رامسر*، ص۱۳۲؛ *بزرگان تنکابن*، ص۳۱؛ *پیشینهٔ تاریخی و فرهنگی لاهیجان*، ص٦۷۱.

بازماندگان

دو تن از فرزندان ملّا محمّد سراب اهل فضل و دانش و مدرّس بودند آن‌هایی که به شرح زندگی سراب را نوشته‌اند فقط متعرّض شرح حال مولا محمّدرضا و مولا محمّدصادق گردیده احتمالاً

فرزندان دیگری داشته که اهل فضل نبودند لذا شرح حال آن‌ها ذکر نگردیده است.

محمّدرضا بن محمّد سراب تنکابنی

نام‌برده در اصفهان حدود ۱۱۳٤ متولّد، و پس از طی مقدّمات مدارج عالیه نزد پدرش و دیگر بزرگان عصر گذرانید. علّامه مهدوی در *دانشمندان گیلان* می‌نویسد آقا محمّدرضا سرابی و برادرش محمّدصادق و مولانا محمّدشفیع برادر ملّا رفیع لاهیجی نزد ملّا محمّد سراب نمودند. در *حصون المنیعه* مذکور است که مولانا محمّدرضا پس از پدر، دوازده سال عمر کرد، بنابراین وفاتش در سال ۱۱۳٦ است. حزین لاهیجی در تذکره‌اش چنین می‌نویسد:

> آقا رضا خلف مجتهد الزّمان مولانا محمّد گیلانی علیه الرّحمه مشهور به سراب است، و چون والد مرحوم او از تنکابنی توابع لاهیجان به اصفهان آمد متوطّن شد تولّد ایشان در اصفهان تنکابنی توابع لاهیجان به اصفهان آمد متوطّن شد تولّد ایشان در اصفهان شد، و در خدمت به تحصیل علوم عربیّه پرداخت، رغبت تمام با نشاء شعر داشته شد، و ابیات خوب از وی استماع شد سی سال گذشته باشد که رحلت نموده، وفاتش در سال ۱۱۸۰ بوده است، و در نزد پدرش و جوار برادرش ملّا محمّدصادق مدفون گردید.

با توجّه به ذکر که تاریخ وفات در کتاب *الحصون المنیعه* و *تذکرهٔ حزین* دو سال در آن اختلاف است، این احتمال می‌رود که مؤلّف *تذکرهٔ حزین* همان ۱۱۳٦ را با عدد نوشته، ولی بعدها در استنساخ اشتباه شده، و شش، مبدّل به چهار گردیده است. مؤلّف محترم *دانشمندان گیلان* می‌نویسد: بین تاریخ فوت مذکور در *الحصون المنیعه* و *تذکرهٔ حزین* دو سال اختلاف است.

نام‌برده دانشمندی متتبّع و ادیب و شاعر و فقیه و محقّق بوده، و در علوم مختلف آن زمان مطّلع و دارای هوش سرشار و باذکاوت بوده تمام علما معاصر بینش به علم و معترف و محترم بوده.

نگارنده از آثار او به جز چند بیت شعر دیگری مطّلع نگردیده‌ام. در شعر «رضا» تخلّص می‌کرد. از او است.

هرگز طبیب فکر من مبتلا نداشت — گر یارای در دل من دوا نداشت
محکم نگشت با تو اساس محبّتم — از بس که حرف سست تو هرگز بنا نداشت
هر بی‌وجود چهره بمن گشت همچو عکس — بر روی من گواه که جفای تو وا نداشت
خاموشی‌ام نبود ز آسودگی (رضا) — از بس که تنگ بود دلم ناله جا نداشت[۱۵]

محمّدصادق بن ملّا محمّد تنکابنی

محمّدصادق سراب تنکابنی در سال ۱۰۸۲[۱۶] در اصفهان متولّد گردید پس از طی مقدّمات اغلب تحصیلات عالیه‌اش را نزد پدرش و مولی محمّدباقر مجلسی گذرانید. پس از درجات عالیه به تدریس مشغول و عدّه‌ای در نزد او تحصیل نمودند بدین سبب به مدرسی مشهور گردید. نام‌برده بعضی از سنوات جهت سرکشی به املاک پدری و دیدن احترام به تنکابن و جورده مسافرت می‌کرد، اتّفاقاً در سال ۱۱۲۵ سفری به رامسر و جورده نمود. سال قبل بعضی ۱۱۲٤ زلزلهٔ مهیبی در جورده، و نواحی آن بروز کرد تعدادی از ساختمان‌ها و مساجد را ویران نمود از جمله مدرسهٔ علمیّهٔ سراب و مسجد آدینه که از مساجد قدیمی، و در شمال شرقی محلّه سراب بود.[۱۷] وی به یکی از علمای آن سامان به نام ملّا شریف که از شاگردانش نیز بود دستور داد آن را تحدید نمایند این مطلب در کتیبهٔ مسجد مشهور بود.

محمّدقاسم بن محمّدصادق سراب تنکابنی

محمّدقاسم بن محمّدصادق سراب تنکابنی در اصفهان متولّد گردید، تحصیلات عالیه را نزد دانشمندان وو علمای اصفهان طی نموده، پس از اخذ اجازهٔ اجتهاد به مازندران رفت، و در آن‌جا منصب قضاوت شرع بدو محوّل گردید.

محمّدباقر محمّدصادق سراب تنکابنی

محمّدباقر سراب تنکابنی از علما و دانشمندان قرن دوزادهم و اغلب تحصیلاتش را نزد و والدش و دیگر علما را اصفهان گذرانید بعضی از اوقات به رامسر می‌آید، و به املاک موروثی سرکشی می‌کرد احتمالاً اواخر قرن دوازدهم بدرود حیات گفته است.

نگارنده صورت و قضامه چند جلد کتاب را به در آغاز کتاب *من لا یحضره الفقیه* ثباع یک‌شنبه ۱۸ ذی‌حجّة الحرام ۱۱۷۲ق نوشته در کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی در قم به شماره ۲۷٦٦ مشاهده نمودم.

محمّدقاسم بن محمّدرضا بن ملّا محمّد سراب تنکابنی

محمّدقاسم محمّدرضا سراب تنکانی در اصفهان متولّد پس از نیل به درجات عالیه به تدریس

مشغول گردید. علّامه تهرانی در *الکرام البررة*، ج ۱، ص ۳۷۳ می‌نویسد.

سیّدحسین بن امیر ابراهیم بن معصوم حسینی قزوینی که از دانشمندان قرن دوازدهم و اوائل قرن سیزدهم و متوفّای ۱۲۰۸ است، نزد محمّدقاسم بن محمّدرضا بن محمّد تنکابنی شهیر به سراب تحصیل نموده است.

نگارنده حاشیهٔ زبدة *البیان* استنساخ عصر مؤلّف ملّا محمّد سراب تنکابنی به شمارهٔ ٤٩٣٢ در کتابخانهٔ بزرگ مرعشی نجفی در قم ملاحظه نمودم، روی برگ اوّل تاریخ وفاتش مؤلّف به خطّ فرزند دوم او ملّا محمّدصادق و شهادت محمّدقاسم بن محمّدرضا با مهر مربّع وی ملاحظه نمودم.

در شرح حال محمّدقاسم بن محمّدصادق علّامه تهرانی می‌نویسد: سیّد حسین بن میرزا ابراهیم قزوینی... از شیخ خود مولا محمّدقاسم سبط (نوه)... مولی محمّد سراب...نقل حدیث نموده. ممکن است این مولا محمّدقاسم فرزند محمّدرضا باشد؛ زیرا نام پدرش یاد شده به هر حال در این باره باید بیشتر تحقیق گردد.

نگارنده با تفحّص زیاد به شرح حال این دانشمند بیش از مطالب یاد شده مطّلع نشدم.

ملّا محمّدصالح بن ملّا محمّدمحسن جویباره‌ای

ملّا محمّد صالح بن ملّا محسن بن ملّا عبدالفتّاح بن ملّا محمّدرضا بن ملّا محمّد بن‌عبدالفتّاح تنکابنی سراب.

جدّش ملّا عبداللّه الفتّاح در فتنهٔ افغان و استیلای آن‌ها براین شهر به مازندران مهاجرت کرد، و در جویباره اقامت نمود پس از آن‌که شهر اصفهان از لوث افغان‌ها پاک شد، فرزندش محسن مجدّداً به اصفهان مهاجرت نمود، ملّا محسن جویباره‌ای مازندرانی معروف گردید.

ملّا محمّدصالح در سال ۱۲۰۰ق متولّد گردید، مدّتی در اصفهان به تحصیل اشتغال داشت، و سپس به کربلا مشرّف گردید، و به حلقه درس شریف‌العلمای مازندارانی پیوست. مؤلّف *کشف‌الغطاء* به واسطهٔ حملات وهّابیان به نجف اشرف به کربلا مهاجرت نمودند، و در کربلا به تدریس فقه و اصول مشغول شدند. عدّه‌ای از فضلا و علماء به حلقه درس آن‌ها پیوستند از جمله محمّدصالح بود پس از دفع فتنه و هّابیان شیخ موسی و شیخ علی مجدّداً به نجف بازگشتند.

شیح صالح در کربلا همچنان باقی ماند در سال ۱۲٤٦ شریف العلما و بر اثر بروز و با وفات کرد عدّه‌ای از از بیم و با به اطراف و شهرهای دیر رفتند ملّا محمّدصالح به نجف و چندی در نجف در

محضر این استاد ارجمند گردید، و به درجات عالیه نائل شد به اصفهان بازگشت و با دختر استادش سیّد صدرالدّین عاملی ازدواج کرد، و در اصفهان شهرت کسب نمود، و محلّه سکونت او به جویباره معروف گردید در شب اوّل محرّم ۱۲۸۵ در اصفهان وفات کرد، و در بقعه وسط تکیه معروف به نام خودش در اوّل قبرستان‌تخت فولاد به خاک سپرده شد.

داری تألیفاتی است از جمله کتاب *کشف الحجب* در اصول فقه در ذریعه ۱۷۷ک۱۸ به شماره ۱۲۷۵ درباره این کتاب می‌نویسد این کتاب در چندین جلد است، و رسائل متفرّقه در فقه و اصول و غیره.

اعیان الشّیعه، ج۹، ص۳٦۹؛ *مکارم الآثار*، ج۷، ص۲٦٦۵؛ *ذریعه*، ج۲، ص۲۰۵ و ج۱۸، ص۱۷۷؛ *تذکرة القبور*، ص۷٤؛ *بیان المفاخر*، ج۲، ص۱۸٦؛ *بزرگان تنکابن*، ص۳۲۰.

حاج میرزا مهدی بن محمّدصالح جویباره‌ای

میرزا محمّد جویباره‌ای در دوم شوّال ۱۲٦۱ق در اصفهان متولّد گردید. مادرش دختر سیّدصدرالدّین عاملی (نوهٔ دختری شیخ جعفر جناحی مؤلّف کتاب *کشف الغطاء* است تحصیلات عالیه را در اصفهان و عتبات طی نمود پس از مدّت پدرش امامت مسجد شیره پزها بدو محول گردید، و تا فوت نام‌برده به تدریس و امامت و حل خصومات انتقال داشت. نام‌برده با دختر خاله خود مرحوم شیخ محمّدباقر نجفی ازدواج نمود. در بامداد روز شنبه بیستم ذی الحجّة الحرام ۱۳۲۵ق در اصفهان وفات کرد، و در تکیهٔ فاضل سراب در سه او در همان سکوی سنگ مرمر به خاک سپرده شد مرحوم میرزا عالم و قاضی و مرجع مرافعات در اصفهان بود...

مؤلّف *رجال اصفهان یا تذکرة القبور* ۷٤ می‌نویسد:

> حاجی میرزا مهدی جویباره‌ای است که از علما و مرجع در مرافعات و احکام اصفهان هست... با سواد و علم و معرفت بود.

در *تاریخ اجتماعی اصفهان در دو قرن اخیر*، ج۳، ص۲۷۲ می‌نویسد: در کلیّهٔ جریانات اجتماعی و سیاسی با آقایان مسجد شاهی متحد و یار و پشتیبان بوده... دارای پنج فرزند به نام‌های حاج محمّد شیخ الواقین (آتی الذّکر) و میرزا قوام‌الدّین که در سال ۱۳۱۹ در کربلا هنگام تحصیل در سن جوانی به دست اشرار بقتل رسید، و مخدّره خانم آقا و بانو حاجیه خانم شاعره و ادیب همسر مرحوم حاج مرتضی خاتون‌آبادی نام‌برده در ۱٦ شوّال ۱۳۸۹ق وفات و در تکیه خانوادگی خود تکیهٔ فاضل

سراب به خاک سپرده شد. و مخدره بانو حاجیه زمزم خانم همسر مرحوم حاج حسن خادم‌الشّریعه.

حاج محمّد جویباره‌ای معروف به شیخ‌العراقین

حاج محمّد بن میرزا مهدی جویباره‌ای مشهور به شیخ العراقین در حدود ۱۳۰۸ق در اصفهان متولّد گردید. پس از فراگیری خواندن و نوشتن به تحصیل علوم دینه مشغول گردید، ولی در جوانی از تحصیل دست برداشت، و به حل و فصل خصومت‌ها و رفع حوائج مردم و برطرف کردن گرفتاری‌های آن‌ها قیام نمود، و در مقابل دستگاه حکومت جابر و ستمکار سلطان و اتباعش ساعی و کوشا و سال‌ها مأموران دولتی و کلانتری‌ها سفارشات او را در مورد توجّه قرار می‌دادند.

پس از فوت پدر و عمویش شیخ محمّدحسین (آتی الذّکر) در مسجد شیره پزها در بازار اصفهان امامت جماعت بدو محول گردید در زمان حکومت رضا شاه پهلوی که از روحانیّون از عمام طلب می‌گردند، و برای آنچه جماعات شرایط خاصّی بود از امامت دست برداشت، ولی در عین حال در مسائل اجتماعی مردم اصفهان دخالت می‌کرد. انجام در سال ۱۳۸۷ق فوت و در تکیه اجداد خود به خاک سپرده می‌شد فرزند ایشان مرحوم حاج مهدی فردی فاضل و دانشمند بوده در زمان حیات پدر.

تاریخ علمی و اجتماعی اصفهان در دو قرن اخیر، ج۳، ص۲٦٤.

شیخ محمّدحسین جویباره‌ای

شیخ محمّدحسین بن محمّدصالح بن محسن جویباره‌ای تنکابنی در اصفهان متولّد گردید مقدّمات و سطوح را در اصفهان تحصیلی کرد، و جهت تحصیلی مدارج عالیه به نجف اشراف عزیمت نمود در نجف نزد اساتید بزرگ مدارج عالیه طی کرد اواخر قرن سیزدهم به اصفهان بازگشت به تدریس و امامت به جای پدرش در مسجد شیره‌پزها اشغال داشت، حدود ۱۳۳۵ وفات، و در تکیهٔ قاضی سراب به خاک سپرده شد.

شرح حال نام‌برده به طور اجمال در *تذکرة القبور*، ص۳۸۷ مذکور است.

شیخ محمّدرضا صالحی جویباره‌ای

شیخ محمّد بن محمّد بن صالح بن محسن بن عبدالفتّاح بن ملّا محمّدرضا بن ملّا محمّد بن عبدالفتّاح سراب تنکابنی آخرین فرد علمی این خاندان در حدود ۱۲۹۰ق پس از بازگشت پدرش از

نجف اشرف در اصفهان متولّد گردید؛ عمدهٔ تحصیلاتش را در اصفهان گذرانید، و مدّتی نیز در نجف اشرف به تحصیل اشتغال داشت در اصفهان حدود وثوق و احترام اهالی بود. در *تذکرة القبور*، ص۳۸۷ می‌نویسد:

در استخاره از *قرآن* شهرت داشت، و الحق تفألات او اغلب، صحیح و درست بود. در شب غرّهٔ رجب ۱۳۸٦ق در اصفهان فوت، و در بقعهٔ جدّش فاضل سراب به خاک سپرده شد.

تذکّر

محقّق گرامی دانشمند فقیه مرحوم سیّدمصلح‌الدّین مهدوی در *بیان المفاخر*، ج۲، ص۱۸٦ مطلبی را نوشته، آن مطلب باعث شکّ و تردید در انتساب این خاندان به سراب است، برای توضیح، عین مطلب را ذکر می‌نمایم.

تذکّر: آنچه معروف و در کتب اهل فن مضبوط است خاندان معروف به جویباره‌ای صالحی جویباره‌ای از اعقاب علاّمه فقیه مولی محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی معروف به فاضل سراب است لکن در جایی اتّصال نسبت آنان به فاضل سراب دیده نشده است. به ظنّ نویسنده، فقط احتمالی بیش نیست، و باید دربارهٔ آن تحقیقی شود، مولی عبدالفتّاح جدّ این سلسله مذکور در نسب‌نامه فوق فرزند مرحوم فاضل سراب است؛ بنابراین نسب مرحوم آقا شیخ محمّدرضا جویباره‌ای چنین خواهد بود: حاج شیخ محمّدرضا بن شیخ محمّدحسین بن مولی محمّدصالح بن مولی محسن بن مولی عبدالفتّاح بن مولی محمّد معروف به فاضل سراب فرزند عبدالفتّاح تنکابنی اصفهانی.

این عین عبارت مرحوم مهدوی است نگارنده در *بزرگان تنکابن*، ص۳۲۱ پس از ذکر این عبارت احتمالاً را ذکر نمودم، ولی الحمد للّه پس از چاپ کتاب در اثر تحقیق مردم که مولی عبدالفتّاح فرزند مولی محمّدرضا فرزند مولی محمّد فاضل سراب تنکابنی است، و این‌که مرحوم مهدوی نوشته اشتباه است، و الحمدللّه مورخ محقّق دانشمند مرحوم میرزا محمّدعلی معلّم حبیب‌آبادی در جلد هفتم *مکارم الآثار* صفحه ۲٦٦٤ نسب ملّا محمّدمحسن بن عبدالفتّاح بن ملّا محمّدرضا بن ملّا محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی را صحیح نوشته است.

همان‌گونه که قبلاً متذکّر شدم در اثر افغان و استیلای آن‌ها به این شهر اغلب دانشمندان به اطراف و شهرهای دیگر مهاجرت کردند، مانند خاندان شریف چارسویی که به خونسار مهاجرت کردند، و پس از رفع غائله، مجدّداً به اصفهان مراجعت کردند. ملّا عبدالفتّاح به مازندران به آبادی جویباره مهاجرت

نمود، و چون پس از رفع غائله به اصفهان بازگشتند، به مازرندرانی و یا جویباره‌ای معروف شدند.

پی‌نوشت‌ها

۱. اکثر نویسندگان در ترجمهٔ مرحوم سراب در سال تولّد او را ذکر نکرده‌اند، اخیراً نگارنده نسخه‌ای از ***زبدة البیان*** به شمارهٔ ٤٩٣٢ در کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی نجفی در قم ملاحظه نمودم که فرزندش مولی محمّدصادق در حاشیه چنین نوشته است: تاریخ وفات قبله‌گاهی‌ام ـ جعل اللّه تعالی روحه عنده فی اعلی علیّین، و حشره مع المعصومین ـ تخمیناً پنج ساعت از شب دوشنبه هیجدهم ذی‌الحجّة الحرام ١١٢٤ و سنّ شریفشان در محرّم ١١٢٥ به مقتضای فرموده، و خودشان هشتاد و پنج می‌شد؛ لذا بدین محاسبه تولّد نام‌برده در سال ١٠٤٠ق خواهد بود.

۲. سراب بر وزن خراب یکی از محلّات جورده رامسر است در سابق بر این، این محل، آباد، و دارای مدرسهٔ علمیّه بوده است، در اثر زلزله به کلّی این آبادی و آبادی‌های مجاور ویران بعدها عدّه‌ای از مسگرها مجاور را آباد و بناء نمودند اکنون این محلّه (صیقل محلّه) معروف و آباد است نگارنده کراراً این را از نزدیک مشاهده نموده است. میرزا محمّد تنکابنی متولّد ١٢٣٤ یا ٣٥ق و متوفّای ١٣٠٢ در سلیمان‌آباد، تنکابنی در ***قصص العلما***، ص ٢٧٥ می‌نویسد: محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی از اهل بلد مؤلّف کتاب، و از اهل قریه‌ای است مسمّاة که در سابق اواقات آبادانی بوده، و اکنون خراب و در جوار جوردیه ییلاق تنکابن واقع است.

۳. ملّا محمّدباقر خراسانی سبزواری فرزند محمّدمؤمن از فقهای بزرگ قرن یازدهم بوده، و تحصیلاتی را در نزد شیخ بهایی گذرانیده، و در اصفهان اقامت گزید، و به تدریس مشغول گردید. امامت جماعت مسجد جامع اصفهان و منصب شیخ‌الاسلامی اصفهان، و تولیّت مدرسهٔ عبداللّه شوشتری بود محوّل گردید، چند سال پیش از اصفهان به مشهد مقدّس مهاجرت نمود، و در آن‌جا متوطّن گردیده، در مدرسهٔ سمعیّه به تدریس مشغول شد. در سال ١٠٩٠ برای انجام کاری به اصفهان مسافرت نموده، و به همین سال در اصفهان فوت، و جنازه‌اش به مشهد منتقل، و در سرداب مدرسهٔ میرزا جعفر مجاور شیخ حرّ عاملی به خاک سپرده شد.

٤. آقا حسین بن جمال‌الدّین محمّد مشهور و ملّا محمّدتقی خونساری از اعاظم علماء قرن یازدهم و از شاگردان میر فندرسکی در معقول و ملّا محمّدتقی مجلی اوّل در منقول و محقّق سبزواری و دیگران بوده، و چون به مدارج عالی نائل شده، به تدریس و تربیت شاگردان و تألیف مشغول، دارای تألیفات ارزنده در فقه و حکمت و کلام که از جملهٔ آن‌ها ***حاشیهٔ الهیّات شفا*** و ***الجبر و الاختیار*** و ***مشارق الشّموس فی شرح الدّروس*** و غیره است، در سال ١٠٩٨ و ٢٠٩٩ در اصفهان وفات نمود.

۳. ملّا محمّدتقی مجلسی از مشاهیر علما و پدر ملّا محمّدباقر مجلسی است که مجلسی اوّل معروف دارای تألیفات ارزنده در فقه و حدیث و غیره است، در سال ١٠٧٠ در اصفهان وفات نمود.

٤. مولی رجب‌علی تبریزی اصفهان از حکما صوفی مشرب و زاهد در اصفهان به تدریس حکمت و عرفان اشتغال داشت، و ی در سال ١٠٧٠ وفات دارای تألیفاتی است. مؤلّف ***ریاض العلماء*** در ج ٢، ص ٢٨٤ سراب را در عدد شاگردان او محسوب نموده است.

۵. مولی محمّدعلی اردبیلی از علما و دانشمندان قرن یازدهم دور در عتبات عالیات اقامت داشته، عمدهٔ تحصیلاتش قبل از مهاجرت به اعتاب مقدّسه ملّا محمّدتقی مجلسی اوّل (م١٠٧٠ق) و شیخ جعفر کمره‌ای شیخ الاسلام اصفهان (م١١١٥ق) و دیگر بزرگان بوده، یک سال قبل از فوتش مسافرت به اصفهان نموده، و پس از مدّتی وفات نموده، معروف‌ترین تألیفات او کتاب ***جامع الرّواة*** است.

٦. ***جامع الرّواة*** از کتب بسیار معتبر رجال است، مرحوم آیت‌اللّه العظمی بروجردی به این کتاب عنایت خاصّی داشته، و برای این کتاب مقدّمه‌ای نوشته، و به دستور ایشان در ٢ جلد به چاپ رسید تالی آن کتاب شب نوزدهم ربیع الاوّل ١١٠٠ به پایان رسیده است.

۷. دوست دانشمند ما حجّت‌الاسلام آقای رسول جعفریان دوازده رسالهٔ فارسی و عربی نماز جمعه را با مقدّمه و تعلیقات شایسته

مفید و ارزشمند به سال ۱۳۸۱ گردآوری، و انتشارات انصاریان قم آن‌ها را در یک مجلّد در قطع وزیری در ۷۷۱ صفحه به چاپ رسانید.

۸. خلیل بن غازی قزوینی از اعاظم علماء امامیّه قرن یازدهم عهده تحصیلاتش در اصفهان نزد شیخ بهایی و علماء وقت بوده مدّت سی سال مقدّسهٔ حضرت عبدالعظیم حسنی در شهر ری تفویض شده بود دارای تألیفات ارزنده به فارسی و عربی است، در سال یک‌هزار و یک متولّد، و در سال ۱۰۸۹ در قزوین وفات کرد.

۹. حسینیّهٔ شوشتری‌ها واقع در کوچه سلام در محلّهٔ عماره نجف اشراف بود کتابخانه در ضلع جنوبی حسینیه قرار داشت. جمعاً حدود هشتهزار جلد کتاب‌های خطّی و چاپی داشته چون فهرست نسخه‌های خطّی آن کامل و منظم نبود بعضی از کتاب‌های چاپی موجود در این کتابخانه قدیمی و کم یاب بود، ۹۲۰ نسخه از کتاب‌های خطّی را آقای اسداللّه اسماعیلیان و علاّمه بزرگوار آقای استادی اجمالاً در ***نسخه‌های خطّی***، جلد ۱۱، ص۷۸۷ معرّفی نمودند.

در ایّامی که نگارنده در نجف اشراف مشرف بودم متصدّی کتابخانهٔ مرحوم محمّدعلی امام (۱۳۲۷ ـ ۱٤۱۲ق) فرزند سیّد آقا امام شوشتری بود نام‌برده در حفظ و حراست کتاب‌ها بسیار حریص بود. نسخه‌های خطّی را به دست مطالعه کننده نمی‌داد، و چنانچه شخصی موثقی و یکی یکی از معاریف بدان کتاب احتیاج پیدا می‌کرد با شرایط بسیار سخت برای مدّت کوتاهی در کتابخانه، کتاب را در اختیار او قرار می‌داد، حدود ۱٤۰ق این حسینیه و چندین مدرسه و... در طرح خیابان کشی قرار گرفت. اغلب کتاب‌ها به یغما و تاراج رفت، و تعدادی از آن‌ها در میان توده‌ای از خاک مدفون گردید. نگارنده این ماجرا را در کتاب ***بزرگان تنکابن***، ص ۱٦٤ ذکر نمودم.

۱۰. مؤلّف کتاب، این رساله را به نام ***الاخبار و الاجماع*** در پایان رساله صلاة جمعه ذکر نموده است. ***فهرست کتابخانهٔ آستان قدس رضوی***، ج ۵، ص٤۳۷.

۱۱. حزین. ***تذکره***، ص۱۰۹؛ ***دانشمندان گیلان***، خطّی؛ تهرانی. ***الکواکب المنتشره***، ج ۵، ص ۲٦٤؛ قمی. ***فوائد الرّضویّة***، ص ۱۸۲ وفاتش را در سال ۱۱۳۵ یاد نموده است؛ قربانی. ***پیشینهٔ تاریخی و فرهنگی لاهیجان***، ص٦۸۷؛ سمامی حائری. ***بزرگان رامسر***.

۱۲. ملاّ محمّدصادق سراب در پایان ***سفینه النّجاة*** اجازه‌ای جهت ناسخ کتاب محمّدحسین بن مولی حسن بن مولی علیّ بن مولی فقیه حسن تنکابنی در چهارم جمادی‌الثّانی ۱۱۲۳ نوشته در آن اجاره عمر خود را در چهل سال ذکر نموده است **ذریعه** ج ۱۲، ص۲۰۳.

۱۳. مسجد آدینه از مساجد قدیمی این سامان است، در گذشته در این مسجد اقامه نماز جمعه می‌شد لذا بدین نام (آدینه) شهرت یافت اهالی رامسر و نواحی نسبت بدین مسجد احترام خاصّی قائل بودند بنا قبلی آن را به قرن ششم نسبت می‌دهند. اکنون هیچ گونه آثاری از بناهای سابق وجود ندارد مساحت مسجد شمالاً به طول ۲۱۱/۷۵ و شرقاً به طول ۱۲/۳۰ متر و دارای ۲ درب ازطرف شمال یکی درب ورودی مردان و دیگری که در قسمت شمال شرقی بود درب ورودی زنان بود دارای شش ستون چوبی تمام سقف مسجد این ستون‌ها بود کتیبه‌ای در بالای درب ورودی مردان از چوب وجود داشته متاسفانه این کتیبه اوائل قرن چهاردهم هنگام تجدید درب برداشته شد به روی سه ستون شمالی پلی از چوب با اصطلاح محلّی شمال وجود داشت بر روی آن این کتیبه نوشته شده بود. بعضی از نویسندگان از روی جهل مصرع آخر «مکان عبادت محلّ دعا شد» را مادّه تاریخ دانستند، و سال ۱۰٤۵ یا نموده‌اند که غلط است؛ زیرا در مصرع ما قبل بیت آخر می‌گوید از روی معمّا نکاتش ادا شد، و سپس برای تعیین مادّه تاریخ، نکته‌ای را بیان کرده که می‌گوید: «تأمّل نما و بگو از سر فیض» بعضی فیض که سر کلمهٔ فیض است جز مادّه تاریخ است، بدین محاسبه ۱۱۲۵ق می‌گردد. دیگر آن‌که بعضی از عبارات ابیات را تغییر دادند، در حالی که این‌جانب این ابیات را از روی کتیبه استنساخ کردم. در کتاب از ***آستارا تا استراباد***، ج ۳، ص ۳۲ نام این مسجد را دزگامکشی ذکر کرده، البتّه اشتباه محض است.

به امر خدای علیم و قدیم — تزلزل به مسجد به طین و به ماء شد
ز بهر بنای چنین مسجدی — مدرس چو باعث به صدق صفا شد

شریفا جهان علوم و کمال
مفوّض موفّق به هر دو سرا شد

محیط فضائل سپهر هنر
علیم قواعد غمام زکا شد

بنا کرد به لطف خدای جهان
به اندک زمانی چنین با ضیا شد

چه عالی بنایی ز رای شرف
گروهی ملک را در او التجا شد

گذرگاه خضر و مقام مسیح
از این تا قیامت ز فضل خدا شد

تبارک تعالی چه که گویی
چه کعبه معظّم مبارک نباشد

خلایق نمودند بسی سعی خیری
خداوند به لطفش از ایشان رضا شد

بگفتم نمایم چه از بهر تاریخ
خیالی امینی خرد برملا شد

بگفتا سلیمان چرا تو غمینی؟
تو را هم مددکار و حامی خدا شد

ببین و بسنجش که تاریخ او
ز روی معمّا نکاتش ادا شد

تأمّل نما و بگو از سر فیض:
مکان عبادت محلّ دعا شد

+۸۰ ۱۰۲۵

نظریّات اصولی فاضل سراب
در حجّیت خبر واحد

نصراللّه شاملی*

مقدّمه

قرن دوازدهم، قرن تلاش فقیهان اصولی است که در برابر اخباری‌ها سدّ منیعی ایجاد کردند، و با روش علمی درست، کتب و رسالات و مقالات بسیاری را در مباحث مختلف اصولی رقم زدند که همهٔ آن‌ها در زوال مکتب اخباری‌گری مؤثّر افتاد. برای آن‌که بتوان شخصیّت علمی فاضل سراب را در چارچوب نظرات اصولی رقم زد، ابتدا به بیان ویژگی‌های این قرن که اصولیّون و فقیهان بسیاری ظهور کردند، اشاره می‌کنیم که یکی از بزرگ‌ترین آن‌ها وحید بهبهانی است. او در کتاب *الاجتهاد و الاخبار* ضربهٔ مهلکی به مکتب اخباری‌ها زد،[1] امّا دیگر فقیهان و اصولیّون آن دوران نیز هر یک به سهم خود در زوال اخباریّون ضربات بعدی را وارد ساختند که اگر این استمرار علمی نبود، شاید باقی‌ماندهٔ فکری آنان دوباره رشد می‌نمود، و امروز اثری از فقه و اصول پیشرفته شیعی در عصر حاضر نبود، پیش از پرداختن به اصل بحث که تبیین مواضع اصولی فاضل سراب در زمینهٔ حجّیت خبر واحد است[2] بر این گفته باید تأکید کنیم که ایشان از شاگردان ملّا محمّدباقر سبزواری صاحب *جامع الزّیارات عبّاسی* است، و به قول صاحب *اعیان الشّیعة* چیزی سوای نقل قسمتی از رسالهٔ حجیّت *اخبار و اجماع*، و رسالهٔ دیگری با نام رسالهٔ وجوب عینی *نماز* جمعه دیده نمی‌شود. امّا فاضل سراب را تألیفات زیادی است، و بیشتر تألیفات او فقهی، اصولی و کلامی است، او به سال ۱۱۲٤ق وفات

---

*. عضو هیأت علمی گروه ادبیّات عرب دانشگاه اصفهان.

یافت، و در اصفهان (تخت فولاد) مدفون شد.

ویژگی‌های اصولی فقهی قرن دوازدهم

پیش از آن‌که نظرات اصولی او را تحلیل نماییم لازم است بدانیم، فاضل سراب در عصری فعّالیت علمی خود را آغاز کرد که اخباریّون از نفوذ زیادی در صحنهٔ اجتماعی و دینی برخوردار بودند روی این اصل مسلک اخباری جای خود را در میدان فتویٰ باز کرده بود. اخباری‌ها کسانی از شیعه بودند که به اصول‌فقه و فعّالیت عقلانی عقیده‌ای نداشتند، اخباریّون در برابر مجتهدان که ادلّهٔ استنباط و استخراج احکام شرعیّه را چهار چیز می‌دانستند: کتاب، سنّت، عقل و اجماع تنها به کتاب و سنّت وفادار بودند، و چون راه افراطی گری درپیش گرفتند، معتقد شدند ظاهر کتاب نیز برای ما حجّیت نیست بنابراین فقط سنّت یعنی اخبار را مناط و مدرک تحصیل احکام شرعی دانستند.[۳]

و چون عمل به اخبار از آنان بدون معیار علمی واقع شد، کسانی چون بهبهانی و فاضل سراب و مرحوم بحر العلوم شاگرد افضل وحید بهبهانی صاحب *فواید رجالیّه*،[٤] رساله‌های زیادی در حجّیت اجماع و خبر واحد تألیف کردند.

اهمّیت بحث تا آن‌جا به درازا که مرحوم بهبهانی در کتاب *الاجتهاد و الاخبار* می‌نویسد:

> احتیاج مجتهد به علم اصول، امری لازم و بدیهی است.

سپس گوید:

> اخباری‌ها گفته‌اند علم اصول پس از زمان ائمّه (ع) پیدا شد، و قدمای اصحاب و روایان حدیث در آن اطّلاع نداشتند، در واقع علم اصول تا زمان ابن‌جنید اسکافی و ابن‌عقیل وجود نداشتند، و از آن موقع به بعد ما علم اصول را به عنوان معیاری برای فهم کتاب و سنّت می‌نگریم.[۵]

از محتوای سخن اخباریّون بر می‌آید که آنان عمل به خبر واحد را مطلقاً جایز دانسته، و مسائل علم اصول را که معیاری برای حجیّت کتاب و سنّت است مردود می‌شمارند. از طرف دیگر قدمای از محدّثان شیعه و فقهای اوّلیّه، ادّعای اجماع کرده‌اند که عمل به خبر واحد حجّیت نیست.آیا این اجماع تا چه حد درست است، بحثی است که بعداً روشن خواهیم کرد. لکن شیخ‌الطّائفه (طوسی) ادّعای اجماع بر جواز عمل به خبر واحد نموده است، و ما در این مقاله برآنیم سخنان فاضل سراب را در این

مسأله تبیین کرده، سپس با اصولیّین دیگر چون شیخ انصاری و یا مرحوم مظفّر و برخی از سخنان متقدّمان (سیّد مرتضیٰ و ابن‌زهره، ابن‌براج و ابن‌ادریس) مقایسه نموده، و در پایان نسبت به سخن فاضل اظهار نظر کرده، و تأثیر سخنش را در میان متأخّران به طور مستقیم یا غیرمستقیم ارزیابی کنیم.

سخنان فاضل سراب در نوشتن رسالهٔ حجّیت اخبار و اجماع

فاضل معتقد است در میان مسایل اصول، کسی که در *قرآن* تتبّع نماید، می‌بیند در موضوع حجّیت اخبار و اجماع، آیات کمی به چشم می‌خورد، به همین دلیل لازم دیده رساله‌ای در موضوع فوق الذّکر تألیف نماید. انگیزهٔ دیگری که ظاهراً از تاریخ بر می‌خیزد آن‌که اخباریّون همهٔ ظواهر سنّت را مطلقاً حجّت دانسته در حالی که به ظواهر کتاب عقیده‌ای نداشته، و آن را حجّت نمی‌دانستند.

این اختلاف شدید که در عصر فاضل در میان فقها واصولی‌ها درگرفت. موجب شد برای پرهیز از افراط کاری کسانی چون فاضل سراب برای موضوع حجّیت اخبار این مسأله را ثابت کنند که علی رغم کمی آیات *قرآن* برای اثبات حجّیت آن، مع الوصف آیاتی وجود دارد که اثبات کنندهٔ حجّیت اخبار است، و مراد از اخبار نیز معلوم است.خبر متواتر ذاتاً حجّت است، و کسی برای اثبات حجّیت آن تلاش نمی‌کند، آنچه معلوم و مسلّم است، استدلال به حجّیت خبر واحدی است که محفوف به قرائن و شواهدِ محکمِ دالّ بر حجّیت روایت نداشته باشد،چون تمسّک به روایات دارای قرائن و شواهد که بتوان از طریق آن‌ها حجّیت را به دست آورد جایی بر اختلاف باقی نمی‌گذارد، و تنها اخبار واحده است که با فرض عدم شواهد و قرائن، حجیّت یا عدم حجّیت آن‌ها از طرف فقیهان، مورد خدشه واقع شده است.

در این‌جا دو طرز تفکّر افراطی مشاهده می‌شود؛ یکی، تفکّر اسلاف از فقها چون سیّد مرتضیٰ و ابن‌زهره و ابن‌برّاج و ابن‌ادریس که کاملاً در عدم حجّیت اخبار واحده دلائل زیادی آورده، و آن را از حیّز انتفاع انداخته‌اند، تفکّر دیگر که اواخر عهد صفویّه شکل گرفت، و موجب درد سرهای زیادی در میان فقیهان شیعی شد، اخباریّون‌اند که ظواهر کتاب را حجّت ندانسته، ولی ظواهر سنّت را حجّت دانستند، و البتّه به خبر واحد اگرچه ضعیف باشد، عمل کردند، این اندیشه، فقیهان عصر دوازدهم را وادار کرد که میان دو افراط، تفریط روشی معتدل و معقول برگزینند، تا هر عملی منطبق به استدلالی از کتاب و سنّت و عقل و اجماع باشد. در این مقاله سعی داریم، پس از بیان سخنان هر دو دسته روش

استدلالی فاضل سراب و هم‌عصران او را که توانستند فکر افراطی و خطرناک اخباری‌گری را از حوزه‌های علمی دور نمایند. به رشتهٔ تحریر در آوریم.

پیشینهٔ ظنّ و دلایل حجّیت خبر واحد

پیش از آن‌که به اثبات حجّیت خبر واحد از دیدگاه فاضل سراب و هم‌فکران او بپردازیم، مقدّمتاً یادآور می‌شویم که بحث خبر واحد وحجّیت آن به بحث ظنّ و جای‌گاه آن در اصول و فقه باز می‌گردد. به این معنی که اوّلاً در امور اعتقادی مطمئناً نمی‌توان به ظن استناد کرد، دلایل این امر در اصول به طور مفصّل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.[۶]

ثانیاً در افعال گوناگون اصل بر عدم استناد و عمل به ظنّ است؛ چرا که احتمال خطا در ظن وجود دارد، و عمل به آن چه بسا زیانی جبران‌ناپذیر داشته باشد.

ثالثاً اگر بخواهیم استناد به ظن را مطلقاً نفی کنیم در بسیاری از مسایل فردی و اجتماعی دچار بن بست خواهیم شد. پس در جایی‌که علم وجود ندارد، و از طرفی عمل نکردن امکان ندارد، راه عاقلان بشری عمل به ظن است.

رابعاً: ظنون یکسان نیستند، و بعضی از آن‌ها نزد عقلاً مورد عمل قرار می‌گیرند، و برخی از آن‌ها اعتبار ندارند، و چون در همهٔ احکام شرعی نمی‌توانیم به «علم و یقین» عمل نماییم. نمی‌توانیم در عرصهٔ دین‌داری بی‌عمل بمانیم، پس در حوزه دین، ملاک‌ها و ضوابط دستیابی به احکام را شارع معیّن می‌کند، و چون ضابطهٔ تفکیک ظنون را از منظر صاحب شریعت، نمی‌شناسیم لازم است به سراغ شارع برویم، و ظنون خاصّی را که در شریعت اعتبار دارد بشناسیم.

بحث ظنون خاص را شیخ انصاری سامان داد،[۷] حجّیت ظن به طور مطلق، پیش از او توسّط اصولیّین از جمله میرزای قمی صاحب کتاب *قوانین* مطرح شد، امّا شیخ انصاری از ظنون خاصّی سخن گفت، و ادّعا کرد که برخی از ظنون مثلاً ظنّ حاصل از«خبر واحد» قطعاً در شریعت حجّیت دارد. اگرچه ظنّ در بیشتر موارد، واقع را نشان می‌دهد، در مواردی نیز بر خلاف واقع است، و دقیقاً به همین دلیل به خودی خود حجّیت ندارد. امّا شارع مقدّس در عرصهٔ دین و رفتارهای مکلّفان، آن‌جا که دسترسی به علم ندارد. گونه‌هایی از «ظنّ» را حجّت دانسته است تا مکلّفان از سردرگمی و بلا تکلیفی دور بمانند، و به همین دلیل شارع برای بعضی از ظنون «جعل حجّیت» کرده است.[۸]

ظواهر الفاظ عربی

الفاظ چه واژه‌های مفرد و چه ترکیب آن‌ها در قالب جمله برای بیان مقصود انسان وضع شده‌اند، و مهم‌ترین ابزار انتقال مفاهیم و ایجاد رابطه تفهیم و تفهّم به شمار می‌روند. شارع نیز با همین الفاظ برای مردم سخن گفته، و بارها *قرآن* را عربیّ مبین خوانده است. بنابراین به نظر می‌رسد مفهوم الفاظ که به آن ظاهر لفظ می‌گوییم، جحیت دارد. بدین عمنی که وقتی کسی جمله‌ای را می‌گوید، اگر قرینه‌ای بر خلاف ظاهر در جملهٔ او نباشد، باید آنچه را از این جمله می‌فهمیم، همان مراد او بدانیم، هرچند احتمالات دیگری در کلام او بدهیم. در واقع یک اصل مهم در مباحث زبان‌شناسی وجود دارد که نباید نادیده گرفته شود، و آن اصالة الحقیقة است که پیش از آن‌که اروپاییان در مباحث معنی‌شناسی (سیمنتیک)[۹] به اهمّیت آن پی ببرند، اصولیّون اسلامی آن را در مباحث زبان‌شناسی و بحث فهم نصوص کتاب و سنّت به کار می‌بردند، بدین ترتیب که افراد اصولاً هر لفظ را در همان معنای موضوع له به کار می‌برند، و ضوابط و معیارهای ساختار نحوی را رعایت می‌کنند.

مثلاً وقتی اعلام می‌شود که همهٔ دانشجویان باید در روز و ساعت معیّنی در مکان‌های تعیین شده برای امتحان ورودی به دانشگاه حاضر شوند، از این اعلام می‌فهمیم که این دستورالعمل عام است، و هیچ کس از آن مستثنی نیست، و اگر کسی در زمان اعلام شده در آزمون، حاضر نباشد، انتظار قبولی نمی‌توان از کسی که در آن وقت مخصوص شرکت نکرده داشته باشیم.

حال جای این سخن است که قاعدهٔ اصالة الحقیقة در فهم مرادات قرآنی و سنّت نیز جاری است، و *قرآن* نیز به همان شیوه سخن گفته که قوم بدان تکلّم می‌کرده‌اند. ولی عدّه‌ای زبان *قرآن* را با زبان سنّت یکی ندانسته، و آن را زبان مردمی مصطلح در عرف مردم نمی‌دانند، و یکی از اختلافات میان اصولیّون و اخباریّون همین است.

اخباری‌ها اصل مطابقت *قرآن* با ضوابط زبان عربی را انکار نمی‌کردند، ولی می‌گفتند نشانه‌ها و قرائنی وجود دارد که مضامین این کتاب وحیانی به سادگی از کنار هم قرار دادن الفاظ و فهم عبارات آن‌ها به دست نمی‌آید. به عبارت دیگر، اخباریّون *قرآن* را از قاعدهٔ کلّی «حجیّت ظواهر الفاظ» مستثنی می‌دانستند. البتّه اصولیّون دلایل اخباری‌ها را ردّ کرده، و بر اساس آیات و روایات متعدّد حجّیت کتاب و سنّت را یک‌جا به اثبات رساندند.[۱۰]

معنی‌شناسی در فهم اخبار کتاب

لازمهٔ فهم مقاصد شارع و یا هر متکلّمی، آشنایی با معانی واژه‌های ناشناخته است. لغت‌شناسان و متخصّصان علم زبان‌شناسی به روش مطالعات میدانی، پرسش از أدبا و تأمّل در اثار گذشتگان و اشعار عربی (یا زبان دیگر) به تعیین معانی واژه‌ها اقدام می‌کنند، از نظر روش عرضه، بعضی از زبان‌شناسان کاربردهای معنایی یک واژه را بیان می‌کنند، و برخی معنای اصلی را از معانی مجازی باز می‌شناسانند.حال سخن در این است که آیا برای فهم مراد شارع می‌توانیم به قول لغت‌شناسان اعتماد کنیم؟ آیاظنّ حاصل از قول لغت شناس نسبت به معنای یک واژه حجّیت دارد یا نه؟

نظریّهٔ رایج نزد دانشمندان علم اصول حجّیت قول لغت‌شناسان دربارهٔ معانی واژه‌ها از حیث کاربرد است. ولی از نظر جداسازی معنای حقیقی از مجازی چنین نیست. دلیل این امر اتّفاق نظر علمای اصول در معتبر دانستن قول لغت‌شناسان است؛ زیرا آنان اهل خبره‌اند، و مراجعه به اهل خبره سیرهٔ عقلایی است که شارع نیز از آن باز نداشته است.[۱۱] تنها شرط قبولی لغت‌شناسان اطمینان به قول آن‌ها مبتنی بر قرائن حالیّه است.

حجّیت خبر واحد و نظریّات مختلف

یکی از مهم‌ترین نمونه‌های «ظنّ خاص»که در شریعت اعتبار و حجّیت دارد، خبر واحد است، این نظر مشهور علمای اصول و فقهای اخباری است. ولی برخی از اسلاف از علمای اصولی چون سیّد مرتضیٰ و ابن‌برّاج و دیگر هم فکرانشان حجّیت خبر واحد رانپذیرفته‌اند، و معتقد بوده‌اند که خبر وقتی قابل قبول است که علم آفرین باشد.

باید دانست که خبر به مفهوم عام آن از مسایل علم بلاغت است، امّا از این نظر که دستیابی ما به سنّت (سخن یا فعل یا تقریر معصوم) در قالب خبر شکل می‌گیرد، ناگزیر تمام بحث‌هایی که در مورد خبر وجود دارد در این‌جا نیز مطرح می‌شود.

خبر از نظر علم‌آفرینی به دو گونه تقسیم می‌شود: خبر متواتر و خبر واحد.خبر متواتر یقین‌آور است، و خبر واحد، یقینی نیست، خواه تعداد روایان زیاد باشند، یا نه.

شماری از علمای امامیّه که در رأس آنان سیّد مرتضیٰ واقع است منکر حجّیت خبر واحدند. این نظریّه بر پایهٔ سه دلیل *قرآن* و سنّت و اجماع توضیح داده شده، و مؤلّفان اصول غالباً به سخن سیّد

مرتضیٰ توجّه نموده‌اند، دلایل مدّعیان این نظریّه بردوگونه است: برخی دلایل اختصاص به نفی حجّیت شرعی خبر واحد دارد. مانند دلیل اجماع که سیّد مرتضیٰ آن را مطرح کرده است، و برخی دلائل شامل نفی هرگونه ظنّ از جمله ظنّ حاصل از خبر واحد می‌شود.[۱۲] یکی از دلایل حجّیت خبر واحد «اجماع» است، در حالی که سیّد مرتضیٰ ادّعای اجماع بر ضدّ اجماعی دارد که دستهٔ دیگر از علمای شیعه معتقد به حجّیت خبر واحدند.

موافقان اجماع حجّیت خبر واحد می‌گویند: همهٔ اصحاب پیامبر (ص) نسبت به عمل کردن به اخباری که به مرز تواتر نرسیده، و علم‌آفرین نیست اتّفاق نظر دارند، و این واقعیّت از هر روشنی روشن‌تر و آشکارتر است. با بررسی در سیرهٔ صحابه می‌توان گفت عمل آن‌ها له خبر واحد بردوگونه بوده است:دسته‌ای به اخبار آحاد عمل می‌کرده، و دسته‌ای دیگر با رجوع به اخبار آحاد مخالفت نکرده‌اند، و این نشان می‌دهد که همهٔ اصحاب در عمل به خبر واحد، اجماع داشته‌اند.[۱۳]

فاضل سراب در این مورد گوید: اجماع منقول خبر واحد حجّت است، به شرط آن‌که قرائن به حقّانیّت دعوی شهادت بدهند، و سپس می‌افزاید: اجماع منقول در خصوص خبر واحد ثقه را فقها پذیرفته‌اند.... مرحوم فاضل سراب در پایان رسالهٔ *حجّیت خبر واحد* می‌گوید: اگر اجماع منقول با خبر واحد تعارض نماید، کدام مقدّم است؟ او جواب می‌دهد:

خبر واحد، مقدّم است؛ زیرا دلائلی که خبر واحد را حجّت می‌داند، حجّیت اجماع را نمی‌پذیرد، و این دلیل براین است که با فرض معارض، حجّیت اجماع زیر سؤال می‌رود. حتّی اگر کسی حجّیت اجماع را مبنی بر عدم حجّیت خبر واحد بپذیرد. قدرت حجّیت این گونه اجماع هرگز به پای اجماع حجّیت خبر واحد یا دست کم عمل به خبر واحد نمی‌رسد. شاید کسی دلیل بیاورد بر این‌که اجماع منقول از تعمّد در کذب مبّرا است، در حالی که در خبر واحد احتمال کذب هست، و احتمال اجتهاد نیست.

این گفته را مرحوم تنکابنی (فاضل) جواب می‌دهد: بدین‌گونه که در اجماع عدم حجّیت خبر واحد نیز به دلیل شایع بودن نقل اجماع از کسانی که مدّعی اجماع‌اند پذیرفته نیست، و حتّی در کتابی به این اسم، اجماع زیادی نقل شده که پس از تجسّس معلوم شده، هیچ اجماع و اتّفاقی در کار نیست. او ادامه می‌دهد: مخالفان اجماع حجّیت خبر واحد می‌گویند: اخبار، دائم در دست مردم قابل نقل و انتقال، و الفاظ و معانی آن نزد ناقلان و سامعان در تغییر و تبدّل است، این‌گونه تغییرات پیاپی، موجب ضعف

اخبار، و عدم اطمینان انسان در مرحلهٔ عمل می‌شود. ولی این ضعف اخبار در هر صورت بیشتر است.

فاضل در جواب می‌گوید: احتمال ضعف اجتهاد در بسیاری موارد آشکار و واقعی، و یکی از آن‌ها ضعف غفلت است، به علاوه مگر ناقلان اجماع که از مخالفان حجّیت خبر واحدند توانسته‌اند تک تک نظریّات را در عدم حجّیت خبر واحد جمع‌آوری نمایند؟! به علاوه ممکن است آن کس که در فلان شهر قائل به عدم حجّیت خبر واحد شده دلیلی دارد که برای فرد دیگری که به همان نتیجه رسیده قانع کننده نباشد. پس جمع آوری آماری در این‌گونه موارد نمی‌تواند عمل به اخبار آحاد را که از جانب اصحاب عمل می‌شده خدشه‌دار نماید، و اکنون عین گفته او را در این‌جا می‌آوریم:

... نَعَمْ ان علم کونُ المنقول الاجماع داعیاً لجمیع الشّرائط الّتی یجب رعایتها في العلم یتحقّق الاجماع و حجته فیحوز النّقل عنه فی مقام الاحتجاج و بناء الامر علیه لکن العلم به فی غایة الاشکال لأنّه قد ظهر لک بما نقلته منه مساهلة السیّد (السیّد مرتضیٰ) و الشّیخ و ابن‌ادریس و المحقّق و العلّامة ـ رحمة اللّه ـ، و انتشار حجّیة الاجماع المنقول بخبر الواحد و شهرتها بین الاصولیین و الفقهاء....

... فان قلت: اذا تعارض الاجماع المنقول بخبر الواحد معتمد في النّقل من غیر انضمام قرینة مع روایة واحد کذلک أیّهما یقدّم؟ قلت: الخبر لأنّ الدّلیل الدّال علی حجّیة خبر کذلک لا یدلّ علی حجّیة الاجماع کذلک، کما ظهر لک فلا حجّیة في مثل هذا الاجماع بلا فرض المعارضة فکیف معها؟ و علی تقدیر القول بحجّیة مثل هذا الاجماع، فلیس قوّته مثل قوّة هذا الخبر لاحتمال الاجتهاد في اصل الاجماع، و ان کان مستنبط الاجماع محترزاً عن تعمّد الکذب و معتمداً في النّقل بخلاف الرّوایة اذ لا یجری الاجتهاد فیها و فرض الاعتماد في النّقل لا یدفع احتمال الاجتهاد في استنباط الاجماع کما ظهر لک ممّا سمعته. فان قلت: احتمال الاجتهاد، و ان کان جاریاً في دعوی الاجماع و عدم ظهور نقل الاجماع لکن احتمال الغلط في النّقل في غایة البعد فیه، لو قیل به لشیوع نقل الاجماع عن کتاب مدّعی الاجماع بخلاف الأخبار لجریان النّقل بحسب الألسن الّذی یجری فیه الاشتباه في الالفاظ و کثرة الوسائط الّتی لا تتعارف في الاجماع فالضّعف في الاجماع بامر واحد و في الاخبار بامرین، قلت: احتمال الاجتهاد في الاجماع لما کان احتمالاً ظاهراً واقعاً في کثیر من

الموارد، و طرق الغفلة في الاجتهاد كثيرة جداً يربو و يزيد على الاحتمالين....[۱۴]

فاضل در همین رساله، جای دیگر از زبان صاحب کتاب *معالم الاصول* گوید:

انّ اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وانّ ادّعاء خلاف ذلک عليهم دفعٌ للضّرورة....[۱۵]

بنابر قول صاحب *معالم* که فاضل آن رانقل کرده، و مهم‌ترین نقطهٔ تأکید سیّد مرتضیٰ و علمای هم‌رأی با او بوده است. گوید: اصحاب امامیّه به خبر واحد عمل نمی‌کنند، و ادّعا کردن خلاف این امر برابر با انکار واقعیّت است.

او در دنباله همین سخن از قول سیّد نقل می‌کند: ما علم قطعی و بی‌شکّ و شبهه داریم که عالمان شیعی دارای این طرز اندیشه هستند که عمل کردن به خبر واحد در شریعت جایز نیست، و به این اخبار نمی‌توان استناد کرد؛ زیرا که این‌ها حجّیت ندارند. علمای ما در استدلال بر این موضوع طومارها پرداخته، و داستان‌ها ساخته، و به نقض رأی مخالفانشان در این مسأله اهتمام کرده‌اند. حتّی برخی از ایشان از این مرز فراتر رفته، و مدّعی شده‌اند که نمی‌توان از رهگذر خبر واحد کار دینی انجام داد.

دقّت در بیانات سیّد مرتضیٰ نشان دهندهٔ این واقعیّت است که علاوه بر ادّعای اجماع علمای امامیّه سه نکتهٔ دیگر نیز گفته است:

۱. عالمان شیعی نه تنها به خبر واحد عمل نمی‌کرده‌اند؛ بلکه با فقهای عامه در اینمورد احتجاج کرده‌اند، و در نقض نظر آن‌ها مبنی بر حجّیت خبر واحد رساله‌ها نوشته‌اند.

۲. برخی از علمای شیعه (مانند ابن‌قبه) منکر جواز عقلی عمل به خبر واحد بوده‌اند.

۳. انکار حجّیت خبر واحد نزد امامیّه همردیف عمل به قیاس‌است.

همچنان‌که از قول فاضل نقل کردیم: همهٔ صحابهٔ پیامبر (ص) نسبت به عمل کردن به اخباری که به مرز تواتر نرسیده، و علم آفرین هم نبوده اجماع داشتند.

حال ببینیم سیّد مرتضیٰ در برابر اجماع حجّیت خبر واحد چه می‌گوید:

اِنّما عمل بأخبار الآحاد من الصّحابة المتأمّرؤنَ الّذين يُحْتَشَمُ التّصريحُ بخلافهم والخروجُ عن جُملَتِهِم:فالامساک عن النّكيرِ عليهم لايَدُلُّ عَلَى الرّضا بِما فَعَلُوهُ، لأنّنا نَشتَرطُ في دلالةِ الامساک عَلَى الرّضا أن لا يكونَ له وَجهٌ سِوَى الرّضا، مِن تقيةٍ وخَوفٍ وَمَا أشبه ذلک.[۱۶]

گروهی ازاصحاب که به اخبار آحاد عمل می‌کردند زمام‌داران جامعه بودند، و بنابراین تصریح به

مخالفت با آن‌ها و خارج شدن از زمرهٔ آن‌ها دشوار بود. به همین دلیل مخالفت نکردن با آن‌ها نشانهٔ خرسندی از کارشان نیست؛ زیرا شرط آن‌که مخالفت نکردن نشانهٔ رضایت باشد، این است که هیچ احتمال و توجیه دیگری: همچون تقیه، ترس وامثال آن نتواند مطرح شود.

ملاحظه می‌شود که فاضل خواسته است، نظر سیّد مرتضیٰ در توجیه عمل به خبر واحد توسّط زمام‌داران جامعه نشانی از یک واقعیّت عینی است را بیان نماید، بنابراین می‌بینیم که سیّد مرتضیٰ برای ابطال اجماع به سراغ موارد خاصّی از «مراجعه‌اصحاب به اخبار آحاد» رفته، و ادّعا کرده که مراجعه‌کنندگان و ناقلان این اخبار، اعضای جناح حاکم بودند، و امکان مخالفت با آن‌ها وجود نداشت، و بنابراین سکوت و عدم مخالفت در برابر روش آنان، نشانهٔ تأیید و رضایت نبود، تا بر پایهٔ بتوان ادّعای اجماع کرد.

به عبارت دیگر: اجماع مورد اشاره و ردّ او اجماعی است که به سیرهٔ عملی همهٔ مسلمانان، و به ویژه صحابه پس از رحلت رسول خدا (ص) مستند شده است. بنابراین پیش از بررسی مقصود و ادّعای سیّد مرتضیٰ به دو نکته باید توجّه شود که سیّد مرتضیٰ دلایل حجّیت خبر واحد را مخدوش می‌دانسته، ولی معتقد بوده است که اگر دلیلی قوی بر حجّیت خبر واحد اقامه شود، در آن صورت می‌توان به آن عمل کرد، او در *الذّریعه* می‌نویسد:

> عمل کردن به خبر واحد، باید بر پایهٔ علم باشد، خواه علم به درستی خبر واحد و خواه علم به وجوب عمل بر اساس خبر، اگرچه نسبت به آن خبر احتمال دروغ و خطا برود. امّا می‌دانیم که قطعاً علم به درستی خبر نداریم، و احتمال خطا در آن می‌رود... و دلیلی نیز که وجوب عمل برپایهٔ خبر واحد را اثبات کند، در دست نداریم، از این رو منکر حجّیت خبر واحد می‌شویم.

مقصود مرحوم فاضل آن است که اگر مناقشات و ایرادات موجود بر دلائل حجّیت خبر واحد ارائه گردد، سیّد مرتضیٰ نیز با دیگر فقهای امامیّه هم‌عقیده خواهد بود، و ما در بررسی دلایل حجّیت خبر واحد قوّت و متانت آن دلایل را تبیین خواهیم کرد سپس فاضل سراب نکتهٔ دیگری را از تعبیرات سیّد مرتضیٰ نقل می‌کند؛ این‌که او در کار استنباط و فقاهت نیازی به اخبار آحاد نمی‌دیده، و معتقد بوده است مجموعه روایاتی که از امامان رسیده، و ما به مدد قرائن گوناگون یقین به صدور آن‌ها داریم، نیازهای فقهی ما را بر می‌آورد. فشردهٔ نظر سیّد مرتضیٰ را در این خصوص فاضل از زبان صاحب

معالم الاصول چنین آورده است.

اِنّ معظم الفقه یُعلَمُ بالضَّرورةِ مِنْ مذاهبِ اَئمَّتنا ـ علیهم السّلام ـ فیه بالأخبار المتواترة و ما لم یتحقّق ذلک فیه، و لعلّه الأقلّ یُعوَّلُ فیه علیٰ اجماع الامامیّة[۱۷].

یعنی بیشترین مسائل فقهی از راه علم قطعی نسبت به نظر امامان شیعه به دست می‌آید، و ما به در دست داشتن اخبار متواتر به هیچ روی مشکلی نداریم. امّا در آن بخش از فقه که نسبت به آن علم قطعی پیدا نمی‌کنیم، (و شاید بسیار اندک است) به اجماعات علمای امامیّه روی می‌آوریم.

از بیان سیّد مرتضیٰ دانسته می‌شود که او بر این باور بوده است که روایات موجود در منابع معتبر در مرز تواتر قرار دارند، و البتّه، باداشتن چنین باوری و در دسترس بودن چنان مجموعه‌ای نباید به سراغ اخبار آحاد رفت، البتّه مقصود او از تواتر در این عبارت فقط تواتر به معنای اصطلاحی آن نیست؛ بلکه او به صدور قطعی روایت نظر دارد، و همین مطلب را در جواب مسائل التّبانیّات گفته است:

اِنّ اکثر أخبارنَا المرویة في کتبنا معلومةٌ علیٰ صّحتها اِمّا بالتّواتُر وَ اِمّا بأَمارةٍ وعَلامَةٍ دَلّت عَلیٰ صِحّتها و صدق رُواتها فَهیَ مُوجبةٌ لِلعِلمِ ومقتضِیةٌ للقطع واِن وَجَدناها مُوَدّعَةً في الکُتُبِ بسندٍ مخصوصٍ مِنْ طریق الآحادِ.[۱۸]

مقصود او آن است که بیشتر روایات ما که در کتاب‌هایمان ثبت شده‌اند، برای ما معلوم‌اند، و ما یقین به درستی آن‌ها داریم، این یقین را یا از راه تواتر به دست آورده‌ایم، و یا نشانه و دلیلی بر درستی خبر و راست‌گویی راویان آن داریم که در نتیجه برای ما علم می‌آفریند، و مقتضی قطعیّت و یقین است، اگرچه در متون حدیثی با سندی مخصوص، و به صورت خبر واحد روایت شده باشد.

سپس فاضل سخن دیگری را از سیّد مرتضیٰ نقل می‌کند که به نظر می‌رسد با داشتن چنین باوری، سیّد مرتضیٰ حق داشته که منکر جواز، یا وجوب عمل به خبر واحد شود، امّا اگر نتوان به چنان باوری رسید، چه باید کرد؟ شاید در زمان او که هنوز فاصلهٔ چندانی از عهد حضور امامان نگرفته بود، امکان دستیابی به روایات قطعی‌الصّدور وجود داشت، و شواهد و قرائن کافی برای آن‌که درستی یک خبر تحقیق شود، در اختیار بود، امّا در زمان‌های بعد باید چه باید کرد. فاضل از زبان صاحب *معالم الاصول* می‌نویسد:

لا ریَبَ أنّ ما ادّعاهُ من علم معظم الفقه بالضّرورة و باجماع الامامیّة أمرٌ ممتنعٌ في

هذا الزّمان و أشباهه، فالتّكليفُ فيها بتحصيل العلم غيرُ جائز، و الاكتفاءُ بالظّنّ فيما يتعذّرُ فيه العلمُ مّما لاشكّ فيه و لا نزاع و قد ذكَرَهُ في غير مواضِعَ من كلامِهِ ايضاً.[۱۹]

یقیناً ادّعای سیّد مرتضیٰ دایر بر این‌که بخش عهدهٔ فقه از راه علم قطعی و اجماع امامیّه قابل دستیابی است، ادّعایی است که در روزگار ما مانند آن امکان ندارد از اینرو مکلّف کردن مردم به یافتن نظر قطعی تحصیل علم در این روزگار جایز نیست، و طبعاً بسنده کردن به گمان در جایی که دستیابی به علم امکان ندارد، مورد تردید و نزاع نخواهد بود، جالب آن‌که خود سیّد مرتضیٰ در چند جای کلامش به همین نکته اشاره کرده است، و روی آوردن به گمان را در مواقعی که دستیابی به علم ممکن نیست، جایز شمرده است.

شیخ انصاری (ره) نیز با توجّه به همین واقعیّت گفته است که چون سیّد مرتضیٰ نیازی به اخبار آحاد نمی‌دیده است، منکر جواز عمل کردن به آن شده است، لذا در زمانی مثل زمان ما که اخبار قطعی‌الصّدور پاسخ‌گویی پرسش‌های فقهی نیستند، اگر او هم حضور داشت مانند ما عمل می‌کرد، به همین دلیل شیخ انصاری گفته است که ما می‌توانیم سیّد مرتضیٰ را نیز با خودمان هم‌رأی بدانیم، و ادّعای اجماع بر حجّیت خبر واحد کنیم.

فاضل سپس مواردی از خلاف که سیّد مرتضیٰ و هم‌رأیانش در قضیّهٔ عدم حجّیت خبر واحد او می‌کرده‌اند، از زبان شیخ طوسی در کتاب *نهایه* و خلاف آورده، و ثابت کرده است آنچه را سیّد و ابن‌برّاج و ابن‌ادریس و سلار در مسائل اجماعی گفته‌اند، خلافش نیز وارده شده است.[۲۰] فاضل از همهٔ دیدگاه‌های سیّد مرتضیٰ دو نکته برداشت کرده است، یکی این‌که دلیل قطعی بر حجّیت خبر واحد نداریم، و دیگر آن‌که با توجّه به روایات قطعی‌الصّدور نیازی به خبر واحد نیست، و در مورد اوّل فاضل معتقد است دلایل استوار بر این امر وجود دارد، و در مورد دوم نیز می‌گوید: در عصر ما نمی‌توان به قطعی‌الصّدور بودن روایات پی برد.[۲۱]

آنچه در تمام موارد استدلال سیّد مرتضیٰ هنوز باقی است آن است که این اجماع مورد ادّعای سیّد از طرف شیخ طوسی، علّامهٔ حلّی و دیگر فقهای امامیّه با عمل به خبر واحد ناسازگار است، و از سوی دیگر دلایل قطعی بر مراجعه اصحاب امامیّه به اخبار آحاد در دست است، و ادّعای سیّد را تضعیف می‌کند.[۲۲]

دلایل حجّیت خبر واحد از قرآن بنا به نقل فاضل

مرحوم فاضل در ابتدای رسالهٔ خودگوید: انگیزهٔ من برای نوشتن رسالهٔ حجّیت *اخبار*، قلّت آیات قرآنی در این زمینه بود، با این وجود او به همان آیاتی تمسّک جسته است که دیگران نیز پیش از او و پس از او برای اثبات حجّیت خبر واحد به آن‌ها متوسّل شده‌اند.

یکی از آن‌ها آیه نفر است که در سورهٔ توبه، آیهٔ ۱۲۲ چنین آمده است:[۲۳]

﴿وَ مٰا كٰانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كٰافَّةً فَلَولا نفر مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طٰائِفَةٌ ليتفقّهُوا فِي الدِّينِ وَ لينْذِرُوا قَوْمَهمْ إِذٰا رَجَعُوا إِلَيْهِم لَعَلَّهُمْ يحذَرُونَ﴾.

آنچه از استدلال مرحوم فاضل در این آیه به چشم می‌خورد آن است که آیه دلالت می‌کند بر این‌که به هنگام انذاز، یعنی وقتی شخص منذر با اخبار خود مردم را از سرانجام عملشان بیم می‌دهد، مردم باید تحت تأثیر بیم‌دهی او واقع شده، و از انجام عمل نهی شده بر حذر و بیمناک باشند. بنابراین بیم‌ناک شدن مطلوبیّت دارد. او می‌افزاید: فرقه کم باشد یا زیاد، به دلیل عموم کلّ فرقة همراه با عدد نیست، و عدد در عموم «کلّ فرقة» اعتبار نشده است. البتّه بعضی حدّاقل سه نفر را در «فرقه» معتبر دانسته، و بعضی دیگر دو نفر را نیز معتبر شمرده‌اند.

او در وجوب حذر می‌گوید: در عبارت ﴿لعلّهم یحذرون﴾ نمی‌توان به معنی ترجّی قایل شد؛ زیرا امید داشتن در مورد خدای سبحان ممتنع است. پس مراد از آن طلب به معنی امر، و امر ظهورش در وجوب است: دیگر آن‌که عبارت فلولا نفر من کلّ فرقه.... دلالت دارد بر مذمّت آنان‌که برای تفقّه دین و انذار مردم کوچ ننمایند؛ فاضل سپس نتیجه می‌گیرد، البتّه این وجوب، یک واجب کفایی است؛ پس وجوب انذار بدون وجوب حذر در غایت بعد است. معنی این سخن آن است که به هنگام انذار، تحذّر واجب است، و اگرچه گفتهٔ منذر ـ کسی که مردم را بیم می‌دهد تا دچار لغزش نشوند ـ ایجاد علم و یقین نکند، و این مطلب حکایت از حجّیت خبر شخص انذار کننده دارد.[۲۴]

در مجمع *البیان* طبرسی از قاضی ابوعاصم نقل کرده که این آیه نشان دهندهٔ این واقعیّت است که انسان در سرزمین غربت دریافت بهتری از دین دارد.[۲۵]

آنچه از بیان مرحوم فاضل استنباط می‌کنیم، یکی وجوب تفقّه در دین است، و باید کسانی که برای این مقصود کوچ می‌کنند، نزد پیامبر (ص) و جانشینان او بروند، و دین را بشناسند؛ پس لولا در اوّل عبارت نشانهٔ تأکید است؛ یعنی تفقّه در دین از راه آموزش و ضرورت فراگیری دین صورت می‌گیرد، و

این یادگیری نیز نزد استادان فن میسّر است، از این رو که پیامبر یا امام در آن شهری که زندگی می‌کنند طبعاً مردم شهرها و سرزمین‌های دیگر برای درک حضور ایشان باید سفر کنند.

از سوی دیگر نباید از یاد برد که مراد از «تفقّه در دین» در این آیه همه معارف الهی است، و اختصاصی به فقه ندارد.

بحث دیگر آن‌که *قرآن* سفر همگانی برای تفقّه در دین نفی می‌کند، و می‌گوید این حکم، پیش از آن‌که یک حکم شرعی باشد، یک حکم عقلی است.[۲۶]

برخی محقّقان از این بالاتر رفته‌اند، و مدّعی شده‌اند که *قرآن* نه تنها وجوب همگانی سفر را نفی کرده است، بلکه تعبیر *قرآن* دلالت بر نهی از این اقدام دارد.

عبارت زیر که در *اصول الفقه* مظفّر آمده است همین حقیقت را توضیح می‌دهد:

و هذه الفقرة امّا جملةٌ خبريّة يراد بها انشاء نفي الوجوب فتكون في الحقيقة جملة انشائيّة، و امّا جملة خبريّة يراد بها الاخبار جدّاً عن عدم وقوعه من الجميع....[۲۷]

مرحوم مظفّر استنباطش آن است که قسمت اوّل آیه یا جملهٔ خبری است که مراد از آن نفی وجوب است، که در واقع جمله انشایی خواهد بود، یا جمله‌ای خبری است که مقصود از آن گزارش از این امراست که سفر همهٔ مردم برای تفقه در دین نمی‌تواند رخ دهد. یا از آن روی که به طور عادّی محال است، یا از آن رو که ناممکن است که طبعاً لازمهٔ آن واجب نبودن کوچ برای همگان خواهد بود.

از ظاهر آیه چنین بر می‌آید که انذار بر کوچ‌کنندگان واجب است، و اگر انذار واجب می‌شود، قبول آن نیز واجب است، وگرنه کاری لغو صورت گرفته است.[۲۸]

همان‌طور که مرحوم فاضل اشاره کرد، عبارت لعلّهم یحذرون بر ترجّی دلالت نمی‌کند، و تنها مواد آن طلب است که در معنی، امر ظاهر آن وجوب است، البتّه صاحب *معالم* همان عبارت را ترجّی می‌داند، ولی نتیجه‌ای که صاحب *معالم* و فاضل سراب از آیه می‌گیرند یکی است، و این همان سخن شیخ انصاری است که قبلاً گذشت یعنی انذار بر کوچ‌کنندگان واجب، و بنابراین قبول آن نیز واجب است.

نکته‌ای که فاضل در این آیه مطرح کرده، و سپس به آن پاسخ داده است، این است که همهٔ آنچه دین‌شناسان برای مردم می‌گویند مشتمل بر مطالبی نیست که‌ترس از آن لازم باشد؛ پس این ادّعا را که باید مردم در برابر تعالیم کوچ‌کنندگان واکنش مثبت نشان دهند، با استناد به این آیه نمی‌توان اثبات

کرد، و بنابراین دلیلی که *قرآن* ارائه داده است أخصّ از مدّعا است.[۲۹]

جواب این اشکال این است که اوّلاً انذار به معنای ابلاغ همراه با بیم دادن است؛ برای مثال، ابن‌فارس در معجم *مقاییس اللغة* گفته است: انذار یعنی پیام‌رسانی و جز در مورد بیم دادن به کار نمی‌رود.[۳۰] جوهری در *صحاح اللّغة*، و ابن‌منظور در *لسان العرب*، و فیروزآبادی در *قاموس المحیط* همین معنی را ارائه کرده‌اند.[۳۱]

از این گذشته بخش بزرگی از شریعت بر محور حرمت و وجوب می‌گردد، و وجوب و حرمت در درون خود با بیم دادن همراه‌اند، و لازمهٔ وجوب وحرمت آن است که به جا نیاوردن واجب یا انجام دادن حرام سبب عقاب خواهد بود، و این یعنی بیم دادن.

به علاوه اگر بپذیریم که طبق این آیه پذیرفتن انذار کوچ‌کنندگان واجب است، نسبت به سایر گزارش‌ها یا آموخته‌های آنان نیز باید همین دیدگاه را داشته باشیم؛ زیرا هیچ‌یک از علمای اصول در این موضوع قایل به تفصیل نشده‌اند:یابه قبول خبر شخص عادل در همهٔ گزارش‌های دینی رأی داده‌اند، یا آن را مطلقاً نپذیرفته‌اند.

البتّه آنچه در معنی انذار توضیح داده شد، فاضل سراب متعرّض آن نشده است، و ما آن را از بعضی اصولیّون دیگر استقراض نمودیم.[۳۲]

کلمه طایفه هر چند دلالت بر جمع سه نفر و بیشتر دارد، امّا در این‌جا منظور اصلی و مورد تأکید بحث نیست، *قرآن* نمی‌گوید که حتماً کوچ کنندگان باید چند نفر باشند، بلکه‌بیشتر تأکیدش برآن است که به خاطر عدم امکان کوچ همگانی، برخی از مردم کوچ کند تا هدف دین‌شناسی تحقّق یابد، طبیعی است که گاهی حتّی با رفتن یک نفر به نزد پیامبر و آموختن نزد او این مقصود حاصل می‌شود، از این گذشته، به گفته مرحوم فاضل سراب «طایفه»ای که باید کوچ نمایند بخشی از یک فرقه است، و کلمهٔ فرقه اسم جمع است، و بر سه نفر نیز می‌تواند صدق کند؛ پس مراد از طایفه در این‌جا قطعاً گروه زیاد نیست، و به اقتضای مقام، شامل یک یا دو نفر نیز می‌تواند بشود.[۳۳]

فاضل در پایان نتیجه‌اش از آیه می‌گوید: اگر در قبول این انذار، رسیدن به حدّ تواتر شرط بود گفته می‌شد: «باید هر یک از آنان قوم خود را انذار کنند» یا آن‌که: «باید شماری از افراد طایفه که عددشان به حدّ تواتر می‌رسد: یکایک افراد قوم را انذار کنند» و یا جملاتی که چنان معنایی را افاده کند.

به این ترتیب از نظر فاضل: آیهٔ نفر نه تنها از درستی عمل به خبر واحد صحبت می‌کند، بلکه عمل

کردن بر اساس خبر واحد را واجب می‌شمارد، مردم باید به این انذارها توجّه کنند، وگرنه بیم‌دهندگان، عملی لغو انجام داده‌اند.[۳۴]

آیه نبأ (سورهٔ حجرات، آیهٔ ٦).

﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا ان جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أن تصيبوا قَوْماً بِجهالَة فتصبحوا عَلىٰ ما فَعَلْتُمْ نادِمين﴾.

بیشتر اصولیّین از جمله فاضل سراب، این آیه را مهم‌ترین آیه از نظر دلالت بر حجّیت خبر واحد می‌دانند.

فاضل به روش دیگر اصولیّین استدلال کرده که غالباً مبتنی بر حجّیت مفهوم شرط یا حجّیت مفهوم وصف است او می‌گوید:

طبق این آیه اگر خبری به ما برسد، در صورتی که آورندهٔ خبر فاسق باشد، باید نسبت به این خبر تحقیق کنیم، و پس از اطمینان از درستی، آن را بپذیریم. مفهوم این دستور آن است که اگر آورندهٔ خبر فاسق نبود، نیازی به تحقیق و تفحّص نیست. حال می‌پرسیم: آیا نیاز به تحقیق نداشتن به معنای آن است که اساساً خبر شخصی غیر فاسق (عادل) را نباید پذیرفت یا آن‌که خبر او را بدون آن‌که نیاز به تفحّص باشد، می‌توان پذیرفت؟

لازمهٔ فرض نخست آن می‌شود که روایان عادل از روایان فاسق در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار گیرند، یعنی در مورد روایت شخص فاسق باید تفحّص کرد، ولی در مورد روایت شخص عادل، حتّی این مرحله نیز مطرح نیست، و باید آن را کنار گذاشت. بدون تردید، چنین نظری را نمی‌توان پذیرفت، و طبعاً فرض دوم اثبات می‌شود، و آن این‌که در قبول خبر راوی عادل نیازی به تحقیق نیست.[۳۵] مطلب دیگری که فاضل در بخش دوم آیه به آن توجّه کرده، حکمت «تبیّن» است، و آن این‌که اگر «تبیّن» صورت نگیرد، و خبر بدون تفحصّ پذیرفته شود، احتمال اقدام ناصواب وجود دارد؛ زیرا شخص فاسق از دروغ‌سازی پرهیز ندارد، و چه بسا آنچه را گزارش کرده، خلاف واقع باشد، همچنان‌که مرحوم فاضل در شرح و تفسیر آیه، و شأن نزول آورده است می‌گوید:

شأن نزول مربوط به ولید بن عقبه است که از سوی پیامبر (ص) برای گرفتن زکات به سراغ قبیلهٔ بنی‌المصطلق رفته بود، میان ولید و آنان در زمان‌های گذشته اختلافاتی بود، و

این سابقهٔ ذهنی موجب شد که وقتی آنان با شور و هیجان به استقبال نماینده پیامبر (ص) آمدند، ولید به یاد منازعات گذشته افتاد، و بدون درنگ بازگشت، و از ارتداد قوم، گزارشی آورد. این خبر، موجب خشم پیامبر (ص) شد، و می‌رفت که حوادثی ناگوار روی دهد، امّا نزول این آیه مانع بروز آن حوادث گردید.[۳۶]

بنابراین تحقیق دربارهٔ خبر فاسق جهت پیش‌گیری از اقدام ناصواب و پیشیمانی حاصل از آن است. حال می‌گوییم این احتمال دربارهٔ شخص عادل نیز مطرح است؛ زیرا احتمال دروغ از طرف او بعید نیست؛ پس حکمت تفحصّ در مورد شخص عادل نیز چون شخص فاسق وجود دارد، و بنابراین نباید خبر او را بدون «تبیّن» پذیرفت.

در پاسخ این اشکال اصولیّین گفته‌اند که مراد از «تبیّن» در آیه دستیابی به علم قطعی نیست؛ بلکه رسیدن به مرتبه‌ای از اطمینان است که معمولاً بر پایهٔ چنین اطمینانی اقدام می‌توان کرد. اگر به سیاق آیه نیز توجّه کنیم در می‌یابیم که آیه در مقام اصلاح یک روش عقلایی است، و عقلاً در برابر گزارش‌هایی که دریافت می‌کنند، از خود واکنش نشان می‌دهند، و آیه هشدار می‌دهد که این کار نسبت به گزارش‌هایی که افراد فاسق می‌دهند، نباید صورت گیرد؛ زیرا خطر اقدام ناصواب می‌رود، پشیمانی به بار می‌آورد.

بنابراین آیه در فضای خالی اعلان نشده تا از آن اطمینان حاصل کنیم که گزارش فاسق را نباید بدون تفحّص پذیرفت؛ بلکه آیه در زمینهٔ یک شیوهٔ عقلایی بیان شده، و در مقام تصحیح یا اصلاح آن بوده است، و طبعاً قبول خبر راوی عادل را تأیید و تثبیت کرده است.[۳۷]

به این ترتیب از این آیه در می‌یابیم که «خبر واحد» اگر آورندهٔ آن عادل باشد، و گمان قوی به درستی خبر او برود، پذیرفتنی است، و مراد دانشمندان اصول به هیچ روی آن نیست که هر «خبر واحدی» باید پذیرفت؛ بلکه آنان به «خبر واحد» اطمینان‌بخش نظر دارند. در پایان، ذکر این نکتهٔ جالب توجّه است که فاضل سراب به عقلای فقها خطاب کرده، می‌گوید:

أیُّها اللبیب اِمّا أن یجتری بما ذکرُته....[۳۸] ای خردمند از آنچه گفتی بپرهیز و حواست را جمع نما که حقّ فقیهان بزرگ را پایمال نکنی، آنان‌که در الفاظ اخبار جست‌وجوی وسیعی کردند.... مبادا بر ترک احتیاط در عمل به فتویٰ جسارت و جرأت نمایی و سخنانی گردآوری که اساس و ریشه ندارد.

از خداوند می‌خواهیم که حقّ زحمت آن استاد بزرگ بر گردن ما وارثان فقه شیعه دعای خیر برای آن بزرگواران و عالمان دیگر شیعه باشد.

نتیجه

مرحوم فاضل مانند همتای خود وحید بهبهانی در قرن دوازدهم فردی اصولی و معتدل است از طرفی سعی داشته است که ضمن ابراز مسایل هستند که بر گرفته از عقل و منطق است، و با ظواهر کتاب و سنّت سازگاری داشته است از طرف دیگر بدون عتاب و سرزنش اخباریان و به طور ضمنی آنان را مخاطب خود قرار داده، و از آن‌ها خواست که به تجربهٔ اسلاف فقهای امامیّه در باب حجّیت خبر واحد توجّه نماید، و از افراد کاری در ظواهر سنّت پرهیز نمایید، و دست به هر چیزی دراز نکنید، و بلافاصله آن را حجّت نشمارند آنان بیندیشند که اگر خبری متواتر بود یا نبود از قرائن کافی برای رسیدن به مقصود برخوردار بود، آن را حجّت بداند، و اگر نه خبر متواتر بود، و مشرف بر تواتر ـ بلکه خبر واحد ـ بود، و ایجاز ظن خاص نمود در صورتی که هیچ طریق دیگری برای عمل مکلّف وجود نداشته باشد، این ظن خاصّی همان طور که در ضمن مقاله گذشت حجّت است. از طرف دیگر مرحوم فاضل سخنان افراطی کسانی من جمله سیّد مرتضی و ابن‌براج و هم‌فکران او را نقد کرد، و با جمع بیان آرا به حدّ اعتدالی رسید که شیخ مرتضی انصاری در *فرائد الاصول* به آن اشاره فرمود، یعنی اگر سیّد مرتضی امروز زنده بود، و هیچ راهی برای عمل به بعضی از فرائض که از راه ظن خاصّی به ما رسیده است نمی‌رسید چاره‌ای نداشت که به ما هم صدا شده، حجّت ظن خاصّی را در مورد خاص که همان به حجّت خبر واحد است، بپذیرد. این‌جا است که می‌بینیم مرحوم فاضل نیز در پایان رساله‌اش به کسانی که حجیّت خبر واحد را قبول ندارد، و در برابر ادّعای اجماع مبنی بر عدم حجیّت خبر واحد می‌نامید، توجیه می‌کند که به سخن اسلاف کسانی که با زحمت فراوان حجیّت خبر واحد را اثبات کرده‌اند گوش دهند، و بدانند که تبعات حجیّت خبر واحد هر چند از نظر شما زیاد باشد، در باربر تبعات اجماع بر عدم حجیّت خبر واحد بسیار کم‌تر است.

در هر صورت فاضل سراب فقیهی معتدل، طرفدار عقل و نقد، و عالمی ملاحظه‌کار در برابر شرعیّه که مباد کم‌ترین خدشه‌ای به ساحت قدسیّهٔ *قرآن* و سنّت در اثر تندروی‌های بیهوده به وارد شود، از یک طرف دلائل حجّیت خبر واحد را تبیین، و سپس نقد می‌کند، و از طرف دیگر دلائل عدم حجیّت

خبر واحد را بیان و نقد می‌نماید، سپس به یک جمع‌بندی معقول می‌رسد که در هر صورت حق با کسانی است که حجیّت خبر واحد را قبول دارند، و این همان نظری است که شیخ انصاری در *رسایل* آن را با دیدگاه ویژه ارزیابی می‌نموده، و چون مرحوم تنکابنی (فاضل سراب) به حجیّت خبر واحد رأی داده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. دوانی، علی. *وحید بهبهانی*، ص۱۲۹.
۲. سراب تنکابنی، محمّد. *رسالة حجّیة الاخبار و الاجماع* از فاضل سراب که سال ۱۱۰۵ تألیف شده است.
۳. دوانی. *همان*، ص ۷٤.
٤. *همان*، ص ۱۳۰.
۵. *همان*، ص۷۷.
٦. انصاری، شیخ مرتضی. *رسایل*، قم: کتابفروشی وجدانی، [بی‌تا]، ص۲۲ به بعد.
۷. *همان*، باب حجّیت ظنّ، ص٦٦ و پس از آن.
۸. *همان*.
۹. علم‌الدّلالة (semantic).
۱۰. *قرآن* در سورهٔ محمّد آیهٔ ۲٤، زمر آیهٔ ۲۷، نساء آیهٔ ۸۲، و آیات ۱۹۲ تا ۱۹۵ شعراء، و ۱۳۸ آل عمران، و دیگر آیات سخن از حجّت ظواهر کتاب را دارد، و نیز در روایات زیادی حجّیت کتاب را اثبات کرده است که خوانندگان می‌توانند به مجلسی، محمّدباقر. *بحارالانوار*، ج ۲ باب ۲۹، صص ۲۲۰ ـ ۲۵۵ رجوع نمایند.
۱۱. اختیار، منصور. *معنی‌شناسی*، تهران: دانشگاه تهران (ش ۱۲۱۵)، ۱۳٤۸، ص۱۱۵.
۱۲. ابن شهید ثانی، جمال‌الدّین حسن. *معالم الاصول*، ص۱۸۸؛ قمی، میرزا ابوالقاسم. *قوانین الاصول*، ج۱، ص۴۳۳؛ *الذّریعة الی اصول الشّریعة*، ج ۲، ۵٤۰؛ *علم اصول*: شهید محمّدباقر صدر، ص۲۸٤ و پس از آن.
۱۳. سراب تنکابنی. *همان*، ص۲۹۲.
۱٤. *همان*، ص۳۰۹؛ امین عاملی، محسن. *اعیان الشّیعه*، ج۹، ص۳۸۱.
۱۵. سراب تنکابنی. *همان*، ص۲۵۹.
۱٦. به نقل از *همان*، ص۲۵۹.
۱۷. *همان*، ص۲۹۱.
۱۸. *همان*، همان‌جا.
۱۹. *همان*، همان‌جا. البتّه باید تذکّر داده‌شود که مرحوم فاضل سراب در سخن صاحب *معالم* اندکی تصرّف کرده، و در این صفحه چنین نقل می‌کند: بعد نقل کلام السیّد المرتضیٰ ـ طاب ثراه ـ فی منع العمل بخبر الواحد وجوابه عن دلیل السیّد، و قد اورد السیّد علی نفسه فی بعض کلامه سؤالاً هذا لفظه....
۲۰. به: سراب تنکابنی. *همان*، ص۲۹۸ رجوع کنید، عبارت فاضل در پایان یکی از مسایل فقهی که از شیخ طوسی نقل کرده چنین است: «... و العجب مع ذلک انه ادّعی اجماع الامامیّة علیه مع ظهور الاجماع علیٰ خلافه».آنچه در صفحهٔ ۲۹۸ گفته شد تا صفحات ۳۰۷ادامه دارد، و در همهٔ موارد شیخ طوسی خلاف اجماع سیّد و هم‌فکرانش را برملا کرده، و این امر از زیان فاضل به خوبی تقریر شده است.
۲۱. *همان*، ص۲۹٤.

۲۲. به دلائل خلاف اجماع شیخ طوسی به نقل مرحوم فاضل در رسالهٔ او نگاه کنید: **همان**، صص۲۹٦ ـ ۳۰٦.
۲۳. بنگرید به: به **همان**، ص۲٤٥.
۲٤. **همان**، ص۲٤٥ به بعد.
۲٥. طبرسی. ***مجمع البیان***، ذیل آیهٔ ۱۲۲ سورهٔ توبه.
۲٦. سراب تنکابنی. **همان**، ص۲٤۷. مرحوم مظفّر نیز که از اصولیّون معاصر است نظرش آن است که از دیدگاه عقلی با توجّه وجوب عقلی فراگیری دین، کوچ کردن به سوی رسول و آموختن از او واجب و کاری سخت و دشوار است، لذا شارع آن وجوب عقلی را از دوش مردم مؤمن برداشته، و از روی مهربانی برآنان سخت نگرفته است. مظفّر، محمّدرضا. ***اصول الفقه***، تهران: المعارف الاسلامیّة، افست از چاپ نجف، دارالنّعمان، ج۳، ص۷٦.
۲۷. مظفّر. **همان**، همان‌جا.
۲۸. انصاری، شیخ مرتضی. ***فرائد الاصول***، ص۱۲۷.
۲۹. سراب تنکابنی. **همان**، ص۲٤٦.
۳۰. ابن فارس، احمد. ***معجم مقاییس اللّغة***، بیروت: داراحیاء التّراث العربی، [بی‌تا]، ج٥، ص٤۱٤.
۳۱. ابن‌منظور، محمّد بن مکرم. ***لسان العرب***، بیروت: داراحیاء التّراث العربی، ۱٤۰۸ق / ۱۹۸۸م، ج۱٤، ۱۰۱.
۳۲. در این مورد مراجعه کنید به: قمی. **همان** و مظفّر. **همان** در بحث «مفهوم و منطوق».
۳۳. سراب تنکابنی. **همان**، ص۲٤٥. ضمناً به قمی، میرزا ابوالقاسم. ***قوانین الاصول***، ج۱، ص٤۳٥ رجوع نموده، و شباهت میان گفته‌های مرحوم فاضل را با صاحب ***قوانین*** مشاهده می‌کنید.
۳٤. سراب تنکابنی. **همان**، ص۲٤٦؛ انصاری. ***فرائد الاصول***، صص۱۲٦ ـ ۱۲۹؛ قمی. **همان**، ج۱، صص٤۳٥ ـ ٤۳۸.
۳٥. به استدلال فاضل در صفحهٔ ۲٤۹ از ***رسالهٔ*** او نگاه کنید.
۳٦. **همان**، ص۲٤۹.
۳۷. **همان**، صص۲٦۲ ـ ۲٦٥، و نیز به حکیم، محمّدتقی. ***الاصول العامّة فی الفقه المقارن***، صص۲۰٦ ـ ۲۰۷ و نیز به: مظفّر. **همان**، ج۳، صص۷٤ و ۷٥ نگاه کنید.
۳۸. سراب تنکابنی. **همان**، ص۳۰۹.

فرح آباد اصفهان مهم‌ترین فعّالیّت شهرسازی اواخر دورهٔ صفویّه

سیروس شفقی*

مقدّمه

در طول زندگی شهرنشینی، پیوسته شهرک‌هایی در کمربندهای بیرونی و حاشیه شهرها پدید آمده است که مطالعهٔ هر یک از آن‌ها برای علاقه‌مندان به عمران شهری، از منظر سامان‌دهی فضاهای شهری دارای اهمّیت علمی است.

در سرزمین‌های پیشرفته گروهی از متفکّرین معتقد به ایجاد شهرهای آرمانی در برابر شهرهای صنعتی شدند که هدفی جز رسیدن به عدالت اجتماعی، دگرگونی محیط کالبدی و اجتماعی انسانی نداشتند. این نوع تحوّلات شهرسازی و ایجاد شهرک‌های جدید موقعی در اروپا مورد توجّه شهرسازان و مصلحان اجتماعی قرار گرفت که این کشورها در قرن ۱۹ پابه عرصهٔ صنعتی شدن گذشتند.

نخستین و معروف‌ترین نظریّه‌پرداز شهرهای جدید ابنزرهاورد Ebenezer Howard است که در اوایل قرن بیستم (۱۹۲۷) میلادی به ارائهٔ آن پرداخت. او نظریّهٔ باغ‌شهر (Garden city) را به منظور مقابله و رویارویی با رشد جمعیّت شهرهای بزرگ و توزیع فضایی جمعیّت وصنعت می‌دانست. هدف اصلی هاورد بهینه ساختن اندازه جمعیّت و وسعت، اشتغال و خوداتکایی، ایجاد کمربند سبز، مالکیّت زمین بر اصول عدالت اجتماعی بوده است تا زندگی شهری بهتری را به جامعه ارائه نماید.

شهرهای نوبنیاد، پس از جنگ جهانی دوم با رشد شتابان شهرنشینی در جهان، به منظور حل

---

*. عضو هیأت علمی گروه جغرافیای دانشگاه اصفهان.

مشکلات اجتماعی، اقتصادی و زیست محیطی شهرهای بزرگ ابعاد تازه‌ای به خود گرفت. چنین حرکتی از طرفی توزیع جمعیّت به ویژه سرریز جمعیّت شهرهای بزرگ و در حقیقت کنترل رشد ما در شهرها و از طرف دیگر منافع دیگری را نیز در بر داشت که انتقال مراکز سیاسی، اداری، عدم تخریب زمین‌های کشاورزی، سازمان‌دهی فضایی، ایجاد قطب‌های رشد، توزیع فضاهای صنعتی، پیش‌گیری از رشد پایتخت‌ها و مهم‌تر از همه تمرکز زدایی و توسعه مناطق عقبمانده را به دنبال داشت.

در ایران نیز رشد شتابان شهرنشینی در چهار دههٔ گذشته با تجهیز فضاهای شهری متناسب نبود و در نتیجه مشکلاتی نظیر گرانی مسکن و اسکان غیر رسمی به شدیدترین شکل ممکن در سیمای جامعهٔ شهری کشور ظاهر شده که برطرف کردن آن‌ها مستلزم برنامه‌ریزی‌های منطقی و عقلایی بوده است که نتیجهٔ آن فعّالیّت‌های بخش خصوصی و وزارت مسکن و شهرسازی در احداث و بنیان‌گذاری این شهرک‌ها بوده است.

در منطقهٔ اصفهان فولاد شهر جهت اقامت فولاد سازان کشور از طرف دولت برنامه‌ریزی و احداث گردید[1]، و متعاقب آن شهرک‌های اقماری شهر اصفهان چون شاهین شهر، خانه اصفهان، بهارستان و مجلسی یکی پس از دیگری احداث و بنا گردید. لزوم طرّاحی و احداث این شهرها به منظور سامان‌دهی فضایی شهرهای بزرگ و کنترل رشد جمعیّتی و کالبدی آن‌ها بوده است، در این حرکت بزرگ شهرک‌سازی، پذیرش سرریز جمعیّت اصفهان به وسیلهٔ این شهرک‌ها هدف اصلی برنامه‌ریزان شهری قرن ما بوده است. پذیرش الگوی شهرهای جدید به تخصّص‌های علمی و اندیشه‌های شهرسازی بسیار تکامل‌یافته‌ای نیاز دارد. در شهر اصفهان احداث و ایجاد شهرک‌سازی سابقهٔ کهن دارد، و حدّاقل به چهار قرن قبل می‌رسد.

رشد و توسعهٔ اصفهان

شاه عبّاس صفوی در سال ۱۰۰۶ هجری قمری، تصمیم به انتقال پایتخت از قزوین به اصفهان می‌گیرد این حرکت سیاسی باعث گردید که اصفهان آن عصر توسعهٔ شتابانی پیدا نماید، امّا شهرسازان و معماران کارآزموده با توجّه به آگاهی‌های دقیق جغرافیایی و شهرسازی، تصمیم به توسعهٔ شهر می‌گیرند، و شهر قدیمی را چنان ماهرانه به سمت جنوب توسعه می‌دهند که این حرکت علمی را باید در ردیف اصول شهرسازی مدرن مورد مطالعه خویش قرار دهیم. توسعهٔ شهر به طرف جنوب چنان

آگاهانه و استادانه صورت گرفت که این عمل حتّی امروز هم با حرکات و توانایی‌های شهرسازی قرن ما قابل مقایسه داشت. اجرای طرح مزبور، اصفهان عصر صفویّه را به یک شهر دوقلو تبدیل نمود، و بدین وسیله شهر اصفهان که تا عصر شاه عبّاس تنها در شمال رودخانه استقرار داشت، در عصر وی در دو طرف زاینده‌رود گسترش یافت. توسعهٔ شهر در محور جنوب با ایجاد چهارباغ به عرض ۴۸ متر صورت گرفت که پل اللّه وردی‌خان (سی و سه پل) جهت ارتباط بخش شمال و جنوب ساخته شد، البتّه همزمان با ایجاد چهارباغ در منتهی الیه جنوب آن، باغ زیبا و وسیع هزار جریب نیز ایجاد گردید که نقش باغ ملّی شهر را ایفا می‌کرد.

ساکنان شهر با استفاده از این باغ عمومی، رابطهٔ نزدیکی با بخش جنوبی شهر که تا آن تاریخ غیر مسکونی بود برقرار کردند، و بدین وسیله شهر اصفهان عصر صفویّه محور جدیدی را در جهت شمالی ـ جنوبی پیدا کرد، چنان‌که هم اکنون نیز محور چهارباغ چنین نقشی را به عهده دارد.

این حرکت عقلایی مدیران شهری اوایل دورهٔ قاجاریه را به این اندیشه و داشت که محور و ستون فقرات قدیمی شهر که منطبق بر بازار شهر بود، تعریض و به صورت چهارباغ خواجو (صدر) درآورد، و بدین‌وسیله مرکز اقتصادی شهر ـ یعنی بازار ـ را از طریق پل خواجو به مناطق جنوبی اصفهان هدایت کرد.[۲] بدین وسیله اصفهان در دو محور بازار و پل خواجو از طرفی، و چهارباغ و پل اللّه وردی‌خان از طرف دیگر، توسعه یافت.

شهرسازان عصر صفوی به منظور توسعهٔ شهر به طرف جنوب، در کنار چهارباغ محلّات جدیدی را با برنامه‌ریزی قبلی طرح‌ریزی نمودند تا شهر قدیمی به سوی جنوب رودخانه گسترش یافت، و بدین وسیله محلّات تبریزی‌ها (عبّاس‌آباد فعلی)[۳]، خواجو، جلفا، سعادت‌آباد و فرح‌آباد یکی پس از دیگری در جنوب شهر قدیمی احداث و رشد کرد، و به شهر قدیمی متّصل گردید.

در بین این شهرک‌ها سه شهرک، یعنی عبّاس آباد، جلفا و فرح‌آباد به واسطهٔ جدایی هر سه از شهر قدیمی از طرفی، و قرارگیری آن سه در یک خطّ توسعه از طرف دیگر، محور توسعهٔ جدیدی را در اواخر دورهٔ صفویّه به وجود آورده است که در خور مطالعهٔ بیشتری است. این حرکت عقلایی و فنی که در آن عصر صورت گرفت هنوز هم با موازین شهر سازی قرن ما منطبق است. شهر جدید دورهٔ صفوی از جنوبی ترین قسمت شهر قدیمی به صورت طرّاحی، بر روی زمینی بدون ساختمان صورت گرفت که درگیر مشکل مالکیّت و واگذاری زمینی نبود و یا مسائل کم‌تری را در بر داشت، و این اصل از

نکات مهمّی است، امروزه نیز در شهرسازی جدید باید به آن توجّه خاص معطوف داشت.

اگر به نقشهٔ طرح توسعهٔ اصفهان عصر صفویّه توجّه شود، در این محلّات بزرگ که امروزه اسم شهرک به آن‌ها داده شده، همهٔ آن‌ها ـ بدون استثنا ـ در جنوب شهر قدیمی قرار دارند. جنوبی‌ترین و آخرین شهرکی که در دورهٔ صفویّه ساخته شده فرح‌آباد است که به شرح آن می‌پردازیم:

فرح‌آباد شهرک نوبنیاد عصر صفویّه

از آخرین فعّالیّت‌های شهرسازی عصر صفویّه که در زمان شاه سلطان حسین صورت گرفته ایجاد شهرک فرح‌آباد است. این کار عمرانی در جنوب غربی شهر و در مغرب باغ هزار جریب احداث گردید.در آن زمین وسیع به دستور آخرین شاه صفوی، کاخ‌هایی بنا گردید که به نام کاخ‌های فرح‌آباد معروف بوده است، امّا امروزه هیچ گونه آثاری از آن‌ها باقی نمانده؛ زیرا حملات افغان‌ها لطمهٔ بزرگی به ساختمان‌های آن وارد آورد، و از طرف دیگر، خشت و گِل، مصالح اصلی بناهای آن را تشکیل می‌داده است. معروف است که فرح‌آباد اقامتگاه تابستانی شاه سلطان حسین بوده است.

در آخرین دورهٔ حکومت صفویّه، فرح‌آباد دارای دو بخش شاهی و مسکونی عمومی در حال توسعه بود. بدین ترتیب که قسمت مسکونی فرح‌آباد در شمال و بخش شاهی در جنوب آن قرار داشت. میرزا حسن خان صاحب کتاب جغرافیای اصفهان و ری و همهٔ جهان،فرح‌آباد را به واسطهٔ وسعت زیادش یک شهرک جدید دانسته، و شکوه و جلال و نظافت کوچه‌های آن را ستوده، و خرابی آن را به دست افغان‌ها یادآور شده است. ارتباط این شهرک جدید از طریق پل مارنان با شهر صورت می‌گرفت. دو طرف خیابانی که شهر اصفهان را به فرح‌آباد متّصل می‌کرده کاخ‌های رفیع و عمارات زیبایی ساخته شده بود که به درباریان شاه تعلّق داشت. این حرکت شهرسازی، فاصلهٔ بین شهر قدیمی و فرح‌آباد را که زمین‌های بدون گسترش مسکن بود از بین برد و به شهر تبدیل نمود، البتّه چنین حرکتی یک بار هم ضمن احداث چهارباغ عبّاسی و باغ هزار جریب تجربه شده بود.

در منابع مکتوب فرح‌آباد پیوسته به نام باغ و کاخ فرح‌آباد آمده است که در دامنهٔ کوه صفه قرار داشته است. فرح‌آباد کاخ تابستانی شاه بوده، ولی از تعریف و توصیف جهانگردان چنین استنباط می‌شود که از نظر هنری و معماری ارزش چندانی نداشته، ولی بنای این کاخ موجب شد که در اطراف آن آبادی‌هایی به وجود آید[٤].

میرزا حسین خان تحویلدار در کتاب ارزشمند خود به نام *جغرافیای اصفهان* که به سال ۱۲۹٤ قمری تألیف یافته دربارهٔ فرح‌آباد چنین نوشته است: «... و دیگر سلاطین صفویّه ـ انار اللّه برهانهم ـ طرف جنوب رودخانه در دامنهٔ کوه شهری جدید ساخته، با تنظیف و شکوه، و در کمال انتظام و استحکام جامع جمیع لوازم بوده، از عمارات ملوکانه و میدان وسیع و کوچه‌های پاکیزه مستقیم و خانه‌های رعیتی مرغوب، یک فرسنگ طول داشته، و نیم‌فرسنگ کم‌تر عرض، در محاصره افغان خراب گردیده، حالا خرابه‌هایش هست، و این شهر خراب موسوم به «فرح‌آباد» است، با شهر قدیم فاصله ندارد مانند بغداد کهنه و نو، این دو در دو طرف رودخانه واقع شده‌اند.[۵]

از مطالعهٔ مطالب فوق چنین استنباط می‌شود که در یکصد و سی سال قبل هنوز آثاری از شهرک فرح‌آبادی بر جای مانده بود که جغرافیانویس عصر ناصرالدّین شاه آن را این چنین توصیف کرده، و حتّی به نظم خیابان‌کشی آن اشاره نموده، و از ساکن مخروبه موجود آن عصر به سکونت عامّهٔ مردم پی برده است. مادام دیولافوا در *سفرنامهٔ* خود می‌نویسد:

> موقع خروج افغان‌ها و شکست آن‌ها از نادرشاه افشار، افغان‌ها کاخ‌های آن را به آتش کشیدند، و با خاک یکسان نمودند، تل خاکی از آن‌ها بر جای مانده، و از درختان و گل‌کاری‌های آن اثری نیست.

محمّدمهدی بن محمّدرضا اصفهانی دربارهٔ احداث فرح‌آباد می‌نویسد:

> «بعد از شاه سلیمان پسرش شاه سلطان حسین به آبادی شهر، باز افزود، عدّهٔ نفوس نیز رو به تزاید نهاده، و عرصه به مردم تنگ شده، از طرف جنوب زاینده‌رود و طرف مغرب آن آبادی طرح انداخته، به وضع خوش واسلوبی دل‌کش بساخت، و آن را فرح‌آباد نام نهاد، و پادشاه، خود و اکثر امرا و اعیان به جهت خویش محلّی ترتیب داده، و با اندک زمانی شهری مستقل، و بلدی معتبر شده بود، یکی از امکنهٔ اصفهان محسوب گردید. گفته‌اند دویست هزار جمعیّت نفوس آن بوده است[٦].

بدین سان ملاحظه می‌گردد که درعصر صفویّه برای سرریز جمعیّت شهر اصفهان برنامه ریزی صحیحی صورت گرفته که شهرک نوبنیاد فرح‌آباد یکی از آن برنامه‌ها است، لذا می‌توان گفت که شهرسازان عصر صفویّه چه دید صحیح علمی از اصول شهرسازی داشته‌اند، به طوری که حرکات شهرسازی آن‌ها امروز هم مورد قبول طراحان و شهرسازان این قرن است؛ و شهرک سازی آن دوره

اکنون تکرار می‌گردد.

اینک آثاری از شهر قدیمی فرح‌آباد باقی نمانده، و در نیم قرن اخیر زمین‌های آن به بخش نظامی اختصای یافته، و استادیوم ورزشی سی هزار نفری و آکادمی و مرکز توپخانه نیز بدان اضافه شده است، البتّه توسعهٔ شهر فعلی اصفهان چنان چشمگیر است، که طرح‌های عمرانی آیندهٔ شهر، انتقال مراکز نظامی را به مناطق خارج از شهر الزامی می‌داند.

امّا مهم‌ترین ارزش مکان یابی فرح‌آباد چیست؟ و چرا باید به این حرکت شهرسازی با دید علمی نگاه کرد. قبلاً گفتیم که شهر قدیمی اصفهان تا عصر شاه عبّاس بر محور بازار توسعه یافته، و شکل گرفته است، ولی از روزی که چهارباغ احداث شد محور دیگری بر توسعهٔ شهر اضافه شد یعنی شهر از زمان شاه عبّاس بر دو محور بازار و چهارباغ به رشد و توسعهٔ خود ادامه داد امّا در اواخر دورهٔ صفوی افزایش بی‌حدّ و حصر جمعیّت شهر باعث گردید که شهر سازان به فکر احداث شهرکی در فاصله نزدیک‌تر بیفتند که شهرک فرح‌آباد طرح ریزی شد. از آن تاریخ شهر اصفهان دارای سه محور توسعه با سه جهت همسان، یعنی از شمال به جنوب بوده است که بر روی نقشه محورهای توسعهٔ شهر مشاهده می‌کنیم. محور توسعهٔ فرح‌آباد، میدان نقش جهان را به عبّاس‌آباد و لنبان و از طریق پل مارنان به فرح‌آباد وصل می‌کرد.

نقشه حاصل از مطالعات ما دربارهٔ محورهای توسعهٔ شهری بیان کنندهٔ این حقیقت است که روابط بین شهر و دو باغ هزار جریب و فرح‌آباد وجود داشته[۷]، و همین روابط موجب توسعه و گسترش شهراصفهان بین شهر و فرح‌آباد و هزار جریب شده است، در دورهٔ حکومت شاه سلطان حسین، آخرین شاه خاندان صفوی (۱۰۷۳ق ـ ۱۱۰۸ق ۱۷۲٦ ـ ۱٦۹٤م) در نوشته‌های سیّاحان خارجی، فرح‌آباد را پیوسته باغ اطلاق نموده‌اند که بی‌شباهت به باغ هزار جریب نبوده است، مثلاً هوفستدون اسن تحت عنوان «کلنگ زدن احداث باغ جدید شاه ایران» نزدیک جلفا که همان باغ فرح‌آباد را به تصویر کشیده است.

ضمناً در سندی موجود در کتابخانهٔ ملّی پاریس نقشه‌ای حاوی کرت‌بندی باغ فرح‌آباد وجود دارد که ذیلاً نقشهٔ آن را ملاحظه می‌نمایید. در مطالعهٔ طرح فوق، چنین استنباط می‌شود که تنها بخش شاهی فرح‌آباد ترسیم شده، و احتمالاً خیابان‌کشی و تقسیم‌بندی‌های آن که جهت شرق غربی داشته است؛ چه مشاهدهٔ «نقشهٔ» پاسکال کوست این فضای باغی را به شکل مستطیلی با جهت شرقی غربی

نشان می‌دهد که قبرستان ارامنه در وسط باغ هزار جریب و فرح‌آباد قرار دارد. در منابع خارجی طرح باغ فرح‌آباد با نظم فضایی خاص و خانهٔ ییلاقی شاه سلطان حسین قابل مشاهده است که در تصویر زیر می‌بینیم.

مشاهدهٔ «این تصویر نشان دهندهٔ» میدان وسیعی است که چوگان بازی و اسب سواری در آن صورت می‌گرفت، و خانه ییلاقی کوچک و کم‌اهمّیتی در آن به چشم می‌خورد. این بنای کوچک خشتی، همان بنایی است که شاه سلطان حسین افتخارات ۲۴۰ سالهٔ «خاندان صفوی را با اهدا» تاج سلطنتی به محمود افغان از دست می‌دهد.

در منابع مکتوب درباره فرح‌آباد اطّلاعات ضد و نقیضی را مطالعه می‌کنیم. گاهی فرح‌آباد را باغ فرح‌آباد، زمانی کاخ و خانه ییلاقی شاه سلطان حسین و زمانی دیگر از مساکن عامهٔ مردم و شهرک بودن آن سخن رفته است. چنین استنباط می‌شود که پس از احداث باغ فرح‌آباد و خانهٔ ییلاقی شاه، قسمت جنوبی به بخش شاهی و قسمت شمالی آن به عامّهٔ مردم و مساکن همه‌گانی تعلّق داشته است که نویسندگان مختلف مطالبی در این زمینه نداشته‌اند.

گفتیم ارتباط فرح‌آباد با مرکز شهر اصفهان که بازار و میادین کهنه و نقش جهان باشد، در مسیر چهارباغ و محلّهٔ لنبان از طریق پلی که در دورهٔ صفویّه بنا شده بود، حاصل گردید که به مطالعهٔ آن می‌پردازیم.

پل مارنان (ماربانان)

پل ارتباطی بین شهر اصفهان با جلفا و فرح‌آباد بوده است. غربی‌ترین پلی بوده است که اصفهان شمالی و جنوبی را به هم متّصل می‌کند، ساختمان آن ساده و نامتقارن، و بدون غرفه است؛ چون این پل در نزدیکی اراضی و مزرعه‌ای موسوم به مارنان یا ماربانان قرار دارد که از دیه‌های دهستان برزرود جی است، بدین نام معروف گردیده است. این اسم با مسمّی به واسطهٔ داشتن پیچ و خم زاینده‌رود که مارپیچی شکل است، به منطقه داده شده است.

لرد کروزن این پل را ماران بون یعنی مار شکار کن نامیده است. این پل بر اثر بی‌توجّهی مدیران شهری، بارها دچار شکستگی و خرابی گردیده، و اکنون زیر نظر سازمان میراث فرهنگی تعمیر کلّی گردیده است. طول این پل ۱۶۰ متر، و اگر نهر انشعابی از زاینده‌رود ـ یعنی مادی نیاصرم ـ را به آن

اضافه کنیم، طول آن به ۱۸۰ متر می‌رسد. عرض پل از ابتدا تا انتها متفاوت است، چنان‌که در قسمت شمال، این عرض ٦ متر، و در وسط ٧/٤ متر، و در قسمت جنوبی در طول ۳۳ متری، حدود ٦/٦ متر است. دهانهٔ پل نیز مانند عرض آن از ابعاد متفاوتی برخوردار است، به طوری که از طرف شمال به جنوب، عرض دهانه‌ها به ترتیب یک دهنه ٢/٤ متر و سه دهنه ٢/٥ متر و ده دهنه ٢/٥ متر، و ۹ دهنه ٢/٢ متر که به طور متناوب بین ده دهانهٔ مزبور قرار دارند، و سپس دو دهنه ٢/٤ متر و دو دهنهٔ ٢/٢ متر است. در ضمن در قسمت شمالی پل به دهانهٔ ٢/٥ متری بر می‌خوریم. نمای کلّی و عمومی پل، به پل شهرستان که یادگار دوران پیش از اسلام است، شباهت دارد.

ارتفاع پل، از معبر تا بستر رودخانه که سنگ‌فرش است ٥/٥ متر، و مصالحی که در ساختمان آن به کار رفته، سنگ، آجر، گچ و ساروج است.[۸]

پل‌های ایجاد شده بر روی رودخانهٔ زاینده‌رود (مارنان، سی وسه پل و خواجو) عامل توسعهٔ شهر اصفهان در عصر صفویّه بوده، و توسعهٔ شهر در محور بازار، چهارباغ عبّاسی و خواجو و در اواخر دورهٔ صفوی محور چهارباغ، لنبان، پل مارنان و فرح‌آباد نیز بدان اضافه شده است.

به نظر می‌رسد که توسعهٔ شهر از اواخر عصر صفویّه در محور پل مارنان انجام پذیرفته، و فرح‌آباد همان نقشی را در توسعهٔ اصفهان داشته که پل خواجو و تخت فولاد و سی و سه پل و باغ هزار جریب بر عهده داشته‌اند.

با این مطالعه کوتاه در می‌یابیم که شهرسازان عصر صفویّه به بنای پایتختی دست یافتند که دارای خیابان‌های عریض، پل‌های زیبا، قصرهای باشکوه، دیوان خانه‌های بزرگ، مساجد و مدارس مجلّل، بازارهای معتبر، میدان‌های وسیع، حمّام‌های جالب و باغ‌های وسیع و دلگشا بوده که آثار آن پس از چهار قرن همچنان پای برجا است.

مخصوصاً شهرسازان آن عصر جهت توسعه را با مطالعه و توان‌های محیطی تعیین کردند.

در خاتمه باید روی سخن من با جغرافی‌دانان، شهرسازان، معماران، برنامه‌ریزان و علاقه‌مندانی است که فرزندان ایرانیان چهار قرن قبل هستند. امروزه بر شما جوانان است که دامن همّت به کمر بندید، و شهرهایی آن‌چنان زیبا و آباد بسازید که در خور یک ملّت با ایمان، متمدن و با فرهنگ باشد.

نتیجه

۱. تمرکز زدایی که در عصر شاه سلطان حسین مرکز سیاسی یا قسمتی از آن از میدان نقش جهان به فرح انتقال یافت، چه حضور شاه سلطان حسین در فصل تابستان این امر را موجب شد.

۲. پیش‌گیری از افزایش بیش از حد جمعیّت شهر اصفهان که سرریز آن به شهرک فرح‌آباد انتقال یافت، و یا حداقل از بالا رفتن جمعیّت شهر تا حدّی پیش‌گیری نمود.

۳. افزایش تغییر محور توسعهٔ شهر که تا آن عصر فقط بر محور بازار و چهارباغ توسعه یافت، لکن در عصر آخرین سلطان صفوی محوری دیگر بر محور توسعهٔ شهری که میدان نقش جهان را از طریق عبّاس‌آباد، لنبان، پل مارنان به فرح‌آباد وصل می‌کرد اضافه شد.

٤. این حرکت عمرانی ـ شهرسازی، فضای سبز شهر را در جنوب شهر افزایش داد، و بر میزان آن در کمربند بیرون شهر افزود.

۵. با ایجاد فرح‌آباد و کاخ ییلاقی شاه سلطان حسین جمعیّتی از سپاه در آن متمرکز شدند که نوعی عدم تمرکز را پدید آورد، و بدین وسیله از جمعیّت سپاه در شهر اصفهان کاست.

در شهر اصفهان از بدو تکوین و پیدایش تا پایان دورهٔ صفویّه سه محور توسعه قابل تشخیص است اوّل محور بازار که استخوان‌بندی قدیمی شهر را در برداشته، و توسعهٔ شهر تا عصر صفویّه در پیرامون آن صورت گرفته، و فعّالیت اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، مذهبی و سیاسی شهر در آن منطقه صورت گرفته است. دوم محور توسعهٔ چهارباغ که با احداث آن درعصر شاه عبّاس اوّل شهر دارای دو جهت توسعه پیدا می‌کند این محور توسعهٔ شهر را به طرف جنوب آن عصر و زاینده‌رود تا باغ هزار جریب هدایت می‌کند. سوم محور توسعهٔ فرح‌آباد که با احداث باغ و کاخ فرح‌آباد در جنوب شرقی اصفهان به وجود می‌آید. این محور که یادگار آخرین فعّالیت شهرسازان عصر صفویّه (شاه سلطان حسین) است، در مسیر خود میدان نقش جهان، عبّاس‌آباد، محلّهٔ لنبان و جلفا را به فرح‌آباد وصل می‌کرد.

پی‌نوشت‌ها

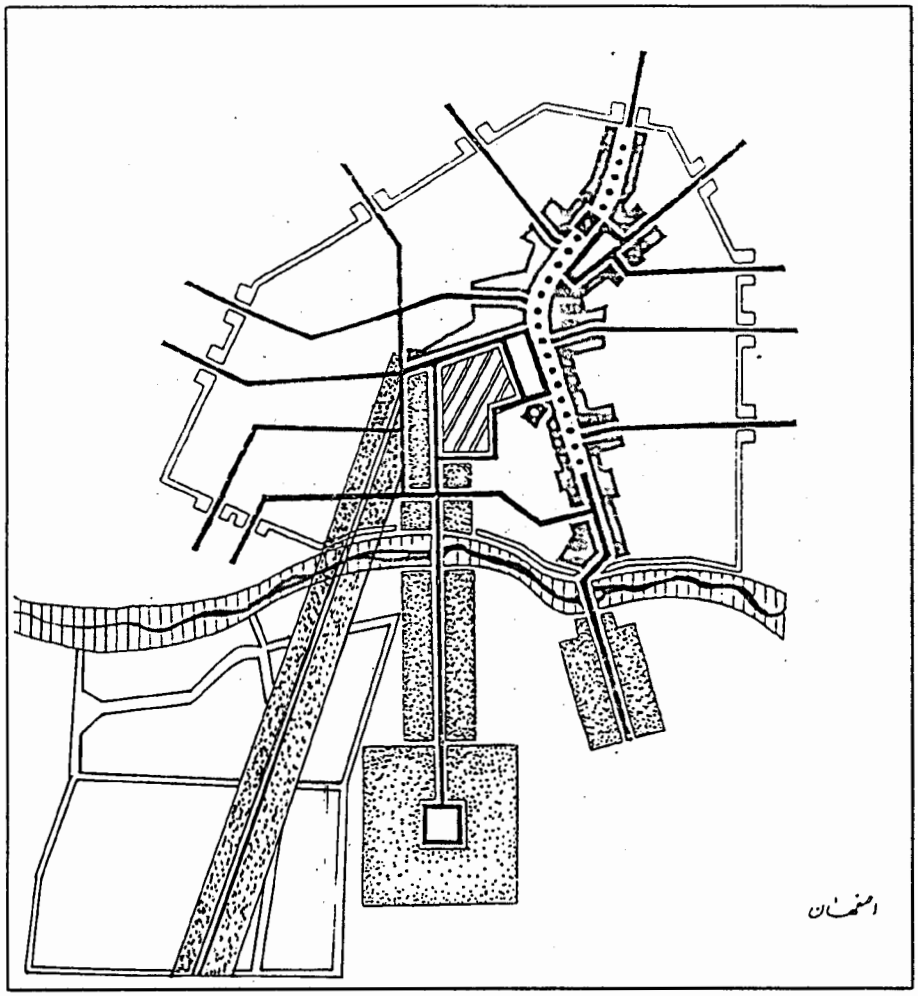
۱. شفقی، سیروس. *جغرافیای اصفهان*، اصفهان: دانشگاه اصفهان، ویرایش دوم ۱۳۸۱، ص ۳۱۲.

۲. schafaghis, 1975.

۳. احتشامی، لطف‌اللّه. «محلّه عبّاس‌آباد اصفهان»، *فرهنگ اصفهان*، فصل‌نامهٔ پژوهشی، فرهنگی، هنری، شمارهٔ ۲٤، ۱۳۸۱.

٤. هنرفر، لطف‌اللّه. *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، شهریور ۱۳٤٤، ص ۷۲۲.

۵. تحویلدار، میرزا حسین‌خان. ***جغرافیای اصفهان***، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳٤۳، ص۲۷.
٦. اصفهانی، محمّدمهدی بن محمّدرضا. ***نصف جهان فی تعریف الاصفهان***، به تصحیح منوچهر ستوده، تهران: کتابخانهٔ تأیید، امیر کبیر، ۱۳۵۳، ص۱۸۰.
۷. عاملی، مهوش. «باغ‌های شاهی عهد صفویّه و روابط آن‌ها با شهر»، ***معماری و شهر سازی***، شمارهٔ ٤۲ ـ ٤۳، ۱۳۷۷، ص۲۰.
۸. محمودیان، محمّد. ***زاینده رود***، اصفهان، ۱۳٤۸، ص۱٤۲.

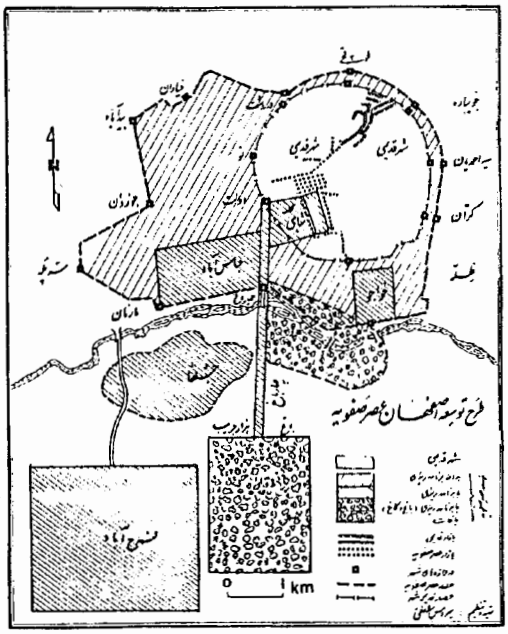


در طرح توسعه شهر اصفهان سه محور اصلی مورد توجه است :

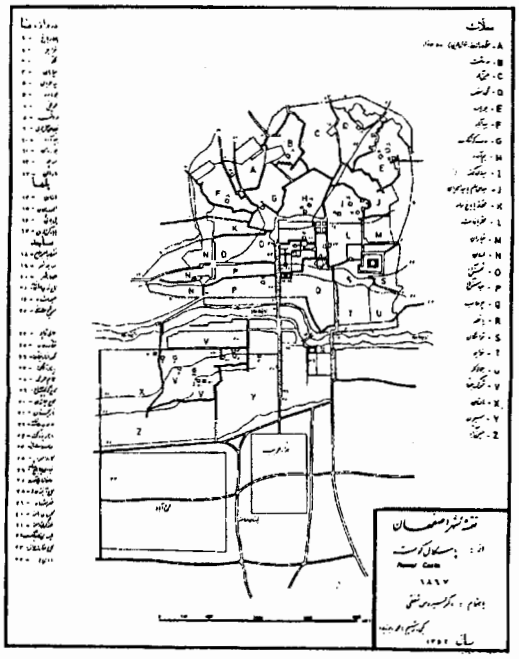
۱ـ محور بازار که استخوانبندی قدیمی شهر بوده و توسعه شهر تا عصر شاه عباس اول در پیرامون آن صورت گرفته است که جنوبی ترین قسمت آن به تخت فولاد منتهی می‌گردید.

۲ـ محور چهار باغ که از زمان شاه عباس اول پدید آمده و شهر را به طرف جنوب زاینده رود توسعه داده است که در جنوبی‌ترین قسمت آن باغ هزار جریب قرار داشته است.

۳ـ سومین محور توسعه که در اواخر عصر صفویه ایجاد گردیده، مرکز شهر را از طریق چهار باغ، عباس آباد، لنبان و پل مارنان به فرح آباد وصل می‌کرده است.



طرح توسعه اصفهان عصر صفویه



ناقدان و مدافعان فلسفه و عرفان در عصر سراب تنکابنی

علی صدرایی خویی*

مقدّمه

بزرگداشت یاد و خاطرهٔ فقیه و متکلّم وارسته فاضل سراب تنکابنی، فرصتی است تا بر جریان منازعات فلسفی و عرفانی و کلامی عصر وی گذری نموده، و تحوّلات فکری آن دوره کاویده شود.

ملّا محمّد بن عبدالفتّاح سراب[1] تنکابنی معروف به سراب تنکابنی و فاضل سراب در سال ۱۰۴۰ق دیده به جهان گشود، و پس از عمری طولانی در سنّ ۸۴ سالگی در اصفهان در سال ۱۱۲۴ق از سراب دنیای فانی چشم پوشیده، و رخت به دار بقا کشید.[2]

عصر وی از سال ۱۰۴۰ شروع و به سال ۱۱۲۴ق ختم می‌شود، و این دورهٔ از دوره‌های پر تحوّل فکری در ایران زمین است. اوایل این دوره با حضور مردان فلسفی و عرفانی مانند: میرداماد، ملّا صدرا، ملّا شمسا لاهیجی، ملّا رجب تبریزی، فیّاض لاهیجی، قاضی سعید قمی، فیض کاشانی، افکار عرفانی و فلسفی رشد داشته است. ولی در اواخر این دوره با ظهور مخالفان فلسفه و در راس آن‌ها ملّا محمّدطاهر قمی طومار فلسفه و عرفان پیچیده شده، و سنّت‌گرایان فضای فکری جامعه را در دست گرفتند.

در این درگیری‌ها آثار متعدّد از سوی عالمان در دفاع از یک طرف یا تلاش در تعدیل اندیشه‌ها پدید آمد. بخشی از این آثار، نظیر آثار فیض کاشانی[3]، ملّا محمّدطاهر قمی[4]، قاضی سعید قمی، عبدالرزّاق لاهیجی منتشر گردیده، ولی بخشی از آن‌ها هنوز به صورت مخطوط باقی مانده است. در این مقال تعدادی از آثاری که از توجّه به دور مانده، یا هنوز منتشر نشده، معرّفی می‌گردد.

---

*. مدرّس دانشگاه مفید قم.

برخی از آثار فلسفی و کلامی فاضل سراب مانند *رسالة فی تحریر التّوحید* نیز ناظر به مناقشات فکری رایج عصر وی است، ولی چون آثار وی در دسترس نیست نمی‌توان در این زمینه دقیقاً اظهار نظر نمود. آثار کلامی و فلسفی فاضل سراب عبارت‌اند از:

الف) آثار کلامی و اعتقادی: ۱. *سفینة النّجاة* در اصول دین و امامت؛ ۲. *ضیاء القلوب*؛ *رساله‌ای در کلام*؛ ۳. *رسالة فی اصول‌الدّین و العقائد*.

ب) آثار فلسفی سراب چنین است: ٤. *اثبات الباری (اثبات الصّانع)*، تألیف ١٤ صفر ۱۱۱۳؛ ٥. *رساله در حرکت*؛ ٦. *رساله در حلّ شبههٔ جذر اصم*؛ ۷. *حاشیه در شبههٔ کلّ کلامی کاذب*؛ ۸. رساله در *تحقیق الحرکة فی المقولات*؛ ۹. *رسالة فی تحریر التّوحید*، این رساله ناظر به حاشیهٔ ملّاصداری شیرزای بر الهیّات *شفا*، و رسالهٔ شمس‌الدّین محمّد گیلانی، و سخن عبدالرزّاق گیلانی، و ردّ سخنان آن‌ها در پاسخ به شبههٔ ابن‌کمونه و در آغاز ذی‌حجّهٔ ۱۱۰۳ تألیف شده است؛ ۱۰. *پاسخ به شبههٔ قائلین به وحدت وجود*.

آثار معارضان

۱. توحیدنامه یا تحفهٔ توحیدخانه

از: حسن حسینی (قرن ۱۲). وی در نیمهٔ دوم قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم می‌زیسته است. از حالات و زندگانی او به جز دو کتاب که در نقد فلسفه، هیچ‌گونه اطّلاعی در دست نیست، و کتاب‌های شرح حال متعرّض حالات وی نشده‌اند. دو کتاب او که مورد نظر ما است، و حالات فکری و روحی مؤلّف از مطالب آن‌ها نمایان است، *توحیدنامه* و *جلاء القلوب* است.

مؤلّف، این کتاب رابرای فرزندش، یحیی و جهت هدایت و ارشاد وی تألیف نموده: «هذا ما اوصی به مصنّف کتاب *توحیدنامه* ولده الرّشید یحیی بن الحسن الحسینی»، و آن را به سلطان عصر خویش، شاه سلطان حسین صفوی (۱۱۰۵ ـ ۱۱۳۵ق) تقدیم نموده است.

نسخهٔ منحصر این کتاب در کتابخانهٔ حرم مطهّر حضرت معصومه در قم نگهداری می‌شود.[۵] مؤلّف نام کتابش را *توحیدنامه* و *تحفهٔ توحیدنامه* نهاده، و در وجه تسمیهٔ آن را گفته است:

> و قد سمّیته بتوحیدنامه و *تحفهٔ توحیدخانه* لیکون اسمه کاشفاً عن معناه و مشیراً الی غایته و منتهاه، فانّی ارید ان اخدم به ان شاء اللّه مجلس مولانا المعظّم الملک الاجل سلطان حسین الصّفوی الحسینی الموسوی، و الملک ـ دام ظلّه ـ کما علم و اتضح

وضوح الشّمس في رابعة النّهار نشاء في بيت التّوحيد، امّا بالنّظر الى اجداده الاوّلين المعصومين ـ صلوات اللّه و سلامه عليهم اجمعين ـ، فقد ظهرالتّوحيد، و ابتدأ بما اوحى اللّه اليهم، و امّا بالنّظر الى آبائه الكرام الاقربيَن الّذين حازوا قصب السّبق في حلية اولياء اللّه المقرّبين اعلى اللّه مقاماتهم و رفع درجاتهم و زاد في قرباتهم و كراماتهم، فقد تأكد و تربى و بلغ غايته القصوى بارشادهم فالدّين من بيت هذا ناله الامم. ثمّ ان الملكوت من اهل هذا البيت المنيع قد حفظوا الموحّدين على ما دعاهم اليه الاسلاف الاكرمون بجمع شملهم و لم شعثهم و اصلاح امر هم فما ارفع ذلک البيت في بيوت اذن اللّه ان ترفع و اجدره ان ينعت بتوحيدخانه.

بنابراین برداشت استاد دانش پژوه از وجه تسمیهٔ کتاب *تألیف دستور و آیینی برای توحید خانهٔ*[۶] *مرسوم در عصر صفوی*[۷] صحیح نیست.

مؤلّف پس از ایراد خطبه‌ای، خطاب به فرزندش یحیی، عهدنامه‌ای را به عربی ایراد کرده، و در آن توصیه‌هایی به فرزندش می‌نماید، و هدف کتابش را ارائه طریقی برای خداشناسی ذکر می‌کند. وی پس از پایان عهدنامه، شروع به بیان مطالب کتاب در چند مقصد و هر مقصد در چند فصل می‌نماید.

مؤلّف در پی آن است که تفکّر در صنع الهی و ذکر خدا را بهترین راه خداشناسی که خودش نیز تجربه نموده، معرّفی کند، و از نقل قول‌ها و استدلال‌هایش روشن می‌گردد که او طریقهٔ فلاسفه را قبول نداشته، و در جای جای کلمات خود تصریحاً و تلویحاً آن را نقد می‌کند.

استناد و استدلال مؤلّف در اغلب موارد به آیات و روایات است، و از نقل مطالب دیگر جز در موارد اندک خودداری می‌کند. او در کتابش از شرح *رباعیّات* ملّا جلال دوانی و *اثولوجیا* ـ منسوب به ارسطو ـ[۸] و بعضی عرفای، مطالبی را نقل می‌کند.

مؤلّف از گرایشات عقلی دوری می‌جوید، و سعی دارد راهی برای خداشناسی ارائه دهد که مبتنی بر استدلال‌های فلسفی نباشد. او معتقد است راه صحیح خداشناسی، تدبّر در صنع و آیات الهی و تفکّر در آفاق و انفس است، و علاوه بر آن، ذکر را نیز پیشنهاد می‌کند. او مدّعی است خود این راه را طی نموده، و به حقایقی دست یافته است. وی طعنه‌هایی به فیلسوفان یونانی و تابعان آن‌ها می‌زند، امّا از بردن نام آن‌ها خودداری می‌کند.

جهت روشن شدن عقیدهٔ مؤلّف و مشی او، قسمت‌هایی از کتاب درج می‌کنیم. نسخهٔ موجود، خطبهٔ آغازین و قسمت‌هایی از اواخر کتاب را فاقد است، و از اوّل عهدنامهٔ مؤلّف به فرزندش شروع

می‌شود؛ آغاز نسخه:

«... و آن عهدنامه این است: هذا ما اوصی به مصنّف کتاب توحیدنامه ولده الرّشید یحیی بن الحسن الحسینی و حثّه علیه من کثرة النّظر في ذلک الکتاب و قوة التّمسّک به و حسن رعایته و صونه عن غیر اهله مع ذکر فواید جلیلة، و وقایق لطیفة.

ایّها الولد الاعزّ البار الرّاشد اللبیب الفطن، ایّدک اللّه بروح منه، استمع لوصیة الوالد... فی آیات اللّه، السالک سبیل توحیده البالغ منه ما... من یعظم في عینک سمته و یعجبک علمه و منطقه. یا بنیّ!... من اللّه حبل اوثق من التّوحید... و اوّل وصیتی لک انّی اقول یا بنیّ: ﴿لا تشْرک بِاللّه اِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظیم﴾. و اعلم ان التّوحید، توحیدان: توحید عامی و توحید خاصّی، و کلّ واحد منها ذو عرض وسیع و مراتب متفاوته. ثمّ اعلم ان آخر مراتب التّوحید العامی ان تعلم انّ العالم ممکن یحتاج الی واجب او متحرّک... و اوّل درجة التّوحید الخاصی ان تنظر الی جودة نظام العالم و حسن تألیف اجزائه.

یا بنیّ! احفظ ما اقول لک و ایاک و ان یزلّک عما وصفت لک من التّوحید الخاصی بعض الاوهام العامیّة، او العقاید الفلسفیّة فتضل و تهلک.

و اعلم انه لا ینفعک في هذا الطّریق مثل کتابی الّذی وضعته في امر المعرفة و التّوحید، فانّی ذکرت فیه من دلایل المعرفة و شواهد التّوحید ما هو عصمة لمن تمسّک و نجاة لمن اعصتم. فالحق اقول: یا یحیی خذ الکتاب.

ثمّ اوصیک بحفظه و صونه عن غیر اهله فانّ النّاس قد اصطلحوا علی حبّ الدّنیا و اطمأنوا بها و لم یطمحوا بابصارهم للنظر في ایات الملک و الملکوت و المرء عدو ما جهله...، لا زال محطاً لرحال افاضل الرّجال و ملتجأ لاعاظم الملکوت ذو الشّوکة و الاقبال فالاسم اذن و افق المعنی بکلا شطریه کما لا یخفی علی البیت. و اعلم انّی لم ابلغ ما بلغت من علم التّوحید الابدوام النّظر في خلق السّماوات و الارض و دوام ذکر اللّه تعالی. ثمّ انّی لم انهض لسلوک هذه الطّریقة اعنی طریقة الذّکر و الفکر في آیات اللّه الا بما دعانی رسول اللّه (ص) مبلغاً عن اللّه تعالی حیث قال: انظروا ماذا في السّماوات و الارض؛ و قال: ﴿اِنَّ في خَلْق السَّمٰاوٰاتِ وَ الْاَرْض وَ اخْتِلاف الَّلیْل وَ النَّهار لآیات لاولِی الالْباب الَّذینَ یَذْکُرُونَ اللّهَ قِیاماً وَ قُعُوداً وَ عَلیٰ جُنُوبِهِمْ وَ یَتَفَکَّرُونَ في خَلْقِ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْاَرْض رَبَّنا ما خلقْت هٰذا باطِلاً﴾؛ و قال: ﴿لَوْ کانَ فیهِما آلِهَة اِلَّا اللّه لَفَسَدَتا﴾. مشیراً الی ان النّظر في حسن نظام العالم وجودة القیام اجزائه یدل العاقل البصیر

على ان الصّانع و احد لا شريک له في الخلق و التّدبير، فانتدبت الى دعوته، و تمسكت بعروته ـ عليه السّلام ـ.

و ممّا حثنى على السّير في تلک الطّريقة و التّشمر لسلوكها، انّى كلما ازددت فيها امعانا زاد لى ايات السّماوات و الارض وضوحاً فازددت على الدّاعى وثوقاً و الى ادراک الغاية شوقاً فيالها من دعوة ما اجل قدرها و اعظم غناوها في الوصول الى ما هو غاية الخلقه من معرفة اللّه تعالى و توحيده و الاخلاص له، و الشّكر لآلائه جز اللّه عنا الدّاعى خير الجزاء و صلواته و سلامه عليه و اهل بيته الطّاهرين.

فلک يا نبى اذا نظرت في هذا الكتاب، و علمت ما انكشف للمتفكّر من حسن نظام العالم، و جودة خلقة السّماوات و الارض، و صحّة تدبير اللّيل و النّهار بما وفقه اللّه له من المداومة على الفكر و الذّكران تستدل بقوله تعالى ﴿اِنَّ في خَلْق السَّمٰاوٰاتِ وَ الْاَرْض﴾ الى آخر الآية، على صحّة دعوى النّبوّة ان كنت صافى الذّهن جيد القريحه و لم تكن غبيّاً غليظ الطّبع لا تذعن الا لحكم الحسن، و ذلک لما رأيته ـ عليه السّلام ـ يقول: انّ العاقل الفطن اذا دوام على ذكر اللّه و ادام النّظر في خلق السّماوات و الارض و ما بينهما تنبه لحسن نظام العالم و جودة اليتام اجزائه و اشتماله على حكم و مصالح جليلة عظيمة...».

پس از آن مؤلّف در آثار تفكّر در صنع الهى گفت‌وگو می‌كند، و عهدنامه را به پايان می‌برد.

فهرست مقاصد و فصول كتاب كه مؤلّف در آغاز آن ذكر كرده، چنين است: مقصد اوّل: در بيان آن‌كه راه شناخت خدا كدام است؟ مقصد دوم: در بيان اين‌كه كارهای اللّه تعالى چگونه سبب شناختن خدا می‌شود. مقصد سوم: در بيان فضيلت تفكّر.

مؤلّف پس از مقدّمه‌ای، به عنوان مثال برای تفكّر، كيفيّت تكلّم انسان را ذكر می‌كند، و در چند فصل، در بارهٔ آن بحث می‌كند، بدين ترتيب: فصل: و از جمله اسباب و آلاتى كه آدمى در تكلّم احتياج به آن‌ها دارد، عضوهای چند است مانند: شش و نى شش و حنجره و زبان و لب و غير اين‌ها. فصل: و از جمله اسبابى كه انسان در تكلّم احتياج دارد اراده است.

فصل: و از جملهٔ اسباب تكلّم احتياج انسان است به تكلّم. فصل: از جملهٔ اسباب تكلّم هوا است. فصل: از جمله اسباب تكلّم اين است كه اللّه تعالى اعصاب بدن را مسخّر انسان كرده است. فصل: و از جملهٔ اسباب تكلّم ميل و اراده است. فصل: و از جملهٔ حكمت‌هايى كه متعلّق است به شرور عالم، يكى اين است كه به شرورى كه به آدمى می‌رسد، متفطّن می‌شود كه خيرات و نعمت‌هايى كه دارد، به سبب

او و از جانب او نیست، از جانب اللّه تعالی است. فصل: و از جملهٔ اسباب تکلّم، این امر لطیف دقیق است که مشاعر و حواس انسان مساعدّه نمی‌کند، به این‌که ما فی الضّمیر دیگری را بداند، و حاسه‌ای به ازای این مخلوق نشده است که ناس بر ضمایر یکدیگر اطّلاع بیابند، با آن‌که محتاجند در صلاح معاش و معاد به این‌که استعانت کنند به علوم آباء و اعوان و سایر ابنای نوع خود، و اگر قوّت مدرکه می‌داشتند که خیالات و علوم یکدیگر را ادراک می‌کردند، البتّه اللّه تعالی قوّت تکلّم را در انسان خلق نمی‌کرد.

مقصد چهارم: در ذکر کلماتی که مأثور شده است از ائمّهٔ اطهار: در بیان صنع و حکمت اللّه تعالی، شامل چند فصل: فصل: و از جملهٔ کلمات ائمّهٔ اطهار در ذکر صنع و حکمت اللّه تعالی، حدیث لطیف شریفی است که مفضل بن عمر از امام جعفر (ع) روایت کرده است، و طول تمام و بسط عظیمی دارد، و در نظر اهل عرفان، بحری است مشحون به غرر و درر حکم و مملو از لآلی لطائف معارف، و در امر ملایمت تمام دارد، و چون این حدیث شریف طولی دارد بعضی از فراید فواید آن با ترجمهٔ واضح در این مقصد مذکور می‌شود، به انضمام بعضی زواید مناسب.

مقصد پنجم: در بیان این مطلب شریف که ذوات اشیای عالم و حقایق اشیا به جعل و صنع اللّه تعالی است؛ آن‌چنان که نظام و ترتیب اشیا به جعل و صنع اللّه تعالی است، و از این مرتبه ترقّی کردن به مقام رفیع توحید خالص، شامل چند فصل: فصل: توحید، اصل دین است، و بی‌توحید، شکر خدا و تعظیم خدا نمی‌توان کردن. فصل: طریق دانستن این‌که ذوات و خواص اشیا از جانب اللّه تعالی است. فصل: بیانی دیگر بر این‌که ذوات و خواص اشیا از جانب اللّه تعالی است؛ به نقل از بعضی از عرفای محقّقین. فصل: در نفی توهّم فاسد اشتراک افعال انسان با خدا. فصل: اشیاء از خود چیزی نیستند، و چیزی ندارند. همه از جانب خدا هستند. فصل: عارف شدن به این‌که ذوات اشیا به جعل و صنع اللّه تعالی به هم رسیده، و به فضل و موهبت اللّه تعالی، و غایت مرتبهٔ معرفت است. فصل: کیفیّت تقدیس اللّه تعالی از صفات. فصل: نفی توهّم این‌که: اثبات صفات برای حق موجب کثرت است. فصل: نصوصی که دلالت دارند بر این‌که ذوات اشیا و خواص و آثار آن‌ها به جعل و صنع اللّه تعالی است. فصل: نفی تو هم فاسد اشتراک. فصل: نفی تو هم انقطاع عذاب. فصل: راه‌زنان توحید. فصل: از جمله راهزنان توحید این‌که انسان خود را فاعل افعال خود می‌داند، و ردّ جبر و تفویض. فصل: و از جمله راهزنان توحید شبههٔ شروری عالم است.

وی چند فصل در بیان راه‌زنان توحید بیان می‌کند، با این عناوین: در شبهات: تصوّر معدومات و

متنعات، عدم انفکاک صفات و خصوصیّات اشیاء، اتصاف اشیاء به صفت امکان، جهل عوام و به توحید حق، جهل اغلب علما به توحید خالص، تو هم خیال انحصار راه خداشناسی و راه توحید در طریقهٔ اثبات واجب، توهّم این‌که اگر توحید خالص حق می‌بود، باید در *قرآن* مجید و احادیث اهل بیت مذکور باشد، اشیاء را اجناس مختلفه و انواع متبانیه می‌دانند، و شبههٔ توهّم این‌که اشیای عالم کثیر است و....

نسخهٔ موجود به این شبهه ختم می‌گردد، و باقی کتاب از این نسخه افتاده است. نسخهٔ منحصر این کتاب در کتابخانهٔ حرم مطهّر حضرت معصومه در قم نگهداری می‌شود. این نسخه در عصر مؤلّف و به خطّ نسخ تحریر شده، و مشتمل بر ۷۰ برگ در اندازهٔ ۲۲ × ۱۳ سانتی‌متر است.[۹]

۲. جلاء القلوب

از: حسن حسینی (قرن ۱۲). اثر دیگری که از مؤلّف *توحیدنامهٔ* به جای مانده، *جلاء القلوب* است. وی آن را پس از کتاب اوّل خود نگاشته، و در مقدّمهٔ این کتاب از *توحیدنامه* خود یاد کرده است.

نسخهٔ منحصر آن در کتابخانهٔ دانشگاه تهران، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۶۸۴۶[۱۰] موجود است، و صفحات «۳ پ ـ ۷۸ ر» آن به این کتاب اختصاص دارد، و به وسیلهٔ محمّدجعفر بن ملّاعلی محمّد رشتی تحریر شده که تاریخ تحریر را ذکر ننموده است، امّا با توجّه به این‌که نسخه، حاشیه‌هایی با امضای «منه سلمّه اللّه تعالی» دارد، و به سلطان حسین صفوی تقدیم شده، می‌توان تخمین زد که تألیف و تحریر آن در عصر مؤلّف و بین سال‌های ۱۱۰۵ ـ ۱۱۳۵ق صورت گرفته است.

مؤلّف در این کتاب نیز به روش خود در کتاب سابق، در پی معرّفی راه مطلوب خداشناسی است، و بر فلاسفه خرده می‌گیرد، و به ابن‌سینا با این عبارت می‌تازد:

> فَجُلّ کتاب *الشّفا* بل کلّه تهافت عند اللبیب البصیر، و قد صنف بعض الفضلاء المتدیّنین کتاباً في *تهافت الفلاسفة*.[۱۱]

این کتاب نیز مانند رسالهٔ سابق، به فارسی نگاشته شده، و شامل یک مقدّمه و چند فصل و یک خاتمه می‌شود. کتاب پس از خطبه چنین ادامه می‌یابد:

> ... و بعد فانّی بینت الامر في معرفة اللّه تعالی و توحیده بالهام اللّه و توفیقه علی النّظر الی حسن نظام العالم و التّفکّر في خلق السّماوات و بینهما من عجائب الصّنع... و عملت ذلک في کتابی المبارک المسمّی بتوحیدنامه و *تحفهٔ توحیدخانه*...

فوضعت هذه الرّسالة الشّريفة لابطال ما تمسّک به المحجوبون من القاسية قلوبهم عن ذكر اللّه تعالى اعنى فلاسفة يونان و من يحذو حذوهم... و سمّيناها *جلاء القلوب في معرفة اللّه تعالى بالنّظر في العالم و التّفكر في خلق السّماوات و الارض و بيان بطلان طريقة الفلاسفة في معرفته تعالى*... و بيّنّاها على مقدّمة و عدّة فصول و خاتمة.

مقدّمه: در ذکر شرف معرفت و وجوب به تحصیل معرفت صحیح معتدبها، و بیان این‌که معرفت اللّه تعالی به حسب وضوح و خفاء، و به اعتبار اختلاف مراتب توحید و اخلاص مختلف می‌شود، و تفاوت عظیم دارد، و این‌که اصل معرفت، فطری است، و کمال معرفت احتیاج دارد به اکتساب، و این‌که مسلک ناس و تحصیل معرفت مختلف است، و معرفت صحیح به نظر در آیات سماوات و ارض و آثار به هم می‌رسد، چنان‌چه طریقهٔ انبیا و ائمّهٔ طاهرین است، و طریقهٔ محجوبین عن اللّه تعالی مؤدّی به معرفت صحیح نمی‌شود، و در اشارهٔ اجمالی به مرتبهٔ اعلای معرفت.

فصل: در اثبات صانع به روش فلاسفه و اثبات توحید به شرع. فصل: در تزییف طریقهٔ معرفت فلاسفه به نحوهٔ دیگر. تبصره: از برای فصل این اصل، و این‌که پرده از روی اشراک فلاسفه برخیزد، و فاش و آشکار شود که فلاسفه قائل‌اند به مهیّات فی نفس‌های بالذّات و اثبات اقتضاها و تأثیرهای بالذّات می‌کنند از برای مهیّات فی نفس‌های بالذّات، تا مجال نمویه و تخلیط مقلّدین متعصّب نماند. خاتمه: در اشارهٔ طریقهٔ حقّهٔ به ذکر حدیث بیضه از امام جعفر صادق که ابو شاکر دیصانی گفت‌گو داشته است.

از این دو کتاب و همچنین کتاب‌های مشابه آن‌ها که در همین عصر و همچنین به فارسی پرداخته شده (که در پاورقی از آن‌ها یاد شد) می‌توان دریافت که یک جریان فکری قوی در دورهٔ سلطنت شاه سلطان حسین علیه فلاسفه جریان داشته است، از این‌که شرح حال این مؤلّفان در هیچ یک از کتب تراجم آن عصر و عصرهای بعد یاد نشده، می‌توان دریافت که این عدّه در اصفهان سکونت داشته، و با تسلّط افغان‌ها احتمالاً از بین رفته‌اند. پس از افغان‌ها شاهد رشد و نضج فلسفه، به ویژه روش فلسفی ملّاصدرا ـ موسوم به حکمت متعالیه ـ توسّط آقا محمّد بیدآبادی و شاگردش ملّا علی نوری، در اصفهان هستیم.

۳. بوارق مشرقة و صواعق محرّقه

از: سیّدحسین تفرشی (سدهٔ ۱۲ق) وی از علمای قرن دوازدهم هجری و فارسی عصر شاه سلطان حسین است، و در رسالهٔ حاضر که به فارسی نگاشته، مانند مؤلّف توحیدنامه بر فلاسفه خرده گرفته، و راه توحید حقیقی را به نظر خود اثبات می‌کند. در آغاز آن گوید:

«و بعد از این رساله‌ای است در تحقیق معرفت توحید اهل دین، و تفضیح اوهام و جهالات معاندین».

٤. تحفة الموحّدین

از: سمیع بن غلام‌علی قمی (قرن ۱۲). وی شاگرد سیّد حسین تفرشی، از علمای قرن ۱۲ هجری است که این کتاب را به زبان فارسی دربارهٔ اصول دین، به طور مختصر، در یک مقدّمه و هفت فصل و یک خاتمه، نوشته است. فهرست مطالب آن چنین است: مقدّمه: در معنی وجود و تقسیم آن؛ فصل اوّل: در اثبات حق جل و علا و توحید آن؛ فصل دوم: در صفات ثبوتیه؛ فصل سوم: در صفات سلبیه؛ فصل چهارم: در عدل؛ فصل پنجم: در اثبات نبوّت؛ فصل ششم: در اثبات امامت؛ فصل هفتم: در معاد جسمانی؛ خاتمه: در بیان فوایدی چند. نگارش این کتاب در اصفهان سوم جمادی‌الاوّل ۱۱۲۵ پایان یافته، و سر آغاز آن چنین است:

الحمدللّه الّذی جعل الجنّة للموحّدین، و هیأ الجحیم للملحدین، و اصلی علی اشرف الاوّلین و الآخرین محمّد.

و انجام کتاب چنین است:

... واجب است که قلباً از آن شخص اکراه داشته باشی؛ هر چند اظهار آن نتوان کرد. الحمد للّه الّذی هدانا لهذا و ما کنّا لنهتدی لولا ان هدانا اللّه.

آثاری در دفاع از فلسفه

٦. آیینهٔ حکمت

از: میرزا حسن لاهیجی قمی (م۱۱۲۳ق) مؤلّف: یکی از عالمان متعبّد و حکیمان متشرّع عصر صفوی، میرزا حسن لاهیجی گیلانی قمی فرزند ملّا عبدالرزّاق لاهیجی است.

تاریخ دقیق تولّد وی در دست نیست. شیخ آقا بزرگ تهرانی احتمال داده که وی در سال ۱۰٤۵ق

به دنیا آمده است. محل تولّدش نیز معلوم نیست. پدرش ساکن قم بود، و در همین شهر با دختر ملّا صدرا ازدواج کرد. به گمان قریب به یقین، میرزا حسن در شهر قم به دنیا آمده است. در *ریاض العلما* به این مطلب تأکید شده است.[۱۲]

میرزا حسن تحصیلات خود را نزد پدر آغاز و چندین سال از محضر وی استفاده کرد، امّا از سایر استادان وی در کتاب‌های تذکره و شرح، چیزی ذکر نشده است از آثار وی نیز مطلبی در این زمینه به دست نمی‌آید.

میرزا محمّدحسن زنوزی خویی در *ریاض الجنّة* او را با عناوینی مانند: عالم، فاضل، محقّق، مدقق، عارف، حکیم، و متبحّر می‌ستاید، و داستان جالبی را از وی نقل می‌کند:

> و از ثقات استماع رفت که مولینا میرزاحسن مزبور در میان مردم مطعون به تصوّف بود، و مولینا ملّامحمّدطاهر قمی آن جناب را تکفیر می‌نمود، و جناب مولینا میرزاحسن در تیراندازی و نشانه زدن با تفنگ کمال شهرت و مهارت داشت. روزی ملّاطاهر قمی، عامهٔ اهل قم را مأمور کردند که رفته، و مولینا را با خانه و کوچ از شهر قم اخراج و خود مولینا اگر اطاعت نکند بکشند. اهل قم بأجمعهم به جانب خانهٔ مولینا رو نهادند، مولینا حصار خود را بسته، و تفنگی در دست گرفته بودند...[۱۳].

از نوشته‌های میرزا حسن لاهیجی نیز چنین بر می‌آید که وی در تنگنای شدید قرار داشت، و تهمت‌ها و افتراهای زیادی در باره‌اش شایع شده بود.

میرزا حسن مانند پدر خود در کلام، فلسفه، حدیث و فقه و عرفان صاحب نظر بوده، و در هر کدام از این علوم آثار گران‌قدری از خود به یادگار گذاشته است. آثار کلامی و فلسفی لاهیجی چنین است:

۱. شمع یقین یا *آینهٔ دین*؛ ۲. *اصول دین* یا *اصول خمسه*؛ ۳. *سرّ مخزون* یا *اثبات الرّجعة*؛ ٤. *دُرّ مکنون* یا *جواب الاعتراض*؛ ٥. حاشیه بر *شوارق الالهام* پدرش؛ ٦. *زواهر الحکم*؛ ۷. *روایع الکلم و بدایع الحکم*؛ ۸. *مصابیح الهدی و مفاتیح المنی*؛ ۹. *مصباح الدّرایة*؛ ۱۰. *مجمع البحرین*؛ ۱۱. *الشّجرة المنهیة*؛ ۱۲. *ابطال التّناسخ بثلاثة براهین*؛ ۱۳. *حقیقة النّفس* یا *رساله در تجرّد نفس ناطقه*.

میرزا حسن لاهیجی در فصل دوم از باب سوم از *آینهٔ حکمت*، در دفاع از حیثیّت و حقّانیت علمای فیلسوف و عارف می‌نویسد:

هر کس را اندک معرفت به احوال علما باشد، داند که علمای اسلام همیشه در علم حکمت مختلف بوده‌اند، و در هر زمانی جمعی کثیر از علمای معروف که شکّ و قدح در دانش و ایمان ایشان نیست، و

تشنیع ایشان کم‌تر از شکّ در روشنی آفتاب و ماه نیست، اهل حکمت و معروف به آن بوده‌اند، چون: خواجه نصیرالدّین الطّوسی، علّامهٔ حلّی، امیر محمّدباقر داماد و غیر ایشان از علما ـ قدّس اللّه ارواحهم ـ که تفصیل اسامی ایشان مؤدی به اطناب می‌شود. این جماعت و جماعت دیگر از متقدّمین و متأخّرین و معاصرین و متقاربین زمان ما که همه معروف و مشهورند به فضل و ایمان، و مدارست حکمت و رعایت آن، و از جملهٔ علمای عظیم الشّأن، سیّد علیّ بن طاووس (ره) در کتاب *فرج المهموم* که در تحقیق علم نجوم نوشته، گفته که:

«ابرخس و بطلمیوس و اکثر حکما انبیا بوده‌اند، امّا چون نام‌های ایشان به زبان یونانی بوده، بر مردم مشتبه گشته، و ایشان را نشناخته‌اند».

و شیخ بهاء الملّة و الدّین در *حدائق الصّالحین* بعد از نقل این کلام، گفته که:

«کلام سیّد استبعادی ندارد؛ چه هر کس تأمّل و تعمّق در این علم شریف کند، تواند دانست که اصول مطالب آن، مستفاد از انبیا: است، و حکم جزم به این معنی کند به حیثیتی که هیچ شک و ریب در آن نداشته باشد».[۱۴]

مؤلّف در مقدّمهٔ آن در سبب تألیف کتاب می‌گوید: چون در اکثر اوقات و ازمان، میان اهل اسلام و ایمان، قیل و قال و نزاع و جدال بر سر علم معروف به حکمت و حقیقت آن و بعضی مسائل مشهورهٔ از آن‌که مستمر بوده، و هست تا به حدّی که مودّی به نسبت‌های منکر و نکیر، بلکه منجر به تفسیق و تکفیر یکدیگر می‌شود، با این‌که همه مدّعی اطاعت دین قویم، و متابعت شرع مستقیم‌اند، و اقرار و اعتقاد به اصول دین و ارکان ایمان، از سیمای اطوار و افعال، و فحوای اخبار و اقوال ایشان نمایان و پیدا، و شواهد حال و مجاری احوال، شاهد عدل و بیّنهٔ صدق بر خلوص اعتقاد همه، و موافقت ظاهر و باطن، از باطنِ همه ظاهر و هویدا است، و هیچ کدام را در صحّت اعتقاد و ایمان دیگری سوای چند مسألهٔ مختلفٌ فیها، طعن و شکی نیست، بلکه اعتقاد همه در آن‌ها یکی است، و این معنی موجب اختلال احوال مسلمین، و تفرّق کلمهٔ دین مبین و تشویش خواص و عوام، و سبب فساد عظیم است در اسلام.

و حال این‌که از خصوص نصوص و عموم مفهوم آیات کریمه واحادیث قویمه ظاهر است که اصلاح ذات‌البین افضل است از تمام صلاة و صیام و کذا افساد میان عباد اعظم است از هر حرام، بنابراین به خاطر فاتر این حقیر فقیر رسید که با عدم وسع و طاقت، و قلت بضاعتِ این صناعت، به قدر مقدور سعی در این امر معذور نمایم، و در معرض این کار دشوار درآیم، و تعریف و تفسیر این علم

و حقیقت چند مسألهٔ مشهورهٔ آن را که باعث این هرج و مرج شده... تحریر کنم به عبارتی چند، و طریقه‌ای دلپسند که به مشیّت الهی و فضل نامتناهی، هرکس به اندک‌مایه‌ای شعور، به دیدهٔ انصاف، مطالعهٔ آن کند، چهرهٔ این مطلوب را بی‌پرده و شبهه مشاهده نماید، و بر حقیقت آن مطّلع گردد.

لاهیجی کتابش را در چند باب، و هر باب را در چند فصل تنظیم نموده که عنوان آن‌ها چنین است: باب اوّل: در تعریف حقیقت حکمت و بیان فضیلت آن (۳ فصل): ۱. در تعریف حکمت و بیان حقیقت آن؛ ۲. در بیان فضیلت حکمت و نسبت آن با دین مبین؛ ۳. در ذکرِ سؤالِ چند، که در این مقام کنند، و جواب آن‌ها (۵ سؤال):

سؤال اوّل این‌که: «چون تواند بود که حکمت جزء دین باشد، و حال آن‌که این صناعت مقدّم است بر حدوث دین، و صاحبانش جمعی‌اند غیر نبیّین؟». سؤال دوّم این‌که: «اگر این علم قسمتی از دین باشد، پس چرا این مسائل که در کتب حکما مذکور است در *قرآن* و احادیث مذکور نیست؟». سؤال سیّم این‌که: «مسلّم نیست که مراد از تفکّر در *قرآن* و حدیث، فکر در حقایق و ذوات اشیا است؛ بلکه در منافع و غایات آن‌ها است؛ چنان‌که بعضی احادیث مشعر است به آن». سؤال چهارم این‌که: «هرگاه این علم جزء دین باشد، پس تعلّم آن از کتب دیگران چرا کنند؟». سؤال پنجم این‌که: «اگر این راه، راست و این علم، از جانب خدا است، پس در میان اهل آن این همه اختلاف چرا است؟».

باب دوّم: در ذکر مسائل چند که بهر آن‌ها این همه نزاع کنند؛ و حلّ اشکال آن، به موافقت *قرآن* و حدیث و برهان (۱۰ فصل): ۱. در عینیّت وجود واجب الوجود تعالی؛ ۲. در کیفیّت صفات الهی؛ ۳. در کیفیّت علم او؛ ٤. در علم او ـ سبحانه ـ به جزئیّات؛ ٥. در بیان اراده و اختیار الهی؛ ٦. در غایت فعل او ـ سبحانه ـ؛ ۷. در حدوث و قِدَم عالم؛ ۸. در ذکر اقوال ایشان در احوال مجرّدات؛ ۹. در ذکر بعضی معجزات؛ ۱۰. در ذکر معاد. باب سیم: در ذکر بعضی اخبار که از اهل بیت اخیار ـ صلوات اللّه علیهم ـ روایت شده، و ذکر بعضی اقوال و احوال جمعی از علما که صریح یا شعر است بر فضل و مدح حکمت و حکما؛ و این جمله ان شاء اللّه در دو فصل بیان شود. ۱. در ذکر احادیث که دلالت کنند بر مدح حکمت و حکما؛ ۲. در ذکر علمایی که آثارشان دلیل است بر فضل حکما.

۷. الفة الفرقة

از: میرزا حسن لاهیجی قمی (م۱۱۲۳ق) اثر دیگر میرزا حسن لاهیجی *الفة الفرقه* است. این اثر به عربی، و در واقع برگردان *آیینهٔ حکمت* او است. او در آغاز این کتاب دربارهٔ اعمال فشار از سوی

متعصّبان چنین می‌نگارد:

... عجیب‌تر از همه، با این‌که من انزوا برگزیده‌ام و هیچ نام و نشانی در میان مردم ندارم، و از قدر و منزلت افتاده‌ام، باز یک عدّه صحبت از من می‌کنند، و یک حرف‌هایی را به من استناد می‌دهند که آن را با گوش خود از من نشنیده‌اند، و یک چیزهایی را به من نسبت می‌دهند که با چشمانشان ندیده‌اند... هر طور که دلشان می‌خواهد، مرا می‌خوانند، و افتراهایی را به من می‌بندند که هرگز من آن را به زبان نیاوردم... پس ای خدایی که پاک و منزه هستی، من در این مصیبت به تو پناه می‌برم، و در این امر به تو توکّل می‌کنم و تو را شاهد می‌گیرم که تو در شهادت کفایت می‌کنی و...[۱۵].

۸. تبصرة المؤمنین

از: حکیم محمّد مؤمن بن محمّد زمان حسینی (زنده در ۱۰۶۲ق)[۱۶] که از درباریان شاه سلیمان صفوی و اطبّای مخصوص وی بوده، و کتاب *تحفة المؤمنین* را به نام نگاشته، و به جهت اشتهارش به طبابت، به حکیم مؤمن اشتهار دارد. تاریخ درگذشت وی معلوم نیست، ولی دست‌خط وی در اوّل نسخه‌ای از تفسیر *جوامع الجامع* طبرسی با مهر مربّعی «محمّدمؤمن حسینی»، که در سال ۱۰۶۲ق در اردوباد آن را خریداری نموده، موجود است. بنابراین وفاتش پس از این تاریخ اتّفاق افتاده است.[۱۷]

تنکابنی این کتاب را در پاسخ به شبهات ملّا طاهر قمی و تبیین راه تصوّف و عرفان نگاشته، و در سال ۱۰۸۶ق در دارالسلطنهٔ قزوین به پایان رسانیده است.

از این کتاب چند نسخه در دست است: ۱. کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، نسخه شمارهٔ ۶۲، که در سال ۱۰۸۶ق تحریر شده، و به مهر و نظر مؤلّف رسیده است.[۱۸] ۲. دانشکدهٔ الهیّات تهران، نسخه شمارهٔ «۵۷۶ د»، تحریر شده در ۱۲۲۴ق.[۱۹] ۳. کتابخانهٔ ملی ملک تهران، نسخهٔ شمارهٔ ۴۹۳۵[۲۰]. ۴. بادلیان، نسخه شمارهٔ ۲۴۶، تحریر شده در ۱۲۹۹ق.[۲۱] که فیلم آن به شمارهٔ ۹۸۹ در دانشگاه تهران موجود است.[۲۲] ۵. کتابخانهٔ آیت‌اللّه گلپایگانی در قم، نسخهٔ شمارهٔ ۱۶۵۶/۹/۲۰۶. این اثر در ذریعه نیز معرّفی شده است.[۲۳]

این کتاب پاسخ شبهاتی است که ملّا محمّدطاهر قمی به عرفا و فلاسفه وارد نموده است. مؤلّف آن را در دوازده فصل و خاتمه تنظیم نموده با این عنوان‌ها:

فصل ۱. در اثبات طریقت و حقیقت؛ فصل ۲. در تحقیق ولایت و مراتب آن؛ فصل ۳. در بیان

عشق؛ فصل ٤. در جواز ذکر جلی و خفی؛ فصل ٥. در تحقیق غیب و الهام روحی و کشف؛ فصل ٦. در وحدت وجود؛ فصل ۷. در اثبان انوار و حجب؛ فصل ۸. در جواز چلّه نشینی؛ فصل ۹. در بیان شطح و طامات؛ فصل ۱۰. در اثبات روح اعظم و اتصال ارواح مؤمنین به آن؛ فصل ۱۱. در اثبات مرتبهٔ فنا فی اللّه؛ فصل ۱۲. در جواب ایراداتی که به عرفا شده است. خاتمه: در دلایل تشیّع و تأویل اقوال مشایخ.

سر آغاز کتاب:

بسمله. حمدله. «و بعد... بر ارباب الباب پوشیده نماند که حضرت مولوی ظاهر مولانا محمّدطاهر چون قعود مسند قضای قم...».

۹. برهان المرتاضین

از: شیخ علی‌نقی اصطهباناتی (م۱۱۲۹ق) وی سی و یکمین قطب سلسلهٔ ذهبیّه، و استاد قطب‌الدّین نی‌ریزی است که او نیز استاد آقا محمّد بیدآبادی عارف مشهور است. او در دفاع از تصوّف و پاسخ به شبهات مخالفان *برهان المرتاضین* را نوشته که تنها اثر باقی‌مانده از وی است.[۲٤] در مقدّمه عنوان می‌کند که: «از این روعوام... جهل و گمراهی و عدم آگاهی به جرأت افتاده در صدد طعن و ایذاء عباد اللّه در آمده، به مرتبه‌ای که ایذاء این جماعت را ثانی فرایض خمسه می‌شمارند، که تا قادر بر دفع ایشان به شمشیر و سنگ و چوب باشند به آن می‌کوشند، و اگر قادر بر این‌ها نباشند غیبت و افترا و بهتان و طعن و لعن بر خود واجب می‌دانند»[۲٥].

مؤلّف در خاتمهٔ کتاب، برای اسکات مخالفان، نام تعدادی از بزرگان دین و مذهب را ذکر می‌کند که مشرب عرفانی داشته‌اند، و نام‌های: خواجه نصیر طوسی، ابن ابی‌جمهور احسایی، علّامهٔ حلّی، شیخ صفی اردبیلی، مقدّس اردبیلی، میرداماد، شیخ بهایی، میر سیّداحمد عاملی، محمّدباقر خراسانی، ملّا محمّدتقی مجلسی «مولانا محمّدتقی از جوابات و بحث‌های او بر ملّا طاهر کام‌فیروزی ساکن قم»، عبدالرزّاق لاهیجی، میرزا حسن لاهیجی، ملّا صدرای شیرازی، قاضی نوراللّه شوشتری و... را یاد می‌کند[۲٦].

مؤلّف، کتابش را در یک مقدّمه و پنج فصل و خاتمه قرار داده است.

مقدّمه: در تحقیق معنی تصوّف و منشأ آن و بعضی از صفات اهل تصوّف؛ فصل اوّل: در بیان استحباب صوت حسن و حرمت غنا و فرق میانهٔ غنا و صوت حسن؛ فصل دوم: در بیان ذکر جهر و خفا و ترغیب و تحریص و جمعیّت در آن و در دعا؛ فصل سوم: در بیان خوف و خشیت و غشیت و

رغبت و رهبت و تواجد و وجد و وجود؛ فصل چهارم: در ذکر استناد صوفیّه به ائمّهٔ معصومین؛ فصل پنجم: در ذکر بیان انتساب این سلسلهٔ مقدّسه یداً الید الی الامام الهمام التّمام علیّ بن موسی الرّضا؛ خاتمه: در ذکر علماً و عرفاً که مشرب تصوّف و عرفان و تحقیق داشته‌اند.

این بود چند اثرکه در مناقشات فکری بین صاحب‌نظران پدید آمده، و با بررسی بیشتر شاید بتوان آثار دیگری از این دست به دست آورد.

پی‌نوشت‌ها

۱. سراب بر وزن خراب از محلّات جوردیهٔ رامسر بوده، و در اثر زلزلهٔ شدید سال ۱۱۲٤ق ویران گردید، و اکنون در کنارش محلّی است به نام «صیقل محلّه» که فاصله‌اش تا مسجد آینه قریب پانصد متر است؛ سمامی حائری، محمّد. *بزرگان رامسر*، ص۱۳۲».

۲. شرح حال وی به تفصیل در سمامی حائری. *همان*، صص۱۳۲ ـ ۱٤۸، و همو. *بزرگان تنکابن* صص۳۱۵ ـ ۳۲۲، و حاج سیّدجوادی، کمال (زیر نظر). *اثر آفرینان*، ج۳، ص۲۲۹ مندرج است.

۳. ملّا محسن فیض کاشانی (۱۰۰٦ ـ ۱۰۹۱ق)، چند اثر از وی ناظر به مناقشات فکری عصر خود است. مانند: ۱. *المحاکمة بین الطّائفتین من المؤمنین*؛ ۲. *شرح صدر*؛ ۳. *الانصاف*؛ ٤. *الفت نامه*، که هر چهار اثر در ضمن *ده رسالهٔ فیض کاشانی*، به تصحیح دوستِ دانشمند رسول جعفریان چاپ شده است. فیض خود از طرف مخالفان در تنگنا بوده، و نمونهٔ آن در جواب وی از عریضهٔ محمّدمقیم مشهدی مرقوم نموده به دست می‌آید. در این نامهٔ مشهدی عنوان می‌کند: «که ملّا محمّدعلی صوفی خراسانی از اصفهان به مشهد وارد شده، و همه جا می‌گوید که مولانا عبدالمحسن (فیض کاشانی) تجویز امور صوفیّه می‌کند، و خود نیز گاهی مرتکب می‌شود»، فیض در جواب برائت خود را از صوفیّه اعلام نموده است. نسخه‌ای از این نامه در ضمن *جنگ* شمارهٔ ۲۵/۵۰۸۷ کتابخانهٔ آیت‌اللّه گلپایگانی موجود است. نیز ر. ک: ناجی نصرآبادی، محسن. *فهرست‌های خودنوشتِ فیض کاشانی به انضمام پژوهشی در کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی آثار او*، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۷، صص۳٦ ـ ۳۵. برای توضیح در بارهٔ آثار فیض به همین مأخذ مراجعه شود.

٤. ملّا محمّدطاهر، اصلاً شیرازی است، و در قم، سمت شیخ‌الاسلامی و امامت جمعه را بر عهده داشت. او استاد علّامهٔ مجلسی و شیخ حرّ عاملی بود، و در ۱۰۹۸ق در مزار شیخان قم، در جوار زکریّا بن آدم چهره در نقاب خاک کشید. او سردستهٔ مخالفان با عرفان و فلسفه بود، و نهضت عظیمی را علیه علوم عقلی آغاز کرد که پس از وی شاگردانش ادامه دهندهٔ آن بودند. وی *حکمة العارفین* را در ردّ اندیشه‌های شیخ بهایی، ملّاصدرا و فیض کاشانی نوشت، و در *فرحة الدّارین* بر ابن‌عربی تعرّض نمود. علاوه بر آن *تحفة الاخیار و مونس الابرار*، رسالهٔ *ردّ صوفیّه* (چاپ شده در: *میراث اسلامی ایران*، دفتر چهارم، صص۱۳۱ ـ ۱۵۰ به تصحیح سیّد حسن اسلامی)، *فواید الدّینیّة فی الردّ علی الحکماء و الصّوفیّة و اصول فصول التّوضیح* را در این زمینه نوشت. شدّت حملهٔ وی به اندازه‌ای بود که عالمانی چون محمّدتقی مجلسی نیز از آن در امان نماندند. میرزامحمّدحسن زنوزی خویی در *ریاض‌الجنّة* نمونه‌ای از این سخت‌گیری‌ها را از جانب ملّا محمّدطاهر در بارهٔ میرزا حسن فرزند عبدالرزّاق لاهیجی نقل کرده است.

۵. دانش‌پژوه، محمّدتقی. *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ آستانهٔ مقدّسهٔ حضرت معصومه*، صص۹۵ ـ ۹۷، این نسخه در عصر مؤلّف و به خطّ نسخ تحریر شده، و مشتمل بر ۷۰ برگ به اندازهٔ ۲۲ × ۱۳ سانتی‌متر است.

٦. توحیدخانه در عصر صفویّه محلّی بود که درویشان و صوفیان در شب‌های جمعه در آن جمع شده، و به ذکر کلمهٔ لا اله الاّ اللّه می‌پرداختند، و بعد از آن نان و حوا و طعام صرف می‌نمودند. شخصی که ریاست توحیدخانه از طرف دولت بعهدهٔ وی بود، خلیفة الخلفا لقب داشت. میرزا سمیعا، محمّدسمیع. *تذکرة الملوک*، ص۱۸.

۷. دانش‌پژوه، محمّدتقی. **همان**، صص۲۷ و ۹۵.
۸. امروزه ثابت شده که نسبت این کتاب به ارسطو، درست نیست، و این کتاب تألیف افلوطین ملقّب به شیخ یونانی است. ر. ک: ***اثولوجیا***، مصر، مقدّمه.
۹. جای نقطه‌چین‌ها نشانهٔ از بین رفتن مطالبی از کتاب است.
۱۰. دانش‌پژوه، محمّدتقی. **همان**، صص۹۵ ـ ۹۷، این نسخه در عصر مؤلّف و به خطّ نسخ تحریر شده، و مشتمل بر ۷۰ برگ به اندازهٔ ۲۲ × ۱۳ سانتی‌متر است.
۱۱. ***فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران***، ج۱۶، صص ۳۸۰ ـ ۳۸۱.
۱۲. مقصود مؤلّف از بعض الفضلاء المتدینین ابوحامد غزالی است که کتاب ***تهافت الفلاسفة*** را در ردّ فلسفه نوشته، و ابن رشد اندلسی نیز ***تهافت التّهافت*** را در ردّ آن نوشته است.
۱۳. ر. ک: افندی اصفهانی، عبداللّه. ***ریاض العلما***، ج۳، ص۲۰۷.
۱۴. زنوزی خویی، محمّدحسن. ***ریاض الجنّة***، روضهٔ رابعه، نسخهٔ خطّی شمارهٔ ۷۷۷۲، کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی نجفی.
۱۵. لاهیجی، میرزا حسن، ***رسایل فارسی***، ص۱۲۱.
۱۶. با تصرّف و نقل به معنا.
۱۷. برای شرح حال مؤلّف ر. ک: ***فرهنگ بزرگان***، ص۵۹۴؛ صفا، ذبیح‌اللّه. ***تاریخ ادبیّات ایران***، ج۵، ص۳۶۲؛ تهرانی، آقابزرگ. ***ذریعه***، ج۳، ص۴۰۲؛ مدرّس تبریزی، محمّدعلی. ***ریحانة الادب***، ج۲، ص۶۰؛ دهخدا، علی‌اکبر. ***لغت‌نامه***، مادّهٔ حکیم مؤمن؛ ***تحفهٔ حکیم***، مقدّمه.
۱۸. این نسخهٔ به شمارهٔ ۱۲۰۹۴ در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی در تهران نگهداری می‌شود.
۱۹. ***فهرست کتب خطّی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی***، ج۱، صص۵۶ ـ ۵۸.
۲۰. دانش‌پژوه، محمّدتقی و محمّدباقر حجتی. ***فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیّات و معارف اسلامی دانشگاه تهران***، ص۳۳۴.
۲۱. منزوی، احمد. ***فهرست نسخ خطّی فارسی***، ج۲، صص۹۰۵ ـ ۹۰۶.
۲۲. **همان**، ج۲، صص۹۰۵ ـ ۹۰۶.
۲۳. دانش‌پژوه، محمّدتقی. ***فهرست میکروفیلم‌های دانشگاه تهران***، ج۱، ص۵۵۱.
۲۴. تهرانی. **ذریعه**، ج۳، صص۳۳۵ و ۴۰۲.
۲۵. ***برهان المرتاضین*** اخیراً با تحقیق و تصحیح محمّد هرتمنی و مقدّمهٔ احسان‌اللّه عظیمی، در اصفهان: مقیم، ۱۳۸۲ش، ۲۱۴ص، وزیری، از روی سه نسخه، که صفحهٔ اوّل کتاب در هر سه نسخه وجود نداشته، چاپ شده است.
۲۶. اصطهباناتی، علی نقی. ***برهان المرتاضین***، ص۱.
۲۷. **همان**، صص۱۹۱ ـ ۲۰۱.

آیات‌الاحکام تنکابنی

محسن صمدانیان*

مقدّمه

هم‌زمان با روی کار آمدن سلسلهٔ صفویان با توجّه به امکاناتی برای دانشمندان شیعه پیدا شد، و نشر علوم و معارف اسلام راستین شتابی در خور یافت این در حالی بود که پس از قرن‌ها که آنان در انزوا و محدودیّت قرار گرفته، و مورد تعرّض‌ها و فشارهایی نیز از سوی عامّه و حکومت‌ها قرار می‌گرفتند. بزرگانی چون شیخ بهایی، فیض، مجلسی، حر عاملی و... به تدوین و نگارش کتاب‌هایی در علوم مختلف از قبیل فقه، حدیث، کلام و... پرداختند.

تفسیر *قرآن* نیز از دانش‌هایی است که پس از وقف‌های طولانی از زمان طوسی (قرن ۵) و طبرسی و ابوالفتوح رازی (قرن ٦) در این دوران شتاب گرفت، و کتاب‌هایی چون تفسیر صافی فیض، تفاسیر ملّاصدرا و ده‌ها تفسیر دیگر به رشتهٔ تحریر درآمد، و انتشار یافت. (ر. ک: مقالهٔ نگارنده، مجموعه *مقالات همایش صفویّه*، دفتر اوّل، ص۳۰۷).

جای‌گاه آیات الاحکام فقه القرآن

قرآن کریم نخستین منبع و سرچشمهٔ معارف و تعالیم الهی اسلام است. همهٔ آموزه‌های از طریق وحی الهی و در قالب کلمات و آیات نورانی این کتاب بر پیامبر گرامی اسلام نازل گردیده است.

بهترین راه کشف حقایق دینی مطالعه و تحقیق این کتاب است. علم و تفسیر که از نخستین علوم اسلامی و مادر همهٔ علوم دینی بوده، عهده‌دار چنین مسؤولیّتی است.

پیامبر اکرم (ص) خود به عنوان آورندهٔ این دین، نخستین مفسر آیات *قرآن* بود، و در قول و فعل خود به تبیین آیات می‌پرداخت. آیات *قرآن* که همگی به هدف هدایت و تعالی بشر نازل شده در عین

---

*. عضو هیأت علمی گروه الهیات دانشگاه اصفهان.

وحدت هدف دارای مضامین و محتویّات گوناگونی است. بخشی از آیات، مربوط به بیان آثار و نشانه‌های عظمت خدا و توجّه دادن انسان به آفریدگار بوده، و آسمان‌ها، زمین، دریاها و سایر موجودات را به عنوان علائم و نشانه‌های قدرت ازلی و ابدی خدا مطرح می‌کند.

در بخش‌هایی دیگر به هدف‌مند بودن و عدم بیهودگی جهان تصریح و به معاد و جهان دیگرنیز به تفصیل پرداخته شده است. بخش دیگر آیات اشاره به داستان اقوام و ملل گذشته، و بیان حالات، عادت‌ها و نقاط ضعف و قدرت هر کدام داشته، و در این خلال، صحیح زیستن که همانا پیروی از رهبران الهی و ترک شهوات و امیال حیوانی است را گوشزد می‌کند.

طرح صفات نیک و بد اخلاقی و بیان فواید و زیان‌های هرکدام بخشی دیگر از آیات این کتاب را تشکیل می‌دهد.

لیکن رساندن مخاطبان به درجات عالی اخلاق و ارشاد و تعالی معنوی تنها از طریق مباحث نظری ممکن نیست، بلکه در همهٔ ادیان، نیز این دین که تکامل یافتهٔ ادیان سلف بوده، یک سلسله دستورات و احکام عملی نیز قرار داده شده است؛ زیرا در پرتو شریعتِ عملی است که سلوک راه تعالی و رسیدن به درجات عالی انسانیّت ممکن می‌گردد.

تفسیر آیات الاحکام

شاید بتوان گفت اولین گامها در تفسیر موضوعی *قرآن* که برخی به غلط آن را مربوط به دوران حاضر می‌دانند تدوین کتب آیات الاحکام است.

اهمّیت احکام شرعی فرعی و نیاز عموم افراد در همهٔ اعمال خود به احکام عملی اسلام و نیز اهمّیت *قرآن* به عنوان منبع نخستین و غیر قابل تحریف احکام الهی و تأکید ائمّه هدی بر اصل بودن *قرآن* دانشمندان شیعه را واداشت تا راه ائمّه (ع) را در تبیین احکام شرعی با استفاده از آیات *قرآن* پی گیرند، و ضمن بیان احکام از *قرآن* با کج‌فهمی‌ها و اشتباهات عامّه از *قرآن* به مبارزه برخیزند.

امام صادق (ع) در اثبات مسأله مسح سر و پا و همچنین شستن دست از آرنج به پایین به تحلیل دقیق و تفسیر آیه مربوطه می‌پردازند، و اثبات می‌کنند که وضوی شیعه وضوی مورد نظر *قرآن* است. از این نمونه‌ها مورد در بیانات ائمّه در تفسیر *قرآن* وجود دارد.

تاریخچهٔ تفسیر آیات الاحکام

مرحوم سیّد حسن صدر در معرّفی نخستین کتاب آیات الاحکام (احکام القرآن) با استناد به *فهرست* ابن النّدیم می‌نویسد: «اولین کسی که در احکام القرآن تصنیف نمود محمّد بن سائب کلبی (م۱٤٦ق) است».[۱]

وی از اصحاب امام باقر و صادق (ع) بود. (*رجال* طوسی).

لذا آنچه که سیوطی در مورد پیشتازی امام شافعی (م۲۰٤ق) و یا قاسم بن اصبغ (م۳۰٤ق) در تألیف *احکام القرآن* توهّم نموده، نادرست است.[۲]

از آن پس ده‌ها کتاب در این زمینه تألیف شده، و عامه و خاصه به این موضوع پرداخته‌اند.

حاجی خلیفه در *کشف الظّنون* فهرستی بلند در مورد کتب عامه ارائه می‌دهد.[۳]

مرحوم شیخ آقا بزرگ نیز تعداد ۳۰ کتاب از شیعه در این زمینه بر می‌شمارد.[٤] پس از تدوین ذریعه نیز چندین کتاب در این مورد بین شیعه نوشته شده است، که از آن میان می‌توان به *احکام قرآن* دکتر خزائلی، *تفسیر جامع آیات‌الاحکام* زین‌العابدین قربانی و... اشاره نمود.

آیات الاحکام شیعه

از کتب آیات الاحکام مهمّ شیعه تا پیش از *زبدة البیان* می‌توان موارد زیر را برشمرد:

تفسیر آیات الاحکام، صاحب اسماعیل بن عبّاد (م۳۸۵ق)؛ *فقه القرآن*، قطب‌الدّین راوندی (م۵۷۳ق)؛ *تفسیر آیات الاحکام*، ابوالحسن محمّد بن حسین بیهقی کیدری (م۵۷٦ق)؛ *النّهایه فی تفسیر خمسمائه آیه فی الاحکام*، فخرالدّین احمد بن عبداللّه بحرانی (م۷۷۱ق)؛ *کنزالعرفان فی فقه القرآن*، مقداد بن عبداللّه سیّوری حلّی (م۸۲٦ق)؛ *منهاج الهدایه فی تفسیر آیات الاحکام الخمس‌مائه*، علّامه احمد بن عبداللّه متوّج بحرانی (م۸۳٦ق)که فاضل مقداد، کتاب خود را پس از او نوشته، و از او به عنوان «معاصر» در جای جای کتابش یاد می‌کند؛ *تفسیر شاهی*، اثر میر ابوالفتوح جرجانی (م۹۷٦ق)؛ از این میان تنها *کنز العرفان* فاضل مقداد و *تفسیر شاهی* به چاپ رسیده است.

زبدة البیان

از معروف‌ترین کتب آیات الاحکام شیعه *زبدة البیان* اثر احمد بن محمّد اردبیلی دانشمند و فقیه و

مفسری است که زبان‌زد زهد و تقوا بوده، و علی رغم تحقیقات زیاد و تألیف کتب ارزشمند به «مقدّس اردبیلی» مشهورتر است تا «محقّق اردبیلی». آثار دیگر ایشان *حدیقه الشّیعه* و *رساله الخراجیه* و *مجمع الفایدة و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان* که در شرح *ارشاد* علّامهٔ حلّی نوشته، و نیز چند رسالهٔ دیگر است. (ر. ک ذریعه)، ج ۱، ص ٤٠.

مرحوم اردبیلی دو کتاب در موضوع فقه *قرآن* دارد. یکی *زبدة البیان* دیگری *آیات الاحکام* که شرح همین *زبدة البیان* است؛ لذا می‌توان گفت نخستین شرح بر *زبدة البیان* را خود مؤلّف نوشته است.

وی *زبدة البیان* را به ترتیب کتب فقهی و مشتمل بر ۱۸ باب نوشته که اولین آن‌ها کتاب الطّهارة و آخرین آن کتاب القضاء و الشّهادات است. او برای تیمّن و تبرّک، پیش از ورود به بحث‌های فقهی، تفسیر سورهٔ «فاتحة الکتاب» را نوشته، و تکیه و استناد او در تفسیر به روایات اهل بیت زیاد است.

مهم‌ترین حاشیه‌هایی که بر این کتاب نوشته شده عبارت است از: حاشیه ملّامحسن فیض کاشانی، (م۱۰۹۱ق)؛ حاشیهٔ سیّد نعمت‌اللّه جزایری، (م۱۱۱۲ق)؛ میرزا فضل‌اللّه استرآبادی شاگرد علّامه میرداماد. *تحصیل الاطمینان* از سیّد محمّدابراهیم تبریزی (م۱۱٤۹ق)؛ حاشیه امیربهاءالدّین محمّد بن امیر محمّدباقر مختاری. (م۱۱٤۰ یا ۱۱۳۰ق) حاشیه ملّا عبدالفتّاح تنکابنی (م۱۱۲٤ق).

فاضل سراب و حاشیه بر زبدة البیان

در منابع مختلف از جمله *مستدرک الوسایل* (ج ۱، ص۳۸٦)، *روضات الجنّات*، ج ۲، ص٦٤٦ و *الفواید الرضویّه*، ج ۳، ص ۵۵۰، از محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی طبرسی به عنوان یکی از شاگردان و راویان علّامه محمّدباقر مجلسی (م۱۱۱۰ق) یاد شده، و او را به عنوان محقّق، مدقّق، علّامه، فهّامه و صاحب تصانیف الرّایعه، که تعداد آن به ۳۰ مجلّد می‌رسد، یاد نموده‌اند، و از مهم‌ترین آثار او *رسالة اجماع و اخبار* و *حواشی بر معالم* و رسالهٔ بزرگی در حکم *نماز جمعه* و کتاب *سفینة النّجاة فی الکلام* و رسالة *رؤیت هلال قبل از ظهر (زوال)* را نام برده‌اند. (ر. ک: مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۱۰۲، ص۹٦).

از دیگر تألیفات او حاشیه‌ای است که بر *زبدةالبیان* محقّق اردبیلی نوشته است که بر اساس نقل، سه نسخه از آن در دسترس است. از آن میان تصویر دو نسخه در اختیار این‌جانب قرار گرفت که یکی مغلوط و دیگری علی رغم خط زیبا به جهت وجود سایه در تصویر قابل استفاده زیاد نبود.

در این‌جا با توجّه به محدودیّت زمانی برای معرّفی آثار آن مرحوم صرفاً به نقل مقدّمه و نکاتی که

در حواشی ایشان بر تفسیر سورهٔ «فاتحة الکتاب» نوشته، می‌پردازم و تحلیل تفصیلی آن را به فرصتی دیگر واگذار می‌کنیم.

سرآغاز کتاب

در آغاز این دو نسخه آمده است: بسم اللّه الرّحمن الرّحیم الحمد للّه ربّ العالمین و الصّلوة و السّلام علی سیّد المرسلین و خاتم النّبیین و اهل بیته الطّیّبین الطّاهرین سیما وصیه و خلیفته من بعده علیّ بن ابی‌طالب امیرالمؤمنین و قائد الغرّ المحجلین و بعد فهذه حواشی و تعلیقات قد کتبها والدی العلّامة المحقّق و الفهّامة، المدقّق اسوة العلماء المحقّقین و قدوه الفضلاء المدقّقین فرید دهره و اوانه و وحید عصره و زمانه، مروّج آثار الائمّة الطّاهرین و سالک مسالک الزّاهدین المتّقین، الورع الزّکی و الزّاهد التّقی، مولانا محمّد بن عبدالفتّاح التّنکابنی ـ تغمّده اللّه بغفرانه، و اسکنه بحبوحه جنانه ـ فی اثناء المطالعة و المباحثة علی هامش کتاب *آیات الاحکام* تألیف قدوه النّاسکین و اسوة الزّاهدین، حلال عقد معضلات العبارات ببنان بیان المعانی الفایز مراتب الفضل و الزّهد و التّقی بمنتهی الامانی، احمد الاردبیلی اعلی اللّه فی درجات الجنان قدره و انار فی سماء الرّضوان بدره، ثم امرنی بعد ما لحقه من الضعف و الکلال بجمعها و تدوینها مخافة الاندراس و الاضمحلال فجمعتها اطاعه لأمره، رجاء الثّواب و دونتها لتکون محفوظه عن الذّهاب.

و أنا أفقر الخلائق الی عفو ربّه الخالق محمّد المدعوّ بصادق وفّقه اللّه للعمل فی یومه لغده، قبل ان یخرج الامر من یده، و هو حسبی و نعم الوکیل، نعم المولی و نعم النّصیر.

لذا جمع و تدوین این کتاب حسب الامر مؤلّف به فرزند دانشمندش که او نیز فقیه و محدّثی گران‌قدر و همچون پدر، از شاگردان علّامه محمّدباقر مجلسی بوده، و اگذار شده، و او نیز این وظیفه را به خوبی عملی ساخته است.

دیدگاه‌های تنکابنی در تفسیر قرآن

وی در اوّلین مورد از حواشی خود پیرامون استفاده از ظواهر آیات چنین می‌نویسد:

«بر خلاف گمان اخباریون منظور از روایات منع تفسیر به رأی، بی‌اعتمادی به ظاهر آیات محکم

قرآن نیست، این سخن مبتنی است بر خود *قرآن*، و بر کلام امیر مؤمنان (ع) در عهدنامهٔ خود که خطاب به مالک اشتر نخعی، آن‌جا که فرمود:

«مشکلاتی که در احکام برایت پیش می‌آید، و نیز اموری که بر تو را به خدا و پیامبرش بازگردان؛ زیرا خداوند برای مردمی که هدایت آنان را دوست می‌داشت گفت: یا ایها الّذین آمنو اطیعوا اللّه و اطیعوا الرّسول و اولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوه الی باللّه و الی الرّسول. منظور از «الی اللّه» در آیه استفاده از آیات محکم *قرآن* و از «الی الرّسول» استفاده از سنّت جامع و کامل و نه سنّت پراکنده (و گزینشی) است».[۵]

از این بیان فاضل سراب دیدگاه اصولی و غیر اخباری او روشن می‌شود.

در حاشیهٔ دوم، این سخن مرحوم اردبیلی که از وجود «بسمَله» در آغاز سورهٔ حمد و با استناد به بیان مرحوم طبرسی در *مجمع البیان* چنین نتیجه می‌گیرد که آیه در مقام تعلیم مردم به رجحان و یا وجوب «تسمیه» در آغاز هر کار است، مگر کارهایی که به دلیلی دیگر از دایرهٔ این رجحان یا وجوب خارج شوند. مرحوم تنکابنی می‌گوید:

«پوشیده نیست که آیه در این مقام بیان رجحان یا وجوب تسمیه در آغاز هر کار (الّا ما خرج بالدّلیل) نیست، بلکه رجحان یا وجوب در جایی است که قرینه‌ای بر آن باشد، دلیلی که اردبیلی ذکر می‌کند تقدیر استعینوا است، که شاید چیز دیگری در تقدیر باشد. بر فرض مقدر بودن استعینوا هم، شاید منظور استعانت از اسم خدا در امر خاصّی باشد که قرینه و مقام دالّ بر آن باشد؛ لذا اگر دلیلی دیگر نبود نمی‌توان به این آیه در مورد وجوب «تسمیه» در ذبح و یا حتّی رجحان آن استدلال کرد».

وی در این‌جا از روایت مشهور که اتّفاقاً اردبیلی هم به آن استناد کرده در جهت مخالف استفاده می‌کند، و می‌گوید: «لذا در روایت آمده است که «کلّ أمر ذی بال» هر امر مهمّی، و نه، مطلق امور».

مرحوم اردبیلی در تفسیر «حَمدَله» با استناد به دو روایت در مورد این آیه نتیجه می‌گیرد که همان استدلال مربوط به «بسمله» در این‌جا نیز جاری است یعنی مراد الهی تعلیم عباد بر رجحان و یا وجوب ذکر «حمدله» در افعال خود است.

تنکابنی در این‌جا نیز مجدّداً نظر اردبیلی را نقد نموده، و می‌گوید:

«لزومی ندارد که این‌جا استعینوا را در تقدیر بگیریم، و بگوییم لازم است مردم نیز در کارهای

خود از الحمد للّه کمک جویند (زیرا این خود یک جمله کامل است، و نیازی به تقدیر محذوفی ندارد.) به علاوه اشکالی قبلی نیز در این مورد وارد است».

در بیان نظر بیضاوی مبنی بر این‌که «ربّ العالمین» به معنای مربی جهانیان است، و مرحوم اردبیلی آن را واضح و روشن ندانسته است.

تنکابنی می‌نویسد:

«از آن جهت واضح نیست که «ربّ العالمین» برتمامی مراتب تربیت یا اصلاح و یا مالکیّت ممکنات دلالت دارد، ولی دلالت بر ایجاد و ابقاء ندارد، شاید منظور این باشد که خداوند سبب برخی از کمالات لاحق به موجودات است، و بر فرض اندراج این کمالات در موجودات برای ما، این مطلب که ارادهٔ ایجاد و ابقاء مندرج در آن، همهٔ حالت‌های ممکن الوجود را در برداشته باشد، قابل قبول نیست. شاید بتوان گفت ارتباط این دو به ممکنات، مربوط به ایجاد آن‌ها و در بعضی موارد مربوط به رساندن هر کدام به تکامل خاص خود و در برخی دفع منافیات و آفت‌ها و در مواردی دیگر رها کردن و آزاد گذاردن آنچه که موجب فساد مزاج و ترکیب آن می‌شود، است».

وی ادامه می‌دهد:

«اردبیلی گفته است: مطلق بودن الحمد للّه ربّ العالمین از دو جهت دلالتی بر این مطلب دارد که خداوند قادر مختار است، و ضمناً این‌که جهان حادث است نیر از این آیه برداشت می‌شود».

تنکابنی می‌نویسد:

«از این سخن او چنین برمی‌آید که منظورش بخشی از آنچه که ما در مورد عدم وضوح (سخن بیضاوی) گفتیم، نبوده است».

در تفسیر آیهٔ شریفه «ایّاک نعبد» و این‌که برای آن، فعل «قولوا» در تقدیر گرفته شده، می‌گوید: «ظاهر عبارت چنین تقدیری را نمی‌سازد و این مطلب بدون سبب بر زبان بندگان افتاده است».

مرحوم اردبیلی در تفسیر آیهٔ شریفهٔ «اهدنا الصّراط المستقیم» به نقل از طبرسی دو قول را در مورد «صراط المستقیم» نقل می‌کند که قول اوّل صراط المستقیم را دین اسلام دانسته، و قول دوم پیامبر و ائمّه جانشین او را مراد آیه معرّفی می‌کند، طبرسی آیه را عام دانسته است. اردبیلی می‌گوید: «تفسیر

دوم یعنی حمل آیه بر پیامبر و ائمّه خالی از مسامحه نیست».

تنکابنی در حاشیه می‌نویسد:

«شاید منظور وی از تسامح در وجه دوم این باشد که ظاهر طلب هدایت به سوی رسول اللّه مطلقاً مناسبتی با حال مسلمانان ندارد(زیرا در حقیقت پیامبری او را پذیرفته‌اند).

همچنین در مورد ائمّه نیز شیعیان چنین می‌توان در این مورد گفت این است که منظور از هدایت به سوی آنان (پیامبر و ائمّه(ع»، راه یافتن به برخی از مراتب و درجات آنان که بر ما پنهان و ناآشنا است، باشد؛ زیرا مقامات آنان که شناسایی آن ما را به کمالات می‌رساند، بسیار زیاد است».

همچنین ممکن است منظور طلب ثَبات و پایداری بر معلومات ما باشد(یعنی از خدا می‌خواهیم که ما را براعتقاد به نبوّت پیامبر و امامت ائمّه (ع) پایدار و ثابت قدم نگهدارد.) یا آن‌که مراد طلب هر دو مورد باشد. (یعنی هم شناخت مراتب و درجات پیامبر و امامان و هم ثبات قدم بر آن).

احتمال دیگرآن است که منظور هدایت به طریق و روش آنان باشد، و در حقیقت «مضاف» در تقدیر باشد. (یعنی: اهدنا الی طریق النّبی و الائمّه) در این احتمالات مسامحه‌ای وجود ندارد.

همچنین از آن‌جا که اندیشه‌های ما از دسترسی به تفصیل آنچه آنان (معصومین (ع» به طور اجمال بیان کرده‌اند، و ما کمال حسن آن را می‌دانیم، ناتوان است، لذا نباید (این نوع تفسیر از آیه را) مسامحه دانست».

از همین مختصر می‌توان به دیدگاه‌ها و روش تفسیری آن مرحوم پی برد، وی فقیهی اصولی و آگاه به علوم عقلی و ادبی بوده، و نکته‌سنجی او در حواشی بر این کتاب ظاهر است.

همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد قلمی شدن این سطور برای طرح این اثر او در مجموعه‌ای است که به مناسبت بزرگداشت او تهیّه می‌شود، از باب «ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه».

بررسی و تحلیل آرای او در این اثر، موکول به فرصتی است که پس از تصحیح و چاپ این کتاب دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. صدر. *تأسیس الشّیعه و علومها*، ص۳۲۱.

۲. *همان*.

۳. حاجی خلیفه. *کشف الظّنون*، ج۱، ص۲۰.

٤. تهرانی، آقابزرگ. *ذریعه*، ج۱، صص ٤۰ ـ ٤٤.

۵. *نهج البلاغه*، خطبهٔ ۵۳.

رؤیت هلال ماه

محمّدباقر غفرانی*

مقدّمه

ابتدا اشاره می‌کنم به رسالهٔ *رؤیت هلال ماه* تألیف مرحوم فاضل سراب و مورد بحث در این رساله، بیشتر رؤیت هلال پیش از زوال و پس از زوال است، و رساله‌ای فقیهی است. در پایان مقاله توضیح بیشتری داده می‌شود.

اینک رؤیت هلال ماه در دو قسمت به طور خلاصه بیان می‌شود. قسمت اوّل چگونگی رؤیت هلال و اموری که در رؤیت هلال دخالت دارد از نظر علم هیأت و نجوم. قسمت دوم در مورد این‌که هر جا هلال رؤیت شد، همان‌جا باید عمل کند، یا بلاد بعیده هم باید عمل کنند. قسمت اوّل اموری که برای رؤیت هلال باید در نظر گرفت.

عبارت‌اند از: لحظهٔ غروب ماه سمت ماه در لحظهٔ غروب ماه، و در لحظه غروب خورشید این موارد را باید رعایت کرد:

لحظهٔ مقارنهٔ ماه و خورشید، سمت‌های ماه و خورشید، اختلاف سمت ماه و خورشید، ارتفاع ماه، مدّت مکث ماه پس از غروب، خورشید یا بعد معدّل، فاصلهٔ زاویه‌ای ماه و خورشید اختلاف دایرةالبروجی ماه و خورشید یا بعد سواء (سواء با فتح و کسر سین) و مد یا با ضم سین و مقصور هر سه صحیحی است) سن ماه، عرض دایرةالبروجی ماه، موقعیّت زمین در مدار خود به دور خورشید.

بعضی در موارد فوق توضیح داده می‌شود، سه دایره در نظر می‌گیریم یکی دایرهٔ افق و دیگر دایره معدّل النّهار یا استوای سماوی که در صفحهٔ استوای زمینی قرار دارد، و سوم دایرةالبروج که مدار گردش زمین به دور خورشید یا مسیر حرکت ظاهری خورشید است. هنگام غروب خورشید فاصلهٔ

---

*. پژوهشگر دانش هیأت و نجوم اسلامی.

ماه تا خورشید را بعد گویند، اگر با معدّل النّهار بسنجیم آن را بعد معدّل و اگر با دایرة البروج منظور گردد آن را بعد سواء گویند.

در کتاب شرح بیست *باب* نوشته:

برای رؤیت هلال بعد معدّل باید ده درجه و بعد سواء بین ده درجه یا دوازده درجه یا بیشتر باشد.

در کتاب شرح چمغینی می‌گوید:

بعد معدّل و سوا یا یکی از آن‌ها به ده درجه نرسد ماه دیده نمی‌شود، و بعد این دو بین ده درجه و دوازده درجه باشد، ماه ضعیف دیده شود، و بین دوازده درجه و چهارده معتدل و بیش از چهارده درجه آشکار و مرتفع دیده می‌شود. در کتاب زیج صفایی تألیف بتانی نوشته: باید بعد معدّل تقریباً دوازده درجه و بعد سواء دوازده درجه و یازده دقیقه باشد تا هلال رؤیت شود.

در زیج *الغ* بیک، باب یازدهم نوشته:

اگر بعد معدّل بین ده درجه و دوازده درجه باشد، و بعد سواء از درجه بیشتر باشد، هلال باریک دیده می‌شود، و اگر بعد معدّل بین دوازده درجه و چهارده درجه باشد، هلال معتدل باشد، و اگر از آن زیادتر باشد، هلال، ظاهر و مرتفع دیده شود. مؤلّف زیج *بهادری* گوید: هر گاه در عمل تعدیل الغروب بعد معدّل کم‌تر از یازده درجه، و در عمل انحراف کم‌تر از یازده و نیم درجه بوده، در این صورت گاهی هلال دیده می‌شده، و گاهی نه، پس این حدّ ممکن الرّؤیة است، و در این حد در دفتر محاسب حکم قاطع برای رؤیت نکند؛ بلکه چنین نویسد که در این افق و بلاد متقاربهٔ غریبه امکان رؤیت هست، و در همهٔ اوقات که بعد معدّل از این زیاده بوده است رؤیت حاصل شده است.

شخصی به نام کوگلر می‌گوید حداقل فاصلهٔ اجتماع تا رؤیت هلال پانزده ساعت و نیم بوده است. بعضی‌ها این فاصله را هیجده ساعت گفته‌اند. در مجلّهٔ *آسمان و تلسکوپ* نوشته: سیزده ساعت و بیست و هشت دقیقه پس از ماه نو یا اجتماع با دور بین ماه دیده می‌شود پس از یک ساعت و نیم یعنی حدود پانزده ساعت پس از اجتماع هلال با چشم دیده می‌شود.

ضمناً در لحظهٔ غروب خورشید ارتفاع ماه نباید کم‌تر از هشت درجه باشد. انحراف ماه در شمالی یا جنوبی بودن و همچنین رقت و غلظت هوا در افق غربی نیز در رؤیت هلال مؤثّر است.

قسمت دوم، آیا هر جا رؤیت شد برای همان محل حجّت است، یا برای جاهای دور هم حجّت است؟

در *رسالهٔ توضیح المسائل* مرحوم آیت‌اللّه بروجردی که پس از فوتشان چاپ شده، و نه نفر مجتهدان آن زمان بر آن حاشیه نوشته‌اند (موحومین آیات عظام: حکیم، خمینی، خوانساری، خویی، شاهرودی، شریعتمداری، گلپایگانی، میلانی، و نجفی مرعشی) در مسألهٔ رؤیت در این کتاب چنین است: اگر در شهری اوّل ماه ثابت شود برای شهر دیگه فایده‌ای ندارد مگر آن دو شهر یا نزدیک باشند، یا انسان بداند که افق آن‌ها یکی است.

فتوای هشت نفر از نه نفر حاشیه نویس با فتوای مرحوم آیت‌اللّه بروجردی همانند است، فقط مرحوم آیت‌اللّه خویی می‌گویند اگر در شهری اوّل ماه ثابت شود در شهرهای دیگر هم چه دور باشند چه نزدیک چه در افق متحد باشند یه نه ثابت می‌شود، و در صورتی که در شب مشترک باشند، و لو به این‌که اوّل شب یکی آخر شب دیگری باشد.

علمای بزرگ دیگری هم این‌مطلب را اظهار داشته‌اند، و به آن فتوا داده‌اند. این علما عبارت‌اند از: علّامهٔ حلّی در کتاب *منتهی*، محدّث کاشانی در وافی، صاحب *حدائق* در *حدائق*، علّامه در *تذکره*، مرحوم آیت‌اللّه حکیم در مستمسک. فرمایش مرحوم آیت‌اللّه حکیم در حاشیهٔ *عروة الوثقی* چنین است: این احادیث انصراف به محل‌هایی که هم افق هستند ندارد، و شامل همه جا می‌گردد. یعنی که اگر در یک جا ماه رؤیت شده همه جا اوّل ماه است، و اگر در پایان ماه شعبان بود از آن لحظه ماه رمضان شروع شده، و اگر در پایان ماه شعبان بود از آن لحظه ماه رمضان شروع شده، و اگر در پیان ماه شعبان بود از آن لحطه شب عید فطر آغاز شده است، و به جاهایی که هم افق یا متقارب باشند اختصاص ندارد.

علمای دیگری هم که به عنوان احتمال این موضوع را مطرح کرده‌اند عبارت‌اند از: صاحب *جواهر* در کتاب *جواهر*، نراقی در مستند، سیّد ابوتراب خوانساری در شرح *نجاة‌العباد*، شهید اوّل در کتاب دروس.

امّا راجع به ردّ هلال برای بلاد بعیده: در *رسالهٔ نوین* تألیف مرحوم آیت‌اللّه سیّد محمّدحسین حسینی تهرانی دربارهٔ بنای اسلام بر سال و ماه قمری، بحث تفسیری روایی، فقهی و تاریخی،[1] در قسمتی از آن دربارهٔ رسالهٔ دیگری چنین نوشته است: این رساله، موسوعه‌ای است علمی و فقهی در

لزوم اشتراک آفاق در رؤیت هلال برای دخول ماه‌های قمری، و در آن بحث‌هایی فنّی و مراسلاتی است که حل هر گونه اشکال را نموده، و قلع مادهٔ خلاف را می‌کند. این رساله یا برهان علمی و دلیل شرعی می‌رساند که ماه‌های قمری حتماً باید با دیدن ماه در شب اوّل ماه شروع شود، و قول منجّمان که بر اساس حساب و رصد است، هیچ‌گونه حجّت شرعی ندارد، و به ضرورت آیات *قرآن* و اجماع اهل اسلام و سنّت رسول اللّه (ص) که صوموا لرؤیته و افطروا لرؤیته، تمام ماه‌های قمری باید با مشاهدهٔ هلال در فوق افق صورت گیرد.

و هر جا که ماه دیده شد ابتدای آن ماه شروع می‌شود، و در اماکنی که در آن شب ماه قابل رؤیت نیست، و حتماً در شب بعد دیده می‌شود، ابتدای ماه آن‌ها از شب بعد خواهد بود، و علیهذا فتوای مشهور دخول ماه قمری را تابع رؤیت می‌داند، و هر نقطه از جهان تابع افق خود آن نقطه است، صحیح است، و قول بعضی از اعلام و اساطین که خروج ماه را از تحت الشّعاع برای همه جهان و یا برای نیم‌کرهٔ مسکونی، کافی می‌دانند، و در یک شب حکم به دخول ماه در سراسر جهان می‌کنند، خالی از اعتبار است. بلکه ادلّهٔ متقنه بر خلاف آن، و براهین منتهی به ضرورت بر ردّ آن قائم است. این رسالهٔ علمی و فقهی به زبان عربی بوده، و به نام *رسالة حول مسألة رؤیة الهلال* نام‌گذاری شده است.[۲]

اکنون خلاصهٔ آن رساله را فهرست‌وار به عرض می‌رسانم: در رسالهٔ مورد اشارهٔ مرحوم آیت‌اللّه حسینی تهرانی مسألهٔ ۷۵ از *منهاج الصّالحین* مرحوم آیت‌اللّه خویی را در چهار صفحه نقل می‌کند، و در بیست و هشت صفحه با دلائل فنّی و رسم شکل، و در بیست و نه صفحه با دلائل شرعی ثابت می‌کند هر جا هلال رؤیت شد، برای بلاد مفید نیست. مرحوم آیت‌اللّه خویی در پنج صفحه جواب می‌نویسند، و مرحوم آیت‌اللّه حسینی تهرانی در دوازده صفحه با دلائل علمی و رسم شکل و دلائل شرعی رد می‌کند، بار دوم مرحوم آیت‌اللّه خویی در هفت صفحه جواب می‌نویسند، و مرحوم آیت‌اللّه حسینی تهرانی در پنجاه و دو صفحه با دلائل علمی و شرعی رد می‌کند، و رساله به پایان می‌رسد و مرحوم آیت‌اللّه خویی دیگر جوابی نمی‌نویسند. از این بحث‌ها نتیجه گرفته می‌شود که در هر جا هلال ماه رؤیت شد، برای همان‌جا و بلاد هم افق و نزدیک به محلّ رؤیت مورد قبول است، و برای بلاد بعیده فایده‌ای ندارد.

رسالهٔ رؤیة الهلال فاضل سراب (به زبان عربی)

فاضل سراب رساله‌ای نسبتاً مفصّل در ده صفحه در رؤیت هلال دارد که فقهی است، و یک نفر فقیه باید آن را توضیح دهد. بنده آنچه در این رساله از قول امامان (ع) است، را به عرض رسانده، وارد بحث فقهی و ادبی آن نمی‌شوم.

رساله چنین آغاز می‌شود: در ظاهر روایات در اعتبار رؤیت هلال قبل از زوال و غیر قابل اختلاف است. از قول استادشان چنین نقل می‌کند: اعتبار است، و بیشتر به آنچه غیر قابل اعتبار است، و بعضی‌ها دلیلی برای هیچ‌کدام ندارند. استادشان می‌فرمایند. «در روایات و افاداتْ شریف فکر و تأمّل کردم، و اشاره می‌کنم به آنچه به خاطر رسید، گر چه ممکن است لغزشی هم در آن باشد، و اگر خدا از الطاف عام و بزرگش مرا راهنمایی فرماید سپاسگزاری می‌نمایم» کلام و دلیلی که ایشان اختیار کرده، در نهایت دقّت است، و اکثراً با سخنان او موافق و کم‌تر مخالفند. در قسمت دیگر می‌گویند: در شرح *ارشاد* پس از نقل آنچه بین اصحاب مشهور است، این‌که اعتباری در رؤیت هلال پیش از زوال نیست.

و از سیّد مرتضی (ره) نقل می‌کنند که او در بعضی مسائلش می‌گفت: اگر پیش از زوال، ماه را دیدید، آن ماه از شب گذشته است. مرحومین کلینی و شیخ با چند واسطه از ابی‌عبداللّه (ع) نقل می‌کنند که حضرت فرمودند: هر گاه ماه را قبل از زوال دیدید، آن ماه از شب آینده است. باز موحومین شیخ از امام (ع) نقل می‌کنند، اگر ماه را قبل از زوال دیدید، آن روز از شوّال است، و اگر پس از زوال دیدید، آن روز از ماه رمضان است.

مرحومین صدوق و شیخ از امام باقر (ع) نقل می‌کنند که امیرالمؤمنین (ع) فرمودند، هر گاه ماه را دیدید، و مسلمانان عادل شهادت دادند که ماه را دیده‌اند، افطار کنید، و اگر ماه دیده نشد، مگر در وسط روز، یا اواخر روز، پس از روز روزه بگیرید، و افطار کنید.

در جای دیگر گفته شده: از نظر حکم امام (ع) فرقی بین رؤیت پیش از زوال و پس از زوال نیست، چون فرموده‌اند در هر وقت از روز، ماه رؤیت شد، روزه را تمام کنید، و این حجّتی است که در اصول بیان شده است.

در جای دیگر می‌گویند: آنچه مرحوم شیخ محمّد بن عیسی روایت کرده که به امام (ع) نوشتم، بسا هلال ماه به واسطهٔ بودن ابر معلوم نمی‌شود، و روز بعد، هلال پیش از زوال دیده می‌شود، و گاهی پس از زوال دیده می‌شود، نظرتان را بفرمایید، آیا پیش از زوال، افطار کنیم یا نه؟ امام (ع) در جواب

نوشتند: روزه را تا شب ادامه دهید؛ زیرا اگر ماه تمام و کامل باشد، برای دیدن پیش از زوال هلال رمضان است، نه شوّال.

باز می‌گویند رؤیت هلال پیش از زوال دلیل بر این نیست که این هلال ماه جدید باشد؛ زیرا اگر ماه سی روز باشد، وقتی ماه از شعاع خورشید بیرون آمد، دیده می‌شود. امام (ع) فرمودند: کسی که هلال شوّال را در روز ماه رمضان دید، باید روزهٔ آن روز را تمام کند. راجع به غروب ماه فرمودند: اگر پیش از شفق غروب کند، ماه، یک شبه است، و اگر پس از شفق غروب کند، ماه دو شبه است. باز فرمودند: صوموا لرؤیته و افطروا لرؤیته؛ هرگاه ماه را دیدید، روزه بگیرید، و ماه بعد هر گاه ماه را دیدید، افطار کنید.

پی‌نوشت‌ها

۱. این رساله در ۱۵۲ صفحه منتشر شده است.

۲. از جمله کتب شمارهٔ ٦ از دورهٔ علوم و معارف اسلام که در ۱۷٦ صفحه انتشار یافته است.

حیات، احوال، تحصیلات و آثار فاضل سراب

علی کرباسی‌زادهٔ اصفهانی*

مقدّمه

ملّا محمدّ معروف به فاضل سراب فرزند عبدالفتّاح، فقیه متشرّع، محدّث متبحّر، متکلّم محقّق و حکیم متألّه از علمای نامدار شیعی ایرانی در اواخر قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم هجری است. وی در «سراب»[1] از روستاهای تنکابن زاده شد، و چندی در مدارس تنکابن، مقدّمات را فرا گرفت. چنانچه در بعضی منابع آمده است، او در ابتدا، تحصیل و استفاد، علوم را از محضر والد خود فرموده است.[2]

سپس به پایتخت ایران و مرکز علم و حکمت شیعه اصفهان کوچ نمود، و از محضر فقها و حکمای مکتب فقهی ـ فلسفی اصفهان، بهره‌های بسیار برد، و به مراتب بالای علم و کمال نایل گردید. بیشترین استفاده را در دانش فقه و اصول، از محضر فقیه مبرز علّامه میرزا محمّدباقر سبزواری برد. به طوری که در صدر تلامذه، و از افاضل شاگردان او گردید.[3] در علم فقه و حدیث همچنین شاگرد استادالکل آقا حسین خوانساری[4] و علّامه محمّدتقی مجلسی[5] بود. در علوم عقلی به ویژه حکمت و کلام نیز از محضر حکمای نامداری مانند ملّا رجب‌علی تبریزی[6]، ملّا میرزای شیروانی[7] و آقا حسین خوانساری استفاده کرد.

ملّا محمّد سراب همچنین از سوی بزرگان و مشایخ حدیث شیعی مفتخر به اخذ اجازه گردید که از جمله مشایخ روایتی او عبارت‌اند از: محقّق سبزواری[8]، علّامه ملّا محمّدباقر مجلسی[9]، مولی

---

*. عضو هیأت علمی گروه فلسفهٔ دانشگاه اصفهان.

محمّدعلی استرآبادی[۱۰] و شیخ علی صغیر. بدین[۱۱] ترتیب مجموع استادان درس، و مشایخ اجازهٔ فاضل سراب، هشت نفر می‌شود که ـ مطابق تاریخ وفات ـ عبارت‌اند از:

استادان و مشایخ

۱. علّامه مولی محمّدتقی مجلسی (۱۰۰۳ ـ ۱۰۷۰ق) که ظاهراً فقط استاد درسِ فاضل سراب بوده است.

۲. ملّا رجب‌علی تبریزی (م۱۰۸۰ق) استاد درس حکمت و فلسفهٔ فاضل سراب که فاضل در مدرسه‌ای که به دستور شاه عبّاس دوم صفوی برای حکیم تبریزی ساخته شده بود ـ که در مقابل و معارض با مدرسهٔ ملّاصدرا قرار داشت ـ نزد استاد تحصیل می‌کرد[۱۲].

۳. علّامه مولی محمّدباقر سبزواری (۱۰۱۷ ـ ۱۰۹۰ق) که علاوه بر استاد درس، شیخ روایت نیز بوده، و فاضل سراب در سال ۱۰۸۱ از سوی استاد مجاز گردیده است، و استاد او را چنین وصف کرده است: «المولی الاجلّ الفاضل العالم التّقیّ... مولانا محمّد الگیلانی...».[۱۳]

٤. مولی محمّدعلیّ بن احمد استرآبادی (۱۰۱۰ ـ ۱۰۹٤ق).

۵. آقا حسین محقّق خوانساری (۱۰۱٦ ـ ۱۰۹۸ق) ظاهراً فقط استاد درس فاضل بوده است.

٦. میرزا محمّد بن حسن شیروانی معروف به ملّا میرزا (م۱۰۹۸ق) از استادان درسیِ فاضل به شمار می‌رود.

۷. شیخ علی مشهدی معروف به شیخ علی صغیر صاحب *الدرّالمنثور* (۱۰۱۳ ـ ۱۱۰۱ق).

۸. علّامه مولی محمّدباقر مجلسی (۱۰۳۷ ـ ۱۱۱۰ق).

در کتاب *تلامذهٔ علّامهٔ مجلسی*[۱٤]، فاضل سراب را در شمار شاگردان علّامه ذکر کرده‌اند که ظاهراً منظور، اعمّ از شاگردان و راویان علّامه است. علّامهٔ مجلسی ثانی، شیخ اجازهٔ فاضل سراب بوده است.

ملّا محمّد سراب تنکابنی، که با بهره گرفتن از اساطین فقه و حکمت شیعی، بر دانش‌های مختلف عقلی و نقلی، مسلّط گردیده بود، رحل اقامت در اصفهان افکند، و بساط تدریس را در این شهر گستراند. فاضل سراب که اینک خود از جمله علمای بزرگ اصفهان به شمار می‌رفت، و به سبب وجود فضای مناسب و محیط مساعدی که به یمن وجود پربرکت معاصرش علّامهٔ مجلسی ثانی، پدید آمده

بود او نیز از موقعیّت بسیار خوبی برخوردار شد، و از ارکان رکین حکومت و اساطین شهر و رؤسای علمای شیعه گردید.

شاگردان و راویان

از آن‌جا که فاضل سراب در دانش‌های گوناگون فقه و کلام و حدیث و حکمت، سرآمد دوران بود، و هم در دید حاکم و حکومت وقت، عزیز و هم در نگاه علمای بزرگ زمان، مقامی رفیع داشت، طلّاب و فضلای بسیاری، جذب حوزهٔ درسی او شدند، و عالمان و دانشمندان بزرگی از دامان پرفیضش، تربیت شده، و خود از طلایه‌داران و مدرّسان نامدار حوزه‌های علمیّه گردیدند. همچنین فاضل سراب، گذشته از مقام رفیع علمی، از مشایخ بزرگ اجازه در قرون یازدهم و دوازدهم هجری به شمار می‌رود، و عدّه‌ای از بزرگان و محدّثان معاصرش و دو قرن بعد، سلسله سندشان به او می‌رسد.

نام برخی از مشاهیر شاگردان و راویان از معظم له عبارت است از:

۱. ملّا محمّدصادق (۱۰۸۲ ـ پیش از ۱۱۳٤ق) فرزند بزرگ فاضل سراب و خود، از علمای نامدار اصفهان و از شاگردان مبرز پدر و آقاحسین خوانساری و علّامه محمّدباقر مجلسی به شمار می‌رود، و نیز از سوی پدر، محقّق سبزواری و علّامهٔ مجلسی مجاز بوده است. عالمان و فقیهان نامداری مانند میر سیّد حسین خوانساری، محمّدحسین بن ملّاحسن گیلانی لنبانی و زین‌الدّین علی خوانساری از او روایت می‌کنند.[۱۵]

۲. شیخ محمّدرضا (م۱۱۳٦ق) فرزند دوم فاضل سراب که در خدمت پدر، تحصیل کرده، و از او مجاز گردیده، و رغبت کامل به سرودن شعر داشته، و «رضا» تخلّص می‌کرده است. وی فقیهی محقّق و عالمی متتبّع و در دانش‌های مختلف ماهر بوده، و تمام علمای عصر به او احترام می‌نهادند.[۱٦]

۳. مولی محمّدشفیع لاهیجی فرزند ملّا فرج و برادر ملّا رفیعا گیلانی است، و خود، داماد و شاگردِ فاضل سراب بوده، و در تاریخ ۱۱۰۲ از سوی او مجاز نیز گردیده است. محقّق سبزواری و میر ماجد دشتکی از دیگر مشایخ روایتی او بوده‌اند. فاضل سراب در اجازه‌نامهٔ مبسوطی که مشترکاً برای دو فرزندش و محمّدشفیع نوشته، در وصفِ مولی محمّدشفیع می‌نویسد: «الفاضل المحقّق العالم بدقایق العلوم العقلیه و النّقلیّه مولانا محمّدشفیع اللّاهیجانی». وی استاد و شیخ روایتِ بزرگانی مانند میرزا ابراهیم خوزانی قاضی، و محمّد بن محمّد زمان کاشانی به شمار می‌رود.[۱۷]

٤. سیّد محمّدصادق بن محمّدباقر حسینی که از سوی فاضل سراب به تاریخ ۱۱۱۹ مجاز گردیده است.[۱۸]

۵. شیخ زین‌الدّین بن عین‌علی خوانساری (م۱۲۰۲ق) که از فاضل سراب و نیز از امیر محمّدحسین حسینی خاتون‌آبادی (نوهٔ علّامهٔ مجلسی) روایت می‌کند.[۱۹]

٦. شیخ محمّد بن حبیب گیلانی از شاگردان فاضل سراب که اکثر آثار استاد را، در زمان حیات استاد، استنساخ کرده، و هریک را تاریخ گذارده است. وی همراه با دوستش محمّد بن جعفر، در فاصلهٔ سال‌های ۱۱۰۱ ـ ۱۱۱۵، به استنساخ رسایل پرداخته، و هر دو در قریهٔ «زمان» به سر می‌برده‌اند.[۲۰]

۷. محمّدصادق نیشابوری از اعلام نیمهٔ اوّل قرن دوازدهم هجری است که نزد فاضل سراب، شاگردی کرده، و استاد در ذی‌حجّهٔ سال ۱۱۱۲ به او اجازه داده است.[۲۱]

۸. مولی محمّدجعفر کرمانی خراسانی اصفهانی (۱۰۸۰ ـ ۱۱۷۵ق) از شاگردان فاضل سراب و علّامهٔ مجلسی بوده، و از هر دو به اضافهٔ شیخ حرّ عاملی روایت می‌کند. وی جامع علوم عقلی و نقلی و از حکما و عرفای متبحّر زمان خود بوده، و استاد یا شیخ روایتی بزرگانی مانند محمّد مقابی و ملّا اسماعیل خواجویی است.[۲۲]

۹. میر محمّدحسین خاتون‌آبادی (م۱۱۵۱ق) بن میر محمّدصالحِ ثانی. وی سبط و شاگرد علّامهٔ مجلسی بوده، و منصب امامت جمعه و شیخ‌الاسلامی اصفهان را داشته است. از مشایخ روایتی او علاوه بر والدش میر محمّدصالح و جدّش علّامهٔ مجلسی می‌توان به فاضل سراب، آقا جمال خوانساری، ابی‌الحسن عاملی، سلیمان ماحوزی، علی‌خان مدنی و شاه محمّد شیرازی اشاره کرد. همچنین از جمله شاگردان‌یا مجازان از او: محمّد بن محمّد زمان کاشانی، زین‌الدّین خوانساری، محمّدرضا عاملی و امیر محمّدحسین حسینی بوده‌اند. نصّ خاتون‌آبادی، دربارهٔ کسب اجازه از فاضل سراب چنین است: «اخبرنی اجازةً... المولی محمّد التّنکابنی ـ طاب ثراه ـ...».[۲۳]

۱۰. محمّد بن ابی‌تراب حسینی (م۱۱۰۰ق) از سادات گلستانه و معروف به میرزا علاءالدّین گستانه، از علمای جلیل القدر و واجد خصال حسنه و جامع علوم عقلی و نقلی بوده است. وی برادرزاده علّامهٔ مجلسی یا خالوی زوجهٔ آن جناب، و صاحب آثاری گران‌قدر در علوم و معارف اسلامی است. ایشان از فاضل سراب روایت می‌کند، و خود از مشایخِ حاج محمّد زمان کاشانی اصفهانی به شمار می‌رود.[۲٤]

۱۱. میر محمّداشرف عاملی (م۱۱۳۳ق) بن عبدالحسین حسینی عاملی اصفهانی، از فقیهان و فیلسوفان نامدار مکتب اصفهان و نوهٔ دختری معلّم ثالث میرداماد است. از شاگردان جدّش میرداماد بوده، و مدّتی نیز از محضر علّامهٔ مجلسی بهره‌مند شده، و از فاضل سراب روایت می‌کند.[۲۵]

۱۲. سیّدمحمّد تنکابنی (متوفّای پس از ۱۱۲۵ق) بن محمّدیوسف حسینی، از شاگردان علّامهٔ مجلسی و فاضل سراب بوده، و صاحب تفسیری بر *قرآن* در چندین مجلّد است.[۲۶]

۱۳. مولی محمّدحسین تنکابنی لنبانی (م۱۱۲۹ق)، پدرش ملّا حسن لنبانی از علما و مدرّسین و عرفای بزرگ اصفهان، و شارح مثنوی، و از شاگردان ملّا رجب‌علی تبریزی بوده است. ملّا حسین لنبانی نیز مانند پدر از علما و مدرّسین نامدار اصفهان در اواخر عهد صفویّه بود که در فقه و حدیث از محضر علّامهٔ مجلسی و فاضل سراب بهره برده، و خود، استاد بزرگانی مانند امیر سیّدمحمّدصالح حسینی و مولی تقیا اصفهانی است. وی، داییِ جدّ جدّ صاحب *روضات* بوده، و صاحب *روضات* او را چنین ستوده است:

«عالمی جامع و حکیمی بارع و مجتهدی فقیه و معتمدی نبیه و محدّثی ادیب و متکلّمی توانا».

ملّا حسین لنبانی از سوی ملّا محمّدصادق سراب (فرزند استادش) مجاز بوده، و این اجازه در تاریخ ۱۱۲۳ برای او صادر گشته است.[۲۷]

۱٤. محمّد نصیر (متوفّای حدود ۱۱٤۰ق) بن مولی حسن تنکابنی، از شاگردان علّامهٔ مجلسی و فاضل سراب بوده، و بر برخی کتب کلامی، حواشی مختصری نوشته است.[۲۸]

۱۵. مولی عبدالباقی سبزواری که از سوی فاضل سراب مجاز گردیده، و تاریخ اجازه در جمادی الاوّل سال ۱۱۰٦ بوده است.[۲۹]

۱٦. ملّا سلیمان سخت‌سری تنکابنی (متوفّای پس از ۱۱۲٤ق) از علما و شعرای قرن دوازدهم و از شاگردان ملّا محمّد سراب و فرزندش ملّا محمّدصادق و دیگران بوده است.[۳۰]

۱۷. ملّا شریف سخت‌سری تنکابنی (متوفّای پس از ۱۱۲۵ق) از علما و مدرّسین مشهورِ عصر خود در رامسر بوده، و تحصیلات خود را در اصفهان به ویژه از محضر فاضل استفاده کرده است.[۳۱]

۱۸. مولی محمّدطالب بن محمّدحسین مازندرانی امیر کلاهی که رسالهٔ *اصول دین* فاضل سراب را (که مؤلّف، در تاریخ ۱٤ شوّال ۱۱۱۳ از تألیف آن فراغت یافته) در سال ۱۱۲۱ استنساخ کرده، و به

نظر می‌رسد که از شاگردان مؤلّف نیز بوده است.[۳۲]

۱۹. علّامه مولی محمّدباقر مجلسی (۱۰۳۷ ـ ۱۱۱۰ق) که نام مبارکش در بخش مشایخ و استادانِ فاضل سراب نیز آمده، معظّم لّه علاوه بر این‌که شیخ روایتی فاضل سراب بوده، خود، از فاضل، مجاز نیز بوده است، و این در سابق تا عصر حاضر رسم بوده که دو محدّث صاحب اجازه، به همدیگر اجازهٔ روایت می‌دادند، چنین رسمی متداول بوده چنان‌که علامهٔ مجلسی و شیخ حرّ عاملی از یکدیگر اجازه داشته‌اند، و شیخ حرّ عاملی به این مطلب تصریح فرموده، و اجازهٔ طرفینی فاضل سراب و علاّمهٔ مجلسی نیز در *بحار* آمده است.[۳۳]

۲۰. محمّدباقر گلستانه (متوفّای پس از ۱۱۲۰ق) بن سیّد علاءالدّین محمّد، از معاصران میر سیّدمحمّدحسین خاتون‌آبادی و هر دو از شاگردان و مجازان از علاّمهٔ مجلسی و فاضل سراب و نیز هر دو، شیخ اجازهٔ حاجی محمّد زمان کاشانی بوده‌اند.[۳٤]

۲۱. محمّدباقر نیشابوری (حدود ۱۰٤۳ ـ ۱۱۳۳ق) بن محمّدحسین، از شاگردان و راویان از علاّمهٔ مجلسی، فاضل سراب و سیّد علی‌خان مدنی بوده، و خود، شیخ اجازهٔ فرزند رضاعی‌اش سیّد رضی‌الدّین عاملی مکّی به شمار می‌رود.[۳۵]

۲۲. مولی محمّد اکمل اصفهانی ابن محمّدصالح، پدر گرامی و استاد آقا محمّدباقر بهبهانی و خود از مشاهیر علما و فقهای قرن یازدهم هجری به شمار می‌رود. از مشایخ ایشان می‌توان به: محقّق شیروانی، آقا جمال خوانساری، شیخ جعفر قاضی، محمّدشفیع استرآبادی، علاّمهٔ مجلسی و فاضل سراب اشاره کرد. از جمله آثار مولی محمّد شرح ارشاد الاذهان است. گفتنی است که همسر مولی محمّد اکمل اصفهانی، نوهٔ فقیه علاّمه آقا محمّدصالح مازندرانی ـ داماد مولی محمّدتقی مجلسی ـ بوده است.[۳٦]

۲۳. مولی محمّدجعفر که رسالهٔ *فصول اذان* فاضل سراب را در ۱۱۰۱ق استنساخ کرده، و با نسخه مؤلّف، که ظاهراً استاد او نیز بوده، و خود را از مخلصان او خوانده است، مقابله نموده است. کاتب، در پایان نسخه چنین می‌نویسد:

> و قد تمّ تسوید هذه الرّسالة من ظهر یوم الجمعه ۲۲ رمضان ۱۱۰۱ علی ید العبد المذنب احقر خلق اللّه محمّدجعفر من جمله المخلصان لصحاب الکتاب ـ غفر اللّه ذنوبهما و ستر عیوبهما ـ. قوبلت هذه النّسخه مع نسخة مصنّفها المحقّق افضل

الفضلاء رییس الحکماء الرّاسخین محمّد بن عبدالفتّاح التّنکابنی المشهور بمحمّد السّراب.[۳۷]

۲٤. محمّدباقر بن سلطان محمود که *اثبات الواجب* را در سال ۱۱۲۲ و *رؤیة هلال قبل الزّوال* را استنساخ کرده، و به نظر می‌رسد که از مجلس درس فاضل سراب نیز بهره برده است.[۳۸]

۲۵. محمّدحسین مشهدی (م۱۱۷۵ق) ابن محمّد امام جمعهٔ مشهد الرّضصا از احفاد شیخ حافظ (م حدود ۸۰۰ق) و خود عالم و استاد ماهر به ویژه در ریاضیات است. وی در تألیفات خود از مجلسی ثانی، حرّ عاملی، فاضل سراب و آقا جمال خوانساری بسیار نقل می‌کند و به نظر می‌رسذ که شاگرد بزرگان مذکور بوده است؛ حکیم فقیه میرزا مهدی اصفهانی خراسانی از جمله شاگردان او به شمار می‌رود.[۳۹]

مدرکی ممتاز از صاحب روضات در اجازات فاضل سراب

نکتهٔ مهمّی که گوشزد نمودن آن دربارهٔ اجازاتِ فاضل سراب، لازم به نظر می‌رسد، مدرک معتبر و سند منحصر به فردی است که علّامه جلیل‌القدر، فقیه عالی‌شأن، صاحب *روضات* ارائه فرموده است. ایشان در این باره می‌نویسد:

> در اجازاتی که مورد استفادهٔ ما قرار گرفته، هر عالمی که سند اجازهٔ خود را منتهی به فاضل سراب می‌داند، به توسّط جدّ امجد ما سیّد حسین بن میر ابوالقاسم موسوی خوانساری است که وی یکی از مشایخ آقا محمّدعلی کرمانشاهی بن محمّدباقر مروج بهبهانی و سیّدمحمّدمهدی بحرالعلوم و میرزای قمی است. آقا سیّد حسین موسوی خوانساری نیز به توسّط فرزند گرامیِ فاضل سراب یعنی ملّا محمّدصادق، روایت می‌کند. آن‌گاه که ملّا محمّدصادق، عازم حج بیت‌اللّه الحرام بوده، در قصبهٔ خوانسار به منزل جد امجد (سیّد حسین خوانساری) وارد می‌شود، و همان‌جا به وی و پدر بزرگوارش آقا میر سیّدابوالقاسم، اجازهٔ روایت می‌دهد.[٤۰]

طرق اجازات فاضل سراب

اجازه، اصطلاحی است در علوم حدیث که بر گونه‌ای خاص از انحای فراگیری حدیث دلالت دارد،

و از دیرباز میان علمای ما متداول و متعارف بوده است. چنین اجازه‌ای با رخصت شفاهی یا کتبی شیخ به راوی برای روایت احادیث مضبوط در متن یا متونی که در ثبت دارد، تحقّق می‌پذیرد. در اجازهٔ روایت حدیث، معمولاً سلسله سند را به یکی از مشایخ بزرگ می‌رسانند، و بر او توقّف می‌کنند. مثلاً مجیز (= دارندهٔ اجازه) مشایخ خود را تا طبقهٔ شهید ثانی یا شهید اوّل یا شیخ طوسی، نام می‌برد، و بقیّهٔ افراد سند را وامی‌گذارد؛ زیرا طرق مشایخ بزرگ معلوم است، و همیشه نیازی به ذکر آن طرق نیست. در اجازهٔ روایت حدیث، شرط نیست شخص مجاز شاگرد مجیز بوده، و از او حدیث شنیده باشد، و امّا طرق اجازات فاضل سراب و سلسله راویانی که او را به شیخ بهایی (و شیخ بهایی هم به واسطهٔ پدرش عزّالدّین به شهید ثانی) متّصل می‌نماید، در اجازه‌نامهٔ که به طور مشترک برای دو فرزندش محمّدصادق و محمّدرضا و نیز شاگردش ملّا محمّدشفیع صادر فرموده، ذکر شده است؛ و صاحب *روضات*، که نسخهٔ اصل آن را در اختیار داشته، عیناً در *روضات* آورده است. بر اساس اجازه‌نامهٔ مذکور، فاضل سراب، از چهار فقیه محدّث زیر، به واسطهٔ مشایخ هریک، از شیخ بهایی روایت می‌کند.[٤١]

۱. فاضل سراب روایت می‌کند از محقّق سبزواری و محقّق نیز روایت می‌کند از گروهی از محدّثان و فقیهانی که همگی از طبقهٔ شاگردان شیخ بهایی به شمار می‌روند: الف) سیّد نورالدّین علی عاملی که روایت می‌کند از دو برادرش سیّدمحمّد صاحب *مدارک*) و شیخ حسن (صاحب *معالم*[٤٢])؛ ب) یحیی بن حسن یزدی؛ ج) مقصود بن زین‌العابدین استرآبادی؛ د) سیّد حسین بن حیدر کرکی، و سه نفر اخیر از شیخ بهایی روایت می‌کنند.

۲. فاضل سراب روایت می‌کند از شیخ علیّ بن شیخ محمّد مشهدی معروف به شیخ علی صغیر ـ در مقابل شیخ علیّ بن شیخ محمّد شهیدی عاملی معروف به علی کبیر ـ حفید شهید ثانی و صاحب *دُرّ المنثور* و او نیز از سیّد نورالدّین علی عاملی ـ که در «الف» شمارهٔ ۱ ذکر شد ـ روایت می‌کند.

۳. فاضل سراب روایت می‌کند از مولی محمّدعلی استرآبادی ـ والد مولی محمّدشفیعِ شاگرد علّامهٔ مجلسی ـ، و او نیز روایت می‌کند از: الف) مولانا محمّدتقی مجلسی پدر زن و استادش؛ ب) سیّدقاسم قهپایی، و این دو از شیخ بهایی روایت می‌کنند.

٤. فاضل سراب روایت می‌کند از علّامه مولی محمّدباقر مجلسی مؤلّف *بحارالانوار* به استادانش، یعنی از پدرش مولی محمّدتقی مجلسی، و او نیز از شیخ بهایی روایت می‌کند. فاضل سراب در پایان

اجازه‌نامه‌ای که مشترکاً برای سه نفر مذکور صادر کرده در بیان سبب مشترک بودن آن می‌نویسد:

«آن‌گاه که تصمیم گرفتیم از مشهد مقدّس عزیمت نماییم، در ضمن اجازه‌ای که به ملّا محمّدشفیع دادیم، دو فرزند خود را در این اجازه شریک نمودیم؛ زیرا احتمال قوی بود مرگ مهلت ندهد، و نتوانیم اجازهٔ مستقلّی برای آن‌ها بنویسیم. بدیهی است اجازهٔ مزبور مختصر بوده، و تنها محض تیمّن و تبرّک به نام مشایخ گرام «شکرالله مساعیهم» پرداختیم». فاضل سراب، در انتهای اجازه‌نامه، آن را با نام خود محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی، امضا کرده، و تاریخ آن را ماه ذی‌حجّةالحرام سال ۱۱۱۲ و محل کتابت را مشهد رضوی «علیه آلاف التّحیّة و الثّناء» ذکر کرده است.[۴۳]

معاصران فاضل سراب

یکی از راه‌های پی بردن به مقام علمی و احوال روحی و معنویِ شخصیّت‌ها، شناسایی زمانی که در آن می‌زیسته‌اند، و آگاهی بر دانشمندان معاصر و علمای هم‌زمان با آن‌ها است. فقیه بزرگ و فیلسوف سترگ ما ملّا محمّد معروف به فاضل سراب از علمای نامی قرون یازدهم و دوازدهم هجری است؛ یعنی دورانی که اصفهان پایتخت صفویان و مرکز تشیّع و محور علم و حکمت جهان اسلام به شمار می‌رفته است.

اصفهان در حال گذراندن یکی از درخشان‌ترین ادوار خود در طول تاریخ حیاتش به سر می‌برد که به آن عصر طلایی اصفهان نیز گفته شده است. سیل عظیم طلّاب و فضلا از گوشه و کنار ایران و دیگر کشورهای اسلامی به اصفهان کوچ می‌کردند تا از محضر فقیهان و فیلسوفان و محدّثان شیعی که همه در مرکز حکومت، همچون ستاره‌های آسمان می‌درخشیده، و نورافشانی می‌کردند، استفاده ببرند. فاضل سراب زمانی پای به اصفهان گذاشت که شاه عبّاس دوم (م۱۰۷۷ق) ـ عبّاس میرزا فرزند سام میرزا و نوهٔ شاه عبّاس اوّل ـ زمام امور ایران را به دست گرفته بود. از علمای مشهور آن زمان می‌توان به علّامه مولی محمّدتقی مجلسی، ملّا محسن فیض کاشانی، آقا حسین خوانساری و ملّا خلیل قزوینی اشاره کرد.[۴۴]

فاضل سراب که در این دوران مشغول تحصیل علم از محضر بزرگان وقت بود، زمان تاج‌گذاری دو شاه دیگر صفوی یعنی شاه سلیمان (م۱۱۰۵ فرزند شاه عبّاس دوم) و سلطان حسین (م۱۱۳۵ق فرزند شاه سلیمان) را نیز مشاهده کرد، و با آنان نیز هم‌عصر بود. فاضل سراب دوران زمامت و مرجعیّتش را

در زمان دو حاکم صفوی یعنی شاه سلیمان و شاه حسین سپری کرد، و در این دوران به نام بزرگانی مانند محقّق سبزواری، علّامه مولی محمّدباقر مجلسی، آقا جمال خوانساری، شیخ جعفر قاضی، ملّا عبداللّه تونی، مولی حسن گیلانی لنبانی، ملّا محمّد اردبیلی، شیخ سعید رودسری، قاضی سعید قمی، ملّا عبدالرّزّاق لاهیجی، فاضل اصفهانی (هندی)، سیّد نعمت‌اللّه جزایری، میرزا عبداللّه افندی، ملّا علی‌رضا تجلّی، محمّد رفیع پیرزاده، عبّاس مولوی، محمّدامین تونی و بسیاری دیگر از حکما و فقها برمی‌خوریم که برخی از آن‌ها، استادان و مشایخ فاضل سراب، و بسیاری نیز در زمرهٔ هم‌مباحثه‌ای‌ها و شرکای درسی او به شمار می‌روند.[۴۵]

در این‌جا به برخی از مناسبت‌های میان فاضل سراب با معاصرانش که حاوی مطالبی مفید، و نکاتی شیرین و شنیدنی است، اشاره می‌نماییم.

تقدیر از کتاب جامع‌الرّواة

یکی از علمای معاصر فاضل سراب، حاج محمّد بن علی اردبیلی (حدود ۱۰۵۸ ـ ۱۱۰۱ق) از علما و فقهای مقیم نجف اشرف و کربلای معلّی در نیمهٔ دوم سدهٔ یازدهم هجری است. وی که بیست و پنج سال عمر شریف خود را سرگرم تألیف کتاب ارزشمند *جامع الرّواة* نموده بود، در اواخر سدهٔ یازدهم ـ یعنی در اوج ایّام شهرت و اقتدار علّامهٔ مجلسی ـ به اصفهان آمده، و از محضر علّامهٔ مجلسی، شیخ جعفر قاضی و ملّا محمّدعلی استرآبادی استفاده می‌نماید. زمان ورود او به اصفهان حدود سال ۱۰۹۰ بوده، و کتاب جامع‌الرّواه را در شب ۱۹ ربیع‌الاوّل سال ۱۱۰۰ به انجام رسانیده است. صاحب ذریعه در این‌باره می‌نویسد: «... بالجمله او [اردبیلی] قهرمان میدان حدیث‌شناسی است... کتابش [*جامع الرّواة*] بی‌نظیر است، و در این کار بر همگان پیشی گرفته است.

هنگامی که آن را به اتمام رسانید، علمای عصر آن را به خوبی تلقّی به قبول کردند. شاه سلیمان صفوی دستور داد آن را پاکنویس کنند. چون خواستند استنساخ نمایند، مؤلّف جمعی از بزرگان علمای عصر را در حجره‌اش در مدرسهٔ مبارکیّه جمع کرد، و هریک با خطّ خود قدری از خطبهٔ کتاب را به عنوان تقدیر از کار وی نوشتند. نخست، علّامهٔ مجلسی با خطّ خود نوشت: بسم‌اللّه الرّحمن الرّحیم؛ سپس آقا جمال خوانساری نوشت: الحمد للّه؛ آن‌گاه سیّد میرزا علاءالدّین گلستانه نوشت: الّذی؛ پس از آن، سیّدمیرزا محمّدرحیم عقیلی نوشت: زیّن قلوبنا؛ و از آن پس شیخ جعفر قاضی نوشت: و

العدول؛ سپس ملّا محمّد سراب تنکابنی نوشت: الاثبات و الاعیان؛ و پس از آن سایر فضلا، کلمه کلمه تا پایان دو سطر اوّل خطبه را نوشتند که این عبارات است: «و الاصحاء من الرّجال، و جنّب صدورنا عن طریقة اهواء الضّعفاء و القاسطین و الاشرار و الاخساء منهم و الجهّال».[۴۶]

مجمع تأسیسیِ شاه سلیمان راجع به نماز جمعه

یکی از رویدادهای مهمّ و جالب توجّهی که در زمان حیات فاضل سراب رخ داد، و بیش از پیش، اهمیّت مقام علمی او و برخی از معاصرانش را آشکار کرد، جریان تشکیل جمعی از علمای بزرگ شیعه جهت تعیین حکم مربوط به نماز جمعه به دستور شاه سلیمان صفوی بود. در این مجمع، آقا جمال خوانساری در یک طرف قرار داشت ـ که به حرمت اقامهٔ نماز جمعه در زمان غیبت قائل بود ـ و فاضل سراب و دوست دانشمندش ملّا محمّدسعید رودسری از شاگردانِ محقّق سبزواری در طرف مقابل قرار داشتند که به وجوب نماز جمعه معتقد بودند.[۴۷]

جریان از این قرار بود که علمای شیعه نماز جمعه را ـ به مانند جهاد، قضا و حدود که همراه با نماز جمعه به احکام اربعه معروف‌اند ـ مشروط به حضور امام معصوم دانسته، و برخی از فقها فتوا به حرمت اقامهٔ نماز جمعه در عصر غیبت داده بودند.

امّا با تشکیل حکومت صفوی در سال ۹۰۷ و هجرت بسیاری از فقها و مجتهدان شیعی مانند شیخ علی کرکی (م۹۴۰ق) و رهایی آن‌ها از تقیه، علّامهٔ کرکی به افضلیت اقامهٔ نماز جمعه، به نحو استحبابی، حکم داد، و در سال ۹۲۱ رساله‌ای در این مورد نوشت. از سوی دیگر شیخ ابراهیم قطیفی ـ از شاگردان سلیمان ماحوزی ـ بر محقّق کرکی اعتراض کرد، و رساله‌ای در حرمت نماز جمعه نوشت. گروهی از علما حتّی اولاد محقّق کرکی، با نظر شیخ قطیفی موافقت کردند که از جملهٔ آن‌ها می‌توان به شیخ عبدالعالی فرزند محقّق کرکی و فرزند دیگر محقّق، شیخ حسن کرکی و نیز نواده‌اش امیر سیّد حسین مجتهد اشاره کرد.

در این گیر و دار، حکومت عثمانی و علمای سنّی، حکومت شیعیِ ایران را به خاطر ترک احکام اربعه، تکفیر کردند، و پادشاهان صفوی، اقدام به نصب ائمهٔ جمعه در ایران نمودند. با این حال، بسیاری از علما همچنان به اثبات حرمت نماز جمعه پرداخته، و اقامهٔ آن را در زمان غیبت، بدعت می‌دانستند مانند: عبداللّه تونی (م۱۰۷۱ق) و خلیل بن غازی قزوینی (۱۰۰۱ ـ ۱۰۸۹ق) و شاگردانش از جمله

فرزندش سلمان قزوینی. ولی فقها و محدّثان بزرگِ عصر شاه سلیمان مانند ملّا محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷ ـ ۱۰۹۱ق) و ملّا محمّدباقر سبزواری (۱۰۷۱ ـ ۱۰۹۰ق) و شاگردانشان قایل به وجوب نماز جمعه به نحو مشروط بودند که در مقابل آن‌ها برخی از علما مانند علی‌رضا تجلّی (م۱۰۸۵ق) رسایلی در ردّ محقّق سبزواری و اثبات حرمت نماز جمعه نوشتند.

فاضل سراب نیز در دفاع از استادش محقّق سبزواری در اثبات وجوب نماز جمعه، رساله‌ای در ردّ بر تجلّی نوشت که در سال ۱۰۸۱ از تألیف آن فراغت یافت. البتّه فاضل سراب سه رسالهٔ دیگر نیز در وجوب نماز جمعه نوشت که به عنوان ردّیّه‌ای بر رسالهٔ ملّا عبداللّه تونی به شمار می‌رود که باز در مقابل فاضل سراب، محمّدامین تونی (م۱۰۸۳ق) به یاری عمویش ملّا عبداللّه برخاست، و رساله‌ای در ردّ بر فاضل سراب نوشت.

موضوعی که علاوه بر موارد مذکور، حکومت وقت ایران را وادار نمود تا دست به تشکیل جلسه‌ای رسمی برای تعیین تکلیف حکم نماز جمعه، بزند این بود که بعضی از امامان جمعهٔ نقاطِ دوردست ـ مانند بحرین و نواحی آن ـ که از مرکز حکومت یعنی اصفهان، بسیار فاصله داشتند متّهم به گرایش و وابستگی به اهل سنّت شدند، و چون این امر مایهٔ نگرانی و بیم صفویان شده بود، به فکر حذف منصب خاصِ امامت جمعه افتادند. چنین بود که شاه سلیمان صفوی (۱۰۷۷ ـ ۱۱۰۵ق) وزیرش شیخ علی‌خان زنگنه (م۱۱۰۱ق) ـ که خود از دانشمندان زمان بود ـ را مأمور نمود تا مجمعی از علمای اعلام را جهت تعیین حکم نماز جمعه تشکیل دهد که آیا نماز جمعه واجب عینی یا واجب تخییری و یا در زمان غیبت، حرام است؟!

پس از تشکیل این هیأت، آقا جمال خوانساری (م۱۱۲۱ یا ۱۱۲۵ق) رساله‌ای برای شاه سلیمان ـ مؤسّس مجمع ـ نوشت، و در آن به اجماع علما بر عدم وجوب نماز جمعه تا زمان شهید ثانی، و این‌که شهید، نخستین فردی است که به وجوب عینی آن در عصر غیبت به نحو تقیّه، قائل شده است، اشاره کرد.

از سوی دیگر ملّا محمّدباقر سبزواری که شیخ‌الاسلام و امام جمعهٔ وقت بود، خود، در این مجمع شرکت نکرد، امّا دو شاگرد مبرز محقّقش یعنی فاضل سراب و ملّا محمّدسعید رودسری (م۱۰۸۶ یا ۱۰۹۰ق) را از طرف خود مأمور ساخت تا در این جلسه شرکت کرده، و به نمایندگی از طرف او به اثبات وجوب نماز جمعه در مقابل مخالفان بپردازند.

با توجّه به این‌که انتصاب وزیر علی‌خان زنگنه در سال ۱۰۸۶، و وفات محقّق سبزواری در سال ۱۰۹۰ بوده است، معلوم می‌شود که این مجمع در فاصلهٔ میان سال‌های ۱۰۸۶ تا ۱۰۹۰ تشکیل شده بوده است.[۴۸] گفتنی است که ملّا محمّدسعید رودسری فرزند مولی عطاءاللّه، فقیهی کامل و حکیمی ماهر و از علمای بلند مرتبهٔ عصر صفوی بوده، و او را از بزرگ‌ترین و دانشمندترین شاگردان محقّق سبزواری برشمرده‌اند. وی علاوه بر این‌که با مشارکت همدرسش فاضل سراب، به تألیف رسایلی در اثبات وجوب نماز جمعه پرداخت، صاحب آثار دیگری از جمله رساله‌ای در وحدت وجود است که دوستش فاضل سراب نیز حواشی و یادداشت‌هایی بر آن افزوده است.[۴۹]

تجهیز و تدفین شیخ جعفر قاضی

یکی از علمای معاصر فاضل سراب، شیخ محمّدجعفر کمره‌ای معروف به قاضی (م۱۱۱۵ق) از مفاخر فقها و حکمای امامیّه و شیخ‌الاسلام وقت پس از علّامهٔ مجلسی بوده است. وی از اعاظم شاگردان آقا حسین خوانساری و داماد او و از محقّق سبزواری نیز استفاده کرده، و از ملّا محمّدتقی مجلسی روایت می‌کند، و ایشان دارای آثاری در فقه و اصول و حکمت بوده، و بزرگانی مانند محمّداکمل اصفهانی، حاج محمّد اردبیلی، سیّد صدرالدّین قمی و میرزا قوام‌الدّین محمّد قزوینی از او روایت می‌کنند. شیخ جعفر قاضی پس از بازگشت از سفر حج در حوالی نجف اشرف دار فانی را وداع گفت، و علّامه ملّا محمّد فاضل سراب تنکابنی که در این سفر همراه وی بود، کار دفن و کفن این عالم و دوست معاصرش را متقبّل گشت.[۵۰]

مرحوم میر سیّد عبدالحسین خاتون‌آبادی در این باره، در وقایع سال ۱۱۱۵ می‌نویسد:

«و در این سال فاضل مدقّق صاحب فطرت عالیه شیخ محمّدجعفر کمره‌ای شیخ‌الاسلام اصفهان ارادهٔ حج نموده به اتّفاق محمّد آقا رفتند، و در کرمانشاه بیمار شد، و در امام موسی (کاظمین) چاق شد [بهبودی یافت] و باز در آن نکس کرده [بیماری عود کرد] به کربلا رفت، و از آن‌جا متوجّه به نجف اشرف شده، و در دو فرسخی نجف اشرف به رحمت خدا رفت، و در نجف اشرف مدفون شد، در حوالی علّامهٔ حلّی؛ و در این سال آخوند ملّا محمّد سراب نیز رفت، و مباشر تجهیز مرحمت‌پناه شیخ محمّدجعفر او شده بود...».[۵۱]

آثار و تألیفات

فاضل سراب که تربیت شدهٔ مکتب فقهی ـ فلسفی اصفهان بود، مانند استادان و بسیاری از معاصرانش، جامع معقول و منقول بود، و در دانش‌های گوناگون اسلامی مانند فقه، اصول، رجال، حدیث، کلام و حکمت، استادی کامل و صاحب نظر به شمار می‌رفت. وی علاوه بر داشتن منصب تدریس، مؤلّفی پر کار بود، و آثار متنوّع و متعدّدی در علوم و معارف اسلامی از خود به جای گذاشت. آثار او اعمّ از کتاب‌ها و رساله‌های مستقلّ، و یا حواشی و یادداشت‌های او بر کتب فقها و حکمای گذشته یا معاصر، به بیش از سی اثر می‌رسد. فهرست اسامی آن دسته از آثار و رسایل معظّم لَه که نام آن‌ها در منابع و مآخذ آمده، و بر آن‌ها دست یافته‌ایم، عبارت است از:

الف. کتب و رسایلی که به طور مستقلّ و جداگانه نوشته است

۱. *سفینةالنّجاة* در کلام که در سال ۱۱۰۳ از تألیف آن فراغت یافته است.[۵۲]

این کتاب، تنها اثرِ مستقلّ فاضل سراب است که تا حال حاضر، به زیور طبع آراسته شده، و با مقدّمه و تصحیح حجّت‌الاسلام سیّدمهدی رجایی اصفهانی انتشار یافته است.[۵۳]

۲. *ضیاءالقلوب* در امامت که در واقع، ترجمه‌گونه‌ای از *سفینةالنّجاة* به فارسی است، و در سال ۱۱۱٤ آن را نوشته است.[۵٤] علّامهٔ روضاتی شرح مبسوطی از این کتاب، که نسخه‌ای خطّی از آن را در اختیار داشته، ارائه فرموده است.[۵۵]

۳. رسالهٔ *اصول دین* که در ۱٤ شوّال ۱۱۱۳ از تألیف آن فراغت یافته، و به خطّ مولی محمّدطالب بن محمّدحسین مازندرانی امیر کلاهی موجود است.[۵٦]

٤. *رسالة فی الحجیّة الاجماع و الخبر الواحد* مشتمل بر دو فصل: فصل نخست آن دربارهٔ حجیّت خبر، و فصل دوم در باب حجیّت اجماع است.[۵۷]

۵. *رسالة فی حجیّة الاخبار* که زیر عنوان رسالهٔ حجیّت *اخبار و اجماع* نیز ذکر شده، و سال تألیف آن در ماه رمضان ۱۱۰۵ بوده است.[۵۸]

٦. حکم *رؤیة الهلال قبل الزّوال* که در ۲٦ محرّم سال ۱۱۰٦ نوشته شده، و در هفتم رمضان ۱۱۰۹ عباراتی به آن اضافه و تجدید گردیده است.

این رساله که به عربی، و به خطّ شیخ محمّدباقر در تاریخ ۱۱۲۲ موجود است، راجع به دیدن ماه

پیش از ظهر بحث می‌کند، و این‌که آن روز به کدام ماه متعلّق است.[۵۹] گویا مؤلّف، این رساله را در ردّ نظریّات استادش محقّق سبزواری نوشته است. گفتنی است که با توجّه به آرای محقّق سبزواری در این مورد، و ردّ فاضل سراب بر آن، و نیز ردِّ شیخ محمّدجعفر شریعت سبزواری بر فاضل سراب، شیخ محمّدرحیم سبزواری (بن محمّدجعفر) نوهٔ محقّق سبزواری رساله‌ای به نام *الهلالیّة* تألیف نموده است.[۶۰]

۷. رسالهٔ *اثبات الباری* (*اثبات وجود صانع*) که به نام *اثبات وجود الصّانع القدیم بالبرهان القاطع القویم* یا *اثبات الواجب تعالی* نیز از آن یاد شده است. مؤلّف در این رساله به اثبات واجب بر اساس ثبوت معجزات نبیّ اکرم پرداخته است؛ زیرا ثبوت معجزاتِ آن حضرت، دلیل بر صادق بودن او در تمامی خبرهایی است که از آن‌ها خبر داده، و از جملهٔ آن‌ها، وجود صانع تعالی است. او در این رساله، به اثبات واجب بر اساس براهین عقلیِ مبتنی بر علم معقول، نمی‌پردازد.[۶۱] نسخه‌ای از این کتاب موجود است که تاریخ تألیف آن ۱۴ صفر ۱۱۱۳ ذکر شده، و نسخهٔ دیگری نیز به خطّ شاگرد مؤلّف محمّد بن حبیب گیلانی وجود دارد که به تاریخ ۱۱۱۵ استنساخ کرده، و با نسخه مؤلّف مقابله شده است.[۶۲]

۸. رساله در توحید یا *رسالة فی تحریر التّوحید* یا *توحید واجب الوجود* که در اواخر ذی‌حجّهٔ سال ۱۱۰۳ تألیف شده، و در آن با نقل عبارات ملّاصدرا در حاشیه بر الهیّات *شفا* و ملّا شمسای گیلانی از ردّیّهٔ آن‌ها بر شبههٔ ابن‌کمونه، و نیز از عبارات گوهر *مراد* لاهیجی خرده‌گیری می‌کند.[۶۳]

۹. رسالهٔ *فصول اذان* که مؤلّف، در تاریخ اواسط شعبان ۱۰۹۸ نوشته است. نسخه‌ای از این کتاب به قلم محمّدجعفر ـ که ظاهراً از شاگردان مؤلّف بوده ـ، در ۲۲ ماه رمضان ۱۱۰۱ استنساخ، و با نسخه مؤلّف مقابله شده است.[۶۴]

۱۰. رساله در *حلّ شبهة الجذر الاصم* که تألیف آن در اواسط جمادی‌الاوّل سال ۱۰۹۷ پایان یافته است.[۶۵] تحلیلی از محتوای این رساله و راه حلّ ارائه شده توسّط فاضل سراب، همراه با مقایسهٔ دیگر راه حل‌های مطرح شده در مکتب فلسفی اصفهان در *خردنامهٔ صدرا* ارائه شده است.[۶۶]

۱۱. رسالهٔ *شبهة المیزان* که تاریخ تألیف آن ذی‌حجّهٔ سال ۱۰۸۸ بوده است، و نسخه‌ای نیز به تاریخ محرّم ۱۰۹۱ موجود است.[۶۷]

۱۲. رساله در *صلاةالجمعه و القول بوجوبها العینی* در ردّ رسالهٔ تحریم جمعه اثر عبداللّه تونی

(م ۱۰۷۱ق) است که به عنوان *حاشیه بر رسالهٔ تونی* نوشته شده، و سپس در یک مجموعه‌ای همراه با رساله‌ای از محمّدامین تونی (پسر برادر ملّا عبداللّه) که به طرفداری از عمویش در ردّ فاضل سراب نوشته، گردآوری شده است.[٦٨]

۱۳. رساله در وجوب *نماز جمعه* به فارسی که به عنوان ردّ بر رسالهٔ مولی علی‌رضا تجلّی (م ۱۰۸۱ق) نوشته، و تاریخ تألیف آن شوّال ۱۰۸۱ بوده است.[٦٩]

۱٤. رساله در وجوب *نماز جمعه* به فارسی در ردّ بر رسالهٔ آقا جمال خوانساری در *نفی وجوب عینی نماز جمعه*، که مؤلّف، آن را به امر استادش شیروانی نوشته است.[۷۰]

۱۵. *رسالة فی صلاة الجمعه* به عربی که برگردان رساله‌ای است که در اثبات وجوب عینی نماز جمعه به امر استادش شیروانی در ردّ بر آقا جمال خوانساری نوشته است.[۷۱]

گفتنی است که فاضل سراب در تألیف چهار رسالهٔ مذکور با هم‌شاگردی‌اش ملّا محمّدسعید رودسری شریک بوده، و هر دو در این کار، از سوی دو استادشان: محقّق سبزواری و ملّا میرزای شیروانی مأموریّت داشته‌اند.[۷۲]

۱٦. رساله‌ای در کلام به عربی که در ٤ جمادی‌الثّانی ۱۱۰۲ تألیف آن پایان یافته است. این کتاب در شش فصل امامت و مقصد چهارم در معاد جسمانی است.[۷۳]

۱۷. رساله در *نذر و تصدّق* به فارسی.[۷٤]

۱۸. رساله در *تحقیق الحرکة فی المقولات*.[۷۵]

۱۹. رسالهٔ *وقوع حرکت در آن*. در حکمت طبیعی، و در ۱۰۸۸ نگارش یافته است.[۷٦]

۲۰. *فواید لطیفة فی ابطال کون الحرکة* که شرح فصل دوم از مقالهٔ دوم طبیعیّات *شفای* ابن‌سینا، و اتمام آن ۲۲ ربیع‌الثّانی ۱۱۰۱ به خطّ فرزند دانشمند مؤلّف، محمّدصادق تنکابنی است.[۷۷] احتمال می‌رود که این رساله با رسالهٔ شمارهٔ ۱۸ یکی باشند.

۲۱. *پاسخ به شبههٔ قائلین بوحدة الوجود* به عربی.[۷۸]

۲۲. *تفسیر آیةالکرسی* به عربی، نسخهٔ آن در کتابخانه‌ای در رامسر موجود است.[۷۹]

۲۳. *رساله در حرکت*[۸۰].

۲٤. *اجسام هندسی*[۸۱].

۲۵. *رسالة فی عدم جواز خرق الاجماع المرکب*[۸۲].

۲۶. *مناسک حج*[۸۳].

ب. حواشی و یادداشت‌ها

۲۷. حاشیه بر *زبدةالبیان فی تفسیر احکام القرآن* مقدّس اردبیلی.[۸۴] ملّا محمّدصادق سراب فرزند مؤلّف، این حواشی را از روی یادداشت‌های پدرش، هنگام تدریس در هامش نسخهٔ خود نوشته، و در اواخر جمادی‌الاوّل ۱۱۲۴ به اتمام رسانیده است.[۸۵]

۲۸. حاشیه بر *معالم الاصول* شیخ حسن بن شهید ثانی.[۸۶]

۲۹. حاشیه بر *مدارک الاحکام* سیّدمحمّدعاملی (نوهٔ شهید ثانی).[۸۷]

۳۰. حاشیه بر *ذخیرةالمعاد* استادش محقّق سبزواری.[۸۸]

۳۱. حاشیه بر شرح *مطالع* که در سال ۱۰۹۰ق تألیف شده است.[۸۹]

۳۲. حاشیه بر شرح *لمعه* شهید ثانی.[۹۰]

۳۳. حاشیه بر *رسالهٔ وحدت وجود* ملّا محمّدسعید رودسری.[۹۱]

۳۴. حاشیه بر *آداب البحث* قاضی عضدالدّین ایجی.[۹۲]

۳۵. حاشیه در *شبههٔ کلّ کلامی کاذب*.[۹۳]

۳۶. تعلیقه بر *محاکمات*.[۹۴]

تذکّر (۱)

در برخی از منابع، آثاری به فاضل سراب نسبت داده شده که به یقین از او نیست. برای مثال در کتاب *بزرگان تنکابن*[۹۵] ـ که همراه با کتاب *بزرگان رامسر* از بهترین کتاب‌هایی است که تا کنون در آن‌ها شرح احوال فاضل سراب آمده ـ کتاب *غنیة المتعبّد* از آثار فاضل سراب معرّفی شده، و منبع آن نیز ذریعه ذکر شده است. نام این کتاب در ذریعه[۹۶] آمده است، ولی در همین ذریعه مؤلّف آن را سیّدمحمّد (معروف به حاج‌آقا) بن عبدالفتّاح بن میر محمّدیوسف طباطبایی تبریزی معرّفی کرده است که از اجداد مادری مرجع نامی فقیه علّامه سیّد شهاب‌الدّین مرعشی نجفی به شمار می‌رود.

تذکّر (۲)

همچنین گفتنی است که شاید برخی از اسامیِ کتب و رسایل یا حواشی ذکر شده در فهرست آثار فاضل سراب، تکراری باشند، و بعضی از آن‌ها با چند عنوان در منابع آمده باشد. برای مثال احتمال می‌رود که رسالهٔ *حلّ شبههٔ جذر اصم* همان *حاشیه در شبههٔ کلّ کلامی کاذب* باشد، و یا رساله در *تحقیق الحرکة فی المقولات* همان *فواید لطیفة فی ابطال کون الحرکة* باشد. البتّه این مطلب نیاز به تحقیق و بررسی بیشتری دارد.

وفات و مدفن

ملّا محمّد سراب تنکابنی پس از عمری نزدیک به نود سال، همزمان با روز ولایت و امامت یعنی عید غدیر خم سال ۱۱۲٤ در اواخر عهد شاه سلطان حسین صفوی، به دیار باقی شتافت.[۹۷] فقدان او، که یکی از استوانه‌های بزرگ حوزهٔ دارالعلم اصفهان و از مراجع بزرگ دینی زمان به شمار می‌رفت، پایتخت حکومت شیعی را به سوگ نشاند، و عام و خاص را عزادار نمود. پیکر این عالم مجاهد را در تکیهٔ که به نام خود او است، و سپس به تکیهٔ جویباره‌ای‌ها نیز نامیده شد، دفن کردند.

این تکیه، از تکایای عهد صفوی و در اوّل تخت فولاد بعد از تکیهٔ آقا سیّدابوالقاسم خواجویی قرار دارد، و محلّ دقیق آن در سمت مشرق خیابان فیض نرسیده به دروازهٔ قدیم تخت فولاد، مقابل تکیهٔ والهٔ اصفهانی است. علاوه بر فاضل سراب، جمعی دیگر از علما به ویژه اولاد و احفاد او نیز در اطراف و حوالی مقبره‌اش، آرمیده‌اند، و چون اولاد و اعقاب او در محلّهٔ جویبار ساکن بودند، و پس از فوت عموماً در حوالی بقعه و صحن جدّشان فاضل سراب، مدفون گردیده‌اند، به نام تکیهٔ جویباره‌ای‌ها نیز خوانده می‌شود. البتّه در سال‌های اخیر بر روی قبر فاضل سراب، بقعه‌ای باشکوه بنا شده، و اکنون به نام تکیهٔ فاضل سراب معروف است.[۹۸]

تذکّر

دربارهٔ تاریخ وفاتِ فاضل سراب علاوه بر آنچه از طریق صاحب *روضات* به ما رسیده است، آگاهی دقیق دیگری به دست آمده، آن هم به خطّ شریف فرزند علّامهٔ فاضل سراب، که حدود سنّ فاضل سراب و تاریخ تولّد او را نیز معلوم می‌نماید.

این آگاهی بر اساس نسخه‌ای خطّی در حاشیهٔ *زبدةالبیان* به خطّ ملّا محمّدصادق بن محمّد سراب تنکابنی به دست آمده، و عین عبارات آن چنین است:

«تاریخ وفات حضرت قلبه‌گاهی‌ام ـ جعل اللّه تعالی روحه عنده فی اعلی علیّین، و حشره مع المعصومین ـ تخمیناً پنج ساعت از شب دوشنبه هیجدهم ذی‌الحجّة الحرام ۱۱۲٤، و سنّ شریفشان در محرّم ۱۱۲۵ به مقتضای فرمودهٔ خودشان هشتاد و پنج می‌شد».[۹۹]

مطابق این دست‌نوشته، تاریخ تولّد فاضل سراب ۱۰٤۰، و تاریخ وفات او ۱۱۲٤ بوده است.

سنگ لوح فاضل سراب

مقبرهٔ فاضل سراب، سکّویی است بزرگ به طول دو ذرع در عرض یک ذرع و نیم، و ارتفاع یک ذرع از کف بقعه که رویه و بدنه، همه از سنگ رخام سفید عالی پوشیده، و روی قبر سه پارچه سنگ افتاده که عبارات لوح خود فاضل سراب یک طرفش، روی سنگ تمام‌قد، به خطّ ثلث کتابت شده، و دو قسمت دیگر که پشت سر ـ یعنی طرف شمالِ فاضل ـ می‌افتد، ساده و بی‌نقش است.[۱۰۰] عبارات عربی سنگ‌نوشته به این قرار است:

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم کلّ من علیها فان قد ارتحل من دارالغرور عابراً و انتقل الی دارالسّرور غابراً المولی العالم العامل و الفاضل و الکامل الجامع للمعقول و المنقول الرّاسخ في الفروع و الاصول الّذی بلغ رتبة الاجتهاد اعلیٰها و صعد مدارج تقویه الاعتقاد اقصیٰها الموفّق المؤیّد ابن‌عبدالفتّاح مولانا محمّد حشر فی زمرة المتّقین و الحقَ بالشّهداء الصّادقین و صار تاریخه قول الرّضوان و اجعل جنّتی مثواه ۱۱۲٤.

خاندان فاضل سراب در اصفهان

در نسل به جای مانده از فاضل سراب، به نام عالمان و فقیهان و محدّثان برجسته‌ای برمی‌خوریم که نشان دهندهٔ تداوم علم و فقه و فضیلت در میان خاندان گرامی او است. در چندین نسل متوالیِ این خاندان یعنی از فرزندان بلافصل فاضل سراب گرفته تا نوادگان و احفادش، علمایی با فضیلت برخاسته‌اند که تا دوران معاصر نیز در اصفهان به سر می‌برده‌اند. شرح نسب‌نامهٔ علمای خاندان گرامی فاضل سراب، بر اساس منابع موجود، به شرح زیر است:

نام فرزندان پسرِ فاضل سراب عبارت است از: محمّدصادق، محمّدرضا، محمّدباقر و ـ بنابر احتمال ـ: عبدالفتّاح که شرح احوال خود و فرزندانشان به طور خلاصه بدین قرار است:

۱. ملّا محمّدصادق بن محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی، فرزند ارشد فاضل سراب که در تاریخ ۱۰۸۲ و ظاهراً در اصفهان چشم به جهان گشود. تحصیلاتش اغلب نزد پدر و علّامه ملّا محمّدباقر مجلسی و محقّق خوانساری بوده، و از دو نفر نخست روایت می‌کند. وی در اصفهان دارای حوزهٔ درسی بوده، و به مدرّس مشهور گشت، و عدّه‌ای از دانشمندان شیعی نزد او درس خوانده، یا از او روایت می‌کنند. از جمله شاگردان یا راویان از او می‌توان به حاج میر سیّد ابوالقاسم میر کبیر (م۱۱۵۸ق)، امیر سیّد حسین خوانساری، ملّا حسین گیلانی لنبانی، ملّا محمّدحسین بن محمّدسعید گیلانی و زین‌الدّین علی خوانساری اشاره کرد. از ملّا محمّدصادق سراب، آثاری نیز در فقه و اصول و هیأت برجای مانده که: *نهایةالادراک*، شرح بر شرح *لمعه* و حواشی بر *کتاب الدّعوات* از جملهٔ آن‌ها است. وی در حدود سال ۱۱۳٤ دار فانی را وداع گفت، و در جوار پدرش آرمید.[۱۰۱]

ملّا محمّدصادق، دو فرزند عالم به نام‌های: محمّدقاسم و محمّدباقر داشته است.

۱ ـ ۱ ـ محمّدقاسم بن محمّدصادق تنکابنی در اصفهان متولّد شد. وی تحصیلات خود را در اصفهان نزد پدر و دیگران به انجام رسانید، و از مشایخ او می‌توان به میر سیّدمحمّدحسین بن صالح خاتون‌آبادی، و از راویان از او به سیّد نصراللّه حاری و میر عبدالباقی خاتون‌آبادی اشاره کرد. وی پس از اخذ اجازهٔ اجتهاد به مازندران رفت، و در آن‌جا به منصب قضاوت شرع برگزیده شد. میر عبدالباقی حسینی خاتون‌آبادی در اجازهٔ خود به سیّد بحرالعلوم، مشایخ خود از جمله ملّا محمّدقاسم را چنین وصف می‌کند:

المولی الالمعی و الفاضل الیلمعی مولانا محمّدقاسم سبط المولی المدقّق و الجد المحقّق مولانا محمّد التّنکابنی الشّهیر بالسّراب...».[۱۰۲]

۲ ـ ۱ ـ محمّدباقر بن محمّدصادق، از علما و دانشمندان قرن دوازدهم بوده که اغلب تحصیلاتش را نزد پدر گرامی و دیگر علمای اصفهان گذرانیده است. وفات وی بنا به احتمال در اواخر قرن دوازدهم بوده است.[۱۰۳]

۲. شیخ محمّدرضا بن ملّا محمّد سراب تنکابنی، دومین فرزند فاضل سراب و متولّد اصفهان است. وی به همراه برادرش ملّا محمّدصادق و نیز ملّا محمّدشفیع نزد پدر گرامی‌اش فاضل سراب، شاگردی

می‌نمودند، و هر سه از فاضل، روایت می‌کنند. وی پس از پدر، دوازده سال عمر کرد، و در سال ۱۱۳۶ بدرود حیات گفت، و در جوار پدر و برادرش دفن شد. او را دانشمندی متتبّع، ادیب و شاعری توانا و فقیهی محقّق به شمار آورده‌اند که تمام علمای عصر بدو احترام می‌نهادند. از اشعار او است:

هرگز طبیب فکر من مبتلا نداشت — گویا برای درد دل من دوا نداشت
محکم نگشت با تو اساس محبّتم — از بس که حرف سست تو هرگز بنا نداشت
هر بی‌وجود چهره به من گشت همچو عکس — بر روی من گواه که جفای تو وانداشت
خاموشی‌ام نبود ز آسودگی «رضا» — از بس که تنگ بوده دلم ناله جا نداشت[۱۰۴]

۱ ـ ۲ ـ محمّدقاسم بن محمّدرضا بن فاضل سراب از علما و دانشمندان قرن دوازدهم هجری بوده، و صاحب کتاب *بزرگان تنکابن*، خطّ و مهر او را در پشت کتاب *زبدةالبیان* مشاهده کرده است. آگاهی دیگری که در *الکرام‌البررة* راجع به او آمده، این است که میر سیّد حسین بن امیر ابراهیم قزوینی، از علمای قرن دوازدهم و سیزدهم (م۱۲۰۸ق)، یکی از شاگردانِ محمّدقاسم بن محمّدرضا بوده است. بعضی احتمال داده‌اند این محمّدقاسم با محمّدقاسم پیشین ـ محمّدقاسم بن محمّدصادق ـ یکی باشند، ولی قراینی نیز دالّ بر دو شخص بودن آن‌ها وجود دارد.[۱۰۵]

۳. عبدالفتّاح بن مولی محمّد (فاضل سراب) بن عبدالفتّاح تنکابنی. بر اساس حدسِ دانشمند متتبّع، مرحوم آقای سیّدمصلح‌الدّین مهدوی[۱۰۶]، فاضل سراب فرزندی هم‌نام با پدرش به نام عبدالفتّاح داشته است که شاید در کسوت اهل علم و روحانیّت نبوده است. سبب احتمالِ وجود فرزندی با این نام برای فاضل سراب، ذکر نام عبدالفتّاح در سلسلهٔ نسب برخی از علمای اصفهان است که خود را از اعقاب فاضل سراب می‌دانند، و به واسطهٔ عبدالفتّاح به فاضل سراب می‌رسند.

۱ ـ ۳ ـ مولی محسن بن عبدالفتّاح تنکابنی که اطّلاعی از او در دست نیست.

۱ ـ ۱ ـ ۳ ـ مولی محمّدصالح مازندرانی بن مولی محسن بن عبدالفتّاح تنکابنی (حدود ۱۲۰۰ ـ ۱۲۸۵ق) از شاگردان برجستهٔ شریف العلمای مازندرانی و شیخ موسی و شیخ علی کاشف‌الغطا بوده است. وی در اصفهان در محلهٔ جویباره سکونت داشته، و همسر دختر علّامه سیّد صدرالدّین عاملی (نوهٔ دختری شیخ جعفر کبیر) بوده است. از تألیفات او می‌توان به کواشف‌الحجب در اصول فقه اشاره کرد.[۱۰۷]

۱ ـ ۱ ـ ۱ ـ ۳ ـ حاج میرزا مهدی بن محمّدصالح بن مولی محسن جویباره‌ای (۱۲۶۱ ـ ۱۳۲۵ق)

عالم و فاضل و پس از وفات پدرش، رییس و مرجع مرافعات در اصفهان بوده است. وی در اصفهان وفات کرد، و در تکیهٔ جدّش فاضل سراب مدفون گردید. همسر وی، دختر شیخ محمّدباقر نجفی بوده است.

۲ ـ ۱ ـ ۱ ـ ۳ ـ شیخ محمّدحسین بن محمّدصالح بن محسن تنکابنی، عالم فاضل محقّق که تحصیلات خود را نزد استادان اصفهان و نجف سپری کرد، و در اصفهان در مسجد شیره‌پزها به جای پدر امامت می‌نمود. وی نیز در اصفهان وفات یافت، و در تکیهٔ فاضل سراب به خاک سپرده شد.[۱۰۸]

۱ ـ ۲ ـ ۱ ـ ۱ ـ ۳ ـ شیخ محمّدرضا صالحی جویباره‌ای (م۱۳۸٦ق) فرزند شیخ محمّدحسین بن ملّا محمّدصالح، از علما و زهاد بوده، و در استخاره از *قرآن* شهرت بسیار داشته است، به طوری که تفألات او اغلب صحیح و درست بوده است. وی در سن بیش از ۹۵ سالگی درگذشت، و در جنب پدر و اجدادش در بقعهٔ فاضل سراب مدفون گردید. گویا وی آخرین فرد عالم و روحانیِ این خاندان بوده است.[۱۰۹]

٤. مولی محمّدباقر بن مولی محمّد فاضل سراب. از تاریخ تولّد و وفات و از احوال او هیچ آگاهی نداریم، و تنها، در *فهرست* کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی نجفی در قم، محمّدرضا بن محمّدباقر تنکابنی به عنوان برادرزادهٔ ملّا محمّدصادق(بن فاضل سراب) معرّفی شده، و در کتاب سیری در *تاریخ تخت فولاد اصفهان* نیز وی را از علمای مدفون در بقعهٔ فاضل سراب معرّفی کرده‌است.[۱۱۰]

۱ ـ ٤ ـ میرزا محمّدرضا بن مولی محمّدباقر بن فاضل سراب که ظاهراً در فتنهٔ افغان ـ یعنی در سال ۱۱۳۵ق ـ به شهادت رسیده است، و تاریخ شهادت، روی برگ اوّل زبدة *البیان* مشاهده می‌شود.[۱۱۱]

تذکّر (۱)

همان‌طور که پیش‌تر (شمارهٔ ۲ ـ ۱) ذکر شد، برای ملّا محمّدصادق فرزندی به نام محمّدباقر ذکر شده، و در کتاب *بزرگان رامسر* ذیل معرّفی محمّدباقر چنین آمده است:

«نگارنده صورت وقف‌نامهٔ چند جلد کتاب را که در آغاز کتاب *من لا یحضره الفقیه* به تاریخ یک‌شنبه ۱۸ محرّم‌الحرام ۱۱۷۲ق مرقوم داشته، ملّاحظه نمودم؛ عین کتاب در کتابخانهٔ آیت‌اللّه نجفی مرعشی‌در قم به شمارهٔ ۲۷۲٦ می‌باشد».[۱۱۲]

ولی در گزارشی که راجع به نسخهٔ شمارهٔ ۲۷۲۶ آمده است، چنین مطلبی به چشم نمی‌خورد. تنها مطلبی که در این گزارش ذکر شده، اجازه‌ای است که ملّا محمّدصادق بن فاضل سراب برای فرزند کاتب یعنی ملّا محمّدحسین بن محمّدسعید گیلانی نوشته، و نیز اجازه‌ای که محمّدباقر بن علی تبریزی برای کاتب صادر کرده است.[۱۱۳]

تذکّر (۲)

در کتاب *بزرگان تنکابن*[۱۱۴]، مدرکِ انتساب محمّدقاسم بن محمّدرضا بن محمّد بن عبدالفتّاح سراب تنکابنی، نسخهٔ شمارهٔ ۴۹۳۲ کتابخانهٔ نجفی معرّفی شده است، و حتّی مؤلّف محترم اشاره کرده‌اند که خطّ و مهرِ محمّدقاسم بن محمّدرضا را در ظهر کتاب *زبدةالبیان* مشاهده کرده‌اند. امّا آنچه که در معرّفی این نسخه آمده به این شرح است: «(۴۹۳۲) حاشیهٔ *زبدةالبیان* از ملّا محمّد بن عبدالفتّاح سراب تنکابنی. این حاشیه را فرزند مؤلّف ملّا محمّدصادق به دستور پدرش از نسخهٔ وی تدوین کرده، و جداگانه نوشته است. روی برگ اوّل، تاریخ وفات مؤلّف به خطّ فرزندش ملّا محمّدصادق و شهادت فرزند برادرش محمّدرضا بن محمّدباقر تنکابنی با مهر مربّع وی، و تملّک محمّدتقی (میرزا محمّد ارباب) به تاریخ ۱۳۰۸ با مهر بیضوی عدّه محمّد بن صادق دیده می‌شود.[۱۱۵] مگر آن‌که مؤلّف محترم کتاب *بزرگان تنکابن*، یادداشت و خطّ و مهر دیگری را نیز مشاهده کرده باشند که در گزارشِ نسخهٔ مذکور نیامده باشد.

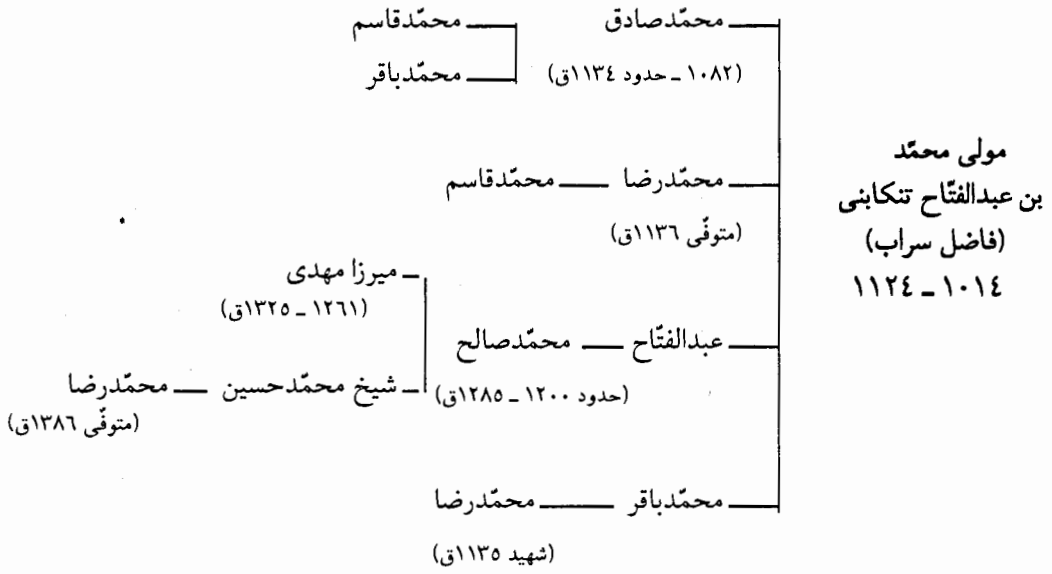
تذکّر (۳)

بر اساس آنچه گفته شد، فاضل سراب دارای چهار فرزند پسر به نام‌های: محمّدصادق، محمّدرضا، عبدالفتّاح و محمّدباقر بوده است. محمّدصادق و محمّدرضا، هر دو از شاگردان و راویان از پدر فقیه خود فاضل سراب بوده، و شرح احوال هریک در منابع رجالی ذکر شده است. امّا در مورد عبدالفتّاح و این‌که فرزند بلافصل فاضل سراب بوده است، در کتاب *بیان المفاخر*[۱۱۶] چنین آمده است:

«آنچه معروف است، و در کتب اهل فن مضبوط، خاندان معروف به جویباره‌ای (صالحی جویباره‌ای) از اعقاب علّامه فقیه مولی محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی معروف به فاضل سراب می‌باشند، لکن در جایی اتصال نسب آنان به فاضل سراب دیده نشده است. بظنّ

نویسنده، مولی عبدالفتّاح جدّ این سلسله مذکور در نسب‌نامه فوق، فرزند مرحوم فاضل سراب می‌باشد».

برخی احتمال داده‌اند که عبدالفتّاح در کسوت اهل علم و از فضلا نبوده، و لذا ارباب تراجم متعرّض شرح حال او نشده‌اند، و یا آن‌که عبدالفتّاح یکی از نوادگان فاضل سراب باشد. شاید هم خاندان جویباره‌ای از جویبارهٔ مازندران بوده، و از جهت مادر به فاضل سراب منسوب است.[۱۱۷] و امّا مدرکِ انتسابِ محمّدباقر به فرزندیِ فاضل سراب نیز، دست نوشته‌ای بر روی نسخه‌ای از کتاب *زبدةالبیان* است که به آن اشاره شد. بدین ترتیب می‌توان شجره‌نامهٔ خاندان گرامی فاضل سراب را چنین ترسیم نمود:



کرامتی از فاضل سراب

صاحب *روضات* در شرح احوال فاضل سراب، از یکی از نوادگان دانشمند و شایستهٔ فاضل سراب، حکایتی شگفت‌آور از دیدار فاضل سراب، در سفرش به عراق، با موجودی نامریی و گفت‌وگویش با او نقل می‌کند که می‌توان آن را کرامتی برای جناب فاضل دانست. صاحب *روضات* در پایان می‌نویسد: حکایت مزبور از حکایات شگفت‌آور بوده، و حقیقت آن به عهدهٔ ناقل آن است.[۱۱۸]

مرحوم آخوند گزی نیز که این داستان را به نقل از صاحب *روضات*، ذکر کرده است، در پایان، در

تأیید آن و بعید نبودن امثال آن می‌نویسد:

این‌گونه حکایات اگرچه عجیب و بعید می‌آید، ولی ممکن است؛ و از وقایع جنّ که مرحوم مجلسی در سماء و عالم *بحار* و غیره و دیگران نقل کرده‌اند، رفع این استبعادات فی‌الجمله می‌شود.[۱۱۹]

فاضل سراب در نگاه بزرگان

شرح احوال و ذکر القاب و بیان افکار و آرای فاضل سراب در منابع و مآخذ مختلف به طور مختصر یا مبسوط آمده است، و ما نیز در پایان همین گفتار، کتاب‌شناسیِ شرح احوال فاضل سراب را به تفصیل آورده‌ایم. در این‌جا، به ارایهٔ نظریّات و دیدگاه‌های برخی از علما و دانشمندانِ معاصر فاضل سراب، و نیز برخی دیگر از علما و محقّقان راجع به فاضل سراب می‌پردازیم.

۱. علّامهٔ مجلسی (۱۰۳۷ ـ ۱۱۱۰ق) شیخ اجازهٔ فاضل سراب، در اجازه‌نامه‌ای که در سال ۱۰۷۲ برای فاضل سراب صادر فرموده است، او را چنین می‌ستاید: «المولی الفاضل النّقی الزّکی الالمعی اللوذعی الشّیخ بهاءالدّین محمّد الجیلی».

و قریب به همین مضمون در اجازهٔ دیگری که در سال ۱۰۷۵ برای او صادر کرده، ایراد فرموده است:

«المولی الفاضل الصّالح التّقیّ الزّکیّ مولانا الشّیخ بهاءالدّین محمّد الجیلی ایّده اللّه تعالی...».

و ظاهراً اجازاتی نیز در سال‌های ۱۰۷٤ و ۱۰۷٦ و ۱۰۷۷ برای فاضل سراب صادر فرموده است.[۱۲۰] نکتهٔ مبهم در این اجازات آن است که همه جا شخص مجاز، محمّد بهاءالدّین جیلی معرّفی شده است، و در *اجازات الحدیث* احتمال داده‌اند که وی همان مولی محمّد بن ابی‌الفتح جیلی باشد که باز هم با نام «محمّد بن عبدالفتّاح» تفاوت دارد.

۲. شیخ محمّدعلی حزین لاهیجی (۱۱۰۳ ـ ۱۱۸۰ق) که خود از علما و دانشمندان نامی در قرن دوازدهم هجری است، و شخصاً به خدمت فاضل سراب ـ در زمان پیری و کهولت فاضل ـ رسیده، و از فیوضاتش نیز بهره‌مند گشته است، در معرّفی فاضل سراب می‌نویسد:

«دیگر از علمای عالی‌شأن، آخوند مولانا محمّد گیلانی مشهور به سراب بود. وی از

مجتهدین عصر و صاحب ورع و زهد تمام و مدّت‌ها بود که در اصفهان متوطّن شده، به افاده مشغول و روزگاری مهیا داشت. با والد مرحوم ایشان را الفت و صداقتی خاص بود. مکرّر فقیر به خدمت ایشان رسیده، و تحقیق مسائل نموده، در کبر سن رحلت نمود، و در آن بلدهٔ مدفون شد»[۱۲۱].

۳. فقیه علّامه آقا میر سیّد حسین موسوی خوانساری (م۱۱۹۲ق) در اجازه‌ای که برای بزرگمرد جهان تشیّع سیّد بحرالعلوم صادر فرموده است، در توصیفِ مقامات علمی و معنویِ شیخ اجازهٔ خود ملّا محمّدصادق و پدر گرامی‌اش فاضل سراب می‌نویسد:

«مولای بهتر فاضل کامل و فقیه نبیل عالم عامل محدّث تقی جلیل فائق آقا محمّدصادق التّنکابنی ثمّ الاصبهانی ـ رفع اللّه درجته، و اجزل ثوبته ـ روایت می‌کند از والد علّام خود اعلم و اورع و اتقی و افضل و اکمل که ذات مقدّس او به کمال شهرت، مستغنی از تعریف و توصیف است، مولانا [محمّد بن] عبدالفتّاح التّنکابنی مشهور به سراب ـ حشره اللّه مع النّبیّ و آله الاطیاب ـ».[۱۲۲]

٤. دانشمند گرامی و فقیه نامی، میرزا محمّد تنکابنی دربارهٔ هم‌شهری خود می‌نویسد:

«محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی از اهل بلد مؤلّف کتاب و از اهل قریه‌ای است مسمّاه به سراب که در سابق اوقات، آبادانی بود، اکنون خراب، و در جوار حودر ییلاق تنکابن واقع است، و اسم او را در کتاب *قوانین* در حاشیه منه مذکور داشته، و فی‌الحقیقه محقّق است، و اسمش در کتب علمیّه و کتب اجازات مذکور است...».[۱۲۳]

٥. علّامه فقیه صاحب *روضات* دربارهٔ فاضل سراب می‌نویسد:

«العالم الرّبّانی و الفاضل الصّمدانی مولانا محمّد بن عبدالفتّاح التّنکابنی المازندرانی المشتهر بسراب علی وزن خراب، قدّس اللّه منه المضجع و المآب، کان من افاضل تلامذه سمّینا الفاضل الخراسانی، ماهراً في الفقه و الاصولین و علم المناظرة و غیرها...».[۱۲٤]

٦. محدّث نوری در فهرست شاگردان علّامهٔ مجلسی، فاضل سراب را چنین معرّفی می‌کند:

«السّادس العشرون: المحقّق المدقّق العلّامة الفهّامة المولی محمّد بن عبدالفتّاح التّنکابنی المعروف بالسّراب صاحب التّصانیف الرّایقه الّتی تبلغ ثلاثین...».[۱۲٥]

کتاب‌شناسی شرح حال فاضل‌سراب

امین عاملی، محسن. *اعیان الشّیعه*، بیروت: دار التّعارف للمطبوعات، ۱٤۰۳ق، ج۹، ص ۳۸۱.

بغدادی، اسماعیل پاشا بن محمّدامین. *ایضاح المکنون فی الذّیل علی کشف الظّنون عن اسامی الکتب و الفنون*، به تصحیح محمّدشرف‌الدّین یالتقایا و رفعت بیلگه الکلیسی، ترکیّه، مطبعة المعارف، ۱۳٦٤ق، ج۱، ص۲٤.

ـــــــــ. *هدیة العارفین*، بیروت: دار احیاء التّراث العربی، [بی‌تا]، ج۲، ص۳۱۲.

تفضّلی، آذر و مهین فضائلی جوان. *فرهنگ بزرگان اسلام و ایران*، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲، ص۵۲۷.

تنکابنی، محمّد. *قصص العلماء*، تهران: کتابخانهٔ علمیّهٔ اسلامیّه، ۱۳٦۲، ص۳۸۷.

تهرانی، آقابزرگ. *الذّریعة الی تصانیف الشّیعه*، بیروت: دارالاضواء، ۱٤۰۳ق، ج۱، صص۹٦، ۱۰۷، ۲٤۱، ۳۱۰؛ ج٤، ص۲۷٦؛ ج٦، صص۹، ۸٦، ۹۷، ۱۰۳، ۱۹۸، ۲۱۰، ۲٦۹، ۲۷۰؛ ج۱۱، صص۸۷، ۳۰۹؛ ج۱۲، ص۲۰۳؛ ج۱۵، صص ۸۰، ۸۱، ۱۲۷، ۲۳٦.

ـــــــــ. *الکواکب المنتشره فی القرن الثّانی بعد العشرة*، تحقیق علی‌نقی منزوی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، صص ٦۷۱ ـ ٦۷۳.

جابری انصاری، حسن. *تاریخ اصفهان*، تصحیح جمشید مظاهری، اصفهان: مشعل و بهی، ۱۳۷۸، ص ۱۷۱.

جرفادقانی. م. *علمای بزرگ شیعه*، قم: معارف اسلامی، ۱۳٦٤، ص۱۷۸.

حاج‌سیّدجوادی، کمال (زیر نظر). *اثر آفرینان: زندگی‌نامهٔ نام‌آوران فرهنگی ایران از آغاز تا سال ۱۳۰۰ هجری شمسی*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۷۸، ج۳، صص۲۲۹ ـ ۲۳۰.

ـــــــــ(زیر نظر). *دایرةالمعارف تشیّع*، تهران: بنیاد خیریّه و فرهنگی شطّ، ۱۳۷۵، ج۵، صص۱۱۷ ـ ۱۱۸.

حزین لاهیجی، محمّدعلی. *تاریخ و سفرنامهٔ حزین*، تحقیق و تصحیح علی دوانی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۰.

حسینی اشکوری، احمد. *تلامذة العلاّمة المجلسی و المجازون منه*، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱٤۱۰ق، ص٦٦.

خوانساری، محمّدباقر. *روضات الجنّات فی احوال العلماء و السّادات*، بیروت: الدّار الاسلامیّه، ۱٤۱۱ق، ج۷، صص۱۰۱ ـ ۱۰٤.

ـــــــــ. *همان*، ترجمهٔ محمّدباقر ساعدی خراسانی، تهران: کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳٦۰، صص۳۵۲ ـ ۳۵۵.

دوانی، علی. *مفاخر اسلام*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵، ج۸، صص٤۱۷ ـ ٤۱۹.

دهخدا، علی‌اکبر. *لغت‌نامه*، ج۲٦، ص۳۹۲.

روضاتی، محمّدعلی. *فهرست کتب خطّی کتابخانه‌های اصفهان*، اصفهان: نشر نفاس مخطوطات، ۱۳٤۱، صص۱۲۳ ـ ۱۲٤.

سراب تنکابنی، محمّد. *سفینةالنّجاة*، تحقیق و مقدّمهٔ سیّدمهدی رجایی، قم: امیر، ۱۳۷۷، صص۱۷ ـ ۲۳.

سمامی حائری، محمّد. *بزرگان تنکابن*، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱۳۷۲، صص۳۱۵ ـ ۳۲۲.

ـــــــــ. *بزرگان رامسر*، قم: چاپخانهٔ خیّام، ۱۳٦۱، صص۱۳۲ ـ ۱٤۸.

صفا، ذبیح‌اللّه. *تاریخ ادبیّات در ایران*، تهران: فردوسی، ۱۳٦۳، ج۵، بخش ۱، ص۳٤۱.

فاضل قائنی، علی. *معجم مؤلّفی الشّیعه*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳٦۳، ص۱۰۸.

قمی، عبّاس. *فوایدالرّضویّة فی احوال العلماء المذهب الجعفریّة*، تهران: کتابفروشی مرکزی، ۱۳۲۷، صص۵۳۸، ۵۵۰ ـ ۵۵۱.

کاظمی تستری، اسداللّه بن اسماعیل. *مقابس الانوار و نفائس الاسرار فی احکام النّبیّ المختار و عترته الاطهار*، تبریز: حاجی احمدآقا تاجر کتاب‌فروش تبریزی، ۱۳۲۲ق، ص۱۷.

کحّاله، عمررضا. *معجم المؤلّفین*، دمشق: مکتبة التّرقی، ۱۳۷٦ق، ج۱۰، ص۱۸۰.

کشمیری، محمّدمهدی. *نجوم السّماء فی تراجم العلماء*، تهران: کتابخانهٔ بصیرتی، تاریخ مقدّمه: ۱۳۹٤ق، صص۲۰٤، ۲۰۷.

گزی اصفهانی، عبدالکریم. *تذکرة القبور*، با حواشی و ملحقات سیّدمصلح‌الدّین مهدوی، اصفهان: ثقفی، ۱۳۲۸، صص۲۵ ـ ۲۸.

ـــــــــ. *همان*، به کوشش ناصر باقری بیدهندی، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱۳۷۱، صص۲٤ ـ ۲۷.

مدرّس تبریزی، محمّدعلی. *ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة و اللّقب*، تهران: کتابفروشی

خیّام، چاپ چهارم، ۱۳۷٤، ج۳، ص۵.
مشار، خان‌بابا. *مؤلّفین کتب چاپی فارسی و عربی*، [تهران]، ۱۳٤۰ ـ ۱۳٤٤، ج۲، ص٦۸.
مطهّری، مرتضیٰ. *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳٦۲، ج۲، ص٦۳۵.
مهدوی، مصلح‌الدّین. *بیان المفاخر*، اصفهان: کتابخانهٔ مسجد سیّد، ۱۳٦۸، ج۲، ص۱۸٦.
ـــــــ. *دانشمندان و بزرگان اصفهان*، اصفهان: ثقفی، ۱۳٤۸، صص٤۵٤ ـ ٤۵۵.
ـــــــ. *خاندان شیخ‌الاسلام اصفهان*، اصفهان: گل‌بهار، ۱۳۷۱، ص۸۱.
ـــــــ. *زندگی‌نامهٔ علّامهٔ مجلسی*، اصفهان: حسینیّهٔ عمادزاده، ۱۳۹۵ ـ ۱٤۰۱ق، ج۲، صص۸۵ ـ ۸۷.
ـــــــ. *سیری در تاریخ تخت فولاد اصفهان*، اصفهان: انجمن کتابخانه‌های عمومی، ۱۳۷۰، ص۱۰۲.
نوری طبرسی، میرزاحسین. *الفیض القدسی فی ترجمة العلاّمة المجلسی*، در *بحارالانوار*، بیروت: مؤسّسة الوفاء، ۱٤۰۳ق، ج۱۰۵، ص۹٦.
ـــــــ. *مستدرک الوسایل*، [بی‌جا: بی‌نا]، چاپ سنگی، [بی‌تا]، ج۳، ص۳۸٦.
همایی، جلال‌الدّین. *تاریخ اصفهان*، مجلّد ابنیه و عمارات، تهران: هما، ۱۳۸۱، صص۲۸۳ ـ ۲۸۵.
یزدی، محمّدعلی و دیگران. *دانشمندان خوانسار*، قم: دفتر کنگرهٔ محقّق خوانساری، ۱۳۷۸، صص۱۵۹ ـ ۱٦۱.

پی‌نوشت‌ها

۱. سراب بر وزن خراب، نام چندین موضع از شهرها و دهات ایران است؛ از جمله همین محلّ تولّد ملّا محمّد که از محلّات جوردیهٔ رامسر به شمار می‌رود، و رامسر نیز در شمالِ باختری تنکابن واقع گردیده است. سراب واقع در رامسر در اثر زلزلهٔ شدید سال ۱۱۲٤ ویران گردید. از دیگر نواحی مشهور به «سراب»، شهری است مابین اردبیل و تبریز که از آب و هوای خوبی برخوردار بوده، و دانشمندان و علمای نامداری از آن برخاسته‌اند که معمولاً به «سرابی» شهرت دارند. سومین محلّی که «سراب» نامیده شده، قریه‌ای بزرگ در نیم‌فرسخی تویسرکان است. دهخدا از حدود ۱۷ محلّه، شهر، روستا یا دهستان به نام سراب نام می‌برد؛ ر. ک: شریف رازی، محمّد. *گنجینهٔ دانشمندان*، ج۵، صص۱٦۰ و ۳۲۹؛ سمامی حائری، محمّد. *بزرگان رامسر*، ص۱۳۲؛ دهخدا. *لغت‌نامه*، ج۲٦، صص۳۹۲ ـ ۳۹۳.

۲. کشمیری، محمّدمهدی. *نجوم السّماء*، ص۲۰۷.

۳. خوانساری، محمّدباقر. *روضات الجنّات*، ج۷، ص۱۰۱؛ کاظمی تستری، اسدالله بن اسماعیل. *مقابس الانوار*، ص۱۷؛ تهرانی، آقابزرگ. *الکواکب المنتشرة*، ص٦۷۱.

٤. خوانساری. **همان**، ج ۲، ص ۳٤۲؛ و آن‌گونه که در **تذکرهٔ** علی حزین (مطابق گزارش تهرانی. **الکواکب**، ص ٦۷۲) آمده است. نیز بنگرید به: دوانی، علی. **مفاخر اسلام**، ج۸، ص۱۰۸.

۵. سمامی حائری. **بزرگان رامسر**، ص ۱۳٤.

٦. افندی اصفهانی، عبدالله. **ریاض‌العلما**، ج ۲، ص ۲۸٤؛ تهرانی. **الرّوضة النّضرة**، ص ۲۱۵؛ همو. **الکواکب**، ص ٦۷۱.

۷. تهرانی. **الکواکب**، ص ٦۷۱.

۸. خوانساری. **همان**، ج۷، ص ۱۰۲؛ تهرانی. **همان**، ص ٦۷۲.

۹. خوانساری. **همان**، ج۷، صص ۱۰۲ و ۱٤۱؛ تهرانی. **همان**، همان‌جا.

۱۰. خوانساری. **همان**، ج۷، ص ۱۰۲؛ تهرانی. **همان**، ص ٦۷۳.

۱۱. تهرانی. **الکواکب**، ص ٦۷۱.

۱۲. **همان**، ص ٦۷۲.

۱۳. ص٦٦.

۱٤. خوانساری. **همان**، ج۷، ص ۱۰۲؛ حسینی اشکوری، احمد. **تراجم الرّجال**، ج ۳، ص ۲۸۰؛ همو. **تلامذة العلاّمة المجلسی**، ص ۱۰۷؛ تهرانی. **الکواکب**، ص ٦۷۲؛ سمامی حائری. **بزرگان رامسر**، صص ۱۸۳ ـ ۱۸٦.

۱۵. خوانساری. **همان**، ج۷، ص ۱۰۲؛ سمامی حائری. **همان**، صص ۱۷۲ ـ ۱۷٤؛ تهرانی. **الکواکب**، ص ٦۷۲؛ مهدوی، مصلح‌الدّین. **دانشمندان و بزرگان اصفهان**، ص ٤۵۵.

۱٦. تهرانی. **الکواکب**، صص ۳٤۷ ـ ۳٤۸.

۱۷. **همان**، ص ٦۷۳.

۱۸. مجلسی، محمّدباقر. **بحارالانوار**، ج ۱۰۵، ص۹٦؛ حسینی اشکوری. **تلامذة العلاّمة المجلسی**، ص٦٦؛ خوانساری. **همان**، ج۷، ص ۱۰۲؛ تهرانی. **الکواکب**، ص ٦۷۲.

۱۹. خوانساری. **همان**، ج۷، ص ۱۰۲.

۲۰. روضاتی، محمّدعلی. **فهرست کتب خطّی کتابخانه‌های اصفهان**، ص ۱۲٤؛ حسینی اشکوری. **تراجم الرّجال**، ج ۲، ص۳۷۹.

۲۱. حسینی اشکوری. **همان**، ج ۳، ص۲۷٦.

۲۲. خوانساری. **همان**، ج ۳، ص ۲۵۰؛ تهرانی. تهرانی. **الکواکب**، ص ۱٤۱.

۲۳. تهرانی. **الکواکب**، صص۱۹۸ ـ ۲۰۰؛ صدوقی سها، منوچهر. **تاریخ حکما و عرفای متأخّر**، ص۱۰٦.

۲٤. قمی، عبّاس. **فوایدالرّضویّه**، ص ۳۸۲.

۲۵. خوانساری. **همان**، ج۷، ص۱۱۹؛ نوری طبرسی، میرزاحسین. **الفیض القدسی**، ص ۹۲؛ کشمیری. **همان**، ص۲۱۵؛ امین عاملی، محسن. **اعیان الشّیعه**، ج۹، ص ۱۲۵؛ حسینی اشکوری. **اجازات الحدیث**، ص۱۵۷.

۲٦. سمامی حائری، محمّد. **بزرگان تنکابن**، صص۲۰۹ ـ ۲۱۰.

۲۷. **همان**، صص ۲۲۲ ـ ۲۲٤؛ خوانساری. **همان**، ج ۲، ص۳٤۷؛ افندی اصفهانی. **همان**، ج ۱، ص ۷۸۵؛ تهرانی. **الکواکب**، ص۲۱۸؛ همو. **ذریعه**، ج ۱۲، ص ۲۰۳؛ مهدوی. **دانشمندان و بزرگان اصفهان**، ص۲۸۸؛ اصفهانی، ابوالقاسم جعفر. **مناهج المعارف**، مقدّمه، ص۱۰۱.

۲۸. سمامی حائری. **بزرگان تنکابن**، ص۲۵۹.

۲۹. **همان**، ص ۳۱۵.

۳۰. سمامی حائری. **بزرگان رامسر**، ص۷۱.

۳۱. **همان**، ص ۷۲.

۳۲. تهرانی. **ذریعه**، ج ۱۱، ص ۸۷.

۳۳. سمامی حائری. **بزرگان رامسر**، ص۱۳۸؛ مجلسی. **بحارالانوار**، ج۱۰۵، ص۹۶؛ حرّ عاملی. **وسائل الشّیعه**، ج۲، ص۵۱؛ همو. **امل الآمل**، ج۲، ص۳۴۸؛ نوری طبرسی. **الفیض القدسی**، ص۸۹۰.

۳۴. خوانساری. **همان**، ج۷، ص۱۱۹؛ تهرانی. **الکواکب**، ص۹۴؛ قمی. **فوایدالرّضویّه**، ص۵۵؛ حسینی اشکوری. **تلامذة العلاّمة المجلسی**، ص۱۵۷؛ مهدوی. **زندگی‌نامهٔ علّامهٔ مجلسی**، ج۲، ص۱۹.

۳۵. تهرانی. **الکواکب**، ص۹۷؛ موسوی جزایری، عبداللّه. **الاجازةالکبیرة**، ص۹۷؛ مهدوی. **همان**، ج۲، ص۱۸.

۳۶. خوانساری. **همان**، ج۲، ص۹۵؛ نوری طبرسی. **المستدرک**، ج۳، ص۳۸۴؛ جاپلقی بروجردی، محمّدشفیع. **الرّوضةالبهیّه**، ص۳۵؛ نوری طبرسی. **همان**، ص۸۹؛ تهرانی. **الکواکب**، ص۷۴؛ دوانی، علی. **وحید بهبهانی**، ص۱۰۷؛ مهدوی. **خاندان شیخ‌الاسلام**، ص۸۱.

۳۷. سمامی حائری. **بزرگان رامسر**، ص۱۴۵.

۳۸. تهرانی. **الکواکب**، ص۹۰.

۳۹. **همان**، صص۲۲۱ ـ ۲۲۲.

۴۰. خوانساری. **همان**، ج۷، ص۱۰۳.

۴۱. **همان**، ج۷، ص۱۰۲.

۴۲. صاحب **مدارک** ـ نوهٔ دختری شهید ثانی ـ و صاحب **معالم** ـ فرزند شهید ثانی ـ هر دو به واسطهٔ شاگردان شهید ثانی از شهید، روایت می‌کنند؛ زیرا صاحب **معالم** به هنگام شهادت والدش، طفلی صغیر بوده است. البتّه صاحب **روضات**، در مورد شیخ حسن صاحب **معالم** نقل می‌کند که او بدون واسطه نیز از پدرش شهید ثانی روایت می‌کرده، و ظاهر آن است که شهید، در کودکی به وی اجازه داده باشد. (خوانساری. **همان**، ج۷، ص۵۳).

۴۳. خوانساری. **همان**، ج۷، ص۱۰۴.

۴۴. برای آشنایی با شرح احوال علمای مذکور، بنگرید به: دوانی. مفاخر اسلام، ج۸، صص۸۹ ـ ۱۵۴؛ ۲۵۴ ـ ۳۳۹.

۴۵. بنگرید به: همین مقاله، بخش استادان و شاگردان فاضل سراب.

۴۶. تهرانی. **ذریعه**، ج۵، ص۵۴؛ دوانی. **همان**، ج۸، ص۴۰۶ ـ ۴۰۸؛ **زندگی‌نامه علّامهٔ مجلسی**، ج۲، صص۸۷ ـ ۸۸.

۴۷. قزوینی، عبدالنّبیّ. **تتمیم امل الآمل**، صص۱۷۲ ـ ۱۷۳؛ تهرانی. **الکواکب**، صص۶۷۱ ـ ۶۷۲.

۴۸. ر. ک: تهرانی. **ذریعه**، ج۱۵ صص۶۲ ـ ۸۱ و ج۱۸ صص۳۵۲ ـ ۳۵۳؛ همو. **الکواکب**، صص۵۲۴ ـ ۵۲۶؛ **لؤلؤة البحرین**، صص۱۵ ـ ۱۶.

۴۹. قزوینی. **همان**، صص۱۷۲ ـ ۱۷۴؛ تهرانی. **الکواکب**، صص۳۰۸ ـ ۳۰۹.

۵۰. قزوینی. **همان**، صص۹۰ ـ ۹۲؛ خوانساری. **همان**، ج۲، صص۱۸۸ ـ ۱۹۲؛ تهرانی. **الکواکب**، صص۱۳۹ ـ ۱۴۰؛ حزین لاهیجی، محمّدعلی. **تاریخ و سفرنامهٔ حزین**، ص۱۵۹؛ دوانی. **همان**، ج۸، صص۳۱۷ ـ ۳۲۱؛ قمی. **الکنی و الالقاب**، ج۳، ص۷۴.

۵۱. خاتون‌آبادی، عبدالحسین. **وقایع السّنین و الاعوام**، ص۵۵۳.

۵۲. خوانساری. **همان**، ج۷، ص۱۰۱؛ تهرانی. **ذریعه**، ج۱۲، ص۲۰۳. گفتنی است که علمای اسلامی به این نام، پیش، همزمان و پس از فاضل سراب، کتب بسیاری تألیف کرده‌اند که از جملهٔ آن‌ها می‌توان به: ملّا محسن فیض در ۱۰۵۸ و ملّا مقیم یزدی در **تفسیر قرآن** سنهٔ ۱۰۹۰ و نوّاب ابراهیم‌خان کشمیری در **اخبار** سنهٔ ۱۱۶، و شیخ عبدالرّحمان خزاعی و ابن سمان مفسّر و شیخ سعد رازی، و سیّد خلف مشعشعی ابن حامد صفّاری، سیّدمحمّدحسین حسینی، سیّد خلف فخاری، شیخ عبدالرّحمان رازی، حاج علی‌اکبر شیرازی و علی‌رضا تجلّی هر ده نفر در **امامت و مناقب اهل بیت**، و ملّا اصغر قزوینی و سیّدمحمّدهاشم بهبهانی در **ادعیه**، شیخ ابی‌الفضل خراسانی و مولی محمّدطاهر شیرازی در **اخلاق**، شیخ احمد کاشف‌الغطاء، ملّا محمّدتقی کاشانی، سیّد صدرالدّین عاملی، میرزا محمّدحسین شهرستانی در **فقه و رسایل عملیه**، و شیخ معین‌الدّین رازی در **رجال**؛ ر. ک: تهرانی. **ذریعه**، ج۱۲ صص۱۹۷ ـ ۲۰۴؛ همایی، جلال‌الدّین. **تاریخ اصفهان**، ص۳۹۵).

۵۳. این کتاب در سال ۱۳۷۷ در قم، و به همّت و هزینهٔ استاد رجایی چاپ شده است.
۵٤. خوانساری. **همان**، ج۷، ص۱۰۱؛ تهرانی. **ذریعه**، ج۱۵، ص۱۲۷.
۵۵. روضاتی. **همان**، صص۱۲۳ ـ ۱۲٦.
۵٦. تهرانی. **ذریعه**، ج۱۱، ص۸۷.
۵۷. **همان**، ج٦، ص۲٦۹.
۵۸. **همان**، ج٦، ص۲۷۰؛ انوار، عبداللّه. ***فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ ملّی***، ج۱۰، ص۵۳۱؛ دانش‌پژوه، محمّدتقی و علی‌نقی منزوی. ***فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران***، ج۵، ص۱٦۷٦.
۵۹. خوانساری. **همان**، ج۷، ص۱۰۱؛ تهرانی. **ذریعه**، ج۱۱، ص۳۰۹؛ دانش‌پژوه و منزوی. **همان**، ج۵، ص۱۹۲۱.
٦۰. مدیر شانه‌چی، کاظم و انواری. ***فهرست نسخه‌های چهار کتابخانهٔ مشهد***، ج۱، ص٤۳٤.
٦۱. خوانساری. **همان**، ج۷، ص۱۰۱؛ تهرانی. **ذریعه**، ج۱ صص۹٦ و ۱۰۷؛ بغدادی، اسماعیل پاشا. ***ایضاح المکنون***، ج۱، ص۲٤؛ انوار. **همان**، ج۱۰، ص۵۳۷.
٦۲. ***فهرست کتابخانهٔ دانشگاه فردوسی مشهد***، ص۱٦۳؛ دانش‌پژوه و منزوی. **همان**، ج۳، ص۱۱۳؛ سمامی حائری. ***بزرگان رامسر***، ص۱٤۲. گفتنی است که در روضاتی. **همان**، ص۱۲٤ تاریخ تألیف این رساله اواخر ذی‌حجّهٔ سال ۱۱۰۳ ذکر شده که ظاهراً این تاریخ مربوط به رسالهٔ توحیدِ مؤلّف است که در متن این مقاله ذیل شمارهٔ ۸ به آن اشاره شده است. آن‌گونه که از عبارات صدر و ذیل این دو رساله به دست می‌آید، رسالهٔ ***توحید*** و رسالهٔ ***اثبات صانع***، دو رسالهٔ جداگانه به شمار می‌روند.
٦۳. انوار. **همان**، ج۱۰، ص۵۳۹؛ دانش‌پژوه، محمّدتقی. ***فهرست کتابخانهٔ اهدایی آقای سیّدمحمّد مشکوة به کتابخانهٔ دانشگاه تهران***، ج۳، ص۲۱۳؛ ***نشریّهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه***، ج۲، ص۱۲۵.
٦٤. دانش‌پژوه. **همان**، ج۵، ص۱۹٦۰؛ روضاتی. **همان**، ص۱۲٤؛ سمامی حائری. ***بزرگان رامسر***، ص۱٤۵.
٦۵. روضاتی. **همان**، ص۱۲٤؛ ***نشریّهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران***، ج۲، ص۱۲۵.
٦٦. ***خردنامهٔ صدرا***، ش۱۱، صص٤۳ ـ ٤۵.
٦۷. روضاتی. **همان**، همان‌جا؛ ***نشریّهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران***، همان‌جا؛ سمامی حائری. ***بزرگان رامسر***، ص۱٤۳.
٦۸. تهرانی. **ذریعه**، ج۱۵ صص٦۵ و ۷٤ ـ ۷۵ و ۸۰؛ خوانساری. **همان**، ج٤، ص۲۳۹.
٦۹. تهرانی. **ذریعه**، ج۱۵، ص۷۷.
۷۰. **همان**، ج۱۵، ص۸۰.
۷۱. **همان**، ج۱۵، ص۸۱؛ گفتنی است که رسائل فاضل سراب دربارهٔ نماز جمعه به کوشش جناب حاج شیخ رسول جعفریان در مجموعهٔ ارزشمند ***دوازده رسالهٔ فقهی*** چاپ شذه است.
۷۲. بنگرید به همین مقاله، بخش معاصران فاضل سراب.
۷۳. دانش‌پژوه و منزوی. ***فهرست کتب خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران***، ج۳، ص۵۷۸؛ سمامی حائری. ***بزرگان رامسر***، ص۱٤۱.
۷٤. سمامی حائری. **همان**، ص۱٤۱.
۷۵. انوار. **همان**، ج۱۰، ص۵۳۵؛ ***نشریّهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه***، ج۲، ص۱۲۵.
۷٦. انوار. **همان**، ج۱۰، ص۵۳٤.
۷۷. سمامی حائری. ***بزرگان تنکابن***، ص۳۱۹.
۷۸. انوار. **همان**، ج۱۰، ۵٤۰.
۷۹. سمامی حائری. **همان**، صص۱٤۱ ـ ۱٤۲.
۸۰. **همان**، ص۱٤٤؛ ***نشریّهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه***، ج۲، ص۱۲۵.
۸۱. **همان**.

۸۲. تهرانی. **ذریعه**، ج ۱۵، ص ۲۳۶.
۸۳. نسخهٔ خطّی موجود در کتابخانهٔ آیت‌اللّه گلپایگانی در قم.
۸٤. خوانساری. **همان**، ج ۷، ص ۱۰۱؛ تهرانی. **ذریعه**، ج ٦، ص ۹.
۸۵. سمامی حائری. **همان**، ص ۱٤۳.
۸٦. خوانساری. **همان**، ج ۷، ص ۱۰۱؛ تهرانی. **ذریعه**، ج ٦، ص ۲۱۰؛ مقصود، جواد. ***فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ غرب همدان***، ص ۲۳٦.
۸۷. خوانساری. **همان**، ج ۷، ص ۱۰۱؛ تهرانی. **ذریعه**، ج ٦، ص ۱۹۸.
۸۸. خوانساری. **همان**، همان‌جا؛ تهرانی. **ذریعه**، ج ٦، ص ۸٦.
۸۹. ***نشریّهٔ کتابخانهٔ مرکز دانشگاه تهران***، ج ۲، ص ۱۲۵؛ سمامی حائری. **همان**، ص ۱٤۳.
۹۰. خوانساری. **همان**، ج ۷، ص ۱۰۱؛ تهرانی. **ذریعه**، ج ٦، ص ۹۷؛ قمی. ***فوایدالرّضویه***، ص ۵۵۰.
۹۱. قزوینی. **همان**، ص ۱۷۳.
۹۲. تهرانی. **ذریعه**، ج ٦، ص ۹.
۹۳. ***نشریّهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران***، ج ۲، ص ۱۲۵.
۹٤. سراب تنکابنی، محمّد. ***سفینةالنّجاة***، مقدّمه، ص ۲۱.
۹۵. ص ۳۱۸.
۹٦. ج ۱٦، ص ٦۸.
۹۷. خوانساری. **همان**، ج ۷، ص ۱۰٤.
۹۸. **همان**، ج ۷، ص ۱۰٤؛ مهدوی. ***تذکرةالقبور***، صص ۲۵ ـ ۲۷؛ همو. ***سیری در تاریخ تخت فولاد***، صص ۱۰۱ ـ ۱۰۲؛ همو. ***دانشمندان و بزرگان اصفهان***، ص ٤۵۵؛ همو. ***زندگی‌نامه علّامهٔ مجلسی***، ج ۲، ص ۸٦؛ جابری انصاری، حسن. ***تاریخ اصفهان***، ص ۱۷۱.
۹۹. سمامی حائری. ***بزرگان تنکابن***، ص ۳۱۵؛ حسینی اشکوری. ***تراجم الرّجال***، ج ۲، ص ٤۱۸.
۱۰۰. همایی. **همان**، فصل تکایا و مقابر، ص ۲۸۵.
۱۰۱. تنکابنی، محمّد. ***قصص العلما***، ص ۳۸۷؛ تهرانی. ***الکواکب***، ص ۳٦۰؛ خوانساری. **همان**، ج ۷، ص ۱۰۲؛ امین عاملی. **همان**، ج ۵، ص ۲۷۱؛ نوری طبرسی. **همان**، ص ۹۹؛ کشمیری. **همان**، ص ۲۳۰؛ سمامی حائری. ***بزرگان رامسر***، ص ۱۸۳؛ تهرانی. **ذریعه**، ذیل عناوین کتب؛ مهدوی. ***دانشمندان و بزرگان اصفهان***، ص ٤۵۵.
۱۰۲. تهرانی. ***الکواکب***، ص ۵۸۸؛ موسوی جزایری. **همان**، ص ۱۸۳؛ کشمیری. **همان**، ص ۲۰۸؛ نوری طبرسی. **همان**، ص ۹۹؛ مهدوی. ***دانشمندان و بزرگان اصفهان***، ص ٤۵۵؛ سمامی حائری. ***بزرگان رامسر***، ص ۱۹۱.
۱۰۳. سمامی حائری. ***بزرگان رامسر***، ص ۱٦۲.
۱۰٤. تهرانی. ***الکواکب***، ص ۲٦٤؛ خوانساری. **همان**، ج ۷، ص ۱۰۲؛ سمامی حائری. ***بزرگان رامسر***، ص ۱۷۲؛ مهدوی. ***دانشمندان و بزرگان اصفهان***، ص ٤۵۵؛ همو. ***سیری در تاریخ تخت فولاد***، ص ۱۰۲؛ قمی. ***فوایدالرّضویه***، ص ۵۵۰.
۱۰۵. سمامی حائری. ***بزرگان تنکابن***، صص ۳۲۹ ـ ۳۳۰؛ تهرانی. ***الکرام‌البررة***، ص ۳۷۳.
۱۰٦. مهدوی. ***بیان المفاخر***، ج ۲، ص ۱۸٦.
۱۰۷. مهدوی. ***دانشمندان و بزرگان اصفهان***، ص ۳۸٦؛ همو. ***زندگی‌نامه علّامهٔ مجلسی***، ج ۲، ص ۸٦؛ تهرانی. ***الکرام‌البررة***، ص ٦۵۱.
۱۰۸. همو. ***دانشمندان و بزرگان اصفهان***، ص ۳۸۷؛ همو. ***بیان المفاخر***، ج ۲، ص ۱۸٦.
۱۰۹. همو. ***دانشمندان و بزرگان اصفهان***، همان‌جا؛ همو. ***زندگی‌نامه علّامهٔ مجلسی***، ج ۲، ص ۸٦؛ همو. ***سیری در تاریخ تخت فولاد اصفهان***، ص ۱۰۳؛ همو. ***بیان‌المفاخر***، ج ۲، ص ۱۸٦.

۱۱۰. حسینی اشکوری. *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ عمومی آیت‌الله مرعشی نجفی*، ج ۱۳، ص ۱۲۷؛ مهدوی. *سیری در تاریخ تخت فولاد*، ص ۱۰۲.
۱۱۱. حسینی اشکوری. *همان*، همان‌جا.
۱۱۲. سمامی حائری. *بزرگان رامسر*، ص ۱٦۲.
۱۱۳. حسینی اشکوری. *همان*، ج ۷، ص ۲۸۹.
۱۱٤. سمامی حائری. *بزرگان تنکابن*، ص ۳۳۰.
۱۱۵. حسینی اشکوری. *همان*، ج ۱۳، ص ۱۲۷.
۱۱٦. مهدوی. *بیان المفاخر*، ج ۲، ص ۱۸٦.
۱۱۷. سمامی حائری. *بزرگان تنکابن*، صص ۳۲۱ ـ ۳۲۲.
۱۱۸. خوانساری. *همان*، ج ۷، صص ۱۰۳ ـ ۱۰٤؛ همو. *همان*. ترجمهٔ محمّدباقر ساعدی خراسانی، ج ۷ صص ۳۵۳ ـ ۳۵۵.
۱۱۹. مهدوی. *تذکرةالقبور*، ص ۲۷.
۱۲۰. حسینی اشکوری. *اجازات الحدیث*، صص ۱۰۰ ـ ۹۵؛ تهرانی. *الکواکب*، ص ٦۷۲.
۱۲۱. حزین لاهیجی. *همان*، ص ۱۷۰.
۱۲۲. کشمیری. *همان*، ص ۲۳۱.
۱۲۳. تنکابنی، محمّد. *همان*، ص ۳۸۷.
۱۲٤. خوانساری. *همان*، ج ۷، ص ۱۰۱.
۱۲۵. نوری طبرسی. *همان*، ص ۹٦.

فاضل سراب و رویارویی مدرسهٔ ملّا رجب‌علی تبریزی با مدرسهٔ ملّاصدرا

علی کرباسی‌زادهٔ اصفهانی*

مقدّمه

نمی‌توان از عصر صفوی و فقها و حکمای آن دوران طلایی سخن گفت، و از مکتب فلسفی اصفهان، حدیثی به میان نیاورد. هر چند چهار قرن از آن عهد باشکوه و مدینهٔ فاضلهٔ معنوی اصفهان می‌گذرد، امّا اندیشه‌های سترگ حکیمان متألّه و عارفان متشرّع آن مکتب، همچنان تار و پود فکری و اساس و مبنای فرهنگی و دینی ایرانیان شیعی را فراهم آورده، و وجدان دینی ایرانی را به خود مشغول ساخته است.

مکتب فلسفی اصفهان، نگرشی نو در فلسفهٔ اسلامی وایرانی و در واقع باید آن را تجدید حیات معنوی در علوم عقلی در قرن یازدهم هجری به شمار آورد که در لسان بزرگان به «حکمت معنوی تشیّع» نامیده شد. عصر صفویّه نه تنها شاهد احیای علوم دینی و دانش‌های نقلی شیعه و صنایع و حرف گوناگون و قدرت سیاسی و اجتماعی ایران بود؛ بلکه همچنین دورهٔ ارتقای علوم عقلی و به ویژه حکمت به سرحدّ کمال به شمار می‌آید. در این دوران که تشیّع برای همیشه از خفا خارج شده بود، مکتب فلسفی الهی بزرگی را در درون خود پدید آورد که در آن، تأمّلات فلسفی از ثمرهٔ آیات قرآنی و روایات معصومین (ع)، سود می‌جست. بنیان‌گذاران، بزرگان و تربیت‌یافتگان این مکتب، معمولاً با رشته‌های مختلف دانش‌های عقلی و نقلی آشنایی داشتند، و علاوه بر آن، بسیاری از آن‌هادر هر دو

---

*. عضو هیأت علمی گروه فلسفهٔ دانشگاه اصفهان.

شعبهٔ منقول و معقول، دارای حوزهٔ تدریس و نیز صاحب تصنیف و تألیف بوده‌اند. از این رو این مکتب به «مکتب فقهی فلسفی اصفهان» نیز مشهور است.[۱] ملّامحمّد تنکابنی معروف به فاضل سراب یکی از دست پرورده‌های مکتب فقهی فلسفی اصفهان به شمار می‌رود که در اوج شکوفایی این مکتب نزد بزرگان آن، کسب دانش نمود، و از خرمن معارف و علوم حکیمان و فقیهان دارالعلم اصفهان خوشه‌ها چید، و سپس خود از طلایه‌داران ومدرسان به نام علوم نقلی و عقلی گردید. در این گفتار ابتدا به ذکر اساتید فاضل سراب در علوم حکمی وفلسفی و روش‌های مختلف معرّفی آن‌ها و سپس به بیان مشرب فلسفی او می‌پردازیم.

مکتب اصفهان و جریان‌های مختلف تفکّر فلسفی

نام و آوازه مکتب اصفهان همواره یاد و خاطره معلّم ثالث و فیلسوف کامل میرداماد (م۱۰٤۱ق) را در ذهنها به همراه می‌آورد. حوزهٔ فلسفی اصفهان با اندیشه‌های میرداماد آغاز شد، و عامل مهمّ تقویت و نیرو بخشیدن به این اندیشه‌ها، توجّه و تأمّل در احادیث و روایات اهل بیت (ع)، بود، و همین امر باعث شد تا در این فضای فکری، با تحوّل در اندیشه و فکر، حکمت معنوی تشیّع، پدید آید. با میرداماد. به عنوان مؤسّس مکتب فلسفی اصفهان، دوران جدیدی از تاریخ فلسفهٔ اسلامی آغاز گشت، و در مقایسهٔ با هیأت‌های تألیفی میان طرق مختلف فکری پیش از او، وی توانست بزرگ‌ترین نقش را ایفا نموده، و خود، تجسّم عینی تألیف میان شیوه‌های گوناگون فلسفی و مظهر واقعی پیوند میان آن‌ها گردد. میرداماد به عنوان یک حکیم شیعی، فقیه، متکلّم، عارف، ریاضی‌دان، و شاعر، با همان سهولت و شایستگی که منظومه‌های عرفانی را می‌نوشت، رسایل منطقی و فلسفی و همچنین احکام فقهی را به شایستگی تحریر می‌نمود.[۲]

فلسفهٔ میرداماد متشکّل از نوعی تلفق و هماهنگی میان تفکّر برهانی واحوال عرفانی بود، و او بیش از هرکس دیگر در احیای فلسفه سینوی و حکمت اشراقی در زمینهٔ تشیّع سهیم بود. میرداماد در قوام بخشیدن آنچه خود باحکمت یمانی (گاهی ایمانی) با حکمت انبیا، از آن یاد کرده در برابر فلسفهٔ یونانی که اتکای آن عمدتاً بر عقل است، جهد بلیغ روا داشته است.[۳] اطلاق لقب افتخارآمیز معلّم ثالث به او، نشان دهندهٔ شهرت عظیم بی‌معارضی است که او در جامعه شیعی و در کلّ تاریخ تفکّر اسلامی به دست آورده است. تا پیش از او تنها ارسطو و فارابی به این لقب شناخته شده بودند، و

اطلاق این واژه در فرهنگ و تفکّر اسلامی، به فاصله شش یا هفت قرن پس از فارابی بر میرداماد حکایت از وقوع حادثه‌ای بسیار مهم که مبیّن ظهور معلّم سوم است می‌کرد[۴]. آری، میرداماد هم فیلسوفی است متّکی بر روش برهان عقلی و هم عارفی است اهل کشف و شهود ولی اصالت و ابتکار واقعی او به بهترین وجه در تنسیقی که به نظریّات فلسفی خود داده، و در شاهکار فلسفی‌اش *قبسات* بود. توجّه و تأمّل او در روایات و احادیث صادره از معصومین (ع) بود، و همین عامل مهمّ و نیرومند بود که به تفکّر میرداماد قوّت می‌بخشید، و اندیشه‌های فلسفی کلامی او را شکل می‌داد.

معلّم ثالث در زمینه و بستر تشیّع، میان تفکّر عقلی ابن‌سینا با اندیشه‌های اشراقی و عرفانی ابن‌عربی، هماهنگی می‌دید، و گویی، وحدت خاصّی میان جنبه‌های فلسفهٔ مشایی و حکمت سهروردی در شخص او تلفیق شده بود. تفکّر فلسفی میرداماد و به عبارت دیگر حکمت معنوی تشیّع، نه تنها پایه و اساس حوزهٔ فلسفی اصفهان و آغاز آن را تشکیل داده، و تأثیری دیرینه و پایدار بر شاگردان میر و بر کلّ اذهان حکیمان مسلمان ایرانی گذاشت، بلکه خود، منشأ جریان‌های مختلف و بعضاً مخالف در مکتب فلسفی اصفهان گردیده است. هرچند که مکتب فلسفی اصفهان با اندیشه‌های میرداماد آغاز شد[۵] و این اندیشه‌ها، که برحول محور مذهب تشیّع بود، افکار شاگردان او را نیز سمت و سو می‌بخشید، امّا این بدان معنا نبود که همهٔ حکمای این مکتب و فیلسوفان این حوزه، دارای مشرب فلسفی یکسانی و تفکّر حکمی واحدی باشند.

شاید در یک تقسیم‌بندی کلّی، دو جریان میردامادی و ملّاصدرایی را بتوان از هم متمایز نمود، و جریان اوّل را نماینده طرز تفکّر اصالت ماهیّتی و دومین را معرف طراز تفکّر اصالت وجودی دانست. امّا باید توجّه داشت که یک جریان نیرومند دیگری نیز در این دوران به هدایت و رهبری ملّارجب‌علی تبریزی به وجود آمد[۶] که این روّیه فکری نیز به واسطهٔ میرفندرسکی در نهایت به میرداماد می‌پیوندد.

۱. مشرب فکری میرداماد که به برخی از شاگردان ویژه و مبرز او مانند میر سیّداحمد علوی اصفهانی و ملّاشمسای گیلانی منتقل گرید. البتّه سخن از این مشرب، با توجّه به این مطلب، موجه می‌گردد که بدانیم ملّاصدرا، که مبرزترین شاگرد میرداماد بود، با استاد اختلاف نظر پیداکرد، و خود، صاحب مشربی در فلسفه گردید که نیرومندترین مکتب فلسفی میان ایرانیان مسلمان به شمار می‌رود. در هرحال، جریان فلسفی میرداماد، با همهٔ اهمّیتی که از حیث مباحث حکمی و عرفانی و دینی داشت، به چند تن از شاگردان او محدود ماند، و در سیر تاریخ فلسفهٔ اسلامی و شیعی تداوم نیافت.

۲. مکتب فلسفی صدرالمتألّهین شیرازی که بیش از سه قرن از حیات آن می‌گذرد، و همچنان، مبنا و اساس تفکّر حکمی شیعی به شمار می‌رود. این جریان از طریق شاگردان درجه اوّل ملّاصدرا مانند ملّامحسن فیض، شیخ حسین تنکابنی و عبدالرزّاق لاهیجی و دیگران که به عشرهٔ مبشّره معروف‌اند، به نسل‌های بعدی انتقال یافت. البتّه تبیین و تشریح مبانی فلسفی آخوند ملّاصدرا، در اثر علل و عواملی چند، با فاصلهٔ تقریباً دونسل پس از خود ملّاصدرا، رواج یافت، و از آن پس تاکنون، رونقی روزافزون و شهرتی شایسته داشته است.[۷]

۳. حوزهٔ فلسفی ملّارجب‌علی تبریزی که با تربیت شاگردان متعدّد و مبرز مانند پیرزاده، قاضی سعید قمی، فاضل سراب و دیگران، تأثیر پراهمّیتی بر اندیشه برخی از فیلسوفان مسلمان ایرانی گذاشت. این جریان فکری از حیث روش و اسلوب و مفاد آن، در مقابل حکمت متعالیهٔ صدرایی قرار دارد، و از زمان تأسیس آن تا دوران معاصر، پیروانی برای خود داشته است. با صرف نظر از جریان فلسفی اوّل یعنی مشرب فکری میرداماد، می‌توان گفت که دو جریان فلسفی حکیم شیرازی و فیلسوف تبریزی به عنوان دو نوع طرز تفکّر معارض با یکدیگر شناخته شده، و شاگردان هر کدام از دو حوزه مذکور، در اثبات اندیشه‌های استاد و ردّ و نقض آرای فلسفی طرف مقابل، تلاش بسیاری انجام داده‌اند.

هرچند که صدرالمتألّهین شیرازی چنان مکتب فلسفی نیرومندی را پایه‌گذاری کرد که در طول نزدیک به چهار سده، بر افکار و اذهان متفکّرین مسلمان شیعی، سایه افکنده، و اندیشه‌های آن‌ها را تحت سیطرهٔ خود قرار داده است، امّا حوزهٔ فلسفی معارض او، یعنی جریان فکری حکیم تبریزی نیز، دست کم در دورانی محدود، رشد قابل توجّهی داشته، و افکار برخی از بزرگ‌مردان اندیشه و تفکّر را به خود جلب نموده است. در ادامهٔ این گفتار به بیان اساس، پیدایش، اندیشه‌ها، شاگردان و آثار پی‌آمدهای این جریان فلسفی پرداخته، و خوانندگان گرامی خواستار آشنایی با مکتب صدرای شیرازی را به منابع مبسوط موجود، ارجاع می‌دهیم.[۸]

شخصیّت ملّارجب‌علی تبریزی

زندگانی و شخصیّت ملّارجب‌علی نسبت به احوال معاصران او، کم‌تر شناخته شده است، و در مکتب تراجم نیز یا به او اشاره‌ای نشده، و یا به اختصار به‌اوپرداخته‌اند. اصل آن جناب از تبریز بوده،

و به دلیل سکونت در اصفهان به اصفهانی نیز معروف است. او پس از نیل به درجهٔ اجتهاد در بغداد، به ریاضت و تزکیه نفس روی آورد، هرچند که نه استاد سلوکی او معلوم است، و نه مدیرانی برای او ذکر شده است.[۹] تمامی کسانی که شرح احوال او را نوشته‌اند، به جای‌گاه والای او نزد شاه عبّاس دوم و شاه سلیمان صفوی اشاره کرده‌اند. گویند شاه سلیمان نیز به رغم بی‌میلی حکیم تبریزی به سروکار داشتن با دربار، همواره مترصد فرصتی برای مصاحبت و دیدار با او بود.[۱۰]

در منابع معتبر مکتوب در قرون یازدهم به بعد، از ملّارجب‌علی تبریزی به عنوان: افصح المتکلامین، اکمل المتبحّرین، رییس المدقّقین، دستور المحقّقین، کاشف اسرار نصّ جلی»،[۱۱] «اعیان الحکماء المتأخّرین و فحولهم، و من عظماء الفلاسفة المبرّزین و کبرائهم[۱۲]، «زاهد عفیف صاین النّفس علیّ الطّبع»[۱۳] و «زاهد فاضل حکیم ماهر صوفی»[۱۴] یاد شده است.

دربارهٔ استادان ملّارجب‌علی و حکمایی که نزد آن‌ها علوم حکمی و دانش‌های معقول را فراگرفته، هیچ گزارشی در دست نیست. تنها در برخی از منابع معاصران، او را شاگرد حکیم میرابوالقاسم فندرسکی و متأثّر از آرا و اندیشه‌های وی معرّفی کرده‌اند.[۱۵]

حوزهٔ تدریس و شاگردان

منزلت والای حکیم تبریزی نزد شاهان صفوی واحوال معنوی و عرفانی او، موقعیتی ممتاز در حوزهٔ علمی اصفهان برای او پدید آورد. از سوی دیگر با رحلت دو حکیم نامدار میرداماد (۱۰۴۱م) و میرفندرسکی (۱۰۵۰م)، و خروج ملّاصدرا و بر خی از شاگردانش از اصفهان، زمینه برای تدریس و تعلیم حکیم تبریزی از هرجهت آماده گردید.

ملّارجب‌علی تبریزی افزون نیم قرن مدرّس اوّل حوزهٔ فلسفی اصفهان بود، و شاگردان مبرز و متعدّدی از مجلس درس او برخاسته‌اند که نام برخی از مشاهیر شاگردان حوزهٔ فلسفی وی عبارت است از: ملّامحمّد تنکابنی معروف به فاضل سراب[۱۶] (۱۱۲٤ ـ ۱۰٤۰ق)، ملّامحمّدرفیع مشهور به پیرزاده[۱۷]، حکیم محمّدحسین قمی[۱۸] (م بعد ۱۱۰۳ق)، قاضی محمّدسعید قمی[۱۹] (۱۰٤۹ ـ بعد ۱۱۲٦ق)، ملّاعبّاس مولوی[۲۰] (م۱۱۰۱ق)، امیر سیّد قوام‌الدّین محمّد اصفهانی[۲۱] (م حدود ۱۰۹۳ق)، علی‌قلی بن قرچغای خان خنیلی اصفهانی[۲۲] (حدود ۱۰۲۰ ـ بعد ۱۰۸۰ق)، میر محمّدیوسف طالقانی[۲۳]، ملّامحمّدشفیع اصفهانی[۲٤]، ملّاحسن لنبانی[۲۵] (م۱۰۹٤ق)، ملّامحمّدصادق اردستانی[۲٦]

(م۱۱۳٤ق)، میرزا عبداللّه بن میرزا یزدی[۲۷] سیّدمحمّد بن شاه حسن رضا توفیقی[۲۸] فریدون شیرازی[۲۹]، لطف‌علی افشار[۳۰]، ملّامیر محمّداسماعیل حسینی خاتون‌آبادی[۳۱] (۱۱۱٦ ـ ۱۰۳۱ق).

محلّ تدریس حکیم تبریزی، مدرسهٔ شیخ لطف‌اللّه است. وی در این مدرسه به تدریس فلسفه و علوم عقلی اشتغال داشت، و در این زمینه شهرت فراوان یافت. به تعبیر نصرآبادی «از اوان شباب تا انتهای عمر لحظه‌ای تعطیل در اوقات فرخنده ساعات روا نداشته، و چشمه خاطر را به خاشاک تعلّقات نینباشته. مدّتی قبل از این در مدرسهٔ شیخ لطف‌اللّه به درس و افاده مشغول بود، و باب آگاهی به روی خاصّ و عام می‌گشود».[۳۲] مولی محمّدزمان تبریزی در کتاب ارزشمند *فراید الفواید* که در سال ۱۱۲۲ق تألیف کرده است، دربارهٔ مدرسهٔ شیخ لطف‌اللّه و اهمّیت و جای‌گاه والا و برخی از مدرّسین نامدار آن می‌نویسد:

«همیشه آن مدرسهٔ مبارکه در نزد فرقهٔ محقّه چون مدرسهٔ نظامیّه است در پیش اهل سنّت، او از جمله فضلایی که در آن از متأخّرین علما مشتغل به تعلّم و تعلیم بوده‌اند: سلطان المحقّقین آقاحسین خوانساری قدوة الفضلا المحقّقین مولانا شمسای جیلانی... ملّاحسین گیلانی... زبدة اهل سداد ملّامراد تفرشی... و برخی دیگر زبدة المحقّقین و اسوة السّالکین ملّارجب‌علی تبریزی است، و شاگردش میر قوام‌الدّین تهرانی است».[۳۳]

حکیم تبریزی با توجّه به احوال معنوی و گرایش‌های عرفانی، طبع لطیفی داشته، و شعر نیز می‌سروده، و تخلّص او در اشعارش «واحد» است. نصرآبادی با ذکر نام ملّارجب‌علی در زمرهٔ شعرای دورهٔ صفویّه، رباعیاتی از او را آورده است:[۳٤]

۱. ای آن‌که برای تو است رأی همه کس — وی آن‌که تویی مرا به جای همه کس
در پای تو اوفتاده‌ام دستم گیر — کوتاه کن از میانه پای همه کس

۲. واحد که به کوی دوست منزل دارد — غم نیست اگر غم تو در دل دارد
پیوسته به تعمیر بدن مشغول است — بیچاره همیشه دست در گل دارد

۳. واحد که چو آتش به برت می‌گردد — گرخاک شود خاک درت می‌گردد
گر آب شود روان به سوی تو شود — ور باد شود گرد سرت می‌گردد

حکیم تبریزی؛ مشایی یا اشراقی

با توجّه به موقعیّت ممتاز اجتماعی و سیاسی ملّارجب‌علی تبریزی و مقام والای علمی و فلسفی او معلوم می‌شود که تأثیر شگرفی برافکار زمانه داشته، و به خوبی توانسته است اندیشه‌های خود را به دیگران القا نماید.

ملّارجب‌علی را از حکمای ممتاز مشا دانسته‌اند که با اعتقاد راسخ به مبانی حکمت مشاء و نقد آرای مخالفان آن، به تدریس متون فلسفی ابن‌سینا همّت گمارده است.[۳۵] به تعبیر قزوینی «[ملّارجب‌علی] از راسخین در حکمت، و *شفا* و *اشارات* مانند موم در دستان او بود).[۳۶] میرزاعبداللّه افندی نیز بیشتر دانش ملّارجب‌علی را در زمینه‌های منطق، طبیعیّات و الهیّات دانسته است. هرچند که اورا به علوم دینی و ادبیّات عربی نا آشنا می‌داند.[۳۷]

هرچند در منابع و متون معتبر قدیم، به نام استاد رجب‌علی تبریزی در فلسفه، اشاره‌ای نشده است، امّا برخی از دانشمندان معاصر، با توجّه به تسلّط او بر مبانی حکمت مشا و تدریس متون آن، وی را از شاگردان میرابوالقاسم فندرسکی برشمرده‌اند.

دربارهٔ میرفندرسکی و مشرب فلسفی‌اش، آرایی متفاوتی مطرح شده است. برخی، با توجّه به رسایل و کتب موجود میر، او را از پیروان مسلّم مبانی حکمت مشا و مدرّسین به نام آن، دانسته[۳۸] و برخی دیگر نیز او را متبحّر در فلسفهٔ اشراق و عرفان، با توجّه به برخی از آثار از جمله قصایدش، به حساب آورده‌اند[۳۹]. برخی دیگر نیز معتقدند که از آثار میرفندرسکی نه سبک و شیوهٔ متعارف مشایی به دست می‌آید، و نه حکمت اشراق و وی یک فیلسوف و شیفتهٔ الهیّات به تمام معنا، بلکه فقط مدرّس کتب آن‌ها بوده، و بسا بیشتر تبرّز وی در ریاضیّات و علوم غریبه بوده است.[۴۰]

البتّه در مورد مشرب فلسفی میرداماد نیز همین گونه سخن گفته شده است. با این‌که اغلب مفسران و شارحان افکار میرداماد، به تسلّط او بر مبانی حکمت اشراقی و عقیده راسخش به آن، اشاره کرده‌اند امّا نمی‌توان انکار کرد که میر نیز در حوزهٔ فلسفی اصفهان به تدریس کتب حکمت مشا اشتغال داشته، و در برخی موارد به شدّت از مبانی فارابی و ابن‌سینا دفاع نموده، و به طرد آرای مخالفان پرداخته است.[۴۱]

در کتب حکمی و متون فلسفی اسلامی به طور معمول و سنّتی، مشاییّون را از اشراقیّون متمایز نموده، و ارسطو و پیروانش مانند فارابی و ابن‌سینا را در زمرهٔ گروه اوّل و افلاطون و پیروانش مانند

شیخ اشراق و شارحان حکمت اشراقی را از تابعین گروه دوم می‌پندارد. در بعضی تقسیم‌بندی‌ها نیز مشاییّون را پیروان طرز تفکّر اصالت الوجودی اشراقیّون را طرفداران طرز تفکّر اصالت الماهوی معرّفی کرده‌اند.[۴۲] صرف نظر از درستی یا نادرستی و میزان صحّت این گونه تقسیم‌بندی‌ها، باید توجّه داشت که این مرز چندان روشن نیست، و اساساً در میان فیلسوفان شرق جهان اسلام از فارابی گرفته تا حکمای مکتب اصفهان، نمی‌توان یک مشایی خالص پیدا کرد. همان‌طور که پیش‌تر نیز اشاره شد، ویژگی اساسی مکتب فلسفی اصفهان، هیأت تألیفی آن، و تلفیق میان مشارب مختلف حکمی و عرفانی و کلامی است که بر چهارچوب تشیّع به هم بافته شده است. در این جریان تألیفی، برخی از عناصر آن از جمله فلسفه مشایی شکل جدیدی به خود گرفت. در واقع اگر فلسفهٔ ابن‌سینا توانست در ایران ریشه بدواند، و به عنوان سنّت ابن‌سینایی، از مؤلّفه‌های اساسی حکمت معنوی تشیّع واز اجزای اصلی مکتب اصفهان گردد، به دلیل آن بود که چنان شناختی از نبوّت داشت که فیلسوف و پیامبر در پرتو آن، رسالتی مشترک می‌یافتند، و سرچشمهٔ الهام حکیم، و منبع وحی پیامبر (ص)، هر دو در مشکات انوار نبوی به هم می‌آمیختند.

از سوی دیگر سهروردی به تلفیق افلاطون و زرتشت، و آمیختن سنّت ایرانی و یونانی با آموزه‌های اسلامی و اشراقی دست یازید، و حکمت ایرانیان باستان را با فلسفهٔ اسلامی جمع نمود، و نقطهٔ اشتراک و اتّحادشان را در پیوستن هر دو به حکمت نبوی می‌دید. نگاهی به سیر اندیشه‌های حکیمان و عارفان مسلمان از قرن سوم هجری به بعد، نشان می‌دهد که آن‌ها سودای تأیید متقابل این طرق و ذومراتب دانستن طریق معرفت را در سر می‌پرورانده‌اند. کوشش‌های فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، ابن‌عربی، ابن‌ترکه، سیّدحیدر آملی، میرداماد، میرفندرسکی، ملّاصدرا، ملّارجب‌علی تبریزی و پیروان هرکدام، در این راه یاد کردنی است. هرچند که بی‌شک، در سازگاری *قرآن* و عرفان و برهان، حکمت متعالیهٔ صدرایی یک نقطهٔ عطف است.

از همین رو است که فیلسوف فقید فرانسوی کوربن نیز معتقد است که انتساب ملّا رجب‌علی تبریزی به نحلهٔ مشاییان اندکی شتاب‌زده است؛ زیرا که مرز میان مشاییان و اشراقیان، در فلسفهٔ ایرانی در دورهٔ اسلامی به درستی روشن نیست. بر بسیاری از فیلسوفان مشایی پیش آمده است که ناآگاهانه خود را در آن سوی مرز در میان اشراقیان پیدا کنند. وی دربارهٔ میرداماد و این‌که در تذکره‌ها او را در زمرهٔ مشاییان قرار داده‌اند، می‌نویسد: «امّا از این «مشایی» خلسه‌های بسیار جذّاب روایت شده که در

آن‌ها ردّ پای بسیار روشنی از سهروردی می‌توان یافت، و نیز تخلّص او اشراق بوده است.[۴۳]

بنابراین سخن از میرداماد یا میرفندرسکی به عنوان فیلسوفانی اشراقی یا مشایی محض، در فرهنگ تفکّر فلسفهٔ اسلامی، سخنی استوار و دقیق نیست. از همان ابتدایی که اندیشمندان مسلمان با ارسطو رو به رو شدند، با ارسطوی نو افلاطونی آمیخته با آموزه‌های حوزهای اسکندرانی، یعنی ارسطوی حوزه بغداد که صاحب آثاری مانند *اثولوجیا* یا *کتاب العلل* به شمار می‌رفت، آشنایی یافتند. وجود رگه‌هایی از نوعی نظام فلسفی نوین و به تعبیر ابن‌سینا «حکمت مشرقی» که بعداً در نظام حکمت اشراقی سهروردی به طور کامل ظاهر گشت، سمت و سوی دیگری جز آنچه در یونان و میان پیروان ارسطو به عنوان فلسفه مشایی وجود داشت به فلسفهٔ اسلامی بخشید.[۴۴]

البتّه میان فیلسوفان مسلمان به ویژه تا پیش از ملّاصدرا همواره اختلاف وجود داشته، و این اختلاف تحت عنوان دو گروه بزرگ حکیمان مشایی و حکیمان اشراقی، بروز یافته است. امّا مشایی بودن فیلسوفانی مانند ابن‌سینا یا بهمنیار یا خواجه نصیر طوسی، و به ویژه برخی از حکمای اصفهان، نه به معنای مشایی کاملاً یونانی و نه حتّی مشایی بر اساس تفسیر ابن‌رشدی است. اساساً حکمای پس از شیخ اشراق، حتّی مشاء به خصوص از خواجه نصیر به بعد، از بسیاری از مبانی حکمت اشراقی تبعیّت کرده‌اند. این دو سنّت فکری به ظاهر متفاوت (مشا و اشراق) در نهایت با ظهور مکتب اصفهان و مساعی میرداماد توانستند در آغوش یکدیگر، و بر مدار وحی حقیقی گرد آیند. انس حکیمان اصفهان با معارف اهل بیت (ع) افقی از معرفت در برابر چشم آن‌ها گشود که می‌توانستند بین ابن‌سینا و سهروردی نوعی هماهنگی مشاهده نمایند، و البتّه در نهایت، میان حکمت و دین، نوعی صلح و هماهنگی ببینند.[۴۵]

اساتید و شاگردان میرفندرسکی

نکتهٔ دیگری که در روشن شدن مشرب فلسفی میرفندسکی، کمک بسیاری می‌نماید، شناخت استاد یا اساتید او در علوم حکمی و فلسفی است. تا پیش از این تحصیلات میرفندرسکی و این‌که استاد او در فلسفه و عرفان چه کسی بوده است، در هاله‌ای از ابهام قرار داشت امّا با تحقیقات اخیر برخی از دانشمندان معاصر، معلوم گشت که میر فندرسکی در ابتدای امر، از حوزه درسی علّامه چلبی‌بیک تبریزی استفاده کرده، و سپس از محضر فیلسوف هم ولایتی‌اش میرداماد بهره برده است.[۴۶]

گفتنی است که کمال‌الدّین چلبی خود از شاگردان خواجه افضل‌الدّین محمّد ترکه (م۹۸٤ق) و ملّا میرزاجان باغنوی شیرازی (م۹۹٤یا ۹۹۵ق) خوجه افضل‌الدّین محمّد ترکه از علمای بزرگ اصفهان و ملّا حبیب اللّه باغنوی هر دو از شاگردان میرز جمال‌الدّین محمّد شیرازی و او نیز از ارشد تلامذه امیر غیاث‌الدّین منصور دشتکی (۸٦٦ ـ ۹٤۸ق) و ملّاجلال دوانی (م۹۰۸ق) بوده است.[٤۷]

بدین ترتیب میرفندرسکی از یک طرف سلسله اساتیدش به متکلّمان و دانشمندان نامدار حوزهٔ شیراز می‌رسد، و از طرف دیگر، خود از شاگردان مکتب فلسفی میرداماد به شمار می‌رود که نزد او متون فلسفی به ویژه *شفای* ابن‌سینا و متون حکمت مشاء را قرائت کرده است. میرفندرسکی از اساتید و حکمای بزرگ مکتب اصفهان به شمار می‌رود، و آن‌گونه که از رسایل و آثار او مانند رسالهٔ حرکت، *صناعیّه* و *نفی تشکیک*، او برمی‌آید، بیشتر، متون حکمت مشا و آثار ابن‌سینا را تدریس می‌کرده است.[٤۸] بسیاری از بزرگان عصر صفوی از محضر درس وی استفاده کرده‌اند که از جمله مشاهیر آن‌ها می‌توان به: آقاحسین خوانساری، ملّامحمّدباقر سبزواری، میرزا رفیعا نایینی، ملّارجب‌علی تبریزی، ملّامحمّدکاظم قزوینی، عطاءاللّه رودسری، کافی قائنی، ابوالقاسم مشهدی، میر سیّدعبدالرزّاق کاشانی و میرمحمّدتقی مشهدی اشاره کرد.[٤۹]

مشرب فلسفی حکیم تبریزی

برای پی بردن به آرا و مکتب فلسفی یک متفکّر، به طور معمول، به نقطه نظرات استاد و مربی او و طریقهٔ خاص فلسفی‌اش استناد می‌شود؛ زیرا نقش استاد در پیدایش و رشد شخصیّت‌های بزرگ علمی و فلسفی بسیار مهمّ و تعیین کننده است. به ویژه آن که حکما معتقدند، آموختن حکمت پیش خود و بدون استاد برای اکثر افراد غیر ممکن است. امّا این، یک قانون کلّی و بدون استثنا نیست، و در تاریخ فرهنگ بشری، بوده‌اند کسانی که از مرزهای محیطی خود فراتر رفته، و استادان خویش را نیز به شگفتی واداشته‌اند. ابن‌سینا و میرداماد از همین گروه به شمار می‌روند؛ زیرا در میان استادان هر دو، نام فیلسوف یا حکیم برجسته‌ای به چشم نمی‌خورد.

همان‌طور که پیش‌تر نیز گفته شد، ملّا رجب‌علی تبریزی را در شمار شاگردان میرفندرسکی آورده‌اند، و طبیعی به نظر می‌رسد که منشأ آرای فلسفی شاگرد، نظریّات و مشرب خاص استاد به حساب آید. امّا با بررسی آرای فلسفی میرفندرسکی و شاگردان برجستهٔ او مانند محقّق خوانساری،

سبزواری و رفیعای نایینی، و مقایسهٔ آن‌ها با نظریّات ویژهٔ حکیم تبریزی، معلوم می‌شود که آرای این شاگرد، رنگ و بو، و سمت و سوی دیگری دارد. هرچند در ظاهر آبشخور آرای فلسفی حکیم تبریزی از مدرّس میرفندرسکی پنداشته شده، ولی او خود را در اصل مدیون متون اصلی شیعی و احادیث امامان معصوم (ع) و متن *قرآن کریم* می‌داند. هرچند که از برخی آثار حکیم تبریزی، استفاده می‌شود که مانند دیگر معاصرانش خوانساری و سبزواری در درس‌های خود به اثبات مبانی حکمت مشاء و انکار نظر مخالفان پرداخته، و از این حیث شاید متأثّر از طریقهٔ میرفندرسکی در طرفداری از مبانی ابن‌سینا ۵۰ بوده است؛ امّا تمامی آنچه حکیم تبریزی در آثار خود و در حوزهٔ درسی‌اش بیان کرده است، محدود به این نبوده است. در میان آرای مکتب ملّارجب‌علی، نظریّاتی مانند قول به اشتراک لفظی وجود، نفی تشکیک، انکار سنخیّت میان علّت و معلول، نفی وجود ذهنی و مانند آن دیده می‌شود که در زمان خود در اعتقاد به این اصول، متفرّد بوده، و گاه به این تفرّد، مباهات نیز می‌کرده است.[۵۰] امّا در آثار معاصران او مانند نایینی و خوانساری و سبزواری، چنین آرایی دیده نمی‌شود، با این‌که بعضی معتقدند که ملّارجب‌علی از سایر معاصران خود بیشتر در فلسفه توغّل داشته است.[۵۱]

چه حکیم تبریزی شاگرد میرفندرسکی به شمار رود، و چه در شاگردی او نزد میر تردید وجود داشته باشد، آنچه مسلّم است، علاوه بر طریقهٔ فلسفی میر، آرا و افکار خاص این حکیم شیعی منشأ دیگری نیز داشته است. مبانی فکری و فلسفی ملّارجب‌علی به گونه‌ای است که به نوعی از الهیّات تنزیهی منتهی می‌گردد.

البتّه سابقهٔ این طرز تفکّر و سبک اندیشه، به زمان‌های دور باز می‌گردد، و مخصوصاً با توجّه به اهمّیت کتاب *اثولوجیا* نزد حکیم تبریزی و شاگردانش مانند پیرزاده. قوام اصفهانی، قاضی سعید قمی، مولوی و دیگران، رگه‌های فکری مکتب نوافلاطونی به وضوح در آثار مکتب حکیم تبریزی و پیروانش مشاهده می‌شود.

او به سخنان حکمای هند (شاید به خاطر تأثّرش از میرفندرسکی) نیز تمسّک کرده، و علاوه بر این‌ها در تأیید اقوال خود به اقوال فارابی و عارفانی مانند شبستری و قونوی استناد ورزیده است.[۵۲] از طرف دیگر، می‌توان از تأثیر اندیشه‌های فیلسوفان و محقّقان مکتب شیراز به ویژه محقّق دوانی بر روی افکار و نظریّات مکتب ملّارجب‌علی تبریزی سخن گفت. یکی از آرای ویژهٔ ملّاجلال دوانی. در مبحث وحدت یا کثرت وجود، اعتقاد او به وحدت وجود و کثرت ویژهٔ موجود است که مقتضای ذوق

تألّه دانسته شده است. ملّاصدرا و پیروانش، لازمهٔ این قول را اشتراک لفظی در وجود، و نیز نوعی قول به اصالت ماهیّت، دانسته‌اند.[۵۳] هرچند می‌توان دربارهٔ نظریّهٔ محقّق دوانی، تفاسیر مختلفی را مطرح کرد، امّا آنچه مسلّم است او در این نظریّهٔ خود، بی‌تأثیر از آرای نوافلاطونیان و افکار عرفا نبوده است. چنان‌که خود نیز در آثارش به اقوال عرفا استناد ورزیده است.[۵۴]

شاید در این‌جا بتوان از نوعی تأثیر حوزهٔ فکری دوانی بر مکتب ملّارجب‌علی تبریزی، و نفوذ حلقهٔ فلسفی دشتکی بر مکتب فلسفی صدرای شیرازی سخن گفت، هرچند که این مقایسه، چندان دقیق نبوده، و شاید این تأثیر و تأثّر در برخی از مسائل فلسفی و کلامی بتوان پذیرفت. همچنین احتمال این‌که ملّارجب‌علی که اهل سیر و سیاحت هم بوده، از برخی دانشمندان حوزهٔ علمی شیرازی نیز بهره برده باشد، بعید نیست، و دست کم با توجّه به احاطه او بر اقوال و آرای فلسفی و عرفانی، نظریّات آن‌ها را در منابع موجود مطالعه کرده است.

با این همه، آنچه در آثار حکیم تبریزی و شاگردانش واضح و آشکار است، می‌توان آن را سند سخنان این مکتب به شمار آورد، تعدادی از احادیث و روایات اهل بیت عصمت و طهارت است که به شرح و تفسیر آن‌ها پرداخته است. او موضع خود را در مورد مسألهٔ اشتراک لفظی وجود، صفات حق و مانند آن‌ها، با استناد به همین‌گونه از روایات توجیه می‌کند. بدین ترتیب ملّارجب‌علی تبریزی یکی از مهم‌ترین نظریّه‌پردازان الهیّات تنزیهی در حکمت شیعی است، و همین اندیشهٔ تنزیهی او دربارهٔ خدا موجب شده است تا از مخالفان سرسخت قول به اشتراک معنوی وجود و به تبع آن، تشکیلات وجود و نیز از قائلین به انکار عینیّت ذات و صفات خداوند، و حتّی نفی صفات به شمار رود. به طور کلّی می‌توان فهرست رؤوس اصلی نظریّات فلسفی ملّارجب‌علی تبریزی را این‌گونه برشمرد:

۱. اشتراک معنوی وجود در ماسوی اللّه و اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن[۵۵].

۲. انکار عینیت صفات واجب الوجود با ذات و نفی صفات[۵۶].

۳. محال بودن حرکت در جوهر[۵۷].

٤. انضمامی بودن ترکیب وجود و ماهیّت[۵۸].

۵. ماهیّت مجعول اوّل و بالذّات و وجود مجعول ثانی، و بالعرض است، و علّیت و معلولیّت در سنخ ماهیّات است، نه در وجود[۵۹].

٦. ابطال وجود ذهنی[٦۰].

۷. شیء موضوع فلسفه است، نه وجود و نه موجود[۶۱].

۸. اثبات وجود خداوند از مسائل فلسفی نیست؛ بلکه غایت آن است.[۶۲]

حکمت متعالی صدرایی و حکمت تنزیهی حکیم تبریزی

پیش‌تر گذشت که مکتب فلسفی اصفهان مشتمل بر دو جریان عمدهٔ فکری و دو حوزهٔ فلسفی است که در رأس یکی از این دو جریان ملّارجب‌علی تبریزی و پیروان او قرار گرفته‌اند، و جریان نیرومند دیگر این حوزهٔ فلسفی را، حکمت متعالیه ملّاصدرا و پیروان او تشکیل می‌دهد. این دو جریان فکری در بسیاری از مسائل عمده و اساسی با یکدیگر ناسازگارند، و حکیم تبریزی و شاگردانش در آثار و رسائل خود به مناقشه در مبانی فلسفی ملّاصدرا پرداخته‌اند. امّا این بدان معنا نیست که میان این دو حوزهٔ فکری هیچ مشابهت، یا نقطهٔ اشتراکی نتوان یافت، و اساساً به واسطهٔ همین جنبه‌های مشترک است که در مجموع، تحت یک گروه واحد به عنوان «مکتب اصفهان» از آن‌ها یاد می‌شود.

وجوه اشتراک

۱. حوزهٔ فلسفی اصفهان نمایشگر نوعی از اندیشه است که با روایات و احادیث اهل بیت بسیار نزدیک و هماهنگ است، و درواقع، توجّه به روایات و تفلسف با معانی و مضامین آن‌ها از خصوصیّات حکمای عصر صفوی به شمار می‌آید. مکتب فلسفی ملّارجب‌علی تبریزی با آن که در جهت خلاف اندیشه‌های صدرالمتألّهین شیرازی حرکت می‌کند، امّا با نوعی از الهیّات تنزیهی سازگاری دارد که خود را با معانی و مضامین برخی از روایات اهل بیت (ع) نزدیک می‌داند. امّا این فقط ملّارجب‌علی نیست که اندیشه‌های فلسفی خود را با فهم دقیق روایات تبیین و توجیه می‌کند، بلکه ملّاصدرای شیرازی نیز در نظام فلسفی‌اش که خلاف جهت مکتب حکیم تبریزی است برای توضیح و تبیین اندیشه‌های خود از آیات و روایات بهره‌مند می‌شود، و بدین وسیله اندیشه خویش را وسعت و غنا می‌بخشد. بدین ترتیب، این دو جریان فکری، که هم معاصر و هم رقیب یکدیگرند، به حکم مدد گرفتن از معانی و روایات اهل بیت (ع) رنگ حکمت شیعی را در ناحیهٔ خود آشکار می‌سازند.[۶۳]

پیشرفت بسیار مهمّی که با ظهور حکمت شیعی نسبت به تاریخ فلسفه پیش از آن، حاصل گشت، این بود که حکمای مکتب اصفهان با تدبیر و تأمّل در سخنان معصومین (ع) توانستند خلاء موجود در

حکمت اشراقی سهروردی را نیز پرنمایند؛ زیرا سهروردی با این‌که زنده کننده حکمت نوری بود، و با تأمّل در معانی باطنی *قرآن کریم* به حکمت اشراقی دست یافت، ولی در خلال آثار او از روایات معصومین (ع) کم‌تر سخن به میان آمده است. نگاهی کوتاه به محیط فرهنگی و جوّ اجتماعی و سیاسی عصر صفوی، به خوبی نشان می‌دهد که در این دوره، نوعی بازگشت به متون حدیثی و تفسیر آن‌ها به عنوان کتاب درسی آغاز شد، و نتیجهٔ آن، حواشی فراوان بر منابع حدیثی امامیّه بود، و البتّه بستر شکوفایی و بالندگی آن در پرتو حکومت صفوی فراهم شد. اندیشمندان و تربیت یافتگان حوزه اصفهان، علاوه بر آشنایی با *قرآن کریم* و تفاسیر آن، با روایات پیشوایان معصوم نیز آشنایی کامل داشتند، و به شرح و تفسیر آیات و روایات پرداختند. حکیم و فقیه بزرگ شیعی عصر صفوی و مؤسّس مکتب اصفهان، میرداماد، در این خصوص نیز پیشگام و پیش‌کسوت بود، و کتاب مهم *الرّواشح السّماویة فی شرح الاحادیث الامامیّة* را در شرح *اصول کافی* نوشت، و در آن، ضمن شرح روایات به بسیاری از مسائل مهم حکمت و فلسفه اشاره کرد. از دیگر شارحان نامدار *اصول کافی* در عصر صفوی می‌توان از: میرزا رفیعا نایینی، ملّاصدرای شیرازی، ملّاصالح مازندرانی، ملّامحسن فیض، ملّاخلیل قزوینی، ملّا محمّدامین استرآبادی، ملّارفیعا گیلانی و علّامه محمّدباقر مجلسی نام برد.[٦٤] البتّه شروح و تفاسیر زیادی نیز بر دیگر کتب چهارگانه حدیث، به غیر از *اصول کافی*، در این دوران نوشته شده که در شیخ آقا بزرگ تهرانی در فهرست *الذّریعه* به برخی از آن‌ها اشاره فرموده است. نکتهٔ جالب توجّه و مهم آن که تعدادی از موسوعه‌های روایی امامیّه معروف به کتب چهارگانه متأخّرین در حدیث شیعه: *وافی* و *بحارالانوار* و *وسایل الشّیعه* که به ترتیب از آثار ملّامحسن فیض، علّامه مجلسی، و شیخ حر عاملی است، در همین دوران و در اوج شکوفایی مکتب اصفهان به رشته تحریر درآمد.

۲. یکی از ویژگی‌های مشترک حکیمان مکتب اصفهان این بود که آن‌ها با داشتن دید و نگرش تألیفی، به نوعی هماهنگی و تقارب میان مشارب مختلف فکری و دینی دست یافتند. در حکمت معنوی تشیّع، اندیشه‌های عرفانی با تفکّر فلسفی درهم آمیخت و از این طریق، ابن‌سینا و ابن‌عربی به یکدیگر نزدیک شدند، و این افق جدید فکری چنان وسیع و گسترده بود که در آن، عقل با وحی الهی نیز سازگار می‌گشت و اختلاف میان حکمت و دین، جای خود را به نوعی صلح و هماهنگی می‌سپرد.[٦٥] میر داماد، میرفندرسکی، ملّاصدرا، ملّارجب‌علی تبریزی و پیروان و شاگردانشان همه در تلاش برای اثبات این هماهنگی و ارائه راه‌هایی نو و شیوه‌هایی جدید در توجیه رابطه دین با عقل

بودند. البتّه این افق فکری و معرفتی جدید نیز مرهون انس و الفت آن‌ها با روایات و آشنایی با علوم ولوی و معارف اهل بیت (ع) بود. هرچند که بدون شک، در میان تدابیر و راه حل‌های ارائه شده در سازگاری وحی و عقل،

حکمت متعالیهٔ صدرایی یک نقطهٔ عطف است. نگرش حکیمان مدرسه صدرا به آیات و روایات، نه نگاه عرضی و تفنّنی است؛ بلکه روی‌کردی است به مقوم ذات حکمت. دست نیازی است به منبعی اصیل که در مراحلی جز با آن امکان معرفت و وصول نیست. آیات و روایات خبر از بطون می‌دهند که ورای طور عقل است، و حاکی از عوالمی هستند که سالک طریق کشف و شهود با الهام از آن‌ها قوّتی جدید یافته، به فیض عرشی نائل گشته است؛ لذا تدبیر و تعمّق در معانی ژرف آیات *قرآن* و احادیث پیامبر (ص) و امیرالمؤمنین (ع) و اهل بیت عصمت (ع) در حکمت متعالیه عین حکمت است.

۳. حکمتی که در روزگار صفویان و در حوزهٔ فلسفی اصفهان رو به تکامل گذارد، و تاکنون دوام یافته است، آمیزه‌ای از چندین رشته است که بر چهارچوب تشیّع به هم بافته شده است. تعالیم باطنی ائمّه (ع) مخصوصاً مطاوی *نهج البلاغهٔ* امام علی (ع)، تعالیم عرفا به خصوص ابن‌عربی، حکمت اشراقی، که جنبه‌هایی از نظریّات حکمای ایران باستان و آرای هرمسی را نیز در بردارد، میراث فیلسوفان یونانی و فلسفه مشایی ابن‌سینایی، مهم‌ترین عناصر و اخرای این حکمت به شمار می‌روند.[۶۶] در این میان، تفکّر نوافلاطونی و اندیشه‌های افلوطین به ویژه کتاب مشهور *اثولوجیا* و به تعبیر عالمان اسلامی «الرّبوبیة» یا «الهیّات» بر افکار حکیمان مسلمان، اعم از مشایی و اشراقی، تأثیری به سزا داشته است؛ بر حکمای مشایی چون *اثولوجیا* را اثری ارسطویی می‌دانستند[۶۷]، و بر حکمای اشراقی از آن رو که این کتاب یک اثر اشراقی، و سازگار با ذوق آن‌ها بود.

حکمای مکتب اصفهان واز جمله بنیان گذاران دو حوزهٔ فکری مذکور یعنی ملّاصدرا و ملّارجب‌علی، هر دو به این کتاب توجّه خاصّی نشان دادند. البتّه در بیان فلاسفهٔ اسلامی، ملّاصدرا بیش از دیگران، این کتاب را مورد بررسی قرار داد، و بسیاری از معضلات آن را در آثار خود شرح داد. در واقع، ملّاصدرا اولین کسی است که حق این اثر را ادا نمود، و به عمق و معانی آن رسید، و برهان بر تمامیّت اصول و قواعد آن اقامه نمود.[۶۸] ملّارجب‌علی تبریزی نیز در تأسیس و تأیید برخی از آرا و اقوال خویش به کتاب *اثولوجیا* استناد کرده، و از آن دلیل می‌آورد. برای مثال، قاعدة الواحد را ـ که اساس و پایهٔ نظریّهٔ «صدور» یا «فیض» به شمار می‌رود ـ نسبت به سایر اصول و قواعد فلسفی،

اصلی بنیادی دانسته، و از آن تحت عنوان «اصل الاصیل» در آثار خود بحث کرده است.[۶۹]

اثولوجیا در حوزهٔ فکری حکیم تبریزی رواج و ارزش بسیاری داشته، به طوری که او و شاگردانش بارها آن را مطالعه کرده، درمعانی آن اندیشه نموده، و به شرح و تبیین مطالبش پرداخته‌اند.[۷۰] قاضی سعید قمی، شاگرد برجسته، و شارح ویژهٔ افکار ملّارجب‌علی، بر چهار فصل *اثولوجیا*. تعلیقاتی مسبوط نگاشت، و با نگرش یک حکیم شیعی، آموزه‌های نوافلاطونی را در تبیین آرای استاد خود، به کار گرفت.[۷۱]

٤. از آنچه گفته شد، می‌توان به وجه مشترک دیگری میان این دو حوزهٔ فکری رسید، و آن، این است که در میان حکمای مکتب اصفهان نمی‌توان هیچ فیلسوفی را مشایی خالص دانست. این تنها ملّاصدرا نیست که به واسطهٔ گرایش‌های اشراقی، بسیار فراتر از نظام ارسطویی رفته، و از منتقدان چنین نظامی به شمار می‌رود، بلکه تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی بر آرای ملّارجب‌علی تبریزی نیز به اندیشه‌های او سمت و سوی خاصّی داد تا آن‌جا که مکتب فلسفی او را به نوعی الهیّات تنزیهی نزدیک ساخت.[۷۲]

نقاط اختلاف

پیش‌تر گفتیم که طبقه‌بندی حکمای عصر صفوی تحت عنوان مکتب اصفهان، بدین معنا نیست که آن‌ها سمت و سویی یکسان و مذاقی واحد در تبیین مسائل فلسفی داشته‌اند؛ بلکه این متفکّران که در رأس آن‌ها میرداماد قرار دارد، به طور عمده در دو جریان متفاوت، حکمت شیعی را تداوم بخشیده‌اند. اکنون به بیان برخی از تفاوت‌های میان دو مدرسهٔ ملّاصدرا و مدرسهٔ ملّارجب‌علی تبریزی می‌پردازیم.

۱. هرچند شباهت اصلی هر دو حوزه در این بود که در مکتب فلسفی آن‌ها، تأمّل فلسفی از ثمرهٔ احادیث اهل بیت (ع) بهره می‌گرفت، امّا گویی اختلاف آن دو نیز به برداشت‌های متفاوتشان از روایات برمی‌گردد. هیچ تردیدی نیست که سبک تفسیر صدرالمتألّهین از آیات و برداشت او از روایات غیر از سبک و اسلوبی است که ملّارجب‌علی تبریزی و شاگردانش از آن پیروی می‌کنند. با نمونه‌هایی از این اختلاف در برداشت‌ها و برخی از انگیزه‌ها و علل آن در ادامه این گفتار آشنا خواهید شد، امّا نکته‌ای که در این‌جا توجّه بدان لازم است، این است که هیچ‌یک از فیلسوفان مسلمان به خصوص حکمای

شیعی، نسبت به تعالیم عالیه اسلام (اصولاً و فروعاً) تشکیک ننموده‌اند، و تنها، در کیفیّت فهم و ادراک معارف اسلامی و نحوهٔ تلقّی از کتاب و سنّت، با دیگران و یادر میان خودشان با یکدیگر، اختلاف داشته‌اند.

مباحث مطرح شده در مکتب فلسفی اصفهان پیرامون مبانی اعتقادی، گواه صدقی است بر این‌که عدم آشنایی با علوم عقلی و مبانی حکمی، موجب اشکالات فراوان در فهم اخبار آل محمّد (ص)، در بخش اصول عقاید، خواهد شد.

۲. از اختلاف‌های اساسی میان این دو جریان فکری، وجود گرایش‌های کاملاً تنزیهی در مکتب ملّارجب‌علی تبریزی و به دور بودن حکمت متعالیهٔ صدرایی از این نوع گرایش‌ها است. سخن از تنزیه (یا تعطیل) و تشبیه بیش از حوزهٔ فلسفه، در علومی مانند حدیث، کلام و عرفان مطرح است، و چنین گرایش‌هایی در میان محدّثان، متکلّمان و عارفان نیز به چشم می‌خورد. امّا بحث فعلی ما به جنبه فلسفی آن و حوزهٔ فلسفهٔ اسلامی مربوط می‌شود، و به طور معمول، این فیلسوفان به تعطیل متّهم شده‌اند.[۷۳] علّت این اتّهام آن بوده است که فلسفهٔ اسلامی تحت تأثیر *اثولوجیا*، صبغه‌ای نوافلاطونی داشته، و بعضی از مهم‌ترین قواعد آن مانند «بسیط الحقیقة کلّ الاشیا و لیس بشیء منها» تقریباً ترجمهٔ لفظ به لفظ عبارت افلوطین بوده که در فلسفهٔ او بیشترین تأکید بر تنزیه خدا (احد) شده، و ورای هر وصفی قرار گرفته است.[۷۴] همین نگرش در خداشناسی سلبی مسیحی نیز وجود داشت، و نوافلاطونیان و عارفان مسیحی عقیده داشتند که احد را جز با صفات سلبیّه نمی‌توان توصیف کرد.[۷۵]

ملّارجب‌علی تبریزی در مبانی حکمی خود به نوعی حکمت تنزیهی یا الهیّات سلبی نزدیک می‌شود، و این مطلب، از آرا و نظریّات فلسفی او کاملاً مشهود است. شاید تصوّر شود که ملّاصدرا نیز، به سبب اثر پذیری از تفکّر نوافلاطونی، چنین است، امّا او خود با صراحت تمام، تشبیه و تنزیه هر دو را در الهیّات و مابعد الطّبیعه ردّ کرده، و عدم افراط در این دو را توصیه کرده است.[۷۶] آرا و مبانی حکمی این دو حکیم به خوبی نشان دهندهٔ نوع تفکّر هر دو است. ملّارجب‌علی برخلاف ملّاصدرا که باقول به اشتراک معنوی وجود، آن را شامل تمامی مراتب خالق و مخلوق، و اصل و منبع وجود را فراتر از وجود و لاوجود می‌داند، و به نفی اشتراک معنوی وجود میان واجب و ممکن و به تبع آن، انکار تشکیک وجود می‌پردازد. به نظر وی لازمه یکسان بودن معنای وجود میان واجب و ممکن، مخلوق بودن خدا است، در حالی که هیچ شباهتی میان وجود خالق و وجود مخلوق نمی‌تواند باشد، و

این را مقتضای آیات قرآنی مانند ﴿وَ لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ﴾ و برخی روایات می‌داند. به نظر حکیم تبریزی، مفهوم وجود جز بر وجود مخلوق فراتر نمی‌رود، پس وجود مشترک لفظی است. او حتّی از این مطلب نتیجه می‌گیرد که وجود مطلق نمی‌تواند موضوع مابعدالطّبیعه باشد؛ موضوع مابعدالطّبیعه، فقط تنزیه و الهیّات تنزیهی یا سلبی است.[۷۷]

ملّا رجب‌علی در تأیید قول خود نه تنها به عباراتی از *اثولوجیا*، *فصول مدینهٔ* فارابی و *آرای* مجریطی، شیخ محمود شبستری، صدرالدّین قونوی و حتّی حکمای هند، استناد می‌ورزد[۷۸]، بلکه سخنان و احادیث اهل بیت (ع) از جمله دو خطبه از امام رضا (ع) را شاهد می‌آورد که در آن، هرگونه اشتراک وجود، طرد گردیده است؛ زیرا اشتراک، شرک را به دنبال آورده، و مایه نقصان وجود می‌گردد.[۷۹] حکیم تبریزی، بنابر همین دیدگاه تنزیهی‌اش بود که به انکار عینیّت ذات و صفات خداوند، و حتّی نفی صفات پرداخت، و بر اثبات مدّعایش دلایل عقلی و نقلی نیز اقامه نمود. در خصوص احادیثی که بر اثبات صفات، دلالت دارند، می‌گوید که اطلاق صفات علم، قدرت و مانند آن بر خداوند، شبیه و مانند کردن او با مخلوقات و مستلزم شرک نسبت به خداوند است. وی به تأویل و توجیه این گونه احادیث پرداخته، و در نهایت، انتساب هرگونه صفت کمالی بر ذات خدا، حتّی وجوب وجود را به سلب طرف نقصان برمی گرداند، و اطلاق موجود بر خداوند را با این معنا می‌داند که: او ممکن الوجود نیست.[۸۰]

صدرالمتألّهین شیرازی، که از توالی فاسدهٔ اعتقاد به اشتراک لفظی وجود، و طرح آن در باب اسما و صفات حق، آگاهی داشت، و اقوال اشاعره و معتزله و تبعات خطرناک هرکدام را به خوبی می‌دانست، بر اساس اصالت وجود و تشکیک در مراتب هستی، که اشتراک معنوی وجود را نیز در بردارد، توانست به این بحث پرماجرا خاتمه دهد. بر اساس حکمت متعالیه به همان نحو که زائد بودن صفات حق بر ذات او نامعقول است، نفی صفات حق و خالی بودن ذات او از هرگونه کمال نیز یک سخن باطل به شمار می‌رود. طبق این دیدگاه، نه صفات نفی می‌شود، و نه مشکل زیادتی صفات بر ذات پیش می‌آید.[۸۱] یکی از کوشش‌های جالب توجّه ملّاصدرا در بحث تشبیه و تنزیه در شرح *اصول کافی* وی آمده است. وی در این شرح، به صورتی بدیع به این موضوع پرداخته، و کوشیده است حتّی از سخنان هشام بن حکم نیز تفسیری فلسفی ارائه دهد که در تعارض با سخنان ائمّه (ع) نباشد.[۸۲]

۳. حوزهٔ فکری ملّارجب‌علی و مکتب فلسفی ملّاصدرا با این‌که هر دو به مکتب اصفهان تعلّق

دارند، و ویژگی اصلی مکتب اصفهان نیز جنبهٔ تألیفی آن است، امّا جریان فکری ملّاصدرا حکایت از نظامی نو و شیوه‌ای ابتکاری در فلسفهٔ اسلامی می‌کند که پس از دو مکتب مشایی و اشراقی، بنیان‌گذار سومین مکتب اصلی فلسفهٔ اسلامی، یعنی حکمت متعالیه به شمار می‌رود. آنچه در این حکمت و نظام فلسفی رخ داد، صرفاً نوعی ادغام و تأکید نبود؛ بلکه در عین جذب تمامی آموزه‌ها در خود، تألیف، و وجههٔ فکری جدیدی آفرید که نه التقاط و کنار هم‌گذاشتن مشارب فکری و نظریّه‌های مختلف فلسفی و کلامی و عرفانی، بلکه مکتب جدیدی مبتنی بر تفسیر تازه‌ای از حقایق سنّتی بود، یعنی یک نظام ابتکاری و مستقل که قبلاً وجود نداشت. در این نظام فلسفی بدیع، که روشی نو نیز در برداشت، اصول و مسائل جدیدی برای نخستین بار در فلسفهٔ اسلامی بنیان نهاده شد که بعضی معتقدند تعداد آن‌ها بالغ بر سی مسأله می‌شود که از جمله مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به: اصالت، وحدت و تشکیک حقیقت وجود اشاره کرد.[۸۳] امّا در مورد نظریّات حکمی ملّارجب‌علی تبریزی و مدرسهٔ او، با این‌که او ادّعای تفرّد در آرا و مبانی خود دارد، نوآوری چندانی در آن‌ها به چشم نمی‌خورد.

بسیاری از این آرا و نظریّات، در میان حکما و متکلّمان عیناً مطرح بوده، و قائلینی داشته است. برای نمونه در قول به اشتراک لفظی وجود میان واجب و ممکن، وامدار برخی از متکلّمان بوده است. به ویژه آن‌که با فاصلهٔ اندکی پیش از ملّارجب‌علی، این قول در حوزهٔ شیراز توسّط محقّق دوانی، مطرح بوده است. در بحث صفات به ویژه برگرداندن صفات ثبوتیه به سلبیه و نفی صفات، به معتزله نزدیک می‌شود. در نفی حرکت جوهری. همان مبانی مشا و آرای ابن‌سینا را اظهار کرده، و در بخشی از مبحث وجود ذهنی، متأثّر از آرای فخررازی است.[۸۴]

البتّه چنین نظریّاتی، لوازم و پی آمدهایی دارد که شاید خود صاحبان این گونه آرا هم توجّه چندانی به آن نکرده باشند. ملّارجب‌علی تبریزی که از بعضی اعتراضات وارد بر نظریّات خود آگاهی داشته، با اظهار گلایه از کسانی که این‌گونه نظریّات را بی‌اساس و کم ارزش پنداشته‌اند می‌گوید: «و گمان اکثر مردم تا این زمان، آن بوده که کسی قائل به این نشده، و اگر شده است، به واسطهٔ سخافت این مذهب «به اعتقاد ایشان» نام آن کس در میان علما مشهور نشده است، و تشنیعات می‌زده‌اند به آن که بنای اصول دین و اعتقاد به برهان است، نه پیروی مردم مشهور»[۸۵] آن‌گاه برای رفع هرگونه استبعاد، به نقل کلمات برخی از حکما و عرفا و نیز استشهاد به روایات اهل بیت (ع) می‌پردازد.

در این‌جا، این نکته را نیز گوشزد می‌نماییم که بسیاری معتقدند اختلاف اصلی میان دو مدرسهٔ

ملّارجب‌علی و ملّاصدرا، به بحث اصالت ماهیّت و اصالت وجود باز می‌گردد. هرچند که به یک معنا می‌توان ملّاصدرا و پیروان حکمت متعالیه را از یک طرف قائلان به اصالت وجود و میرداماد و حکمای مخالف ملّاصدرا را از قائلان به اصالت ماهیّت دانست، امّا بسیاری از مخالفان حکمت متعالیه با آن‌که قائل به اصالت ماهیّت بوده‌اند، از اعتقاد به برخی از مبانی فکری ملّارجب‌علی نیز ابا داشته‌اند. حوزهٔ فلسفی میرداماد و بسیاری از شاگردانش و نیز مدرسهٔ میر فندرسکی و اکثر شاگردان و پیروان او، از گرایش‌های افراط‌گرایانهٔ تنزیهی ملّارجب‌علی، به دور بوده، و در آثار به جای مانده از آن‌ها، برخی نظریّات موجود در مکتب تبریزی به چشم نمی‌خورد. از همین رو است که می‌توان سه جریان فکری میرداماد، ملّاصدرا و ملّارجب‌علی را از هم تفکیک نمود، و حتّی مکتب حکیم تبریزی را در قول به نوعی از اصالت ماهیّت، از مکتب میرداماد متمایز دانست. تبریزی و شاگردانش، اصالت را اوّلاً و بالذّات به ماهیّت می‌دهند، و وجود را مجعول ثانوی و عرضی می‌دانند. هرچند در عالم واقع هم ماهیّت و هم وجود را متحقّق در خارج و معلول و مجعول می‌دانند. ملّارجب‌علی، در مسألهٔ اصالت وجود یا اصالت ماهیّت از معدود متفکّرانی است که قائل به اصالت ماهیّت و وجود، هر دو است. وی به این مطلب در *اصول آصفیّه* و شاگرد و مقرّر درس‌هایش پیرزاده در *معارف الالهیّة* اشاره کرده‌اند.[۸۶] شاید بتوان یکی از نوآوری‌های تبریزی را در همین قول او دانست، هرچند که پیروان حکمت متعالیه، قائلان به چنین سخنی را بیرون از زمره حکما می‌دانند.[۸۷]

۴. علاوه بر اختلاف میان این دو حوزهٔ فلسفی در مبانی و اصول، می‌توان به برخی از تفاوت‌های دیگر این دو از زاویهٔ تداوم زمانی، و یا جنبه‌های اجتماعی و سیاسی نیز اشاره نمود. هرچند مدرسهٔ تبریزی از نیمهٔ اوّل قرن یازدهم تا اواخر این قرن، مهم‌ترین حوزهٔ فلسفی اصفهان به شمار می‌رفت، و آرای آن بر اذهان برخی از اندیشمندان شیعی سیطره یافت، امّا آرا و مبانی آن، از افکار شاگردان طبقه اوّل این مدرسه، تجاوز نکرد.

نظریّات مکتب تبریزی نه در مجامع علمی و نه در کتب فلسفی حکمای بعدی، نفیاً و اثباتاً مورد بحث و بررسی قرار نگرفت. پس از رحلت حکیم تبریزی و شاگردانش و نیز با فوت مدرّسان نامدار معاصر او در حکمت اسلامی مانند میرزا رفیعای نایینی، آقا حسین خوانساری و آقا محمّدباقر سبزواری، به تدریج تفکّر فلسفی صدرایی جای خود را باز کرد[۸۸]، و پس از حدود یک قرن، به همّت و مساعی پیروان صدرا، مانند آقا محمّد بیدآبادی و جانشین بزرگ او در فلسفه، آخوند ملّاعلی نوری،

حکمت متعالیه رواج یافت، و در اثر زهد و تقوا و وارستگی پیروان حکمت، در زمانی که ریاست و مرجعیّت اصفهان بر عهدهٔ فقیهان متشرّع نامداری مانند حاجی کرباسی و سیّد حجّت‌الاسلام بود.

مدرّسان حکمت نیز در کنار مدارس فقه و حدیث و اصول، به راحتی توانستند با ترویج و تعلیم حکمت متعالیه، این درخت پربار را به نتایج و ثمرات عالی‌اش بنشانند.[۸۹] البتّه این بدان معنا نیست که جریان فکری حکیم تبریزی با فوت شاگردان بی‌واسطه‌اش، به طور کلّی از بین رفت. امّا به هرحال تحت الشّعاع جریان فکری نیرومند مدرسهٔ ملّاصدرا، رونق خود را از دست داد، هرچند که در عین داشتن رکود و وقفه‌هایی در طول زمان، طرفداران و پیروانی نیز تا دوران معاصر داشته است.[۹۰]

مقایسهٔ میان شخصیّت و مقام علمی این دو حکیم معاصر و مدارس، هر دو، و میزان پای بندی شاگردان هر حوزه نسبت به تعالیم استاد، می‌تواند یکی دیگر از وجوه اختلاف (و نیز اشتراک) این دو حوزهٔ فلسفی را آشکار نماید. هرچند پیش‌تر بحث کوتاهی دربارهٔ شخصیّت ملّارجب‌علی مطرح شد، امّا در این‌جا به طور مختصر به برخی تفاوت‌ها و شباهت‌های میان او با ملّاصدرا اشاره می‌کنیم. هر دو حکیم از حکمای به نام عصر صفوی و تربیت شدهٔ مکتب فلسفی اصفهان به شمار می‌روند. ملّاصدرا شاگرد میرداماد و شیخ بهایی و ملّارجب‌علی نیز از شاگردان میرفندرسکی قلمداد شده که خود میرفندرسکی هم از شاگردان میرداماد به شمار می‌رود[۹۱] بنابراین هر دو در نهایت به یک استاد مشترک، البتّه یکی بی‌واسطه و دیگری با واسطه، می‌رسند. از جنبهٔ رفتاری و سلوکی نیز ملّاصدرا و ملّارجب‌علی هر دو سالیان متمادی در ریاضت و تهذیب نفس و سیرو سلوک به سر برده‌اند. حکیم تبریزی پس از نیل به درجه اجتهاد، مدّت‌ها در عراق به ویژه شهر بغداد در قبّهٔ مقبره حضرت مولانا،[۹۲] معتکف بود، و در اثر صدق و صفا و مقام معنوی والایی که به دست آورد، طالبان حق دست ارادت به او داده، و مرید آن سالک حق گردیدند.[۹۳]

ملّاصدرا نیز پس از نیل به درجات عالی اجتهاد در دانش‌های عقلی و نقلی و دریافت اجازه از فقها و محدّثین، به جستجوی حقیقت ادامه داد، و به دیار کریمهٔ اهل بیت عصمت حضرت فاطمه معصومه (ع) پناه آورد، و سالیان دراز به مراقبه و تفکّر و ریاضت پرداخت.[۹۴] حتّی بعضی احتمال داده‌اند، و منشأ این قول به علّامهٔ طباطبایی منسوب است که ملّاصدرا [شاید پیش از هجرت به قم] توسّط استادش شیخ بهایی به عضویّت گروهی از اهل سلوک و عرفان درآمده باشد.[۹۵] امّا اگر در باب مقایسهٔ این دو حکیم از حیث مقام فلسفی و علمی بخواهد سخن به میان آید، باید گفت که ملّاصدرا

در مقام یک فیلسوف و حکیم متألّه، نه تنها با هیچ‌یک از اندیشمندان زمان خود قابل مقایسه نیست، که برخی از محقّقان، او را برترین و بزرگ‌ترین فیلسوف در تاریخ فلسفهٔ اسلامی به شمار آورده‌اند.[۹۶] ملّاصدرا حتّی در مقام تبیین آرای مشاییان و اشراقیان و عارفان، برجسته‌ترین شارح حکمت مشاء و اشراق و عرفان ابن‌عربی به شمار می‌رود.[۹۷]

امّا دربارهٔ مقایسهٔ میان پیروان این دو حکیم باید گفت که شاگردان مدرسهٔ حکیم تبریزی، احترام فوق العاده‌ای برای استاد قائل بوده‌اند. آن‌ها نه تنها در ظاهر و رفتار خود تواضع نسبت به استاد را نشان می‌دادند، که به خوبی از القاب و عناوین بلندی که برای او آورده‌اند، معلوم می‌شود، بلکه در آثار و رسائل خود، با تبیین مبانی و آرای فکری استاد، وفاداری خود را به او نشان دادند. دوران حیات تا حدود یک دهه پس از فوت حکیم تبریزی، چندین کتاب و رسالهٔ بزرگ و کوچک در شرح آرا و عقاید او در حوزهٔ فلسفی اصفهان نوشته شد. شاگردان حکیم، تابعان صرف استاد بوده، و از سوی آن‌ها مخالفت اصولی و مبنایی با استاد صورت نگرفت.[۹۸] امّا شاگردان مدرسهٔ ملّاصدرا، گویی از آزادی فکری بیشتری برخوردار بوده‌اند. آن‌ها، با این‌که استادشان بزرگ‌ترین فیلسوف زمان و عارف دوران بود، امّا مقلد صرف استاد نبوده، و در بسیاری از آرا و افکار او مناقشه کرده، و با استاد اختلاف مبنایی واصولی داشته‌اند. نگاهی به نام شاگردان[۹۹] ملّاصدرا: ملّامحسن فیض کاشانی، ملّاعبدالرزّاق لاهیجی، میرزا قوام‌الدّین نیریزی، شیخ حسین تنکابنی، ملّامحمّد آقاجانی، عبدالرّشید کازرونی، ملّامحمّدیوسف الموتی، یعقوب مازندرانی، شاه ابوالوالی شیرازی، ملّامحمّد ایروانی، و دو فرزندش میرزا ابراهیم و قوام‌الدّین احمد، گواه صدقی بر این مدّعا است.

به غیراز آن‌هایی که آرای فلسفی‌شان در این فهرست، شناخته شده نیست، و به جز فیض کاشانی که داماد و شارح برجسته افکار ملّاصدرا است[۱۰۰]، شاگردان برجسته‌ای مانند لاهیجی و آقاجانی با برخی از مبانی فکری استاد مخالفت کرده، و تنکابنی نیز مناقشاتی در برخی آرای فلسفی استاد وارد کرده است.[۱۰۱] محقّق لاهیجی، داماد ملّاصدرا و شاگرد برجسته او، در اصول اساسی مانند اصالت وجود، حرکت جوهری، اتّحاد عاقل و معقول، عالم مثال و نظریّهٔ علم حق با استاد مخالف بوده، و حتّی در رساله‌ای مستقل با نام *الکلمات الطّیبه* در محاکمه میان ملّاصدرا و میرداماد، رأی میرداماد رابر اصالت ماهیّت پذیرفته است.[۱۰۲] آقاجانی، شاگرد برجسته ملّاصدرا و شارح *قبسات* در بحث اصالت و اشتراک معنوی وجود به مخالفت با استاد برخاسته است.[۱۰۳] میرزا ابراهیم فرزند نامدار

ملّاصدرا، و از مدرّسین نامی شیراز نیز طریقه و مبانی حکمی پدر را نمی‌پسندیده است.[۱۰۴]

در برخی منابع، از حوزه‌های فکری ملّارجب‌علی و ملّاصدرا تحت عنوان دو مدرسهٔ معتدله و حادّه یاد شده است.[۱۰۵] تعبیر از حوزه ملّارجب‌علی به مدرسهٔ معتدل، حکایت از نوعی سازگاری میان این مدرسه با اوضاع اجتماعی و سیاسی روزگار و حکومت وقت می‌نماید. پیش‌تر نیز در حالات تبریزی اشاره شد که شاه عبّاس ثانی و دیگر امرای دولتی، احترام ویژه‌ای برای اوقائل بوده، و زیارت اورا برای خود غنیمت و مایهٔ مباهات می‌شمرده‌اند[۱۰۶] حکیم تبریزی نیز که مورد توجّه و حمایت حکومت بوده، با فراغت و آسایش، به نشر مبانی و آرای فلسفی‌اش می‌پرداخته است. به طوری که حتّی در مدرسه‌ای که به دستور شاه عبّاس برای او ساخته شد، تدریس می‌نمود.[۱۰۷] همچنین شاه به جهت ارادتی که به حکیم تبریزی داشت، خانه‌ای در شمس‌آباد اصفهان برای وی تهیّه نمود.[۱۰۸] از سوی دیگر ملّاصدرا در مبدأ نقل می‌کند که در زمان خود، شهرت و احترام چندانی نداشته، و مانند یکی از طلّاب عادّی زندگی می‌کرده است.[۱۰۹] او، با این‌که در زمانی به سر می‌برد که دو استاد نامدارش شیخ بهایی و میرداماد، یکی شیخ‌الاسلام وقت و دیگری بزرگ‌ترین حکیم و فقیه دوران بود، در نهایت ناچار به خروج از اصفهان و دور شدن از مرکز علمی جهان تشیّع می‌گردد. تعبیر از حوزهٔ درسی او به مدرسهٔ حادّه به معنای وجود نوعی تنش میان او و حکومت، و این‌که شاید به سبب مخالفت برخی عالمان اخباری و نفوذ آن‌ها بر حاکمان وقت از پایتخت مهاجرت کرده است.

هرچند که، اختلاف مذکور میان این دو مدرسه، تا حدّی وجود داشته، و نمی‌توان منکر نقش عوامل سیاسی و اجتماعی در پیشرفت یا توقف جریان‌های فکری شد، امّا نباید در این راه مبالغه نمود، و پنداشت که اختلاف اساسی دو مدرسهٔ مذکور، در همین امر نهفته است. نخست آن که، احترام پادشاهان و امرای صفوی به حکیم تبریزی، نه از روی سیاست و مصلحت، بلکه ناشی از زهد و تقوا و احوال معنوی خود آن حکیم الهی بوده، که مدّت‌ها در ریاضت و چلّه‌نشینی و سیر و سلوک به سر برده بود. دوم آن که، این پادشاه و وزرا بوده‌اند که تمایل به دیدار با حکیم و بهره‌مندی از محضر او بوده‌اند، و خود حکیم میلی به سرو کار داشتن با دربار نداشته است.[۱۱۰]

سوم آن که در میان شاگردان مدرسهٔ تبریزی به بزرگانی مانند قاضی سعید قمی شاگرد برجسته، و شارح ویژهٔ آرای تبریزی بر می‌خوریم که هرچند در ابتدا مورد تکریم و عنایت پادشاه صفوی قرار گرفت، امّا از خشم و غضب پادشاه و حکومت نیز بی‌بهره نبوده، و محکوم و تبعید نیز شد.[۱۱۱] از طرف

دیگر، برخی از شاگردان مدرسهٔ ملّاصدرا مانند ملّامحسن فیض کاشانی، داماد و برجسته‌ترین شاگرد صدرا، را می‌بینیم که به شدّت مورد توجّه و احترام حکومت صفوی قرار گرفته، و بارها منصب امامت جمعه به او پیشنهاد می‌گردد.[۱۱۲]

در پایان این قسمت، این نکته را گوشزد می‌نماییم که تعارض میان دو مدرسه فلسفی حکیمان تبریزی و شیرازی، یک تعارض فلسفی واختلاف در فکر و اندیشه بوده، و گفتار حاضر نیز آن را از همین زاویه مورد بحث و بررسی قرارداده است. این دو جریان فکری، به لحاظ فلسفی بودنشان، مخالفان مشترک و خاص خود را دارند، به ویژه حوزهٔ فلسفی ملّاصدرا که از ابتدای ظهور تا کنون، معارضاتی متعدّد با گرایش‌های متفاوت داشته است.[۱۱۳] برای مخالفان فلسفه و فیلسوفان، تفاوت چندانی میان ملّاصدرا و ملّارجب‌علی وجود ندارد، و لذا این هر دو و شاگردانشان را مورد تاخت و تاز خود قرار داده‌اند.

در یکی از کتاب‌هایی که نویسندهٔ آن، معاصر هر دو حکیم بوده، و ازمهم‌ترین منابع در تراجم احوال علما به شمار می‌رود، در شرح حال ملّارجب‌علی تبریزی، با اذعان به مهارت وی در حکمت، او را در علوم دینی و ادبی و عربی بی‌اطّلاع دانسته، و مدّعی است که شاگردانش مطالب او را به عربی نگاشته‌اند.[۱۱۴] امّا نه تنها شواهدی دالّ بر درستی این‌گونه گزارش‌ها دردست نیست، بلکه با توجّه به تحصیل حکیم تبریزی در بغداد و نیل به درجه اجتهاد و سپس تدریس کتب عربی پیچیده، و مشکل در حکمت مانند *شفا* و *اشارات*،[۱۱۵] اظهار نظر مذکور، مردود می‌نماید.

همین نویسنده، به هنگام معرّفی میرزا محمّدابراهیم فرزند دانشمند و بزرگوار صدرالمتألّهین، از او به «مصداق یخرج الحیّ من المیّت» تعبیر می‌کند.[۱۱۶] امّا مخالفت با ملّاصدرا و حکمت متعالیه، داستانی دیگر نیز دارد. او در طول عمر شریف خود با معارضان مختلفی رو به رو بود. از یک‌سو با حوزه‌هایی مانند مدرسهٔ ملّارجب‌علی و اندیشمندان دیگری مانند شمس‌الدّین میرزا هادی و ملّامراد تفرشی، برسر برخی مسائل فلسفی و کلامی اختلاف داشت[۱۱۷]؛ و از سوی دیگر در دو جبهه، هم با صوفیان نادان زمان خود، و هم با متعصّبان ظاهرگرای افراطی می‌جنگید.[۱۱۸]

مدرسهٔ ملّارجب‌علی تبریزی و شارحان مبانی فلسفی او

شاگردان و تربیت شدگان مدرسهٔ حکیم تبریزی که سخت تحت تأثیر افکار و مبانی حکمی استاد

قرار گرفته بودند، تلاش بسیاری در ترویج آرا و تبیین نظریّات او انجام دادند. آثار و رسایل فراوانی در این راستا نوشته شده، و حتّی برخی از آن‌ها، تألیفات خود را به استاد اهداء نمودند. ملّامحمّد تنکابنی معروف به فاضل سراب *رسالة التّوحید* خود را بر اساس مشرب فلسفی استاد نوشت.[۱۱۹] ملّامحمّدرفیع پیرزاده که فرزند معنوی استاد و تقریرکننده مباحث حوزهٔ فلسفی او به شمار می‌رفت، زمانی که استاد در اثر ضعف پیری قادر به نگاشتن نبود، زیر نظر او به تحریر و تألیف آرای حکیم پرداخت، و این مجموعه به *المعارف الالهیّة* نامیده شد.[۱۲۰] قاضی سعید قمی، عارف و حکیم نامی و شارح ویژه آرای استاد، کتاب‌های متعدّدی در شرح عقاید و آرای او نوشت. *رسالة الحکمة* استاد که به فارسی، و ردّیه‌ای بر اصالت وجود صدرایی بود را تحت عنوان *البرهان القاطع*، و *النّور السّاطع* به عربی برگرداند.[۱۲۱] کتاب دیگری به نام *الطّلایع و البوارق* یا *البوارق الملکوتیّه* نوشت، و در آن به دفاع از استاد و اعتراض بر ملّاصدرا پرداخت.[۱۲۲] در *مرقاة الاسرار* خود نیز به انتقاد از اصالت وجود و تأیید مبانی استاد مبادرت ورزید.[۱۲۳] کتاب معروف *کلید بهشت* را به زبان فارسی نگاشت، و در اثبات اشتراک لفظی اسماء اللّه به تفصیل سخن گفت.[۱۲۴] میان افکار استاد و شاگرد و محتوای این کتاب با رسالهٔ *اثبات واجب* تبریزی، به قدری شباهت و همسانی وجود داشت که برای بسیاری از محقّقان، این تصوّر پیش آمد که کتاب *کلید بهشت* از نوشته‌های ملّارجب‌علی تبریزی است.[۱۲۵]

در برخی دیگر از آثارش نیز مانند *شرح توحید صدوق*[۱۲۶] و *تعلیقات بر اثولوجیا*[۱۲۷]، به مناسبت‌های مختلف، به مناقشه در مبانی حکمت متعالیه و تأیید دیدگاه استادش مانند نفی صفات حق و انکار حرکت جوهری پرداخته است. میرقوام‌الدّین محمّداصفهانی (رازی) دو کتاب در تأیید و اثبات استاد، *عین الحکمه* به عربی و *مسأله‌ای در اثبات اشتراک لفضی وجود*[۱۲۸] را به فارسی نوشت. ملّاعبّاس مولوی، *اصول الفوائد* را نوشت، و با ستایش بسیار از استاد، به تبعیّت از او درصدد اثبات اشتراک لفظی وجود برآمد. البتّه مولوی برخلاف نظر استاد، به اثبات وجود ذهنی و عالم مثالی پرداخت.[۱۲۹]

علی‌قلی قرچغای خان، که از استاد با عنوان *زبدة العارفین* یاد می‌کند، در آثار خود از جمله کتاب مفصّل و با اهمّیت *احیای حکمت* به دفاع از نظریّات استاد پرداخت، و به ویژه در مباحث وجود و انکار حرکت جوهری، از مدافعین سرسخت مدرسهٔ ملّارجب‌علی و مخالفان مدرسهٔ ملّاصدرای شیرازی به شمار می‌رود.[۱۳۰] میرمحمّداسماعیل خاتون‌آبادی نیز در رساله *التّعلیقات* از استادش تبریزی دفاع نموده، و گاهی در برخی مقوله‌ها نظریّات او را نمی‌پذیرد.[۱۳۱]

آثار و اندیشه‌های فلسفی فاضل سراب

ملّامحمّد گیلانی تنکابنی معروف به سراب از اندیشمندان بزرگ نیمهٔ دوم قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم هجری به شمار می‌رود. وی از فقیهان، محدّثان، متکلّمان و حکیمان نامدار حوزه اصفهان و از مدرّسان برجسته، و از شیوخ اجازهٔ روایت حدیث در عصر خود بوده است. نگارنده در مقاله‌ای مستقلّ به طور مبسوط دربارهٔ احوال، اساتید، شاگردان، آثار، معاصران و خاندان فاضل سراب سخن گفته است.[۱۳۲]

در میان اساتید او که به تدریس علوم عقلی اشتغال داشته‌اند، نام حکیمانی چون: ملّارجب‌علی تبریزی، آقاحسین خوانساری، ملّامحمّدباقر سبزواری و میرزای شیروانی به چشم می‌خورد.[۱۳۳]

حکمای نام‌برده از مشاهیر مدرّسان فلسفهٔ اسلامی در قرن یازدهم به شمار می‌روند که تقریباً از همهٔ آن‌ها می‌توان به عنوان یک جریان فکری که در مقابل حوزهٔ فلسفی و اندیشه‌های ملّاصدرا قرار داشته‌اند، سخن گفت. مدرّسان مذکور، هرچند از ملّاصدرا در آثار خود به احترام یاد کرده، و به نقل سخنان او به ویژه حواشی‌اش بر الهیّات *شفا*، پرداخته‌اند، امّا بیش از آن‌که متأثّر از افکار صدرا باشند، به مناقشه در آرای او پرداخته، و با برخی از مبانی صدرایی صریحاً مخالفت کرده‌اند.[۱۳۴] در این میان، مدرسهٔ حکیم تبریزی در تعارض کامل و رویارویی تمام با مدرسهٔ ملّاصدرای شیرازی قرار داشت، و توانست در دوره‌ای بیش از نیم قرن، شاخه‌ای از حکمت را که در مخالفت صریح با حکمت متعالیه بود، سیطره دهد. فاضل سراب و معاصرانش مانند قاضی سعید و محمّدحسین قمی، پیرزاده، مولوی، قوام‌الدّین اصفهانی، علی‌قلی‌خان و بسیاری دیگر، در مدرسهٔ حکیم تبریزی پرورش یافتند، و تحت تأثیر تعالیم استاد به نشر افکار و تعلیم مبانی او پرداختند.

البتّه دیگر اساتید فاضل سراب نیز مانند مجلسی اوّل و مجلسی دوم هرچند از اساتید فقه و علوم نقلی[۱۳۵] او به شمار می‌روند، امّا در اثر گرایش‌های اخباری[۱۳۶]، باز از حیث فکری، در گروهی مقابل با جریان فلسفی ملّاصدرا قرارمی گیرند.[۱۳۷] بدین ترتیب فاضل سراب، شاگرد و تربیت شده جریانی از تفکّر و اندیشه بود که بر فقه و فلسفهٔ او هر دو تأثیر شگرفی داشت. با این حال، هیچ‌گاه از جریان‌های دیگر فکری اصفهان غافل نبود و با مطالعه و بررسی آثارشان به نقد و تحلیل آن‌ها پرداخت. از تعداد بیش از سی کتاب، رساله و حاشیه‌ای که از فاضل سراب به جای مانده است، نزدیک به نیمی از آن‌ها به مقوله‌های فلسفه و کلام اختصاص یافته که به خوبی می‌توان در آن‌ها، بازتابی از مباحث روز

حکمی و کلامی عصر صفوی و جای‌گاه بلند فاضل در حوزهٔ فقهی فلسفی اصفهان را مشاهده کرد.

نام آثار فلسفی و کلامی او عبارت‌اند است از رسایل: *اثبات وجود صانع*، *توحید*، *حلّ شبهة جذر اصم*، *تحقیق حرکت در مقولات*، *وقوع حرکت در آن*، *فواید لطیفة فی ابطال کون الحرکة*، *پاسخ به شبههٔ قائلین به وحدت وجود*، *حرکت*، *حواشی بر محاکمات*، *حواشی بر رساله وحدت وجود رودسری*، *سفینةالنّجاة*، *ضیاء القلوب*، *اصول دین*، *کلام و تفسیر آیة الکرسی*[۱۳۸].

فاضل سراب، علاوه بر تألیف آثار متعدّد در علوم عقلی و فلسفی، به تدریس در این زمینه نیز اشتغال داشته است. حوزهٔ فلسفی اصفهان بیش از نیم قرن (در قرن یازدهم) محل تعلیم مبانی حکمت تنزیهی شیعی توسّط شاگردان مدرسهٔ ملّارجب‌علی تبریزی بود. فاضل سراب همراه با هم‌مباحثه‌ای‌هایش، در این زمینه به فعّالیّت آموزشی نیز پرداخته، و عهده‌دار کرسی تدریس بوده‌اند.[۱۳۹] القابی مانند «المحقّق... افضل الفضلا، رییس الحکما و الرّاسخین...» برای فاضل سراب که در زمان حیاتش برای او به کار رفته است، نشان از منزلت و جای‌گاه والای او در حکمت اسلامی دارد.[۱۴۰]

رسالهٔ توحید و نقد حکمت متعالیه

فاضل سراب اکثر اساتید و معاصرانش در فلسفه از پیروان حکمت سینوی به شمار می‌روند. الهیّات تنزیهی مدرسهٔ ملّارجب‌علی تبریزی، علاوه بر مبانی حکمت مشایی ابن‌سینایی، فاضل سراب و معاصرانش را به رویارویی با مدرسهٔ ملّاصدرا و پیروانش سوق می‌داد. البتّه در آن زمان، مبانی حکمت متعالیه به درستی شناخته نشده بود، و می‌توان گفت که نخستین برخورد معاصران ملّاصدرا و حکیمان زمان او با حکمت متعالیه و آشناییشان با این آیین جدید فکری، از راه توجّه آن‌ها به شروح و تعلیقات ملّاصدرا بر آثار مشاییان و اشراقیان بوده است. حواشی تحقیقی منحصر بفرد ملّاصدرا بر الهیّات *شفای* بوعلی، نخستین اثر او است که سخت مورد توجّه مدرّسین حکمت در حوزه اصفهان قرار گرفت، و در آثار خود از آن فراوان نقل و استفاده کردند، و البتّه در اثر تبعیّت از مبانی ابن‌سینا، بر کلمات ملّاصدرا، مناقشات فراوانی وارد آوردند.[۱۴۱]

فاضل سراب نیز بامطالعه و بررسی این اثر ملّاصدرا در رسائل خود به نقد و تحلیل آن پرداخت. وی در ابتدای رسالهٔ *التّوحید* یا *توحید واجب الوجود* با ذکر اقوال ملّاصدرا و دوست معاصرش ملّاشمسایی گیلانی در ردّ شبههٔ ابن‌کمونه و اثبات توحید واجب، دلیل این دو حکیم رادر ردّ شبههٔ

ابن‌کمونه ناکافی دانسته، و از آن‌ها انتقاد کرده است. او با تعبیر از ملّاصدرا به «فاضل محقّق مولانا صدرالدّین محمّد شیرازی» و از ملّاشمسای گیلانی به «مولانا شمس‌الدّین محمّد جیلانی» و نقل کلمات صدر از حواشی بر الهیّات *شفا* و ذکر عبارات شمسا از یکی از رسائل او، می‌گوید که این دو خواسته‌اند با اثبات عدم زیادت وجوب وجود بر ذات باری، شبههٔ ابن‌کمونه را دفع نمایند، ولی شبههٔ مذکور مبتنی بر عرضی و زاید بودن مفهوم وجوب وجود است، و حال آن که دو حکیم نام‌برده، عدم زیادتی مفهوم را ثابت نکرده‌اند؛ زیرا اساساً اثبات چنین چیزی غیر ممکن است، بلکه عقل صحیح و اتفاق اهل علم، گواه صدقی بر عدم امکان اتّحاد ذات خدا با این مفهوم بدیهی، و سخنان پیشوایان معصوم (ع) نیز صریح در امتناع ادراک ذات خدای تعالی است.[۱۴۲]

فاضل سراب در این رساله، مطابق فلسفی استادش حکیم تبریزی، با اصل اشتراک معنوی وجود و اتّحاد یا عینیّت صفات حق با ذات او، مخالفت کرده، و با نقل عبارات حکیم لاهیجی از کتاب *گوهر مراد* از او به شدّت انتقاد نموده، و اقوا ل لاهیجی را در بحث عینیّت وجود و ماهیّت خدا و نیز عینیت ذات با صفات حق، سخیف و بی‌اعتبار خوانده است.[۱۴۳] فاضل سراب از یک طرف، اثبات عینیّت ذات با صفات حق را مستلزم یکی بودن مفهوم صفات با ذات واجب، و از طرفی دیگر قول به اشتراک معنوی وجود را موجب یکسان بودن واجب و ممکن پنداشته از اعتقاد به این‌گونه اقوال، اظهار شگفتی کرده است.

نقد و بررسی آرای فلسفی فاضل سراب به ویژه رساله *التّوحید* او در خور گفتاری جداگانه است، و با توجّه به این‌که وی از شاگردان مدرسهٔ حکیم تبریزی بوده به نحوی می‌توان با مبانی فکری او و نیز نقد مبانی مذکور بر اساس آثار صدرالمتألّهین شیرازی آشنایی یافت. در این‌جا همین قدر اشاره می‌کنیم که منشا و خاستگاه اشکال فاضل سراب و معاصرنیش درباره مفهوم وجود، خلط بین ویژگی‌های مفهوم و مصداق است، یعنی آنچه در مورد خدای متعال، قابل مقایسه با مخلوقات نیست مصداق وجود است، نه مفهوم آن، و اختلاف در مصادیق، موجب اختلاف در مفهوم نمی‌شود.

از طرف دیگر، گرایش‌های تنزیهی مدرسهٔ ملّارجب‌علی تبریزی و پیروانش، موجب شده است تا هرگونه سنخیّت و مناسبت میان وجود واجب و هستی ممکنات را نفی کنند. امّا ملّاصدرا و پیروانش با قول به اشتراک معنوی در باب وجود و اسماء و صفات حق، تفاوت در مصادیق را از نوع تفاوت در مراتب تشکیک به شمار آورده، و تفاوت در مراتب تشکیکی را نه تنها منافی با واحد نمی‌دانند؛ بلکه

آن را مؤکّد معنی واحد نیز می‌شناسند.[۱۴۴] به نظر پیروان حکمت متعالیه تنها از این راه می‌توان شبههٔ ابن‌کمونه را نیز پاسخ داد، و لذا راه چاره برای بسیاری از اندیشمندانی که طریقی غیر از این پیموده‌اند، مسدود بوده است.

حکیم سبزواری[۱۴۵] معتقد است سه گروه از حلّ این شبهه برنمی‌آیند: ۱. قائلان به اصالت ماهیّت؛ ۲. قائلان به اشتراک لفظی وجود؛ ۳. قائلان به تباین وجودات. گفتنی است که در نظر برخی از حکما مانند آقاحسین خوانساری استاد فاضل سراب این شبهه آن‌چنان مشکل می‌نمود که فرموده است: اگر توفیق درک زمان ظهور حضرت ولیّ عصر (عج) را پیدا کنم، نخستین تقاضای من از آن حضرت این خواهد بود که شبههٔ ابن‌کمونه را حل نماید.[۱۴۶]

واکنش فاضل سراب نسبت به مقوله‌های فکری و سیاسی

یکی از ویژگی‌های مهمّ فاضل سراب، این بود که به طور کامل در جریان مباحث روز فلسفی و کلامی قرار داشته، و نسبت به موضوعات مختلف فکری آن زمان، واکنش نشان داده است. وی همگام با متفکّران و اندیشمندان مکتب اصفهان عصر صفوی، در سیر تکاملی اندیشه‌های فلسفی و منطقی سهیم بوده است.

او از یک طرف همچون دیگر حکیمان و مدرّسان عصر خود. به تدریس و تألیف متون حکمت مشایی و تبیین مشکلات آن و دفاع از آرای ابن‌سینا در مقابل مخالفان اشتغال داشت، و به ویژه در مباحث اثبات وجود خدا[۱۴۷]، توحید[۱۴۸] و مسألهٔ حرکت[۱۴۹]، که از مهم‌ترین مباحث فلسفی به شمار می‌روند، به تفصیل سخن راند.

از سوی دیگر هم‌زمان با حکمای حوزه اصفهان، به بررسی راه حلّ معمّای جذر اصم پرداخت. غالب حکمایی که در حوزه اصفهان به طرح این معمّا پرداخته‌اند به مدرسهٔ ملّارجب‌علی تبریزی تعلّق دارند، و از ملّاصدرا سخنی در خصوص این معمّا یافته نشده، و پیروانش هم کم‌تر علاقه‌ای به آن نشان داده‌اند. نگرش فاضل سراب و دیگر فیلسوفان مکتب اصفهان مانند میرداماد، محقّق خوانساری و برخی دیگر نسبت به معمّای جذر اصم، نگرش ویژه‌ای است که هم با متکلّمان دورهٔ شیراز، و هم با منطق‌دانان سدهٔ هفتم متفاوت است. راه حلّ فاضل سراب در رسالهٔ کوتاهی که در این باره نوشته است، از جهت انتقال مباحث مربوط به این معمّا از حکیمان به اصولیان، حائز اهمّیت فراوان است.[۱۵۰]

فاضل سراب همچنین برای مسائل کلامی مطرح در جهان اسلام، اهمّیت بسیار قائل بود. او فلسفهٔ سیاسی تشیّع را که بر محور اصل مهمّ امامت قرار دارد، به تفضیل در آثار کلامی خود مطرح نمود، و به ویژه در مقابل اشکال‌تراشی‌ها و شبهه‌پراکنی‌های حکومت عثمانی وقت و عالمان سنّی آن دیار، به تألیف کتب ارزشمندی مانند *سفینة النّجاة*[۱۵۱] به عربی، *ضیاءالقلوب*[۱۵۲] به فارسی، و رسائل دیگری در اصول عقاید و کلام شیعی همّت گمارد. این متکلّم بزرگ شیعی که در اثبات عقلانی اصول عقاید نقش مؤثّری در زمان خود ایفا نمود، در همین راستا به عنوان فقیه بزرگ زمان نیز در مجلس تأسیسی شاه سلیمان که جهت تعیین تکلیف نماز جمعه منعقد گردیده بود، شرکت جست، و با طرفداری از استادش شیخ‌الاسلام و فقیه بزرگ قرن یازدهم علّامه محمّدباقر سبزواری، به وجوب عینی نماز رأی داد، و بدین ترتیب گامی اساسی در تقویت حکومت شیعی زمان برداشت.[۱۵۳]

پی‌آمدهای اندیشه‌های مدرسهٔ حکیم تبریزی

اصول و آرای اساسی مکتب ملّارجب‌علی تبریزی در بخش‌های پیشین این گفتار، مورد بحث و بررسی قرار گرفت: همان‌طور که گفته شد، بسیاری از این آرا، لوازم و تبعاتی را در بر دارد که چه بسا صاحبانشان، التفات به آن نداشته، و حاضر به پذیرش لوازم آن نیز نباشند. پذیرش برخی از آرای مدرسهٔ تبریزی، از نظر ملّاصدرا و پیروانش، به منزلهٔ انکار بعضی از مسلّمات یا شبه بدیهیّات بوده، و انسان را در دام سفسطه و مخالفت با اصول عقلانی گرفتار سازد.[۱۵۴] از سوی دیگر، به نظر برخی اساتید حکمت اسلامی، مکتب فکری تبریزی از نوعی تناقض درونی و ناهماهنگی میان برخی از اصول پذیرفته شده از سوی این مکتب با نظریّات و آرای فکری آن‌ها، رنج می‌برد. در میان شاگردان مدرسهٔ تبریزی، قاضی سعید قمی بیش از دیگر پیروان این مکتب، دچار تناقض ذهنی و ناهماهنگی فکری شده است.[۱۵۵]

مباحث مطرح شده از سوی حکیم تبریزی و آرای فلسفی‌اش، خواه ناخواه، برخی از متفکّران شیعی پس از او را در قرن‌های بعدی، تحت تأثیر قرارداد. به نظر هانری کوربن، هستی شناسی ملّارجب‌علی، که با تفسیری از وجود که پروکلس مدافع آن بود مطابقت داشت، با حکمت اسماعیلی و مکتب شیخیّه هماهنگی دارد.[۱۵۶] صرف نظر از درست یا نادرست بودن سخن کوربن، تردیدی نیست که میان دو حوزهٔ فکری حکیم تبریزی و مکتب شیخیه شباهت‌هایی وجود دارد. شیخ احمد احسایی نیز

از مخالفان سرسخت حکمت متعالیه بوده، و در آثار خود به ویژه شرح بر عرشیّه به شدّت با مبانی فکری صدر المتألّهین به مبارزه برخاسته است. در تفکّر احسایی و پیروانش، بسیاری از مبانی حکمت صدرایی مانند اشتراک معنوی وجود، اصالت وجود، سنخیت میان علّت و معلول، قاعدهٔ بسیط الحقیقة، اتّحاد عاقل و معقول و چند اصل دیگر، باطل و حتّی کفرآمیز شناخته شده است.[۱۵۷]

شاید بتوان گفت که منشا و آبشخور اساسی جریان‌های فکری نام‌برده مانند مدرسهٔ تبریزی و مکتب شیخیّه و حتّی گروه‌هایی مانند صوفیّه، ذهبیّه یا آرای شیخ هادی تهرانی و در برخی موارد نیز مکتب تفکیک، به نوع نگرش آن‌ها به احادیث برمی گردد؛ زیرا در روایات و احادیث اهل بیت عصمت (ع) روی مسألهٔ تنزیه حق تبارک و تعالی بیش از مسألهٔ تشبیه، تکیه و تأکید شده است، همان‌طور که در *قرآن* مجید نیز آیات مربوطه به تنزیه از آیات مربوطه به تشبیه چشم‌گیرتر است.

ولی حقیقت این است که به همان اندازه که تشبیه محض می‌تواند شرک‌آلود و مشکل‌آفرین باشد، تنزیه محض نیز می‌تواند موجب محدودیّت و نقص در مبدأ شناخته شود. بیشتر کسانی که با ظواهر آیات و روایات، انس و الفت دارند، به نظریّهٔ تنزیه تمایل پیدا کرده، و سرانجام به تنزیه محض و مطلق معتقد می‌شوند. طبیعی است که معتقدان به تنزیه محض و مطلق در مورد مسألهٔ وجود هستی نیز به گونه‌ای دیگر می‌اندیشند[۱۵۸] بدین ترتیب بیشتر کسانی که بر اساس ظواهر آیات و روایات به تنزیه محض معتقد شده‌اند، اشتراک معنوی وجود، و قول به تشکیک در مراتب هستی را انکار کرده، و روی تباین موجودات تکیه کرده‌اند.[۱۵۹]

در پایان این نکته را گوشزد می‌نماییم که سخن از جریان فکری مدرسهٔ ملّارجب‌علی تبریزی در قرن یازدهم هجری، به خوبی نشان دهندهٔ این است که فلسفهٔ اسلامی و رشد و توسعهٔ آن در ایران تا چه اندازه از یکنواختی و تقلید به دور بوده، و تضارب آرا و تبادل افکار میان حوزه‌های مختلف فکری و فلسفی در مکتب اصفهان جریان داشته است، همان‌طور که پیش از آن نیز از عصر خواجه نصیرالدّین طوسی و سپس در حوزهٔ شیراز برقرار بوده است. هیچ‌کدام از جریان‌های فکری مذکور حتّی حکمت متعالیه را نباید وحی منزل، یا اندیشه‌ای مصون از خطا و پیراسته از هرگونه عدم انسجام دانست. صدرالمتألّهین خود در مقدّمهٔ *اسفار اربعه* می‌فرماید:

«... من هرگز گرفتار این پندار نیستم که فلسفهٔ من به اوج کمال رسیده است، چون فهمیدن منحصر به فهم من نیست، و معارف حق در گفتار من خلاصه نمی‌شود».[۱۶۰] رشد و تکامل

اندیشه‌های حکیمان مسلمان شیعی در گرو همین نوع طرز فکر بوده، و بدون نقد و تحلیل و تبادل آرای موافق و مخالف، انتظار پیشرفت در تفکّر یا ظهور مکاتب جدید، برآورده شدنی نیست.

کتاب‌شناسی ملاّرجب‌علی تبریزی

آشتیانی، جلال‌الدّین. *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم ۱۳۶۳، ج۱، صص۲۱۸ ـ ۲۱۹؛ ج۲، صص ۴۱۰ ـ ۴۱۱؛ ۴۵۰ ـ ۴۴۹.

ـــــــ. مقدّمه بر شرح *مشاهر* لاهیجی، قم: مکتبة الاعلام الاسلام، چاپ دوم، صص۶۳ ـ ۶۵.

ـــــــ. مقدّمه بر *شواهد الرّبوبیّة*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم ۱۳۶۰، صص۹۱ ـ ۹۲.

ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین. *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو، ۱۳۷۷، ج۲، فصل ۱۹.

ـــــــ. *همان*، تهران: طرح نو، ۱۳۷۹، ج۳، فصل ۱۴.

ـــــــ. *اسماء و صفات حق*، تهران: اهل قلم، ۱۳۷۵، صص۱۸۷ ـ ۲۰۰.

ـــــــ. *قواعد کلّی فلسفی در فلسفهٔ اسلامی*، تهران: مؤسّسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶، ج۲، صص۴۳۷، ۴۶۶، ۶۱۲، ۶۲۰.

افندی، میرزا عبدالله. *ریاض العلماء و حیاض الفضلا*، قم: مطبعه الخیّام، ۱۴۰۱، ج۲، صص۲۸۳ ـ ۲۸۵.

امین، محسن. *اعیان الشّیعه*، بیروت: دارالتّعارف، ۱۴۰۳ق، ج۶، صص۴۶۴ ـ ۴۶۵.

تبریزی، محمّدزمان. *فرائد الفوائد در احوال مدارس و مساجد*، تهران: احیای کتاب، ۱۳۷۳، ص۲۹۶.

تهرانی، آقابزرگ. *الذّریعه الی تصانیف الشّیعه*، بیروت: دارالاضواء، ۱۴۰۳، تحت عنوان نام آثار.

ـــــــ. *الرّوضة النّضرة*، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم، صص۲۱۵ ـ ۲۱۶.

خاتون‌آبادی، عبدالحسین. *وقایع السّنین و الاعوام*، تهران: اسلامیّه، ۱۳۵۲، ص ۵۳۰.

دائره المعارف تشیّع، «رجب‌علی تبریزی»، ۱۳۷۳، ج۴، صص ۸۰ ـ ۸۱.

دانشنامهٔ جهان اسلام، «ملاّرجب‌علی تبریزی»، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۰، ج۶، صص۴۱۹ ـ ۴۲۱.

شاملو، ولی‌قلی. *قصص الخاقانی*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴، ج۲، صص۴۸ ـ ۴۶.

صفا، ذبیح‌اللّه. *تاریخ ادبیّات در ایران*، تهران، ج۱، ص ۳۴۰.

علی‌قلی بن قرچغای خان. *احیای حکمت*، تصحیح و تحقیق فاطمه فنا، ۱۳۷۷، صص ۴۱ ـ ۴۸، ۵۴، تهران: احیای کتاب.

قزوینی، عبدالنّبی. تتمیم *امل الآمل*، تحقیق احمد حسینی، قم: خیام، ۱۴۰۷، صص ۱۵۰ ـ ۱۵۲.

کدیور، محسن. «قاضی سعید قمی»، *دفتر عقل*، تهران: اطّلاعات، ۱۳۷۷، صص۱۷۸ ـ ۱۸۰.

کربن، هانری. *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ دکتر جواد طباطبایی، تهران: کویر، ۱۳۷۰، ج۲، صص۱۶۳ ـ ۱۶۴.

ـــــــــ. ۱۳۶۹. *فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: توس، صص ۷۰ ـ ۷۴، ۹۷ ـ ۱۰۱.

مجلّهٔ حوزه ۱۳۷۸. ش۹۳، هادی مکارم، خرده‌گیران بر حکمت متعالیه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، صص۲۵۲ ـ ۲۶۰.

مهدوی، مصلح‌الدّین. دانشمندان و بزرگان اصفهان، اصفهان: ثقفی، چاپ دوم ۱۳۴۸، صص۳۲۴ ـ ۳۲۳.

ـــــــــ. *سیری در تاریخ تخت فولاد اصفهان*، اصفهان: انجمن کتابخانه‌های عمومی اصفهان، ۱۳۷۰، ص۲۲۶.

نصرآبادی، محمّدطاهر. *تذکرهٔ نصرآبادی*.ج۱ مقدّمه و تصحیح و تعلیمات محسن ناجی نصرآبادی، تهران: اساطیر، ۱۳۷۸، صص۲۴۵ ـ ۲۳۲.

همایی، جلال‌الدّین. مقدّمه بر شرح *مشاعر* لاهیجی، قم: مکتبة الاعلام الاسلامی، صص۱۸ ـ ۱۹.

پی‌نوشت‌ها

۱. نگارنده در مقاله‌ای مبسوط، که در همایش اصفهان و صفویّه ارائه گردید، پیرامون مکتب اصفهان و ویژگی‌های اساسی و پی‌آمدهای آن تحت عنوان «تجدید حیات معنوی در عصر صفوی» یا مکتب فقهی ـ فلسفی اصفهان بحث کرده، و کتاب‌شناسی جامعی دربارهٔ مکتب اصفهان در پایان آن آورده است.

۲. ر. ک: میرداماد یا معلّم ثالث: *القبسات*، مقدّمهٔ هانری کوربن؛ آشتیانی، جلال الدّین. *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج۱، مقدّمه؛ کربن، هانری. *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*: مکتب اصفهان، ج۲؛ فلسفهٔ میرداماد: مقدّمهٔ *القبسات*، ایزوتسو.

۳. میر به این نکته در *نبراس الضّیاء* که در شرح مسألهٔ بداء نوشته اشاره کرده است. آخوند ملّاعلی نوری در حاشیه *نبراس*، ص۷۲ می‌گوید: «الحکمة الیمانیة هی الحکمة المحمّدیّة المنسوبة الی الیمن و سرذلک الانتساب هو کون «نفس الرّحمان» المسمّی «بالحقیقة المحمّدیّة» و «النّور المحمّدی» یمایناً فلا تغفل». گفتنی است که بزرگان زمان میر نیز با همین القاب از او یاد کرده‌اند. برای مثال، عادل اردستانی یکی از شاگردان او، استاد را با این عبارات می‌خواند: «ثالث المعلّمین، بل المعلّم الاوّل، لو رفع الغطاء من البین، موضع المسالک و السّبل، استاد الکل فی الکلّ، ناسخ الفلسفة الیونانیّة، معلّم الحکمة الیمانیة الایمانیّة» (*خردنامهٔ صدرا*، ش۳، *صدرا و میرداماد*).

۴. *یادوارهٔ ابونصر فارابی*، ص۱۸.

۵. این همه تأکید بر نقش میرداماد در راه‌اندازی حوزهٔ فلسفی اصفهان، به معنای غفلت از سهم دیگر بزرگان حوزهٔ اصفهان نیست. همان‌طور که پیش‌تر نیز در متن اشاره شد، اکثریت علمای اصفهان در قرن دهم و یازدهم، از جامعیّت فوقالعاده‌ای در علوم عقلی و نقلی برخوردار بودند، ولی هر کدام به گونه‌ای در رونق بخشیدن به این حوزه، عظیم شرکت جستند. شیخ بهایی و عبداللّه شوشتری دو فقیه و محدّث برجستهٔ معاصر میرداماد، در علوم عقلی نیز مبرز بودند، و هر دو از شاگردان حوزهٔ فلسفی کلامی شیراز به شمار می‌رفتند. در مورد میرفندرسکی و سهم او نیز در ادامه متن اشاره خواهد شد.

۶. این تقسیم بندی را برای نخستین بار استاد فقید فرانسوی دکتر هانری کوربن مطرح نمود (کربن. *فلسفهٔ ایرانی و تطبیقی*، ص۶۰ به بعد) امّا ظاهراً در زمان کوربن، هنوز نام اساتید فندرسکی و یا نحوهٔاتصال او به میرداماد روشن نبوده است.

۷. ر. ک: «آقا محمّد بیدآبادی زنده کننده حکمت صدرایی»، به قلم همین نگارنده، همایش جهانی حکیم ملّاصدرا، ج۱.

۸. ر. ک: جوادی آملی، عبداللّه. *رحیق مختوم*، ج۱، مقدّمه؛ مطهّری، مرتضی. *مقالات فلسفی*، ج۳؛ ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین. *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج۲ و ج۳؛ *مقالات همایش جهانی حکیم ملّاصدرا*، ج۱۷؛ *خردنامهٔ صدرا*؛ خواجوی، محمّد. *لوامع العارفین*، صص۲۰۲۵؛ عابدی شاهرودی. *رساله در اصول و نظور فلسفه*، (به پیوست در آخر *لوامع العارفین*)، صص۱۸۳ ـ ۱۹۴.

۹. شاملو، ولی‌قلی. *قصص الخاقانی*، ج۲، صص۴۷ ـ ۴۸.

۱۰. افندی اصفهانی، عبداللّه. *ریاض العلما*، ج۲، ص۲۸۳؛ قزوینی، عبدالنّبیّ. *تتمیم امل الآمل*، ص۱۵۱؛ شاملو. *همان*، ج۲، ص۴۸؛ نصرآبادی، محمّدطاهر. *تذکرهٔ نصرآبادی*، ج۱، ص۲۲۳.

۱۱. شاملو. *همان*، ج۲، صص۴۶ ـ ۴۷.

۱۲. قزوینی. *همان*، ص۱۵۰.

۱۳. خاتون‌آبادی، عبدالحسین. *وقایع السّنین و الاعوام*، ص۵۳۰.

۱۴. افندی اصفهانی. *همان*، همان‌جا.

۱۵. آشتیانی. *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج۱، ص۲۱۸؛ کربن. *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ج۲، ص۱۵۴؛ ابراهیمی دینانی. *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج۲، ص۳۲۷.

۱۶. افندی اصفهانی. *همان*، همان‌جا.

۱۷. تهرانی، آقابزرگ. *الرّوضة النّضرة*، ص۲۲۶.

۱۸. افندی اصفهانی. *همان*، همان‌جا.

۱۹. *همان*.

۲۰. تهرانی. *الکواکب المنتشرة*، ص۴۱۱.

۲۱. افندی اصفهانی. *همان*، همان‌جا؛ تهرانی. *الرّوضة النّضرة*، ص۴۶۰. گفتنی است که صاحب ریاض، به سیّد امیر قوام‌الدّین محمّد اصفهانی به عنوان شاگرد تبریزی اشاره کرده، و شیخ آقا بزرگ تهرانی تحت عنوان قوام‌الدّین رازی تهرانی (ظاهراً به نقل از صاحب *فرائد الفواید*، ص۲۹۴) آورده‌اند، و لذا در بسیاری از کتاب‌های اخیر، این دو نام را دو نفر گرفته، و از هرکدام جداگانه تحت عنوان شاگردان حکیم تبریزی یاد کرده‌اند. در برخی از کتاب‌ها نیز از میرقوام‌الدّین کلیم و میرقوام‌الدّین رازی به

عنوان دو شاگرد تبریزی سخن به میان آمده است (شاملو. **همان**، ج ۲، پاورقی ص٤٦). به نظر می‌رسد که این دو، یک نفر باشند، و تهرانی را به سبب اصالت و اصفهانی را به خاطر سکونت، بر او اطلاق کرده‌اند؛ واللّه عالم.

۲۲. علی‌قلی بن قرچغای خان. ***احیای حکمت***، ج ۱، ص ۱۷۰.

۲۳. تهرانی. ***الرّوضة النّضرة***، ص ٦٤٤.

۲٤. افندی اصفهانی. **همان**، ج ۲، ص ۲۸۳.

۲۵. همایی، جلال‌الدّین. مقدّمهٔ ***شرح مشاعر لاهیجی***، ص۱۸.

۲٦. صدوقی سها، منوچهر. ***تاریخ حکما و عرفای متأخّر***، ص ۸۵.

۲۷. نصرآبادی. **همان**، ج ۱، ص ۲۷۰؛ تهرانی. **ذریعه**، ج ۹، ص٦۹۸.

۲۸. **همان**، ج ۲، ص۷۹٦.

۲۹. **همان**، ج ۱، ص ۲۸۳.

۳۰. **همان**، ج ۱، ص ٤٥.

۳۱. ***فهرست نسخ خطّی مجلس شورا***، ج ۱۰، ص ۱۳۲۵.

۳۲. نصرآبادی. **همان**، ج ۱، ص ۲۲۳.

۳۳. تبریزی، محمّدزمان. ***فرائد الفواید***، صص ۲۹٤ ـ ۲۹٦.

۳٤. نصرآبادی. **همان**، ج ۱، صص ۲۲۳ ـ ۲۲٤.

۳۵. آشتیانی. ***منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران***، ج ۱ صص۲۱۸ ۲۱۹.

۳٦. قزوینی. **همان**، ص ۱۵۰.

۳۷. افندی اصفهانی. **همان**، ج ۲، صص ۲۸٤ ـ ۲۸۵.

۳۸. آشتیانی. ***منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران***، ج ۱، ص٦٦؛ همایی. **همان**، صص ٦۰ ـ ٦۱.

۳۹. همایی. **همان**، ص ۱۹.

٤۰. ***خردنامهٔ صدرا***: ش ۸ و ۹، صص ۲۰ ـ ۲۱.

٤۱. ر.ک: ***خردنامهٔ صدرا***، ش ۷۳، ***صدرا و میرداماد***؛ همایی. **همان**، ص ۱۹، ٦۱ ـ ٦۰؛ ***حکیم استرآباد میرداماد***، بخش چهارم.

٤۲. برخی از این گونه تقسیم‌بندی‌ها با حاج ملّاهادی سبزواری در ***شرح منظومهٔ*** او آغاز شده است. ر.ک: مطهّری، مرتضی. ***شرح مسبوط منظومه***، ج ۱، صص ٦۲ ـ ٦۳.

٤۳. ر.ک: کربن. ***فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی***، صص۹۸ و ۱۲۱ به بعد؛ همو. ***تاریخ فلسفهٔ اسلامی***، ج ۲، ص۱٤۸.

٤٤. **همان**، ج ۱، صص ۲۳۳ ـ ۲۳٦؛ حاج‌سیّدجوادی، کمال (زیر نظر). ***دایرةالمعارف تشیّع***، ج٦، ص٤۳۷.

٤٥. ابراهیمی دینانی. ***ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام***، ج ۲، ص ۳۰۵.

٤٦. ***کاروان هند***، ج ۱، ص۱٦.

٤۷. **همان**، ج ۲، ص ۹۷٤ با نصرآبادی. **همان**، ج ۱، ص ۲۲۹.

٤۸. ***خردنامه صدرا***، ش ۱۱؛ آشتیانی. ***منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران***، ج ۱، ص ٦۲ برای شرح احوال میرفندرسکی بنگرید به: افندی اصفهانی. **همان**، ج ۵، صص ۵۰۲ ـ ٤۹۹؛ خاتون‌آبادی. **همان**، صص ۵۱٤ ـ ۵۱۵؛ ***خردنامهٔ صدرا***: ش ۸ و ۹ و ۱۱؛ هدایت، رضاقلی‌خان. ***مجمع الفصحاء***، ج ۲، ص٦؛ همو. ***ریاض العارفین***، ص۲۷۷؛ زنوزی خویی، محمّدحسن. ***ریاض الجنّه***، ج ۱ صص ۵۲۱ ـ ۵۱۵؛ تهرانی. ***الرّوضة النّضرة***، ص ٤۵؛ مدرّس تبریزی، محمّدعلی. ***ریحانه الادب***، ج ٤، ص۳۵۷.

٤۹. خوانساری، محمّدباقر. ***روضات الجنّات***، ج ۲، ص ۳٤۳؛ خاتون‌آبادی. **همان**، ص ۵۱٤؛ تهرانی. ***الرّوضة النّضرة***، ص۳۱۹، ۳٦۷، ٤۵؛ نصرآبادی. **همان**، ج ۱، ص ۲۳۲؛ مقدّمه ***منهج الرّشاد***، ص ۲۲.

۵۰. صاحب ***ریاض*** میرفندرسکی را «سیّد اهل زمانه فی العقلیّات سیّما کتاب ***الشّفا***» معرّفی می‌کند. (افندی اصفهانی. **همان**، ج ۵، ص٤۹۹).

۵۱. آشتیانی. ***منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران***، ج ۱، ص ۲۱۹.
۵۲. استاد آشتیانی معتقد است که در کلمات آقا حسین خوانساری، تحقیقات فلسفی زیاد دیده نمی‌شود، ولی در مسائل مشکل فلسفی شخصی دقیق و بصیر و عمیق است، بر خلاف ملّارجب‌علی که تبحّر زیاد دارد، ولی نظریّاتش کم عمق است. (ر. ک: آشتیانی. ***منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران***، ج ۱، ص ۳۶۳؛ همایی. **همان**، ص ٦٤).
۵۳. ر. ک: آشتیانی. **همان**، ج ۱، صص ۲۲۱ ـ ۲۲۷؛ ابراهیمی دینانی. ***ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام***، ج ۲، ص ۳۳۰.
۵٤. طباطبایی، محمّدحسین. ***نهایة الحکمة***، مرحله اوّل، فصل دوم؛ همو. ***بدایة الحکمة***، ص ۱٦؛ ***شرح نهایة الحکمة (مصباح)***، صص ۷۷ ـ ۷۹، ۱۳٤؛ مطهّری، مرتضی. ***شرح مبسوط منظومه***، ج ۱، ص ۲٤۵.
۵۵. ر. ک: ***شرح رباعیّات فلسفی و عرفانی***، صص ۳۱ ـ ۳٤؛ ابراهیمی دینانی. ***ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام***، ج ۲، فصل ۱۷.
۵٦. آشتیانی. ***منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران***، ج ۱، ص ۲۲۲.
۵۷. **همان**، ج ۱، ص ۲۳۱.
۵۸. **همان**، ج ۱، ص ۲۵٤.
۵۹. **همان**، ج ۱، ص ۲۵۷.
٦۰. **همان**، ج ۲، ص ٤۸٦.
٦۱. **همان**، ج ۱، ص ۲٦۲.
٦۲. **همان**، ج ۲، ص ٤٦۵.
٦۳. **همان**، ج ۲، ص ٤۵۲.
٦٤. ر. ک: ابراهیمی دینانی. ***ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام***، ج ۲، صص ۳۳۰ ـ ۳۳٤.
٦۵. ر. ک: تهرانی. **ذریعه**، ج ٦، صص ۱۷۹ ـ ۱۸٤؛ ج ۱۳، صص ۹٤ ـ ۱۰۰؛ ج ۱٤، صص ۲٦ ـ ۲۸.
٦٦. ابراهیمی دینانی. ***ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام***، ج ۲، ص ۳۰۵.
٦۷. ر. ک: مکتب اصفهان، ***تاریخ فلسفه در اسلام***، ج ۲، فصل ٤۷؛ «تجدید حیات معنوی در عصر صفوی یا مکتب فقهی فلسفی اصفهان»، مقالهٔ نگارنده، ارائه شده در همایش اصفهان و صفویّه.
٦۸. ر. ک: پورجوادی، نصرالله. ***درآمدی بر فلسفهٔ افلوطین***، صص ۱۰۹ ـ ۱۱۰؛ ***دائرة المعارف بزرگ اسلامی***، ج ٦، مقالهٔ «اثولوجیا».
٦۹. قاضی سعید قمی. ***تعلیقات بر اثولوجیا***، ص ۱۲، مقدّمه.
۷۰. آشتیانی. ***منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران***، ج ۱، ص ۲٤٤.
۷۱. صفا، ذبیح الله. ***تاریخ ادبیّات در ایران***، ج ۵، ص ۳۳۹.
۷۲. دربارهٔ سعید قمی و تأثیر او از دو مدرسهٔ ملّاصدرا و ملّارجب‌علی، در بخش‌های بعدی این گفتار، اشاراتی آمده است.
۷۳. بنگرید به بخش پیشین همین مقاله تحت عنوان: حکیم تبریزی مشایی یا اشراقی.
۷٤. ***الشّامل فی اصول الدّین***، ج ۱، ص ۱٦٦؛ شبستری، محمود. **مجموعه آثار**، ص ۱۸٤.
۷۵. ***دورهٔ آثار افلوطین***، ج ۲، ص ٦۸۱.
۷٦. ***بحث در مابعد الطّبیعه***، ص ۲۱۰.
۷۷. صدرالمتألّهین. ***اسفار***: سفر اوّل، ج ۲، صص ۳٤٤ ـ ۳٤۲؛ سفر سوم، ج ۱، صص ۱۰۱، ۲۹۸.
۷۸. ر. ک: آشتیانی. ***منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران***، ج ۱، صص ۲۲۱ ـ ۲۲۳.
۷۹. **همان**، ج ۱، صص ۲۲۵ ـ ۲۲۷.
۸۰. **همان**، ج ۱، صص ۲۳۷ ـ ۲۳۹.
۸۱. آشتیانی. **همان**، ج ۱، صص ۲۲۵ ـ ۲۲۷.

۸۲. ر. ک: ابراهیمی دینانی. ***اسماء و صفات حق***، صص ۸۱ ـ ۹۶.
۸۳. شرح اوّل ***کافی***: کتاب التّوحید، صص ۲۰۵ ـ ۲۰۷.
۸۴. ر. ک: مطهّری. ***مقالات فلسفی***، ج ۳، صص ۸۰ ـ ۸۲؛ ***یادنامهٔ ملّاصدرا***، مقالهٔ علّامه طباطبایی، صص ۱۵ ـ ۲۶؛ خواجوی. ***همان***، صص ۶۹ ـ ۹۶.
۸۵. البتّه این بدان معنا نیست که حکیم تبریزی حتماً نسبت به سابقه و پیشینهٔ آرای خودآگاهی داشته است، و چه بسا که تقریر و نحوهٔ بیان او از برخی آرا و نظریّات مذکور، نو و کم‌نظیر بوده باشد. امّا آرا و مبانی او، نظام فلسفی جدیدی را پدید نیاورد.
۸۶. آشتیانی. ***همان***، ج ۱، ص ۲۲۲.
۸۷. ***همان***، ج ۱، صص ۲۵۷ ـ ۲۵۹ و ج ۲، ص ۴۸۰.
۸۸. سبزواری. ***شرح منظومهٔ حکمت***، چاپ مصطفوی، ص ۱۰.
۸۹. دربارهٔ علل دیرپای گرفتن حکمت متعالیه بنگرید به مقالهٔ این‌جانب: «آقامحمّد بیدآبادی زنده کننده حکمت صدرایی»، ***مجموعه مقالات همایش جهانی ملّاصدرا***، ج ۱، صص ۲۲۷ ـ ۲۳۸.
۹۰. ر. ک: «حکیم متألّه بیدآبادی»، صص ۱۸۹ ـ ۱۹۸.
۹۱. در آخر همین گفتار، به برخی از تأثیرات اندیشه‌های مکتب تبریزی اشاره شده است.
۹۲. بنگرید به بخش‌های قبلی همین مقاله. همان‌طور که پیش‌تر نیز گفته شد هیچ‌یک از معاصران تبریزی و نیز متون قدیمی به شاگردی او نزد میرفندرسکی اشاره‌ای نکرده‌اند، و این مطلب نیاز به تحقیق و تأمّل بیشتری دارد.
۹۳. هرچند که نام مولانا، در شاملو. ***همان***، ج ۲، ص ۴۷ ذکر نشده امّا بعضی احتمال داده‌اند که مولانا عبدالقادر گیلانی سر سلسلهٔ صوفیّهٔ قادریّه باشد.
۹۴. شاملو. ***همان***، ج ۲، صص ۴۷ ـ ۴۸.
۹۵. ر. ک: خواجوی. ***همان***، صص ۵۰ ـ ۵۴؛ فیض کاشانی. ***رساله شرح صدر***، ص ۶۱.
۹۶. ***صدرالمتألّهین شیرازی و حکمت متعالیه***، ص ۶۲.
۹۷. ر. ک: ***شواهد الرّبوبیه***، مقدّمه، ص ۱۱۲.
۹۸. همان؛ ***شرح توحید صدوق***، ج ۲، مقدّمه، که در آن، قاضی سعید قمی، از مخالفان مبانی حکمت متعالیه، مقام والای ملّاصدرا در شرح مشکلات ***شفای*** ابن‌سینا را ستوده است.
۹۹. بنگرید به بخش بعدی این مقاله.
۱۰۰. ر. ک: تهرانی. ***الرّوضة النّضرة***، صص ۳۲۱، ۳۴۹؛ امین. ***مستدرکات اعیان الشّیعه***، ج ۴، ص ۲۵۹؛ خواجوی. ***همان***، صص ۵۵ ـ ۵۷.
۱۰۱. ر. ک: ***اصول المعارف***، مقدّمه، صص ۳۰ ـ ۳۴؛ آشتیانی. ***منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران***، ج ۲، صص ۱۱۸ ـ ۱۲۰.
۱۰۲. ر. ک: آشتیانی. ***همان***، ج ۲، صص ۲۷۹ ـ ۲۸۳.
۱۰۳. ***همان***، ج ۱، صص ۲۷۴ ـ ۲۷۲، ۲۷۶، ۲۸۲، ۲۹۱، ۲۹۲؛ خوانساری. ***همان***، ج ۴، ص ۱۹۳.
۱۰۴. آشتیانی. ***همان***، ج ۲، صص ۲۸۰، ۲۹۴.
۱۰۵. قزوینی. ***همان***، صص ۵۱ ـ ۵۲؛ دوانی، علی. ***دورنمایی از زندگانی صدرالمتألّهین***، ص ۱۴۸ ـ ۱۴۹؛ (مجموعه مقالات همایش جهانی ملّاصدرا، ج ۱) البتّه نفوذ فلسفه سنّتی و مقاومت در برابر نظریّات نو، از مهم‌ترین دلایل عدم رواج سریع فلسفه ملّاصدرا بود. از سوی دیگر، سازگاری برخی از مبانی فلسفی مدرسهٔ ملّارجب‌علی با آرای رایج در فلسفهٔ سنّتی، (و شاید جذابیت گرایش‌های تنزیهی حکیم تبریزی در مرکز حکومت شیعی) از دلایل نشر افکار او در آن زمان بود. (برای بحث بیشتر و آشنایی با دلایل دیگر جریان بنگرید به مقاله این‌جانب در مجموعه مقالات همایش جهانی ملّاصدرا (ج ۱، صص ۲۲۷ ـ ۲۳۶).
۱۰۶. تهرانی. ***الکواکب المنتشرة***، صص ۳۵۵ ـ ۶۷۱؛ ***احیاء الدّاثر***، ص ۲۱۸.
۱۰۷. نصرآبادی. ***همان***، ج ۱، ص ۲۲۳؛ شاملو. ***همان***، ج ۲، ص ۴۸.

۱۰۸. تهرانی. **همان**، ص ۶۷۱.
۱۰۹. نصرآبادی. **همان**، ج ۱، ص ۲۲۳.
۱۱۰. صدرالمتألهین. ***مبدأ و معاد***، چاپ سنگی، ص ۲۷۸ (ر. ک: مطهّری. ***خدمات متقابل اسلام و ایران***، ج ۲، ص ۶۳۸).
۱۱۱. بنگرید به: همین مقاله، بخش مربوط به شخصیّت ملّارجب‌علی تبریزی.
۱۱۲. قاضی سعید قمی ابتدا توسّط شاه عبّاس ثانی به قاضی شهر قم منصوب گشت امّا در زمان شاه سلیمان، از شهر قم تبعید، و در قلعه الموت، محبوس گردید، و سرانجام مورد عفو قرار گرفت. (ر. ک: نصرآبادی. **همان**، ج ۱، ص ۲۴۱؛ مقدّمه استاد مشکوة بر ***کلید بهشت***، صص ۹ ـ ۱۰).
۱۱۳. ر. ک: خالقی، علی. ***اندیشهٔ سیاسی فیض کاشانی***، صص ۱۴ ـ ۱۵.
۱۱۴. برای آشنایی با جریان‌های فکری مخالف ملّاصدرا بنگرید به: ابراهیمی دینانی. ***ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام***، ج ۲، فصل ۱۹ و ج ۳ فصل‌های ۱۳ تا ۱۷؛ ذکاوتی، علی‌رضا. ***سیری در نقد افکار ملّاصدرا***، مجموعه مقالات همایش جهانی ملّاصدرا، ج ۱؛ «خرده‌گیران بر حکمت متعالیه»، هادی مکارم، مجلّهٔ **حوزه**، ش ۹۳.
۱۱۵. افندی اصفهانی. **همان**، ج ۲، ص ۲۸۳.
۱۱۶. قزوینی. **همان**، ص ۱۵۰.
۱۱۷. افندی اصفهانی. **همان**، ج ۱، ص ۶۲.
۱۱۸. ر. ک: تهرانی. ***الرّوضة النّضرة***، صص ۵۵۹، ۶۲۹.
۱۱۹. ر. ک: صدرالمتألهین. ***کسر اصنام الجاهلیّة***، ص ۵۹؛ همو. ***شرح اصول کافی***، ج ۱، صص ۱۶۸ ـ ۱۶۹؛ همو. ***رسالهٔ سه اصل***، صص ۹۹ ـ ۱۰۰.
۱۲۰. ***فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ ملّی***، ج ۱۰، ص ۵۳۹؛ آشتیانی. مقدّمهٔ ***شرح مشاعر***، ص ۶۴.
۱۲۱. بخشی از این کتاب در آشتیانی. ***منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران***، ج ۲، صص ۴۸۸ ـ ۴۵۱ چاپ شده است.
۱۲۲. تهرانی. **ذریعه**، ج ۷، ش ۲۸۹؛ ج ۲۱، رقم ۴۸۱۲؛ ج ۲۶، ش ۴۶۰.
۱۲۳. ***فهرست کتابخانهٔ دانشگاه تهران***، ج ۳، صص ۲۱۲۴ ـ ۲۱۲۵.
۱۲۴. ***کلید بهشت***، مقدّمه، ص ۲۷؛ صفا. **همان**، ج ۵، ص ۳۴۰.
۱۲۵. این کتاب نخستین بار در سال ۱۳۱۵ و سپس ۱۳۶۲ و با مقدّمه استاد سیّدمحمّد مشکوة به چاپ رسیده است.
۱۲۶. این کتاب به فاضل هندی و ملّامحمّدصادق اردستانی نیز نسبت داده شده است که هیچ‌یک درست به نظر نمی‌رسد. (ر. ک: تهرانی. ***الکواکب المنتشرة***، ص ۳۱۲).
۱۲۷. تا کنون سه مجلّد از این کتاب شریف با مقدّمه و تحقیق دکتر نجف‌قلی حبیبی چاپ شده است.
۱۲۸. این کتاب نیز با مقدّمه و تصحیح و حواشی استاد آشتیانی در سال ۱۳۹۸ق منتشر گردیده است.
۱۲۹. این رساله که تحریر و ترجمه‌ای آزاد از همان مطالب ***عین الحکمه*** عربی است، در آشتیانی. ***منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران***، ج ۲، صص ۴۱۲ ـ ۴۴۸ چاپ شده است.
۱۳۰. ***فهرست نسخ خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران***، ج ۳، ص ۱۴۶؛ تهرانی. **همان**، ص ۴۱۱.
۱۳۱. ***احیای حکمت*** در دو مجلّد با مقدّمهٔ استاد دکتر ابراهیمی دینانی و تصحیح و تحقیق فاطمهٔ فنا در سال ۱۳۷۷ چاپ شده است.
۱۳۲. ***فهرست نسخ خطّی مجلس شورا***، ج ۱۰، ص ۱۳۲۵؛ مجلّهٔ **حوزه**، ش ۹۳، ص ۲۸۵.
۱۳۳. بنگرید به مقالهٔ دیگر این‌جانب زیر عنوان: «حیات، احوال، تحصیلات و آثار فاضل سراب».
۱۳۴. **همان**.
۱۳۵. آشتیانی. مقدّمهٔ ***شرح مشاعر***، ص ۶۳.
۱۳۶. آقا حسین خوانساری و محقّق سبزواری، از اساتید فاضل سراب در علوم نقلی نیز بوده‌اند. به ویژه محقّق سبزواری که فاضل

سراب از شاگردان خاصّ و بسیار مبرّز او به شمار رفته، و در بسیاری از آرا و فتاوای فقهی خود از این استاد پیروی کرده است.

۱۳۷. گفتنی است که بزرگان مکتب فقهی فلسفی اصفهان معمولاً از گرایش‌های اخباریّون افراطی به دور بوده‌اند، و فقها مخدمثین مانند مجلسی اوّل و دوم، اخباریون معتدل و میانه‌رو و بقول شیخ یوسف بحرانی، دارای طریق وسطی بوده‌اند. (*الحدائق النّاضرة*، ج ۱، مقدّمه؛ طارمی، حسن. *علّامه مجلسی*، ص ۲۰۰).

۱۳۸. سخن دربارهٔ نگرش علّامه محمّدباقر مجلسی نسبت به فلسفه و علوم عقلی، به دور از تعصّب و داوری‌های شتابزده، درخور مقاله‌ای مفصّل و جداگانه است. (بنگرید به: طارمی. *همان*، صص۲۱۸ ـ ۲۰۴؛ ابراهیمی دینانی. *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۳، صص۳۰۶ ـ ۳۳۶). امّا تردیدی نیست که مرحوم مجلسی در علوم عقلی آگاهی‌های وسیع داشته، و طبق فرمودهٔ خود، مدّتی از عمرش را در کسب همین دانش‌ها سپری کرده است. (*همان*، صص۱۴ ـ ۱۵) گفتنی است که در برخی منابع به مجاز بودن مجلسی از ملّاصدرا اشاره نکرده‌اند. (ر.ک: دوانی. *مفاخر اسلام*، ج۸، ص۲۵۵) تأثیر برخی از اندیشه‌های ملّاصدرا بر مجلس دوم در کتاب *مرآة العقول* مرحوم مجلسی که به نقل عبارات *شرح اصول کافی* ملّاصدرا مبادرت کرده، به خوبی آشکار است.

۱۳۹. ر.ک: به مقالهٔ دیگر این‌جانب: «حیات، احوال، تحصیلات و آثار فاضل سراب»، بخش آثار.

۱۴۰. آشتیانی. *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۲، ص ۴۵۰.

۱۴۱. سمامی حائری، محمّد. *بزرگان رامسر*، ص۱۴۵.

۱۴۲. ر.ک: کرباسی‌زاده، علی. *آقا محمّد بیدآبادی زنده کنندهٔ حکمت متعالیهٔ صدرایی*، صص ۲۳۲ ـ ۲۳۳.

۱۴۳. سراب تنکابنی. *رسالة التّوحید*، مخطوط، ص ۱۲.

۱۴۴. *همان*، ص۲۳.

۱۴۵. بنگرید به: ابراهیمی دینانی. *اسماء و صفات حق* که بر اساس مبانی حکمت متعالیه به نقد و بررسی آرای متکلّمان و مبانی مدرسهٔ ملّارجب‌علی تبریزی پرداخته‌اند.

۱۴۶. ر.ک: سبزواری. *شرح منظومه*، مقصد سوم، فریده اوّل؛ *ماجرای فلسفی در جهان اسلام*، ج ۱، ص۳۸۶.

۱۴۷. این مطلب از قول آل کاشف الغطا در کتابش *فردوس اعلی* نقل شده است (حواشی آیت‌اللّه حسن‌زاده آملی بر *اسفار اربعه*، ج ۱، ص۲۲۷.

۱۴۸. *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ ملّی*، ج ۱۰، ص۵۳۷.

۱۴۹. بنگرید به صفحات پیشین همین مقاله.

۱۵۰. *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ ملّی*، ج ۱۰، صص ۵۳۴ ـ ۵۳۵.

۱۵۱. ر.ک: «معمّای جذر اصم نزد حکمای دوره اصفهان»، *خردنامهٔ صدرا*، ش ۱۱.

۱۵۲. این کتاب در سال ۱۳۷۷ با مقدّمه و محقّق آقای سیّدمهدی رجایی چاپ شده است.

۱۵۳. روضاتی، محمّدعلی. *فهرست کتب خطّی کتابخانه‌های اصفهان*، صص۱۲۳ ـ ۱۲۶.

۱۵۴. بنگرید به مقالهٔ این‌جانب در شرح احوال فاضل سراب، بخش معاصران.

۱۵۵. ر.ک: ابراهیمی دینانی. *اسماء و صفات حق*، ص۸۱.

۱۵۶. علّت این امر، آن است که آرای فلسفی قاضی سعید قمی بخشی برگرفته از استادش تبریزی و بخشی وام گرفته از حکمت متعالیه (یعنی استاد دیگرش فیض کاشانی) است، و او بی‌توجّه به لوازم مبانی دو استاد خود کوشیده است تا نسبت به هر دو وفادار بماند. او در موارد اختلاف دو استاد، مبانی استادش تبریزی را پذیرفته، غافل از آن که این مبانی با حکمت متعالیه از اساس ناسازگار است. (ر.ک: آشتیانی. مقدّمه بر *اثولوجیا*، ص۵؛ همو. *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، ص۲۱۷ و ج ۳، ص۱۷؛ کدیور، محسن. *دفتر عقل*، صص۱۸۸ ـ ۱۹۰).

۱۵۷. کربن. *فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی*، صص ۷۱، ۹۹؛ همو. *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ج ۲، ص۱۷۹.

۱۵۸. ر.ک: ابراهیمی دینانی. *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ج ۳، فصل ۱۵.

۱۵۹. ر.ک: *همان*، ج ۳، صص ۳۹۰ ـ ۳۸۹.

۱۶۰. بر همین اساس می توان از تأثیر مدرسهٔ حکیم تبریزی بر سیر تفکّر عقلی پس از او سخن گفت و ظهور برخی از آرای ویژهٔاو به ویژه نفی اشتراک معنوی وجود میان واجب و ممکن، را در عقاید و آرای قطب‌الدّین نیریزی، شیخ احمد احسایی، شیخ هادی تهرانی و میرزا مهدی اصفهانی، البتّه با تعبیرها و تقریرهای گوناگون، مشاهده نمود. بعضی دیگر از مبانی ویژه حکیم تبریزی نیز مانند قول به اصالت وجود و ماهیّت هر دو، در آرای احسایی و شیخ هادی به وضوح دیده می‌شود.

۱۶۱. صدرالمتألّهین. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، ج ۱، مقدّمه، صص ۱۶ ـ ۱۷.

صفویان و فاضل سراب

حسین میرجعفری*

مقدّمه

ملّا محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی مشهور به فاضل سراب در سال ۱۰۴۰ق[1] یعنی دو سال پس از مرگ شاه عبّاس اوّل و در ایّام پادشاهی شاه‌صفی در یکی از روستاهای اطراف تنکابن متولّد و ظاهراً در زمان سلطنت شاه عبّاس دوم به اصفهان مهاجرت می‌نماید، و از مکتب علمای بزرگ کسب فیض نموده، و به درجهٔ بالای اجتهاد می‌رسند دوران کمال و استادی فاضل سراب مصادف است با ایّام سلطنت شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی. آنچه در این مقاله آمده، توصیفی است مختصر از اوضاع سیاسی، اجتماعی و به خصوص وضعیّت دینی ایران و به خصوص اصفهان عصر فاصل سراب و نکته‌ای که در این تحقیق بیشتر به چشم می‌خورد، این است که چگونه در ایّام زندگی این عالم جلیل‌القدر فرمانروایانی بر ایران حکومت می‌کنند که از سیاست بهرهٔ چندانی ندارند، و علی رغم توسعهٔ مدارس و تربیت علما، از مبانی واقعی دینی بی‌خبرند، و به هرحال چنان شرایط بد و غیر قابل تحمّل را سبب می‌شوند که روزبروز سبب وخیم‌تر شدن اوضاع اقتصادی و نابسامانی سیاسی و اجتماعی می‌گردند که به هرحال همراه با دیگر عوامل، سبب سقوط سلسلهٔ صفویان می‌گردند.

محمّد بن عبدالفتّاح معروف به فاضل سراب یکی از نام‌دارترین فقها، متکلّمان، حکما، دانشمندان و مدرّسین عصر صفوی است تاریخ تولّد او در بسیاری از منابع ذکر نشده، ولی برخی از محقّقان سال تولّد او را در سال ۱۰۴۰ هجری قمری در سراب که یکی از محلّات ناحیه‌ای به نام جورده از روستاهای تنکابن ذکر کرده‌اند. این تاریخ مصادف است با دومین سال درگذشت شاه عبّاس اوّل

---

*. عضو هیأت علمی گروه تاریخ دانشگاه اصفهان.

صفوی، فرمانروایی که در روزگار وی، اصفهان از مشهورترین شهرهای جهان و کشور ایران در زمرهٔ قدرتمندترین کشورها در دنیا محسوب می‌شد. در این دوره، کوشش‌های خستگی‌ناپذیر مردم ایران در زمینه‌های سیاسی، نظامی، دینی، تجاری و دانش و هنر شهرهٔ آفاق بود، و همچنین سال مذکور مصادف است با دومین سال سلطنت شاه صفی نوهٔ شاه عبّاس اوّل که پس از وی به تخت سلطنت جلوس کرده بود.[۲]

آغاز زندگانی فاضل سراب دورانی است که از لحاظ سیاسی بنیان سلسلهٔ صفوی رو به سست شدن گذاشته، و سقوط و پوسیدگی این سلسله از همان زمان آغاز می‌شود. شاه عبّاس اوّل علی رغم کارهای بزرگی که انجام داد بیش از همه در این کار دخالت داشت، و او هرگز به آیندهٔ حکومت صفویان درست نیندیشید، و با کشتن و نابینا کردن پسران خود، جانشینی لایق برای پادشاهی صفویّه باقی نگذاشت. او نوهٔ خود سام‌میرزا (شاه صفی) را به همین نحو حبس کرده بود، و سعی می‌کرد اورا احمق و کودن بارآورد تا آن‌جا که وقتی بر تخت سلطنت جلوس کرد، خواب آلود بود، و پزشکان به معالجه او پرداختند.

ژان باتیست تاورنیه یکی از بزرگ‌ترین سیّاحان اروپایی قرن ۱۷م / ۱۱ق شش بار به مشرق سفر کرده، و در این مسافرت‌ها بیش از نه بار ایران را دیده است اولین سفر او در دورهٔ سلطنت شاه صفی و سفرهای دیگرش در زمان شاه عبّاس دوم و شاه سلیمان انجام گرفت می‌نویسد: «شاه عبّاس پس از فرمان قتل پسرش صفی‌میرزا، تمام اولاد ذکور خانوادهٔ سلطنت را درحرم‌خانه متروک و محبوس نگاه داشته، در کمال جهالت و نادانی بار می‌آوردند. دو سه نفر خواجه مأمور تربیت آن‌ها می‌کنند که نوشتن و خواندن به آن‌ها بیاموزند، و برای اشتغال، آن‌ها را سوار الاغی کرده در باغ‌های حرم‌خانه بگردانند، و تیر و کمانی مشق کنند؛ زیرا هرگز اسب برای سواری به آن‌ها نمی‌دهند، و در تمام این مدّت آن‌ها را به مردم نشان نمی‌دهند. شاه عبّاس کبیر تربیت نوادهٔ خود (سام‌میرزا پادشاه صفی) را به این ترتیب شروع کرد، و به علاوه هر روز مقداری تریاک به او می‌خورانید تا او را احمق و کودن بارآورد، به طوری که بعد از مردن او نواده‌اش که به تخت سلطنت جلوس کرد به قدری خون‌سرد و خواب‌آلود بود که اطبّا لازم دیدند شراب بنوشد، شاید حرارتی پیدا کند، و مزاجش قوّتی بگیرد»[۳] دوران سلطنت شاه صفی سیزده سال و دوماه و شش روز وطول کشید که در این مدّت هیچ واقعهٔ افتخارآمیزی روی نداد، بلکه در داخل کشور فقط خون‌ریزی و کور کردن شاه‌زادگان و امرا و بزرگان

قوم، مانند امام‌قلی خان بیگلربیگی فارس، و سه پسرش و زینل‌بیک شاملو بود، و در مرزهای مملکت در برابر دشمنان ایران یعنی ترکان عثمانی، تنها شکست بود، و تسلیم. او در سال ۱۰۵۲ در ۳۱ سالگی درگذشت.

به این ترتیب دوران کودکی فاضل سراب در حالی سپری می‌شد که بر اثر سیاست‌های غلط شاه عبّاس اوّل پادشاهی سفاک، ظالم و خون‌ریز و کودن بر کشور حکومت کرد که به زودی نتیجهٔ این سیاست غیر منطقی و حماقت‌آمیز روشن شده، و پایه‌های اصلی نظام صفویّه دچار پوسیدگی و رو به نابودی نهاد. با توصیفی که از خصوصیّات شاه صفی به عمل آمد، پیدا است که وی، هیچ نقشی را در توسعهٔ علم و فرهنگ ایران ایفا ننموده است[۴]، و در واقع او بود که به سرعت فرمان‌روایی صفویّه را از اوج به حفیض سوق داد.

ملّامحمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی در حالی که کودکی دوازده ساله بود، شاه ایران شاه صفی درگذشت، و به جای او پسرش شاه عبّاس دوم در حالی که کودکی تقریباً نه ساله بود در ۱۶ صفر ۱۰۵۲ بر تخت سلطنت جلوس کرد[۵]، و پس از بیست و پنج سال سلطنت در شب ۲۵ ربیع الاوّل سال ۱۰۷۷ در سی و پنج سالگی در خسروآباد دامغان درگذشت[۶]. از خصوصیّات شاه عبّاس دوم علاقهٔ وافر او به عمران و آبادانی مملکت و رفع تعدّی از مظلومین بود که پس از شاه عبّاس اوّل این مسأله فراموش شده بود.[۷]

علاقه به می خواری و عدم تسلّط بر تمایلات نفسانی از خصایص منفی او است، وی اگرچه هیکلی قوی داشت، و سوارکار خوبی بود، سرانجام در سی سالگی به شدّت مریض شد، و پس از یک سال انتظار مرگ در ۱۰۷۷ درگذشت. مورّخان و سیّاحان هر یک نظرات خاصّی در مورد این پادشاه ذکر کرده‌اند، از جمله سریل الگود مؤلّف *طبّ در دورهٔ صفوی* می‌گوید[۸]: «علّت مرگ او را در آن موقع سیفلیس یا زخمی که در گلو داشت، یا زیاده‌روی در شراب‌خواری دانستند». چنین به نظر می‌رسد که ملّامحمّد معروف به فاضل سراب، ابتدای تحصیل و استفاده از علوم را در محضر پدرش فراگرفته، و احتمال می‌رود که وی در زمان سلطنت شاه عبّاس دوم برای کسب درجات عالیه راهی اصفهان شده است.

اصفهان در این دوره پایتخت صفویان و مرکز جهان تشیّع و از محورهای علم و حکمت دنیای اسلام به شمار می‌رفته است. در این دوره بود که سیل عظیم طالبان علم و فضلا از نواحی مختلف ایران

و برخی دیگر از کشورهای اسلامی به اصفهان کوچ می‌کردند تا از محضر علما، فقها، محدّثان و فیلسوفان کسب فیض نمایند. از معروف‌ترین رجال و شخصیّت‌های مذهبی و علمی این دوره می‌توان از ملّا محسن فیض کاشانی (۱۰۰۷ ـ ۱۰۹۱ق)، محمّدتقی مجلسی (مجلسی اوّل) (۱۰۷۰ ـ ۱۰۰۳ق)، مولانا خلیل‌اللّه قزوینی (۱۰۰۱ ـ ۱۰۸۹ق)، مولانا رجب‌علی تبریزی (م ۱۰۸۰ق)، فیّاض لاهیجی (م۱۰۷۲ق)، قاضی سعید قمی، محقّق خوانساری (۱۰۱۶ ـ ۱۰۹۸ق)، حاج میرزا رفیعا نایینی (م۱۰۸۸)، میرزا علی‌رضای اردکانی (م۱۰۸۵) و محقّق سبزاواری (م ۱۰۹۰ق) و....

برخی از رجال ادبی عصر شاه عبّاس دوم عبارت‌اند از: صائب تبریزی، ملک الشّعرای دربار شاه عبّاس دوم، (۱۰۱۰ ـ ۱۰۸۷ق)، ملّامحمّدرفیع مشهور و متخلّص به واعظ قزوینی، کلیم کاشانی (م۱۰۶۱ق) و از مشهورترین رجال علم تاریخ یا مورّخان می‌توان محمّدطاهر وحید قزوینی (م۱۱۱۲ق)، ولی‌قلی شاملو مؤلّف کتاب قصص الخاقانی، میرزا احمد یوسف قزوینی متخلّص به واله را نام برد.[۹]

پس از شاه عبّاس دوم فرزندش صفی به سلطنت رسید، و شاه صفی دوم نامیده شد. شاه صفی دوم پس از تاج‌گذاری به بیماری سختی مبتلا شد، و حوادث ناگوار دیگری از جمله بروز قحطی و گرانی و بلا در کشور، ارکان سلطنت او را متزلزل کرد. از آن‌جا که سبب این پیشامدها را پیش‌بینی نادرست منجّمان دانستند، مقرّر شد برای سلامتی شاه دعا کرده، و ساعت سعدی را برای تاج‌گذاری مجدّد تعیین کنند. ضمناً لازم بود نام خود را نیز تغییر دهد. بنابراین نام شاه صفی دوم به شاه سلیمان تغییر یافت.[۱۰]

شاه سلیمان پادشاهی بدخوی، شکّاک و خونخوار بود، و همچنین بسیار خسیس و شهوت‌ران. او لباس بسیار گران‌بها از ابریشم نرم می‌پوشید، و جواهرات قیمتی بر خود می‌بست[۱۱]، امّا در کنار این رذایل اخلاقی، گاهی عطوفت، و عدالت‌دوستی نیز از او مشاهده می‌شد. خرافه‌پرست بود، و به ساعت نیک و بد اعتقاد زیادی داشت[۱۲].

او پیش از رسیدن به سلطنت، به غیر از زنان و خواجه سرایان. با کسی معاشرت نکرده بود، و از دانش سلطنت داری محروم مانده، و پس از جلوس بر تخت سلطنت نیز به شکار و تفریح با زنان خود می‌پرداخت کارها را به وزرای خود تفویض کرده بود[۱۳]. شاه سلیمان در سال ۱۱۰۵ق درگذشت. فاضل سراب در دوران شاه سلیمان مراحل کمال و پختگی خود را طی می‌نمود، و در این دوره بود که

پس از استفاده از محضر علما، فقها و فلاسفه توانست در شهر اصفهان مرکز علم و حکمت شیفتهٔ آن روزگار به مراتب بالای علم و دانش و کمال نایل آید. وی بیشترین استفاده را در فقه و اصول از علّامه میرزا محمّدباقر سبزواری برده، و از فاضل‌ترین شاگردان وی بوده است در علوم عقلی[۱۴]، به ویژه در حکمت و کلام نیز استاد وی، حکیم ملّا رجب‌علی تبریزی بود.[۱۵]

استاد علّامه جلال‌الدّین همایی در معرّفی او می‌نویسد: «فاضل سراب [محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی] یکی از فقهای اصولی متکلّم معروف آخر عهد صفویّه، و از مراجع معتمد زمان شاه سلیمان و شاه سلطان حسین، معاصر مجلسی دوم و سیّد نعمت اللّه جزایری و میرمحمّدباقر خاتون‌آبادی، و شاگرد ملّامحمّدباقر سبزواری صاحب ذخیره و *کفایه* (م ۱۰۹۰ق) است. از مؤلّفاتش رسالهٔ عربی در وجوب نماز جمعهٔ زمان غیبت، و رسالهٔ دیگر در این موضوع، رّد بر ملّاعبداللّه تونی که معتقد به حرمت صلاة جمعه در عهد غیبت بود، و رسالهٔ کوچکی به فارسی در *توحید* و *اثبات صانع*، تألیف اواخر ذی‌حجّهٔ ۱۱۰۳ که عالمانه نوشته شده، و نیز از مؤلّفاتش کتاب *سفینة النّجاة* است در اصول دین و مذهب، مخصوصاً قسمت امامت و *ضیاء القلوب* به فارسی در خصوص امامت، و رساله در *اجماع* و *خبر واحد* و رساله در حکم *رؤیت هلال قبل از زوال* که این روز جزو ماه قبل است، یا ماه بعد، و حواشی بر *آیات الاحکام* مقدّس اردبیلی و شرح *لمعه* و *معالم* و *مدارک* و ذخیرهٔ استادش محقّق سبزواری».[۱۶]

هنگام جلوس شاه سلطان حسین به تخت سلطنت ایران، یعنی سال ۱۱۰۵ق، فاضل سراب شصت و پنج‌ساله، و خود از علمای طراز اوّل آن دوران به شمار می‌رفته است. وی هجده سال از سلطنت تقریباً سی سالهٔ شاه سلطان حسین (سال ۱۱۳۵ خلع شاه سلطان حسین از سلطنت) را در قید حیات بود.

شیخ محمّدعلی حزین لاهیجی (۱۱۰۳ ـ ۱۱۸۰) که خود از دانشمندان نامی و از علمای برجستهٔ اواخر عصر صفوی است، از فاضل سراب به عنوان یکی از مهم‌ترین مجتهدان عصر، نام برده، و می‌نویسد: «آخوند مولانا ملّامحمّد گیلانی مشهور به سراب از مجتهدین عصر و صاحب زهد تمام، و مدّت‌ها بود که در اصفهان متوطّن شده، به افاده مشغول، و روزگاری مهیّا داشت. مکرّر فقیر به خدمت ایشان رسیده، و تحقیق مسائل نموده است.[۱۷]

سیّد عبدالحسین حسینی خاتون‌آبادی از مورّخان اواخر عصر صفوی ضمن شرح حوادث سال

۱۱۱۵ق می‌نویسد:

«و در این سال فاضل مدقّق صاحب فطرت عالیه شیخ محمّدجعفر کمره‌ای شیخ‌الاسلام اصفاهان ارادهٔ حج نمود، و در دو فرسخی نجف اشرف به رحمت خدا رفت. و در این سال ۱۱۱۵ آخوند ملّا محمّد سراب نیز رفت، و مباشر تجهیز مرحمت‌پناه شیخ محمّدجعفر او شده بود».[۱۸]

از نوشتهٔ فوق چنین برمی‌آید که مقام و مرتبت فاضل سراب بدان پایه رسیده بود که از نزدیک‌ترین افراد شیخ‌الاسلام اصفهان به شمار می‌رفته است.

شاه سلطان حسین هنگام تاج‌گذاری به ملّامحمّدباقر مجلسی قول داد که باده‌گساری را ممنوع اعلام و کلّیهٔ باده‌فروشی‌ها را منهدم نماید[۱۹]. امّا منع باده‌گستری چندان به طول نینجامید. خواجه سرایان که از این تحوّل آزرده بودند، مریم بیگم، عمّهٔ شاه را که در سلطنت رساندن او نقش مهمّی ایفا کرده بود، برانگیختند، ولی او تمارض کرد. پزشکان برای بهبودی حال او مقداری شراب تجویز کردند، و پس از آن به شاه مشفقانه نصیحت کردند که به شیوهٔ اسلاف باید بود، و امروزیا دو پیاله می‌توان رفع غم کرد. شاه توبه را شکست، و چنان در شرب خمر مشغول شد که به کلّی از تنظیم امور مملکت بازماند، و بیست سال سلطنت او به عیّاشی گذشت.[۲۰]

کمپفر، خرافه‌پرستی و تن‌آسایی شاه سلیمان را از صفات بارز او ذکر کرده است.[۲۱] شاه سلطان حسین به صلاح‌دید ملّامحمّدباقر مجلسی طریقهٔ صوفیّه راکه شعار سلسلهٔ صفویّه بود برانداخت، و توحیدخانه را که در دربار و متّصل به عالی‌قاپو بود، و مشایخ صوفیّه آن‌جا جمع می‌شدند موقوف کرد، و جمیع مشایخ صوفیّه را از اصفهان بیرون کرد، و در همین زمان اعتبار علما به درجه‌ای رسید که اگر مرتکب قتلی، خود را به دروازهٔ مدرسه می‌رسانید، کسی را یارای دستدرازی به سوی او نبود.[۲۲]

می‌توان گفت عصر فاضل سراب (۱۰۴۰ ـ ۱۱۲۴ق) از دوره‌های پر تحوّل فکری و اندیشه در تاریخ عصر صفویّه و ایران است. در آغاز این دوره با حضور علمای فلسفه و عرفان مانند میرداماد استرآبادی، ملّاشمسا لاهیجی، ملّاصدرای شیرازی، ملّارجب‌علی تبریزی، قاضی سعید قمی، فیّاض لاهیجی و فیض کاشانی افکار عرفانی و فلسفی رشد داشته، و در اواخر ایندوره با ظهور مخالفان فلسفه، اندیشه‌های عرفانی و فلسفی توسعهٔ چندانی نداشته، و سنّت گرایان توانسته بودند، فضای جامعه را در اختیار خود بگیرند.

هرچند مذهب در سیاست شاهان صفوی نقش عمده‌ای را داشت، امّا شاه عبّاس اوّل چنان اقتداری داشت که اعمال نظر توسّط علمای مذهبی را پیش‌گیری می‌کرد. در زمان جانشینان شاه عبّاس اوّل اوضاع متحوّل شده از جمله در زمان سلطنت شاه سلیمان صفوی روحانیّون نفوذ عمده‌ای داشتند. سانسون در این مورد می‌نویسد: «علمای دین در ایران بالاترین مقام را دارند، و در دربار در صف اوّل مینشینند، من از آن‌ها جلوتر از صاحبمنصبان دربار نام می‌برم زیرا آن‌ها در مجالس مشاوره شاه، و مهمانی‌های عمومی در جلساتی که شاه نمایندگان و وزرای سلاطین خارجی را می‌پذیرد بر صاحب‌منصبان دربار رجحان و برتری دارند».[۲۳]

در عصری که فاضل سراب در زمرهٔ علما و مجتهدان درجه اوّل کشور به حساب می‌آمد، علما را در اوج قدرتشان می‌بینیم، مخصوصاً طیّ سلطنت دو تن از ضعیف‌ترین پادشاهان صفوی، شاه سلیمان و شاه سلطان حسین که روی هم رفته، بیش از نیم قرن فرمانروایی کردند طیّ این دوره، مجتهدان استقلال خود را از شاه کاملاً تثبیت کردند، و بدین سان در کشورهای شیعه مذهب، تنها منبع بر حقّ قدرت محسوب می‌شدند.[۲۴]

مجتهدان از دعوی روزافزون عدم وابستگی به شاه رفته رفته به جایی رسیدند که در واقع شاه را کنترل کردند. راجر سیوری می‌نویسد: «علما برای تحصیل موقعیّت مسلّط در کشور فشار می‌آوردند، و توجّهی به این واقعیّت نداشتند که با این کار بر نابودی کشور کمک می‌کنند».[۲۵]

در این زمان چون سیاست مذهبی برای مقابله با دشمن خارجی به کار نمی‌رفت از این سیاست برای مقابله با اهل تسنّن در داخل مرزها استفاده شد، و باعث نارضایی همگانی گردید که خود از عوامل عمدهٔ شورش افاغنه بود. باید گفت که در اواخر عصر صفویّه تنها به ظواهر امور مذهبی توجّه شد، و احیای مذهبی از برانگیختگی شوق و احساسات مردم و مجتمع ساختن ایشان برای دفاع از کشور فروماند، و در واقع به جای این‌که عاملی برا ی یکپارچگی مردم گردد، باعث تفرقهٔ بین آن‌ها شد.[۲۶]

با همهٔ این احوال، عصر فاضل سراب از نظر کثرت دانشمندان، و وفور علما و طالبان علم و دانش، یکی از درخشان‌ترین ادوار تاریخ علمی شیعه و ایران به شمار می‌رود، و چون اصفهان در این ایّام پایتخت صفویان بود، تعداد زیادی از طالبان علم و عالم و محدّث در این شهر حضور داشته‌اند.

از نظر اقتصادی عصر فاضل سراب، به خصوص اواخر ایّام زندگی وی، عصر خوش‌آیندی نیست،

تحوّلات سیاسی و عوامل اقتصادی از هم تفکیک ناپذیرند، با توجّه به ضعف سیاسی در اواخر عصر صفویّه می‌توان ضعف اقتصادی آن را حدس زد. یکی از علل رکود اقتصادی در اواخر دولت صفوی را تغییر راه تجاری اروپا به آسیا با کشف راه آبی آفریقا دانسته‌اند که در نتیجه آن درآمدهای هنگفتی را کشورهای آسیای غربی از دست دادند. مسألهٔ دیگر سیلاب‌ها، وجود خشکسالی‌ها و قحطی‌های مکرّر در اواخر حکومت صفویان است، علاوه بر این در اواخر صفوی کیفیّت محصولات کشاورزی و حجم تولید تنزّل کرد.

سقوط ارزش پول ایران و خروج طلا و نقره از گردش، از دیگر عوامل ضعف اقتصادی اواخر سلسلهٔ صفویّه است، و در این میانه نبایستی از تنزّل صنعت و آشفتگی بازرگانی داخلی و خارجی غافل شد.

کاهش توان اقتصادی دولت باعث افزایش فشار مالیاتی به مردم گردید. به هر صورت با وخیم شدن اوضاع اقتصادی در اواخر عصر صفوی، عمده‌ای از اصفهان به بهانهٔ زیارت عتبات ترک وطن کردند.

در گزارش درّی افندی سفیر عثمانی در دربار شاه سلطان حسین از اوضاع ایران خبر از گرانی جو و گندم و سایر غلّات می‌دهد، و علّت آن را کاهش تعداد کشاورزان می‌داند.

ژان شاردن سیّاح فرانسوی که در زمان شاه عبّاس دوم و شاه سلیمان از ایران دیدن کرده بود، می‌نویسد: ثروت ایرانیان به نیمه کاهش یافته. مسکوکات خراب شده است. در مجموع باید گفت که گزارشات مختلف نشان دهندهٔ ضعف اقتصادی در کشور بود، و حساب اقتصاد در آخرین سال‌های دولت صفویّه از دستشان خارج شده بود.

نتیجه

۱. فاضل سراب در دورهای از تاریخ عصر صفویّه متولّد می‌شود که سلسلهٔ صفویّه دوران انحطاط و سقوط خود را آغاز می‌کند، و آن دوره ابتدا عصر شاه صفی و سپس شاه عبّاس دوم و شاه سلیمان و شاه سلطان حسین است.

۲. در این دوره در زمینهٔ مذهبی علمای بزرگی در اصفهان ظهور کردند، و فقه و کتب روایی بیشتر گسترش یافت؛ چرا که حمایت پادشاهان صفوی باعث ترویج هرچه بیشتر علوم دینی در این دوره

شد.

۳. در این عصر همچنان شاهد افول تصوّف و تفوّق اخباری‌گری هستیم که خود زاییده شرایط اجتماعی سیاسی این دوره است.

۴. در زمینهٔ اقتصادی در این زمان به تدریج شاهد ضعف اقتصادی مردم هستیم. در حالی که وخیم شدن اوضاع اقتصادی خود در نابسامانی دیگر ارکان جامعه مؤثّر بود.

۵. می‌توان گفت زمان کودکی فاضل سراب در عهد شاه صفی سپری شده، و احتمالاً وی در زمان شاه عبّاس دوم به اصفهان مهاجرت و به کسب فضایل و دانش پرداخته، و در عهد شاه سلیمان و شاه سلطان حسین از علمای بزرگ این عصر محسوب می‌شده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در حاشیهٔ کتاب *زبدة البیان*، شمارهٔ ۴۹۳۲، کتابخانهٔ آیت‌اللّه العظمی مرعشی نجفی در قم، مولی محمّدصادق فرزند فاضل سراب چنین نوشته است: «تاریخ وفات قبله‌گاهی‌ام ـ جعل اللّه تعالی روحه عنده فی اعلی علیّین، و حشره مع المصومین ـ تخمیناً پنج ساعت از شب دوشنبه هیجدهم ذی‌الحجّة الحرام ۱۱۲۴، و سنّ شریفشان در محرّم ۱۱۲۵ به مقتضای فرمودهٔ خودشان هشتاد و پنج می‌شد. با این حساب تولّد او سال ۱۰۴۰ می‌باشد.

۲. تاریخ جلوس شاه صفی که نام اصلی وی سام‌میرزا بود، چهارم جمادی‌الثّانی سال ۱۰۳۸ است؛ ولی در شاملو، ولی‌قلی. *قصص‌الخاقانی*، ج۱، ص۲۰۹ سال ۱۰۳۷ آمده است، امّا در همین منبع تاریخ جلوس او را با عبارت «ظلّ حق» بیان کرده است که در این صورت ۱۰۳۸ درست خواهد بود. در منابع دیگر همان سال ۱۰۳۸ ثبت شده است.

۳. تاورینه. *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوتراب نوری، اصفهان: کتابفروشی تأیید، چاپ دوم ۱۳۳۶، ص۴۹۸.

۴. *The Cambridge history of Iran*, volume 6, P280.

۵. شاملو. *قصص‌الخاقانی*، ج۱، ص۲۱۴.

۶. شاملو. *همان*، ج۲، صص ۲۲ ـ ۲۳؛ کمپفر. *سفرنامه*، ص۴۱.

۷. قزوینی، وحید. *عبّاس‌نامه*، ص د.

۸. الگود، سریل. *طب در دورهٔ صفوی*، ص۱۲. برای اطّلاع بیشتر از شرح حال این پادشاه رجوع کنید به: فاضل، احمد. *شاه عبّاس دوم و زمان او*، تهران: مؤسّسهٔ فرهنگی هنری ضریح، ۱۳۷۶.

۹. برای اطّلاع ر. ک: هدایت، رضا قلی‌خان. *متمّم روضة الصّفا*، ج۸، ص۴۸۳، همو. *مجمع الفصحا*، به کوشش مظاهر مصفّا، ج۵، ص۴۸، تنکابنی. *قصص العلما*، کتابفروشی علمیّهٔ اسلامی، ۱۳۶۳، ص۳۲۲؛ قزوینی. *همان*، ص۳۲۵، بهار، ملک الشّعراء. *سبک‌شناسی*، تهران: امیرکبیر، ج۳، ص۳۰۴ به بعد؛ نصرآبادی، میرزا طاهر. *تذکرهٔ نصرآبادی*، به تصحیح وحید دستگردی؛ صفا، ذبیح اللّه. *تاریخ ادبیّات ایران*، ج۵ و بسیاری از منابع دیگر.

۱۰. کمپفر. *همان*، صص ۴۳ ـ ۵۳.

۱۱. *فوائد الصّفویّة*، ص۷۷؛ کمپفر. *سفرنامه*، صص ۵۵ ـ ۵۶.

۱۲. کمپفر. *همان*، صص۶۸ ـ ۶۹.

۱۳. تاورنیه. *همان*، ص۵۱۲.

۱۴. خوانساری. *روضات‌الجنّات*، ج۷، ص۱۰۱.

۱۵. افندی اصفهانی، عبدالله. *ریاض العلما*، ج ۲، ص ۲۸۴.
۱۶. همایی، جلال‌الدّین. *تاریخ اصفهان*، به کوشش ماه‌دخت بانو همایی، تهران، ۱۳۸۱.
۱۷. *تاریخ و سفرنامهٔ حزین*، ص ۱۷۰.
۱۸. خاتون‌آبادی. *وقایع السّنین و الاعوام*، ص ۵۵۳.
۱۹. لکهارت، لارنس. *انقراض سلسلهٔ صفویّه*، ص ۴۴.
۲۰. کروسینسکی. *سفرنامه*، ص ۲۴؛ *فوائد الصّفویّة*. هچنین نگاه کنید به: نوایی، عبدالحسین و عبّاس‌قلی غفّاری‌فرد. *تاریخ تحوّلات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دورهٔ صفویّه*، تهران: سمت، ۱۳۸۱، ص ۲۵۴.
۲۱. کمپفر. *سفرنامه*، ترجمهٔ کیکاووس جهانداری، تهران، ۱۳۵۰، صص ۷۰ ـ ۷۳.
۲۲. *فوائدالصّفویّة*، صص ۷۸ ـ ۷۹؛ لکهارت. *همان*، ص ۸۴.
۲۳. سانسون. *سفرنامه*. ترجمهٔ تقی تفضّلی، تهران، ۱۳۴۶، صص ۳۷ ـ ۳۸.
۲۴. سیوری، راجر. *ایران عصر صفوی*، ترجمهٔ کامبیز عزیزی، تهران، چاپ چهارم ۱۳۷۴، ص ۲۳۷.
۲۵. *همان*، ص ۲۳۸.
۲۶. لکهارت. *همان*، ص ۸۲؛ باستانی پاریزی، *سیاست و اقتصاد عصر صفوی*، صص ۲۱۸ ـ ۲۱۹.
۲۷. لکهارت. *همان*، ص ۲۶.
۲۸. اشرفیان. *دولت نادرشاه افشار*، ص ۵.
۲۹. جنگ خطّی شمارهٔ ۱۹۰۳. ر. ک: نشاط، فروغ. *اصفهان در عصر شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی*، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، استاد راهنما حسین میرجعفری، دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۷، ص ۱۲۳.
۳۰. باستانی پاریزی. *سیاست و اقتصاد عصر صفوی*، صص ۲۴ ـ ۲۶.
۳۱. فلور، ویلم. *برافتادن صفویان، برآمدن محمود افغان*، ص ۵۰.
۳۲. نوایی، عبدالحسین. *اسناد و مکاتبات سیاسی ایران از سال ۱۱۰۵ تا ۱۳۰۵*، ص ۲۱.
۳۳. شاردن. *سیاحت‌نامه*، ترجمهٔ محمّد عبّاسی، ج ۴، ص ۱۲.

معماری تکیهٔ فاضل سراب

محمّدرضا نیل‌فروشان*

مقدّمه

در عهد صفوی به خصوص هنگام سلطنت شاه عبّاس دوره شکوفایی هنرهای اسلامی مانند معماری و شهرسازی، نقّاشی، قالی‌بافی، سفال‌گری، پارچه‌بافی و فلزکاری است که بیش از همه می‌توان در پایتخت صفویان یعنی شهر اصفهان شاهد این شکوه و عظمت بود.

در زمان شاه عبّاس فعّالیّت‌های اساسی در توسعه و پیشرفت معماری و شهرسازی آشکار گردید.

تشویق هنرمندان، معماران و شهرسازان در زمان شاه عبّاس در اصفهان باعث آن گردید که سیّاحان و جهان‌گردان شهر اصفهان را نصف جهان بنامند.

توسعهٔ شهر اصفهان از میدان عتیق به میدان نقش جهان و ایجاد بناهای اقتصادی ـ مذهبی و غیر مذهبی در گوشه و کنار آن حاکی از یک برنامه کامل شهرسازی در این دوره بود به گونه‌ای که کم‌تر می‌توان در دیگر مراکز و شهرهای اسلامی مشاهده نمود. جهان‌گردانی که از اصفهان در دورهٔ صفوی بازدید کرده‌اند، شرح‌های مفصّلی از بزرگی و عظمت این شهر نقل نموده‌اند.

شاردن به هنگام دیدار از اصفهان ضمن توصیف عظمت شهر از ۱۶۲ مسجد، ۴۸ مدرسه، ۱۸۲ کاروان‌سرا و ۲۷۳ حمام نام می‌برد.

با انتخاب اصفهان به عنوان پایتخت در سال ۱۰۰۶ هجری قمری توسّط شاه عبّاس این شهر به حداکثر رونق ورشد خود در تمام قرون می‌رسد. در این دوره رشد جمعیت شهری تغییر می‌یابد و در محور شمالی جنوبی به سمت رودخانه پیشروی می‌نماید.

با شروع تغییرات شهری مرکز اصلی شهر که همان میدان کهنه (میدان عتیق) نامیده می‌شد توانایی برآوردن نیازهای سیاسی، فرهنگی واقتصادی جدید را نداشته، و به همین دلیل اولین طرح جامع اصفهان که در طول ۲۵ سال به اجرا در آمد، پایه‌ریزی گردید.

شاردن در *سفرنامهٔ* خود جمعیت شهر اصفهان را در آن زمان بالغ بر یک میلیون و یک‌صد هزار نفر

---

*. مدرّس دانشگاه هنر اصفهان.

برآورد ومساحت آن را ۸۰ کیلومتر مربّع عنوان می‌نماید.

مهم‌ترین اقدامات شهرسازی در این دوره صورت می‌پذیرد به طوری که استخوان بندی اصلی شهر اصفهان را در تمامی دروه‌های بعدی پایه‌گذاری می‌کند، و آن احداث میدان و مجموعه بی‌نظیر نقش جهان و مجموعه کاخ‌های صفوی و به ویژه در محور چهارباغ، و جهت گسترش شهر در این دوره در اطراف رودخانه زاینده‌رود می‌باشد.

با افزایش جمعیت و رشد و شکوفایی روزافزون در دورهٔ صفویّه طبیعی به نظر می‌رسد که کالبد شهر نیز مطابق این جمعیت رشد می‌نماید، و پیرو آن گورستان‌ها و زمین‌های بایر محلّی درون و یا نزدیک شهر نخستین مناطق گسترش توسعهٔ شهر محسوب می‌گردند، و بیشتر این قبرستان‌های کوچک و بزرگ به مرور به باغ‌ها ومنازل مسکونی تبدیل می‌گردند، و قبرستان‌های دورتر مورد استفاده افراد و گروه‌های بیشتری قرار می‌گیرند.

در بین این گورستان‌ها و مزارها زمین تخت فولاد با توجّه به خاک شور و حاصل‌خیزی کم و عدم جاذبه برای گسترش باغ‌ها و شاید هم‌خوانی بیشتر خاک با قبرستان، و وجود مقبره‌هایی نظیر مقبرهٔ بابارکن‌الدّین که از سال ۷۶۹ هجری قمری مورد احترام مردم بوده، و دارا بودن زمین لسان‌الارض و مرقد منسوب به یوشع نبی (ع) که خود مبیّن قداست این مکان بوده‌اند، به گورستان عمومی و اصلی مردم در زمان صفویّه مبدّل می‌شود.

ذکر این نکته ضروری است که تخت فولاد به عنوان یک مجموعهٔ کامل، با کاربری خود هم‌خوانی داشته، و در آن‌جا همان‌قدر که به آرامش ابدی درگذشتگان اهمّیت داده می‌شده به آسایش افرادی که مکرراً به قبرستان رجوع می‌نموده‌اند نیز توجّه می‌شده است، و کالبدی در شأن یک مجموعه فرهنگی، مذهبی را ایفا می‌نموده است.

اجزا و عناصر گوناگونی این مجموعه را تکمیل کرده که عبارتند از:

تکیه‌ها، بقاع، آب انبارها، خانقاه‌ها، بازار و مسجد و یخچال و قربان‌گاه و مهمان‌سراها.

تکایا در این میان با تعدّد و عمل‌کردی همچون یک مسکن آخرتی و آسایش زائرین دنیوی هنگام زیارت اهل قبور، تعداد بیشتری را دارا بوده، و به عنوان نوعی تداعی کنندهٔ گورستان‌های کوچک محلّی در کلّ عمل می‌نموده است، و این امر پیوند باقی‌مانده، و ناگسستنی خاندان را حتماً پس از مرگ با هم نشان می‌دهد. این احساس هویّت و تعلّق در محلّات شهر به تعداد بسیار در شهر اصفهان یافت می‌گردد.

یکی از این تکایا که در زمان صفویّه پایه ریزی گردیده، تکیهٔ فاضل سراب مشهور به جویباره‌ای است. در کتاب *تاریخ اصفهان* جابری انصاری می‌خوانیم:

در برابر تکیهٔ آقامحمّد کاظم، تکیهٔ فاضل سراب است. نام آن عالم ملّامحمّد و مولدش تنکابن و صاحب رسالات مفیده چون سفینه *النّجاة* و *ضیاء القلوب* و... وفاتش ۱۱۲۴ق به شاهی «سلطان حسین».[۱]

این تکیه در ابتدای تخت فولاد بعد از تکیهٔ سیّدابوالقاسم خواجوی (سادات خواجویی) قرار دارد، و محلّ آن در سمت شرق خیابان فیض نرسیده به دروازهٔ قدیم تخت فولاد، و از تکایای صفوی است.

داخل تکیه، بقعه‌ای آجری با پلان هشت ضلعی بنا شده که مربوط به دوران صفوی است. در نمای بیرونی بقعه از تزیینات آجری استفاده شده است. این بقعه برروی سکویی به ارتفاع تقریبی ۷۰ سانتی متر بالاتر از سطح زمین قرار دارد، و از هر سو توسّط دهانه‌هایی به اطراف گشوده می‌شود.

این طرح بر خلاف بقعه‌های دوره قاجار می‌باشد که توسّط شبکه‌های آجری محصور گشته است. این تکیه ظاهراً در بخشی از انارستان یکی از چهارباغ دورهٔ صفوی قرار گرفته است، در نقشهٔ بودوئن مربوط به سال ۱۹۳۲ میلادی بخش شرقی تکیه پوشیده از درخت است، و حجره‌هایی در قسمت شمالی تکیه دیده می‌شود. همچنین در رولوه بودوئن مربوط به سال ۱۹۳۲ حجره‌هایی در قسمت شمالی تکیه، دیده می‌شود. عناصر و اجزای تشکیل دهندهٔ تکیه عبارتند از:

الف. ورودی

فضای دعوت، به صورت‌های مختلف از جمله به صورت هشتی با حوض آب و دالانی که منتهی به صحن تکیه می‌گردد.

فضای دعوت در ورودی با کمی عقب نشینی نسبت به بدنهٔ اصلی دیوار و در هنگام ورود با سردر ساده پوشانده شده است. سردر ورودی را به صورت دسته عمل شده پس از در ورودی، هشتی کشیده مربّع مستطیل کشکولی و با رسم ۸ پوشیده در سمت راست ورودی پلّه، ارتباط به پشت بام را از بر ۸ گرفته، و ٤ خروجی داده شده از هشتی در امتداد مسیر، صحن و عناصر اصلی آن نظیر حوض آب و بقعه قرار دارد که هدایت کنندهٔ ما به تکیه می‌باشد. ورودی بقعه در حال حاضر دقیقاً در راستای ورودی تکیه قرار دارد، و در مجموع طول ورودی از لبهٔ تکیه تا انتهای دالان ورودی حدوداً ۷/۷۰ متر بوده، که به عرض ساخت در تکیه و معادل نسبت یک به جذر دو طول صحن است (شکل شمارهٔ ۱).

سلسله مراتب ورودی در معماری ایران در ورودی تکیه نیز به چشم می‌خورد: فضای دعوت، خسته‌نشین، هشتی، ورودی و دالان.

به دلیل عمل‌کرد خاصّ تکایا حوضچهٔ کوچک آب به نشانهٔ حیات قرار می‌گیرد، در تکیهٔ فاضل

سراب ورودی در وسط ضلع غربی قرار گرفته است.

این ورودی با عقب نشینی از بدنهٔ خود را نمایان می‌کند. قرارگیری دو جای‌گاه نصب ادعیه در دو طرف ورودی از مشخّصه‌های ویژهٔ این تکیه است.

دو سکّوی تخریب شده کنار ورودی یادآور ورودی‌های خانه‌ها می‌باشد.

این درحالی است که ارتفاع این ورودی وجه تمایز آن با ورودی خانه‌ها است. تزیینات بدنهٔ بیرونی با اندود گچ و آجر پوشیده شده است. اختلاف ارتفاع بین ورودی و زمین اطراف محدودهٔ ورودی به صورت کرسی، ورودی را از محوّطه جدا نموده است (شکل شمارهٔ ۲).

۲. صحن تکیهٔ فاضل سراب

در نقش حیاط برای تکیه عمل نموده، و برقراری ارتباط با طبیعت، آب، آسمان نور و درخت و سبزی را فراهم می‌آورده است. درون‌گرایی از صفات مهمّ و بارز معماری ایرانی است که در تکیه‌ها نیز دیده می‌شود. در کلّیهٔ تکایا صحن است که نقش مهمّ تکلیف فضا را ایفا می‌نماید، و گورستان را از مکان خاموش به تفرّج‌گاهی جهت اولیای قبور تبدیل می‌نماید. صحن تکیه با ابعادی حدود ۳۰×۶۰ متر به شکل یک مستطیل است.

تعبیر دیگر ورودی صحن بر روی صفّه‌ای قرار می‌گیرد و در فاصله ۱۱/۶۰ متری بقعه تا ورودی قرار گرفته است، و ازاره‌های سنگی آن به ارتفاع ۷۰ سانتی متر قابل مشاهده است (شکل شمارهٔ ۳).

۳. جهت قرارگیری بقعهٔ فاضل سراب

جهت‌گیری بقعه در راستای محور قبله بوده، و همسان با دیگر تکایای تخت فولاد این جهت‌گیری را به سبب کاربری گورستانی خود، و اهمّیت جهت قبله دارا است (شکل شمارهٔ ٤).

٤. الگوی فضای تکیهٔ فاضل سراب

با توجّه به پلان‌های ارائه شده، و عکس‌های موجود، روی‌کرد اتاق‌ها در این تکیه همچنان رو به حیاط بوده، و سقف اتّصال به خارج ورودی تکیه بوده است. درون‌گرایی تکیه و برون‌گرایی بقعهٔ مرحوم فاضل سراب، نتیجهٔ اهمّیت فضای باز در تکیه است (شکل شمارهٔ ۵).

۵. محورها در تکیهٔ فاضل سراب

بقعه درست در جهت دو محور عمود برهم قرار گرفته است (شکل شمارهٔ ٦).

۶. بقعه

شاخص‌ترین و چشم‌گیرترین عنصر تکیه بقعه است که محل دفن شخصیّت اصلی تکیه بوده، و به یاد و احترام وی ساخته، و نام‌گذاری شده است.

در تخت فولاد شکل هشت ضلعی شکل غالب بقعه‌ها می‌باشد که در برخی موارد ایده‌های خلاقانه دیگری نیز به کار رفته است؛ به عنوان مثال در تکیهٔ فاضل سراب بقعه از عدد ۸ شروع می‌گردد، پاگردها در بقعه به صورت... بند (لغت خور) استفاده می‌گردد. در کنار بنا پاگرد هم با هشت ایوان کامل می‌گردد. در یکی از پاگردها شمال شرقی به صورت استادانه‌ای پلّه به بالا راه پیدا می‌نماید. داخل گنبد با رسم ۸ شروع و ۸ سوسن و ۸ پاباریک جهت تکمیل معماری مشاهده می‌گردد (شکل شمارهٔ ۷).

گنبد بقعه نیز با آجر پوشیده است. گنبد از سه قسمت تشکیل گردیده قسمت اوّل هشت به صورت پشت بند خود گنبد و هشت بعدی و سپس گنبد به صورت گرد (شکل شمارهٔ ۸).

۷. حجرات

عواطف ایرانی، قطع ارتباط با بستگان یا خویشان را پس از مرگ بر می‌تابد بدین دلیل خانواده‌هایی که تمکّن ساخت، و تملّک یک حجره در تکیه را داشتند، آن را به آرامگاه خانوادگی تبدیل، و اقوام و خویشان درگذشته را در آن دفن می‌نمودند.

ایجاد ارتباط بعدی با فضای بیرون، و آزادی دید به نظر ما برگرفته از اتاق‌های خانه‌های ایرانی به صورت سه دری، پنج دری، چهار صفّه، از اشکال به کار رفته در ساخت این حجرات در تکیهٔ فاضل سراب می‌باشد (شکل شمارهٔ ۹).

۸. آب‌نما

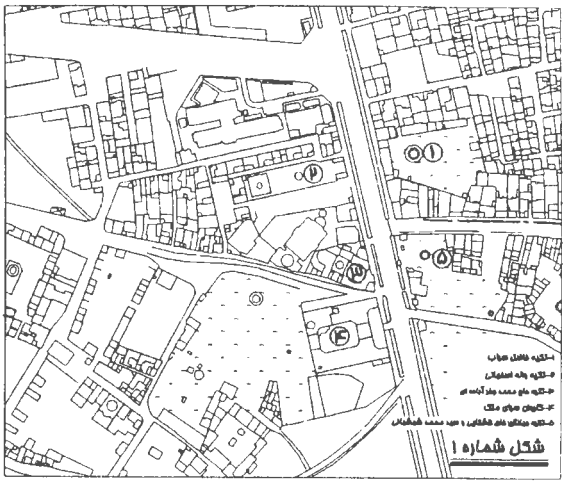
آب یکی از عناصری است که تقریباً در تمام بناها با معماری اسلامی دیده می‌شود. تکیه، مسجد، مدرسه، کاروان‌سرا، کاخ و خانه همه و همه به نحوی از نقش آب در تلطیف فضا سود جسته‌اند. در معماری اصفهان آب با جنبه‌های گوناگون، نمود دارد، و در تکایا و مزارها علاوه بر کارکردهای رایج و نمادین آب در معماری، یکی از آداب و رسوم خاصّ تکیه، پاشیدن آب بر روی سنگ قبرها است، به امید آن‌که به روح مرده رسیده، و او را از عطش مصون بدارد (شکل شمارهٔ ۱۰).

۹. پوشش گیاهی تکیهٔ فاضل سراب

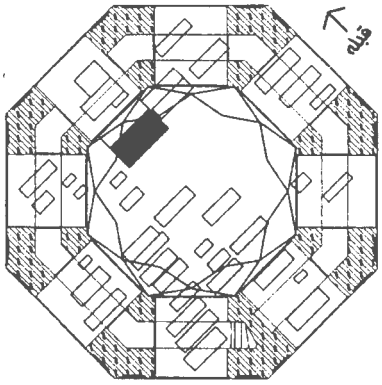
پوشش گیاهی این تکیه شامل درخت‌ها و درختچه‌های کاج و خرزهره است که اکثراً توسّط بازماندگان، در مجاورت قبور کاشته شده‌اند (شکل شمارهٔ ۱۱).

پی‌نوشت‌ها

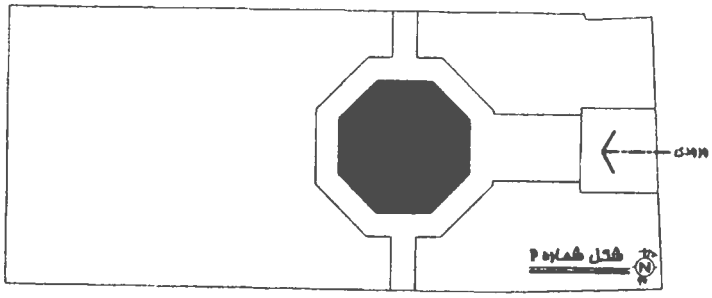
۱. جابری انصاری، حسن. *تاریخ اصفهان*، تصحیح و تعلیق جمشید مظاهری، اصفهان: مشعل، ۱۳۷۸، ص ۱۷۱.



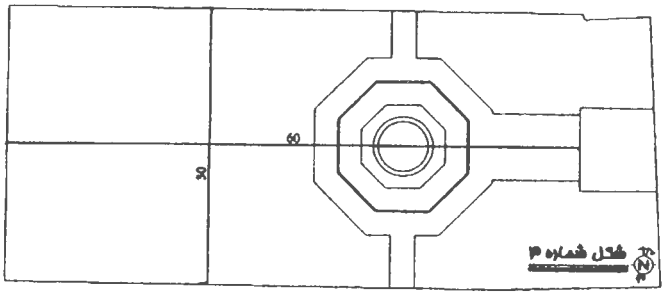
شکل شماره ۱



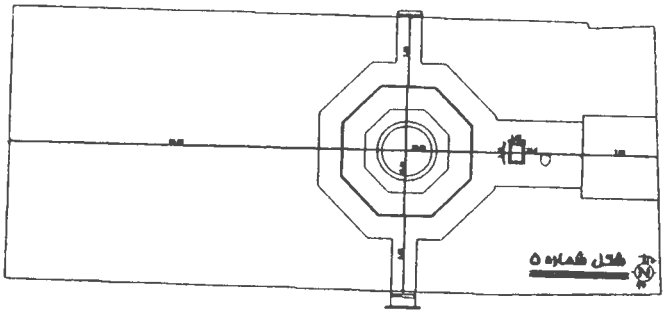
شکل شماره ۴



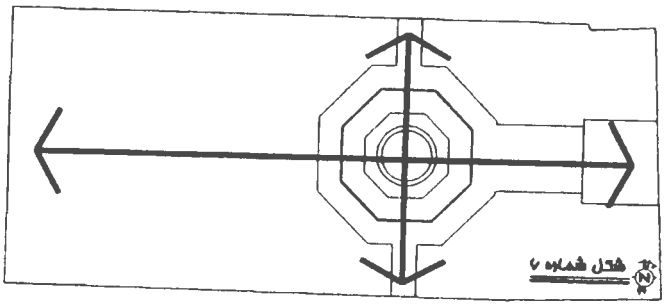
شکل شماره ۲



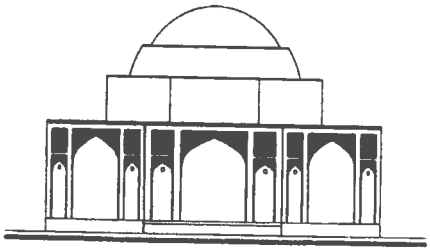
شکل شماره ۳



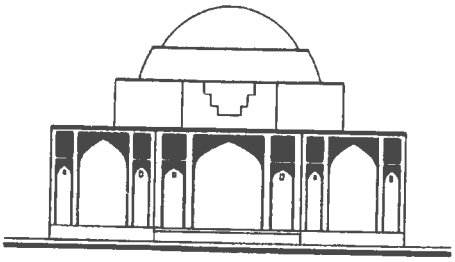
شکل شماره ۵



شکل شماره ۶

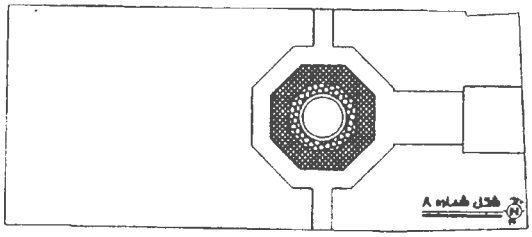


نمای جنوب غربی بقعه شامل محراب

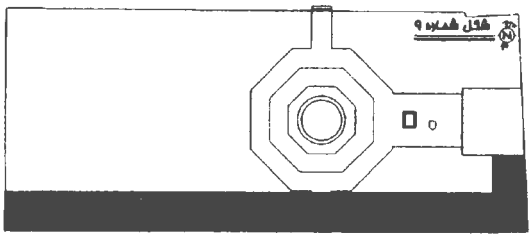


نمای غربی بقعه شامل محراب

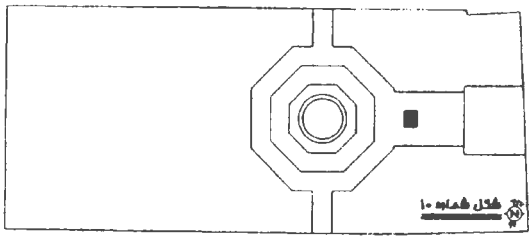
شکل شماره ۷



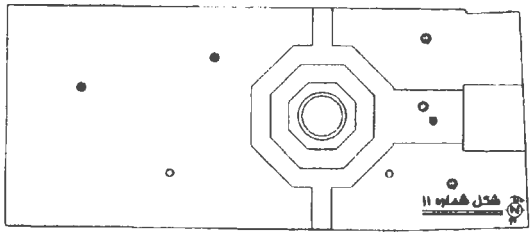
شکل شماره ۸



شکل شماره ۹



شکل شماره ۱۰



شکل شماره ۱۱

علی شیرانی بیدآبادی(صحّت)

اصفهان ای سرزمین سبز راز
ای دیار عاشقان سرفراز

کوچه‌سارت کوچهٔ میخانه پوش
چون فلک آئینه‌ها داری به دوش

نازت از رنگین خیالات غزل
صائبت مست غزالان غزل

سطح فکر روشنان ناخط نور
شطح شوق عارفانت شط شور

چون شفایی آن حکیم بی‌قرین
خوش سخن شیرین زبان شورآفرین

عقل محو عارفان کاملت
آسمان شرمنده آب و گلت

یک سحر اشراق در صحرای تو
بوعلی‌ها پرورد سینای تو

مردم دریادلت جویای علم
حوزه علمیّه‌ات دریای علم

عالمانت جمله در عالم عَلَمْ
همچو کوهت سالکان ثابت‌قدم

خاکت از شیخ بهایی پربهاست
صفحه‌ات رنگین ز خط میرهاست

ابن عَبّاد آن حکیم فاضلت
عارف ربانی صاحب دلت

تَستری الحق محقق در علوم
واقف رازت مدقق در علوم

شیخ بحرانی بود بحرالعلوم
فاضل هندی است از این مرز و بوم

مرد حق علّامه دین مجلسی است
آنکه در دانش چو او کمتر کسی است

بهبهانی عارف روشن ضمیر
آنکه بود از فقه و حکمت بی‌نظیر

بس ز بیدآبادی و آباده‌ای
دادِ دین داد دانش داده‌ای

خان قشقایی گل روی سبد
شد جهانگیر آنکه نامش تا ابد

آنکه آید کم قرینش در قرون
آنکه بودش دانش و بینش فزون

نام والای رفیعایت رفیع
صد رهت در صدر و صدرای رفیع

فاضل تنکابنی در این سراب
بود بس پر فیض‌تر از شط آب

آنکه بود آئینه روشن‌دلی
آنکه عمری دم زد از مولا علی

پر ز گل دشت شقایق‌پوش توست
رازها در سینه پر جوش توست

زنده رودت سر به سر آذین پل
حلقه پل حلقه رنگین گل

چشمه‌سارانت زبان ذکر حق
خط موجت ترجمان ذکر حق

کوچه‌سارت کوچه میخانه پوش
چون فلک آئینه‌ها داری به دوش

اصفهان ای سرزمین سبز راز
ای دیار عاشقان پاک‌باز

فهرست منابع و مآخذ

۱. آصف، محمّدهاشم. *رستم التّواریخ*، تهران: [بی‌نا]، چاپ دوم ۱۳۵۲.
۲. آل‌بحرالعلوم، محمّدصادق. *دلیل القضاء الشّرعی*، نجف، [بی‌نا، بی‌تا].
۳. آل‌کاشف الغطاء نجفی، علیّ بن محمّدرضا. *الحصون المنیعة*، نسخهٔ خطّی کتابخانهٔ مدرسهٔ کاشف الغطاء در نجف.
٤. ابن ابی‌الرّضا، محمّد بن حسن. *الاجازة الکبیرة*، مندرج در *بحارالانوار*، بیروت: مؤسّسة الوفاء، ۱٤۰۳ق.
٥. ابن شهید ثانی، جمال‌الدّین حسن. *معالم الاصول*، قم: مکتبة الدّاوری، [بی‌تا].
٦. ابن‌فارس. *معجم مقاییس اللّغة*، بیروت: داراحیاء التّراث العربی، [بی‌تا].
۷. ابن‌منظور، محمّد بن مکرم. *لسان العرب*، بیروت: داراحیاء التّراث العربی، ۱٤۰۸ق.
۸. احتشامی لطف‌اللّه، «محلّه عبّاس‌آباد اصفهان»، *فرهنگ اصفهان*، فصل‌نامهٔ پژوهشی، فرهنگی، هنری، شمارهٔ ۲٤، ۱۳۸۱.
۹. اختیار، منصور. *معنی‌شناسی*، تهران: دانشگاه تهران (ش ۱۲۱٥)، ۱۳٤۸.
۱۰. اردبیلی، احمد. *زبدة البیان فی احکام القرآن*، مؤتمر المقدّس الاردبیلی، قم، ۱۳۷٥.
۱۱. اردبیلی غروی، محمّدعلیّ بن علی. *جامع‌الرّواة*، با مقدّمهٔ آیت‌اللّه بروجردی، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱٤۰۳ق.
۱۲. استخری، احسان‌اللّه علی. *اصول تصوّف*، کانون حقیقت، تهران، [بی‌تا].
۱۳. اشراقی، فیروز. *اصفهان از دیدگاه سیّاحان خارجی*، اصفهان: آتروپات، ۱۳۷۸.
۱٤. اشرفیان، ک.زم.ر.آرنوا. *دولت نادرشاه افشار*، ترجمهٔ حمید امین، شبگیر، تهران ۱۳٥٦.
۱٥. اصطهباناتی، علی نقی. *برهان المرتاضین*، به تحقیق و تصحیح محمّد هرتمنی و مقدّمهٔ احسان‌اللّه عظیمی، اصفهان: مقیم، ۱۳۸۲.
۱٦. اصفهانی، ابوالقاسم جعفر. *مناهج المعارف*، با مقدّمهٔ سیّد احمد روضاتی، تهران: [بی‌نا]، ۱۳۹۲ق / ۱۳٥۱.
۱۷. اصفهانی، محمّدمهدی بن محمّدرضا. *نصف جهان فی تعریف الاصفهان*، به تصحیح منوچهر ستوده، تهران: کتابخانهٔ تأیید، امیر کبیر، ۱۳٤۰.
۱۸. افندی اصفهانی، عبداللّه. *ریاض‌العلما و حیاض‌الفضلا*، به کوشش سیّداحمد حسینی، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱٤۰۱ق.
۱۹. امین عاملی، محسن. *اعیان الشّیعه*، تحقیق حسن امین، بیروت: دار التّعارف، ۱٤۰۳ق.
۲۰. امینی، تورج (به کوشش). *اسنادی از زرتشتیان معاصر ایران*، تهران: سازمان اسناد ملّی ایران، ۱۳۸۰.
۲۱. انصاری، شیخ مرتضیٰ. *فرائد الاصول*، قم: کتابفروشی وجدانی، [بی‌تا].
۲۲. انصاری، هرمز. *مقدّمه‌ای بر جامعه‌شناسی اصفهان*، به کوشش احمد جواهری، تهران: نقش جهان، ۱۳۷۹.
۲۳. انوار، عبداللّه. *فهرست نسخ خطّی کتابخانهٔ ملّی*، تهران: کتابخانهٔ ملّی، ۱۳٤٤ ـ ۱۳٥۸.
۲٤. اولئاریوس، آدام. *سفرنامه: اصفهان خونین شاه صفی*، ترجمهٔ حسین کردبچّه، تهران: نشر کتاب برای همه، چاپ دوم ۱۳٦۹.
۲٥. اولیویه. *سفرنامه*. ترجمهٔ محمّدطاهر میرزا، تصحیح و حواشی غلام‌رضا ورهرام، تهران، ۱۳۷۲.

۲۶. اهری، زهرا. *مکتب اصفهان در شهرسازی: زبان‌شناسی عناصر، فضاهای شهری، واژگان، قواعد دستوری*، تهران: دانشگاه هنر، ۱۳۸۰.
۲۷. باستانی‌پاریزی، محمّدابراهیم. *سیاست و اقتصاد عصر صفوی*، تهران: صفی‌علی‌شاه، ۱۳۵۷.
۲۸. بحرانی، یوسف بن احمد. *لؤلؤةالبحرین*، تحقیق محمّدصادق بحرالعلوم، نجف، ۱۳۸۶.
۲۹. بروکلمان، کارل. *تاریخ الادب العربی*، ترجمهٔ عبدالحلیم نجّار و یعقوب بکر، [قاهره]، دارالمعارف.
۳۰ ـ ۳۱. بغدادی، اسماعیل پاشا بن محمّدامین. *ایضاح المکنون فی الذّیل علی کشف الظّنون عن اسامی الکتب و الفنون*، به تصحیح محمّدشرف‌الدّین یالتقایا و رفعت بیلگه الکلیسی، ترکیّه، مطبعة المعارف، ۱۳۶۴ق؛ بغداد: مکتبة المثنی، [بی‌تا].
۳۲. همو. *هدیةالعارفین*، بیروت: دارالفکر، ۱۴۰۲ق.
۳۳. بهار، ملک‌الشّعراء. *سبک شناسی*، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰.
۳۴. بیانی، مهدی. *احوال و آثار خوشنویسان*، تهران: علمی، چاپ دوم ۱۳۶۳.
۳۵. بینش، تقی. *فهرست الفبایی نسخ خطّی کتابخانهٔ آستانهٔ مشهد*، مشهد، ۱۳۶۹.
۳۶. تاورنیه، ژان باتیست. *سفرنامه*، ترجمهٔ ابوتراب خواجه نوری (نظم‌الدّوله)، تصحیح حمید شیرانی، [بی‌جا]: کتابخانهٔ سنایی و تأیید، [بی‌تا].
۳۷. تحویلدار، میرزا حسین خان. *جغرافیای اصفهان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۳.
۳۸. تفضّلی، آذر و مهین فضائلی جوان. *فرهنگ بزرگان اسلام و ایران*، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲.
۳۹. تنکابنی، اسماعیل. *نصرة النّاظرین و نزهة الباصرین*، به تصحیح احمدمحمّدرضا حائری، در *میراث اسلامی ایران*، به کوشش رسول جعفریان، قم: کتابخانهٔ مرعشی.
۴۰ ـ ۴۱. تنکابنی، محمّد بن عبدالفتّاح. *حاشیه بر زبدة البیان اردبیلی*، نسخهٔ خطّی کتابخانه شخصی رضویّه متعلّق به آیت‌اللّه خراسانی مدرسه صدر اصفهان؛ نسخهٔ خطّی متعلّق به کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی نجفی به شمارهٔ ۴۹۳۲.
۴۲ ـ ۴۳. تنکابنی، محمّد. *قصص العلماء*، تهران: کتابخانهٔ علمیّهٔ اسلامیّه، ۱۳۶۲؛ تلخیص و تحقیق و ویرایش محمّدرضا حاجی شریفی خوانساری، قم: مؤسّسهٔ فرهنگی انتشاراتی حضور، ۱۳۸۰.
۴۴. تهرانی، آقابزرگ. *الذّریعه الی تصانیف الشّیعه*، بیروت: دارالاضواء، چاپ دوم ۱۴۰۳ق.
۴۵ ـ ۴۶. همو. *الرّوضة النّضرة فی علماء المائة الحادیة عشرة*، بیروت: مؤسّسهٔ فقه الشّیعه، ۱۴۱۱ق؛ قم: اسماعیلیان، چاپ دوم [بی‌تا].
۴۷. همو. *الکرام‌البررة*، نجف: المطبعه العلمیّه، ۱۳۷۴.
۴۸. همو. *الکواکب المنتشره فی القرن الثّانی بعد العشرة*، تحقیق علی‌نقی منزوی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
۴۹. همو. *طبقات اعلام الشّیعه*، به تحقیق علی‌نقی منزوی، [تهران]: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ق.
۵۰. جابری انصاری، حسن. *تاریخ اصفهان*، تصحیح جمشید مظاهری، اصفهان: مشعل و بهی، ۱۳۷۸.
۵۱. همو. *تاریخ اصفهان و ری و همهٔ جهان*، اصفهان: مجلّهٔ خرد، [چاپ اوّل] مهر ۱۳۲۱ / ۱۳۶۲ق.
۵۲. جاپلقی بروجردی، محمّدشفیع. *الرّوضة البهیّة فی الطّرق الشّفیعیّه*، چاپ سنگی، ۱۲۸۰.
۵۳. جرفادقانی. م. *علمای بزرگ شیعه*، قم: معارف اسلامی، ۱۳۶۴.
۵۴. جعفریان، رسول (به کوشش). *دوازده رسالهٔ فقهی دربارهٔ نماز جمعه*، قم: انصاریان.
۵۵. همو. *صفویّه در عرصهٔ دین، فرهنگ و سیاست*، قم: پژوهشکدهٔ حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
۵۶. جعفری، علی‌اکبر. *اصفهان در ایّام صفویان (۱۰۰۰ / ۱۰۳۷ق)* پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد، دانشگاه اصفهان، گروه تاریخ، ۱۳۷۷.

۵۷. جکسن، ابراهام. *سفرنامهٔ جکسن*، ترجمهٔ منوچهر امیری، فریدون بدره‌ای، تهران: خوارزمی چاپ دوم ۱۳۵۷.
۵۸. جمعی از سیّاحان. *سفرنامه‌های ونیزیان در ایران (شش سفرنامه)*، ترجمهٔ منوچهر امیری، تهران: خوارزمی، ۱۳۴۹.
۵۹. حائری، عبدالحسین و دیگران. *فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی*، تهران: مجلس.
۶۰. حاج‌سیّدجوادی، کمال (زیر نظر). *دایرةالمعارف تشیّع*، تهران: بنیاد خیریّه و فرهنگی شطّ، ۱۳۷۵.
۶۱. حاجی خلیفه. *کشف الظّنون عن اسامی الکتب و الفنون*، داراحیاء التّراث العربی، بیروت، بی‌تا.
۶۲. حزین لاهیجی، محمّدعلی. *تاریخ حزین*، چاپ سوم ۱۳۳۲.
۶۳. همو. *تاریخ و سفرنامهٔ حزین*، تحقیق و تصحیح علی دوانی، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵.
۶۴. همو. *تذکرة المعاصرین*، مقدّمه تصحیح و تعلیقات معصومه سالک، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب و سایه، [بی‌تا].
۶۵. حسینی اشکوری، احمد. *اجازات الحدیث*، قم: مطبعة الخیّام، ۱۴۱۰.
۶۶ ـ ۶۷. حسینی اشکوری، احمد. *تراجم الرّجال*، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱۴۱۴ق؛ قم: نگارش، ۱۴۲۲ق.
۶۸. همو. *تلامذة العلاّمة المجلسی و المجازون منه*، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱۴۱۰ق.
۶۹. همو. *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ عمومی آیت‌اللّه مرعشی نجفی*، قم: کتابخانهٔ مرعشی نجفی، چاپ دوم.
۷۰. حقیقت، عبدالرّفیع. *تاریخ نهضت‌های فکری ایرانیان*، (بخش دوم، جلد چهارم)،چاپ اوّل، شرکت مؤلّفان و مترجمان ایران، تهران،۱۳۶۸.
۷۱. خاتون‌آبادی، عبدالحسین. *وقایع السّنین و الاعوام*، به کوشش محمّدباقر بهبودی، تهران: کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۵۲.
۷۲. خراسانی، آخوند. *کفایة الاصول*، قم: مکتبة الوجدانی، [بی‌تا].
۷۳. خوانساری، محمّدباقر. *روضات‌الجنّات*، ترجمهٔ محمّدباقر ساعدی خراسانی، تهران: کتابفروشی اسلامیّه، ۱۳۶۰.
۷۴ ـ ۷۵. همو. *روضات الجنّات فی احوال العلماء و السّادات*، تهران: مؤسّسهٔ اسماعیلیان، [۱۳۹۰ ـ ۱۳۹۲ق]؛ بیروت: الدّار الاسلامیّه، ۱۴۱۱ق / ۱۹۹۱م.
۷۶. دانش‌پژوه، محمّدتقی. *فهرست کتابخانهٔ اهدایی آقای سیّدمحمّد مشکوة به کتابخانهٔ دانشگاه تهران*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۲.
۷۷. همو. *فهرست میکروفیلم‌های کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۸ش.
۷۸. همو و علی‌نقی منزوی. *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ ـ ۱۳۵۷.
۷۹. همو و محمّدباقر حجّتی. *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیّات و معارف اسلامی دانشگاه تهران*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۴۵ ـ ۱۳۴۸ش.
۸۰. درگاهی، حسین و علی‌اکبر تلافی داریانی. *کتاب‌شناسی مجلسی*، تهران: بنیاد فرهنگی امام رضا (ع)، ۱۳۷۰.
۸۱. دسیلوا، دن گارسیا. *سفرنامه*، ترجمهٔ غلام‌رضا سمیعی، تهران: نشر نو، ۱۳۶۳.
۸۲ ـ ۸۳. دلاواله، پیترو. *سفرنامه*، ترجمهٔ شعاع‌الدّین شفا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸؛ تهران: علمی، چاپ دوم ۱۳۷۰.
۸۴. دوانی، علی. *علاّمهٔ مجلسی بزرگمرد علم و دین*، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۰.
۸۵. همو. *مفاخر اسلام*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵.

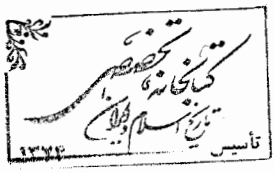
٨٦. همو. *وحید بهبهانی*، تهران: امیر کبیر، ١٣٦١.
٨٧. دوسرسو. *سقوط شاه سلطان حسین*، ترجمهٔ دکتر ولیّ‌اللّه شادمان، تهران: کتاب‌سرا، ١٣٦٤.
٨٨. دولیه دلند، آندره. *زیبایی‌های ایران*. ترجمهٔ محسن صبا. [بی‌جا، بی‌نا]، ١٣٥٥.
٨٩. دهخدا، علی‌اکبر. *لغت‌نامهٔ دهخدا*.
٩٠. رفیعی مهرآبادی، ابوالقاسم. *آثار ملّی اصفهان*، تهران: انجمن آثار ملّی، ١٣٥٢.
٩١. روضاتی، محمّدعلی. *دوگفتار*، قم: کتابخانهٔ تخصّصی تاریخ ایران و اسلام، رمضان ١٤٢٠ق / دی ١٣٧٨.
٩٢. همو. *فهرست کتب خطّی کتابخانه‌های اصفهان*، اصفهان: نشر نفائس مخطوطات، ١٣٤١.
٩٣. رییسی آتنی، گلبرار. *فرزانگان مازندران*، مازندران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ١٣٧٧.
٩٤. زرّین‌کوب، عبدالحسین. *ارزش میراث صوفیّه*، تهران: امیر کبیر، چاپ دهم ١٣٨٠.
٩٥. زنوزی خویی، محمّدحسن. *ریاض الجنّة*، روضهٔ رابعه، نسخهٔ خطّی شمارهٔ ٧٧٧٢، کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی نجفی.
٩٦. سانسون، مارتین. *سفرنامه*، اهتمام و ترجمهٔ دکتر تقی تفضّلی، تهران، ١٣٤٦.
٩٧. همو. *سفرنامه: وضع کشور ایران در عهد شاه سلیمان صفوی*، ترجمه محمّد مهریار، چاپ اوّل، گل‌ها، اصفهان، ١٣٧٧.
٩٨. ستوده، منوچهر. «سواد طومار وقف‌نامچهٔ مدرسهٔ بزرگ همدان از موقوفات شیخ علی‌خان زنگنه وزیر شاه سلیمان»، *نشریّهٔ گروه تاریخ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، سال اوّل، شمارهٔ اوّل، ١٣٥٥.
٩٩. سراب تنکابنی، محمّد. *رسالة حجّیة الاخبار و الاجماع*، غیر مطبوع.
١٠٠. همو. *سفینةالنّجاة*، تحقیق و مقدّمهٔ سیّدمهدی رجایی، قم: امیر، ١٣٧٧.
١٠١. سمامی حائری، محمّد. *بزرگان تنکابن*، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ١٣٧٢.
١٠٢. همو. *بزرگان رامسر*، قم: چاپخانهٔ خیّام، ١٣٦١.
١٠٣. سیریل، الگود. *طب در دورهٔ صفویّه*، ترجمهٔ مصطفی جاویدان، تهران: دانشگاه تهران، ١٣٥٧.
١٠٤. سیوری حلّی، مقداد بن عبداللّه. *کنز العرفان فی فقه القرآن*، تهران: مرتضویّه، ١٣٨٤ق.
١٠٥. سیوری، راجر. *ایران عصر صفوی*، ترجمهٔ کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، ١٣٧٢.
١٠٦. شاردن، ژان. *سفرنامه*، ترجمهٔ محمّد عبّاسی، تهران: امیر کبیر، ١٣٤٥.
١٠٧. همو. *سفرنامه: قسمت اصفهان*، ترجمهٔ حسین عریضی، اصفهان: ضمیمهٔ *سال‌نامهٔ دبیرستان ادب*، ١٣٣٠.
١٠٨. شاملو، ولی‌قلی. *قصص الخاقانی*، تصحیح حسن سادات ناصری، تهران: وزارت ارشاد اسلامی، ١٣٧٤.
١٠٩. شریف رازی، محمّد. *گنجینهٔ دانشمندان*، تهران: کتابفروشی اسلامیّه، ١٣٥٢.
١١٠. شفقی، سیروس. «اصول شهرسازی اصفهان عصر صفویّه»، فصل‌نامهٔ فرهنگی، هنری، *فرهنگ اصفهان*، شمارهٔ ١٥، ١٣٧٩.
١١١. همو. «تحلیل فضایی، کالبدی بازار اصفهان»، فصل‌نامهٔ *تحقیقات جغرافیایی*، ش ٦٠، ١٣٨٠.
١١٢. همو. «توسعه و ساختار اصفهان عصر صفویّه، *مجموعه مقالات همایش بین‌المللی اصفهان و صفویّه*، اصفهان، ١٣٨٠.
١١٣. همو. *جغرافیای اصفهان*، اصفهان: دانشگاه اصفهان، ویرایش دوم ١٣٨١.
١١٤. صدر، حسن. *تأسیس الشّیعة و علومها*، [بی‌جا]: شرکة النّشر و الطّباعه العراقیّه، [بی‌تا].
١١٥. صدر، محمّدباقر. *علم اصول*، ترجمهٔ نصراللّه حکمت. تهران: امیر کبیر.
١١٦. صدوقی سها، منوچهر. *تحریر ثانی تاریخ حکما و عرفای متأخّر*، تهران: حکمت، ١٣٨١.

١١٧. صفا، ذبیح‌اللّه. *تاریخ ادبیّات در ایران*، تهران: فردوسی، ١٣٦٣.
١١٨. همو. *گاه‌شماری و جشن‌های ملّی ایران باستان*، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر.
١١٩. صفت‌گل، منصور. *ساختار نهاد و اندیشهٔ سیاسی در ایران عصر صفوی*، تهران: مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی تمدّن‌ها و رسا، ١٣٧١.
١٢٠. عالمی، مهوش. «باغ‌های شاهی عهد صفویّه و روابط آن‌ها با شهر»، *معماری و شهر سازی*، شمارهٔ ٤٢ ـ ٤٣، ١٣٧٧.
١٢١. عقیقی بخشایشی. *طبقات مفسّران شیعه*، قم: نوید اسلام، ١٣٧٣.
١٢٢. علیّ بن ابی‌طالب. *نهج البلاغه*، تصحیح صبحی صالح، قم: هجرت، ١٣٩٤ق.
١٢٣. فاضل، احمد. *شاه عبّاس دوم و زمان او*، مؤسّسهٔ فرهنگی هنری ضریح، تهران ١٣٧٦.
١٢٤. فاضل‌قائنی، علی. *معجم مؤلّفی الشّیعه*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ١٣٦٣.
١٢٥. فاضلی، محمّدحسن. *محقّق خوانساری*، قم: مؤسّسهٔ فاضل خوانساری، ١٣٧٨.
١٢٦. فرهنگ، ه.، ر. «زندگی اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی زرتشتیان در یک‌صد و پنجاه سال اخیر، ماه‌نامهٔ *فروهر*، سال سیزدهم، شمارهٔ ١ و ٢.
١٢٧ ـ ١٢٨. فلسفی، نصراللّه. *زندگانی شاه عبّاس اوّل*، چاپ پنجم، تهران: علمی، ١٣٧١؛ تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
١٢٩. فلور، ویلم. *بر افتادن صفویان، برآمدن محمود افغان*، ترجمهٔ ابوالقاسم سرّی، تهران: توس، ١٣٦٥.
١٣٠. قربانی. *پیشینهٔ تاریخی ـ فرهنگی لاهیجان*، [بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا].
١٣١. قزوینی، ابوالحسن. *فوایدالصّفویّة*، تصحیح مریم میراحمدی، مؤسّسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ١٣٧٦.
١٣٢. قزوینی، عبدالنّبیّ. *تتمیم امل‌الآمل*، به تحقیق احمد حسینی، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ١٤٠٧ق.
١٣٣. قمی، عبّاس. *الکنی و الالقاب*، تهران: کتابخانهٔ صدر، [بی‌تا].
١٣٤. همو. *فوایدالرّضویّة فی احوال العلماء المذهب الجعفریّة*، تهران: کتابفروشی مرکزی، ١٣٢٧.
١٣٥. همو. *هدیة الاحباب*، تهران: امیر کبیر، ١٣٢٩.
١٣٦. قمی، میرزا ابوالقاسم. *قوانین الاصول*، تهران: علمیّهٔ اسلامیّه، چاپ سنگی، [بی‌تا].
١٣٧. کاتف، دت آفانس یویچ. *سفرنامه*، ترجمهٔ محمّدصادق همایون‌فرد، تهران: کتابخانهٔ ملّی، ١٣٥٦.
١٣٨. کارری، جملی. *سفرنامه*، ترجمهٔ عبّاس نخجوانی و عبدالعلی کارنگ، تبریز: ادارهٔ فرهنگ آذربایجان شرقی، ١٣٤٨.
١٣٩. کاظمی تستری، اسداللّه بن اسماعیل. *مقابس الانوار و نفائس الاسرار فی احکام النّبیّ المختار و عترته الاطهار*، تبریز: حاجی احمدآقا تاجر کتاب‌فروش تبریزی، ١٣٢٢ق، ص١٧.
١٤٠. کتابی، محمّدباقر. *رجال اصفهان*، اصفهان: گل‌ها، ١٣٧٥.
١٤١ ـ ١٤٢. کحّاله، عمررضا. *معجم المؤلّفین*، بیروت: دار احیاء التّراث العربی؛ دمشق: مکتبة التّرقی، ١٣٧٦ق.
١٤٣. کروسینسکی، ژان تاده. *عبرت‌نامه*، ترجمه عبدالرزّاق دنبلی، شفق، تبریز، ١٣٦٣.
١٤٤. کشمیری، محمّدمهدی. *نجوم السّماء فی تراجم العلماء*، تهران: کتابخانهٔ بصیرتی، [بی‌تا].
١٤٥ ـ ١٤٦. کمپفر، انگلبرت. *در دربار شاهنشاه ایران*، ترجمهٔ کیکاوس جهانداری، تهران: انجمن آثار ملّی، ١٣٥٠؛ تهران: خوارزمی، چاپ سوم ١٣٦٣.
١٤٧. گرس، ایون. *سفیر زیبا: سرگذشت و سفرنامهٔ فرستادهٔ فرانسه در دربار شاه سلطان حسین صفوی*. ترجمهٔ

علی‌اصغر سعیدی. تهران، ۱۳۷۰.
۱۴۸ـ۱۴۹. گزی اصفهانی، عبدالکریم. *تذکرة القبور*، با حواشی و ملحقات مصلح‌الدّین مهدوی، اصفهان: ثقفی، ۱۳۲۸؛ به کوشش ناصر باقری بیدهندی، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱۳۷۱.
۱۵۰. لاکهارت، لارنس. *انقراض سلسلهٔ صفویّه*، ترجمهٔ مصطفی‌قلی عماد، تهران: مروارید، ۱۳۶۸.
۱۵۱. لوتی، پیر. *به سوی اصفهان*، ترجمهٔ بدرالدّین کتابی، ۱۳۷۲.
۱۵۲. مجلسی، محمّدباقر، *بحارالانوار الجامعة لغرر اخبار الائمّة الاطهار*، بیروت: مؤسّسة الوفاء، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م، (۱۱۰ ج).
۱۵۳. همو. *بحارالانوار*، دارالکتب الاسلامیّه، تهران، بدون تاریخ.
۱۵۴. *مجموعهٔ مقالات کنگرهٔ محقّق اردبیلی*، قم: دفتر کنگرهٔ مقدّس اردبیلی، ۱۳۷۵.
۱۵۵ـ۱۵۶. مدرّس تبریزی، محمّدعلی. *ریحانة الادب فی تراجم المعروفین بالکنیة و اللّقب*، تبریز: چاپخانهٔ شفق، [بی‌تا]؛ تهران: کتابفروشی خیّام، چاپ چهارم ۱۳۷۴.
۱۵۷. مدیر شانه‌چی، کاظم و انواری. *فهرست نسخه‌های چهار کتابخانهٔ مشهد*، تهران: فرهنگ ایران زمین، ۱۳۵۱.
۱۵۸. مستوفی، محمّدمحسن. *زبدة التّواریخ*، به کوشش بهروز گودرزی، ۱۳۷۵.
۱۵۹. مشار، خان‌بابا. *مؤلّفین کتب چاپی فارسی و عربی*، [تهران: بی‌نا]، ۱۳۴۰ ـ ۱۳۴۴.
۱۶۰. مطهّری، مرتضی. *آشنایی با علوم اسلامی*، قم: انتشارات اسلامی، [بی‌تا].
۱۶۱ ـ ۱۶۲. همو. *خدمات متقابل اسلام و ایران*، تهران: صدرا، ۱۳۶۲؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۴.
۱۶۳. همو. *ده گفتار*، تهران: صدرا، چاپ پنجم ۱۳۶۸.
۱۶۴. همو. *سیری در سیره نبوی*، تهران: صدرا، چاپ ششم، ۱۳۶۸.
۱۶۵. مظفّر، محمّدرضا. *اصول الفقه*، تهران: المعارف الاسلامیّة، [بی‌تا]، افست از چاپ نجف.
۱۶۶. مقصود، جواد. *فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ غرب همدان*، [بی‌جا]: چاپخانهٔ آذین، ۱۳۵۶.
۱۶۷. منزوی، علی‌نقی. *فهرس اعلام الذّریعة الی تصانیف الشّیعة*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
۱۶۸. منشی، اسکندربیگ. *تاریخ عالم آرای عبّاسی*. تهران: امیر کبیر، کتابفروشی تأیید، ۱۳۳۴.
۱۶۹. موحّدابطحی، حجّت. *ریشه‌های تشیّع و حوزهٔ علمیّهٔ اصفهان*، اصفهان: دفتر تبلیغات المهدی، ۱۴۱۸ق.
۱۷۰. موسوی جزایری، عبداللّه. *الاجازة الکبیرة*، تحقیق شیخ محمّد سمامی حائری، قم: کتابخانهٔ مرعشی، ۱۴۰۹ق.
۱۷۱. مهدوی، مصلح‌الدّین. *بیان المفاخر*، اصفهان: کتابخانهٔ مسجد سیّد، ۱۳۶۸.
۱۷۲. همو. *خاندان شیخ‌الاسلام اصفهان*، اصفهان: گل‌بهار، ۱۳۷۱.
۱۷۳. همو. *دانشمندان و بزرگان اصفهان*، اصفهان: ثقفی، ۱۳۴۸.
۱۷۴ ـ ۱۷۵. همو. *زندگی‌نامهٔ علاّمهٔ مجلسی*، اصفهان: حسینیّهٔ عمادزاده، ۱۳۹۵ ـ ۱۴۰۱ق؛ تهران: دبیرخانهٔ همایش بزرگداشت علاّمه مجلسی و وزارت ارشاد، ۱۳۷۸.
۱۷۶. همو. *سیری در تاریخ تخت فولاد اصفهان*، اصفهان: انجمن کتابخانه‌های عمومی، ۱۳۷۰.
۱۷۷. میراحمدی، مریم. *دین و مذهب در عصر صفوی*، تهران، ۱۳۶۳.
۱۷۸. میرزا سمیعا، محمّدسمیع. *تذکرة الملوک*، با تعلیقات ولادیمیر مینورسکی. تهران.
۱۷۹. میرعظیمی، نعمت‌اللّه. *اصفهان زادگاه جمال و کمال*، اصفهان: گل‌ها، ۱۳۷۹.
۱۸۰. نجّاران، مصطفی. *اصفهان در عصر شاه صفی اوّل و شاه عبّاس دوم (۱۰۳۸ / ۱۰۷۷ق)*، پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد تاریخ، دانشگاه اصفهان، گروه تاریخ، ۱۳۷۷ ـ ۱۳۷۸.
۱۸۱. نجفی اصفهانی (الفت)، محمّدباقر. *نفحات الرّوضات*، به تصحیح سیّداحمد روضاتی، تهران: مکتب القرآن، ۱۳۷۱

/ ١٤١٣ق.
١٨٢. نصرآبادی محمّدطاهر. *تذکرهٔ نصرآبادی*، تصحیح وحید دستگردی، ارمغان، تهران، ١٣٦١.
١٨٣. نوایی، عبدالحسین. *اسناد و مکاتبات سیاسی ایران*، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ١٣٦٠.
١٨٤. همو و عبّاس‌قلی غفّاری‌فرد. *تاریخ تحوّلات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی ایران در دوران صفویّه*، سمت، تهران، ١٣٨١.
١٨٥. نوربخش، حسین. *اصفهانی‌های شوخ طبع و حاضر جواب*. تهران: سنایی، ١٣٧٨.
١٨٦. نوری طبرسی، میرزاحسین. *الفیض القدسی فی ترجمة العلاّمة المجلسی*، در *بحارالانوار*، بیروت: مؤسّسة الوفاء، ١٤٠٣ق.
١٨٧. همو. *خاتمة مستدرک الوسائل*، قم: آل البیت، ١٤١٥ق.
١٨٨. همو. *مستدرک وسائل الشّیعه*، قم: آل‌البیت، ١٤٠٧ق.
١٨٩. وحید قزوینی، محمّد طاهر. *عبّاس‌نامه*، داودی، اراک، ١٣٢٩.
١٩٠. هدایت، رضاقلی‌خان. متمّم *روضة‌الصّفا*، قم: حکمت، ١٣٢٩، جلد ٨.
١٩١. همو. *مجمع الفصحاء*، به کوشش مظاهرمصفا، گیلان، [بی‌تا].
١٩٢. همایی، جلال‌الدّین. *تاریخ اصفهان*، مجلّد ابنیه و عمارات، تهران: هما، ١٣٨١.
١٩٣. همو. *تاریخ اصفهان*، به کوشش ماه‌دخت‌بانو همایی، تهران: هما، ١٣٨١.
١٩٤. همو. مقدّمه بر *شرح مشاعر لاهیجی*، تحقیق سیّد جلال‌الدّین آشتیانی، تهران: مکتب الاعلام الاسلامی، تاریخ مقدّمه: ١٣٤٣.
١٩٥. هنرفر، لطف‌اللّه. *گنجینهٔ آثار تاریخی اصفهان*، شهریور ١٣٤٤.
١٩٦. هولتز، ارنست. *اصفهان در یک‌صد و سیزده سال قبل*، ترجمهٔ محمّد عاصمی، تهران: وزارت فرهنگ و هنر، ١٣٥٥.
١٩٧. یزدی، محمّدعلی و دیگران. *دانشمندان خوانسار*، قم: دفتر کنگرهٔ محقّق خوانساری، ١٣٧٨.

A Collection
Of
Articles On
Fazel-e-sarab And Contemporary Isfahan Conference
(1040-1124 A.H)



Sponsored by:

Department Of History, Isfahan University And Takhte-foulad

Historical, Cultural And Religious Complex