

سیاق نامه کتاب‌گزار

«کتاب‌گزار» در تمام عرصه‌های علوم انسانی با محوریت فرهنگ و تمدن اسلامی و در ساحت‌های تراث‌پژوهی، بررسی‌های متن‌محور، گزاره‌شناسی، نقد، تحلیل و معرفی میراث و دستاوردهای معاصران - به معنای گسترده آن - از مقالات و نوشته‌های محققان استقبال می‌کند. لازم به ذکر است که این مجله علاوه بر مقالات بلند و نیمه‌بلند، از تک‌نگاشت‌ها، یادداشت‌ها و فیش‌نوشته‌های کوتاه - حتی در حجم یک پاراگراف - نیز استقبال می‌کند. این از آن‌روست که امروزه با تخصصی شدن مجلات موجود در فضای فرهنگی کشورمان، بسیاری از نگاشته‌های کوتاه دانشجویان محقق - که در قالب حتی چند سطر، دست‌آوردی علمی ارائه می‌دهند یا به مسئله‌ای مغفول در حوزه متن‌شناسی یا گزاره‌شناسی اشاره می‌کنند - هیچ‌گاه عرصه بروز نمی‌یابند.

بدیهی است که بسیاری از دانشوران ما، امروزه از فرصت کافی برای تدوین کتاب یا مقاله برای طرح نکته دست‌یاب خویش، برخوردار نیستند. در همین حال، بسیاری از مجلات تخصصی - با توجه به قواعد مرسوم مطبوعات علمی/ پژوهی - از انتشار کوتاه‌نگاشته‌ها خودداری می‌کنند و همین، فرصت بروز را از چنین نوشته‌های ارزشمندی - که گاه حاصل برهه‌ای تفکر و تأمل هستند - خواهد گرفت. کتاب‌گزار با عنایت به این مطلب و اصرار بر لزوم نشر این دست‌نگاشته‌ها، از تمام مختصرنوشته‌هایی که در قالب حتی چند سطر، نکته‌ای ویژه و جدید ارائه می‌دهند، استقبال می‌کند. صورت حروف‌نگاری مجله نیز بر اساس همین رویکرد تنظیم شده است تا با جداسازی متن از حاشیه، بستری مناسب جهت انتشار این‌گونه یادداشت‌های کوتاه فراهم آید.

این فصلنامه، از مقالات بلند - که در دو یا چند شماره عرضه می‌شوند - نیز استقبال می‌کند. این ساحت برای بازسازی متون از دست‌رفته در حوزه تراثی ما فراهم شده است تا طی چند شماره، متنی از دست‌رفته بازسازی و ارائه شود.

از حیث صورت و ظاهر، متن ارسالی برای انتشار، در قالب تمام نرم‌افزارهای مرسوم حروف‌نگاری - همچون زرنگار، ورد و این‌دیزاین - و در همه نسخه‌های این

برنامه‌ها، پذیرفته می‌شود. استفاده از انواع حروف و قلم‌های موجود در این نرم‌افزارها آزاد بوده و محققان گران قدر می‌توانند نگاشته‌های خود را در محیط هر برنامه‌ای که در اختیار دارند، تدوین کنند. این از آن روست که زمان محققان گرامی را بهایی بیش از آن است که در ساحت مسائلی صوری همچون حروف نگاری به کار رود. کتاب‌گزار یکسان‌سازی نگاشته‌ها را بر اساس قالب مختار خود - که در همین شماره فراروی خواننده ارجمند قرار گرفته است - بر عهده خواهد داشت.

در ساحت زبان اما، پرواضح است که این مجله در شمار مجلات فارسی زبان قرار دارد؛ از این رو، بدنه آن را متونی به همین زبان شیوای شیرین تشکیل می‌دهند و ویراستاری مجله نیز بر اساس قواعد رایج زبان فارسی صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، می‌دانیم که عموم محققان در حوزه علوم اسلامی و تراث پژوهی، با زبان عربی کلاسیک چندان آشنا و همنشین هستند که تألیف متون عربی را - با مسامحه‌ای در تعبیر - همچون نگارش پارسی، آسان‌یاب می‌دانند؛ از این رو، استفاده از مقاله‌ها و نگاشته‌های عربی نیز بسیار ضروری و مفید است. می‌دانیم که زبان عربی در میان زبان‌های جاری در حوزه تمدن اسلامی، نقشی یگانه داشته است؛ چنان‌که علی‌رغم اهمیت والای دو زبان فارسی و ترکی در این میان، باز بیشترین حجم تراث عالم اسلامی در قالب زبان عربی پدید آمده است. علاوه بر این، در روزگار کنونی، توجه بسیاری از محققان خارجی به تراث اسلامی معطوف شده است و مقالات مختلفی در عرصه‌های گوناگون تراث و علوم اسلامی به زبان‌های اروپایی - همچون انگلیسی، فرانسوی و آلمانی - تألیف می‌شوند؛ لذا و با اینکه کتاب‌گزار مجله‌ای دو زبانه محسوب نمی‌شود، بخشی از حجم خود را به نگاشته‌های عربی و انگلیسی اختصاص خواهد داد.

گذشته از درون‌مایه مجله، لازم است به زیبایی ظاهری آن نیز اشاره کنیم. کتاب‌گزار امید می‌برد با استفاده از ساحت غنی هنر اسلامی - که پیوندی تام و تمام با تمدن کرامند اسلامی دارد - از ظاهری چشم‌نواز برخوردار باشد. بدیهی است که استفاده از صفحات تمام‌رنگی تنها در بخش کوچکی از مجله ممکن است؛ با این همه، تلاش می‌کنیم با استفاده از عناصر هنر اسلامی، بر طراوت صفحات مجله افزوده و در حد مقدور، آن را آراسته و چشم‌نواز ارائه کنیم.

امید به رحمت واسعه حضرت حق که این چراغ روشن بماند و شماری از دست‌آورد‌های بیش‌بهای دانشوران این مُلک گرامی را به شایستگی ارائه کند؛ و ما ذلك علی الله بعزیز.

فهرست

جامع المقدمات

.....

سخن سردبیر..... ۹

شرح کشف سخن

.....

مقالات

رباعیاتی که از «اشراق» نیستند / سیدعلی

میرافضلی..... ۱۵

آفاق علم

تاریخ ساده مسئله «اصالت وجود» / داود

حسینی..... ۳۱

میرداماد و دانش منطق / مهدی بیرامی..... ۳۷

ترجمه

مقدمه هنری کربن بر منتخباتی از آثار حکمای

الهی ایران: مدخل «میرداماد» / وحید سلیمانی..... ۴۳

حدوث دهری (ڈاکٹر فضل الرحمن کی تفسیر) /

برکت الله سینیوی..... ۷۵

نقد صافی

.....

نقد اثر

بازنگاهی به ترجمه سلطان حسین

واعظ استرآبادی از کتاب ضوابط الرضاع

میرداماد / حسین ندائی..... ۱۱۱

تأملی درباره ضبط و معنای دو ترکیب در خطبه

الأفق المبين میرداماد / رضا درگاهی فر..... ۱۴۳

نگار برقع پوش

.....

از کمتر دیده ها

معرفی نسخه اصل کتاب شرعة التسمية به خط

میرمحمدباقر داماد / سیدمحمد نقوی..... ۱۵۵

تبارنامه

شجره تبار میرداماد / محمدعلی قربانی..... ۱۷۱

یک حرف از هزاران

.....

معرفی اثر

گزارشی از کتاب وجود و ذات: تفسیری از صدرادر

سیاق تاریخی / سینا سالاری خرم..... ۱۸۹

با فانوس گرد شهر

.....

گزارش

تقریر عن مکان دفن المعلم الثالث، السيد محمد

باقر الداماد / زید السلامی..... ۱۹۹

معرفی شخصیت های علمی

سید جمال الدین میردامادی: احیاگر میراث علمی

خاندان معلم ثالث / طیبه حاج باقریان..... ۲۱۳

جامع المسلمات

بسم الله الرحمن الرحيم
 بلغ شرف العاقل العاقل العاقل
 لسانها، ارفع ملاح الكمال
 هذا الكتاب ما عاقله وما عاقله
 روى جمعها على كماله هو ما عاقله
 حرمه الله تعالى من كل شيء
 عامله ليلطفه كفى



بلاغ و اجازة منسوب به شیخ بهایی (دانشمند معاصر با میرداماد) در دست نوشته ای از تحصیل
 نسخه شماره ۸۱۳ ط، کتابخانه مجلس شورای اسلامی (تهران)
 (اصالت این یادداشت با تردید مواجه است.)

سخن سردبیر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوهاب العقل والصلاة والسلام على النبي والأهل

چهارسال پیش از این، آنگاه که در پیش‌نوشت چهارمین دفتر از دفاتر کتاب‌گزار، از پی به سامان رسیدن ویژه‌نامه سیدنا الأجلّ الموسوی المرتضی - که نخستین گام در نگارش ارج‌نامه‌های ناموران بیش‌بهای حوزه تمدن اسلامی، به شمار بود - قلم شوق و رقم اشتیاق بر کاغذ دوانیدم که: «و امید که دومین گام در این راستا - که به پاس داشت و ارج‌گزاری سیدنا العالم العیلم حضرت میرمحمدباقر حسینی، میرداماد، پرداخته است - نیز، در همین ایام تقدیم یاران بیش‌بهای این مجله، گردد»؛

بر آن بودم که به تعبیر آن بزرگ، به همراه یاران همدل خود در کتاب‌گزار، هرچند به «پالوده‌خواری» نخواهم رفت؛ اما به کشیدن و برکشیدن سوزن بر تخم چشم نیز نخواهم شد؛ و افسوس که آن احتمال نخست، صائب؛ و این دومین احتمال، سخت ناروا نمود؛ و چنان شد «که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل‌ها»!

در آغازین ایام سال ۱۴۳۹ هجری قمری (۱۳۹۶ هجری شمسی) که دو سال تا گذر چهار قرن بر ایام رحلت حضرت سیدمحمدباقر حسینی، میرداماد، باقی بود، بر خاطر افسرده این ضعیف گذشت - که نه روا، بل از مقوله فرض است - تا دفتری ویژه آن میرامیر پدید آورد؛ و بهره‌ای هرچند خرد از حقّی که آن مردانه‌مرد روزگار را برگردن ماست، به گزاردن گیرد. چنین شد که تدوین این دفتر و طرح و چگونگی آن بر خاطر یاران نشست و سر در پی سامان آن نهادند.

افسوس اما که تا آنچه بر صحیفه ذهن است بر صفحه کاغذ آید، راهی است مردافکن؛ که همّتی مردانه می‌خواهد و تلاشی جانانه. سپاس خدای را - جلّ و عزّ - که در همان ایام، قائد توفیق دست این ضعیف را بر دست دانشی‌مرد همدل فاضل فرزانه، آقای دکتر حسین نجفی، نهاد تا او این بار را بر دوش گیرد و راه را چنان‌که رهروان سترگ همّت پیشین رفته‌اند، رود؛ و آن فکر، چنین در قالب ۶ دفتر و نزدیک به ۲۸۰۰ صفحه، جامه فعلیت پوشد؛ والحمد له، ثمّ الحمد له، ثمّ الحمد له.

هرچند از احتیاط علمی سخت به دور است؛ در اینجا می‌خواهم بدون هیچ محاملت، از این باور خویش سخن گویم که در تمامی جغرافیای جهان اسلام و اسلامی و در تمامی پهنه تاریخی

آن، حتی به عدد انگشتان یک دست نیز نمی‌توان کسانی در طرازی چنان بهره‌مند از دانش و بینش سراغ گرفت - که نه فراتر - که در سطح حضرت میرامیر قرارگیرند. حوزه تمدنی جهان اسلام / اسلامی نوادر ناپیدا کرانه‌ای همچون ابن سینا، ابوریحان، ابن حزم، محمد غزالی و فیض کاشانی را به خویش دیده است؛ اما به راستی کدامین ریزاندیش جامع الأطراف و العلومی در همین حوزه می‌توان دست‌یاب کرد که:

الف. در حوزه خدمت‌گزاری به متن وحی و بهره‌گیری از آن نور مجسم، سدره‌المتنبی^۱ را به سامان آورد؛ ب. و در حوزه حکمت مصطلح، گذشته از آنکه مدرسه‌ای ویژه خود ابداع فرمود، آثاری در طراز القبسات و تقویم‌الایمان پرداخته باشد؛

ج. و در حوزه علم کلام / عقائد، به تدوین نبراس الضیاء دست برده باشد؛

د. و در حوزه علوم فقه و مقدمات لازم آن، ضوابط الرضاع را نگاشته باشد؛

ق. و در حوزه علوم ادب - به معنای عام آن - گذشته از دیوان بس ارزشمندی که از سروده‌های او به دست دادند، چنان به تدقیقات و ژرف‌نگری‌های لغوی، نحوی و بلاغی پرداخته که بتوان ادیب‌الحکماء و حکیم‌الأدبایش خواند؛

ک. و در حوزه علم حدیث، به تحشیه و تعلیق مام‌نامه‌های سترگی همچون کتاب فقیه من لا یحضره الفقیه و الکافی دست برد؛

ل. و در حوزه دانش رجال، پرداخته‌های گران‌ارج کشی، نجاشی و شیخ طوسی را به مذاقه گیرد؛

ن. و در حوزه دانش درایه، التّواشع السّماویّة را از آسمان فضل به ارض فضیلت، به هدیت آورد؛ ی. و در ساحت ادعیه و أوراد، أربعة ائیام را به دست داده باشد.

آری، می‌گویم و می‌آیمش از عهده برون که راقم این حروف، اکنون که این نگاشته بر کاغذ می‌رود، هیچ‌کس را فرا خاطر خود ندارد که:

الف. در چنین وسعتی از پهنه دانش و سرزمین آن، به تکاپو پرداخته باشد؛

ب. و در یکایک آن علوم، به غوررسی، تأمل، نگریستن و بازنگریستن دست برده باشد؛

ج. و چنین آثار مایه‌دار ماندگاری در هر یک از دانش‌های آن حوزه پهنار، به دست داده باشد. هم از این روست که می‌پندارم گلستانی که بوعلی و مفید و مرتضی و ابن حزم و شیخ طوسی و حاکم نیشابوری و غزالی و طبری را به خود دید، چندان بخت‌یار نبوده است تا دیگر کسانی هم‌أفق با آن مردانه‌مرد روزگار، در دامن خود پرورانیده باشد.

و به راستی آیا خواننده ارجمند که اکنون سوی چشم در کار این نبشته می‌کند و زیت دماغ بر این ادعای سترگ می‌سوزاند - و کان الله له و فی عونہ فی النّشأتین - چون به خزانه خیال خود رجوع فرماید، می‌تواند علامه جامع‌العلوم مدقق و ژرف‌اندیش دیگری را در کنار نام بشکوه و هراس‌آمیز حضرت میرامیر، سید محمد باقر حسینی داماد، نهد و او را هم‌پای این امام ائمه العلم و الحکمة بشؤونها و فنونها، به شمار آورد؟

۱. درباره چیستی و چگونگی و سرانجام این تفسیر، در همین دفتر به تفصیل سخن خواهیم داشت.

رفاقت توفیق و کام‌گاری اندیشه نخستین تکریم میرامیر را که دانشمند جوان بخت کهن‌رای، دکتر حسین نجفی، که سال‌هاست تا مُهر ارادت حضرت میرامیر را در ذهن و ضمیر خود دارد و گاه از پی این ارادت، آثاری از دست اوراق پراکنده از مصنفات میرداماد را به عرصه نشر آورده - و بسیاری همچون صاحب این قلم، در آن به دیده تکریم و بل‌عجاب نگریسته بودند - سامان این طرح را بر عهده همت گرفت و کوشید و کوشید و کوشید تا این جزء از کتاب‌گزار، در قالب ۶ دفتر و ۱۲ شماره، به عرصه آید؛ و بر دست‌ان خواننده ارجمندی که اکنون از سر لطف این مجموعه را در دست دارد، بوسه نهد. از همین روست که در صفحه معرفی‌نامه این شماره‌ها، آن دوست فاضل را «دبیر این دفتر» خوانده‌ام؛ و ناگفته پیداست که طوق منت آن عزیز بر گردن این مجله آمده و از این رو، محبت او را از دل بیرون نمی‌توان کرد، حتی به روزگاران!

در خصوص این دفتر که پاره دوم از ویژه‌نامه بزرگداشت حضرت میرامیر - و دو شماره دهم و یازدهم از سلسله شماره‌های فصلنامه بین‌المللی تراث پژوهانه کتاب‌گزار - است، تنها به همین سخن بسنده می‌کنم که در این دفتر، به ادامه مقالات درباره آراء و آثار میرداماد به زبان فارسی، عربی و انگلیسی در قالب تألیف، ترجمه و نقد، در بستر بخش‌های «شرح کشف سخن»، «نقد صافی»، «نگار برقع پوش»، «یک حرف از هزاران» و «با فانوس گرد شهر» پرداخته‌ایم؛ و در مجموع، در ۵ بخش با ۱۹ اثر، سخن از آراء و آثار مربوط به آن یگانه روزگاران را به پایان برده‌ایم. بدین ترتیب، در مجموع این ۶ دفتر، در قالب ۷ بخش و ۵۹ نگاهشته، به ۴ زبان از آن مسندنشین ساحت دانش و بینش، سخن داشته‌ایم.

مُشک آن است که خود ببوید؛ و امید که حاصل این تلاش، چنان باشد تا کام خوانندگان بیش‌بهای مجله را به عطر تلاشی عالمانه و جهدی عمیق، معطر سازد؛ ایدون باد!

و سپاس در آغاز و انجام خدای راست.

سردبیر



نگارگری گل و مرغ
اثر محمد شفیع عباسی (فرزند رضا عباسی)، ۱۰۶۱ هجری قمری

شرح کشف المحجوب



قطعه چلیپای نستعلیق
رقم میرعماد حسنی، ۱۰۱۶ هجری قمری
از مرقعات کتابخانه دانشگاه استانبول

مقالات

رباعیاتی که از «اشراق» نیستند*

سیدعلی میرافضلی**

پژوهشگر زبان و ادبیات فارسی (رفسنجان)

چکیده

میرمحمدباقر داماد (۹۷۰-۱۰۴۰ هجری قمری)، متخلص به «اشراق»، از علماء و حکماء معروف دوره صفوی است. وی در کنار اشتغالات علمی و فلسفی، در زمینه شاعری نیز گرم رو و چالاک بود و دیوان او (مشمول بر قصاید، غزلیات، مثنوی و رباعیات) نمودار روشنی از ذوق ورزی دانشمندان آن دوره است. دیوان اشراق تاکنون چندین بار به چاپ رسیده که بهترین آن، چاپی است که به تصحیح خانم سمیرا پوستین دوز، به سال ۱۳۸۵ هجری شمسی در سلسله انتشارات میراث مکتوب منتشر شده است. بیشترین حجم اشعار میرداماد را رباعیات او تشکیل می دهد که بالغ بر ۳۰۰ رباعی است. در چاپ اصفهان (۱۳۴۹ هجری شمسی) و به تبع آن در چاپ میراث مکتوب (۱۳۸۵ هجری شمسی)، رباعیاتی به نام میرداماد درج شده که به شاعران دیگر هم منسوب اند و اصطلاحاً «رباعی سرگردان» محسوب می شوند. در مقاله حاضر، به معرفی این رباعیات پرداخته ایم. اغلب این رباعیات، از شاعران قدیم بوده و با توجه به درج در دست نویس ها و منابع کهن، انتساب آن ها به «اشراق» نادرست است.

واژگان کلیدی: میرداماد؛ دیوان اشراق؛ رباعیات اشراق؛ رباعیات سرگردان؛ شعر دوره صفوی.

درآمد

محمدطاهر نصرآبادی، مؤلف یکی از تذکره های مهم فارسی در دوره صفوی، فصل سوم تذکره خود را به ذکر «علماء و فضلاء» اختصاص داده است. فصل بندی کتاب های تذکره بر مبنای پایگاه

* این نوشتار، صورت اصلاح شده و تکمیل یافته مقاله ای است که پیش تر در مجله گزارش میراث (شماره ۲۹ و ۳۰، بهمن و اسفند ۱۳۸۷ ش، صص ۴۷-۵۲) به چاپ رسیده است.

** رایانامه: alimirafzali@yahoo.com

اجتماعی شاعران، سَنَتی است که از زمان سدیدالدین محمد عوفی - که صاحب کهن‌ترین تذکره موجود به زبان فارسی است - در تعدادی از تذکره‌های شعری رعایت شده است.^۱ نصرآبادی از سال ۱۰۸۳ تا ۱۰۹۰ هجری قمری به نگاشتن تذکره خود - که به تذکره نصرآبادی مشهور است - اشتغال داشته است. فصل سوم کتاب او، دربردارنده شرح حال حدود یکصد و بیست عالم و فاضل است که در کنار فعالیت‌های علمی خود، به سرودن شعر نیز اشتغال داشته‌اند. شعرگفتن برای عده‌ای از آن‌ها، بیشتر جنبه تفتن و ذوق‌ورزی داشته است و برخی مانند شیخ بهایی، ملا محسن فیض کاشانی، قیاض لاهیجی و میرداماد، صاحب دیوان شعرند. فصل سوم تذکره نصرآبادی با شرح حال «میرمحمدباقر، مشهور به داماد» آغاز می‌شود که نشانگر وزن علمی و ادبی میر در بین معاصران اوست. نصرآبادی ایاتی از قصاید و غزلیات و سه رباعی میرداماد را در تذکره خود نقل کرده است.

گرایش علماء به سرودن رباعی، تاریخی هم‌پای تاریخ رباعی در زبان فارسی دارد. در همین فصل از تذکره نصرآبادی، شاید بیشترین قالب شعری که از اندیشه‌مندان دوره صفوی نقل شده است، رباعی باشد. تعدادی از این علماء اختصاصاً به گفتن رباعی مشغول بوده‌اند یا تنها رباعی‌های ایشان به جای مانده است؛ افرادی همچون محمدباقر سبزواری، آقا حسین خوانساری، مؤمن حسین یزدی، ملا رجبعلی تبریزی، ملا حسن گیلانی، ملا ضیاءالدین کاشانی، ملا محمد طاهر بواناتی، مظفر حسین کاشانی، ملا محمد کشمیری و امینای فراهانی.

۱. بخش نخست: «دیوان اشراق» و رباعیات آن

میرمحمدباقر داماد، متخلص به «اشراق» (۹۷۰-۱۰۴۰ هجری قمری) از علماء صاحب دیوان است. دیوان اشراق نخستین بار در سال ۱۳۴۹ هجری شمسی در اصفهان و به اهتمام حاج میرزا محمود شفیعی انتشار یافت. این کتاب، منبع دو چاپ دیگر در سال‌های ۱۳۶۳ هجری شمسی (تصحیح: اکبر هادی، اصفهان: نشر میثم تمار) و ۱۳۷۹ هجری شمسی (تصحیح: احمد کرمی، تهران: نشر ما) قرار گرفت. دیوان اشراق، به سال ۱۳۸۵ هجری شمسی به تصحیح سرکار خانم سمیرا پوستین‌دوز و بر اساس سه نسخه خطی و نسخه چاپ اصفهان، به همت مؤسسه میراث مکتوب منتشر شد. کتاب دارای مقدمه‌ای مفصل و جامع (در حدود ۱۲۰ صفحه) به قلم آقای جويا جهانبخش است که در آن، میرداماد و جایگاه علمی و پایگاه ادبی او معرفی شده است. معتبرترین دست‌نویس موجود از دیوان اشراق، نسخه خطی شماره ۴۹۸۶ کتابخانه ملک است که گویا از روی نسخه ترتیب یافته حکیم میرسید احمد علوی عاملی (داماد اشراق) تحریر شده و دارای مقدمه‌ای منثور به قلم اوست. این دست‌نویس حاوی ۲۹۵ رباعی است که اشتغال و اهتمام ذهنی میرداماد را به این قالب کهن، به خوبی نشان می‌دهد.

اغلب رباعیات میرداماد، فاقد اوج و اعتلائی است که در رباعیات طراز اول فارسی سراغ

۱. در دوره صفوی، چند تذکره‌نگار از جمله سام میرزا صفوی در تحفه سامی و ملک‌شاه حسین سیستانی در تذکره خیرالبیان، فصل‌های جداگانه‌ای به علماء و اندیشه‌مندان شاعری اختصاص داده‌اند که با آنان معاصر بوده‌اند.

داریم؛ زبان آن‌ها صیقل نیافته و فضای آن‌ها تکراری است؛ اما در بین آن‌ها، اندک رباعیاتی وجود دارند که شایسته به خاطر سپردن یا نقل در گزیده‌های شعر هستند. البته، از حیث سیر تاریخی رباعی، لازم است رباعیات این حکیم فرزانه پاری‌گوی بررسی شوند؛ زیرا بیش از سایر هم‌عصران خود، به رباعی عنایت داشته و بیشترین سروده‌های او، در همین قالب است. رباعیات مناظره‌ای او با شیخ بهایی (درگذشته ۱۰۳۱ هجری قمری) و رکن‌الدین مسعود مسیح‌کاشانی (درگذشته ۱۰۶۶ هجری قمری)، و نظیره‌سازی‌های او از رباعیات حکیم ارزقی، انوری، شیخ ابوسعید ابوالخیر و شیخ زاده لاهیجی، از دیدگاه تاریخی درخور توجه‌اند. تقی‌الدین کاشانی که در سال‌های جوانی حضرت میر (یک بار در سال ۹۸۸ و بار دیگر در ۹۹۳ هجری قمری) به دیدار او رسیده، نوشته است:

«با وجود کمال در هر وادی از فنون فضایل، میلش به شاعری بیشتر بود؛ و اکثر اوقات، اشعار آبدار بر لوح اعتبار نقش می‌نمود و به طریق مشایخ کبار، به گفتن رباعیات توجه و میل می‌فرمود»^۱.

میرداماد در شهر اصفهان و در مرکز تحولات ادبی ایران می‌زیست؛ و در آن هنگام، سبک معروف به اصفهانی/ هندی کاملاً مستقر شده و مقبولیت یافته بود؛ اما شعر او، از این تغییر و تحولات سبکی، کمترین تأثیر را پذیرفته است؛ گویی میرداماد در جهان دیگری زندگی می‌کرد و با زبان دیگری شعر می‌گفت. بیشتر رباعیات او به سبک و سیاق شعر قرن هفتم و هشتم هجری قمری است. با این حال، وی نوگرایی‌های اندکی از خود بروز داده و گوشه چشمی به آثار هم‌عصران خود داشته است؛ برای مثال، این رباعی او:^۲

«از لعل لب تو باده ناب چکد وز دست غم تو خون احباب چکد
در کوی تو بس که خون دل ریخته‌اند گر خاک بیفشزند، خوناب چکد»^۳

از لحاظ طرح و زمینه، یادآور این رباعی از شاعر پُرآوازه آن عصر، طالب‌آملی (درگذشته ۱۰۳۶ هجری قمری)، است:

«شب‌های غم از دلم تب و تاب چکد وز هر مژه قطره قطره سیماب چکد
از بس که زخم بوسه به زیر لب تیغ گر بوسه گهم بیفشری، آب چکد»^۴

ولی این رباعیات در دیوان اشراق پُربسامد نیستند.

دیوان اشراق، فراهم آورده خانم پوستین‌دوز، مشتمل بر ۳۱۳ رباعی است. ۳۱ فقره از این رباعیات که با نشانه «ط» در کتاب مشخص شده، به طور انحصاری از چاپ میرزا محمود شفیع (اصفهان) به این کتاب راه یافته و در سه دست‌نویس استفاده شده در تصحیح، وجود نداشته‌اند.

۱. خلاصة الأشعار و زبدة الأفكار (بخش اصفهان)، ص ۲۴۸.

۲. همه ارجاعات در این مقاله، به دیوان اشراق (چاپ میراث مکتوب) است.

۳. دیوان اشراق، ص ۱۰۱.

۴. کلیات اشعار ملک الشعراء طالب‌آملی، ص ۹۴۱.

بیشتر این رباعیات، از دیگر شاعران فارسی است و مصحح محترم، بدون کنجکاوی درباره علت نیامدن چنین رباعیاتی در دست‌نویس‌های معتبر دیوان اشراق و تحقیق در منابع، آن‌ها را به حساب میرداماد گذاشته است. دو سه رباعی نیز به شکل انحصاری از نسخه کتابخانه روضاتی و با نشانه «ض» نقل شده‌اند که آن‌ها نیز چنین وضعیتی دارند. ما گوینده بیشتر این رباعیات را در منابع یافته‌ایم که برای اطلاع دوستان این اندیشه‌مند شاعر، آن‌ها را با ذکر سند معرفی می‌کنیم.

نیمی از این رباعیات، متعلق به شاعران قدیم است و نسخه‌های کهن دیوان آن‌ها، جای هیچ‌گونه تردیدی باقی نمی‌گذارند که میرزا محمود شفیع، منبع معتبری برای انتساب آن‌ها به میرداماد در اختیار نداشته است. ذکر نشدن این رباعیات در نسخه اساس تصحیح دیوان اشراق (نسخه شماره ۴۹۸۶ کتابخانه ملک) خود گواه دیگری بر بی‌اعتباری این انتساب‌هاست. برخی از رباعیات افزوده چاپ اصفهان، در منابع تاریخی به نام شاعران قرن یازدهم هجری قمری درج شده‌اند. ما این رباعیات را نیز از میرداماد نمی‌دانیم؛ زیرا سندی معتبر برای این انتساب‌ها در اختیار نداریم و عامل حضور آن‌ها در دیوان اشراق، در اغلب مواضع، چاپ اصفهان و در بعضی مواضع، دست‌نویس کتابخانه روضاتی بوده است.

۲. بخش دوم: رباعیات شاعران قدیم

برخی از رباعیات منسوب به میرداماد، در دیوان ابوالفرج رونی، عبدالواسع جبل، خاقانی شروانی، اثیرالدین اخسیکتی، رفیع‌الدین لنبانی، شرف‌الدین شفروه، شمس‌الدین طبسی، نجیب‌الدین جربادقانی، اوحدالدین کرمانی و سلمان ساوجی رؤیت شده است. خوشبختانه از دواوین شاعران مذکور، دست‌نویس‌های کهنی در اختیار پژوهندگان است که طی سده‌های هفتم تا نهم هجری قمری کتابت شده‌اند و تصحیح دواوین شاعران بر مبنای همین دست‌نویس‌ها صورت گرفته است. این منابع، اطمینان ما را درباره اینکه متولی چاپ اصفهان - و به تبع آن، مصحح چاپ تهران - در انتساب این رباعیات به میرداماد، به خطا رفته‌اند، دو چندان می‌کنند. اولین رباعی مدنظر ما که اتفاقاً در نسخه ملک و آستان قدس هم وارد شده، رباعی زیر است:

«ای دلبر ما مباش بی‌دل بر ما نه دل بر ما نه دلبر اندر بر ما
رفت از بر ما چه رفتن ای دلبر ما یارب یا دل بر ما فرست یا دلبر ما»^۱

کلمه «یارب» در مصراع چهارم وزن رباعی را مختل کرده و زائد است. این رباعی به ابوسعید ابوالخیر منسوب است^۲ و در کلیات شمس نیز با ردیف «من» از روی چهار نسخه کهن نقل شده است:

«یا دلبر من باید و یا دل بر من فی دل بر من باشد و فی دلبر من
ای دلبر من مباش بی‌دل بر من یک دل بر من به که دوصد دلبر من»^۳

۱. دیوان اشراق، ص ۸۴.

۲. نگر: سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، ص ۴.

۳. کلیات شمس یا دیوان کبیر، ص ۲۴۹.

این رباعی، در دیوان سلمان ساوجی نیز به اعتبار دست‌نویس مورّخ ۸۴۴ هجری قمری (محفوظ در کتابخانه نور عثمانیه) به ضبط زیر وارد شده است:

«ای دل! بر من باش بی‌دلبر من کین دلبر من، به از دوصد دل بر من
نه دل بر من بماند و نه دلبر من یا دلبر من باید یا دل بر من»^۱

بیت دوم رباعی، در جوامع‌الحکایات عوفی نیز دیده می‌شود^۲ که تاریخ سرایش رباعی را به روزگاری قبل از سلمان ساوجی و مولانا می‌رساند. در هر صورت، این رباعی از میرداماد نیست. رباعی زیر سروده عبدالواسع جبلی است و به سنایی غزنوی نیز منسوب است:

«برهان محبت، نفس سرد من است عنوان نیاز، چهره زرد من است
میدان وفا، دل جوانمرد من است درمان دل سوختگان، درد من است»^۳

من احتمال می‌دهم که میرداماد، رباعی زیر را به اقتفاء رباعی جبلی سروده و گردآورنده چاپ تهران، به تبع این رباعی، شعر سرمشق را نیز در زمره اشعار میر جای داده باشد:

«باد سحری، درد دم سرد من است مصر غم عشق، جان پُردرد من است
در دشت مصیبت و بیابان بلا چندان که نگاه می‌کنی، گرد من است»^۴

دو رباعی دیگر از عبدالواسع جبلی نیز در میان سروده‌های اشراق دیده می‌شود:

«از صحبت خلق، دیده بردوخته‌ام وز لاله طریق صحبت آموخته‌ام
عیم مکن اربّه ظاهر افروخته‌ام در باطن من نگر که چون سوخته‌ام»

و

«از عشق تو در سر هوسی داشته‌ام از شعله آتش قفسی داشته‌ام
ردا که تو را وفا بسی داشته‌ام پنداشته بودم که کسی داشته‌ام»^۵

چهار رباعی زیر:

«آن نطفه که از پشت تو ای شاه بکاست شاخی است که پشت تو بدو گردد راست
چون روی صف خصم بگیرد چپ و راست پشت تو کسی بود که از پشت تو خاست»^۶

۱. جُنْگ رباعی، ص ۵۲۵.

۲. نگر: اشعار فارسی پراکنده در متون، ج ۱، ص ۱۰۹۲.

۳. دیوان اشراق، ص ۱۱۴. سنج: دیوان عبدالواسع جبلی، ص ۶۶۵؛ دیوان سنایی غزنوی، ص ۱۱۱۹.

۴. دیوان اشراق، ص ۸۷.

۵. همان، ص ۱۱۴. سنج: دیوان عبدالواسع جبلی، صص ۶۷۵-۶۷۶.

۶. دیوان اشراق، ص ۹۰.

و

«عشقِ چو تویی کجا توان پنهان داشت
گویند: بدار دست از او تا برهی

یا بر دل خود فراق تو آسان داشت
تو جان منی، دست ز جان نتوان داشت»^۱

و

«باتیغ تو جنبش از جهان برخیزد
جز تیغ نماند کس در این ملک دو روی

گردون بنشیند و زمان برخیزد
وقت است که او هم از میان برخیزد»^۲

و

«افتاد دلم در تک و پویی دیگر
خود کار دلم به مویی آویخته بود

زد دست به زلف خوب روی دیگر
آویخت دگر باره به مویی دیگر»^۳

از سروده‌های اثیرالدین اخسیکتی، شاعر قرن ششم هجری قمری، است و ما آن‌ها را در نسخهٔ مجموعهٔ دواوین در کتابخانهٔ حکیم علی اوغلو که در قرن هفتم یا هشتم کتابت شده است، یافته‌ایم.^۴ عنوان رباعی دوم در دیوان اشراق چنین است: «به پیروی از مضمون رباعی شیخ ابوسعید ابوالخیر».^۵ در چاپ اصفهان که منبع نقل رباعی است، چنین عنوانی دیده نمی‌شود. گویا این عنوان، افزودهٔ مصحح است و نظر او، به این رباعی منسوب به ابوسعید بوده است:

«هرگز المی چو فرقت جانان نیست
گر ترک وداع کرده‌ام، معذورم

دردی بتر از واقعهٔ هجران نیست
تو جان منی، وداع جان آسان نیست»^۶

رباعی فوق در عرفات‌العاشقین به نام محمد مؤمن سبزواری آمده^۷ و داری مضمون کهنی است که آثار شاعرانِ متقدم، در رباعی و غیررباعی، فراوان آمده است.^۸ رباعی زیر، سرودهٔ شمس‌الدین طبسی (درگذشتهٔ ۶۲۶ هجری قمری) است. از سروده‌های شمس‌الدین طبسی، سه نسخهٔ کهن مربوط به اواخر قرن هفتم هجری قمری باقی مانده است که این رباعی در هر سه نسخه به چشم می‌خورد:

«با آنکه همیشه یار در کینهٔ ماست
زان روی نتابیم که آئینهٔ ماست

۱. همان، ص ۹۴.

۲. همان، ص ۱۰۰.

۳. همان، ص ۱۰۹.

۴. نگر: جنگ رباعی، ص ۲۱۸؛ ص ۲۱۳؛ ص ۲۴۲؛ ص ۲۵۷.

۵. دیوان اشراق، ص ۹۴.

۶. سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، ص ۳۰.

۷. نگر: عرفات‌العاشقین و عرصات‌العارفين، ج ۶، ص ۳۷۵۱.

۸. نمونه را نگر: نزّهة المجالس، صص ۳۹۰-۳۹۱: «آسان آسان وداع جان نتوان کرد».

هرگز نرود خیال آن سرو سهی زین شکل صنوبری که در سینه ماست»^۱

رباعی زیر نیز در دیوان شمس طوسی دیده می شود:

«یادم چو از آن عزم سفر می آید بر من همه خوشدلی به سر می آید
گلگون سرشکم که چو آب است روان از گرم روی به روی در می آید»^۲

اما دو سه مدعی جدی دیگر هم دارد. در لباب الألباب به اسم شرف الدین شفروه است.^۳ در نزهة المجالس به سید حسن غزنوی نسبت داده شده^۴ و از آنجا به دیوان شاعر نیز راه یافته است.^۵ در روضة الناظر نیز، از آن کمال اسماعیل اصفهانی شمرده شده^۶ و در بعضی نسخه های دیوان کمال هم موجود است.^۷ این منابع، از موارث قرن هفتم و هشتم هجری قمری هستند و رباعی را از هر شاعری بدانیم، از میرداماد نتواند بود.

سه فقره از رباعیات رفیع الدین لنبانی، شاعر قرن ششم و هفتم هجری قمری، به دیوان اشراق راه یافته اند:

«گل بود که در جهان رخ رنگین داشت و اندر چمن باغ طرب آیین داشت
او نیز چو عرضه کرد راز دل خویش در سینه به صدپاره دلی خونین داشت»^۸

و

«بگذار که در عشق بفرساید دل یک لحظه ز محنتش نیاساید دل
گرمهر نورزد، چه کند جان در تن؟ ور عشق نبازد، به چه کار آید دل؟»^۹

و

«ای سروز بالای تو پست افتاده با زلف تو شمشاد ز دست افتاده
در خانه خویش خواهمت بی زحمت می خورده، صبح کرده، مست افتاده»^{۱۰}

از دیوان رفیع الدین لنبانی نیز دو نسخه کهن باقی است که هردو در اواخر قرن هفتم هجری قمری

۱. دیوان اشراق، ص ۹۲. سنج: دیوان شمس طوسی، ص ۲۷۵.

۲. دیوان اشراق، ص ۱۰۶. سنج: دیوان شمس طوسی، ص ۲۷۹.

۳. نگر: لباب الألباب، ص ۲۳۵.

۴. نگر: نزهة المجالس، ص ۴۷۴.

۵. نگر: دیوان سید حسن غزنوی، ص ۳۴۹.

۶. نگر: روضة الناظر و نزهة الخاطر (نسخه خطی)، برگ ۲۳۱ ر.

۷. نگر: دیوان کمال الدین اسماعیل اصفهانی، ص ۳۴۲.

۸. دیوان اشراق، ص ۹۴. سنج: دیوان رفیع الدین لنبانی، ص ۱۹۶.

۹. دیوان اشراق، ص ۱۱۳. سنج: دیوان رفیع الدین لنبانی، ص ۱۹۵.

۱۰. دیوان اشراق، ص ۱۲۸. سنج: دیوان رفیع الدین لنبانی، ص ۲۰۴.

فراهم آمده‌اند: یکی از آن کتابخانه چسترییتی (کتابت شده ۶۹۹ هجری قمری) و دیگری به کتابخانه حکیم اوغلولی ترکیه (کتابت شده سده هفتم و هشتم هجری قمری).
از اشعار خاقانی شروانی (درگذشته ۵۸۲ هجری قمری) نیز، سه رباعی در دیوان اشراق جای گرفته‌اند:

«دانی ز جهان چه طرف بربستم؟ هیچ وز حاصل ایام چه در دستم؟ هیچ
شع طریم، ولی چو بنشستم هیچ و آن جام جم، ولی چو بشکستم هیچ»^۱

و

«کو عمر که داد عیش بستانم از او کو وصل که درد هجر بنشانم از او
کویار که گر پای خیالش، به مثل بردیده نهد، دیده نگردانم از او»^۲

و

«ای راحت سینه! سینه رنجور از تو وی قبله دیده، دیده مهجور از تو
با دشمن من ساخته‌ای، دور از من وز دوری تو سوخته‌ام، دور از تو»^۳

رباعی نخست، به حکیم عمر خیّام نیز منسوب است.^۴ فاضل ارجمند، جويا جهانبخش، در مقدمه دیوان اشراق به نادرستی انتساب رباعی به میرداماد اشاره کرده است.^۵
رباعی زیر، سروده ابوالفرج رونی (درگذشته ۵۱۵ هجری قمری) است و بیت دوم آن، در اواسط قرن ششم هجری قمری، در کلیله و دمنه‌ی نصرالله منشی نیز نقل شده است:

«از هر که دهد پند، شنودن باید با هر که بود رفق نمودن باید
بد کاستن و نیک فزودن باید زیرا که همی کشته درودن باید»^۶

رباعی زیر، از آن نجیب‌الدین جرباذقانی است که شاعری پُرآوازه در نیمه نخست قرن هفتم هجری قمری بود:

«گر بی خبری کز تو بدین دل چه رسید وز نیرنه آگهی که جانم چه کشید
از چهره من، قیاس دل بتوان کرد وز دیده من، درون جان بتوان دید»^۷

۱. دیوان اشراق، ص ۹۵. سنج: دیوان خاقانی شروانی، ص ۷۱۲.

۲. دیوان اشراق، ص ۱۲۸. سنج: دیوان خاقانی شروانی، ص ۷۳۳.

۳. دیوان اشراق، ص ۱۲۹. سنج: دیوان خاقانی شروانی، ص ۷۳۴.

۴. نگر: طربخانه (رباعیات خیّام)، ص ۸۹.

۵. نگر: دیوان اشراق، ص یکصد و بیست و دو (پیشگفتار).

۶. دیوان اشراق، ص ۱۰۷. سنج: دیوان ابوالفرج رونی، ص ۱۶۴؛ اشعار فارسی پراکنده در متون، ج ۱، ص ۵۴۹.

۷. دیوان اشراق، ص ۱۰۸. سنج: دیوان نجیب‌الدین جرباذقانی (گلپایگانی)، ص ۲۸۴.

دیوان نجیب بر مبنای هفت دست‌نوشته تصحیح شده که سه نسخه از آن از یادگاران قرن هفتم و هشتم هجری قمری است.
رباعی زیر:

«در ده می لعل لاله‌گون صافی بگشای ز حلق شیشه، خونِ صافی
کامروز ز جام می برون نیست مرا یک دوست که دارد اندرونِ صافی»^۱

سرودهٔ ظهیرالدین فاریابی است^۲ و در بعضی منابع، به خطا، به حکیم عمر خیّام هم منسوب شده است.^۳

رباعی زیر، از سروده‌های اوحدالدین کرمانی (درگذشتهٔ ۶۳۵ هجری قمری) است و در دست‌نویسی از رباعیات او که به سال ۷۰۶ هجری قمری کتابت شده است، به چشم می‌خورد:

«هر تن که سرشت بد بود محضِ او ناچار همی بدی بکوبد درِ او
بنمای کسی را که ز اندیشهٔ بد سرّ دل او نشد قضایِ سر او»^۴

رباعی زیر تنها در چاپ اصفهان به میرداماد منسوب شده است:

«ای تیره‌شب فراق! آخر به سر آی وی صبح امید! از درِ مهر در آی
گر عمر منی، ای شب هجران بگذر و ر جان منی، ای نفس صبح پیای»^۵

گویندهٔ این رباعی را شناسایی نکردیم؛ اما به یکی از رباعیات مجیر بیلقانی، شاعر قرن ششم هجری قمری، بسیار شباهت دارد و بیت دوم آن، مقتبس از رباعی مجیر است:

«ای شب چه کنم چاره من از بهر خدای تنهایی و تیرگی و بندی بر پای
گر عمر منی، ای شب ازین بیش می‌پای و ر جان منی، ای نفس صبح برای»^۶

با عنایت به رباعی مجیر، به نظر می‌رسد که ضبط صحیح رباعی منسوب به میرداماد، چنین باشد:

ای تیره‌شب فراق! آخر به سر آی وی صبح امید! از درِ مهر در آی
گر عمر منی، ای شب هجران بگذر و ر جان منی، ای نفس صبح بر آی

۳. بخش سوم: رباعیات شاعران معاصر با میرداماد

تعدادی از رباعیات موجود در دیوان اشراق، میان میرداماد و دیگر شاعران دورهٔ صفوی مشترک

۱. دیوان اشراق، ص ۱۳۰.

۲. دیوان ظهیرالدین فاریابی، ص ۲۷۳.

۳. طرحانه (رباعیات خیّام)، ص ۶۸.

۴. دیوان اشراق، ص ۱۲۸. سنج: دیوان رباعیات اوحدالدین کرمانی، ص ۱۹۹.

۵. دیوان اشراق، ص ۱۲۹.

۶. دیوان مجیرالدین بیلقانی، ص ۴۱۳.

است. بنده به دو دلیل، معتقدم که بیشتر این رباعیات از میرداماد نیست: اول، منحصر بودن آن‌ها به نسخه کتابخانه روضاتی یا چاپ اصفهان؛ دوم، درج در منابع معتبری همچون سفینه‌های خطی و تذکره‌های عصر صفوی. همچنین، در بخش قبل نشان دادیم که رباعیات انحصاری این دو منبع، فاقد صحت و اعتبار است و در نسخه‌های قدیمی که ۳۰۰ تا ۴۰۰ سال قبل از زمان حیات میرداماد کتابت شده‌اند، به چشم می‌خورند.

این رباعی فقط در نسخه کتابخانه روضاتی آمده است:

«در مرتبه علی نه چون است و نه چند در خانه حق زاده به جانش سوگند
بی فرزندی که خانه زادی دارد شک نیست که باشدش به جای فرزند»^۱

ولی قلی خان شاملو و نصرآبادی، این رباعی را به نام میرعبدالحق وصفی قمی آورده‌اند.^۲ در سایر منابع نیز، رباعی به نام همین شاعر است.^۳

میر تقی‌الدین کاشانی در ذیل خلاصة الأشعار، رباعی زیر را به اسم سوزی‌رازی آورده؛ اما در دو نسخه ملک^۴ و آستان قدس رضوی، به نام میرداماد است:

«ای آنکه ترا حریم گردون حرم است گر خون خوری از ساغر گردون چه غم است
دنیا چو رحم دان و در او خود را طفل خون است غذای طفل تا در رحم است»^۵

رباعی بالا، به احتمال زیاد برگرفته از این رباعی مؤمن حسین یزدی (درگذشته ۱۰۱۸ هجری قمری)، رباعی سرای سرشناس دوره صفوی، است:

«در دهر، بنای خرمی منهدم است اسباب نشاط و عیش، نامتنظم است
خون می‌خورم و نمی‌زنم دم، گویی طفلم من و تنگنای گیتی رحم است»^۶

رباعی زیر، تنها در دست‌نویس آستان قدس رضوی دیده می‌شود:

«سر خیل نماز بودم گرچه خطاست لیکن به خدا که از ریا مستثناست
اینک خوشم افتاده که در وقت نماز پشتم به خلاق است و رویم به خداست»^۷

۱. دیوان اشراق، ص ۸۳.

۲. نگر: قصص الخاقانی، ص ۱۰۳؛ تذکره نصرآبادی، ص ۱۶۴.

۳. نگر: جواهرالخیال (نسخه خطی)، برگ ۲۸پ؛ تذکره ریاض الشعراء، ج ۳، ص ۱۴۸۵.

۴. در دست‌نویس کتابخانه ملک، این رباعی به خطی غیر از خط متن درج شده است. نگر: دیوان اشراق (نسخه خطی)، برگ ۶۰ر.

۵. دیوان اشراق، ص ۸۷؛ خلاصة الأشعار و زبدة الأفكار (نسخه خطی / ب)، برگ ۱۲۹۵ر.

۶. رباعیات مؤمن یزدی، ص ۳۲.

۷. دیوان اشراق، ص ۹۲.

اما در تذکره نصرآبادی و بعضی دیگر از منابع^۱، به نام خواجه علی پیش نماز، متخلص به «نعم مشهدی»، ثبت شده و با روحیات این شخص نیز سازگارتر است. میرزا عرب نظام الملکی به رباعی نعم مشهدی چنین پاسخ داده است:

«سر خیل نماز بودندت عین عطاست پیشی ز همه، پیش نمازیت بجاست
تو پشت به خلق و رو به یزدان داری مأموم به پشت گرمی ات رو به خداست»^۲

این رباعی را اغلب تذکره نویسان و سخن شناسان، به نام میرالهی همدانی نوشته اند:

«از دوری ات ای تازگل باغ مراد چون غنچه چیده، خنده ام رفته ز یاد
گریان چو پیاله پُرم در کف مست نالان چو سبوی خالی ام در ره باد»^۳

میرالهی از سادات اسدآباد همدان است که در ۱۰۱۸ هجری قمری از ایران به هند رفت و به سال ۱۰۶۳ هجری قمری، در همان دیار درگذشت.^۴

پیش تر از مؤمن یزدی سخن به میان آمد. وی از شاگردان میرزا جان شیرازی، از علماء نامدار عصر صفوی، است و یکی از چند رباعی سرای شاخص این عصر به شمار می رود. این رباعی او، به اعتبار چاپ اصفهان، در دیوان میرداماد وارد شده است:

«یک چند به کنج خلوتم جا دادند جانی فارغ، دل شکبیا دادند
آهو چشمان، ز یک نگاهم، آخر مجنون کردند و سر به صحرا دادند»^۵

رباعی زیر، در هر سه نسخه مبنای تصحیح دیوان اشراق آمده است:

«رهبان کلیسیای گبران شده ام ناقوش نواز دیر حرمان شده ام
نه معصیتی، نه طاعتی، وای به من! شرمنده کافرو مسلمان شده ام»^۶

تقی الدین کاشانی که خلاصه الأشعار را در زمان حیات میرداماد نگاشته، رباعی را به نام مرشد بروجردی آورده^۷ و در تذکره نصرآبادی نیز به اسم اوست.^۸ به احتمال بسیار، این رباعی از مرشد

۱. نگر: تذکره نصرآبادی، ج ۱، ص ۲۳۹؛ جواهرالخیال (نسخه خطی)، برگ ۳۵ر؛ سفینه خوشگو، ص ۴۶۳.

۲. جواهرالخیال (نسخه خطی)، برگ ۳۵ر.

۳. دیوان اشراق، ص ۹۷. نگر: عرفات العاشقین و عرصات العارفین، ج ۱، ص ۶۲۸؛ تذکره نصرآبادی، ج ۱، ص ۳۶۴؛ سفینه صائب، ص ۴۳۵؛ تذکره ریاض الشعراء، ج ۱، ص ۲۲۶؛ سفینه خوشگو، ص ۷۲؛ جواهرالخیال (نسخه خطی)، برگ ۷۰پ.

۴. نگر: کاروان هند، ج ۱، صص ۹۴-۹۹.

۵. دیوان اشراق، ص ۱۰۲. سنج: رباعیات مؤمن یزدی، ص ۹۰؛ جواهرالخیال (نسخه خطی)، برگ ۷۲ر.

۶. دیوان اشراق، ص ۱۱۴.

۷. نگر: خلاصه الأشعار و زبدة الأفكار (نسخه خطی / ب)، برگ ۱۳۳۴ر.

۸. نگر: تذکره نصرآبادی، ج ۱، ص ۳۶۱؛ جواهرالخیال (نسخه خطی)، برگ ۲۳پ.

بروجردی است، نه میرداماد.

رباعی زیبای زیر که تنها در چاپ اصفهان به نام میرداماد است:

«درگلشن ایجاد اگر خوار توام بی قدر متاعم که به بازار توام
مخلوق توام، اگرچه طاعت نکم در کار تو نیستم، ولی کار توام»^۱

در تذکره نصرآبادی به اسم محمدزمان بیگ، متخلص به «همت»، آمده است.^۲ رباعی در دیوان مخلص کاشانی (درگذشته ۱۱۵۰ هجری قمری) نیز آمده که این انتساب نادرست است.^۳ رباعی زیر از سروده‌های شکیبی اصفهانی (درگذشته ۱۰۳۳ هجری قمری) است و تنها در چاپ اصفهان به نام میرداماد نقل شده است:

«من کیستم؟ از خویش به تنگ آمده‌ای دیوانه با خرد به جنگ آمده‌ای
دوشینه به کوی یار از رشکم گشت نالیدن پای دل به سنگ آمده‌ای»^۴

رباعی در اغلب منابع تاریخی به نام شکیبی آمده^۵ و به ابوسعید ابوالخیر هم منسوب است.^۶ در جواهرالخیال نیز به اسم میرمحمدباقر داماد آمده است.^۷ از این رو، می‌پندارم که منشأ انتساب رباعی به میر در چاپ اصفهان، کتاب جواهرالخیال است. البته میرداماد، رباعی دیگری به همین سبک و سیاق دارد که با عبارت «من کیستم؟» شروع می‌شود: «من کیستم ای شوخ ز کف دل شده‌ای»^۸ و احتمال دارد تشابه شکل دو رباعی، باعث خطای گردآورنده دیوان اشراق شده باشد.^۹ صاحب تذکره خیرالبیان که اثر خود را در زمان حیات میرداماد تألیف کرده، این رباعی را به میر نسبت داده است:

«ز تارپرست اگر ز من دارد عار سجاده‌نشین اگر ز من کرد کنار
من نیز به رغم هردو انداخته‌ام تسبیح در آتش، آتش اندر زتار»^{۱۰}

اما این رباعی در دیوان اشراق نیست. مؤلفان عرفات‌العاشقین و خلاصة‌الاشعار، رباعی را

۱. دیوان اشراق، ص ۱۲۲.

۲. نگر: تذکره نصرآبادی، ج ۱، ص ۵۵۷؛ جواهرالخیال (نسخه خطی)، برگ ۲۶ ر.

۳. نگر: دیوان مخلص کاشانی، ص ۳۱۷.

۴. دیوان اشراق، ص ۱۲۹.

۵. نگر: تذکره هفت اقلیم، ج ۲، ص ۹۸۰؛ عرفات‌العاشقین و عرصات‌العارفین، ج ۳، ص ۲۰۳۵؛ خلاصة‌الاشعار و

زبدة‌الافکار (بخش اصفهان)، ص ۳۶۸؛ نسخه زیبای جهانگیر، ص ۴۴؛ تذکره خیرالبیان، ج ۲، ص ۱۰۰۷.

۶. نگر: سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، ص ۸۹.

۷. جواهرالخیال (نسخه خطی)، برگ ۶۲ پ.

۸. نگر: دیوان اشراق، ص ۱۲۹.

۹. درباره رباعیات مشابه، نگر: کتاب چهارخطی، صص ۱۸۵-۱۸۹.

۱۰. تذکره خیرالبیان، ج ۲، ص ۱۳۶۹.

جزو اشعار میرعبدالباقی نهایندی آورده‌اند^۱ و نقل ایشان، از سر اشراف و شناخت شخصی است، نه شنیده‌های دیگران. رباعی به ابوسعید ابوالخیر هم منسوب است.^۲

در میان رباعیات اشراق، دو قطعه نیز جای گرفته‌اند که هیچ‌کدام در قالب رباعی نیستند. قطعه نخست^۳ ابیاتی از غزلی است که شکل کامل آن، در بخش غزلیات میرداماد آمده است.^۴

قطعه دوم که از نسخه کتابخانه روضاتی نقل شده، دو بیت از غزل معروف نوعی خوشانی (درگذشته ۱۰۱۹ هجری قمری)، شاعر هم‌عصر میرداماد، است. ما این دو بیت را طبق روایت دیوان نوعی خوشانی نقل می‌کنیم:

«وقت جان دادن فلاطون این دو حرفم گفت و رفت
حیف دانا مُردن و افسوس نادان زیستن
وجد و منع از باده؟ زاهد! این چه کافر نعمتی ست
مُنکر می بودن و همرنگِ مستان زیستن»^۵

سخن آخر

مشکل رباعیات سرگردان و انتساب‌های گیج‌کننده، گاهی از بی‌دقتی تذکره‌نویسان و نقل‌های نامعتبر سفینه‌های ادبی نشئت می‌گیرد؛ اما به تجربه دانسته‌ایم که بخش اعظم این مشکلات، از نسخه‌های نادر دواوین شعرا بروز پیدا می‌کند. بسیاری از مصححان متون، هنگام مقابله نسخه‌ها، در مواجهه با اشعاری که در سایر نسخه‌ها نیست و سطح زبانی و ادبی آن‌ها هیچ هم‌خوانی با سایر سروده‌های شاعر ندارد، کنجکاوی و دقت نشان نمی‌دهند و آن‌ها را اشعار نویافته قلمداد می‌کنند. شعر نویافته، شعری است که هم طرازی سبکی (سطح زبان و تناسب موضوع) با دیگر اشعار شاعر داشته باشد و درباره آن، پای مدعی دیگری در میان نباشد. بسیاری اوقات، کاویدن منابع (همچون دواوین شاعران و تذکره‌های تاریخی) ما را به سرایندگان واقعی اشعار اضافه تک نسخه‌ای می‌رساند.

بررسی دیوان اشراق نشان می‌دهد که ۳۹ فقره از رباعیات آن، در منابع معتبر و دست‌نویس‌های کهن، به اسم دیگر سخنوران پارسی است. اغلب این قبیل رباعیات، فقط در چاپ اصفهان موجود است و دست‌نویس‌های دیوان شاعر، فاقد آن رباعیات هستند. برخی از این رباعیات تنها در یکی از دست‌نویس‌ها (نسخه کتابخانه روضاتی) آمده‌اند. این منابع تک نسخه‌ای، با این سطح تداخل، شایستگی استناد پژوهشگران را ندارند و مصححان هوشمند، باید این قبیل اشعار را از متن نهایی یا دست‌کم پیکره اصلی دیوان کنار بگذارند. اغلب مراجعان متون ادبی، به مصححان و گردآورندگان

۱. عرفات العاشقین و عرصات العارفين، ج ۴، ص ۳۵۵۹؛ خلاصة الأشعار و زبدة الأفكار (نسخه خطی / الف)، برگ ۵۴۱.

۲. نگر: سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، ص ۴۵.

۳. نگر: دیوان اشراق، ص ۹۴.

۴. نگر: همان، ص ۵۵.

۵. دیوان اشراق، ص ۱۲۳. سنج: دیوان مولانا نوعی خوشانی، صص ۲۲۷-۲۲۸.

دواوین، اعتماد می‌کنند و میان اشعار دخیل و مشکوک، با سروده‌های اصلی و حتمی فرقی قائل نمی‌شوند. زنجیره انتساب‌های نادرست، معمولاً از این مسیر به هم می‌پیوندد و ادامه پیدا می‌کند.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- اشعار فارسی پراکنده در متون، علی صفری آق قلعہ، چ ۱، تهران: نشر سخن [و] انتشارات بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۹۵ ش.
- تذکره خیرالبیان، ملک‌شاه حسین سیستانی، تصحیح: عبدالعلی اویسی کهخا، چ ۱، زاهدان: انتشارات دانشگاه سیستان و بلوچستان، ۱۳۹۷ ش.
- تذکره ریاض الشعراء، علیقلی خان واله داغستانی، تصحیح: سید محسن ناجی نصرآبادی، چ ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۸۴ ش.
- تذکره نصرآبادی، محمد طاهر نصرآبادی، تصحیح: محسن ناجی نصرآبادی، چ ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۷۸ ش.
- تذکره هفت اقلیم، محمد مؤمن بن احمد طهرانی (امین احمد رازی)، تصحیح: محمد رضا طاهری، چ ۱، تهران: انتشارات سروش (وابسته به صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران)، ۱۳۷۸ ش.
- جنگ رباعی، سید علی میرافضلی، چ ۱، تهران: سخن، ۱۳۹۴ ش.
- خلاصه الأشعار وزبدة الأفكار (بخش اصفهان)، تقی‌الدین محمد بن علی کاشانی، تصحیح: عبدالعلی ادیب برومند [و] محمد حسین نصیری کهنمویی، چ ۱، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۶ ش.
- دیوان ابوالفرج رونی، ابوالفرج بن مسعود رونی، تصحیح: محمود مهدوی دامغانی، چ ۱، مشهد: کتاب فروشی باستان، ۱۳۴۷ ش.
- دیوان اشراق، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: سمیرا پوستین دوز، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۵ ش.
- دیوان خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل بن علی حقایق (خاقانی شروانی)، تصحیح: ضیاء‌الدین سجادی، چ ۴، تهران: نشر زوار، ۱۳۷۳ ش.
- دیوان رباعیات اوحدالدین کرمانی، وحیدالدین حامد بن ابی‌الفخر (اوحدالدین کرمانی)، تصحیح: احمد ابو محبوب، چ ۱، تهران: سروش، ۱۳۶۶ ش.
- دیوان رفیع‌الدین لنبانی، رفیع‌الدین مسعود لنبانی، تصحیح: تقی بینش، چ ۱، تهران: پازنگ، ۱۳۶۹ ش.
- دیوان سنایی غزنوی، ابوالجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، تصحیح: محمد تقی مدرّس رضوی، چ ۱، تهران: کتابخانه سنایی، ۱۳۴۱ ش.
- دیوان سید حسن غزنوی، اشرف‌الدین حسن بن محمد حسینی غزنوی، تصحیح: عباس بگ جانی، چ ۱، تهران: انتشارات کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۷ ش.
- دیوان شمس طبسی، شمس‌الدین محمد بن عبدالکریم طبسی، تصحیح: علیرضا شانظری، چ ۱، تهران: نشر سخن، ۱۴۰۰ ش.

- دیوان ظهیرالدین فاریابی، ظهیرالدین طاهر بن محمد فاریابی، تصحیح: امیرحسن یزدگردی، چ ۱، تهران: نشر قطره، ۱۳۸۱ ش.
- دیوان عبدالواسع جبلی، بدیع الزمان عبدالواسع بن عبدالحامع جبلی، تصحیح: ذبیح الله صفا، چ ۴، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۸ ش.
- دیوان کمال الدین اسماعیل اصفهانی، کمال الدین اسماعیل بن جمال الدین اصفهانی، تصحیح: محمدرضا ضیاء، چ ۱، تهران: انتشارات بنیاد موقوفات افشار، ۱۳۹۹ ش.
- دیوان مجیرالدین بیلقانی، ابوالکارم مجیرالدین بیلقانی، تصحیح: محمد آبادی، چ ۱، تبریز: انتشارات مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران، ۱۳۵۸ ش.
- دیوان مخلص کاشانی، میرزا محمد نراقی (مخلص کاشانی)، تصحیح: حسن عاطفی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۹ ش.
- دیوان مولانا نوعی خوششانی، محمدرضا نوعی خوششانی، تصحیح: امیرحسین ذاکرزاده، چ ۱، تهران: نشر ما، ۱۳۷۴ ش.
- دیوان نجیب الدین جرباذقانی (گلپایگانی)، نجیب الدین جرباذقانی، تصحیح: محمود مدبری، چ ۱، کرمان: انتشارات دانشگاه شهید باهنر، ۱۳۸۹ ش.
- رباعیات مؤمن یزدی، مؤمن حسین یزدی، تصحیح: حسین مسرت، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۴ ش.
- سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، ابوسعید احمد بن محمد میهنی (ابوسعید ابوالخیر)، تصحیح و گردآوری: سعید نفیسی، چ ۱، تهران: کتابخانه سنایی، ۱۳۳۴ ش.
- سفینه خوشگو، بندرا بن داس خوشگو، تصحیح: سیدکلیم اصغر، چ ۱، تهران: انتشارات کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۹ ش.
- سفینه صائب، میرزا محمدعلی صائب تبریزی، تصحیح: سیدصادق حسینی اشکوری، چ ۱، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان [و] قم: مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۸۵ ش.
- طربخانه (رباعیات ختام)، یاراحمد رشیدی تبریزی، تصحیح: جلال الدین همایی، چ ۲، تهران: نشر هما، ۱۳۶۷ ش.
- عرفات العاشقین و عرصات العارفین، تقی الدین محمد بلیانی اصفهانی، تصحیح: سیدمحسن ناجی نصرآبادی، چ ۱، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۸۸ ش.
- قصص الخاقانی، ولی قلی بن داود قلی شاملو، تصحیح: سیدحسن سادات ناصری، چ ۱، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
- کاروان هند، احمد گلچین معانی، چ ۱، مشهد: انتشارات بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
- کتاب چهارخطی، سیدعلی میرافضلی، چ ۱، تهران: سخن، ۱۳۹۷ ش.
- کلیات اشعار ملک الشعراء طالب آملی، محمد بن عبدالله طالب آملی، تصحیح: طاهری شهاب، چ ۱، تهران: کتابخانه سنایی، ۱۳۴۶ ش.
- کلیات شمس یا دیوان کبیر، جلال الدین محمد بن محمد بلخی رومی (مولوی)، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، چ ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۵ ش.

- لباب الألباب، سدیدالدین محمد عوفی بخاری، تصحیح: سعید نفیسی، چ ۱، تهران: کتاب فروشی علمی، ۱۳۳۵ ش.
- نزهة المجالس، جمال خلیل شروانی، تصحیح: محمدامین ریاحی، چ ۱، تهران: زوار، ۱۳۶۶ ش.
- نسخه زیبای جهانگیر، سلطان محمد مطربی سمرقندی، تصحیح: اسماعیل بیگ جانوف [و] سیدعلی موجانی، چ ۱، قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۳۷۷ ش.

نسخه های خطی:

- جواهر الخیال، میرزا محمد صالح بن محمدباقر رضوی، نسخه شماره ۴۵۱۸، کتابخانه آستان قدس رضوی (مشهد).
- خلاصة الأشعار و زبدة الأفكار (الف)، تقی الدین محمد بن علی کاشانی، نسخه کتابخانه شخصی عبدالعلی ادیب برومند (تهران).
- خلاصة الأشعار و زبدة الأفكار (ب)، تقی الدین محمد بن علی کاشانی، نسخه شماره ۶۶۷، کتابخانه اسناد دیوان هند (India Office Library) (لندن).
- دیوان اشراق، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، نسخه شماره ۴۹۸۶، کتابخانه ملی ملک (تهران).
- روضة الناظر و نزهة الخاطر، عزالدین عبدالعزيز کاشانی، نسخه شماره ۷۶۶، کتابخانه مرکزی دانشگاه استانبول.



سراغاز نسخه ای از القبسات میرداماد، نسخه شماره ۱۰۳۰، دارالکتب القطریّة (دوحه)

آفاق علم

تاریخ ساده مسئله «اصالت وجود»
(بهانه‌ای برای یادکردی از میرداماد)

داود حسینی*

دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس (تهران)

چکیده

در نگاه معاصران، تاریخ مسئله اصالت وجود روایت ساده‌ای دارد. نقش اصلی این روایت بر عهده میرداماد است و نقطه عطف اصلی این روایت مبتنی است بر رساله‌ای منسوب به او. در این یادداشت قصد دارم درباره نقطه عطف اصلی این روایت تأملی کنم.

واژگان کلیدی: تاریخ مسئله اصالت وجود؛ میرداماد؛ مسئله دوران.

در میان معاصران، روایت تاریخی ساده و نسبتاً روشنی برای مسئله اصالت وجود مفروض دانسته شده است. این روایت ساده از این قرار است: در طول تاریخ، اصالت ماهیت نزد فیلسوفان مفروض بوده است. آن‌ها متفق القول بوده‌اند که ماهیت امری محقق و عینی است؛ از این رو، جایی برای طرح مسئله‌ای تحت عنوان «اصالت یا اعتباریت ماهیت» نمی‌مانده است. اما با داشتن این فرض - یعنی اصالت ماهیت - می‌توان مسئله‌ای درباره وجود مطرح کرد: آیا علاوه بر ماهیت، وجود امری محقق و عینی است؟ سهروردی نخستین کسی است که به این مسئله توجه کرده و استدلال‌های متعددی در ردّ زیادت وجود بر ماهیت در جهان ارائه می‌کند. در واقع، سهروردی به اعتباریت وجود قائل می‌شود.

در گذر تاریخ، میرداماد نخستین کسی است که مسئله اصالت یا اعتباریت ماهیت را به صراحت مطرح کرده و این دو مسئله - یعنی مسئله اصالت یا اعتباریت ماهیت و مسئله اصالت یا اعتباریت وجود - را به هم مربوط می‌کند. به این صورت که او ادعا می‌کند: اگر ماهیت اصیل باشد، وجود اعتباری است؛ و اگر وجود اصیل باشد، ماهیت اعتباری است. چنین است که مسئله اصالت

* رایانامه: davood.hosseini@modares.ac.ir

وجود، آن گونه که در دوره معاصر مدنظر فیلسوفان است، متولد می شود. این مسئله که با عنوان «مسئله دوران» شناخته می شود چنین است: «آیا وجود اصیل است یا ماهیت؟».

از میرداماد به بعد، تاریخ مسئله اصالت وجود، درواقع تاریخ پاسخ های این مسئله است. پاسخ های معقول دقیقاً شامل یکی از دو طرف این انفصال هستند. با نظر به این مسئله، میرداماد خود قائل به اعتباریت وجود و اصالت ماهیت می شود. شاگرد بلا فصل میرداماد - یعنی صدرا - ابتدا با استاد خود هم رأی است؛ اما در نهایت، تغییر نظر می دهد. تا مدتی پس از صدرا، همچنان قول به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود غالب است؛ اما پس از آن تا به امروز، غالب فیلسوفان با صدرا هم نظر می شوند.^۱

این روایت تاریخی - حتی اگر درست باشد - بیش از حد ساده است و شکاف های تبیینی آشکاری دارد: چرا اصالت ماهیت در میان فیلسوفان مفروض بوده است؟ چرا سهروردی به سراغ مسئله اصالت یا اعتباریت وجود رفته است؟ چگونه میرداماد متوجه مفروض بودن اصالت ماهیت در میان فیلسوفان شده است؟ و چرا سعی کرده است تا میان دو مسئله اصالت یا اعتباریت وجود و مسئله اصالت یا اعتباریت ماهیت ارتباط برقرار کند؟ بدون چنین توضیحاتی به سختی بتوان این روایت را روایتی «تاریخی» تلقی کرد.

در این یادداشت که قرار است بهانه ای برای یاد از میرداماد باشد، قصد ندارم که شکاف های این روایت ساده تاریخی را واکاوی کنم. به جای آن، فصل خاصی از این روایت را - که اتفاقاً نقطه عطف اصلی این روایت نیز هست - از نظر می گذرانم: «نقش میرداماد».

مطابق این روایت ساده، میرداماد نخستین کسی است که مسئله اصالت وجود را آن گونه که اکنون متداول است - یعنی مسئله دوران - مطرح کرده است. سؤالی که پیش می آید این است که میرداماد کجا و در چه متنی چنین طرحی برای مسئله اصالت وجود به دست داده است؟ راویان تاریخ ساده پاسخ روشنی دارند: در رساله فی مفهوم الوجود. این رساله در کلمات المحققین^۲ با همین نام و در جلد نخست مجموعه مصنفات میرداماد^۳ با نام فی مفهوم الوجود و الماهیة منتشر شده است. این رساله کوتاه، استدلالی است بلند برای اینکه اثر جاعل، حقایق خارجی است، نه وجودهای خارجی. در آغاز رساله، نگارنده مدعی است که چون بین حقایق خارجی اشیاء و وجودهای اشیاء در خارج تمایزی نیست، دو احتمال متصور است: نخست اینکه اثر جاعل، حقایق خارجی اشیاء است و وجود امری انتزاعی است؛ دوم اینکه اثر جاعل، وجودهای خارجی است و ماهیات امری انتزاعی هستند. عمده آنچه در ادامه رساله دیده می شود فهرست نسبتاً

۱. نسخه های متفاوت - اما مشابه - از این روایت تاریخی ساده را می توان در آراء و آثار شهید مطهری (نگر: مجموعه آثار، ج ۶، صص ۵۲۳-۵۲۹؛ همان، ج ۹، صص ۶۱-۶۴)، استاد عبدالرسول عبودیت (نگر: درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۱، صص ۴۴-۴۵) و آیه الله فیاضی (نگر: جستارهایی در فلسفه اسلامی: مشتمل بر آراء اختصاصی آیه الله فیاضی، ج ۱، صص ۱۶۹-۱۷۴) دید. البته، هریک از این ها به برخی جزئیات دیگر در ارتباط با تاریخ مسئله اصالت وجود اشاره کرده اند؛ اما این جزئیات از حیطه بحث حاضر خارج است.

۲. نگر: کلمات المحققین، صص ۵۲۴-۵۲۶.

۳. نگر: مصنفات میرداماد، ج ۱، صص ۵۰۴-۵۰۷.

بلندی از توالی فاسدی است که بر قول دوم مترتب هستند.

برای وجودی که در خارج موجود است، دو حالت ممکن است رخ دهد: یا وجود، کلی طبیعی است یا جزئی حقیقی. توالی فاسد حالت نخست از این قرارند: وجود، جنس عالی است و واجب‌الوجود تحت مقوله است. توالی فاسد قول دوم نیز چنین هستند: هر چیزی واجب‌الوجود است، مطلب «ما» از مطالب چهارگانه حذف می‌شود و تنها یک وجود موجود است.^۱ اما این رساله چه کمکی به روایت ساده تاریخی می‌کند؟ طبیعتاً بخشی از این رساله برای روایت ساده اهمیت دارد که در آن انفصالی میان دو وضعیت تصویر شده است: اینکه اثر جاعل، حقایق خارجی است و وجود، انتزاعی است؛ و اینکه اثر جاعل، وجودهای خارجی است و ماهیات انتزاعی هستند. یک یا دو تکمله بر این رساله می‌تواند به نفع روایت ساده تمام شود. نخست اینکه احتمالاً چنین انفصالی در تاریخ پیش از میرداماد سابقه ندارد. این خود شاهی است بر اینکه پیش از میرداماد، اصالت ماهیت مفروض انگاشته می‌شده است. دیگر اینکه مسئله جعل در این رساله مسئله اصلی نیست؛ در حقیقت، بحث بر سر موجودیت وجودها یا ماهیات است. این حدس به خوبی با سیاق استدلال‌های رساله سازگار است. در ابتدای رساله سخن بر سر اثر جاعل است؛ اما توالی فاسد یادشده در متن، همگی نتایج فرض موجودیت وجود هستند.

با همه این احوال، هنوز فاصله‌ای هست: اصطلاح «اصالت». در این رساله اثری از این اصطلاح نیست؛ اگرچه اصطلاح «اعتباریت»، هم برای وجود و هم برای ماهیت استعمال شده است. در سایر آثار متعارفی که از میرداماد می‌شناسیم نیز، چنین اصطلاحی در این سیاق دیده نمی‌شود. ناسازگاری اصطلاحات این رساله و به طور کلی اصطلاحات میرداماد از یک سو و اصطلاحات مسئله دوران از سویی دیگر، این تردید را ایجاد می‌کند که آیا این رساله می‌تواند در خدمت روایت ساده باشد یا خیر.

احتمالاً راوی تاریخ ساده می‌تواند این شک را به سادگی برطرف کند. همه می‌دانند که اصطلاح «اصالت» قدمت چندانی ندارد. نه تنها در آثار میرداماد چنین اصطلاحی در چنین سیاقی یافت نمی‌شود، در آثار صدرها هم وضع به همین منوال است. حتی تا دو قرن پس از آن نیز چنین اصطلاحی در این سیاق، به ندرت به چشم می‌خورد. تداول این اصطلاح را شاید بتوان برای نخستین بار در حوزه تهران مشاهده کرد. راویان تاریخ ساده می‌توانند مدعی باشند که وقتی سخن از تاریخ مسئله اصالت وجود مطرح می‌شود، منظور تاریخ مسئله‌ای است که امروزه تحت این عنوان شناخته می‌شود. در این شرایط، غیاب اصطلاح «اصالت» از رساله فی مفهوم الوجود یا دیگر آثار میرداماد، نمی‌تواند لطمه‌ای جدی بر روایت ساده وارد سازد.

به نظر می‌رسد که دیگر مشکلی در کار نیست. با آنچه در رساله فی مفهوم الوجود آمده است، نقش میرداماد در روایت ساده تاریخ مسئله اصالت وجود روشن می‌شود؛ اما مشکل وقتی بروز می‌کند که بخواهیم این رساله را در چهارچوب نظری میرداماد قرار دهیم. منظور من از چهارچوب نظری میرداماد، نظریه‌ای درباره وجود، ماهیت و جعل است که در آثار متعارف میرداماد نظیر

۱. جزئیات بیشتری از این استدلال‌ها برای اهداف متن حاضر اهمیت نخواهد داشت.

الأفق المبين، القبسات و... مشاهده می‌شود. در این میان، الأفق المبين جایگاه ویژه‌ای دارد؛ زیرا اولاً، این مسائل در الأفق المبين مفصل‌تر از دیگر آثار میرداماد بررسی شده‌اند؛ ثانیاً، خود میر معتقد است که حل و فصل این مسائل بر عهده الأفق المبين است.^۱

اما واقعاً اهمیت‌ی ندارد که نظریه میرداماد را درباره وجود و ماهیت و جعل، از کدام متن او دریابیم. میرداماد فیلسوف اصطلاح است. اگر در متنی نظریه خود را با اصطلاحات خاصی بیان کرده باشد، هر جای دیگری که آن نظریه را بیان کند، همان اصطلاحات را به کار می‌گیرد. درباره نظریات میرداماد راجع به وجود و ماهیت و جعل کافی است به چند متن متفاوت او در این باره - برای نمونه، فصل‌های نخستین از کتاب الأفق المبين، بخش‌هایی از قبس دوم از کتاب القبسات^۲، اوائل التقديسات^۳، و بخش‌هایی از الصراط المستقیم^۴ - نگاهی بیفکنیم.

میرداماد این متن‌ها را در سنین متفاوتی نوشته است؛ اما در همه آن‌ها با نظریه‌ای مواجه می‌شویم که با مجموعه‌ای از اصطلاحات مشخص و مکرر بیان شده است. وجود، همان موجودیت به معنای مصدری است؛ نه اینکه امری باشد که به ماهیت منضم یا از آن منتزع شود. مطابق «هل بسیط»، مصداق یا مصحح صدق آن، خود ماهیت است. متعلق جعل بسیط، ماهیت است نه موجودیت ماهیت. مرتبه ذات ماهیت - که همان مرتبه تعلق به جعل بسیط است - مرتبه تقرّر، مرتبه فعلیت یا مرتبه قوام ماهیت است. مرتبه تقرّر ماهیت، مقدم بر مرتبه موجودیت ماهیت است و مرتبه موجودیت ماهیت، مستتبع مرتبه تقرّر ماهیت است.

وقتی با چنین فیلسوفی روبه‌رو هستیم، مشکل بتوان تصور کرد که در میانه عمرش روزگاری بر او گذشته باشد و در آن روزگار، متنی نوشته باشد و در آن متن صرفاً درباره مسائلی مرتبط با وجود، ماهیت و جعل سخن گفته باشد؛ اما در عین حال، هیچ اثری از هیچ‌کدام از این اصطلاحات در آن نوشته نباشد. اگر رساله فی مفهوم الوجود نوشته میرداماد باشد، باید بتوان چنین تصور محالی را در سر پروراند؛ زیرا در این رساله هیچ‌کدام از اصطلاحات یادشده وجود ندارند.

راوی تاریخ ساده ممکن است بگوید: یک احتمال این است که میرداماد در پایان عمر خویش تغییر عقیده داده است. پس از این تغییر عقیده، رساله‌ای کوتاه نوشته؛ اما اجل به او مهلت نداده است که این ایده نو را بسط دهد یا دیگر آثارش را بر طبق آن، دوباره تنظیم کند. البته به معنای منطقی کلمه، محتمل است چنین بوده باشد؛ اما اگر چنین بوده باشد، باید علاوه بر تحوّل در به کار گرفتن اصطلاحات، تحوّل دیگری نیز برای میرداماد رخ داده باشد: تحوّل در سبک فلسفه‌ورزی.

با اندکی ساده‌سازی، می‌توان فیلسوفان را در دو دسته جای داد: فیلسوفان تبیین و فیلسوفان استدلال. فیلسوفان تبیین برای حل مسائل نظریه می‌دهند؛ اما تمام همشان را صرف می‌کنند تا تبیین کنند که نظریه آن‌ها چگونه قرار است مسئله را حل کند. در مقابل، فیلسوفان استدلال برای حل مسائل نظریه می‌دهند؛ اما تمام همشان را صرف این می‌کنند که نشان دهند چه استدلال‌هایی

۱. نگر: القبسات، ص ۵۲.

۲. نگر: همان، صص ۳۷-۵۳.

۳. نگر: مصتفات میرداماد، ج ۱، صص ۱۱۸-۱۳۵.

۴. نگر: همان، صص ۳۵۸-۳۵۹.

در تأیید این نظریه و چه استدلال‌هایی در ردّ نظریه‌های رقیب وجود دارد.

بی‌شک میرداماد فیلسوف تبیین است؛ برای نمونه، در همه آثارش تنها دو استدلال کوتاه برای نظریه‌اش درباره وجود طرح می‌کند.^۱ در فصل مستوفایی که در الأفق المبین درباره حمل و جعل دارد، برای نظریه‌اش درباره متعلق جعل بسیط حتی یک استدلال هم ذکر نمی‌کند. در عوض، نگارنده رساله فی مفهوم الوجود را می‌توان نمونه بارزی از فیلسوف استدلال تلقی کرد. پس از سطور ابتدایی رساله که به طرح مسئله می‌گذرد، تمام متن آن شامل انواع استدلال‌هایی است که توالی فاسدی را بر نظریه مقابل تحمیل می‌کند.

اگر آن سناریوی خیالی درست باشد که میرداماد در پایان عمرش دچار تحوّل در به کار گرفتن اصطلاحات شده است، باید تحوّل دیگری را هم تجربه کرده باشد: فیلسوفی که در همه عمر خویش فیلسوف تبیین بوده است، ناگهان باید فیلسوف استدلال شود. با این اوصاف، اگر اجل به او مهلت می‌داد، احتمالاً باید همه متن‌های پیشین را از نو می‌نوشت، اگر اصلاً این متن‌ها را شایسته بقاء می‌دید.

اما حتی این دو تحوّل نیز وافی به مقصود راوی تاریخ ساده نیست. میرداماد باید در این سناریوی خیالی، تحوّل دیگری را هم تجربه کرده باشد. درحقیقت او باید توان نگارش استوار و ادبی را نیز از دست داده باشد؛ نگارشی که در همه متن‌هایی که از میرداماد به دست ما رسیده است - چه متن‌های فلسفی و چه غیرفلسفی - به چشم می‌آید. برای دریافتن اینکه این تحوّل تا چه حدّ باید عمیق بوده باشد، کافی است عبارات ابتدایی رساله فی مفهوم الوجود را با عباراتی از الأفق المبین که به لحاظ محتوایی نزدیک به هم هستند - بدون هیچ توضیح بیشتری - صرفاً مقایسه کنیم.

• عبارات ابتدایی رساله فی مفهوم الوجود:

«اعلم أنّ کلّ ممکن - سواء كان أزلّياً أو حادثاً - يكون بالنظر إلى ذاته لاشئاً صرفاً، فإذا حصل له الشئيّة والكون الخارجي والحقیقة الخارجيّة المتأصّلة، فلا يكون ثبوت شيء من تلك الأمور في ذاته مع قطع النظر عن الغير، وإلا يلزم أن يكون واجباً بالذات و موجوداً بالذات، فيلزم الانقلاب وهو محال بالبديهة».^۲

• عباراتی از الأفق المبین:

«ألست قد سبق إلى فطانتك أنّ الوجود حقیقته صیرورة الماهیة وأنّ نفس قوام الماهیة مصحّح حمل الوجود و مصداقه؟ فاحدس أنّها إذا استغنت بحسب نفسها و من حيث أصل قوامها عن الفاعل، صدق حمل «الوجود» علیها من جهة ذاتها و خرجت عن حدود بقعة الإمكان و هو باطل، فإذن هي فاقرة إلى فاعلها من حيث قوامها و تقرّرها و من حيث حمل الموجدیة و هي في ذاتها بكلّ الاعتبارین في اللیس البسیط و السلب الصرف و القوّة المحضّة، و يُخرجها مُبدعها إلى التقرّر و الأیس بجعل بسیط يتبعه على اللزوم بلا وسط جعل مؤلّف لا باستیناف».^۳

۱. نگر: تقویم ایمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۳۷؛ الأفق المبین، ص ۲۵۵.

۲. مصنفات میرداماد، ج ۱، ص ۵۰۴.

۳. الأفق المبین، ص ۲۳.

برای کسی که اُنسی با میرداماد داشته باشد، همین مقدار از شواهد کافی است تا باور کند که رساله فی مفهوم الوجود از آن میرداماد نیست.^۱ این حقیقت برای روایت ساده ویرانگر است. نقطه عطف اصلی روایت - یعنی طرح مسئله اصالت وجود - بر مدار رساله ای می چرخد که اکنون دانسته ایم که منحول است. این بحرانی است برای روایت ساده؛ اگر اساساً چیزی از آن قابل بازیابی باشد.^۲

فهرست منابع و مآخذ

- الأفق المبين، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۱ ش.
- تقویم ایمان و شرحه کشف الحقائق، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)؛ سید احمد بن زین العابدین علوی عاملی، تصحیح: علی اوجی، چ ۱، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران [و] مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی [و] مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۶ ش.
- جستارهایی در فلسفه اسلامی؛ مشتمل بر آراء اختصاصی آیه الله فیاضی، چ ۱، سید محمد مهدی نبویان، چ ۱، قم: نشر حکمت اسلامی (وابسته به مؤسسه مجمع عالی حکمت اسلامی)، ۱۳۹۵ ش.
- درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، چ ۱، عبدالرسول عبودیت، چ ۱، تهران [و] قم: انتشارات سمت [و] مؤسسه پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵ ش.
- مطهری و مسئله جدید اصالت وجود، داود حسینی، چ ۱، تهران: انتشارات ندای فطرت، ۱۳۹۸ ش.
- القبسات، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و] سید علی موسوی بهبهانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهیم دیباجی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
- کلمات المحققین؛ تحتوي على ثلاثين رسالة، جمعی از مؤلفان، چ ۱، قم: مکتبه المفید، ۱۴۰۳ ق.
- مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری، ج ۶ و ۹، مرتضی مطهری، چ ۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۱ ش.
- مصنفات میرداماد، چ ۱، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: عبدالله نورانی، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
- وجود و ذات؛ تفسیری از صدرا در سیاق تاریخی، داود حسینی، چ ۱، قم: نشر حکمت اسلامی (وابسته به مؤسسه مجمع عالی حکمت اسلامی)، ۱۳۹۸ ش.

۱. در اینجا قصد ندارم همه شواهد منحول بودن رساله فی مفهوم الوجود را ارائه کنم. در ضمیمه «ب» از کتاب وجود و ذات؛ تفسیری از صدرا در سیاق تاریخی فهرستی از این دلایل را ذکر کرده ام.

۲. اگر روایت ساده درست نباشد، دو پرسش مطرح است: روایت درست - که طبیعتاً باید پیچیده تر باشد - چیست؟ «مسئله دوران» چه هنگام سر برآورده و خاستگاه آن کجاست؟ در کتاب وجود و ذات؛ تفسیری از صدرا در سیاق تاریخی سعی کرده ام به جنبه هایی از پرسش نخست بپردازم. در کتاب مطهری و مسئله جدید اصالت وجود نیز، تبیینی برای برآمدن مسئله دوران در تاریخ فلسفه اسلامی پیشنهاد کرده ام.

آفاق علم

میرداماد و دانش منطق
(بازخوانی یک ابتکار)

مهدی بیرامی*

دانش‌آموخته سطح یک حوزه علمیّه، مدرسه مکتب‌الولایه (قم)

چکیده

سهم میرداماد در پیشرفت دانش منطق، به سبب قلم دشوار او نادیده گرفته شده است. در این مقاله، فعالیت‌های منطقی او را در سه حوزه بررسی کرده‌ایم: ۱. احیای آنچه از ابواب مهم منطق - همچون صناعت برهان - فوت شده است؛ ۲. ابتکارات مهم میرداماد - همچون تحویل قضیه سالبه به معدوله‌المحمول بر اساس مباحث موجّهات - که با منطق جدید نیز سازگارند؛ ۳. تأثیر و دامنه این ابتکار میرداماد با توجه به آثار امروزی در دانش منطق.

واژگان کلیدی: میرداماد؛ منطق موجّهات؛ قضیه سالبه؛ نقض تام؛ نقض موضوع.

۱. بخش نخست: احیاء

سید احمد علوی عاملی از میرداماد به «متّم الصناعات المیزانیّة» یاد کرده است.^۱ برای پرده‌برداری از این تعبیر، باید به وضعیّت دانش منطق در روزگار میرداماد نگاهی بیفکنیم؛ روزگاری که در آن، به بعضی ابواب منطق بی‌مهری شد. قطب‌الدین رازی در شرح المطالع نوشته است: «اعلم أنّ المتأخّرين حذفوا الصناعات الخمس واقتصروا منه على أبواب أربعة مع اشتغالها على فوائد كثيرة الجدوى واحتوائها على لطائف بعيدة المرمى»^۲. همچنین، ملا عبدالله یزدی در حاشیه خود بر تهذیب‌المنطق آورده است:

* رایانامه: byramymhdy191@gmail.com

۱. نگر: تقویم‌الایمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۴۹ (مقدمه مصحح).

۲. شرح المطالع، ج ۲، ص ۴۵۹.

«اعلم أنَّ ما ذكره المتأخرون في الصناعات الخمس اقتصار مَحَلّ، قد أجملوه وأهملوه مع كونه من المهمّات و طولوا في الاقتراحيّات الشرطيّات و لوازم الشرطيّات مع قلة الجدوى. و عليك بمطالعة كتب القدماء، فان فيها شفاء العليل و نجاة الغليل»^۱.

تحقیقات علماء منطق، ارزشمند و مهمّ است؛ اما نباید رشد نامتوازن و کاریکاتوری این دانش را کمال و ترقّی قلمداد کرد. میرداماد در روزگاری ظهور کرد که آثار علماء متقدّم به فراموشی سپرده شده و چندان استنساخ نمی شدند. وی همّت خویش را در احیاء تراث حکماء سلف صرف کرد؛ برای نمونه، میرداماد آنالوطیقای دوم از کتاب الشفاء ابن سینا را به شکل مفصّل تدریس کرده است. این کتاب شامل مباحث مربوط به صناعت برهان است که بلندترین جایگاه را در بین ابواب منطقی دارد. فارابی منطق را رئیس علوم دانسته است و ابن باجه برهان را رئیس مباحث منطقی می داند.^۲ میرداماد در اجازه نامه ای که برای بزرگترین شاگرد خود نگاشته، آورده است:

«... قد قرأ عليّ آنالوطيقا الثانية و هي فنّ البرهان من كتاب الشفاء لسيمنا السالف و شريكنا الدارج، الشيخ الرئيس أبي علي بن عبد الله بن سينا - رفع الله درجته و أعلى منزلته - قراءة بحث و فحص و تدقيق و تحقيق، فلم يدع شارد من الشوارد إلّا و قد اصطادها و فائدة من الفوائد إلّا و قد استفادها»^۳.

در روزگاری که حواشی جلال الدین دوانی و صدرالدین دشتکی بر شرح المطالع رونق بازار علم منطق بودند، میرداماد کتاب برهان الشفاء را موبه مو تدریس می کند. شاید به همین سبب است که سیداحمد علوی عاملی انگیزه می یابد تا شرحی مفصّل بر این کتاب بنگارد. اهمیّت این شرح وقتی روشن می شود که بدانیم شروح یحیی نحوی، ثامسطیوس و دیگر بزرگان بر برهان ارسطو استنساخ نشده و به تدریج از میان رفته اند. در این وضعیّت، استادی مانند میرداماد همّت گماشته، کلمه به کلمه برهان الشفاء را تدریس می کند و شاگردش تنها شرح متأخّر را بر این کتاب سترگ می نگارد؛ کتابی که بنا بر اذعان بعضی بزرگان، مشکل ترین کتاب در تاریخ فلسفه - حتی مشکل تر از الهیات الشفاء - است. نظیر این احیاگری را در میان معاصران، در شخصیّت علامه طباطبائی می بینیم که با تدریس دوباره برهان الشفاء، جانی تازه به دانش منطق بخشید.

۲. بخش دوم: ابتکار

بخش دیگر تلاش های میرداماد، به ابتکارهای او در دانش منطق اختصاص دارد. ارزش کار علمی میر در این است که او بنا به اقتضای جامعه علمی روزگار خود، هم معلّم است و هم مبتکر. توضیح آنکه تدریس منتقدانه متنی خاصّ، علاوه بر کاهش رغبت متعلّمان، به تدریج موجب کم رنگی، بی اهمیّتی و از بین رفتن آن متن در طول زمان می شود و این خود با سنّت معلّمی و احیاگری در تناقض است؛ اما میرداماد توانسته است میان اضداد جمع کند. ابتکارات او مانند

۱. الحاشیة علی تهذیب المنطق، ص ۱۱۳.

۲. نگر: تعلیق ابن باجه علی کتاب البرهان، ص ۲۹۴.

۳. تقویم الإیمان و شرحه کشف الحقائق، ص ۱۴۰ (مقدّمه مصحّح).

۴. بخش چهارم از کتاب ارگانون (آنالوطیقای دوم).

تشکیکات فخر رازی نیست و از سوی دیگر، میر سودای نام و نشان نیز نداشته؛ چنان که در کتاب الأفق المبین نوشته است:

«اعلم أنَّ العاقل لا یحید عن المشهور ما وجد عنه محیصاً»^۱.

وی تأسیس و ریاست در صناعات را درگرو فهم و تبیین حقیقت می بیند. شاید به همین سبب است که در ریاست و بیان حقیقت و یافتن آن، خود را با ابن سینا شریک می داند. میرداماد علاوه بر حفظ سنت های نیک گذشتگان، خود واسطه دست یافتن به نیافته ها شده است.

۲٫۱. گفتار نخست: نمونه ای از ابتکارهای میرداماد

یکی از ابتکارات میرداماد در منطق، تحلیل او در باب تفاوت قضیه سالبه و معدولة المحمول است. اهمیت این ابتکار در آن است که نظر میرداماد در این مسئله، با منطق جدید هماهنگ است. بارقه این مطلب وقتی به ذهن میر خطور کرده که عبارتی از کتاب باریزمیناس (العبارة الشفاء را شرح داده است. متن ابن سینا چنین است:

«إِنَّ حَقَّ الْجِهَةِ أَنْ تَقْرَنَ بِالرَّابِطَةِ، وَ ذَلِكَ لِأَنَّهُ جِهَةٌ رَابِطَةٌ لِلْمَحْمُولِ عَلَى الشَّيْءِ مُطْلَقاً أَوْ بِسُورٍ مَعْتَمٍّ أَوْ مُخَصَّصٍ، فَالسُّورُ مَبَيِّنٌ لِكُمِّيَّةِ حَمَلِ مُكَيِّفِ الرِّبْطِ. فَإِذَا قُلْنَا: «كُلُّ إِنْسَانٍ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ كَاتِباً»، فَهُوَ الطَّبِيعِيُّ وَمَعْنَاهُ أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ النَّاسِ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ كَاتِباً... وَأَمَّا السَّلْبُ الْكُلِّيُّ فَلَيْسَ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ مَا يَدُلُّ بِالْحَقِيقَةِ عَلَى السَّلْبِ الْمُمْكِنِ الْعَامِّ، بَلِ الْمُتَعَارَفُ فِيهَا إِنَّمَا يَدُلُّ عَلَى إِمْكَانٍ لِسَّلْبِ الْعَامِّ»^۲.

میرداماد با اعتراض به کلام ابن سینا، بیان کرده است که این ناتوانی از مختصات زبان عربی نیست؛ بلکه اصلاً امکان ندارد که قضیه سالبه، موجه باشد:

«مَّا يَسْتَاهِلُ أَنْ يَسْتَغْرِبَ مِنْ كِبَرَاءِ الْمَشَائِئَةِ وَلَا سَيِّمًا مِنْ هَذَا الرَّئِيسِ الْوَاسِعِ التَّعْقُّلِ، النَّافِذِ النَّظَرِ، الْوَاقِدِ الْقَرِيحَةِ، أَتَهُمُ يَطْلَعُونَ عَلَى هَذَا السَّرِّ، ثُمَّ يَذْهَبُونَ عَنِ الْحُكْمِ بِأَنَّهُ كَمَا لَا يَكُونُ بِحَسَبِ النِّسْبَةِ السَّلْبِيَّةِ عِنَصَرٌ، كَذَلِكَ لَا يَكُونُ بِحَسَبِهَا جِهَةٌ، وَلَا يَخْتَلِفُ ذَلِكَ بِاخْتِلَافِ اللُّغَاتِ؛ إِذْ هُوَ أَمْرٌ عَقْلِي لَا يَتَجَاوِزُهُ الْعَقْلُ فِي مَادَّةٍ أَصْلًا»^۳.
با تکیه بر این مبنا، میرداماد سخن کاتبی را در شرح الملخص مردود دانسته است:

«فَرِيقٌ مِنَ الْمُتَنَسِّبِينَ إِلَى التَّشَبُّهِ بِأَهْلِ الْعِلْمِ إِلَى الْغَوَايَةِ، فَوْقَ فِي ظَنُونِهِمْ أَنَّ الْحَقَّ أَنَّ الْمَوْجِبَةَ الَّتِي تَشْتَرِطُ فِي إِنتَاجِ السِّيَاقِينَ لَا يَجِبُ أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعُهَا مَوْجُوداً مُحَقَّقاً أَوْ مَقْدَرّاً... وَالسَّفْسُطَةُ فِيهِ بِمَا أَفْدَنَّاكَ ظَاهِرَةً؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ فِي السَّالِبِ نِسْبَةُ اعْتِبَارٍ إِلَى مَفْهُومٍ، بَلِ سَلْبِ نِسْبَةِ اعْتِبَارٍ إِلَى مَفْهُومٍ. وَالْإِنْدِرَاجُ الْمُتَوَهَّمُ فَاسِدٌ مَا لَمْ يَنْقَلِبِ السَّالِبُ مُوجِباً سَالِبِ الْمَحْمُولِ»^۴.

۱. «انسان عاقل تا هنگامی که راهی برای تصحیح قول مشهور داشته باشد، از آن عدول نمی کند» (الأفق المبین، ص ۶۰).

۲. همان، صص ۲۰۵-۲۰۶.

۳. همان، صص ۲۰۷-۲۰۸.

۴. همان، صص ۲۱۰-۲۱۱.

بنابراین، از عبارات میرداماد مطلبی مهم استفاده می‌شود که می‌تواند از معضلات بزرگ گره‌گشایی کند: قاعدهٔ «فرعیت»^۱ اصلی بدیهی نیست؛ بلکه به جهت قضیهٔ بستگی دارد؛ زیرا حکم قضیه با جهت قضیهٔ مصاحبت داشته و جهت قضیه، علت و تعیین‌کنندهٔ قاعدهٔ فرعیت است. برای آشکارشدن اهمیت اصل اصیلی که میرداماد بنیان نهاده است، به ناچار اشکالی مطرح کرده و با استفاده از این اصل، به حل آن می‌پردازیم.

۲.۲. گفتار دوم: طرح اشکال

مرحوم مظفر در کتاب المنطق، دو قاعدهٔ «نقض تام» و «نقض موضوع» را مطرح کرده است که به اظهار دکتر فلاحی، مسبوق به سابقه نیستند.^۲ مفاد قاعده در سالبه کلیه چنین است که نقض تام سالبه کلیه، سالبه جزئی است؛ و نقض موضوع آن، موجب جزئی است؛ مثلاً، قضیهٔ «هیچ انسانی سنگ نیست» که بر اساس نقض تام، می‌شود: «بعضی غیرانسان غیرسنگ نیستند»؛ و بر اساس نقض موضوع، می‌شود: «بعضی غیرانسان سنگ است».

دکتر فلاحی مثال‌های نقضی برای این قاعده ارائه داده است:^۳ برای نقض تام، قضیهٔ «هر ریاضی دانی غیرتربیع‌کننده دایره است» که بنا بر قاعدهٔ نقض تام، می‌شود: «برخی غیرریاضی‌دان‌ها تربیع‌کننده دایره هستند»؛ درحالی که تربیع دایره ممکن نیست. همچنین، برای نقض موضوع، قضیهٔ «هیچ انسانی خالق خدا نیست» که بنا بر نقض موضوع، می‌شود: «برخی غیرانسان‌ها خالق خدا هستند»؛ درحالی که می‌دانیم هیچ موجودی - اعم از انسان و غیرانسان - خالق خدا نیست.

دکتر فلاحی افزودن «وجود» به موضوع یا طرفین قضیه را راه حلی عجالتی می‌داند و چنان‌که از کلام وی بر می‌آید، راه حلی برای این مشکل وجود ندارد.^۴ خلاصه اینکه ناآرامی این دو قاعده در سوابق معلوم است؛ ولی منشأ اشتباه معلوم نیست.

۲.۳. گفتار سوم: حل اشکال

برای حل اشکال، نخست باید به اثباتی که مرحوم مظفر برای این دو قاعده ذکر کرده است^۵، توجه کنیم. وی در ابتدا، سالبه کلیه را به «عکس مستوی» منعکس کرده و سپس، «عکس نقیض موافق» را بر آن اجرا کرده است. پس از این دو مرحله، او با استفاده از قاعدهٔ «نقض محمول»، دو قاعدهٔ مذکور را نتیجه گرفته است؛ اما باید توجه کرد که اجرای قاعدهٔ نقض محمول در سالبه جزئی - چنان‌که در اینجا استفاده شده - بر «عکس نقیض مخالف» مبتنی است. اگر بخواهیم اصلی که میرداماد بنیاد نهاده است در اینجا اجرا کنیم، به روشنی معلوم می‌شود که برخی سوابق، عکس نقیض مخالف دارند و برخی ندارند. فقدان عکس نقیض، با موجودیت موضوع ارتباطی

۱. «ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له».

۲. نگر: «تعهد درون قاعده‌ای خواجه نصیر در عکس نقیض و معضل نقض طرفین»، ص ۷۶.

۳. نگر: همان.

۴. نگر: همان، ص ۸۵.

۵. نگر: المنطق، ص ۳۴۳.

ندارد؛ بلکه به جهت قضیه مربوط است؛ برای مثال، اگر جهت قضیه «ضرورت» یا «فعلیت» باشد، آن قضیه عکس نقیض مخالف نخواهد داشت.

غفلت از همین نکته دقیق - یعنی در نظر گرفتن جهت در سوالب - موجب شده است مرحوم مظفر قاعده‌ای نامعتبر را معتبر بداند؛ در حالی که نزد میرداماد، عنصر یا ماده سوالب، با جهت قضیه تبیین شده و بر مدار آن جریان پیدا می‌کند. بر این اساس، نباید علت نامعتبر بودن نقض تام و نقض موضوع را در اضافه کردن «وجود» جست و جو کرد؛ زیرا همان‌گونه که ذکر شد، قاعده فرعیّت، خود فرع و معلول جهت قضیه است.

نتیجه‌گیری

سستی استدلال مرحوم مظفر، ناشی از بی‌مهری وی به بحث موجهات است. او در ذیل مباحث «تناقض» تا آخر کتاب المنطق، به‌طور کلی با مباحث موجهات خداحافظی کرده، نوشته است: «لا حاجة إلى ذكر تفصيل نقائص الموجهات، فلتطلب من المطولات إن أرادها الطالب على أنه في غني عنها. وننصحه أن لا يتعب نفسه بتحصيلها، فإنها قليلة الحدود»^۱.

همچنین، ذیل «شروط انتاج شکل اول قیاس» آورده است: «أخذنا على أنفسنا أن لا نبحت عن الموجهات؛ لأن أبحاثها المطولة تضع علينا كثيراً مما يجب أن نعلمه وليس كبير فائدة لنا»^۲.

اگر توجه میرداماد به مباحث موجهات و تفریع قاعده فرعیّت بر آن نبود، امروز مجبور بودیم که - به قول دکتر فلاّحی - وصله‌ای عجالتی بپذیریم یا اینکه به‌خاطر افزودن «وجود» به موضوع یا طرفین قضیه، هزینه‌های هنگفتی بپردازیم.

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- الأفق المبين، سيّد محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۱ ش.
- تقویم الإیمان و شرحه كشف الحقائق، سيّد محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)؛ سيّد احمد بن زين العابدين علوی عاملي، تصحیح: علی اوجبی، چ ۳، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران [و] مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۵ ش.
- شرح المطالع، قطب الدين محمد بن محمد رازی بویه، چ ۱، قم: انتشارات ذوی القربی، ۱۳۹۰ ش.
- الحاشية على تهذيب المنطق، ملا عبد الله بن شهاب الدين حسين يزدی، چ ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۳۱ ق.

۱. المنطق، ص ۲۱۸.

۲. همان، ص ۳۶۷.

- المنطق، محمدرضا المظفر، تعليق: غلامرضا فياض، ج ۱، قم: مؤسسة النشر الإسلامي (التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة)، ۱۴۳۷ق.
- تعاليق ابن باجة على كتاب البرهان، ابوبكر محمد بن يحيى (ابن باجه)، منتشر شده در: المنطقيات للفارابي، ج ۳ (الشروح على النصوص المنطقية)، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان فارابی، تصحيح: محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۲، قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۳۳ق.

مقالات:

- «تعهد درون قاعده‌ای خواجه نصیر در عکس نقیض و معضل نقض طرفین»، اسدالله فلاحي، متافیزیک، شماره‌های ۵ و ۶، بهار و تابستان ۱۳۸۹ش، صص ۷۵-۸۶.



اشعار فارسی شیخ بهایی (دانشمند معاصر با میرداماد)، نگاشته شده برای حاجی بابا قزوینی
نسخه شماره ۹۰۴۹۷، کتابخانه مجلس شورای اسلامی (تهران)

ترجمه

مقدمه هنری کربن بر منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران: مدخل «میرداماد»

وحید سلیمانی*

دانش آموخته کارشناسی ارشد مهندسی برق (گرایش الکترونیک)، دانشگاه شهید بهشتی (تهران)
مترجم زبان فرانسوی

مقدمه

۱-

درآمدی مختصر بر زندگی هنری کربن^۱

نگاهی اجمالی و گذرا به زندگی هنری کربن، ظرفیت و استعداد بی‌همتای او را در تحقیقات فلسفی و حوزه‌های متنوع پژوهشی نشان می‌دهد. کربن در ۱۴ آوریل سال ۱۹۰۳ میلادی در پاریس زاده شد. پدرش هنری آرتور کربن^۲ نام داشت و مادرش، اوژن فورنیه^۳، شش روز پس از تولد او وفات یافت. سلامت جسمانی کربن در دوران کودکی بسیار شکننده بود و از این رو، پیوسته مجبور بود درس و مدرسه را رها کند. از همان دوران، دلبستگی و علاقه وافر به موسیقی نشان داد و به مطالعه «ارگ» و نظریه‌های مربوط به آن پرداخت.^۴ کربن در کلاس‌های صومعه «سن مور» حاضر شد و بعدها در سال ۱۹۳۲ میلادی به حوزه علمیّه مؤسسه کاتولیک پاریس رفت. در سال ۱۹۳۵ میلادی، زیر نظر یکی از آکوئیناس‌شناسان بزرگ آن دوره، یعنی اتین ژیلسون^۵،

* رایانامه: vahidms@gmail.com

۱. این زندگی‌نامه مختصر، ترجمه بخشی از مقدمه تام چیثام بر اثر مستقل خود درباره کربن است.

See: *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, pp. ix-xiii.

2. Henri Arthur Corbin.

3. Eugenie Fournier.

۴. علاقه کربن به موسیقی، تحت تأثیر مادرش - که موسیقی‌دان بوده - شکل گرفته است؛ علاقه‌ای که بعدها در نگاه هارمونیک کربن به تاریخ اندیشه، خود را بروز داد (م).

5. Etienne Gilson.

لیسانس خود را در فلسفه مدرسی، از مدرسه علمی مطالعات عالی^۱ در پاریس اخذ کرد. عنوان رساله وی در این مقطع، «خوانش لاتینی از ابن سینا در قرون وسطی»^۲ بود. کربن شیفته ژرفنای دانش ژیلسون و توانایی او در خوانش پویا و زنده از متون قرون وسطایی شده بود. در آن زمان، ژیلسون به تازگی تحقیقش را درباره «نقش فلسفه اسلامی در تحول اندیشه مکتبی و اسکولاستیک در غرب» آغاز کرده بود. کربن ژیلسون را بسیار تحسین می کرد و استادش را مقتدا و الگوی خویش قرار داده بود. وی در این باره نوشته است:

«این نخستین مواجهه من با فلسفه اسلامی بود. من دریافتم که در فلسفه اسلامی، ارتباط تنگاتنگی میان جهان بینی و فرشته شناسی وجود دارد... و این تعلق خاطر به فرشته شناسی، در سراسر حیاتم با من ماند»^۳.

در همین دوره بود که کربن در جلسات سخنرانی امیل بریه^۴ با موضوع «ارتباط میان افلوپین و اوپانیساده» شرکت کرد:

«چگونه فیلسوفی جوان که شیفته ماجراجویی های مابعدالطبیعی است، می تواند در برابر این میل مقاومت کند: میل به مطالعه عمیق تأثیر یا رد پای که فلسفه هندی در آثار بنیان گذار اندیشه نوافلاطونی به جا نهاده است»^۵.

در پی تصمیم او برای یادگیری هم زمان دو زبان عربی و سانسکریت، دوره ای از «ریاضت های دشوار ذهنی» برای او آغاز شد. البته، او پیش تر بر زبان های لاتینی و یونانی تسلط یافته بود. کربن در سال ۱۹۲۸ میلادی، با لویی ماسینیون^۶ دیدار کرد که ریاست گروه مطالعات اسلامی را در مدرسه علمی مطالعات عالی برعهده داشت. سبک کار ماسینیون از لحاظ روش شناختی، با روش ژیلسون کاملاً متفاوت بود و این اختلاف روش، برای کربن بسیار شگفت انگیز و باورنکردنی بود: «معمولاً این طور بود که درس با یکی از بارقه های ذهنی ماسینیون آغاز می شد؛ بارقه هایی که او در مقام عارفی بزرگ، از ابراز آن ها دریغ نمی کرد... سپس ماسینیون پرانتزی در بین صحبت هایش باز می کرد؛ و بعد یکی دیگر؛ و باز یکی دیگر... دست آخر، شنونده مسحور و مهیوت به خود می آمد و می دید که با استاد درباره سیاست بریتانیا در فلسطین گفت و گو می کند»^۷.

علاقه کربن به عناصر عرفانی در مطالعات شرقی، در اثر ارتباط او با ماسینیون تشدید شده بود: «هیچ راه فراری برای گریز از تأثیر او وجود نداشت. روحش همچون آتش [شعله ور] بود و همچون درفشی به عمق اسرار و رموز زندگی عرفانی در اسلام نفوذ

1. École pratique des hautes études (EPHE).

2. "l'Avicennisme Latin au Moyen-Âge".

3. Henry Corbin, p. 39 (translated).

4. Émile Bréhier.

5. Ibid. (translated).

6. Louis Massignon.

7. Ibid., p. 40 (translated).

می‌کرد. پیش از ماسینیون، هیچ‌کس حیات عرفانی را بدین شکل کاوش نکرده بود. بزرگ‌منشی او حین ابراز خشم از بزدلی در [کاوش] جهان، خواسته یا ناخواسته بر روان شنوندگان تأثیر عمیقی می‌گذاشت»^۱.

این ماسینیون بود که برای نخستین بار توجه کربن را به آثار شهاب‌الدین یحیی سهروردی، متالّه مشرقی ایرانی، معطوف کرد؛ آثاری که مسیر زندگی [علمی] کربن را به شدت تحت تأثیر قرار دادند: «به‌گمانم روزی از روزهای سال ۱۹۲۷ یا ۱۹۲۸ میلادی بود که با ماسینیون دربارهٔ انگیزه‌هایی صحبت می‌کردم که من را در جایگاه فیلسوف، به مطالعه [زبان] عربی سوق دادند؛ و اینکه پس از مطالعه جزوهای کوچک دربارهٔ سهروردی به زبان آلمانی^۲، پرسش‌هایی دربارهٔ ارتباط فلسفه و عرفان در ذهن من شکل گرفته بود... در آن هنگام، برای ماسینیون حالتی شبیه به الهام از آسمان رخ داد. او به تازگی از ایران آمده بود و نسخه‌ای از اثر سترگ سهروردی، حکمة الإشراف، را با خود آورده بود. این نسخه با شرح [حکمة الإشراف]^۳ همراه بود و حجمی در حدود پانصد صفحه داشت که کتابی حجیم محسوب می‌شد. ماسینیون رو به من گفت: «این کتاب را بگیر. به نظرم چیزی در آن است که به درد تو می‌خورد». «چیزی» که ماسینیون از آن سخن می‌گفت، همان مصاحبت با شیخ جوان اشراق بود که تا همیشه زندگی با من است. من همواره افلاطونی (در معنای وسیع کلمه) بوده‌ام؛ زیرا باور دارم همان‌گونه که انسان خداناباور به دنیا می‌آید، ممکن است افلاطونی، ماده‌گرا یا... نیز زاده شود. نوعی رمز و راز غیبی در پس انتخاب‌های پیشاوجودی در جریان است که نمی‌توان چستی آن را درک کرد. من، افلاطونی جوانی بودم که از مواجهه با «امام افلاطونیان ایران»، شدیداً به ذوق و جوشش آمده بودم... مطالعه [آثار] سهروردی، سرنوشت روحانی من را برای گذار از این جهان رقم زد: نوعی فلسفه افلاطونی که در قالب اصطلاحات فرشته‌شناسی زرتشتی ایران باستان ارائه شده بود، راهی که می‌جستم، برایم روشن کرد»^۴.

بر این اساس، تردید چندانی در جهت‌گیری اصلی تحقیقات کربن باقی نماند؛ از این رو، وی به یادگیری زبان‌های ترکی، فارسی و عربی روی آورد. این امر، نیازمند زمانی به اندازهٔ عمر چندین انسان بود؛ اما علایق کربن در حیطه‌های دیگر نیز گسترش یافتند. وی هیچ‌گاه خود را مستشرق، زبان‌شناس، محقق فلسفه مدرسی یا فلسفه مدرن نمی‌دانست. او فیلسوفی بود که هدف خاصی را دنبال می‌کرد؛ چنان‌که خود در هفتادسالگی نوشته است:

«فیلسوف بودن به معنای پیمودن [پیوسته] راه است؛ نه اینکه جایی توقف کنیم و به

1. Ibid. (translated).

۲. مراد کربن، اثر مختصر - اما پیشگام - مستشرق نامدار آلمانی، ماکس هورتن (Max Horten) دربارهٔ سهروردی است که «فلسفه اشراق پس از سهروردی» (Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi) نام دارد (م).

۳. اثر قطب‌الدین شیرازی (م).

4. Ibid., pp. 40-41 (translated).

نظریه‌ای خاص در تبیین جهان هستی قانع شویم؛ چنان‌که به معنای تغییر خیالی اوضاع این جهان هم نیست؛ بلکه هدف از فیلسوف بودن، تغییر ذات است؛ استحاله‌ای درونی که با نوعی تولد دوباره یا نوازی روحانی حاصل می‌شود... ماجراجویی‌های فیلسوف عارف، ذاتاً همچون سفری است که به سوی نور پیش می‌رود...»^۱.

جست‌وجو و تلاش کربن به مطالعه اندیشه اسلامی محدود نشد. در دهه ۱۹۳۰ و اوایل دهه ۱۹۳۰، به طور هم‌زمان پژوهش‌هایی انجام داد که به خودی خود و به وضوح، او را در جایگاه متألّهی برجسته [در سنت] پروتستان معرفی می‌کردند. او به صورتی عمیق درباره سنت‌های آلمانی الهیات مطالعه کرد؛ سنتی که بعدها آن را «تبار هرمنوتیک»^۲ نامید و شامل افرادی همچون یاکوب بومه^۳، مارتین لوتر^۴، یوهان گئورگ هامان^۵، فردریش شلایرماخر^۶، ویلهلم دیلتای^۷، مارتین هایدگر^۸ و کارل بارت^۹ می‌شود. در سال ۱۹۳۱ میلادی، کربن همراه با دو کشیش پروتستان، نشریه‌ای به نام «آنک و اینک»^{۱۰} پایه نهاد؛ این نشریه از آثار نخستین بارت الهام گرفته شده بود و به مطالعات جدید در حوزه الهیات اختصاص داشت. کربن در آن مجال، سخنرانی‌ها و مقالاتی درباره لوتر، کی‌یرکگارد و هامان عرضه کرد. در همان دوران، ترجمه‌هایی از آثار سه‌روردی در سال‌های ۱۹۳۳، ۱۹۳۵ و ۱۹۳۹ میلادی منتشر کرد. او همچنین، اولین کسی بود که آثار نخستین بارت را به زبان فرانسوی ترجمه کرد. آثار لوتر و هامان، فهم کربن را از فلسفه اسلامی، عمیقاً تحت تأثیر قرار دادند. اهمیت بارز لوتر در این بود که درباره تمایز میان خداوند شاهد و خداوند غایب (پنهان) و نیز درباره معنای [اصطلاح] «مفهوم انفعالی»، بینشی به دست می‌داد. این اصطلاح به معنای حضور حالتی روحانی در ماست که خصوصیات معرف خداوند آن را ایجاد می‌کنند. هامان نیز «هرمنوتیک عرفانی» را بنا نهاد که نفشی اساسی در تحوّل فلسفی کربن ایفاء می‌کرد. در عین حال، این مطالعه کتاب هستی و زمان^{۱۱} مارتین هایدگر در سال ۱۹۳۰ میلادی بود که نقطه عطفی در تلاش‌های کربن برای درک هرمنوتیک، به مثابه علم تفسیر، به وجود آورد. این دو شخصیت برای نخستین بار، در سال ۱۹۳۱ میلادی در فرایبورگ با یکدیگر دیدار کردند. کربن در سال ۱۹۳۶ میلادی دوباره به آنجا سفر کرد تا نخستین ترجمه فرانسوی از آثار هایدگر را به تأیید او برساند؛ مجموعه‌ای که در

1. *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*, p. 140 (translated).

2. Lignée de l'Herméneutique.

3. Jacob Boehme.

4. Martin Luther.

5. Johann Georg Hamann.

6. Friedrich Schliermacher.

7. Wilhelm Dilthey.

8. Martin Heidegger.

9. Karl Barth.

10. *Hie et Nunc*.

11. *Sein Und Zeit*.

سال ۱۹۳۹ میلادی با عنوان «متافیزیک چیست؟»^۱ به انتشار رسید.

کربن از ابتدای سال ۱۹۲۸ میلادی، مسئولیت مجموعه [خطی] شرقی را در کتابخانه ملی فرانسه در پاریس بر عهده گرفت. در سال ۱۹۳۳ میلادی، با زنی ازدواج کرد که قرار بود همراه همیشگی اش باشد: بانو استالینهارت^۲. در سال ۱۹۳۹ میلادی، هر دو به مقصد استانبول بار سفر بستند تا در طول اقامتی شش ماهه، نسخه های خطی نگاشته های سهروردی را برای عرضه تصحیح انتقادی [از آثار او] گردآوری کنند. کربن تا پایان جنگ جهانی [دوم]، در جایگاه تنها عضو مؤسسه باستان شناسی فرانسه در آنجا خدمت کرد. هنگامی که جانشین کربن در سپتامبر ۱۹۴۵ میلادی [به استانبول] رسید، وی استانبول را به مقصد تهران ترک گفت و در ۱۴ سپتامبر، در کشور «رنگ های آسمانی» استقرار یافت. کربن در نوامبر [همان سال]، تلاش های فراوانی در پروژه تأسیس دانشکده «ایران شناسی» در انستیتو جدید فرانسه به کار بست. او و همسرش، در ژوئن سال ۱۹۴۶ میلادی به پاریس برگشتند. در سال ۱۹۴۹ میلادی، کربن به حلقه «ارائوس» پیوست و برای شرکت در کنفرانس این حلقه، به آسکونای سوئیس سفر کرد. وی تا پایان عمرش، یکی از چهرهای مهم این حلقه به شمار می رفت. در سال ۱۹۵۴ میلادی، جانشین ماسینیون شد و بر کرسی اسلام شناسی و مطالعه ادیان عربستان تکیه زد. سه اثر مهم کربن که به سبب آن ها در کشورهای انگلیسی زبان شهرت یافت، در دهه ۱۹۵۰ به زبان فرانسوی منتشر شدند: ابن سینا و تمثیل عرفانی^۳؛ تخیل خلاق در عرفان ابن عربی^۴؛ ارض ملکوت: کالبد انسان در روز رستاخیز^۵. اثری که معمولاً شاهکار کربن محسوب می شود و هنوز [به انگلیسی] ترجمه نشده است، مجموعه چهارجلدی اسلام ایرانی: چشم اندازهای معنوی و فلسفی است که در سال های ۱۹۷۱ تا ۱۹۷۳ میلادی منتشر شده است.^۶ پس از دهه ۱۹۵۰، کربن پاییز را در تهران، زمستان را در پاریس و بهار را در آسکونا سپری می کرد. در سال ۱۹۷۴ میلادی، او و گروهی از همکارانش، از جمله ژیلبرت دوران^۷ و آنتونی فور^۸، دانشگاه سنت

1. *Qu'est ce que la metaphysique?*

2. Stella Leenhardt.

وی فرزند کشیش و انسان شناس فرانسوی، موريس لينهارت، بود.

3. *Avicenne et le récit visionnaire.*

4. *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabî.*

5. *Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite.*

6. *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques.*

دو ترجمه فارسی از این اثر در ایران عرضه شده اند: نشر سوفیا ترجمه انشاء الله رحمتی را با عنوان «اسلام ایرانی: چشم اندازهای معنوی و فلسفی» منتشر کرده و انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ترجمه رضا کوهکن را تحت عنوان «اسلام در سرزمین ایران: چشم اندازهای معنوی و فلسفی» عرضه کرده است. کربن این اثر خود را به همسرش تقدیم کرده و در پیشانی آن نوشته است: «پیشکش به استلا: ستاره، نور دیده و یار همراه».

7. Gilbert Durand.

8. Antoine Faivre.

ژان اورشلیم^۱ را پایه‌گذاری کردند^۲ که مرکزی بین‌المللی برای تحقیقات تطبیقی معنوی به شمار می‌رفت. عمر کربن در تدریس، تألیف، سخنرانی و تصحیح متون پارسی و عربی سپری شد. آثار منتشرشده او، بالغ بر ۲۰۰ تصحیح انتقادی، ترجمه، کتاب و مقاله است. او در ژوئن سال ۱۹۷۸ میلادی، آخرین مقاله‌اش را تحت عنوان «چشمان جسمانی، چشمان آتشین: علم و عرفان (گنوسیسم)»^۳ ارائه کرد. کربن در اکتبر همان سال [در پاریس] در گذشت و بدین ترتیب، از مشاهده انقلاب و آشوبی که در ایران رخ داد، باز ماند.

-۳-

میرداماد در اندیشه کربن

هنری کربن و به تبع او، سیدحسین نصر، نخستین کسانی بودند که اصطلاح «مکتب اصفهان»^۴ را برای تکاپوی و زایش اندیشه فلسفی در اصفهان عصر صفوی به کار برده‌اند. کربن میرداماد را شخصیت محوری و بنیان‌گذار این مکتب فلسفی می‌دانست^۵ و در بیشتر نگاشته‌های خود، بدین مطلب تصریح کرده است. وی در بازشماری چهره‌های مکتب فلسفی اصفهان، در تاریخ فلسفه اسلامی آورده است:

«نخستین و مشهورترین چهره، میرمحمدباقر استرآبادی، معروف به «میرداماد» (درگذشته ۱۰۴۰ هجری قمری)، است که متفکر چند نسل از متفکران شیعی بوده و نام او در صدر «مکتب اصفهان» قرار دارد. اغلب او را در زمرهٔ مشائیان قرار داده‌اند و این مطلب نادرست نیست؛ اما از این حکیم مشایی، خلسه‌هایی بسیار جذاب روایت شده که در آن‌ها، ردپای بسیار روشنی از سروردی می‌توان یافت؛ و نیز، تخلص او «اشراق» بوده است»^۶.

باری، چنان‌که در بخش نخست گذشت، مصاحبت معنوی با سهروردی و اندیشه اشراقی پارسی، نخستین بارقه‌ای بود که کربن را به تحقیق در دنیای گسترده فلسفه ایرانی/اسلامی کشاند. این دلبستگی روحانی تا پایان عمر با کربن همراه بود و علی‌رغم گستردگی و تنوع حیطه‌های تحقیقات او، «سهروردی‌شناسی» در صدر علایق کربن قرار داشت. با این توضیح، عجیب نیست که اتصال میرداماد به سنت اشراقی و ردپای سهروردی در اندیشه او، مسئله‌ای بسیار جذاب برای کربن به شمار رود؛ چنان‌که مقاله مشهور کربن با عنوان «خلسه‌های شورانگیز

1. Université Saint-Jean de Jérusalem.

2. این مؤسسه تا سال ۱۹۸۸ میلادی فعال بود و چهارده جلد مجموعه مقالات منتشر کرد (پاریس: انتشارات بین‌المللی «برگ» (Berg International) ۱۹۷۴-۱۹۸۸م). مقالات کربن در پنج مجلد نخست از این مجموعه منتشر شده‌اند.

3. "Les Yeux de Chair et Les Yeux de Feu: La Science et la Gnose".

4. Ecole d'Ispahan.

5. See: *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, pp. 405-408.

6. تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۴۳۱، با اصطلاح مختصر.

میرداماد^۱، گزارشی از شخصیت معنوی و پیرنگ اشراقی خلسه‌های اوست. این مقاله به سال ۱۹۵۶ میلادی، در یادنامه لویی ماسینیون به انتشار رسیده و کربن را به شخصیتی پیشگام در معرفی میرداماد به جوامع علمی غرب بدل کرده است.^۲

رگه‌های معنوی و دریافت‌های عرفانی، یکی از وجوه کمترشناخته شده از شخصیت میرداماد است؛ اما باید توجه کرد که «شخصیت معنوی»، آینه‌ای تمام‌نما برای قامت اندیشه میر نیست. کربن با همگان اروپایی‌اش در جریان اشتراق بسیار فاصله دارد؛ لیک از تأثیر نگرش کلی آنان بر کنار نیست. این سگه رایج اشتراق است که هزارتوی سرد و سخت متافیزیک را نادیده بگیرد و شخصیت‌های فلسفی را به گرمای مواجید عرفانی یا خشکی منازعات کلامی محدود کند. اهمیت این نکته وقتی دوچندان می‌شود که به یاد آوریم میرداماد یکی از منتقدان جدی آراء فلسفی شهاب‌الدین سهروردی در تاریخ اندیشه فلسفه اسلامی / ایرانی به شمار می‌رود و هویت فلسفی خود را بیشتر در ادامه ابن‌سینا و جدایی از شیخ اشراق تعریف کرده است.

کربن در بیشتر آثار خود - به جز نگاشته حاضر - گفت‌وگویی جدی با رئوس اندیشه‌های فلسفی میرداماد - همچون «اصالت ماهیت» و «حدوث دهی» - برگزار نکرده و او را در قامت «حکیمی الهی» و در «شور و هیجان در عالم عزلت و خلوت» باز نموده است. این در حالی است که عمده تلاش فلسفی میرداماد، به ارائه تبیینی جدید از نظریه «وجود» در اندیشه اسلامی و نظریه «حدوث» و فرآیند «خلقت» معطوف بوده است؛ لذا، گزارش کربن از شخصیت علمی و تاریخی میرداماد، خاص و بدیع است؛ اما کامل نیست. با توجه به این نکات، بازخوانی دقیق و کامل نگرش کربن به میرداماد، خود موضوع تحقیق مستقل است که امیدواریم در مجالی دیگر بدان پرداخته شود.

-۳-

درباره ترجمه حاضر

تدوین مجموعه نفیس و تاریخ‌ساز منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، پروژه مشترکی بود که با همکاری کربن و سید جلال‌الدین آشتیانی، در سال ۱۹۶۵ میلادی (برابر با ۱۳۴۴ هجری شمسی) آغاز شد و نخستین مجلد آن، در سال ۱۹۷۲ میلادی (برابر با ۱۳۵۱ هجری شمسی) به طور همزمان در پاریس و تهران منتشر شد.

مشارکت کربن و آشتیانی در تدوین این مجموعه، یکی از همکاری‌های کم‌نظیر در تاریخ‌نگاری اندیشه به شمار می‌رود. کربن در مقدمه فرانسوی خود بر مجلد نخست منتخبات، آورده است که تنها و تنها سید جلال‌الدین آشتیانی بر انجام این پروژه سخت و سنگین قادر بوده است؛ زیرا گردآوری این مجموعه از توان مورخان اصطلاحی و رسمی خارج بوده و تنها فیلسوفی که خود آینه تاریخ فلسفه اسلامی / ایرانی باشد، از عهده آن بر می‌آید. اهمیت آشتیانی برای کربن، در این است که او فیلسوفی متصل به سنت صدرایی بوده و تاریخ فلسفه اسلامی در نظر او،

1. "Confessions extatiques de Mir Dāmād, maître de théologie à Ispahan".

2. See: *Mélanges Louis Massignon*, tome 1, pp. 329-378.

نگر: «میرداماد یا معلم ثالث»؛ اسلام ایرانی: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی، ج ۴ (بخش اول)، صص ۱۶۵-۲۳۸.

سنتی بسته و ایستا نیست. با این همه، کربن با طنززدانه و محترمانه‌ای که معمول اوست، به اختلاف نظرهای خود با آشتیانی، ارادت تام و تمام آشتیانی به ملاصدرا، ادبیات سنتی و عدول وی از شیوه معمول تصحیح و نقطه‌گذاری نیز اشاره کرده است.^۱

آشتیانی نیز این همکاری را مغتنم شمرده است. وی در جای جای منتخبات، کربن را به جهت علاقه و انگیزه فوق‌العاده‌اش در احیاء اندیشه و آثار حکماء ایرانی ستوده است. او هم به ویژگی‌های برجسته همکار خود واقف بوده است. نخستین خصیصه جذاب برای آشتیانی، باور کربن به پویایی اندیشه فلسفی در جهان اسلام در دوران پس از ابن رشد است. دومین خصیصه، گرایش‌های باطنی کربن و توجه فراوان او به میراث تصوف در جهان اسلام است؛ و سومین خصیصه، توانایی کربن در فهم نظام‌مند متون فلسفه اسلامی است.^۲ آشتیانی در مواضع مختلفی از منتخبات، به دشواری‌های تدوین این مجموعه - اعم از محدودیت‌های دسترسی به نسخه‌های خطی، اغلاط و اسقاط موجود در نسخه‌ها و نیز مشکلات مربوط به قرائت و استنساخ - اشاره کرده است.^۳

منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، به قصد معرفی اندیشه و آثار فلاسفه متأخر ایران (از عهد صفویه تا روزگار معاصر) تدوین شده است. گویا طرح نخستین منتخبات، شامل ۶ مجلد (۵ جلد اصلی و ۱ جلد مکمل) بوده است؛ اما پس از انتشار چهار مجلد آن (در سال‌های ۱۹۷۲، ۱۹۷۵، ۱۹۷۶ و ۱۹۷۸ میلادی) و با درگذشت کربن در اکتبر ۱۹۷۸ میلادی، این پروژه ناتمام ماند.^۴ این مجموعه، شامل مداخلی است که به نام فلاسفه و به ترتیب تاریخی مرتب شده‌اند. در هر مدخل، ابتدا زندگی‌نامه مختصری از فیلسوف صاحب مدخل ارائه شده و سپس، گزیده‌هایی از متون مهم و تاریخ‌ساز او، به تفکیک موضوع، عرضه شده است.^۵ کربن خواستار عرضه بی‌کم‌وکاست متون فلاسفه ایرانی بود؛ اما آشتیانی ارائه این متون را بدون نقد و بررسی، مفید نمی‌دانست؛ از این رو، در جای جای منتخبات، توضیحات و حواشی و منتقدانه‌ای نگاشته است.^۶

متن پیش‌رو، ترجمه‌ای از مقدمه فرانسوی کربن بر مدخل «میرداماد»، از جلد نخست منتخبات است. چنان‌که در بخش پیشین گذشت، کربن در نگاشته‌های خود، به رئوس دیدگاه‌های متفاوتی که میرداماد چندان تأکید نکرده است؛ اما در این مقدمه، به تبعیت از ساختاری که

1. See: *Anthologie des philosophes iraniens*, tome 1, pp. 1-14;

فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، صص ۹۱-۱۰۲.

۲. جالب است که آشتیانی این ویژگی کربن را ناشی از انس او با آثار هایدگر دانسته است. نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۲۳، پانویس ۱.

۳. نگر: همان، صص ۱۳-۲۵.

۴. برخی اخبار شفاهی بر اتمام پیش‌نویس مجلد پنجم از این مجموعه دلالت دارند؛ اگرچه این پیش‌نویس در میان یادداشت‌های استاد آشتیانی یافت نشده است.

۵. در چهار مجلد این مجموعه، نظرات و آثار بیست‌وپنج فیلسوف بررسی شده‌اند. نخستین مدخل به «میرداماد» و آخرین مدخل به «ملائط علی گیلانی» اختصاص دارد.

۶. این رویکرد آشتیانی با نقدهایی مواجه شده است. نمونه را نگر: «خوانش صدایی در احیای آثار حکمای ایرانی»، صص ۱۰۷-۱۲۲.

آشتیانی در منتخبات تدوین کرده، دیدگاه‌های میرداماد را در چهار موضوع «حدوث دهری»، «اصالت ماهیت»، «علم الهی» و «عالم مثال» مرور کرده است. عمده سخنان کربن در این مقدمه، برگرفته از نظرات آشتیانی است؛ اما چنان‌که خواهیم دید، در موضعی - از جمله مبحث «عالم مثال» - به تفصیل سخن گفته و نظرات تاریخی و تطبیقی بدیعی ارائه داده است. علاوه بر متن پیش‌رو، کربن در مقدمه مدخل «محمد بن علی رضا آقا جانی»، در جلد دوم منتخبات، نیز نکات مهمی درباره میرداماد و جریان تاریخی شارحان و منتقدان وی ارائه کرده است.^۱ امیدواریم در مجالی دیگر، ترجمه این مقدمه را نیز ارائه کنیم.

لازم به ذکر است که در چاپ‌های بعدی منتخبات، تنها مقدمه‌های فرانسوی کربن بر جلد سوم آمده‌اند و مقدمه‌های دیگر مجلدات، بی‌هیچ توضیحی حذف شده‌اند. این درحالی است که مقدمه‌های فرانسوی کربن بر متون تصحیح‌شده از حکماء ایرانی، در چهارچوب نگاه خاص او به فلسفه ایرانی نگاشته شده و بر نکاتی مفید و فوایدی بدیع اشتمال دارند که ترجمه تمام آن‌ها را ضرورت می‌بخشد.

در ترجمه پیش‌رو،

۱. سعی کرده‌ایم تا ضمن وفاداری به متن اصلی، روح شاعرانه متن کربن را نیز به خواننده منتقل کنیم؛ از این‌رو، از ترجمه تحت‌اللفظی قدری فاصله گرفته‌ایم.
۲. یادداشت‌های کربن که به صورت پی‌نوشت در پایان مقدمه آمده‌اند، به صورت پاورقی و نشانه «ک» در پانویس‌ها نقل کرده‌ایم. علاوه بر این، متن کربن شامل توضیحاتی در میان کمانک (پرانتز) است که بعضاً طولانی و مزاحم خواننده‌اند. این یادداشت‌ها نیز با رمز مذکور به پانویس منقل شده‌اند. یادداشت‌های مترجم نیز با رمز «م» در پانویس‌ها مشخص شده‌اند.
۳. افزونه‌های مترجم در میان علامت «[]» آمده‌اند.
۴. اسامی خاص و برخی اصطلاحات فنی، به زبان فرانسوی، لاتینی و یونانی کلاسیک در پاورقی‌ها ذکر شده‌اند.
۵. در ارجاعات کربن به آثار خود، نام فرانسوی اثر را در میان کمانک ذکر کرده‌ایم؛ چنان‌که ذیل ارجاعات، نشانی ترجمه فارسی آن‌ها را نیز آورده‌ایم.
۶. بخش‌هایی از نوشته کربن، ترجمه متونی از کتاب جذوات و مواقیت میرداماد به زبان فرانسوی است. با توجه به اینکه میرداماد جذوات را به زبان فارسی نگاشته است، در ترجمه این فقرات، متن فارسی میرداماد را نقل کرده‌ایم.

میرداماد

(درگذشته ۱۰۴۰ هجری قمری/ ۱۶۳۱-۱۶۳۲ عیسوی)

نام میرداماد ([سید] محمدباقر استرآبادی) در صدر افرادی قرار دارد که «مکتب اصفهان» را شکل داده‌اند؛ نامی که بیش از همه با عنوان «استاد حکمت» به یاد خواهد ماند. در دوره حکومت

1. See: *Anthologie des philosophes iraniens*, tome 2, pp. 50-76.

صفویان، اصفهان پایتخت ایران بود و در زمان شاه عباس کبیر (۱۵۸۷-۱۶۲۹ میلادی) مرکز هنر و فرهنگ اسلام ایرانی محسوب می‌شد. شکوه و عظمت این شهر را در آثار بزرگی که همچنان برجای مانده‌اند، می‌توان به وضوح مشاهده کرد. ما در سال گذشته، این بخت را یافتیم تا از مدرسه‌ای که میرداماد در آن تدریس می‌کرده است، بازدید کنیم.^۱

در «مکتب اصفهان» شاخه‌ها و شعبه‌های مختلفی پدید آمدند و اندیشه‌مندانی در آن تربیت یافتند که روش هریک از آن‌ها با دیگری کاملاً متفاوت و متمایز بود؛ همچون ملاحدرا و رجبعلی تبریزی. همچنین بین اصول و بنیادهای الهیات میرداماد و شاگرد ممتازش، ملاحدرا، نیز تفاوت محسوسی وجود دارد. در متن دو نامه‌ای که ملاحدرا به میرداماد نوشته است^۲، نمی‌توان شکوه بی‌حد و حصر استاد را در نظر شاگردش نادیده گرفت. به ندرت می‌توان شاگردی یافت که با عباراتی چنین گرم، تحسین‌آمیز و قدرشناسانه، تعلق خاطر خود را به استادش نشان داده باشد. میرداماد در میان اندیشه‌مندان از شخصیت برجسته‌ای برخوردار است؛ هم استعداد حکیمی بزرگ را دارد، هم مواهب عارفی روحانی را. ما آشنایی با روش سینوی خاص میرداماد را به متن آثار بزرگ او می‌یابیم؛ چنان‌که بابت اعترافات خلصه‌وارش نیز مدیون او هستیم. پیش‌تر مجال یافتیم که تحقیق دربارهٔ رئوس کلی زندگینامهٔ این اندیشه‌مند شهیر انجام دهیم و ترجمهٔ اعترافات مذکور را منتشر کنیم^۳؛ تحقیق که در آن، به علل تلقیب وی به «میرداماد» اشاره کرده و عناوین آثار و اسامی شاگردان برجسته‌اش را برشمرده‌ایم.

یکی از این آثار اصیل، «القبسات» نام دارد.^۴ این کتاب یکی از معدود آثار میرداماد است که تاکنون^۵ تصحیح شده‌اند. حجم کثیری از آثار میر همچنان به صورت تصحیح نشده و خطی برجای مانده‌اند. گویا سنگینی سایهٔ ملاحدرا باعث شده است که آثار استاد وی به دست فراموشی سپرده شوند. به هر روی، شاگردان میرداماد شرح‌ها و تفسیرهای سترگ و آثار

۱. یعنی مدرسهٔ «صدر» که با بوستانی بزرگ در ضلع شمالی «بازار بزرگ» واقع شده است (ک).

۲. پیش‌تر، آقای آشتیانی هردو نامه را منتشر کرده است (ک).

ناگفته نماند که تعداد مکاتبات ملاحدرا و میرداماد، بیش از دو نامه است. تنها یکی از نامه‌های مدنظر کربن را سیدجلال‌الدین آشتیانی منتشر کرده است. دومین نامه با تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه در مجلهٔ راهنمای کتاب انتشار یافته است (م).

نگر: شرح حال و آراء فلسفی ملاحدرا، صص ۲۳۵-۲۳۸؛ «نامه‌ای فارسی از ملاحدرا».

۳. مراجعه کنید به: پژوهش ما با عنوان «خلصه‌های شورانگیز میرداماد»، در یادنامهٔ ماسینیون (*Mélanges Lou-is Massignon*)، جلد اول؛ چاپ مجدد، با اندکی تغییرات، در: اسلام ایرانی: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی (*En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques*)، جلد سوم، دفتر پنجم، فصل اول (ک).

نگر: «میرداماد یا معلم ثالث»؛ اسلام ایرانی: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی، ج ۴ (بخش اول)، صص ۱۶۵-۲۳۸.

۴. «قبسات» جمع «قبس» است که معادل پارسی آن «اخگر» است؛ یعنی «کتاب اخگرهای سوزان» (ک).

۵. یعنی در سال ۱۹۷۰ میلادی، برابر با ۱۳۴۹ هجری شمسی. بیشتر آثار میرداماد و سیداحمدعلوی که کربن در این مقاله به آن‌ها اشاره کرده است، امروزه تصحیح شده‌اند؛ چنان‌که مبنای ارجاعات ما نیز همین چاپ‌های جدید هستند (م).

مستقل گوناگونی درباره القبسات به رشته تحریر درآورده‌اند.^۱ میرداماد به سال ۱۰۴۰ هجری قمری / ۱۶۳۱-۱۶۳۲ عیسوی، دیده از جهان فرو بست. او نه تنها در نظر شاگردانش استادی بزرگ بود؛ بلکه در میان مردم متدین نیز در جایگاه قدیسی روحانی شهرت داشت. منتخباتی که آقای آشتیانی از آثار میرداماد در این مجلد گرد آورده است^۲، در چهار موضوع کلی دسته‌بندی می‌شوند:

۱. این آموزه که آغاز جهان آغازی ابدی است (نظریه «حدوث دهری»);
۲. بحث ارتباط وجود با ماهیت (برخلاف ملاصدرا، میرداماد به مابعدالطبیعه ماهوی باور داشت);
۳. علم الهی;
۴. جهان واسطه یا «برزخ».

۱. آغازمندی ابدی جهان (حدوث دهری):

ریشه فعل «حَدَثَ» در زبان عربی، به معنای رُخ دادن و حاصل شدن است^۳ و در اصل یعنی: «پیدایش». واژه «حدیث» یعنی: آنچه آغاز می‌شود یا چیزی که برای نخستین بار ظهور می‌کند. کلمه «حدوث» یعنی: آغاز، پیدایش، رخداد یا پیش آمد همین امر جدید. آیا می‌توان این تلقی از آغاز و حدوث را با مفهوم ابدیت یا سرمدیت مرتبط دانست و از حدوثی ابدی سخن گفت؟ پاسخ میرداماد مثبت است. او بر این باور بود که این دو مفهوم با یکدیگر سازگارند و قصد داشت که به سبک و سیاق خود از این مشکل گره‌گشایی کند؛ مشکلی که مدت‌ها جهان‌شناسی فیلسوفان اهل کتاب - چه فیلسوفان لاتینی قرون وسطی، چه فیلسوفان یهودی و چه فیلسوفان اسلامی - را به خود معطوف ساخته بود. مسئله اصلی این است که آیا جهان آغازی زمانی دارد (حدوث زمانی) یا آنکه «قدیم»^۴ است؟ اگر قدیم است، باید مشخص کرد آیا این وجود قدیم با وجود خالق ایجادکننده (آموزه جعل) سازگار است یا خیر؟ آن هم نه آغازمندی زمانی (حدوث زمانی)؛ بلکه آغازمندی خالص هستی‌شناختی (حدوث ذاتی).

بنابر عقیده متکلمان، جهان در زمان آغاز شده است. فیلسوفان به‌سادگی و بدون دشواری نشان دادند که این باور خام، دربردارنده اشکالاتی است: زمان از حرکت انتزاع می‌شود و حرکت یکی از ویژگی‌های طبیعت مادی است. با این وصف، پیش از آنکه ماده‌ای در کار باشد، چگونه می‌توان درباره زمان صحبت کرد؟ چگونه می‌توان از تقدّم زمانی خالق (حق) بر مخلوقات (حقایق)

۱. مراجعه کنید به: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، جلد دوم، بخش مربوط به «محمد رضا بن آقا جانی» (ک).
ظاهراً شکل صحیح نام وی، «محمد بن علی رضا آقا جانی» است. نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۲، صص ۲۷۹-۴۳۰.

۲. صفحات ۳ به بعد (ک).

نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، صص ۳-۶۱.

۳. مقایسه کنید با واژه «geschehen» در زبان آلمانی (ک).

4. ab aeterno.

سخن گفت؟ متکلمان کوشیدند تا به نحوی از این معضل طفره روند؛ از این رو، این بحث را پیش کشیدند که زمان مقدم بر آغاز جهان، در واقع زمانی خیالی است؛^۱ اما چگونه می‌توان درباره تأخر حدودی حقیقی از زمانی موهوم سخن گفت؟ ترتیب حقیقی این تقدّم و تأخر چگونه است؟ بر این اساس، اگر زمان از وجود جهان متأخر باشد، مفهوم «آغاز جهان در زمان» نامعقول خواهد بود.

در نظر مشائیان و اشراقیان، وجود جهان قدیم است؛ اما مفهوم «حدوث» نزد ایشان، معنایی کاملاً هستی‌شناختی دارد. این حدوث هستی‌شناختی برای موجودات غیر ضروری (ممکنات)، گذار از مرتبه نیستی مطلق (لیس) به مرتبه هستی (ایس) یا هستنده (موجود) است. ممکنات در اثر ضرورت علی به مرتبه وجود می‌رسند؛ اما این مطلب، به هیچ وجه مانع از این نیست که ممکنات همچون علت خود، ازلی باشند؛^۲ یعنی علت با تأثیری ازلی، همواره وجود ممکنات را الزام می‌کند. این نکته، بیانگر تفاوت «حدوث زمانی» با «حدوث دهری» است. می‌توان گفت: مفهوم میردامادی حدوث دهری، نه حدوث در زمان و نه حدوث ازلی است؛ بلکه «پیدایش دائمی» یا همان «حدوث ابدی» است. این دوام، معنایی زمانی ندارد؛ بلکه معرّف پیوستگی ابدی در هستی‌شناسی است که خود، نتیجه مابعدالطبیعه ماهوی در باور میرداماد است.

نکته بسیار مهم آن است که ما برحسب عادت، «زمان»^۳ را در مقابل «ازل»^۴ قرار می‌دهیم؛ اما میرداماد اصطلاح سومی، یعنی «دهر»، را پیشنهاد کرده است که دقیقاً با واژه «aion/[Aiwon]» در زبان یونانی^۵ متناظر است. البته، او معنای «دهر» را از مفهوم «سرمد» متمایز می‌سازد. [با این توضیح،] هنگامی که می‌گوییم: «دهری»^۶، مرادمان «همیشگی»^۷ است؛ اگرچه معمولاً واژه «ابدی»^۸ دست بالا را دارد [و مترادف دقیق تری است]. طبق نظر میرداماد، در سلسله وجود، هر مرتبه بالا به منزله ظرفی است که بر مرتبه مادون خود احاطه دارد:

۱. مرتبه ابدی (سرمد) یا وجود صرف، مرتبه‌ای است که بر همه مراتب احاطه دارد.
۲. مرتبه دائمی (دهر)، مرتبه موجودات جبروتی - یعنی جواهر مفارق (مجردات غیر مادی) - و عالم نفس^۹ است. این مرتبه به مثابه روح و باطن موجودات زمانی (زمانیات) است.
۳. مرتبه زمان، همان پوسته خارجی و ظاهری است که در جایگاهی فروتر از مجردات قرار دارد. همان‌طور که آقای آشتیانی خاطر نشان کرده است، این اصطلاحات بی‌شک یادآور نظرات ابن

۱. نظریه «زمان موهوم» (ک).

۲. مراد کربن، «معیت» معلول با علت است (م).

۳. معادل «Xpónos» chromos در زبان یونانی (ک).

۴. معادل «Aiwon» aion در زبان یونانی (ک).

۵. معادل «aevum» یا «saeculum» در زبان لاتینی (ک).

6. perpétuel.

7. sempiternel.

8. éternel.

۹. «السلسلة الطولية» در اندیشه اشراقیان (ک).

10. ame.

سینا در کتاب التعليقات هستند؛ آنجا که می‌گوید:

- «نسبت ثابت با ثابت، «سرمد» است؛ نسبت ثابت با متغیر، «دهر» است؛ و نسبت متغیر با متغیر، «زمان» است...^۲ پس عقل سه گونه وجود ادراک می‌کند:
۱. وجود در زمان (في الزمان) که در پاسخ به سؤال «چه وقت؟» درباره موجوداتی که آغاز و پایان زمانی دارند، مطرح می‌شود.
 ۲. وجود همراه با زمان (مع الزمان) که «دهر» نامیده می‌شود و نسبت ثابت با متغیر بوده و بر زمان احاطه دارد؛ بی‌آنکه ما قادر باشیم آن را بی‌واسطه ادراک کنیم؛ زیرا «چه وقت؟» همواره در ادراک ما از اشیاء حضور دارد.
 ۳. وجود ثابت با ثابت که «سرمد» نامیده می‌شود و بر دهر احاطه دارد»^۳.

این وجوه، میرداماد را به صرافت انداختند تا اصطلاحی بینابینی میان «حدوث ذاتی»^۴ و «حدوث زمانی»^۵ بیابد. این اصطلاح بینابینی، همان «حدوث دهری» است؛ یعنی آغازی که به‌طور دائم در حال رخ دادن است. بی‌تردید، این معنا به‌طور صریح در اندیشه ابن سینا صورت‌بندی نشده بود؛ اما تحلیل میرداماد در این باره، چنین است که گویا آن را به‌طور ضمنی و قطعی در آثار ابن سینا دیده و کشف کرده است.^۶

به نظر می‌آید که برای درک عمق و‌کنه اندیشه میرداماد، باید به اختلاف دیدگاه وی با شاگردش، ملاصدرا، درباره مابعدالطبیعه ماهوی توجه کرد. تنها وجود واجب‌الوجود - که ماهیتش عین وجود داشتن است - از ماهیتش تأخر ندارد. هر موجودی که داری چستی یا ماهیتی باشد که به‌طور عینی^۷ از وجود متمایز است، ناگزیر وجودش متأخر از ماهیت آن خواهد بود. در غیر این صورت، وجود خالق با وجود مخلوق تفاوتی نمی‌داشت. این عدم تفاوت، دقیقاً خصیصه مابعدالطبیعه وجودی است که با اتکا بر حدوث ذاتی، وحدت وجود را به تصویر می‌کشد؛ بدین صورت که وجود الهی (حق) چیزی جز غیب و باطن وجود نیست و آفریدگانش (خلق) مظاهر او هستند.

۱. نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، صص ۴-۵.

۲. این عبارت در کتاب التعليقات وجود ندارد؛ اما تعریف رایج از سه مفهوم «زمان»، «دهر» و «سرمد» به شمار می‌رود. نگر: شرح الإشارات و التنبيهات مع الحاکمات، ج ۳، ص ۱۱۹؛ الأفق المبين، ص ۵۰۷. ملاصدرا نیز این تعریف را به «اساطین حکمت» نسبت داده است. نگر: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۳، صص ۱۴۷-۱۴۸.

۳. «العقل يفرض ثلاثة أكوان: أحدها الكون في الزمان وهو «متى» الأشياء المتغيرة التي يكون لها مبدأ و منتهى... و الثاني كونه مع الزمان و يسمى «الدهر». و هذا الكون محيط بالزمان... و هو نسبة الثابت إلى المتغير إلا أن الوهم لا يمكن إدراكه؛ لأنه رأى كل شيء في زمان... و رأى لكل شيء «متى» إما ماضياً أو حاضراً و مستقبلاً. و الثالث كون الثابت مع الثابت و يسمى «السرمد» و هو محيط بالدهر» (التعليقات، صص ۱۴۳-۱۴۲، با اصلاح یک لفظ).

۴. آغاز یا حدوث هستی شناختی خارج از زمان (غیر زمانی) (ک).

۵. آغاز در زمان (ک).

۶. علاقه فراوانی در زمینه فهم روش تحقیق میرداماد در متون آثار ابن سینا وجود دارد (ک).

7. in concreto.

«لیس» عدمی است که در ذات مخلوق حاضر است و با وجود بخشی خالق، به صورت قدیم و پیوسته^۱ رفع شده و با وجود شیء جمع می شود؛ به گونه ای که هم زمانی و تقارنی ازلی میان علت و معلول برقرار می شود. از طرف دیگر، مفهوم آغاز در نظر میرداماد، رخدادی است که نشان دهنده انفکاک (حدوث انفکاکي)^۲ است. بدین ترتیب، بحث از عدم، دیگر درباره «لیس» - چنان که بدون خدشه بر مقارنه ازلی علت و معلول، با وجود ماهیت جمع شود - نیست؛ بلکه درباره عدمی است که با وجود شیء متناقض بوده و در هیچ ماده ای با وجود جمع نمی شود.^۳ وجود یافتن ماهیت به معنای الغاء این عدم است؛ الغایی که خود حدوث است؛ ولی «نه در زمان»؛ برای مثال، عالم عقول به عدم مادی مسبوق نیست؛ اما به دلیل تأخر ضروری [ممکنات از واجب]، وجود عقول باید آغازی داشته و حادث باشد. این آغاز یا حدوث دائمی، همان «حدوث دهری» است که ایجاد جهان [روحانی] عقول^۴ را بر اساس شروعی همیشگی تبیین می کند: همان سرآغاز ابدی عقول و غلبه پیوسته وجود بر عدم.

بدین ترتیب، با معانی سه گانه حدوث مواجه هستیم:

۱. حدوث هستی شناختی^۵ بر حسب ماهیت (حدوث بالذات) که رویدادی ازلی است.
 ۲. حدوث زمان شناختی^۶ یا «در زمان» (حدوث فی الزمان).
 ۳. حدوث دائم (حدوث فی الدهر)؛ بدین معنا که شیء نه در زمان و نه به طور قدیم، بلکه به صورت ابدی و فرازمانی^۷ پدید می آید. بر این اساس، جهان روحانی عقول از حدوثی ابدی در ارتباط با هستی خالص حق یا همان وجود قدسی بدون آغاز، پدید می آید.
- البته، ما این فرضیه ها و اشارات را چنان که از عبارات بسیار فشرده میرداماد و گزارش های آقای آشتیانی بر می آیند، بسیار ساده بیان کرده ایم. این نوشته تنها مروری مختصر بوده و تعمق بیشتر، همچنان ضروری است. زین پس، مفهوم «حدوث دهری»^۸ منبعی غنی از نتایج برای «هرمنوتیک معنوی»^۹ خواهد بود؛ زیرا قابلیت چشمگیری در حل غوامض و دشواری هایی دارد

1. ab aeterno.

۲. درباره این مفهوم به حواشی [ملاً] شمسایلیانی مراجعه کنید (ک).

نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۲۲، پانویس ۱.

۳. «ولا یجتمع العدم الصریح والوجود بالفعل فی مادة ولا موضع أصلاً» (القبسات، ص ۴).

4. le plérôme des Intelligences.

5. ontologique.

6. chronologique.

7. advenant.

8. evenement eternal.

۹. کربن بر این باور است که اسلام آن گونه که بر ذهن و ضمیر ایرانیان پدیدار شده است، اوصافی مخصوص به خود دارد. نبوغ خاص ایرانیان در تأویل آنان - که از صرف تأویل متن بسی فراتر رفته و به تأویل نفس می رسد - تجلی یافته و ایشان را به درک حقیقت دین و حقیقت توحید نزدیک کرده است. تأویل، گشودگی خاصی به روح ایرانی بخشیده است و ایرانیان دریافته اند که اگر لازم است آدمی راز سپهر ملکوت را بجوید،

که ما را در انتخاب میان اسطوره و تاریخ مردّد می‌کنند. حدودی حقیقی وجود دارد که تاریخ نیست؛ چنان‌که اسطوره هم نیست. این قسم از حدوث، همان است که سیداحمد علوی، شاگرد و داماد میرداماد، در مقدمه تفسیر فلسفی سترگش از قرآن^۱، به دقت بدان توجه کرده است.^۲ با این حال، همگان از نظریه میرداماد استقبال نکرده‌اند. [آقا] جمال خوانساری رساله‌ای در ردّ این نظریه بینابینی میان قدم و حدوث نوشته است. اسماعیل خواجویی نیز رساله‌ای در پاسخ به اشکالات خوانساری بر میرداماد به رشته تحریر درآورده است.^۳ علاوه بر این، کتابی از اسماعیل خواجویی به دست ما رسیده که در آن، مفهوم زمان موهوم - که پیش‌تر ذکر شد - را ردّ کرده است.^۴ آیا میان زمان موهوم و حدوث دهری خلطی صورت گرفته است؟ حقیقت آن است که آنچه متکلمان از زمان موهوم اراده می‌کنند، بی‌اندازه شکننده است؛ اما می‌بینیم که این معنا مجدداً نزد فیلسوف متاله قرن نوزدهم، جعفر کشفی، مقبولیت یافت؛ به نحوی که از ایرادات وارد بر متکلمان، در امان بود. زمان موهوم نزد جعفر کشفی، نظریه‌ای برای پوشاندن رخنه [دیدگاه متکلمان] نیست؛ بلکه تقریری از این مطلب است که میان ساحت ذات الهی و صادر اول یا میان «کنت کنزاً مخفیاً» و «خلقت الخلق لکی اعرف» رخنه [و فاصله‌ای] وجود ندارد.^۵

اگر کسی مسئله زمان را نزد [علاءالدوله] سمنانی (درگذشته ۱۳۳۶ عیسوی) به یاد آورد، در می‌یابد که او میان زمان خارجی (زمان آفاقی) و زمان درونی (زمان انفسی) تفاوت قائل می‌شده است. همین مسئله در نظر قاضی سعید قمی (درگذشته ۱۶۹۱ عیسوی) چنین بوده که او سه گونه زمان را برحسب سه عالم و سه حالت هستی (کثیف، لطیف و الطف) متمایز می‌دانسته است.^۶

این مهم نه در آسمان‌های ظاهری، بلکه از طریق سیر در آسمان‌های باطنی دست می‌دهد. او این خصیصه باطنی را ذیل مفهوم «هرمونوتیک معنوی» توضیح داده است (م).

۱. این اثر فارسی، هنوز تصحیح و منتشر نشده است (ک).

۲. نگر: لطائف غیبیه، صص ۸-۱۰.

۳. مراجعه کنید به: مجلد سوم از همین مجموعه منتخبات (ک).

گویا مراد کربن مجلد چهارم منتخبات بوده یا اینکه پس از نگارش این مقدمه، تغییراتی در ترتیب و چینش مطالب منتخبات واقع شده است. نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، صص ۲۳۸-۲۹۱.

۴. گویا این رساله، همان ابطال الزمان الموهوم است که در دفاع از میرداماد نگاشته شده و اثر مستقلی نیست (م).

۵. درباره جعفر کشفی (درگذشته ۱۸۵۰ عیسوی)، مراجعه کنید به: گزارش ما در سالنامه بخش علوم دینی در مدرسه عملی مطالعات عالی (*Annuaire de la section des sciences religieuses de l'Ecole pratique*) سال ۱۹۷۰-۱۹۷۱. همچنین، مراجعه کنید به: سخنرانی ما درباره «اندیشه فارقلیط در فلسفه شیعه» (ک).

به نظر می‌آید که در ضبط عنوان سخنرانی، سهوی رخ داده است؛ زیرا ترجمه صحیح آن، «اندیشه فارقلیط در فلسفه ایرانی» است (م).

See: "Islamisme et religions de l'Arabie", pp. 223-226; "L'idée du Paraclet en philosophie iranienne", pp. 37-68.

۶. درباره مفهوم زمان در اندیشه سمنانی و قاضی سعید قمی، مراجعه کنید به: اثر ما با عنوان اسلام ایرانی... (*En Islam Iranien...*)، جلد اول، دفتر اول، فصل چهارم؛ جلد سوم، دفتر چهارم؛ فصل پنجم، فصل سوم (ک).

با توجه به این نکات، می‌توان گفت: مسئله زمان و زمانندی، توجه فیلسوفان ایرانی ما را به طور ویژه‌ای به خود جلب کرده بود؛ به همین دلیل، آن‌ها خود را به یکباره در کانون مسائلی یافتند که از زمان فروپاشی نظام هگلی برای فیلسوفان مغرب‌زمین مطرح شده است.

۲. مابعدالطبیعه ماهوی (اصالت ماهیت)

دومین مسئله‌ای که متونی از آثار میرداماد درباره آن در این مجموعه گردآوری شده - و پیش‌تر نیز ذکر شد - این است که چگونه می‌توان ارتباط ماهیت با وجود را درک کرد؟ می‌توان به مابعدالطبیعه‌ای مایل بود که اصالت را به ماهیت می‌دهد - مانند دیدگاه میرداماد - یا می‌توان به مابعدالطبیعه‌ای گرایش داشت که وجود را اصیل بداند - همچون نظر ملاصدرا - . ما به طور ویژه و به قدر کافی درباره این مسئله، واژگانی که آن را شرح می‌دهند و تشبیهات و تطبیقات آن، در مقدمه این مجموعه و مقدمه ترجمه کتاب المشاعر ملاصدرا سخن گفته‌ایم.^۱

این مسئله، ذهن اندیشه‌مندان ما را بسیار مشغول داشته است. آقای آشتیانی فهرستی از مواضع و گفتارهای افرادی همچون ابن سینا، سهروردی، فخر رازی و صدرالدین دشتکی را گرد آورده است. بیشتر این افراد با مابعدالطبیعه ماهوی موافق هستند. در این میان، ملاصدرا مجال یافت که با پرداختن به این مسئله، انقلابی در فلسفه ایجاد کند. مسئله مذکور، مدت‌ها ذهن فلاسفه مغرب‌زمین را در قرون وسطی به خود معطوف کرده بود. باید توجه کرد که این مسئله، صرفاً به فهم ظرافت‌های فلسفه کهن مربوط نمی‌شود. برای درک پیامدهای جدی آن، کافی است توجه کنیم که این مسئله در روزگار ما نیز به نحوی عمیق و پرشور در فلسفه «اگزیستانس» مطرح شده است. حتی شاید شناخت بهتر دیدگاه پیشینیان، مابعدالطبیعه وجودی را در روزگار ما، از فروافتادن در ورطه «اگزیستانسیالیسم» حفظ می‌کرد.^۲

نخستین سؤال این است که تمایز چیستی (ماهیت) با هستی (وجود) در چیست و منشأ آن کدام است؟ پیش‌فرض‌های مسئله، پاسخ‌های آن و نتایج هریک از پاسخ‌ها کدامند؟ نخست باید از ابهامی که زبان فرانسوی میان دو واژه «بودن»^۳ و «وجودداشتن»^۴ ایجاد می‌کند، چشم‌پوشیم تا بتوانیم مقصود خود را بیان کنیم. به بیان ساده می‌توان گفت: فعلیت وجود، همان فعلیت

نگر: اسلام ایرانی: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی، ج ۱، صص ۳۱۰-۳۲۸؛ ج ۳، صص ۵۲۷-۵۴۳.

۱. مراجعه کنید به: مقدمه ما بر کتاب تأملات مابعدالطبیعی [المشاعر] (*Le Livre des pénétrations métaphysiques*)، صفحات ۶۲ به بعد. آقای آشتیانی هم به نوبه خود، در [مقدمه] تصحیح شرح لنگرودی [بر المشاعر]، مفصلاً به این موضوع پرداخته است (ک).

See: *Le Livre des pénétrations métaphysiques* (المشاعر), pp. 62-85;

شرح رساله المشاعر، صص ۲۷-۱۰۷ (مقدمه مصحح).

۲. برای ارجاع بیشتر در این باره، فقط می‌توان از اثر ژیلسون، وجود و ماهیت (*L'Être et L'Essence*) (پاریس: ورین (Vrin)، ۱۹۴۸م)، نام برد که اثری بنیادین و جامع درباره این مسئله است و به صورتی همه‌جانبه، اطلاعات قدیمی و جدید را دربر دارد (ک).

3. être.

4. exister.

ماهیت است که در هر موجودی، به خودی خود^۱ و بی واسطه وجود دارد. در این صورت، وجود در تحقق نسبت به ماهیت اولویت می‌یابد؛ زیرا این وجود است که به ماهیت فعلیت و تعین می‌بخشد و تغییرات وجود برحسب شدت و ضعف، به تعین یافتن ماهیت‌های گوناگون منجر می‌شود. مابعدالطبیعه‌ای که اصالت را به وجود می‌دهد، در نهایت نظریه «حرکت جوهری» را ارائه می‌کند و این همان آموزه ملاصدرای شیرازی است.^۲

می‌توان ماهیات را امور ثابتی در نظر گرفت، همان‌گونه که در ذات خود هستند (بما هو)؛ با صرف نظر از اینکه آیا وجود دارند یا خیر. وجود بر این ماهیات عارض می‌شود؛ اما چیزی بر ذات آن‌ها - همان‌گونه که در ذات خود هستند - اضافه نمی‌کند.^۳ با این وصف، اگر ماهیت در ذات خود و مستقل از وجود، چنان است که هست، تمایز ماهیت از وجود چگونه خواهد بود؟ آیا این تمایز اعتباری بوده و صرفاً بر تحلیل ذهنی استوار است؟ متافیزیک دانان طرفدار اصالت وجود، به خوبی نشان دادند که متافیزیک دانان قائل به اصالت ماهیت با چه مشکلاتی مواجه هستند؛ اما طرفداران اصالت ماهیت به سادگی نمی‌توانستند معضلاتی که طرفداران اصالت وجود در عالم جواهر مجرّد با آن‌ها مواجه بودند، نشان دهند.

به طور کلی، به نظر می‌رسد که موضع میرداماد فاصله چندانی با دیدگاه ملاصدرا نداشته است. طبق نظر او، وجود چیزی نیست که در عین، بر ماهیات عارض شود؛ بلکه تحقق هرچیزی - خواه در عین و خواه در ذهن - همان وجود اوست؛ وگرنه، میرداماد به خوبی می‌داند که اگر وجود، همچون ماهیتی که وجود بر آن‌ها عارض می‌شود، تحقق مستقلی داشته باشد، به تسلسلی محال [در فرآیند عروض و تحقق] منجر خواهد شد. اگر بگوییم: «الوجود موجود»^۴، دیگر حمل وجود مطلق نیست؛ بلکه به معنای اسناد وجود محمولی و اشتقاق «موجود» از «وجود» خواهد بود.^۵ با این همه، میرداماد ماهیت را در تحقق و اصالت، بر وجود مقدم می‌داند؛ با این فرض که وجود داشتن، امری اعتباری و ناشی از کارکرد ذهن است. بدین ترتیب، او نظام واژگانی اندیشه‌مندان پیشین - یعنی طرفداران اصالت ماهیت - را حفظ می‌کند. حواشی مفصل آقای آشتیانی، در این باره بسیار روشن‌نگرند.

۱. eo ipso.

۲. ذیل بخش سوم (ک).

نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، صص ۱۷۶-۱۸۷.

۳. فعل «بودن» (être) در اینجا به نقش فعل ربطی در قضایای منطقی فروکاسته شده است؛ چنان‌که واقعیت زنگ سبز در خود سبزی قرار دارد، نه در اشیاء سبزرنگ (ک).

۴. in concreto.

۵. در فارسی: «هستی هست» (ک).

۶. این ویژگی، موجب بروز تکرار در ساختار زبانی عربی در [گزاره] «الموجود موجود» شده و سوءفاهم و اشکالی در پی داشته است. مراجعه کنید به: همین مجموعه منتخبات، ذیل فصل سوم (ک).

نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، صص ۱۰۶-۱۱۱.

۳. علم الهی

علم الهی معرفتی است که ذات خداوند به موجودات و اشیاء دارد.^۱ این موضوع نیز مسئله‌ای کلاسیک در الهیات سنتی به شمار می‌رود که موجب انشعاب و ایجاد مکاتب متعددی در میان متفکران شده است؛ از جمله مکتب مشاء که در آن، نظریه‌ای به نام «صور مرتسمه»^۲ در علم الهی مطرح شده است. درباره این آموزه، بیشتر به بخش الهیات از الشفاء ابن سینا، التحصیل شاگردش، بهمنیار^۳، و اثر سترگ ابوالعباس لوکری، [بیان الحق فی ضمان الصدق] - که آقای آشتیانی برای نخستین بار نظر محققان را به آن جلب کرد - ارجاع داده می‌شود.^۴

مکتب افلاطونی یا اشراقی سهروردی، طرف دیگری در این نزاع است. می‌توان حدس زد که تفسیر اندیشه‌های افلاطونی از منظر فرشته‌شناسی زرتشتی، به طور مستقیم بر دیدگاه اشراقیان در این بحث اثر گذاشته است. دو متن برگزیده از کتاب القبسات میرداماد در مجموعه حاضر آمده‌اند. این دو فقره به آقای آشتیانی این مجال را دادند که نشان دهد ملاًصداً ضمن تعقیب دیدگاه خاص خود در این باره، تا چه اندازه از استادش، میرداماد، تاثیر پذیرفته است. به طور خلاصه می‌توان گفت: عمده ایرادات وارد بر مشائیان به این بر می‌گردد که امکان ندارد شیء واحد به صورت هم‌زمان، هم فاعل باشد هم قابل؛ سخنی که اتصاف خداوند به صفات غیرسلبی و غیراضافی را در پی دارد.^۵

۱. صفحات ۴۷ به بعد (ک).

نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، صص ۴۷-۵۲.

2. formes empreintes.

۳. با اصالتی زرتشتی (ک).

۴. ابوالعباس لوکری یکی از فیلسوفان بزرگ ایران در دوره اسلامی و سده پنجم هجری قمری است. وی شاگرد بهمنیار (درگذشته ۴۵۸ عیسوی) بوده که او خود شاگرد ابن سیناست. مراجعه کنید به: همین فصل در بخش فارسی منتخبات، صفحه ۴۷، پانویس اول؛ ریحانة الأدب [فی تراجم المعروفین بالکنیة أو اللقب]، جلد چهارم، صفحه ۴۲۰، شماره ۶۶۵.

کتاب وی، بیان الحق، علاوه بر افکار خود لوکری، شامل رؤوس اندیشه‌های ابن سینا و پیروان اوست. این کتاب دایرةالمعارفی از علوم فلسفه، ریاضیات، موسیقی، منطق و طبیعیات است (نسخه خطی این اثر در دانشگاه تهران [نگهداری می‌شود]). ما مطلع شدیم که آقای آشتیانی در حال تصحیح این اثر است (ک).

تا جایی که می‌دانیم، بخش منطق و الهیات از بیان الحق فی ضمان الصدق، با تصحیح ابراهیم دیباجی (تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۶ش؛ تهران: انتشارات مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن مالزی (ایستاک)، ۱۳۷۳ش) منتشر شده‌اند و آشتیانی نقشی در تصحیح و انتشار آن‌ها نداشته است؛ چنان‌که در یادداشت او نیز قرینه‌ای بر داعیه تصحیح این اثر دیده نمی‌شود (م).

نگر: الشفاء، ج ۱۰ (الاهیات)، صص ۳۵۵-۳۶۲؛ التحصیل، ۵۷۳-۵۷۷؛ بیان الحق فی ضمان الصدق (العلم الإلهی)، صص ۳۰۴-۳۱۴؛ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۴۷، پانویس ۱.

۵. «ولا شك في أن القول بتقرر لوازم الأول في ذاته، قول بكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً معاً؛ وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية و سلبية» (شرح الإشارات و التنبيهات (مع المحاکمات)، ج ۳، ص ۳۰۴).

۴. «برزخ» یا عالم واسطه

اجازه دهید درباره این موضوع با قدری تفصیل صحبت کنیم؛ زیرا اهمیت سرنوشت‌سازی در تعیین جایگاه افلاطونیان پاریسی دارد. خواهیم دید که این مسئله در آثار ملاصدرا، عبدالرزاق لاهیجی و دیگران دوباره رخ می‌نماید. وجود این عالم همواره - و دست‌کم - مخفی و رازآلود بوده است. نمی‌توان به همه زوایای پیچیدگی‌ها و بازتاب‌هایش پی برد؛ زیرا این آموزه، از مبانی فلسفه نمادگرا و نظریه‌های نمادین است. شیخ اشراق، سهروردی، این بحث را یافت تا نخستین کسی باشد که در فلسفه اسلامی درباره جایگاه هستی‌شناختی عالم واسطه میان عالم معقول و عالم محسوس سخن بگوید. او کاملاً آگاه بود که اگر فلسفه وجود چنین عالم واسطی را انکار کند، خسروانی جبران‌ناپذیر خواهد دید. سهروردی به صراحت اظهار کرده است که تصدیق و شناخت بعثت انبیاء، رؤیاهای عرفاء و رخدادهای اخروی در معاد و قیامت، همگی به شناخت این عالم واسطه وابسته‌اند. در فرض نبود این عالم، یا باید در پوچی ظاهرگرایی ناچخته فرو رویم یا به انتزاعیات تمثیلی پناه ببریم؛ در نتیجه، امکان دسترسی به عالمی روحانی و درعین حال عینی، کاملاً از دست خواهد رفت.

این عالم واسطه که نه عالم عقول محض است و نه عالم محسوس، همان «عالم مثال» است که می‌توان آن را «عالم صور»^۲ نامید تا از «خیالی» کاملاً متمایز باشد؛ زیرا واژه «خیالی»^۳ را در زبان فرانسوی به هر چه ترجمه کنیم، با «غیرواقعی»^۴ مترادف خواهد بود؛ درحالی‌که «جسم لطیف» یا «جسم مثالی» دقیقاً «جسم صوری» است، نه «جسم غیرواقعی». واژه «برزخ» نیز برای این عالم واسطه به کار رفته است که به معنای چیزی است که در میانه دو ساحت قرار می‌گیرد. این واژه در حکمت اشراقی سهروردی معنای فنی دقیق به خود گرفته است.^۵ اگر نظریه حدوث دهری در اندیشه میرداماد همچون دریچه‌ای باشد که ما را بر سر این دوراهی قرار دهد که «آیا پیدایش جهان اسطوره است یا تاریخ؟»، آنگاه می‌توانیم بگوییم که وجود قائم به ذات عالم مثالی در اندیشه سهروردی، دقیقاً همین راه را می‌گشاید. البته، خواهیم دید که میرداماد تا این مرحله پیش نرفت که ضرورت وجود قائم به ذات عالم مثالی را تأیید کند.

اگر آموزه سهروردی چنین چشم‌اندازی برای ما می‌گشاید، به این دلیل است که او به واقعیت

۱. اگر بگوییم: در نظر کرین، «عالم مثال» و «عالم خیال» به ترتیب مهم‌ترین مسائل وجودشناختی و معرفت‌شناختی

فلسفه اسلامی/ ایرانی هستند، سخن گزافی نگفته‌ایم؛ چنان‌که داریوش شایگان نوشته است:

«برای بیان وجوه گوناگون همه آنچه کرین درباره جهان مثالی که از ویژگی‌های ذاتی عالم معنوی ایران است به قلم آورده، باید کتابی جداگانه نوشت» (هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ص ۸۳).

2. l'imaginal.

3. l'imaginaire.

4. d'irréel.

۵. چیزی همچون «برده نمایش» (ک).

نگر: مجموعه مصتفات شیخ اشراق، ج ۲، صص ۱۱۸-۱۱۹.

«موجودات ملکوتی»^۱ باور دارد؛ ضمن اینکه مثال را به مثابه کارکردی ذهنی و معرفت شناختی پذیرفته و آن را واسطه‌ای میان ادراک عقلی و ادراک حسّی دانسته است. سهروردی به طور هم‌زمان، مثال مابعدالطبیعی و مابعدالطبیعه مثال را بنیان نهاد؛ به همین دلیل، باید تا غایت این مسیر پیش می‌رفت. وی پذیرفت که مثالی فعال - همچون عقل فعال - وجود دارد. همچنین، به تجرّد این مثال و بالطبع، استقلال آن از بدن جسمانی اذعان کرد. وی مثال را به مثابه وسیله‌ای ظریف برای روح (آخه)^۲ می‌دانست و بقای آن را به روح پیوند داد. این بحث نصیب ملاحظه‌اش شد که مابعدالطبیعه مثال را به مقصود برساند و دیدگاه سهروردی را تکمیل کند؛ اما همان‌طور که خواهیم دید، این پیشرفت نیازمند جایگزینی مابعدالطبیعه وجود با مابعدالطبیعه ماهیت است. شاید بی‌فایده باشد اگر بگوییم که این مطالب، تا چه اندازه با پژوهش‌های فلسفی روز در غرب، مغایرت دارند.

کامل‌ترین شکل این آموزه، باور به برزخی دوگانه است. همان‌گونه که سیر وجود را با دو قوس می‌توان نشان داد: قوس نزول (صدور از مبدأ) و قوس صعود (بازگشت به مبدأ)، می‌توان پذیرفت که سلسله مراتب هستی، نیازمند برزخی دوگانه است. یک برزخ در جهت صدور است. این برزخ مرتبه‌ای است که در ترتیب نزول وجود، مرحله‌ای میانی - یعنی عالم مثال - است که بین عالم مجرّات تام - یعنی عالم اسماء الهی، عقول و مُثُل مجرّده - و عالم محسوس مادی - یعنی واپسین مرتبه نزول - قرار دارد. برزخ دوم، در جهت بازگشت یا صعود است که بر فراز علم محسوس مادی و فروتر از عالم مجرّات تام قرار دارد. این برزخ، نقشی اساسی در حیات پس از مرگ موجود انسانی ایفاء می‌کند.

عالم مثال، همه کمالات، انواع، رنگ‌ها و افراد عالم محسوس را داراست؛ اما به گونه‌ای لطیف یا روحانی. در جهت نزول، عالم مثال همچون نور خالص است؛ و در جهت صعود، همان عالم نفوس است که به اعمالی بستگی دارد که نفوس در طول حیات زمینی‌شان انجام داده‌اند. بدین ترتیب، می‌تواند شامل نور و ظلمت باشد. «قیامت صغری» - یعنی زمان خروج از این دنیا - آغاز برزخ صعودی - به صورت دوزخ یا بهشت - برای هر نفس است؛ چنان‌که هر نفس آن را به صورت جزئی برای خود ساخته و آن را خواسته است؛ و این امر تا زمان «قیامت کبری» - یعنی قیامت اصلی - ادامه دارد. بر این اساس، می‌توان دریافت که تبیین فلسفی از عالم مثال یا برزخ، به حسب آنکه وجود پیشینی روح را بپذیریم یا خیر^۳ و همچنین، به حسب اینکه چه نظریه‌ای درباره سرنوشت اخروی آدمی اختیار کرده‌ایم، تغییر می‌کند.

به طور کلی، کسانی که «مثنائی» نامیده می‌شوند، هردو برزخ را انکار کرده‌اند؛ اما اگر مانند متکلم بزرگی همچون ابن بابویه، وجود پیشینی روح را صریحاً بپذیریم، به وجود دو برزخ باور خواهیم داشت که نخستین آن‌ها، مرتبه میانی نزول ارواح به عالم اجسام مادی است. بدین ترتیب، آموزه برزخ دوگانه، طنینی عرفانی (گنوسی) دارد. بالاخره، فرض دیگر این است که حتی اگر وجود

1. événements dans le Ciel.

2. okhêma.

۳. این آموزه (وجود پیشینی روح) صریحاً در برخی احادیث شیعه ذکر شده است (ک).

۴. اگرچه در جزئیات این انکار با یکدیگر تفاوت دارند (ک).

پیشینی روح را به طور صریح نپذیریم، دست کم به وجود برزخ ثانوی به مثابه مرحله میانی صعود ارواح به سوی عالم شان - یعنی ملکوت - باور داشته باشیم.

به هر روی، می توان گفت که هستی شناسی برزخ در قالب عالم مثال، چندان شفاف و استوار نخواهد بود؛ مگر اینکه مابعدالطبیعه ای برای عالم مثال وضع کنیم که بر پذیرش تجرد و جادوآلودگی مثال مبتنی باشد. به همین دلیل بود که پیش تر گفتیم: ملاصدرا کار سهروردی را تکمیل کرده است. ما در جای دیگری درباره این مسئله سخن گفته ایم.^۱ آقای آشتیانی نیز به نوبه خود، در شرح سترگش بر [مقدمه] شرح داوود قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، بر این موضوع تأکید ورزیده است.^۲

موضع شخصی میرداماد [درباره عالم مثال] از متنی بلند و مفصل به دست می آید: بخش هایی از اثر فارسی او، موسوم به جذوات.^۳ ارجاعات و اصطلاحاتی که میرداماد به کار برده، نشان می دهند که او به خوبی در جریان [زوایای] مسئله بوده است؛ اما در نهایت، نتوانسته است مشخص کند که آیا وجود قائم به ذات این عالم، تأییدپذیر است یا خیر. رویکرد سلبی میرداماد، خود را به صورت حسرت و شکایت نشان می دهد؛ اما در پس پرده، جای چه چیزی خالی است که مانع از تأیید عالم واسطه می شود؟ دلیل و برهانی مؤکد.

اما آیا سهروردی توجه نداشت که بیش از گزارش مکاشفات عرفاء، باید دلیل و برهان ارائه کند؟ کسی که شهودی نداشته [یا شهود برای او ممکن نیست]، چگونه می تواند با مشاهده مستقیم مخالفت کرده، آن را انکار نماید؟ در نظر سهروردی مشاهدات روحانیان برای عالم شان به همان اندازه ارزش دارند که مشاهدات منجمان برای عالم ثوابت و ستارگان. اعترافات وجدآمیز میرداماد، این را به ذهن متبادر می کنند که او نیز اهل شهود بوده؛ اما با اتخاذ رویه رمزی خاصی، اسرار خود را حفظ می کرده است. به هر حال، در فلسفه سنتی ایران این سؤال همچنان به قوت خود باقی است؛ از این رو، می بینیم که آقای آشتیانی با اینکه احترام فراوانی برای میرداماد قائل است، در حواشی خود - که شامل مطالب بسیار غنی و سودمندی است - با جدیت اظهار نقد و نظر کرده و به صورت نماینده ای وفادار به سنت ملاصدرا ظاهر شده است.

۱. مراجعه کنید به: اثر ما با عنوان ارض ملکوت: کالبد انسان در روز رستاخیر، از ایران مزدایی تا ایران شیعی (Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite) (پاریس: بوشه - شاستل (Buchtet-Chastel)، ۱۹۶۱م). در این کتاب، ترجمه متونی از یازده نویسنده درباره دنیای برزخ گردآوری شده است. همچنین، مراجعه کنید به: اسلام ایرانی... (En Islam Iranien...)، جلد سوم، دفتر پنجم، فصل دوم (ک).

نگر: اسلام ایرانی: چشم اندازهای معنوی و فلسفی، ج ۳، صص ۵۴-۵۵.

۲. مراجعه کنید به: شرح آقای آشتیانی بر مقدمه قیصری (ک).

نگر: شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، صص ۴۸۳-۵۳۹.

۳. یعنی: «شعله های سوزان (tisons ardents)». پرواضح است که میرداماد به این دست عناوین علاقه ای ویژه دارد (ک)؛ صفحات ۳۵ به بعد (ک). به نظر می آید که عدد «۳۵» خطای چاپی باشد؛ زیرا متن جذوات، در صفحات پس از صفحه ۵۲ نقل شده است (م).

نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، صص ۵۲-۶۱.

میرداماد ابتدا خلاصه کاملی از مسئله ارائه می‌دهد. به گفته او، برخی فلاسفه از جمله رواقیان، فیثاغورثیان و اشراقیان^۱، به عالمی واسطه میان عالم غیب - که متعلق به عقول محض است - و عالم ظاهر - که جایگاه ادراک حسی است - باور دارند و بر این عالم اسامی گوناگونی همچون «هورقلیا»^۲؛ «عالم مثال»؛ «برزخ»؛ «فلک هشتم»؛ «ارض حقیقت»؛ «خیال منفصل» نهاده‌اند؛ و [قوة] خیال انسانی را «خیال متصل»^۳ نامیده‌اند. این اصطلاح فتی در اصل متعلق به ابن عربی است؛ چنان‌که خیال مجرد انسانی را «خیال/برزخ مقید» یا «خیال صغیر» خوانده و «مثال منفصل» - به معنای مستقل از عالم محسوسات - را «خیال کبیر/مطلق» - نامیده‌اند.^۴

میرداماد ادامه می‌دهد:

«... و گفته‌اند: خیال منفصل بحر عظیم و نهر اعظم؛ و خیال متصل، خلیجی از آن بحر و جدولی از آن نهر است. طبقات آن در روح و بهجت و لطافت و روحانیت متفاوت؛ و از عالم زمان و مکان برتر؛ و از دور فرجار حصر و احصای بیرون. طبقه عالی‌ه در ارتفاع، متأخم عالم عقل و با افق آن عالم مصافق؛ و طبقه سافله در انخفاض، متأخم عالم حس و در جوار افق این عالم نازل؛ و بین الطبقتین طبقات غیر متناهیة البدائع و العجائب و درجات غیر متضاهیه الروائع و الغرائب. صور خیالیّه و صور مرایا، همه صور روحانیّه مثالیّه؛ و هرچه در عالم هیولا وطن گرفته - از اجسام و صور و مقادیر و ابعاد و اوضاع و هیئات و حرکات و طعوم و روایح و اصوات و غیر ذلک - مثال همه در آن عالم، قائم به ذات و معلق لافی مادّه و محلّ؛ و گویند: «جابلقا» و «جابلسا» از مُدُن عظام آن عالم است»^۵.

۱. پیروان حکمت مشرق نورانی سهروردی (ک).

۲. «هورقلیا» درواقع، شهری از عالم مثال است که با سماوات دنیای محسوس متناظر است. مراجعه کنید به: اثر ما با عنوان ارض ملکوت... (Terre céleste)، ذیل مدخل مربوط [به «هورقلیا»] (ک).
نگر: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۵۴؛ ارض ملکوت: کالبد انسان در روز رستاخیز، از ایران مزدایی تا ایران شیعی، صص ۱۳۵-۱۵۵.

۳. «متصل» به این معنا که به انسان خاکی در این عالم وصل بوده و در [نفس] او حاضر است (ک).

۴. مراجعه کنید به: فصل پنجم، مدخل «عبدالرزاق لاهیجی» (ک).

نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، صص ۲۹۲-۳۰۰.

۵. جذوات و مواقیت، صص ۶۲-۶۳.

۶. «جابلقا» که در شرق واقع است، با قوس نزول وجود متناظر بوده و با مرتبه مقدم بر هستی نفس مرتبط است. «جابرسا» [جابلسا] نیز که در غرب واقع است، با قوس صعود وجود متناظر بوده و به مرتبه پسا مرگ نفس مرتبط است. مراجعه کنید به: اثر ما با عنوان ارض ملکوت... (Terre céleste)، ذیل مداخل مربوط [به «جابلقا» و «جابرسا»]؛ اثر ما با عنوان [ایران و یمن: یعنی] سه رساله اسماعیلی (Trilogie Ismaélienne) (گنجینه نوشته‌های ایرانی، شماره ۹/ تهران و پاریس: ۱۹۶۱م)، ذیل مداخل مربوط [به «جابلقا» و «جابرسا»]. همچنین مراجعه کنید به: تخیل خلاق در عرفان ابن عربی (L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî) (پاریس: فلاماریون (Flammarion)، ۱۹۵۸م)، صفحات ۱۶۱ به بعد، «خیال تجلی‌وار و خلاقیت قلب». همچنین، [مراجعه کنید به]: متن ابن عربی (الفتوحات [المکیّة]، جلد ۱، صفحه

معاد و اندازهای مربوط به قیامت که در قرآن و احادیث نبی ﷺ و ائمه اهل بیت ذکر شده‌اند، همگی موقوف بر وجود چنین عالمی است و تنها با وجود آن، می‌توان این آموزه‌ها را تصدیق کرد؛ زیرا تمام این امور به جسم لطیف یا جسم مثالی مربوط می‌شوند. همچنین، تصدیق رؤیاها (منامات)، الهامات، مکاشفات و خوارق عادات، متوقف بر وجود این عالم واسطه است. این عبارات میرداماد، آنچه را که در آثار سهروردی و ابن عربی می‌بینیم، به خوبی خلاصه کرده است. این متن در پایان به ما یادآوری می‌کند که این فیلسوفان، هیچ‌گاه عالم مثال را با «مُثُل افلاطونی» خلط نکرده‌اند؛ و این مطلب صحیح است.^۱ همچنین، خاطرنشان می‌کند که ابن سینا در کتاب الشفاء با ارسطو هم نظر است؛ اما این امر، زیاده‌روی ابن سینا را در تشنیع و نقد خشونت‌آمیز افلاطون توجیه نمی‌کند.^۲

پیش از ابن سینا، فارابی در کتاب الجمع بین رأی الحکیمین اظهار داشته است که مقصود افلاطون صرفاً این است که موجودات زمانی و گذرا، از منظر علم الهی، نه سیر تدریجی دارند و نه تتابع و تطوّر.^۳ میرداماد نیز [در جمع دیدگاه ارسطو و افلاطون] به کتاب اثولوجیا - که به ارسطو منسوب بوده و شامل محتویاتی همسو با نظرات افلاطون است - ارجاع می‌دهد. او سپس، خاطر نشان می‌کند که در اثر سترگش، الأفق المبین، و دیگر تألیفاتش، این قول را تأیید کرده است.

موضع نهایی میرداماد در کتاب جذوات از این قرار است:

«... و اما عالم مثالی و مُثُل معلقه خیالی، اگرچه در مذاق ذوقیات و مشرب

(۱۲۷) و ترجمه‌اش در مرجع پیشین: صفحه ۲۱۵، یادداشت شماره ۱۶۹ (مقایسه کنید با: ارض ملکوت... Terre céleste... صفحات ۲۱۶ به بعد). ظاهراً برخی از این مطالب در متن میرداماد نیز آمده است. همچنین، ممکن است که همین متن در بحار الأنوار مجلسی (جلد ۱۴، صفحه ۸۷) منعکس شده باشد (ک). نگر: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۵۴؛ ارض ملکوت: کالبد انسان در روز رستاخیز، از ایران مزدایی تا ایران شیعی، صص ۱۳۵-۱۳۰؛ صص ۱۹۹-۲۱۱؛ تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، صص ۴۵-۳۸۲؛

Trilogie Ismaélienne, pp. 35; 128.

۱. ملاحظه تمام آراء و نظرات ارائه شده در جهان اسلام را درباره مُثُل افلاطونی تحلیل کرده است؛ از جمله تأویل [معنای مُثُل] که از سوی مخالفان این آموزه عرضه شده است. به همین سیاق، ملاحظه نظریه‌های سهروردی را نیز بسط داده است. مراجعه کنید به: کتاب الشواهد الربوبیة («شاهد» دوم از «مشهد» دوم)، تصحیح آقای آشتیانی با حواشی ملاحادی سبزواری. علاوه بر این، آقای آشتیانی در این مجموعه، به دو اثر خود درباره ملاحظه ارجاع می‌دهد که هنوز منتشر نشده‌اند: ۱. رساله‌ای [مستقل] درباره «ارباب انواع» و عالم مثال نزولی «مُثُل معلقه»؛ ۲. رساله «حرکت جوهری». در هریک از این آثار، مسائل مربوط بهبرزخ به تفصیل ذکر شده است. مراجعه کنید به: اثر ما با عنوان اسلام ایرانی... (En Islam Iranien...)، جلد دوم، دفتر دوم (مُثُل افلاطونی و فرشته‌شناسی زرتشتی در آراء سهروردی) (ک).
۲. نگر: الشواهد الربوبیة، صص ۱۵۴-۱۷۸؛ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۵۴، پانویس ۲؛ اسلام ایرانی: چشم اندازهای معنوی و فلسفی، ج ۲، صص ۱۶۵-۲۲۸.
۳. سهروردی نیز دقیقاً به همین دلیل ابن سینا را سرزنش کرده است (ک).
۴. نگر: الشفاء، ج ۱۰ (الإلهیات)، ص ۳۱۱؛ شرح حکمة الإشراق، صص ۳۴۲-۳۵۶.
۵. نگر: الجمع بین رأی الحکیمین، صص ۱۰۵-۱۰۹.
۶. [نگارش] این اثر ناتمام مانده است (ک).

خطابیات و قیاسات شعریه، شیرین و خوشگوار می‌آید؛ و لکن بر منهج فحص و مذهب برهان، مشکل الانطباق است؛ و امر معاد جسمانی و مواعید ثواب و عقاب جسدانی و تصحیح منامات و خرق عادات - و ما أشبه ذلك - موقوف بر تجشّم اثبات آن نیست»^۱.

با این همه، نقد میرداماد ظریف و دقیق است: برهان منطقی استواری بر وجود عالم مثال اقامه نشده است؛^۲ اگرچه تبیین [فلسفی] معاد، بدون آن ممکن است. البته، او نمی‌گوید که این [تبیین] چگونه ممکن است.

اما میرداماد با نشان دادن آگاهی اش از [جایگاه] تجربه عرفانی در درک عالم مثال و اشاره به «مذاق ذوقیات»، طنینی می‌افکند که توقع منطق دان، قادر به خاموش کردن آن نیست. در عین حال، همین توقع است که خود را چند صفحه دورتر نشان می‌دهد؛ آنجا که میرداماد وجود عالم مثال را نقد می‌کند؛ همان که سهروردی با «مُثل معلقه» - به این معنا که نه در محلّ و نه در ماده‌اند - از آن یاد می‌کند. به نظر میرداماد، همان طور که صور عالم محسوس، مثالی در عالم مثال دارند، هر ماده‌ای از مواد آن عالم نیز باید مثالی در این عالم داشته باشند؛ پس، صورت مثالی بر ماده مثالی قائم است و بدین ترتیب، مسئله نخست دوباره مطرح می‌شود و به تسلسلی نامتناهی^۳ منجر خواهد شد.

پاسخ این اشکال ساده است: این مسئله به ماده لطیف یا ماده مثالی مربوط است که ویژگی‌هایی متفاوت با ماده محسوس دارد. ماده مثالی و ماده محسوس چنان از بنیاد متفاوتند که ملاحظه در عبارتی بسیار نغز، [درباره آن] آورده است:

«نفس ماده‌ای روحانی است که صور مثالی را می‌پذیرد»^۴.

به بیان دقیق‌تر، صور مثالی بر نفس قائم‌اند و نفس پذیرای آن‌هاست؛ البته، به صورت قیام صدور، نه قیام حلولی.

اما به نظر می‌آید که میرداماد در عبارات مذکور [از جذوات]، با احتیاط حرکت کرده است؛ آنجا که می‌گوید:

«...التسبیح والتقدیس غذاء الروحانیین، و غذاء کلّ موجود هو ممّا خلق منه ذلك الموجود؛ و در احادیث خازنان وحی الهی - صلوات الله علی ارواحهم و أجسادهم - در وصف اعلی و اقرب طبقات ملائکة مقربین - علیهم السلام - وارد است: طعامهم التسبیح و شراهم التقدیس»^۵.

۱. جذوات و مواقیت، صص ۶۵-۶۶.

۲. این سخن محلّ تردید است؛ زیرا [مبحث عالم مثال] اساساً به کشف مربوط است (ک).

3. regression ad infinitum.

۴. «إِنَّ النفس مادة روحانیة لطيفة لاتقبل إلا صور اللطيفة الغیبیة لاتدرك بهذه الحواس» (العرشیة، ص ۲۸۴).

۵. مراجعه کنید به: متن زیبایی ملاحظه را که ترجمه اش در اثر ما با عنوان ارض ملکوت... (Terre céleste...) (صفحات ۲۶۳ به بعد) آمده است (ک).

نگز: ارض ملکوت: کالبد انسان در روز رستاخیز، از ایران مزدایی تا ایران شیعی، صص ۲۴۱-۲۴۸.

۶. جذوات و مواقیت، ص ۶۷.

با این همه، ما همراه با آقای آشتیانی مشاهده خواهیم کرد که میرداماد در ظاهر، وجود عالم مثال را مردود دانسته و به همان طریقی گام نهاده که ابن سینا و دیگر مشائیان پیموده‌اند. باورهای او دربارهٔ معاد، با نظریات صدرالدین دشتکی منطبق است. اشکالی که میرداماد دربارهٔ مادهٔ مثالی مطرح کرده است، به درستی نشان می‌دهد که تأیید و اثبات عالم مثال، بر پذیرش طبیعت غیرمادی مثال و عالم آن (تجرد خیال) و نیز، مادهٔ مثالی مبتنی است؛ در غیر این صورت، هرگز از ویژگی‌های عالم محسوس مادی، رها نخواهیم شد.

وجود عالمی که همهٔ کمالات، صورت‌ها، انواع و رنگ‌های عالم محسوس را در مادهٔ ای روحانی داراست، مبتنی بر اصلی است که «امکان الأشرف» نام دارد. مطابق این اصل، اگر تحقق مرتبه‌ای از مراتب وجود مفروض باشد، بالذات بر تحقق مرتبهٔ بالاتر دلالت دارد.^۱ در سیر نزول وجود و نظام هستی، تجافی و طفره محال است؛ از این رو، می‌توان گفت: در میانهٔ عالم مُثُل افلاطونی و عالم اشیاء محسوس جزئی، وجود عالم مثال ضروری است. اگر منشأ تشخص را در مادهٔ عالم محسوس منحصر ندانیم، راه برای اثبات عالم مثال هموار می‌شود؛ زیرا تشخص، به مرتبه‌ای بسیار بالاتر [در نظام هستی] نسبت داده می‌شود. تشخص در مرتبه‌ای متقدم از قوس نزول - یعنی برزخ نخستین - پدید می‌آید؛ آن هنگام که وجود در عالم مثالی، بین عالم مُثُل^۲ و عالم محسوس مادی قرار می‌گیرد. هر فرد خاص، دگردیسی‌ها و تجربه‌های زیسته در جهان خاکی را طی می‌کند و بدین ترتیب، نفس به برزخ ثانی وارد می‌شود.^۳ بر این اساس، رد یا پذیرش برزخ نخستین، نقش مهمی در حوزهٔ انسان‌شناسی ایفاء می‌کند.

مخلص کلام اینکه اشکالات میرداماد بر وجود عالم مثال (برزخ منفصل) - که سهروردی برای نخستین بار از منظر هستی‌شناختی دربارهٔ آن بحث کرده است و در عرفان ابن عربی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد - در صورتی وارد است که آموزهٔ «تجرد قوهٔ خیال» رد شده یا ناشناخته مانده باشد. اذعان به این آموزه، بدین معناست که قوهٔ خیال، قائم به نفس بوده و با بقاء نفس، باقی است؛ حتی زمانی که بر اثر بیماری یا مرگ، عملکرد مغز (قوهٔ دماغیه) متوقف شود. این مسئله برای فلسفهٔ ایرانی از اهمیت فراوانی برخوردار است.^۴ در واقع در توان سهروردی نبود که اثبات کند قوهٔ خیال، قوه‌ای جسمانی نیست؛ با اینکه در بیشتر نظریات او، این مطلب مفروض است. چنان‌که پیش‌تر گذشت، اثبات این مطلب حاصل تلاش ملاحظه‌درا بود. با اثبات این آموزه، راه بر اشکالات مشائیان بسته می‌شود.

این دیدگاه خاص اندیشه‌مندان ما دربارهٔ اشیاء، ما را به قلب یکی از فصل‌های دراماتیک

۱. این اصل، آموزه‌ای بنیادین نزد اشرافیان است (ک).

نگر: مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۵۴.

۲. «ارباب انواع» در فلسفهٔ سهروردی (ک).

۳. اما در نظریهٔ رقیب، تشخص نفس با حیات مادی شکل می‌گیرد (ک).

۴. مراجعه کنید به انتهای فصل سوم (ک).

نگر: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، صص ۲۱۱-۲۱۷.

در تاریخ فلسفه ایرانی می‌رساند.^۱ علت این اشیاء، عالم نفس است؛ عالمی که به تعبیر محسن فیض [کاشانی]:

«اجسام در آن روح می‌یابند و ارواح در آن جسم می‌یابند»^۲.

عالم نفس عالمی است که عینیت یافتن روحانی اشیاء در آن مجاز است. اصطلاح «ماده لطیفه» در فلسفه ملاصدرا با مفهوم «چگالش روحانی»^۳ نزد هنری مور متناظر است. افلاطونیان ایران، به صورتی خودجوش و شدید با معاصران خود^۴ - یعنی افلاطونیان کمبریج - قرابت دارند. در فقدان این عالم عینی نفس، صورت‌های معنوی به انتزاعیات تبدیل می‌شوند.

از منظر ساختار دستگاه فکری - به معنای وابستگی متقابل نظریات خاص - با آقای آشتیانی موافقم که آموزه تجرد خیال، با آموزه‌های دیگری که در اندیشه شخص ملاصدرا تعمیق شده‌اند، وابستگی متقابل دارد. نظریه تجرد خیال بر چند پیش‌فرض مبتنی است:

۱. باور به اصالت وجود و در نتیجه، ترک گفتن مابعدالطبیعه ماهوی.

۲. اعتقاد به وحدت حقیقت وجود.

۳. باور به اینکه حقایق متکثر، بالذات متباین نیستند؛ بلکه تفاوت آن‌ها به اختلاف در شدت و ضعف وجود باز می‌گردد. این تمایز تدریجی، درست برخلاف وحدت وجود، باعث می‌شود که «موجود» بر همه موجودات اطلاق شود؛ اما نه به شکل متواطی؛ بلکه به صورت تشکیکی.^۵ به بیان دیگر، «تشکیک» به معنای شک و تردید است و شخص [در حمل تشکیکی] معنای واحدی از وجود را به مصادیق گوناگون آن اطلاق نمی‌کند؛ زیرا ذوات - همچون انسان - حدّ معینی ندارند و مراتب مختلفی برای انسانیت وجود دارد؛ سلسله درجاتی که بر اساس آن‌ها، انسان به عرش عروج کرده یا بر فرش سقوط می‌کند. بر همین منوال، هر حقیقت واحدی، شامل مراتب مختلف است: معقول؛ مثالی (برزخی)؛ مادی و محسوس. بر اساس آموزه «حرکت جوهری»، هر فرد از حقیقتی واحد، در مراتب نامتناهی که در این سه مرحله وجود دارند، گذر می‌کند.

ما در این فصل، به طور موجز و مختصر از مآثر میرداماد سخن گفتیم. این مطالب، ما را با مباحثی آشنا می‌کنند که فیلسوفان ایرانی در بازه تاریخی تحت پوشش این مجموعه [منتخبات]، درباره آن‌ها تأمل کرده‌اند. ما نشان دادیم که این مسائل با هم بی‌ارتباط نیستند؛ بلکه گزیده متونی که در اینجا آوردیم، ما را قادر می‌سازد تا فیلسوفانی که علاقه‌مندی‌ها و تعلق‌خاطرهای مشابهی دارند، در کنار هم قرار دهیم.

۱. این تاریخ، فصول [دراماتیک] دیگری نیز دارد (ک).

۲. «و بالجملة، به و فيه تجسد الأرواح و تروّج الأجساد» (الكلمات المكنونة، ص ۱۰۲).

3. spissitudo spiritualis.

4. Henry More.

۵. [معاصرت] به معنای واقعی کلمه (ک).

۶. بر اساس اصطلاح غربی که فیلسوفان ما آن را به کار می‌برند تا میان گزاره‌های متواطی و گزاره‌های تشکیکی تمایز ایجاد کنند (ک).

ضمائم

[تصویر شماره ۱]

ANTHOLOGIE DES
PHILOSOPHES IRANIENS

DEPUIS LE XVII^e SIÈCLE JUSQU' À NOS JOURS

Tome I^{er}

Textes persans et arabes

choisis et présentés

par

Sayyed Jalâloddin Ashtiyâni

Professeur à la Faculté de Théologie
de l'Université de Mashhad

Introduction analytique

par

Henry Corbin

Professeur à l'Ecole
des Hautes - Études (Sorbonne)

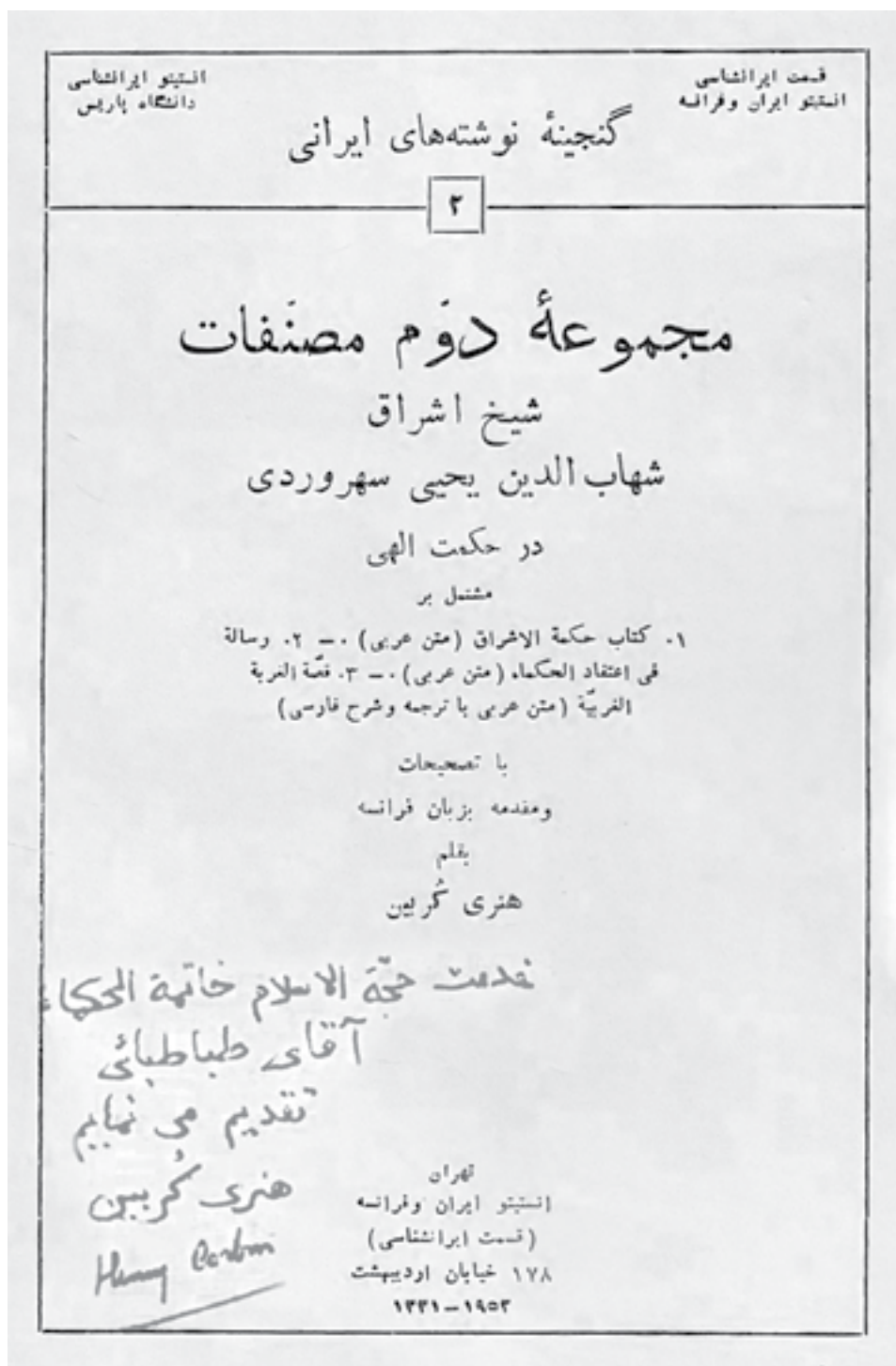
TEHERAN
DEPARTEMENT D'IRANOLOGIE
DE L'INSTITUT FRANCO-IRANIE
DE RECHERCHE
200, Avenue Farhang

PARIS
LIBRAIRIE D'AMERIQUE ET
D'ORIENT ADRIEN-MAISONNEUVE
11, rue Saint - Sulpice
(VI^e)

1971

جلد نخست از مجموعه منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، بخش مقدمات فرانسوی

[تصویر شماره ۲]



یادداشت هنری کرین بر مجموعه اهدایی به علامه طباطبائی رحمته الله علیه

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- ارض ملکوت: کالبد انسان در روز رستاخیز، از ایران مزدایی تا ایران شیعی، هنری کربن، ترجمه: سیدضیاءالدین دهشیری، چ ۱، تهران: مرکز مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۵۸ ش.
- اسلام ایرانی: چشم اندازهای معنوی و فلسفی (مجموعه چهارجلدی)، هنری کربن، ترجمه: انشاءالله رحمتی، چ ۱، تهران: نشر سوفیا، ۱۳۹۱ - ۱۳۹۸ ش.
- الأفق المبين، سیدمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۱ ش.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليهم السلام، محمدباقر بن محمدتقی مجلسی، چ ۱، تهران: المكتبة الإسلامية، ۱۳۹۲ ق.
- بیان الحق فی ضمان الصدق (العلم الإلهي)، ابوالعباس فضل بن محمد لوکری، تصحیح: ابراهیم دیباجی، مقدمه: نقیب العطاس، چ ۱، تهران: انتشارات مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی (ایستاک)، ۱۳۷۳ ش.
- تاریخ فلسفه اسلامی، هنری کربن، ترجمه: سیدجواد طباطبائی، چ ۱، تهران: مینوی خرد، ۱۳۹۲ ش.
- التحصیل، بهمنیار بن مرزبان، تصحیح: مرتضی مطهری، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۳ ش.
- تحفیل خلاق در عرفان ابن عربی، هنری کربن، ترجمه: انشاءالله رحمتی، چ ۲، تهران: سوفیا، ۱۳۹۰ ش.
- التعليقات، أبوعلى حسين بن عبدالله بن سینا، تصحیح: عبدالرحمن بدوی، چ ۱، قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- جذوات و مواقیت، سیدمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: علی اوجبی، چ ۱، تهران: مؤسسه میراث مکتوب، ۱۳۸۵ ش.
- الجمع بین رأی الحکیمین، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان فارابی، تصحیح: البیر نصیری نادر، چ ۲، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۶۸ م.
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاصدرا)، تعلیق: ملاهادی بن مهدی سبزواری [و] علامه سیدمحمدحسین طباطبائی، تصحیح: محمدرضا مظفر، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث، ۱۹۸۱ م.
- ریحانة الأدب فی تراجم المعروفین بالکنیة أو اللقب (کنی و القاب)، محمدعلی مدرّس خیابانی تبریزی، چ ۲، تبریز: چاپخانه شفق، ۱۳۴۷ ش.
- شرح الإشارات و التنبیّات (مع المحاکمات)، أبوعلى حسين بن عبدالله بن سینا؛ خواجه نصیرالدین محمد بن محمد طوسی؛ قطب‌الدین محمد بن محمد رازی بویه‌یی، چ ۲، قم: دفتر نشر، ۱۴۰۳ ق.
- شرح حکمة الإشراق، محمود بن مسعود کازرونی (قطب‌الدین شیرازی)، تصحیح: عبدالله نورانی [و] مهدی محقق، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- شرح رسالة المشاعر، ملامحمدجعفر لاهیجی (لنگرودی)، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی،

- چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش.
- شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، سیدجلال الدین آشتیانی، چ ۳، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰ ش.
- شرح حال و آراء فلسفی ملاحدرا، سیدجلال الدین آشتیانی، چ ۱، مشهد: چاپخانه خراسان، ۱۳۴۰ ش.
- الشفاء (الإلهیات / الرياضیات / الطبيعیات / المنطق)، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: جورج قنواقی [و] سعید زاید [و] عبدالحمید صبرة [و] عبدالحمید لطیفی مظهر [و] محمدرضا مدور [و] امام ابراهیم أحمد [و] محمود قاسم [و] عبدالحلیم منتصر [و] عبدالله اسماعیل [و] محمود الخضیری [و] أحمد فؤاد الأهواني [و] أبوالعلا عینی، تصدیق و مراجعه: ابراهیم بیومی مدکور، چ ۱ (افست از: چاپ قاهره، ۱۳۹۵ ق)، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ ق.
- الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاحدرا)، تحشیه: ملاحادی بن مهدی سبزواری، تصحیح: سیدجلال الدین آشتیانی، چ ۱، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
- العرشیة، صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ملاحدرا)، تصحیح و ترجمه: غلامحسین آهنی، چ ۱، تهران: مولی، ۱۳۶۱ ش.
- الفتوحات المکیة فی معرفة الأسرار المالکیة و المکیة، محی الدین محمد بن علی بن محمد اندلسی (ابن عربی)، چ ۱، بیروت: دارالصادر، ۱۹۷۱ م.
- فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه: سیدجواد طباطبائی، چ ۲، تهران: مینوی خرد، ۱۳۹۶ ش.
- القیسات، سیدمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و] سیدعلی موسوی بهبهانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهیم دیباجی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
- الکلمات المکنونة، ملاحسن بن شاه مرتضی کاشانی (فیض)، تصحیح: علی رضا اصغری، تحت نظر: محمد امامی کاشانی، چ ۱، تهران: انتشارات مدرسه عالی شهید مطهری، ۱۳۸۷ ش.
- لطائف غیبیه، سیداحمد بن زین العابدین علوی عاملی، تصحیح: محمدباقر بهبودی [و] سیدجمال الدین میردامادی، چ ۱، تهران: مکتب السید الداماد، ۱۳۹۶ ق.
- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، یحیی بن حبش سهروردی، تصحیح: هانری کرین، چ ۳، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
- منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران (از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر)، سیدجلال الدین آشتیانی، مقدمه فرانسوی: هنری کرین، چ ۱، تهران [و] پاریس: انتشارات انستیتو ایران و فرانسه، ۱۹۷۲-۱۹۸۷ م.
- هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، داریوش شایگان، ترجمه: باقر پرهام، چ ۸، تهران: نشر فرزاد، ۱۳۹۷ ش.
- *Anthologie des philosophes iraniens*, Sayyed Jalalodin Ashtiyani, Introduction analytique: Henry Corbin, Téhéran-Paris: Librairie d'amerique ET d'orient

- Adrien Maisonneuve, 1972-1987.
- *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, Henry Corbin, Paris: Gallimard, 1991.
- *Henry Corbin*, Henry Corbin, Dirigé par: Christian Jambet., Paris: L'Herne, 1981.
- *Le Livre des pénétrations métaphysiques (Kitâb al-Mashâ'ir)*, Téhéran-Paris: Adrien-Maisonneuve, 1964.
- *L'Etre et L'Essence*, Etienne Gilson, Paris: Vrin, 1948.
- *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabî*, Henry Corbi, Paris: Flammarion, 1958.
- *Mélanges Louis Massignon*, Damas: Institut français, 1956.
- *Terre céleste ET corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, Henry Corbin, Paris: Buchet-Chastel, 1961.
- *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, Editor: Ibrahim Kalin, Oxford University Press, 2014.
- *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*, Henry Corbin, Translate: Jacob Needleman, Clifornia: North Atlantic Books, 1998.
- *The World Turned Inside Out: Henry Corbin and Islamic Mysticism*, Tom Cheetham, New Orleans, Spring Journal, Inc, 2003.
- *Trilogie Ismaélienne*, Henry Corbin, Téhéran-Paris: Adrien-Maisonneuve, 1961.

مقالات:

- «خوانش صدرایی در احیای آثار حکمای ایرانی»، محمود هدایت افزا، فصلنامه نقد کتاب کلام، فلسفه و عرفان، سال ۱، شماره ۳-۴، پاییز و زمستان ۱۳۹۳ش، صص ۱۰۷-۱۲۲.
- «میرداماد یا معلّم ثالث»، هنری کرین، ترجمه: عیسی سپهبدی، مجموعه مقالات هانری کرین، گردآوری: محمدامین شاهجویی، چ ۱، تهران: نشر حقیقت، ۱۳۸۴ش، صص ۱۰۳-۱۳۵.
- «نامه‌ای فارسی از ملاصدرا»، محمدتقی دانش‌پژوه، راهنمای کتاب، شماره ۸-۹، آبان و آذر ۱۳۴۱ش، صص ۷۵۷-۷۶۵.
- "L'idée du Paraclet en philosophie iranienne", Henry Corbin, *La Persia nel Medioevo*, Rome: Accademia Nazionale Del Lincei, 1971, pp. 37-68.
- "Islamisme et religions de l'Arabie", Henry Corbin, *Annuaire de la section des sciences religieuses de l'Ecole pratique des hautes-etuded*, 1970-1971 (Tome 78), pp. 220-232.



یادداشتی به خط ملاشمسای گیلانی (شاگرد میرداماد)
نسخه شماره ۹۷۰۷/۱۸، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

ترجمہ

حدوث دہری (ڈاکٹر فضل الرحمن کی تفسیر)

برکت اللہ سینوی*

پی ایچ ڈی (اسلامک فلاسفی) - المصطفیٰ انٹرنیشنل یونیورسٹی، قم

خلاصہ

ڈاکٹر فضل الرحمن بین الاقوامی سطح پر ایک جانی پہچانی علمی شخصیت ہیں۔ ان کے افکار خاص طور متجددانہ نظریات پر مختلف زبانوں میں متعدد کتب اور مقالے لکھے جا چکے ہیں۔ لیکن برصغیر [خاص طور پر پاکستان] سے تعلق رکھنے کے باوجود بد قسمتی سے اردو زبان میں ان کے افکار پر نہایت محدود تعداد میں علمی کاوشیں دیکھنے کو ملتی ہیں۔ ڈاکٹر فضل الرحمن ملک (۲۱ ستمبر ۱۹۱۹ء - ۲۶ جولائی ۱۹۸۸ء) نے ۱۱ کتابیں لکھی ہیں۔ نیز انھوں نے مختلف موضوعات پر ۸۶ مضامین اور مختلف انسائیکلو پیڈیا کے لیے ۱۹ سے زیادہ انڈیکس پر مختصر اور مفید مقالے بھی قلم بند کئے ہیں۔ ان کے متعدد مضامین میں سے ایک مقالہ وہی ہے جس کا ہم نے یہاں ترجمہ کرنے کی کوشش کی ہے اس کا عنوان ہے: "میرداماد کا نظریہ حدوث دہری: خدا اور عالم کے درمیان رابطے کے بارے میں [مختلف] نظریات، ایران کے صفوی عصر میں"۔ مضمون کو ڈاکٹر فضل الرحمن نے اپنی پختگی کے زمانے میں تحریر کیا ہے۔

اردو، فارسی اور عربی زبانوں کی قربت اگر ایک طرف سے مترجم کے لیے معاون تھی تو دوسری طرف سے یہی چیز بہت ساری مشکلات کے بھی باعث بنی۔ کیوں کہ ان زبانوں کے درمیان موجود باریک فرق کو سمجھنا اور ترجمہ کرتے مد نظر رکھنا آسان کام نہیں تھا۔ اسلامی فلسفے میں میرداماد کا نظریہ بھی انتہائی سخت اور مشکل نظریات میں سے ایک ہے۔ یہاں اس بات کا ذکر ضروری ہے

کہ جہاں تک ممکن تھا فارسی سے زیادہ عربی اصطلاحات کو ترجیح میں فوقیت دی گئی ہے کیوں کہ میرداماد اور اسلامی فلسفے کی اصلی اصطلاحات اسی زبان میں ہیں۔

ڈاکٹر فضل الرحمن نے مضمون کی ابتدا میں ہی اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ میرداماد پر قلم اٹھانے کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ ان کے بقول، موجودہ دور میں جن محققین نے اس اہم اور سخت مسئلے پر قلم فرسائی کی ہیں انہوں وہ اس نظریے کا حق ادا کرنے سے قاصر یا مقصر رہے ہیں۔ ترجیح کرتے وقت پوری کوشش یہی رہی ہے کہ اپنی طرف سے کسی مطلب کا اضافہ نہ کیا جائے۔ لیکن جہاں کہیں اضافہ کرنے کی سوا گنجائش نہیں تھی وہاں بریکٹ کے اندر اضافہ کیا گیا ہے تاکہ ڈاکٹر صاحب اور مترجم کے قول میں فرق واضح رہ جائے۔

کلیدی الفاظ: میرداماد؛ حدوث دہری؛ واجب الوجود؛ عالم؛ ابن سینا؛ فضل الرحمن۔

مقدمہ

ڈاکٹر فضل الرحمن بین الاقوامی سطح پر خاص طور اسلامی دنیا میں ایک جانی پہچانی علمی شخصیت ہیں جو اسلامی علوم کے علاوہ کئی زبانوں پنجابی، ہندکو، اردو، فارسی، عربی، انگریزی، قدیم یونانی، لاطینی، جرمن اور فرنچ کو اچھی طرح جانتے تھے۔ ان کے افکار خاص طور متجددانہ نظریات پر مختلف زبانوں میں متعدد کتب اور مقالے لکھے جا چکے ہیں۔ لیکن برصغیر [خاص طور پر پاکستان] سے تعلق رکھنے کے باوجود بد قسمتی سے اردو زبان میں ان کے افکار پر نہایت محدود تعداد میں علمی کاوشیں دیکھنے کو ملتی ہیں۔ یہاں تک کہ پاکستان کی علمی درسگاہوں میں کئی علمی مقالے جو ڈاکٹر صاحب کے بارے لکھے جا چکے ہیں ان میں سے تقریباً ۹۰ فی صد کی تعداد انگریزی میں ہے۔

یہ کہنا بجا ہوگا کہ ڈاکٹر فضل الرحمن کے بارے میں سب سے زیادہ تحقیقات انگریزی زبان میں انجام پائی ہے۔ اس کے بعد مالائی (انڈونیشین) اور ترکی زبان کی باری آتی ہے۔ ایران میں ۱۵ سال قبل، جب پہلی بار مجلہ "مدرسہ" [جس پر بعد میں پابندی لگ گئی اور بند ہو گیا] نے ڈاکٹر فضل الرحمن پر ایک خصوصی نمبر شائع کر دیا تو مزید ایرانی محققین ان کے افکار کی اہمیت سے واقف ہو گئے۔ تا دم تحریر ڈاکٹر فضل الرحمن کی تین کتابوں کا فارسی زبان میں مکمل ترجمہ ہو چکا ہے۔ اس کے علاوہ ان کی بعض کتابوں سے منتخب حصوں کا ترجمہ، فارسی زبان میں وقتاً فوقتاً ہوتا رہا ہے۔ ڈاکٹر فضل الرحمن ملک ۲۱ ستمبر ۱۹۱۹ء کو ہزارہ ڈسٹرکٹ (جو حال ہی فانا کی جگہ صوبہ خیبر

۱. ہزارہ علاقہ اور ہزارہ قوم میں کوئی رابطہ نہیں ہے۔

پختونخواہ کا حصہ بنا) کے ایک اعلیٰ مذہبی گھرانے میں پیدا ہوئے۔ ان کے اپنے بقول "میں ایک مسلمان اور انتہائی سخت مذہبی خاندان میں پیدا ہوا۔ ہم اسلامی عبادات جیسے نماز، روزے وغیرہ کو نہایت دقت سے بجالاتے تھے۔ ۱۰ سال کی عمر میں، قرآن حفظ کر چکا تھا"۔ ان کے والد محترم و مکرم جناب مولانا شہاب الدین کا شمار مکتب دیوبند کے عظیم علما میں سے ہوتا ہے جنہوں نے مولانا عبد الرشید گنگوہی (متوفی ۱۹۰۵ء) اور "شیخ الہند" مولانا محمود حسن (متوفی ۱۹۲۰ء) سے کسب فیض کیا تھا۔ فضل الرحمن نے ابتدائی تعلیم سے لے کر دورہ نظامی تک، اپنے والد صاحب اور خاندان کے علمائے کرام سے حاصل کی۔

۱۹۳۳ء میں ان کے گھروالے لاہور میں رہائش پذیر ہوئے اور مولانا شہاب الدین، مکتب دیوبند کی جوہرچی میں واقع مسجد میں امام جماعت مقرر ہو گئے۔ لاہور آنے کے بعد، ڈاکٹر فضل الرحمن نے پنجاب یونیورسٹی میں داخلہ لیا ور پچلر (۱۹۴۰ء) اور ماسٹر (۱۹۴۲ء) کی ڈگریاں اعلیٰ نمبروں سے حاصل کی۔ برصغیر کی تقسیم سے ایک سال قبل، مزید تعلیم کے لیے انگلینڈ چلے گئے۔ آکسفورڈ یونیورسٹی میں انھوں نے ابن سینا کی کتاب "النجاۃ" کا حصہ علم النفس، انگریزی زبان میں ترجمہ اور تاریخی پس منظر کے ساتھ ڈاکٹریٹ کے مقالے کے طور پر پیش کیا۔

وہ ڈاکٹریٹ کے بعد ڈورہام یونیورسٹی میں ۸ سالوں تک تدریس کا فریضہ انجام دیتے رہے۔ اس کے بعد مک گیل کینیڈا کے اسلامک سٹڈیز سنٹر منتقل ہو گئے۔ ۱۹۶۰ء کی دہائی کی شروعات میں، جنرل ایوب خان نے پاکستان آنے کی دعوت دی جسے ڈاکٹر فضل الرحمن نے قبول کیا اور مرکزی ادارہ تحقیقات اسلامی [جس کا نام بعد میں Islamic Research Institute (IRI) رکھا گیا۔] کے علمی کاموں میں مشغول ہو گئے۔ اسلام آباد، دار الحکومت بننے کے بعد، یہ ادارہ بھی کراچی سے اسلام آباد منتقل ہو گیا۔ اس ادارے کی بنیادی ذمہ داری، اسلام کی ایک ایسی تشریح اور تفسیر تھی جس کے ذریعے قدیم اور جدید دنیا میں ہمابہنگی پیدا ہو جائے۔ ڈاکٹر فضل الرحمن نے اس تحقیقاتی ادارے کے اندر کافی علمی خدمات انجام دیں لیکن ایوب خان کے سیاسی مخالفین، ڈاکٹر فضل الرحمن کو بھی ایوب خان کا سیاسی حلیف سمجھتے تھے اور اس عظیم اسکالر پر بھی سیاست کے زد میں آکر کفر، ارتداد وغیرہ کے فتوے لگ گئے۔ گو کہ علماء ان کے بعض نظریات پر علمی اعتراضات ضرور کرتے تھے اور یہ ان کا حق بھی تھا لیکن جس چیز نے ان اعتراضات کو مزید ہوا دی اور ڈاکٹر فضل الرحمن کی جان خطرے میں پڑ گئی وہ زیادہ تر سیاسی وجوہات ہی تھیں۔ دریں اثنا، ڈاکٹر فضل الرحمن ۱۹۶۸ء کو ملک چھوڑنے پر مجبور ہو گئے۔

ڈاکٹر فضل الرحمن ۱۹۶۹ء سے لے کر ۱۹۸۸ء تک شیکاگو یونیورسٹی امریکہ میں پروفیسر کے طور

۱. فیلیپ برمن، «شجاعت ایمان داشتن»، ترجمہ محمد اسکندری، مجلہ کیان، شمارہ ۵۳، شہر یور ۷۹، ۱۳ شمس، ص ۷۳۔

پر خدمات انجام دیتے رہے اور انھوں نے ہمیشہ کے لیے عملی سیاست سے اپنا ناطہ توڑ دیا۔ ڈاکٹر فضل الرحمن نے ۲۶ جولائی ۱۹۸۸ء کو وفات پائی اور امریکہ میں مدفون ہوئے۔^۱ ڈاکٹر فضل الرحمن نے اکتائیں لکھی ہیں جن میں سے آخری کتاب ان کی وفات کے بعد چھپی ہے۔ کتابیں مندرجہ ذیل ہیں:

1. *Avicenna's Psychology: An English translation of Kitab al-Najat, Book II, Chapter VI, with historical-philosophical notes and textual improvements on the Cairo Edition, Oxford: Oxford University Press, 1952 [reprint: Westport: Hyperion Press, 1981].*

[نفسیات ابن سینا]

2. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy, London: George Allen and Unwin, 1958 [reprint: Chicago: Chicago University Press, 1979].*

[اسلام میں نبوت]

3. *Avicenna's De Anima (Arabic text), being the psychological part of Kitab al-Shifa', New York: Oxford University Press, 1959.*

[ابن سینا کی کتاب "الشفاء" کا علم النفس والا حصہ]

4. *Islamic Methodology in History, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.*

[تاریخ کے بارے میں اسلامی تحقیقی اسلوب]

5. *Intikhab-i Makhtubat- Shaikh Ahmad Sirhindi: Selected letters of Shaikh Ahmad Sirhindi (Persian text with English introduction), Karachi: Iqbal Academy, 1968.*

[انتخابِ مکتوباتِ شیخ احمد سرہندی (فارسی متن اور انگریزی زبان میں تعارف)]

6. *Islam, British edition: London: Weidenfeld and Nicolson, 1966; American edition: New York: Holt, Rhinehart and Winston, 1966 [pbk. Garden City, NY: Doubleday, 1968], [second American edition: Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979].*

[اسلام]

محمد کاظم نے "اسلام" کے عنوان سے اس کتاب کا اردو میں ترجمہ کیا ہے جو مشعل بجس، لاہور سے شائع ہوا ہے۔ سن اشاعت، کتاب کی پی ڈی ایف نسخے پر درج نہیں۔

7. *Philosophy of Mulla Sadra Shirazi, Albany: State University of New York Press, 1976.*

[فلسفہ ملا صدرا شیرازی]

ڈاکٹر مہدی دہباشی نے اس کتاب کا فارسی میں ترجمہ کیا ہے: "فلسفہ ملا صدرا بائیکاہی نور ترازوی نقد"، ریسمان،

۱. یہ آپ بیتی، میری اپنی پی ایچ ڈی کے تحقیقی مقالے سے لیا گیا ہے۔

۱۳۹۰ شمسی / ۲۰۱۰ء، ایلام۔

8. *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980, to which all page references refer, [pbk. 1989].

[قرآن کے بنیادی موضوعات]

محمد کاظم نے "قرآن کے بنیادی موضوعات" کے عنوان سے اس کتاب کا اردو میں ترجمہ کیا ہے جو مشعل بکس، لاہور سے ۲۰۰۹ء میں شائع ہوا ہے۔
فاطمہ علاقہ بندی نے "مضامینِ اصلی قرآن" کے عنوان سے اس کتاب کا فارسی میں ترجمہ کیا ہے جو کرگدن، تہران سے فروری ۲۰۱۹ء میں شائع ہوا ہے۔

9. *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual tradition*, Publications of the Centre for Middle Eastern Studies, No. 15, Chicago: University of Chicago Press, 1982, [pbk. Chicago: University of Chicago Press, 1984].

[اسلام اور جدیدیت]

محمد کاظم نے "اسلام اور جدیدیت" کے عنوان سے اس کتاب کا اردو میں ترجمہ کیا ہے جو مشعل بکس، لاہور سے شائع ہوا ہے۔ سن اشاعت، کتاب پر درج نہیں۔
زہرا ایدان بان نے "اسلام و مدرنیٹہ؛ تحولِ یک سنتِ فکری" کے عنوان سے اس کتاب کا فارسی میں ترجمہ کیا ہے جو کرگدن، تہران سے فروری ۲۰۱۹ء میں شائع ہوا ہے۔

10. *Health and Medicine in the Islamic Tradition*, New York: Cross Roads Books, 1987. [reprint Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co, 1993].

[اسلامی تمدن میں صحت و طب]

11. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, edited and with an introduction by Ebrahim Moosa, Oxford: Oneworld, 2000.

[اسلام میں احیاء و اصلاح]

ڈاکٹر فضل الرحمن نے مختلف موضوعات پر ۸۶ مضامین اور مختلف انسائیکلو پیڈیا کے لیے ۱۹ سے زیادہ انڈیکس پر مختصر اور مفید مقالے بھی قلم بند کئے ہیں۔^۱

ان کے متعدد مقالات میں سے ایک مقالہ وہی ہے جس کا ہم نے یہاں ترجمہ کرنے کی کوشش کی ہے اس کا عنوان ہے: "میرداماد کا نظریہِ حدوثِ دہری: خدا اور عالم کے درمیان رابطے کے بارے میں [مختلف] نظریات، ایران کے صفوی عصر میں اس" مقالے کو ڈاکٹر فضل الرحمن نے اپنی پختگی کے زمانے میں تحریر کیا ہے، کسی حد تک یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ اپنی کتاب "فلسفہ ملا صدرا شیرازی" کو لکھنے کے سلسلے میں انھوں نے میرداماد کی طرف اچھی خاصی توجہ دی ہو

۱. کتابوں اور مقالات کی اصل فہرست کریسٹوفر ہیور (Christopher Thomas Radbourne Hwer) کی سائٹ www.chrishewer.org سے لی گئی ہے۔ اصل میں، اس محترم محقق نے ۱۹۹۸ء میں اپنی پی ایچ ڈی کا مقالہ "Fazlur Rahman: A Reinterpretation of Islam in the Twentieth Century" برمنگھم یونیورسٹی میں لکھا ہے۔

گی۔ عجیب بات یہ ہے اس مقالے کے بعد، فضل الرحمن دوبارہ اس مسئلے کی طرف نہیں گئے اور وہ بہت ساری دوسری تحقیقات کی طرح اس تحقیق کو بھی ادھوری چھوڑ دیتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ فضل الرحمن کے بقول میرداماد کے نظریہ "حدوث دہری" کے تناظر میں میرداماد کے فلسفے کو پروان چڑھانا ممکن ہے لیکن کیسے؟ اس سوال کا جواب پروفیسر فضل الرحمن نے کچھ مختصر نکات کے علاوہ تفصیل سے نہیں دیا ہے۔

اردو، فارسی اور عربی زبانوں کی قربت اگر ایک طرف سے مترجم کے لیے معاون تھی تو دوسری طرف سے یہی چیز بہت ساری مشکلات کے بھی باعث بنی کیوں کہ ان زبانوں کے درمیان موجود باریک فرق کو سمجھنا اور ترجمہ کرتے مد نظر رکھنا آسان کام نہیں تھا۔ خاص طور پر اگر اسلامی فلاسفی انگریزی میں لکھی گئی ہو اور ہم اسے اردو زبان کے پیرایے میں ڈالنے کی کوشش کریں تو مشکل دوچنداں ہو جاتی ہے۔ اس ترجمے میں، پوری کوشش رہی ہے کہ ڈاکٹر فضل الرحمن کے مقاصد کو جہاں تک میسر ہو اردو زبان قارئین تک پہنچائیں۔ اب چوں کہ ایک طرف ڈاکٹر فضل الرحمن کی انگریزی بھی آسان نہیں ہے اور دوسری طرف میرداماد کا نظریہ بھی انتہائی سخت اور مشکل نظریہ ہے، تو اس ترجمے کے بارے میں محترم قارئین ہی کہہ سکتے ہیں کہ مترجم اپنی کاوش میں کامیابی سے ہم کنار ہوا یا نہیں۔ یہاں اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ جہاں تک ممکن تھا فارسی سے زیادہ عربی اصطلاحات کو ترجمے میں فوقیت دی گئی ہے کیوں کہ میرداماد اور اسلامی فلسفے کی اصلی اصطلاحات اسی زبان میں ہیں۔

اس ترجمے کا یہ بھی فائدہ ہوگا کہ قارئین یہ ملاحظہ فرمائیں گے کہ ڈاکٹر فضل الرحمن نے اسلامی فلسفی اصطلاحات کو انگریزی زبان میں کس طرح ترجمہ کیا ہے۔ البتہ چوں کہ ڈاکٹر صاحب کو احساس تھا کہ ترجمہ میں جتنی بھی دقت ہو پھر بھی اصل اصطلاح کے برابر نہیں ہو سکتا ہے اسی لئے جابجا عربی اصطلاحات کو بھی ایٹالیک کی صورت میں ذکر کیا ہے۔ چوں کہ ایٹالیک کرنا بنیادی طور پر انگریزی زبان کی نسبت انجام پایا تھا اسی لئے اردو ترجمے میں ایٹالیک کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔

ڈاکٹر فضل الرحمن نے مقالے کی ابتدا میں ہی اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ میرداماد پر قلم اٹھانے کی ضرورت کیوں پیش آئی۔ ان کے بقول، موجودہ دور میں جن محققین نے اس اہم اور سخت مسئلے پر قلم فرسائی کی انھوں نے اس نظریے کا حق ادا نہیں کئے ہیں اور یہاں تک بعض محققین اس نظریے کی اہمیت کو بالکل سمجھنے سے قاصر تھے۔ ترجمے کرتے وقت پوری کوشش یہی رہی ہے کہ اپنی طرف سے کسی مطلب کا اضافہ نہ کیا جائے لیکن جہاں کہیں اضافہ کرنے کی سوا گنجائش نہیں تھی وہاں بریکٹ کے اندر اضافہ کیا گیا ہے تاکہ ڈاکٹر صاحب اور مترجم کے قول میں

فرق واضح رہ جائے۔ یہ کہنا درست ہے کہ مترجم نے مطلب کو آسان زبان میں ڈالنے کی کوشش نہیں کی ہے کیوں کہ تسہیل کی صورت میں مقالہ ڈاکٹر فضل الرحمن کی قلم سے دور ہو جاتا اور اتنے سارے نکات کو بھی اضافہ کرنا بھی ضروری ہوتا کہ جس صورت میں مقالہ، کتاب کی شکل اختیار کر لیتا جو کہ فی الحال مقصد نہیں تھا۔ اس کے علاوہ اس مقالے کے بعض نکات پر تنقید کرنے کی گنجائش تھی لیکن فی الحال اس امر سے گریز کیا گیا ہے۔ ترجمہ سر دست اصل انگریزی مقالے کا کیا گیا لیکن بعض جگہوں پر فارسی ترجمے سے بھی فائدہ اٹھایا گیا ہے جسے قارئین محسوس کریں گے خاص طور پر جہاں فارسی ترجمے میں کوئی کوتاہی نظر آگئی ہو وہاں یاد دہانی کی گئی ہو۔

آخر میں بین الاقوامی کمیٹی برائے "ویژہ نامہ بزرگداشت میرداماد" خاص طور پر جناب ڈاکٹر حسین نجفی صاحب کا شکریہ ادا کرنا چاہتا ہوں جن کے حکم پر یہ ترجمہ انجام پایا ہے۔ اس کے علاوہ اپنے دوست، ادیب و کالم نگار سید محمد علی شاہ حسینی کے شکریہ ادا کرنے کو اخلاقی ذمہ داری سمجھتا ہوں جنہوں نے اس ترجمے کی تصحیح فرمائی ہے۔ اسی لئے یہاں یہ کہنا بجا ہوگا کہ اگر کہیں کوئی خوبی نظر آجائے تو شاہ جی کی دقت نظر کا نتیجہ ہے اور تمام تر خامیوں کو مترجم کے حساب میں رکھ دیجئے۔ شکریہ۔

in sum, professor Ahmad Ali's translation is highly readable, successfully captures-as much as it can be done in English-the original flavor of the Quranic language and its qualities of the power of language, its cadence, rhythm etc. occasionally, it misses certain words and phrases of the original Arabic and, therefore, needs to be revised, which I hope will be done in the next edition. There is no doubt that the translator has worked ^{carefully} and intelligently and has consulted Arabic dictionaries with the help of someone knowledgeable and has, by and large, chosen the relevant translation of the Arabic words. Its inaccuracies are mostly due to inadequate understanding of the Quranic doctrines on certain points. But then this is the case with many translations of the Quran. I recommend this translation highly to those who want to understand the Quran effectively but do not know the language of the Quran as such.

Fazlur Rahman
The University of Chicago

یہ تصویر ڈاکٹر فضل الرحمن کے مقالہ "قرآن کا ترجمہ" کے پروف ریڈنگ کے کسی مرحلے سے لی گئی ہے، جہاں ڈاکٹر صاحب نے پروف ریڈنگ کے بعد دستخط بھی کر دیئے ہیں۔

میرداماد کا نظریہ حدوث دہری خدا اور عالم کے درمیان رابطے کے بارے میں [مختلف] نظریات، ایران کے صفوی عصر میں^۱

از: [ڈاکٹر]^۲ فضل الرحمن، شیکاگو یونیورسٹی
مترجم: برکت اللہ سینوی، المصطفیٰ انٹرنیشنل یونیورسٹی، قم^۳

[خواجہ] نصیر الدین الطوسی (متوفی ۶۷۲ ہجری/۱۲۷۷ء) کے زمانے سے شیعہ دنیا میں فلسفی الہیات^۴ کو کافی فروغ ملا، لیکن صفوی دور حکومت کے مکتب اصفہاں میں یہ سلسلہ اپنے عروج کو پہنچ گیا۔ سید محمد باقر میرداماد (متوفی ۱۰۴۰ ہجری/۱۶۳۱ یا ۱۶۳۲ء) فلسفی الہیات دان^۵، انتہائی ابتکاری ذہن کا مالک تھا جس کو ایران کے صفوی دور میں بہت زیادہ شہرت ملی۔ ان کا سب سے مشہور اور عین وقت سب سے اختلافی فلسفی نظریہ^۶، عالم عقول^۷ اور افلاک سماوی [آسمانی]^۸ کے بارے

۱. زیر تحریر ترجمہ مندرجہ ذیل مقالے کا ہے:

Fazlur Rahman, "Mir Dāmād's Concept of Hudūth Dahri: A Contribution to the Study of the God-World Relationship in Safavid Iran," *Journal of Near Eastern Studies*, 39 (1980):

139-51.

۲. بریکٹ [] کے اندر اضافہ شدہ ماسوائے انگریزی کے تمام تر مطالب، مترجم کی طرف سے ہیں اور ان کی ذمہ داری بھی مترجم پر ہوگی، جہاں کہیں مؤلف نے بریکٹ کے اندر کچھ لکھا ہو، ان کی نشاندہی کی گئی ہے۔

۳. [اس ترجمے کی ادبی تصحیح سید محمد علی شاہ حسینی صاحب نے کی ہے اور مترجم ان کا شکریہ ادا کرنے کو اپنا اخلاقی اور علمی فریضہ سمجھتا ہے۔]

۴. ہجری اور عیسوی کے الفاظ زیادہ تر، مترجم نے ہی قارئین کی آسانی کے لیے اضافہ کر دیا ہے۔

5. Philosophical Theology.

[فارسی مترجم (کامران فانی) نے یہاں فلسفہ اور الہیات کو صفت و موصوف کے بجائے معطوف و معطوف علیہ ترجمہ کیا ہے جو درست نہیں ہے۔ فضل الرحمن کی رائے میں فلسفہ اور الہیات کی ارتقا کے بارے میں بلکہ فلسفی الہیات کے بارے میں ہے۔ ملاحظہ فرمائیں: القیاسات، مقدمہ، حدوث دہری میرداماد (فضل الرحمن)، تہران یونیورسٹی، ۱۹۸۷ء، ص ۱۲۱۔]

6. Philosopher- Theologian.

7. Philosophical Theory.

8. World of Intelligence.

9. Heavenly Spheres.

میں "حدوث" کا تھا جنہیں ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ہجری/۹۸۰-۱۰۳۷ء) کے بعد کے فلاسفہ، قدیم^۲ گردانتے تھے۔ یہ نظریہ "حدوث دہری" کے نام سے مشہور ہے۔ انہی آخری سالوں میں، اسلامی فلسفہ کے بعض [مابہ ناز] محققین نے جو کچھ اس نظریے کے بارے میں قلم فرسائی کی ہیں وہ یا تو کچھ زیادہ ہی مجمل ہیں^۳ یا دوسری حالت میں کچھ خاص نکات کی نسبت مطلب کا حق اس طرح ادا نہیں کیا ہے جس طرح ادا کرنا ضروری تھا (اطمینان بخش وضاحت نہیں دی ہیں)^۴۔ [اسی لئے] راقم الحروف نے یہ ٹھان لی ہے کہ "حدوث دہری" کو تھوڑی بہت مزید تفصیل کے ساتھ بیان کروں۔ یہ مقالہ اس مشکل اور در عین حال پرکشش نظریے کے بنیادی اصولوں کی تجزیہ و تحلیل کے لئے وقف کر دیا گیا ہے ساتھ ساتھ یہ کوشش کی گئی ہے کہ اس نظریے کے حقیقی معنی کو اس کے تاریخی پس منظر کے مطابق روشن کیا جائے۔^۵

میرداماد نے حدوث دہری کو ابن سینا کے کچھ خاص بیانات [یا عبارات]^۶ کی روشنی میں روشناس کرایا ہے۔ کسی حد تک [میر] داماد، ابن سینا کی تائید کرتا ہے لیکن ابن سینا کے بیانات میں خاصے ابہام اور تعارض ہونے کے باعث میرداماد ان کی مخالفت کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے اور اپنے [خاص] نظریے کی تشہیر کرتا ہے۔ ابن سینا کے دو مختلف قسم بیانات ہیں لیکن در عین حال ایک دوسرے کے ساتھ نہایت جڑے ہوئے مسائل کے بارے میں ہیں۔ پہلا مسئلہ حدوث سے متعلق ہے [جب کہ] دوسرا مسئلہ زمان اور قدم کی تحقیقات کے بارے میں ہے۔ ابن سینا زمان اور قدم کے بارے میں تین مرتبے کے قائل ہیں: (۱) عالم سرمد^۷ کے اندر متغیر اور ثابت^۸

1. Originatedness.

2. Eternal.

3. Categorical or Pure Origination.

۴. میرداماد کی کتاب: "القبسات" پر لہزو تسو کا انگریزی زباں میں مقدمہ، یہ کوشش ڈاکٹر مہدی محقق (تہران، ۱۹۷۷ء) اور [سید] جلال الدین آشتیانی کی کتاب: "مختباتی از آثار حکمای ایرانی از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر" پر ہنری کوربن کا مقدمہ (تہران، ۱۹۷۲ء)، جلد اول، ص ۱۵ کے بعد (فرنج حصہ)۔

۵. آشتیانی، ایضاً، فارسی متن، صفحہ ۴ کے بعد جہاں مولف [محترم] نے [میر] داماد کے متون پر حاشیہ نویسی کی ہے۔ جیسا اس مقالے کے متن میں دکھایا جائے گا کہ میری نظر میں آشتیانی نے [میر] داماد کی نظر کو ٹھیک سمجھ نہیں لیا ہے [فارسی مترجم (کامران فانی) نے اس آخری جملے کا ترجمہ نہیں کیا ہے۔ شاید سید جلال الدین آشتیانی کی توہین سمجھتے ہوئے مذکورہ ترجمہ کرنے سے گریز کیا ہوگا۔]

۶. [میر] داماد کے نظریے کو درست سمجھنے کے لیے سب سے پہلے ابن سینا اور اس کے بعد السمروردی [کو سمجھنا] نہایت ضروری ہیں۔ موخر الذکر نے خاص طور پر [میر] داماد کے نظریہ [اصالت] ماہیت پر گہرا اثر چھوڑا ہے۔

7. Statements.

8. Eternity.

9. Unchanging.

کے درمیان رابطہ (۲) متغیر اور ثابت کے درمیان رابطہ عالم زمان کے اندر اور (۳) متغیر اور ثابت کے درمیان رابطہ جو عالم دہر کے اندر ہے۔^۲ ابن سینا کے بیانات تیسرے مرتبے کے بارے میں مختلف اور متعارض^۳ ہیں: ابن سینا اکثر مواقع پر ایسا اظہار کرتا ہے کہ تیسرا مرتبہ [دوسرے دونوں مرتبوں کی نسبت] الگ تھلگ (متملّز) نوع کا ہے۔ ابن سینا رقم طراز ہیں: "یہ [تیسرا مرتبہ] مع الزمان^۵ ہے [لیکن فی الزمان نہیں]۔"^۴ (السمروردی [متوفی ۵۸۷ ہجری] نے بعد میں کہا کہ دہر افق زمان^۶ پر ہے)۔^۹ اور ابن سینا اس جملے کو بار بار دہراتے ہیں "دہر زمان پر محیط" ہے اگرچہ سرمد دہر پر محیط ہے "دہر زمان کی نسبت علت اور سرمد کی نسبت معلول ہے۔" [یہاں تک مطلب روشن اور واضح ہے] لیکن اس کے بعد ابن سینا کہتے ہیں کہ "جو کچھ 'مع' الزمان نہ کہ فی الزمان کا [زمانیات کے ساتھ] رابطہ دہر کی نوعیت کا ہے، جب کہ غیر زمانیات کا غیر زمانیات کے ساتھ رابطہ چوں کہ زمان کے اندر نہیں ہے لہذا بہتر ہے کہ سرمد کہلایا جائے۔ کیوں کہ دہر خود سرمد کا حصہ ہے اور جب زمان سے موازنہ کیا جاتا ہے تو اسے دہر [صرف] "اسی نسبت کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔"^{۱۳}

آخری بیان ابن سینا کی نظر سے سازگار نظر آتا ہے۔ یہ کچھ اس طرح کہ اگرچہ دہر زمان اور سرمد کے درمیان میں واقع ہے [لیکن] اس کا مفروضہ وجود حقیقی معنوں میں اس (علی) رابطہ کی مرہون منت ہے جو زمان اور سرمد کے درمیان ہے اور اسی لئے [دہر کو] "علی افق" الزمان کہنا چاہیے۔

1. Perpetuity.

۲. [میر] داماد کی کتاب القسبات، ص ۸، س ۱۸؛ ص ۹، س ۷ سے ۹ تک اور [مذکورہ صفحہ]، س ۱۸ اور ۱۹ سے ماخوذ۔

3. Oscillate.

[اگرچہ اس لفظ کا ظاہری ترجمہ "متعارض ہونا" نہیں ہے لیکن سیاق اور سابق کو مد نظر رکھتے ہوئے اسی ترجمے کو مناسب سمجھا گیا۔]
۴. فضل الرحمن۔

5. With Time.

۶. فضل الرحمن۔
۷. ایضاً، ص ۷، س ۱۲؛ ص ۸، س ۳۔

8. Horizon of Time.

۹. ایضاً، ص ۱۱، س ۱۔

10. Surround.

۱۱. ایضاً، ص ۹، س ۱۔

۱۲. فضل الرحمن۔

۱۳. فضل الرحمن۔

۱۴. ایضاً، ص ۸، س ۱۷؛ ص ۹، س ۱ (س ۷ اور ۸ سے مقایسہ کریں)۔

کیوں کہ اگر سرمديات 'ایک دوسرے کی نسبت متلازم ہوتے اور زمانیات^۲ سے ان کا کوئی رابطہ نہ ہوتا تو [صرف] قدم کا وجود ہوتا اور دہر نامی کوئی چیز نہ ہوتی۔ دہر کا زمان کے ساتھ قریبی رابطہ ایک بار پھر ان [ابن سینا کے] مندرجہ ذیل بیانات میں نظر آتا ہے جو شاید ابن سینا کے نزدیک دہر کی ماہیت اور حقیقت کی بہترین طریقے سے عکاسی کرتے ہیں: "جو کچھ اس [زمانی]^۳ قسم سے باہر ہیں فی الزمان نہیں [بلکہ زمان سے باہر ہیں]^۴ لیکن اگر اسے "مع" الزمان ہونے کے ناطے تصور کریں اور اسے زمان اس کے ثابت ماہیت کے ساتھ رکھ کر ملحوظ رکھیں اور اس کے لیے خود زمان اور اس کے [تمام تر] محتویات کی ماہیت ثابتہ کے مطابق ثبات کے قائل ہو جائیں تو اس رابطہ اور اس بعد کا نام دہر ہے۔ چنانچہ، دہر زمان پر محیط ہے"^۵ ایسا لگتا ہے کہ ابن سینا کی نظر میں دہر ایک طرح کا ساکن اور فریز شدہ [بے حرکت اور منجمد]^۶ زمان ہے کہ جس میں کسی بھی طرح کا زمانی "سیلان"^۷ نہیں۔ اس کے علاوہ دہر اور زمان ایک دوسرے کی نسبت مترادف یا موازی ہیں۔ اس مقام پر اس نکتے کی طرف اشارہ کرنا مناسب ہے کہ ارسطو خود بھی فلک اقصیٰ کے قدیم کلی^۸ ہونے کے علاوہ، قدیم موجودات کے افراد کے لیے قدیم اشخاص (آیونز) کے بھی قائل تھے۔^۹ اس سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ پروکلس عام طور پر سرمد اور زمان کے درمیان ایک رابطہ کے قائل ہیں کہ جسے وہ "زمانی ابدیت" کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ پروکلس [متوفی ۴۸۵ء] کہتے ہیں: "ابدیت کی دو قسمیں ہیں: ایک قدیم [سرمدی] اور دوسرا زمانی۔ سرمدی والی قسم ہمیشہ سے قدیم ہے اور دوسری والی قسم سراسر جریان کی حالت میں ہے، ایک کا پورا وجود یکجا ایک کل کے اندر وجود میں آیا ہے (یعنی ایک لحظے کے اندر اس کا پورا وجود تشکیل پایا ہے) جب کہ دوسرے کا وجود امتداد زمانی کے اندر پراکنڈ اور پھیلا ہوا ہے۔ یہ اس معنی میں ایک ایسا وجود کا ہے جو اپنے اندر [پوری] کلیت کو سمویا ہوا ہو۔۔۔۔۔"^{۱۰}

1. Eternals.

2. Temporals.

۳. فضل الرحمن۔

۴. فضل الرحمن۔

۵. ایضاً، ص ۹، س ۲۲ کے بعد۔

6. Frozen.

7. Temporal Flow.

8. Universal Eternity.

۹. ملاحظہ فرمائیں: ارسطو کی کتاب فی السماء (E.R. Dodds) De Caelo کی تصحیح اور تفسیر کے ساتھ، پروکلس کی

کتاب اصول البیات، (آکسفورڈ، ۱۹۳۳ء)، ص ۲۹، س ۱ سے ۲ تک۔

۱۰. ایضاً، ص ۵۲، س ۳۰ کے بعد۔

اگرچہ پروکلس نے واضح طور پر "زمانی ابدیت" اور "ابدیت فی الزمان" کی اصطلاحات کو استعمال کئے ہیں اور انہیں "زمانی امتداد" کے طور پر توصیف کی ہیں جس کا ابن سینا منکر ہیں [لیکن] بہر حال اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کا مقصد وہی ہے جسے ابن سینا "ابدیت مع الزمان" یعنی دہر کے نام سے یاد کرتے ہیں۔

پروکلس کچھ موجودات جیسے اجرام آسمانی، مادہ اور احتمال کے طور پر خود زمان کو (بمعنوان ایک کل کے) محتویات ابدیت گردانتے ہیں اور ابن سینا بھی ان موجودات کو محتویات دہر سمجھتے ہیں۔ اگرچہ ابن سینا عام طور پر اس رابطے کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو وجودی طور پر مختلف درجوں کے حامل موجودات یعنی دہر و زمان اور سرمد کی نسبت پائے جاتے ہیں۔ اس مقام پر ابن سینا ایک بار پھر رقم طراز ہیں: الاول المتعال (یعنی خدا) اور عقل فعال یا فلک (اقصی) کی نسبت زمانی مقدار سے ہٹ کر کوئی اور نسبت ہے [زمانی پیمانے سے ناپنا درست ہیں ہے] [بلکہ] یہاں سرمدیات کی نسبت ہے اور نیز سرمدیات کی ایک دوسرے کی نسبت بھی "سرمد" اور "دہر" کھلائے گی۔^۱ یہاں ہم ایک بار پھر، انتہائی وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں "سرمد" اور "دہر" کی اصطلاحات ایک دوسرے کی نسبت، مترادف کے طور پر استعمال ہوئی ہیں۔

زمان اور دہر کے مسئلے کی نسبت، ابن سینا کے فلسفے کی رو سے، ان کا رقیب اور ہم رتبہ مسئلہ یعنی عالم واقع کا فیضانی نظم "امکان"^۲ اور "حدوث" کے مطابق زیادہ پر کشش اور بے شک زیادہ اہمیت کے حامل ہے۔ اس نہایت درجے کے حامل مسئلے کے بارے میں ابن سینا کے بیانات [پڑھنے والوں کو] بہت زیادہ شش و پنج^۳ میں مبتلا کر دیتے ہیں۔ [کیوں کہ] جناب والا ایک طرف سے واجب الوجود^۴ یعنی خدا اور دوسری طرف سے تمام تر ممکنات^۵ من جملہ عقول متعالیہ [کلیہ]^۶ کے درمیان انتہائی باریک فرق کے قائل ہیں اور وہ ان دونوں میں وجود کی اصطلاح کو مختلف معانی کے حامل گردانتے ہیں [لیکن] وہ بار بار اس نکتے پر اصرار کرتے ہیں کہ عقول فلکی کا وجود، خدا کے وجود کی نسبت بالکل الگ مرتبے کا حامل ہے اور ایک دوسرے سے مختلف ہیں؛ کیوں کہ خدا کا وجود اصلی، یکتا اور غیر معلول ہے جب کہ ممکنات کا وجود معلول اور خدا کے وجود سے اقتباس شدہ

۱. القیاسات، ص ۸، س ۳؛ ص ۹، س ۷ اور ۸

2. Contingency [فارسی ترجمے میں غلطی سے "مکان" ٹائپ ہو گیا ہے۔]

3. Puzzling.

4. Necessary Being.

5. Contingents [ممکن بالمعنی الخاص مراد ہے۔]

6. Transcendental Intelligences.

ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی نسبت بالکل ہی ایک جیسے نہیں ہو سکتے۔^۱ یہاں تک کہ عقول [فلکی] بھی فی انفسا عدم کا مستحق ہیں اور ان کا وجود صرف موہبت الہی کی مرہون منت ہے۔ خدا ہی "واہب الوجود [وجود بخشنے والا]"^۲ ہے۔ دریں اثنا حدوث زمانی عالم کو قبول کرنے سے بہت سارے سوالات اور مشکلات وجود میں آتی ہیں۔ اسی لئے ابن سینا افلاک آسمانی [فلکی] اور عالم بعنوان ایک کل کے خدا کی نسبت متاخر بالذات^۳ لا بالزمان مانتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خدا اور عالم دونوں قدیم ٹھہریں گے لیکن عالم، ممکن [الوجود] اور خدا واجب الوجود بالذات یا فی نفسہ^۴ [یا فی نفسہ لنفسہ بنفسہ] ہوگا۔

[یہاں اس بات کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے کہ] ابن سینا اپنے [کچھ] بیانات میں اس حد تک آگے بڑھتے ہیں کہ ممکنات [ممكن الوجود] کے عدم بالذات کا اپنے وجود پر مقدم ہونے کو [یعنی وجود خداوندی یا الہی کا وجود ممکنات پر "بالذات" مقدم ہونا] خارجی [فی الواقع و الخارج] قرار دینے کی بجائے عند الذہن [ذہنی اور اعتباری] گردانتے ہیں: "ابداع" کا وہ معنی جو فلاسفہ نے اس سے لئے ہیں یہ وجود بعد العدم کی طرف پلٹتا ہے، کیوں کہ معلول فی نفسہ (معدوم)، اس چیز پر جو کسی دوسری شے [یعنی علت] سے وجود آتی ہے^۱ عند الذہن یا منطقاً بالذات لا فی الزمان مقدم ہے۔"^۵

تقدم منطقی [ذہنی و عقلی] کا وہ مفہوم ہے جو تقدم خارجی کے مقابلے میں استعمال ہو اسے اس کی بازگشت کسی حد تک تقدم لفظی^۶ کی طرف ہے اور ارسطوی اور نوافلاطونی فلسفی ملاحظات کے زیر اثر، یہی [ظریف] نکتہ ہمیں اس واقعی [اور حقیقی] تملیز سے [کوسوں] دور کر دیتا ہے جو ابن سینا نے واجب [الوجود] اور ممکن [الوجود] کے مابین قائل ہو گئے تھے۔ (اگرچہ اس فکر کے پیچھے بنیادی طور پر مذہبی [دینی] مقاصد کارفرما تھے۔ جیسا کہ ہم ملاحظہ کر چکے ہیں کہ ابن سینا تمام تر "سرمدیات" خواہ خدا ہو یا غیر خدا ہو دونوں کو ظرف [یا وعاء] سرمد میں قرار دیتے ہیں جہاں ان دونوں [خدا اور غیر خدا] کے درمیان موجود تملیز اور تفاوت کسی حد تک مدہم پڑ جاتی ہے۔

۱. ملاحظہ فرمائیں: میری کتاب ملاصدرا کا فلسفہ (آلبانی، نیو یورک) ص ۱۱۲، آخری پیرا گراف۔

2. Grantor of Existence.

3. Essentially Posterior.

4. Self-Necessary.

۵. القبات، ص ۸۷، س ۶ کے بعد۔ [فارسی مترجم کے بقول یہاں فضل الرحمن نے ریفرنس غلط دیا ہے اور مذکورہ صفحے پر ایسا کوئی مطلب نہیں بلکہ یہ مطلب ص ۲۲ تا ۵ میں ذکر ہوا ہے۔ البتہ جو ترجمہ کامران فانی نے اس نقل قول کا کیا ہے وہ سو فیصد فضل الرحمن کے جملے کا ترجمہ نہیں بلکہ انہوں نے اپنے مذکورہ جگہ سے کچھ اضافہ کیا ہے جو اپنی جگہ درست لیکن فضل الرحمن کا نقل کردہ قول نہیں ہے۔]

6. Nominal [آگے جاکے اس لفظ کا معنی مزید روشن ہوگا۔]

ابن سینا کے بعد "اصالت ماہیت" ^۱ یعنی نظریہ تقدم ماہیت علی ماہیت جو السروردی (متوفی ۱۱۹۱ء) کے ساتھ شروع ہوا اور [اسی نظر نے] میرداماد کے تفکر پر اپنا گہرا اثر چھوڑا، اسی کے زیر اثر [اسلامی فلسفے میں] بہت اہم وسعت آگئی۔ [اگرچہ] ابن سینا کے بیانات میں "فی نفسہ" ^۲ اور "بالذات" ^۳ اصطلاحات نظر آتی ہیں [لیکن] "ماہیت محضہ [لابشرط مقسمی]" کے مرتبے کے بارے میں کوئی واضح اور روشن اشارہ نہیں ملتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ابن سینا کا ان اصطلاحات کو استعمال کرنے کا مقصد بس صرف اتنا ہے کہ اگر کسی [ماہیت یا ذات] کا "بنفسہ" یعنی "اس کی علت کے بغیر" وجود ناممکن ہے [اور اس کا] معنی "بالمرتبه العقلیہ" ^۴ نہیں ہے جیسا کہ میرداماد اور ان جیسے دوسرے متفکرین اسی نظریے کو درست کرنے کے درپے تھے اور اسی معنا کو "وجود خارجی یا جہان واقعیت (فی متن العین، فی حاق الخارج وغیرہ)" ^۵ کے مقابلے میں قرار دیے ہیں۔ یہاں ابن سینا کی نظر کو زیادہ ہی تفصیل سے ذکر کرنے کا مقصد یہ تھا کہ میری نظر میں درک اور اہمیت تو درکنار میرداماد کے نظریہ حدوث دہری کو [اس کے] بعض پس منظر کے بغیر سرے سے سمجھنا ہی ناممکن ہے۔

[میر] داماد کی تمام تر کوشش اس بات کو ثابت کرنے پر مرکوز تھی کہ ابن سینا کا [نظریہ] حدوث ذاتی، جیسا کہ ہم نے ملاحظہ کیا، جو کسی حد تک خدا اور عقول کے درمیان صرف لفظی تماثل (تملیز) تک آکر رک رہا تھا، ایک "واقعی حدوث (حدوث فی متن العین)" ^۶ ہے جو مرتبہ [یا وعائے] دہر میں واقع ہے کہ جس کے لیے پروفیسر [ہنری] کوربن ^۷ نے [فرنج زبان میں] ایک زبردست ترجمہ "événement eternal" [ازلی روداد] پیش کیا ہے (جو پروکلس کی اصطلاح "αἰδιότης γινόμενη" کے بہت قریب ہے)۔ سوال یہ تھا کہ خدا [کی ذات] سے عقول اور اجرام آسمانی [فلکی] ^۸ وغیرہ کا حدوث [یا خلقت]، اگرچہ زمانی فاصلے کا حامل نہیں ہے لیکن کیا اس حدوث

1. Essentialism.

۲. [عیسوی مراد ہے۔ ورنہ جیسا کہ اشارہ ہوا شیخ اشراق سہروردی ۵۸۷ ہجری قمری کو شہید کر دئے گئے ہیں۔]

3. In Itself.

4. Essentially or Logically.

5. Essential or Logical Status.

6. The Field of Real or External Existence.

7. Essential Origination.

8. Real Origination.

9. Professor Henry Corbin (1903-1978).

10. Heavenly Spheres.

کا مطلب یہ ہے کہ واقعی حدوث اور کونیاتی [وجودی] فاصلے کے حامل ہے یا یہ کہ صرف "ذہنی" حدوث کے سوا کچھ نہیں، جیسا کہ ابن سینا کے ان شارحین کا عقیدہ ہے کہ جو [نظریہ] اصالت ماہیت کے طرف دار تھے۔

مذکورہ مسئلے کے پیش نظر، میرداماد دہر اور سرمد^۱ یعنی خدا کے وجود کے مرتبے کے درمیان ایک گہری خلیج کے قائل ہو جاتے ہیں۔ چوں کہ مرتبہ سرمد، زمان تو درکنار، دہر سے بھی بالکل الگ تھلگ ہے اور دہر سے کسی بھی رابطہ رکھنے سے منزہ اور بالاتر ہے۔ یہاں تک کہ خدا "متقدس [پاک و منزہ] عن" دہر و زمان ہے، کی تعبیر بھی درست نہیں ہے کیوں کہ "متقدس" کا لفظ خود ایک قسم کے رابطے کی طرف اشارہ کرتا ہے جب کہ خدا، اس [رابطے] سے منزہ ہے۔ جیسا کہ آگے روشن کر دوں گا خدا حقیقت میں ایسا یگانہ مطلق ہے جس کے بارے میں یہ تصور کرنا بھی درست نہیں ہے کہ عالم، خدا کے وجودی مرتبے میں وجود رکھتا ہے جس میں عقول اور مادی اشیاء بھی شامل ہیں۔ اسی لئے ہمیں چاہیے کہ جہاں کی تمامیت کو ہستی کے ایک الگ مرتبے، [یعنی] دہر کے مرتبے اور سطح میں ڈال دیں۔ زمان جہاں کے بارے میں [صرف یہ کہنا درست ہے کہ] زمان حرکت کی پیداوار اور مظہر ہے جس نے زمان کو وجود دی ہے، لیکن جیسا کہ دیکھ لیں گے حرکت بذات خود نہ فقط ہماری بحث سے خارج ہے بلکہ وجود خود کی حقیقت سے بھی خارج ہے کیوں کہ تمام زمانی موجودات [یا زمانیات] دہر میں موجود ہوتے ہیں۔

[نظریہ] دہر کو تشکیل دینے کے ناطے ہمارے فلاسفے [یعنی میرداماد] دو راستوں کو طے کرتے ہیں: ایک خدا کے قدم محض (سرمد) سے سیر نزولی [مادی عالم کی طرف] اور دوسرا زمانی امتداد کے عالم سے سیر صعودی [عالم یا مرتبہ سرمد کی جانب]۔ ہم پہلے قدم پر دوسرے راستے کا تجزیہ کریں گے کیونکہ یہ راستے بالکل صاف اور سیدھے ہیں۔ ابھی [یہ نکتہ] گزر گیا ہے کہ حدوث کے لیے امتداد زمان کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ [میر] داماد [اس مقام پر] ابو البرکات البغدادی کی زبانی فلاسفہ کی متکلمیں کے خلاف یہ دلیل^۲ نقل کرتے ہیں کہ اگر حقیقی معنوں میں عالم، زمانی حادث ہے تو خلقت عالم سے پہلے کتنے زمانے کی ضرورت ہے [تاکہ عالم، خلق ہو جائے]؟ [ان نکتوں کو] ملحوظ رکھتے ہوئے مخاطب اس بات کو قبول کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ خلقت [عالم] کے لیے زمان کی کمیت کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور حدوث، بالذات غیر زمانی روداد ہے۔ اس سخن کا لازمہ یہ ہوگا کہ زمان یا امتداد کا خود حدوث کے ساتھ کوئی سروکار نہیں ہے لیکن اگر آپ

1. Mental.
2. Pure Eternity.
3. Being Beyond.

۲. ایضاً، ص ۶، س ۲ کے بعد۔

امتداد زمان کو جہاں سے اٹھالیں تو جو کچھ رہ جائے گا وہ دہری ہوگا جس میں گزشتہ، حال اور آئندہ کے بغیر صرف واقعات کے سلسلے رہ جائیں گے۔ اس دلیل کی نسبت اس نکتے کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ [میر] داماد اس مقام پر ابن سینا سے جو حدوث کو زمانی مانتے ہیں اپنا راستہ الگ کر دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ ان کو احساس تھا کہ حقیقت میں یہ حدوث نہیں بلکہ امکان ہی ہے جو زمان کا محتاج نہیں ہے [جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ] حدوث اور امکان کو ایک ہی چیز مان لیا جائے۔ چنانچہ دہری کا مطلب "زمان محض" کا جہاں ہے کہ جہاں حدوث^۲ یا "امکان" زمانی امتداد کا شکار ہوئے بغیر رہ جاتا ہے۔ [میر] داماد ایک ایسی دلیل کو بھی ذکر کرتے ہیں جس سے ابن سینا اور دوسرے فلاسفے متمسک ہو گئے تھے اور اس کی رو سے کسی شے کا حدوث اسی شے کے عدم کی نسبت زمانی طور پر مسبوق [یعنی عدم پہلے ہو] ہونا ضروری ہے اور یہی [سابقہ] عدم، غیر مستقیم طور پر شے کے وجود میں آنے کی علت ہے۔^۳ اس کے علاوہ حدوث اور زمانی عدم ایک دوسرے کی نسبت "متناقض"^۴ ہیں؛ کیوں کہ وجود اور عدم متناقض لگتے ہیں۔ اس بات کا قابل قبول نتیجہ یہ ہوگا کہ کسی بھی شے کے وجود کو تحقق پانے کے لیے اس کے عدم کو "رفع [نابود]"^۵ کرنا ضروری ہے۔ [میر] داماد اس دلیل کے کچھ حصے کو رد اور دوسرے حصے کو اس طرح قبول کرتے ہیں کہ آخر میں جا کر یہ دلیل اس کے اپنے نظریہ دہری کو ثابت کرتی ہے۔ [میر] داماد اس بات کو قبول کرتے ہیں کہ وجود اور عدم متناقض ہیں اور اسی لئے وجود کو تحقق پانے کے لیے اس کے عدم کو "رفع [نابود]" کرنا ضروری ہے۔ [لیکن] بہر حال وہ اس بات کو قبول نہیں کرتے ہیں کہ اس دلیل سے حدوث زمانی ثابت نہیں ہوتا: زمان کی رو سے کسی شے کا عدم زمانی طور پر ہی اس کے وجود پر مقدم ہوتا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس شے کا عدم اور وجود ایک دوسری کی نسبت متناقض نہیں ہو سکتے کیوں کہ ان دونوں کے درمیان تناقض [تحقق پانے] کے لیے وجود اور عدم دونوں کا یکساں ہونا ضروری ہے [جو، اس ضمن میں شامل نہیں ہے۔] مثال کے طور پر A کے گھر میں وجود، اس کے مارکیٹ میں وجود کی نسبت متناقض نہیں ہے، کیوں کہ A کے وجود اور عدم میں تناقض تحقق پانے کے لیے دونوں کا وحدت مکان^۶ ہونا شرط ہے [جو مذکورہ مثال میں نہیں ہے

1. Pure Time.

2. Eventuality.

۳. ایضاً، ص ۲۲۴، س ۱۶ کے بعد۔

4. Contradictories.

5. Removed.

6. The Same Place.

۷. ایضاً، ص ۲۲۵، س ۹ سے ۱۵ تک؛ ص ۱۶، س ۱۱؛ ص ۱۸، س ۲۔

کیوں کہ ایک گھر کے بارے میں ہے اور دوسرا مارکیٹ کے بارے میں ہے۔ بہر حال اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک شے کے وجود اور عدم میں اس وقت تناقض واقع ہوگا کہ جب "تناقض" اس کے وجود کی زمانی سطح پر حل نہ پائیں، اس صورت میں اس کو حل کرنے کے لیے زمان محض کی سطح پر لے جانا پڑے گا۔ جیسا اس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ واقعی وجود کا ظرف، نفس الامر ہے (وجود عقلی [ذہنی] کے مقابلے میں ہے) جو زمانی امتداد سے خالی ہو۔ [اور] یہی دہر ہے۔ دہر کے بارے یہ کہنا صحیح ہے کہ ایک شے کا عدم اس کے وجود پر مقدم اور پیش قدم ہے لیکن یہ تقدم اور سبق زمانی نہیں بلکہ زمان محض میں قرار پائے ہیں۔ اگر کوئی زمانی کے مطابق اسے پرکھنا چاہے تو وجود اور عدم کے "ساتھ [یا باہم]" ہونے کو دہر سے منسوب کرنا چاہیے۔ جیسا کہ اشارہ ہوا کہ [یہ] تقدم یا سبقت صرف عقلی [اعتباری] نہیں ہے کہ ہم کہیں حدوث دہری، وہی "حدوث ذاتی" ہے کہ [میر] داماد صرف اعتباری کا وجود پر تقدم کی مخالفت کرنے کے لیے ہی تھا کہ اپنا وہ نظریہ پیش کیا کہ جس کی رو سے واقعی حدوث مرتبہ دہر میں موجود ہے اور اسی نظریے کی رو سے خدا اور عالم کے درمیان ایک جدائی اور انفکاک ڈال دیا ہے۔

در حقیقت نظریہ حدوث دہری یا کسی شے کے عدم کا عقلی تقدم طور پر اس کے وجود پر تقدم جسے صرف ذہنی تقدم ہی گردانا چاہیے، کسی بھی قسم کے تناقض کا شکار نہیں ہے (جیسا کہ گزر گیا کہ کسی شے کے عدم کا زمانی تقدم اس کے وجود پر بھی کسی تناقض سے دوچار نہیں ہے)، کیوں کہ اس مسئلے میں عدم کی نسبت اس شے کی حد تک ہے اور اس کی علت سے کوئی سروکار نہیں ہے [اس کی علت کو ملحوظ رکھے بغیر]، جب کہ اس شے کے ثبوتی تحقق ہونے کی صورت میں، اس کی علت کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے۔ چوں کہ وجود اور عدم دونوں کی نقطہ نگاہ مختلف ہے، اسی لئے لہذا یہاں تناقض نہیں ہے کیوں کہ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا کہ تناقض کے لیے ایک شے کے تمام تر پہلوؤں کی وحدت شرط ہے۔ یہاں یہ بات بھی روشن ہو جاتی ہے کہ "منطقی" کا لفظ جیسا کہ اس مقالے میں استعمال ہوا ہے یہ درست نہیں ہے؛ کیوں کہ منطقی تناقض^۲ مطلق^۳ ہے اور اس کے لیے مختلف پہلوؤں سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔

[سید] جلال الدین آشتیانی نے [میر] داماد کے نظریہ حدوث دہری کو تکلف آمیزہ قرار دیتے ہوئے رد کر دیا ہے اور انھوں نے اظہار کیا ہے جو [میر] داماد نظریہ حدوث کے ذریعے حاصل کرنا

1. Together.

۲. ہم نے اس کے بجائے "ذہنی" یا "عقلی" یا "اعتباری" استعمال کئے ہیں۔

3. Logical Contradiction.

4. Absolute.

5. Spurious.

چاہتے تھے وہ حدوث ذاتی کے ذریعے وضاحت دی جا سکتی ہے۔^۱ ہاں! آشتیانی حدوث ذاتی کو اس کی سنتی [یا کلاسیکی اور روایتی] تمیز^۲ کے معنی میں استعمال کرتے ہیں جس کی رو سے [یہ حدوث] صرف اعتباری اور عقلی^۳ ("بالمرتبة العقلية") یا ذہنی ("عند الذہن") کی حد تک ہے۔ [میر] داماد ابتدائی نظر میں حدوث ذاتی کی اسی تعریف کو قبول کر لیتے ہیں لیکن اس حدوث کو درست معنوں میں ثابت کرنے کے حوالے سے عاجزی کا اظہار کرتے ہیں۔ اسی بابت حقیقی حدوث کی تلاش میں [چلتے چلتے] اپنے نظریہ حدوث دہری کو پیش کرتے ہیں؛ کیوں کہ ان کے نزدیک، حدوث زمانی، کوئی بے مقصد اور بے معنی نظریہ ہے۔ کیوں کہ خود زمان کا حدوث کے ساتھ کوئی رابطہ نہیں ہے۔ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کوئی [میر] داماد کے نظریہ دہر کو قبول کرے یا نہ کرے۔ [لیکن] اس بات کو ماننا ہوگا کہ حدوث ذاتی کا روایتی نظریہ جو دوسری عبارت میں امکان یا امکان محض ہی ہے، حقیقی حدوث کو ثابت کرنے سے عاجز ہے۔ یہ حدوث اگرچہ زمانی نہیں ہے جو [نظریہ] شیء کے عدم کا اس کے وجود پر واقعی نہ کہ اعتباری یا عقلی طور پر متقدم ہونے پر منحصر ہو۔ متبادل طور پر، ممکن ہے کہ کوئی شخص ہر قسم کے حدوث کا انکار کرے اور خدا اور عالم کے درمیان کسی بھی وجودی جدائی کا قائل نہ ہو جائے اور تمام عالم اور سب کے سب محتویات (جس میں مادی مشمولات بھی شامل ہیں) کو بالذات، خدا یا اس کی صفات کے ساتھ ایک چیز سمجھ لیں، [لیکن] مجھے نہیں لگتا کہ آشتیانی اس بات کو قبول کریں۔ لیکن در عین حال وہ حدوث کو فقط دو قسموں یعنی ذاتی اور زمانی کی حد تک محدود کر لیتے ہیں^۵۔

آشتیانی مزید فرماتے ہیں چوں کہ [میر] داماد کا نظریہ حدوث دہری قیمتی [مفید اور اطمینان بخش] نہیں تھا اسی لئے ان کے [اپنے] شاگرد ملا صدرا نے (۹۸۰-۱۰۵۰ھ/۱۵۷۱-۱۵۷۲ء - ۱۶۳۰ء) قبول نہیں کیا ہے^۶ اور اس نے خود ہی عالم کے واقعی حدوث کے بارے میں اپنا درست نظریہ پیش کیا ہے۔ (میں نے اپنی کتاب، فلسفہ ملا صدرا، میں ملا صدرا کے فلسفی نظام کی اصالت

۱. آشتیانی، منتخبات، ص ۸، ج ۲؛ ص ۹، ج ۱؛ ص ۱۱، ج ۱ کے بعد؛ ص ۱۲، ج ۱۳؛ ص ۱۳، ج ۱۳ کے بعد؛ ص ۱۵، ج ۱۵۔ خاص طور پر آخری ریفرنس کے آخری پیراگراف، جہاں خدا سے عالم کی خلقت کے بارے میں "ایک خاص قسم کے حدوث" کو تو قبول کر لیتے ہیں (ص ۸)، لیکن [میر] داماد کے حدوث دہری کو آخر کار وہی حدوث زمانی ہی گردانتے ہیں (پس از حدوث زمانی دست باید کشید۔ [ترجمہ: پس حدوث زمانی سے عہدہ برآ ہونا چاہیے یا ہاتھ اٹھانا چاہیے])؛ ص ۱۶، ج ۱۳، جہاں حدوث ذاتی کو "بالمرتبة العقلية" کی حد تک مان لیتے ہیں۔

2. Traditional Description.

۳. [اس لفظ کی توضیح فضل الرحمن کر چکے ہیں]۔

4. Purely Logical.

۵. - یادداشت نمبر ۱۹ [ترجمہ میں یادداشت نمبر ۸۵] کے دو آخری ریفرنس کو ملاحظہ فرمائیں۔

۶. ایضاً، ص ۱۵، ج ۱۳ سے ۱۵ تک۔

اور اس کے عظیم فلسفیانہ نگاہ پر [سیر حاصل] بحث کی ہے اور وہاں میں نے یہ یاد دہانی کرتے ہوئے تفصیل سے بحث کی ہے کہ ان کا نظریہ حدوث عالم ناقص اور ناکافی ہے۔^۱

[میر] داماد کا دعویٰ یہ ہے کہ حوادث کی زمانی طبیعت کے بجائے ممکنات کی طبیعت میں جا کر واقعی حدوث کے سرچشمے کو ڈھونڈنا ہو گا اور اسی طرح وہ امکان کے بارے میں، موجودہ روایتی نقطہ نظر کو چھوڑ دیتے ہیں:

یہ بالکل واضح حقیقت ہے کہ امکان استعدادی^۲ (جو کہ مادی اشیاء میں موجود ہے کہ جس کے ذریعے اس محض امکان سے جدا ہو جاتے ہیں جو غیر مادی موجودات کی توصیف کرتا ہے) چوں کہ حرکات کی نسبت ضروری لازمہ ہے جب کہ زمان کی بسیط ضرورت، استعداد کی حالت میں اس زمان کا مقتضی ہے جس میں مستعد لہ کو فعلیت کی فعلیت حاصل نہیں ہوئی ہے۔ [فعلیت پر] قوہ کا تقدم [ایک لحاظ سے] زمانی طور پر کمیت یافتہ تقدم ہے۔ اس طرح صرف یہ امر استعداد کے وجود، اس استعداد کے حامل مادہ اور مستعد کا ساتھ ہونا دہری معنی میں ہم زمانی کو ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے (بغیر کسی تقدم اور تاخر کے، کیوں کہ دہر میں کمیت بردار زمان کا وجود ناممکن ہے) مادہ کا تقدم اور اس کے استعداد کا دہر میں حاصل ہونا تقدم بالطبع ہے (جیسا کہ عدد ۲ کو ۳ پر سبق و تقدم حاصل ہے)^۳ نہ کہ واقعی تقدم دہری (جیسا کہ علت کو معلول پر سبق و تقدم حاصل ہے)۔ نتیجہ یہ ہوا کہ امکان استعدادی، جو مستعد لہ [کے وجود] کی نسبت استعداد ہے وہ نہ حدوث دہری کے ساتھ کوئی مشکل رکھتا ہے (کیوں کہ یہ دونوں ایک ساتھ ہو سکتے ہیں) اور نہ ہی اس کا محتاج ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں امکان ذاتی^۴ کی ماہیت اور حقیقت اپنی جگہ (امکان ذاتی کا امکان استعدادی کی نسبت مختلف ہونے کے ناطے) خود دہر میں (ممکنات) کی ازلیت وجود کے لیے مانع ہے، کیوں کہ مستعد لہ (کا وجود) امکان صرف ہونے کی حیثیت سے، حدوث ذاتی کا مستحق ہے اور امکان استعدادی کی حیثیت سے، حدوث زمانی کے لیے مناسب ہے۔

اس صورت میں جو چیز امکان استعدادی کے ذریعے وجود میں آئے گی (یعنی زمانی طور پر مادی وجود کے حامل ہوں) وہ خود بخود حدوث زمانی کو ازلیت دہری کے ساتھ اپنے اندر سمو لے گی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عقل [کی نعمت] سے محروم اور [صحیح و] معتدل مزاج سے محروم آدمی

۱. ملاحظہ فرمائیں: میری کتاب، ملاصدرا کا فلسفہ، ص ۱۲، ۱۳ کے بعد؛ ص ۷۷، آخری پیرا گراف؛ ص ۹۰، ۸ کے بعد۔

2. Contingency of Potentiality.

۳. تقدم بالطبع کیلئے اسی مقالے کی یادداشت نمبر ۳۲ اور ۳۳ [ترجمہ میں یا داشت نمبر ۱۳۴ اور ۱۳۵] کو ملاحظہ فرمائیں۔

4. Essential Contingency.

کے علاوہ کوئی بھی شخص اس نظریے کو درست قرار نہیں دے گا۔^۱

اس طرح کی اہم عبارات اس بات کو بالکل واضح کر دیتی ہیں کہ وجود کے تینوں مرتبے اور سطوح میں سے ہر مرتبہ اور سطح کی اپنی خاص منطق ہے جو اس کے اپنے مشمولات پر سوار ہیں۔ گرچہ ان مرتبوں اور سطوح کے درمیاں ایک قسم کی علی رابطہ برقرار ہے۔ سب سے پہلا مرتبہ، سرمد کا ہے جو وجود الہی کا ظرف [اور وعاء] ہے اور اسی مرتبے میں [دوسرے] تمام موجودات کی ماہیات [ذوات] بھی "موجود ہیں"۔ [میر] دلامد جن کا شمار اصالت ماہیت کے حامیوں میں ہوتا ہے (برخلاف اپنے شاگرد مٹا صدر جو، ان کے مقابلے میں اصالت الوجود کے طرف دار تھے)۔ ان کا عقیدہ ہے کہ ماہیات، خدا کے معلول ہیں اور اپنے اثباتی اور خارجی وجود سے قبل خدا میں وجود رکھتی ہیں۔ [یہ بات ذہن میں رکھنا ہوگا کہ] یہ ماہیات، واقعی وجود کے حامل نہیں ہیں بلکہ خدا کی معیت میں "وجود رکھتے ہیں" جس طرح ہمارے افکار ہمارے ساتھ ہیں اگرچہ ان کا اپنا کوئی جدا [اور الگ] واقعی وجود نہیں ہوتا لیکن یہ ماہیات خدا کے وجود کی نسبت اگر نہ کہیں کہ واقعی مستقل متاخر^۲ ہے تو کم از کم عقلی اور اعتباری طور پر [ضرور متاخر]^۳ ہے؛ کیوں کہ یہ ماہیات، وجود خدا کا مستلزم نہیں ہیں [بلکہ ان ماہیات کے لیے] خدا کا وجود پیش فرض ہے، [دوسری عبارت میں] یہ ماہیات خدا پر موقوف ہیں نہ کہ برعکس۔

[میر] دلامد کی مراد تقدم ذاتی^۴ اور حدوث ذاتی^۵ سے عمیق طور پر یہی ہے۔ چوں کہ بہر کیف، یہ ماہیات، خدا کے وجود کا ضروری ہم نشین کے طور پر اس کے ساتھ وجود رکھتی ہیں، اسی لئے خدا سے "جدا" کوئی وجود نہیں رکھتی ہیں۔ اسی وجہ سے مثال کے طور پر جب کوئی کہتا ہے کہ "انسان حادث ہے" تو اس سے مراد ذیل کے دو معنوں میں سے ایک ہے: پہلا معنی انسان کی ماہیت مخلوق ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی ماہیت دوسری ماہیات کی مانند خدا پر موقوف ہے۔ اب چوں کہ ماہیات عقل کے ذریعے معلوم ہوتی ہیں لہذا ان کو وجود واقعی اور خارجی کے برخلاف صرف "بالمرتبة العقلية" ملحوظ رکھنا ہوگی۔ بہر کیف اثباتی معنی میں دوبار معدوم ہیں، پہلی بار یہ ماہیات صرف "خدا کے ساتھ" اس کے وجود کے لوازم ضروری اور متاخر طور پر جس میں ان کا اپنا

۱. القیسات، ص ۲۲۶، س ۳ سے ۱۲ تک۔

2. Real, Separate Posteriority.
3. Logical Posteriority.
4. Essential or Logical Priority.
5. Essential or Logical Origination.
6. Man is originated.
7. At the Level of Reason.

کوئی وجود نہیں تھا، موجود ہیں۔ دوسری بار ان کا وجود صرف عقلی اعتبار سے ہے واقعی اور اثباتی وجود سے خالی ہے۔

مذکورہ جملہ "انسان حادث ہے" کا دوسرا معنی انسان کا وہ خارجی اور اثباتی وجود ہے جو خدا کے اپنے وجود سے جدا ہے اور حقیقی معنوں میں خدا کے وجود کا معلول ہے نہ کہ انسان کی وہ ماہیت جس کا وجود خدا کے وجود کا سایہ اور لازمہ ہے اور نہ ہی اس سے جدا۔ حدوث کا واقعی معنی یہی دوسرا معنی ہے؛ کیوں کہ ماہیات صرف ممکن ہیں اور اثباتی "موجودات" واقعی حادث ہیں اور یہی موجودات خدا کے خاص وجود سے الگ تھلگ ہیں؛ کیوں کہ وجود خداوندی کی نسبت صرف ضروری لازمہ نہیں ہیں اور ان کا اپنا کوئی الگ اور اثباتی وجود نہیں جس طرح، حرارت کو آگ سے نسبت ہے بلکہ عقول، اجرام سماوی، انسان اور دوسری موجودات اپنے اثباتی وجود کے حامل ہیں۔ یہ اثباتی موجودات نہ صرف ماہیات کی طرح اعتباری ہیں بلکہ واقعی معنوں میں خدا کے معلول ہیں اور خدا ان کی علت ہے۔ اب چوں کہ یہ اثباتی موجودات اپنے تئیں [فی انفسہم] وجود رکھتے ہیں اور واقعی معنوں میں خدا کے معلول ہیں اور واقعی معنوں میں حادث [بھی] ہیں، لہذا خدا کی سرمدی سطح اور مرتبے میں وجود نہیں رکھتے بلکہ خدا کی نسبت اسی [وجودی] جدائی کا تقاضا یہ ہے کہ وجود کی نچلی سطح میں وہ موجود ہوں جسے [میر] داماد دہر کے نام سے یاد کرتے ہیں۔^۱

نتیجہ یہ ہوا کہ عالم دہر، واقعی معنوں میں موجود ہے اور خالص حادث ہے۔ واقعی موجود اس لئے ہے کہ اس کا حدوث ماہیات کا خدا سے حدوث کی طرح لفظی [اور سرسری] نہیں ہے اور خالص [حادث] اس لئے ہے کہ دہر محض یا بسیط زمان میں وقوع پذیر ہوتا ہے کہ جو زمانی امتداد اور کمیت سے خالی ہے۔ دہر کے وجود کی دلیل یہ ہے کہ اثباتی وجود ("حقیقت کے دل میں [فی سبدا العین]^۲") اور "خارجی وجود کی تہہ [فی حاق الواقع]^۳" خدا سے صرف تعلق یا تلازم کے برخلاف وجود کی طبیعت [اور ذات] میں ضروری ہے کہ واقعی تبدیلی رونما ہو جائے اور یہی وجودی بنیادی روداد ہے جو عالم ہستی کو ماہیات کے دامن سے کھینچ کر حادث ازلی کے وجودی مرتبے تک لے آتی ہے۔ وجود کی طبیعت [اور ذات] میں یہی "تبدیلی [اور گردش] خدا کے ازلی وجود سے جدائی کا لازمہ ہے۔ اس کے بعد حدوث کی صفت [اور چھاپ] اس کی پیشانی پر بیٹھ جاتی ہے اور اس کا وجود واقعی معنوں میں اس کے عدم کی نسبت متاخر ہو جاتا ہے۔ یہ روداد، سرمدی نہیں ہے بلکہ دہر میں ہی وقوع پذیر ہوتی ہے۔

۱. مزید ملاحظہ فرمائیں: ایضاً، ص ۸۷، س ۱۲ کے بعد؛ ص ۸۸، س ۹۔

۲. فضل الرحمن - In the Heart of Reality.

۳. فضل الرحمن - The Verity of External Existence.

بہر حال [میر] داماد کبھی اس دلیل کو کسی اور طرح پیش کرتے ہیں اور امکان ذاتی کی طبیعت [اور ذات] کی بات کرتے ہیں جو دہر کی سطح اور مرتبے میں نازل ہونے کی صورت میں اپنے آپ حدوث دہری کی شکل میں جلوہ گر ہوتی ہے ([انگریزی کے] صفحہ نمبر ۱۴۴ پر منقول کے پیرا گراف نمبر ۲ کو ملاحظہ فرمائیں)۔ یہ قول پہلی نظر میں یہ بتلاتا ہے کہ امکان ذاتی، [سرمد سے] دہر میں اترتا ہے تو، اس کی تعبیر خود بخود حدوث سے ہوتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے جب کوئی ماہیت خارجی وجود میں بدل جاتی ہے تو وہ مزید صرف امکان کی حالت میں باقی نہیں رہ سکتی ہے اور خدا کے وجود سے اسے اس طرح جدا اور علیحدہ ہونا چاہیے کہ اس کا وجود نہ فقط لفظی اور ذہنی لحاظ سے بلکہ صریح اور قطعی عدم (العدم الصراح البت) ۲ سے بھی متاخر ہونا ضروری ہے۔ اس نوع کے حدوث کا ظرف اور منزل دہر ہے جہاں ماسوائے خدا کے باقی تمام واقعی موجودات موجود ہیں۔

جیسا کہ اس مقالے کی شروعات میں گزر گیا ابن سینا نے سرمد اور زمان کے علاوہ دہر کا بھی ذکر کیا ہے لیکن جیسا اشارہ ہوا ان کے بیانات صاف اور شفاف نہیں ہیں؛ کیوں کہ کبھی وہ دہر کو سرمد کا حصہ گردانتے ہیں اور کبھی اسے زمان اور سرمد کے درمیان کوئی مستقل مرتبہ سمجھتے ہیں [اسی طرح ابن سینا کے بیانات ان دو میں سے کسی ایک کے بارے میں قطعی نہیں ہے]۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ابن سینا کلی طور پر وجود کے صرف دو مقولے پر اعتقاد رکھتے ہیں؛ یعنی سرمدیات اور زمانیات۔ پہلے مقولے میں نہ فقط خدا بلکہ عقول کلی اور کبھی کبھار فلک اقصیٰ کو بھی ڈال دیتے ہیں؛ کیوں کہ فلک ایک لحاظ سے قدیم اور دوسرے لحاظ سے (یعنی متحرک ہونے کے ناطے) حادث ہے۔ ابن سینا اپنے قطعی بیان میں رقم طراز ہیں کہ ازلی کی نسبت ازلی سے سرمد ہے جب کہ ازلی کی نسبت زمان کو دہر کہلاتا ہے اور دہر خود سرمد کی ایک قسم ہے یا اس کا ایک حصہ۔ ۳ اگرچہ ابن سینا قطعی طور پر واجب الوجود خدا اور عالم ممکن خاص طور پر عقول کے درمیان جدائی کے قائل ہیں۔ تاہم عالم ممکن کا واجب کی نسبت نیازمندانہ رابطے کو "ذہنی" یا "عقلی" سے توصیف کرتے ہیں۔ اگر مذکورہ توصیف کو اس حقیقت سے جوڑ دیا جائے کہ ابن سینا دو قسم کے مقولے یعنی سرمدیات اور زمانیات کے قائل ہیں تو اس سے صرف یہ بات رہ جائے گی کہ خدا اور خاص طور پر عقول کے درمیان اختلاف صرف عقلی اور لفظی نوعیت کا ہوگا۔

اسی پس منظر کے مقابلے میں [میر] داماد کے نظریہ [حدوث] دہری کی مراد پوری آب و تاب کے ساتھ ابھر آئے گی۔ البتہ اس واقعیت نے [بھی] بے شک [میر] داماد کے لیے راستہ ہموار کر

۱. انفکاک کا ترجمہ ڈاکٹر فضل الرحمن نے Rupture کیا ہے۔

2. Real and Categorical Non- Existence.

۳. [القبسات]۔ ایضاً، ص ۹، س ۷ اور ۸؛ ص ۸، س ۷۔

دیا ہے کہ ابن سینا کے بعد کی اصالت مابہیتی فلسفیانہ تحریک سبب بنی کہ ابن سینا کی اصطلاح بالذات (جس کا معنی صرف "بنفسہ" یا "فی نفسہ" تھا) بمابہیتہ کے معنی میں بدل گئی اور جب ابن عربی کے بعد کوئی مابہیت کو وجود پر مقدم گردانتا ہے تو اس کی مراد ان مابہیات کا تقدم ہے جو [علم] خدا میں اضافہ اشراقی کے ذریعے موجود ہیں اور اپنے تئیں کوئی مستقل وجود نہیں رکھتیں۔ اس پس منظر میں میرداماد کے لیے ان مابہیات کو ثابت کرنا کوئی مشکل کام نہیں تھا جو "حادث یا ممکن الذات" ہیں اور اپنے تئیں کوئی اثباتی وجود نہیں رکھتیں، [اور] دہر کے ظرف میں اثباتی حدوث میں بدل جاتے ہی اثباتی اور واقعی وجود پاتی ہیں جبکہ ان کی سابقہ حالت صریح عدم ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو مابہیات کے اثباتی وجود اور عدم کی حالت میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ بعد میں جب ملاصدرا نے مابہیت کے وجود پر مقدم ہونے کے [نظریے] کو رد کر دیا اور اس کے برعکس [نظریے] پر زور دیا تو عقول کو حدوث کی جہاں سے اٹھایا اور انہیں صفات کے طور پر الوہیت کا حصہ قرار دیا اور ایسا کام اتفاقی [اور حادثاتی] طور پر نہیں ہوا بلکہ ایسا کرنا اس کی [فلسفیانہ] نقطہ نگاہ سے بالکل ہی ضروری تھا، جیسا کہ [میر] داماد کے عقول کو دہر کے ظرف میں ڈال دینا اتفاقی [اور حادثاتی] کام نہیں تھا بلکہ ایسا کرنا اس نقطہ نگاہ کا لازمی نتیجہ تھا جو ابن سینا سے لی تھی اور اسے بعد کے اصالت المابہیتی فلاسفہ نے پروان چڑھائی تھی۔

ہم نے دہر کو ایک طرف ازلیت الہی سیر نزولی اور عالم مابہیات سے اور دوسری طرف عالم زمان اس کی سیر صعودی دونوں طرف سے ثابت کئے ہیں۔ ان ملاحظات کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ مابہیت کا صرف مفہومی حدوث اور زمان کا کمیتی جریان دونوں اس واقعی حدوث کی درست حقیقت [اور کیفیت] کو پیش کرنے سے عاجز ہیں جو زمان محض کے اندر خالص روداد ہے اور صریح یعنی قدیم [اور غیر زمانی] عدم کی نسبت مسبوق [اور متاخر بھی] ہے۔ جن دلائل کو [میر] داماد نے پیش کیا ہے ان میں سے وہ دو دلیلیں ذکر کرنے کے لائق ہیں کہ جو میری نظر میں اس نظریے کو ثابت کرنے کے لیے خاص طور پر موثر ہیں۔ ایک دلیل ابن سینا کے بیانات سے لی گئی ہے اور دوسری دلیل تقدم بالذات کی تحلیل اور اس کا وجود الہی پر استعمال سے ماخوذ ہے۔

جیسا کہ پہلے بھی ذکر ہوا اگرچہ ابن سینا کا نظریہ مجموعی طور پر یہ کہتا ہے کہ موجودات یا تو قدیم ہیں یا حادث (قدیمیات [ازلیات] میں سے خدا، واجب الوجود ہے اور دوسری موجودات ممکن فی الذات و واجب بالواجب [بالغیر] ہیں) [لیکن] اس کے باوجود ان کا بیان یہ ہے کہ قدما میں سے بعض موجودات صریح اور واقعی عدم کی نسبت بالکل ہی مسبوق [اور متاخر] نہیں ہیں جبکہ دوسری موجودات قدیم [اور غیر زمانی] ہونے کے باوجود عدم کی نسبت مسبوق [اور متاخر]

1. Conceptual Priority.

ہیں۔ پہلے گروپ میں عقول متعالیہ آتی ہیں اور دوسرے گروپ میں ظاہری طور پر اجرام سماوی اور ان کی نفوس شامل ہیں۔ ابن سینا یوں رقم طراز ہیں:

غیر زمانی حادث موجودات یا عدم مطلق یا عدم غیر مطلق اصل میں وہی غیر مقابل عدم خاص ہے جو مادے میں پایا جاتا ہے (یعنی پہلے معدوم تھے اور زمانی استلزام [دوسری عبارت میں، "زمان کی طرف محتاج ہونا"] کے بغیر موجود ہو گئے ہیں) متاخر ہیں۔۔۔ [تو اس صورت] اگر عدم غیر مطلق کے بعد موجود ہو گئے ہوں تو علت سے اس کے صادر ہونے کو ہم "ابداع" کہیں گے جو وجود مہبوب کی بالاترین نوع ہے؛ کیوں کہ عدم کے لیے اس کے اندر کوئی راستہ نہیں ہے (نہ یہ عدم ہونے کے بعد مٹایا ہو) اور وجود کو اس پر ٹھونس دیا گیا ہے۔ [کیوں کہ] اگر عدم کے لیے اس کے اندر داخل ہونے کا کوئی راستہ ہوتا اور اس کے وجود پر عدم کو سبقت حاصل ہوتی تو ایسی شے مادے کے بغیر وجود میں لانا [یا تکوین] محال ہو جاتا۔^۲

[میر] داماد وضاحت کرتے ہیں کہ اس مقام پر "عدم غیر مطلق" کا مطلب عدم مجامع ہے کہ جس کا ایک سرہ شے کی ماہیت اور دوسرا سرہ، خدا سے ملتے ہیں، جبکہ "عدم غیر مطلق یا مقتید عدم" کا مطلب یہ ہے کہ وہ وجود کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا اور [شے] کو وجود میں لانے کے لیے اسے رفع اور نابود کرنا ضروری ہے۔^۵

اس بات کو یاد رکھنا ہوگا کہ حدوث کی یہ دونوں قسمیں "تقدم بالمرتبة العقلیة" اور "تقدم بالذات" سے منسلک ہیں اور دونوں اگرچہ قدیم ہیں لیکن اس کے باوجود ایک قسم صریح عدم کی نسبت مسبوق [اور متاخر] نہیں ہے جبکہ دوسری قسم صریح عدم کی نسبت مسبوق [اور متاخر] ہے۔ دوسری قسم ہی ہے جو وجودی طور پر خدا کے وجود سے جدائی پاتی ہے اور اسی نے [میر] داماد کو نظریہ دہر کو وضع کرنے پر ابھارا ہے؛ ایسا ہے نظریہ جس کو ظاہری طور پر تو ابن سینا بھی مانتے تھے۔ اس کی دلیل واضح ہے کیوں کہ یہ قسم ازلی ہے لہذا زمان کے دائرے میں داخل نہیں ہو سکتی ہے اور دوسری طرف سے صریح عدم کی نسبت مسبوق [اور متاخر] ہے تو خالص عالم ازلی میں اس کے لیے جگہ نہیں بنتی ہے۔ اسی طرح نظریہ دہر بالکل تیار شدہ حالت میں [میر] داماد

1. Simple Origination.

۲. ایضاً، ص ۳، س ۱۲ سے ص ۴، س ۲ تک۔

3. Absolute Non-Existence.

4. Particular or Restricted Non-Existence.

۵. ایضاً، ص ۴، س ۳/۴؛ ابن سینا اور الفارابی کی تنقید کے لیے مذکورہ کتاب، ص ۷۷، س ۱۲ کے بعد ملاحظہ فرمائیں۔

6. Conceptual Priority.

7. Essential Origination.

کے ہاتھوں لگا لیکن اس کی ایک بڑی مشکل یہ ہے کہ ابن سینا ظاہری طور پر دہر کے اندر اجرام سماوی اور خود زمان کو ایک کلیت کی حالت میں سموتے تھے اور عقول متعالیہ کو [عالم] بحت یا بسیط ازلی میں ڈال دیتے تھے۔ [میر] داماد کو چاہیے تھا کہ ابن سینا کی نظر کی ایسی تفسیر اور تجدید کرتے کہ وہ تمام تر "الامکان الذاتی" اور جملہ اجرام سماوی اور عقول [کلیہ یا متعالیہ] کو اپنے اندر جگہ دیں اور [اس کے ساتھ ساتھ] خدا سے اپنی حقیقی جدائی اور اپنے صریح عدم کی نسبت مسبوق [متاخر] ہونے کو بھی پیش کریں۔

آئیے ہم اس مقدمے سے شروع کریں جس کی رو سے ابن سینا بھی قبول کرتے تھے کہ فلک اقصیٰ اور اس کے نفس دہر میں حادث ہوتے ہیں اور ان کا وجود صریح عدم کی نسبت مسبوق [متاخر] ہے لیکن فلک اقصیٰ عقل دوم کا قرین [ہم رتبہ] ہے کیوں کہ عقل دوم اور فلک اقصیٰ دونوں عقل اول کا معلول ہے اور عقل اول نے اپنے متعدد [متکثر] اعتبارات یعنی امکان بالذات اور وجوب بالغیر (خدا) کے باعث ان دونوں کو وجود میں لے آئی ہے۔ عقل اول کے متعدد [متکثر] اعتبارات خود اس فلسفی قاعدے جس کی رو سے ایک بسیط شے سے ایک ہی معلول کا وجود میں آنا ممکن ہے، خدا کے متعدد [و متکثر] اعتبارات کا معلول ہے۔ حقیقت امر یہ ہے کہ ہر علت اپنی بساطت کے ناطے ایک معلول کو وجود بخش سکتی ہے اور جہاں کہیں ایک سے زیادہ معلول کو وجود میں لے آئی تو یہ اس کے ان متعدد [متکثر] اعتبارات کے باعث ہے جن میں سے ہر ایک اپنی جگہ بسیط ہے۔ [اسی اثنا میں] خدا اگرچہ فی نفسہ، بسیط ہے لیکن اس کے لیے بھی متعدد [متکثر] اعتبارات کو مد نظر میں رکھنا ہوگا تاکہ یہی متعدد [متکثر] اعتبارات عقل اول کی نسبت علت بننے کا راستہ ہموار کریں۔ جب عقل اول ایک طرف سے فلک اقصیٰ علت بن جائے تو دوسری طرف سے عقل دوم کی بھی علت بنتی ہے۔ ایسا اس لئے ممکن ہے کہ عقل اول کے بسیط ہونے کے باوجود بھی متعدد [متکثر] اعتبارات کے حامل ہے اور ان میں سے ہر ایک اعتبار علت بننے کے لائق ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ علت واحدہ کے بلا واسطہ متعدد معالیل اسے علت واحدہ کے متعدد [متکثر] اعتبارات ہونے کے باعث ایک دوسرے کی نسبت متلازم ہیں۔

بہر کیف فلک اقصیٰ اور عقل دوم ایک دوسرے کی نسبت متلازم ہیں۔ چوں کہ فلک اقصیٰ، صریح عدم کی نسبت مسبوق [متاخر] ہونے کو قبول کر چکے ہیں تو لہذا ماننا ہوگا کہ عقل دوم بھی غیر زمانی [صریح] عدم کی نسبت مسبوق [متاخر] ہے، ورنہ یہ دونوں ایک دوسرے کی نسبت

۱. [قاعدة الواحد: الواحد لا يصدر عنه آلا الواحد].

متلازم انہیں ہوں گے [جو کہ خلاف فرض ہے۔ مفروضہ یہ تھا کہ ایک دوسرے کی نسبت متلازم ہیں]۔ ہاں! اگر عقل دوم صریح عدم نہ صرف اعتباری اور عقلی عدم کی نسبت مسبوق [متاخر] ہو تو عقل اول بھی صریح عدم کی نسبت مسبوق [متاخر] ہوگی؛ کیوں کہ نہ فقط عقل کے درمیان بلکہ عقل متعالیہ اور افلاک ازلیہ [سماویہ] کے درمیان میں بھی کوئی ذاتی تملک اور فرق نہیں ہے۔ تمام تر ازلیات ایک ساتھ دہر میں حادث ہوتے ہیں۔ یہ کہنا غیر معقول بات ہے کہ ازلیات میں سے بعض کو دوسرے بعض کی نسبت عالم دہر میں حادث ہونے میں تقدم حاصل ہے۔ البتہ یہ بات صحیح ہے کہ بعض کو دوسرے بعض پر حدوث ذاتی کے لحاظ سے تقدم حاصل ہے۔ ازلیات کو حدوث خارجی میں کوئی وہ ایسا مانع درپیش نہیں ہے جو "امکان ذاتی" کے راستے میں حائل ہوتی ہو اور "امکان استعدادی" بھی اس مانع سے درکنار نہیں ہے؛ کیوں کہ قوہ [بالقوہ] کو فعلیت کی ضرورت ہے اور اس لئے قوہ زمان کی طرف محتاج ہے۔^۲

اب [میر] داماد کے لیے یہ بات ثابت کرتی ہے کہ وجود کا معیار اور "ملاک" ^۳ [عالم] دہر میں ہونا ہے یعنی غیر زمانی طور پر غیر کمیتی عدم کے بعد حادث ہونا [ہی] خود حدوث ذاتی یا اعتباری ہے۔ چوں کہ خدا کے علاوہ ہر شے اس نوع، حدوث کی مرہون منت ہے لہذا اس کی دہری طبیعت اور ذات کے باعث جو وجود اور ماہیت کی ترکیب سے وجود میں آئی ہے، خدا کے علاوہ ہر شے کا وجود دہر میں برقرار ہوتا ہے، نہ سرمد میں جہاں صرف خدا کا وجود ہوتا ہے۔ ایسی تفسیر قطعی طور پر ابن سینا کے نظریے میں بنیادی ترمیم کا نتیجہ ہے، لیکن ایسی تعدیل کرنے کے راستے کو ابن سینا کے اپنے اسی نظریے نے ہموار کیا ہے کہ جس کی رو سے خدا بسیط مطلق ہے اور بسیط مطلق سے فقط ایک بسیط موجود کی خلقت ہی ممکن ہے۔ اسی ناطے صادر اول [یعنی] عقل اول، صرف بسیط نہیں ہے اور آخر کار عقل اور افلاک ازلی ہیں [اس کے باوجود یہ فرق ذہن میں رکھنا ہوگا کہ] افلاک صریح عدم نہ صرف اعتباری عدم کی نسبت مسبوق [متاخر] ہیں بلکہ عقل اعتباری اور عقلی طور پر عدم کی نسبت مسبوق [متاخر] ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اگرچہ [میر] داماد نے ابن سینا کے نظریے میں بنیادی تبدیلی لے آئی ہے، [لیکن/ تاہم] میری نظر میں مجموعی طور پر [میر] داماد کے نظریہ حدوث دہری کا اثر ابن سینا کی کلی مراد سے ہماہنگ ہے۔ ابن سینا کا مجموعی نظریہ اس کے مفہوم امکان کے پیچھے [چھپا ہوا] ہے جس کا مقصد خدا کو جو واجب الوجود بنفسہ ہے، تمام باقی موجودات من جملہ عقل سے الگ

1. Interdependent.

۲. [القبسات]، ایضاً، ص ۲۲۰، س ۱۱ سے لے کر ص ۲۲۲، س ۶ تک۔

3. Basis.

تھلگ کرنا ہے۔ ابن سینا اس نظریے پر اصرار کرتے ہیں کہ اگرچہ "وجود" کا لفظ مشترک لفظی نہیں ہے لیکن [کسی بھی طور] اصیل وجود اور طفیلی وجود کبھی بھی ذاتاً ایک جیسے نہیں ہیں۔^۱ یہ تملہز اس کے نظریہ وجود و ماہیت کے جڑوں میں بھی برقرار ہے لیکن ابن سینا بھی اپنے ما سلف فلاسفہ^۲ کی مانند [ایک طرف سے] عالم واقع کو دو مقولے [یعنی] ازلی اور زمانی کے درمیان تقسیم کرتے تھے اور [دوسری طرف سے] عقول [متعالیہ] کو زمانی عالم میں جگہ نہیں دیتے تھے بلکہ انہیں ازلی عالم یا سرمد میں ڈال دیتے تھے جو خدا کے وجود کا مرتبہ ہے۔ دہر کے بارے میں ان کا بیان اور یہ کہنا کہ افلاک سماوی دہر میں اس لئے موجود ہیں کہ وہ بے زمان صریح عدم^۳ کی نسبت مسبوق [اور متاخر] ہیں، شک برانگیز نظر آتا ہے اور مبہم بھی، کیوں کہ اس بیان سے زمان محض یا دہر^۴ کے اندر وجود کی تیسری سطح کو مستقل نتیجے کے طور پر اخذ نہیں کر سکتے ہیں۔ اس کے اوپر، مذکورہ بالا سخن یعنی جہاں ان کو کہنا تھا کہ امکان ایک ایسی صرف ذہنی [عند الذہن] اور اعتباری^۵ چیز ہے جو وجودی شان سے خالی ہے اور [نیز] عقول [متعالیہ] کو کم از کم خدا جو ماہیت اور وجود دونوں کا سرچشمہ کے ساتھ یکمان گرداننے کا اندیشہ ہے [جو حقیقت سے دور ہے]۔

[میر] داماد کا [نظریہ] دہر اسی مشکل کو اس طرح رفع کرنے کے درپے ہے کہ خدا اور جہاں جو عقول متعالیہ^۶ کے درمیان واقعی اور وجودی جدائی کو ثابت کریں۔ اب ہم [میر] داماد کی اس دلیل کی طرف آتے ہیں جو ان کے عالم کو تین سطحی [تین مرتبوں پر مشتمل] تحلیل پر استوار ہے [اور یہی تحلیل] عقلی [مفہومی] یا لفظی سبق و تقدم اور عالم کے امکان وجودی سے ماخوذ ہے جو، اسی کا نتیجہ ہے۔^۷

ابھی تک میں نے "التقدم بالمرتبة العقلية" اور "تقدم ذاتی"^۸ کو مترادف^۹ کے طور پر استعمال کیا [لیکن] اگر انتہائی غور سے دیکھ لیں تو ایسی بات نہیں ہے کیوں کہ التقدم بالمرتبة العقلية، تقدم

۱. یادداشت نمبر ۱۴ [ترجمہ میں یادداشت نمبر ۵۳] کو ملاحظہ فرمائیں۔

2. Preceding Philosophers.

3. Non-Temporal Non-Existence.

4. Pure Time or Perpetuity.

5. Purely Nominal or Logical Terms.

6. Transcendental Intelligences.

۷. [اس جملے کو کئی ایک طریقے سے ترجمہ کرنا، ممکن تھا جن میں سے سب سے معقول ترجمہ، یہاں انجام دیا گیا ہے۔]

8. Priority by Essence [بالذات].

9. Equivalent.

بالذات کی تین صورتوں یعنی تقدم بالطبع، تقدم بالوجود [بالعلیۃ]^۲ اور التقدم بالمرتبة العقلية میں سے صرف ایک ہے جب کہ اسی تقدم بالذات کے اندر یہ تینوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ یہ بات درست ہے کہ السرور دی^۳ کہ جس کی نظر میں وجود ایک انتزاعی شے ہے اور عالم واقع میں اس کا ما بازاء نہیں ہے، میں نے کوشش کی ہے کہ تقدم عقلی کو تقدم بالمابہیۃ [بالذات] کے اندر منحصر کر دیں لیکن وجود کے انتزاعی ہونے کے باوجود بھی ہمارا [ذاتی] تجربہ یہ بتلاتا ہے جسے ملحوظ نہ رکھنا ممکن نہیں ہے۔ تقدم بالطبع یا تقدم بالوجود یا تقدم بالعلیۃ کو قبول کرنا، ناگزیر ہے^۴۔ تقدم بالمابہیۃ سے مراد ایک ماہیت کا دوسری ماہیت پر عقلی تقدم کے حامل ہونا ہے، مثال کے طور پر حیوان کی ماہیت عقلاً اور منطقاً انسان کی ماہیت پر مقدم ہے یا خط کی ماہیت مثلث کی ماہیت پر مقدم ہے۔ یہی مثالیں کچھ فرق کے ساتھ تقدم بالطبع یا تقدم بالوضع کو بھی روشناس^۵ کراتی ہیں۔ ان میں فرق یہ ہے کہ ماہیت بما ہی ماہیت صرف عقلی اور ذہنی مرتبے میں وجود رکھتی ہے اور عالم واقع اور وجودی میں اس وقت اس کا کوئی مدلول نہیں ہے جب تک کوئی علت اسے وجود نہ بخش دیں اور جب عالم خارج میں وجود میں آتی ہے تو [بہت سارے] بیرونی ضائم اس سے ملحق اور اس کے گرد جمع ہو جاتے ہیں اور اس کے وجود محضہ کو ان ضائم سے جدا کر کے وجود بما ہو وجود کے عنوان سے مستقل طور پر مطالعہ کرنا ممکن ہے۔^۶ دوسری طرف سے تقدم بالطبع اگرچہ مرتبہ عقلی میں موجود ہے لیکن ایک لحاظ سے وجود کی طرف بھی اس کی نظر ہے۔ مثال کے طور پر خط کے مثلث کی موجودگی، ہم زمان عالم خارج میں ممکن ہے۔ اس سے پہلے ہم زمانی، ناممکن ہے۔ آخر کار معلول پر علت کے تقدم کو سب نے مان لیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ علت کے مرتبے میں معلول کا کوئی وجود نہیں ہے [بلکہ] یہ علت ہے کہ جو معلول کے مرتبے میں وجود رکھتی ہے۔ اسی تقدم کی نسبت ہم زمانی^۷ کو ہم تقدم بالمابہیۃ اور تقدم بالطبع میں پاتے ہیں؛ مثال کے طور پر خط اور مثلث ہم زمان^۸ وجود رکھ سکتے ہیں لیکن خط کے لیے مثلث کے بغیر بھی وجود رکھنا ممکن ہے جبکہ علت اور معلول کے رابطے میں اس طرح کی جدائی ناممکن ہے۔ تقدم بالعلیۃ^۹ اور تقدم

1. Priority by Nature.

۲. [فارسی مترجم]

۳. القبات، ص ۶۷، س ۱ کے بعد۔

۴. ایضاً۔

۵. ایضاً، ص ۶۳، س ۱۰ سے لے کر ص ۶۴، س ۲۱ تک۔

۶. ایضاً، ص ۴۷، س ۱۵ سے لے کر ص ۴۹، س ۳ تک۔

7. Simultaneity-cum-Priority.

8. Simultaneity-cum-Priority.

9. Causal Priority.

بالطبع اس بات میں مشترک ہیں کہ دونوں کے لیے مابازائے 'خارجی' موجود ہے۔ حقیقت میں، علت کی مابازائے خارجی، وجود بالضرورة ہے، کیوں کہ علت، ایسا تام و تمام فاعل ہے کہ معلول کی ضرورت بھی اس سے وجود میں آتی ہے۔ [لیکن اس بات کو ذہن میں رکھنا ہوگا کہ] جس تقدم کی یہاں بات ہو رہی ہے وہ تقدم عقلی [منطقی] ۳ ہے۔

میں [یہاں تک] ان تین تقدمات کو تقدم عقلی [منطقی] کے مرتبے ہی میں بحث کر سکا ہوں؛ کیوں کہ عالم امکان میں مفہوم ۵ اور واقعیت [مصدق] ۶ کے درمیان نیز وجود ذہنی ۷ اور وجود خارجی ۸ کے درمیان دوگانگی [یاثنویت] ۹ پائی جاتی ہے۔ بہر کیف، جب خدا سے متعلق یہی بحث کرتے ہیں تو اس کے وجود عینی [خارجی] کو اس کی ماہیت کی نسبت، عینیت [یعنی ماییتہ اثبتہ] پاتے ہیں اور کسی قسم کی دوگانگی [یاثنویت] کو نہیں دیکھتے [بلکہ] جو کچھ خدا کے بارے میں ہے وہ وحدت وجودی محض ہی ہے۔ ۱۰، ان تفصیلات کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ قول کہ عالم، خدا کی نسبت متاخر بالعقل یا بالذات ہے، اور یہ قول کہ جس کی رو سے عالم کو خدا کی نسبت متاخر بالوجود مانتے ہیں لازماً بالضرورة ۱۱ اور بلکہ حقیقت میں، دونوں یکساں ہیں۔ عالم کا یہی بالوجود نہ کہ صرف متاخر بالذات ۱۲ ہونا سبب بنا ہے کہ عالم نہ صرف اعتباری طور پر اپنے واقعی وجود میں خدا کے وجود سے جدا ہو جائے اور عالم کا وجود ضروری طور پر صریح اور البتہ غیر زمانی عدم کی نسبت مسبوق [اور متاخر] ہو جائے۔ [اس بحث کا نتیجہ یہ ہوگا کہ] عالم اور اس کے مشمولات نہ سرمد بلکہ دہر میں قرار پائیں:

مرتبہ عقلی میں علت خاص طور پر علت فاعلی کے وجود کا اس کے معلول کے وجود پر مقدم ہونے کی نوعیت، تقدم ذاتی ہے۔ یہ بات ان حقائق میں سے ہے جو فطری طور پر صحیح و سالم اذہان کے نزدیک درست ہے اور تمام فلاسفے اور متفکرین اس بات کو قبول کرتے ہیں۔ معلول

1. Simultaneity-cum-Priority.

2. Reference to Existence.

3. Logical Priority.

۴. یادداشت نمبر ۳۳ [ترجمہ میں یادداشت نمبر ۱۳۵] کو ملاحظہ فرمائیں؛ ایضاً، ص ۶۸، س ۱۸ کے بعد۔

5. Concept.

6. Reality.

7. Logical Being.

8. Existential Being.

9. Duality.

۱۰. ایضاً، ص ۴۹، س ۵ سے لے کر ص ۵۱، س ۹ تک۔

۱۱. [یہاں ضرورت کو قضیہ موجبہ کی صورت میں ملاحظہ فرمائیں تو بہتر ہے۔]

12. Conceptual or Logical Posteriority

علتِ فاعلی کے وجودی مرتبے میں وجود نہیں رکھتا کیوں کہ معلول کو اپنے مرتبے میں وجود علت سے ملنا ہے۔ یعنی اعتباری طور پر نہیں ملنا ہے۔ یہاں تک کہ دونوں، وجودی لحاظ سے ہم زمان موجود بنتے ہیں۔

در نتیجہ، عالم اکبر اپنے تمام کلی نظام کے اجزاء سمیت خداوند خالق و صانع جل اسمہ کی وجودی سطح سے متاخر ہے اور جب یہ بات روشن ہو گئی کہ عالم واقع میں اصیل وجود خالق کی ماہیت کے ساتھ عینیت رکھتا ہے تو خدا میں مرتبہ عقلی اور مرتبہ وجود عینی ایک دوسرے کی نسبت بالکل یکساں ہیں اور جس زاویے سے دیکھ لیں خدا کا وجود واقعی اور خارجی اس کے اپنے وجود ذہنی سے یکساں ہے۔ کیوں کہ عالم خداوندی اور عالم خارج میں اصیل وجود کا مرتبہ عالم امکان میں انسان یا عقول کی ماہیت کے مرتبے کی مانند ہے۔

نتیجتاً عالم کے خدا کا مرتبہ عقلی سے متاخر ہونا جو (علت کی نسبت) معلول کا متاخر ہونا ہے دقیق معنی میں، اس تاخر کی نوعیت میں سے ہے جو خدا کے حقیقی وجود خارجی سے جدائی ڈالنے والے تاخر کی مانند ہے اور مرتبہ ذاتی میں عالم پر خدا کے وجود کا مقدم ہونا جو تقدم بالعلیۃ کی نوع کا ہے، اس تقدم کی طرح ہے جو خدا کے وجود کو عام واقع اور خارج پر حاصل ہے۔ [تقدم و تاخر بالعلیۃ کے بارے میں جو کچھ کہا گیا]^۲ وہ تقدم و تاخر بالماہیۃ اور حقیقت میں تمام تر تقدمات و تاخرات بالذات (من جملہ تقدم و تاخر بالطبع) کے بارے میں بھی صادق ہے۔

[عالم]^۳ کا خدا کی نسبت متاخر بالذات ہونا، [کوئی فرق نہیں پڑتا کہ] خواہ بالعلیۃ ہو یا بالماہیۃ یا بالطبع ہو، سب کے سب دہری لحاظ سے جدائی ڈالنے والے تاخر کی طرف پلٹتے ہیں اور خدا کا تقدم بالذات ہونا بھی [کوئی فرق نہیں پڑتا کہ] خواہ بالعلیۃ ہو یا بالماہیۃ ہو یا بالطبع ہو، سب کے سب سرمدی یکسانی کی طرف پلٹتے ہیں۔ ہاں! خدا اور عالم کے رابطے کو [کسی بھی تشبیہ اور تمثیل کے پیرایے میں درست بیان کرنا، ممکن نہیں ہے۔ جیسے] سورج اور اس کی کرنوں کے درمیان کے رابطے [یا]۔۔۔ کو تمثیل کے پیرایے جتنی بھی زبان گھمائیں اور لکنت کے ساتھ جو کچھ ادا کریں وہ قیاس مع الفارق ہے؛ کیوں کہ جیسا آپ کو معلوم ہے سورج کی مثال میں مرتبہ عقلی [یا ذہنی] میں اس کا وجود اور وجود خارجی اور واقعی دونوں ایک جیسے نہیں ہیں۔ جب کہ عالم خداوندی میں یہ دونوں مرتبے یکساں ہیں۔ ہاتھ اور چابی کی حرکت کی تمثیل کا نتیجہ بھی یہی ہو گا [ان تمثیلوں کے ذریعے خدا اور عالم کو سمجھنا، ممکن نہیں ہے]۔^۴

1. Macrocosm.

۲. فضل الرحمن۔

۳. فضل الرحمن۔

۴. [القبسات] البضاء، ص ۷۵، س ۴ سے لے کر ص ۷۶، س ۶ تک۔

اگرچہ [میر] داماد نے زمان محض کی نسبت اپنی خاص توجہ کا ثبوت دیا ہے اور انھوں نے [ظرف] دہر میں عالم کے غیر ذاتی اور غیر زمانی حدوث کو ثابت کرنے کے لیے کئی ایک ایسی ملاحظات پیش کئے ہیں جو عقل کے پاس قابل قبول ہوں۔ لیکن [میر] داماد کو اتنی فرصت نہیں ملی کہ دہر کی اپنی ماہیت پر مزید گہری نگاہ کے ساتھ بحث کریں اور اس کے لوازمات مثلاً: علیّت، حرکت، ارادہ، جادواںگی وغیرہ کے مسائل کو استخراج کریں۔ اگرچہ ان کا فلسفیانہ جذبہ اور تیز فہمی واقعی معنوں میں اصلی ہے اور یہی چیز ان کے بہت سارے فلسفیانہ مفاہیم کی تصفیہ سازی میں واضح طور پر جلوہ گر ہوئی ہے لیکن بہر کیف ان کی سوچی سمجھی نیت [اور مقصد] ظاہری طور پر الہیاتی تھی اور اسی لئے جب وہ عالم کے حدوث دہری کو ثابت کرنے میں کامیاب ہو گیا اور انھوں نے یقینی طور پر عالم کو ایک ایسے مرتبے میں جگہ دی جو خدا کے وجودی مرتبے سے فرق رکھتی ہے تو ان کا خیا ل تھا کہ کام ختم ہو گیا [اور اپنے مقصد تک پہنچ چکے ہیں] اور انھوں نے مزید دہر کی حقیقت کے بارے میں بحث نہیں کی [کیوں کہ ضرورت محسوس نہیں ہو رہی تھی] بلکہ انھوں نے صرف یہ کام کیا کہ دہر کو ثابت کرنے کے لیے مختلف [اور متعدد] دلائل پیش کئے اور مثال کے طور پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ عقول [متعالیہ] اور افلاک سماوی کو دہر میں ضرور موجود ہونا چاہیے۔ زمانیات کا حقیقی وجود بھی دہر میں ہے۔ الطباع المرسلۃ^۱ کا حقیقی وجود بھی دہر میں ہے اور آخر کار زمان خود بھی دہر میں موجود ہے۔

بہر کیف یہ ساری دلائل دہر کی حقیقت اور اس کی مشمولات کو کھگانے کے بجائے دہر کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے ہیں۔ اسی لئے میری نظر میں ان کی کئی دلیلیں سو فی صد معتبر ہوتی ہیں۔ لیکن، ان کا یہ نادر اور واقعی فلسفیانہ اصلی نگاہ بہت سارے [محققین] کے نزدیک، نامعقول بلکہ متکلفانہ نظر بن گئی ہے۔ چوں کہ [میر] داماد نے دہر کی ماہیت اور حقیقت اور اس کے لوازمات کے بارے میں منظم بحث نہیں کی ہے۔ اس مقالے میں میرا مقصد یہ تھا کہ [میر] داماد کا نظریہ حدوث دہری اپنی جگہ انتہائی معقول ہے اور فلسفیانہ نگاہ میں اصلی اور معنادار نظریہ ہے اور ان سب کا اس مسئلے سے کوئی لینا دینا نہیں۔ اس نظریے کے اوپر کوئی منظم کام نہیں ہوا تا کہ فلسفیانہ بنیادی مسائل کی نسبت اس نظریے کے لوازمات کو استخراج کیا جائے۔ یہاں جا کر [میر] داماد اور ان کے شاگرد ملا صدرا کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے جنہوں نے اپنے نظریہ اصالت^۲ اور تشکیک وجود^۳ کے [بہت] سارے لوازمات کو استخراج کئے۔ اس کا یہ مقصد نہیں کہ [میر] داماد کا پورا فلسفہ اسی

1. Implications.
2. General Ideas.
3. Primordality.
4. Systematic Ambiguity of Existence.

پیچیدہ نظریہ دہر کے اندر سمٹی ہوا ہو؛ کیوں کہ ان کی کتاب القیاسات میں بحث و تمحیص کے بعد راقم الحروف کا یہ راسخ عقیدہ بنا کہ اس فلسفیانہ نظام [فکر] میں کئی مزید گہرے نظریات موجود ہیں جو، مزید بحث طلب اور قابل تحقیق ہے۔

[ترجمہ ختم شد.]

کتابیات انگریزی:

- Aristotle, *De Caelo*, in E. R. Dodds (edition with commentary) *Proclus' Elements of Theology*, Oxford, 1933.
- Fazlur Rahman, *Avicenna's De Anima (Arabic text), being the psychological part of Kitab al-Shifa'*, New York: Oxford University Press, 1959.
- _____. *Avicenna's Psychology: An English translation of Kitab al-Najat*, Book II, Chapter VI, with historical-philosophical notes and textual improvements on the Cairo Edition, Oxford: Oxford University Press, 1952 [reprint: Westport: Hyperion Press, 1981].
- _____. *Health and Medicine in the Islamic Tradition*, New York: Cross Roads Books, 1987. [Reprint Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co, 1993].
- _____. *Intikhab-i Makhtubat- Shaikh Ahmad Sirhindi: Selected letters of Shaikh Ahmad Sirhindi (Persian text with English introduction)*, Karachi: Iqbal Academy, 1968.
- _____. *Islam*, British edition: London: Weidenfeld and Nicolson, 1966; American edition: New York: Holt, Rhinehart and Winston, 1966 [pbk. Garden City, NY: Doubleday, 1968], [second American edition: Chicago, IL: University of Chicago Press, 1979].
- _____. *Islam and Modernity: Transformation of an intellectual tradition*, Publications of the Centre for Middle Eastern Studies, No. 15, Chicago: University of Chicago Press, 1982, [pbk. Chicago: University of Chicago Press, 1984].
- _____. *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Is-

lamic Research, 1965.

- _____. "Mīr Dāmād's Concept of Hudūth Dahrī: A Contribution to the Study of the God-World Relationship in Safavid Iran", *Journal of Near Eastern Studies*, 39 (1980): 139–51.
- _____. *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980, to which all page references refer, [pbk. 1989].
- _____. *Philosophy of Mulla Sadra Shirazi*, Albany: State University of New York Press, 1976.
- _____. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London: George Allen and Unwin, 1958 [reprint: Chicago: Chicago University Press, 1979].
- _____. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*, edited and with an introduction, by Ebrahim Moosa, Oxford: One-world, 2000.
- www.chrishewer.org

فارسی:

- آشتیانی، سید جلال الدین، منتخباتی از آثار حکمای الہی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر، تہران: انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۵۱ شمسی۔
- فضل الرحمن، اسلام و مدرنیته: تحول یک سنت فکری، مترجم: زہرا ایران بان، تہران: کرگدن، ۱۳۹۷ شمسی۔
- _____، شجاعت ایمان داشتن، مترجم: محمد اسکندری، تہران: مجلہ کیان، سال دہم، شمارہ ۵۳، مرداد۔ شهریور ۱۳۷۹ شمسی۔
- _____، مضامین اصلی قرآن، مترجم: فاطمہ علاقہ بندی، تہران: کرگدن، ۱۳۹۷ شمسی۔
- فضل الرحمن، "حدوث دہری میرداماد"، ترجمہ کامران فانی، القبسات، زیر نظر مہدی محقق، تہران: تہران یونیورسٹی، ۱۹۸۷ء۔
- _____، فلسفہ ملاصدرا؛ با نگاہی نو در ترازوی نقد، ترجمہ، نقد و تحلیل: مہدی دہباشی، ایلام: ریسمان، ۱۳۹۰ شمسی۔

اردو:

- فضل الرحمن، اسلام، مترجم: محمد کاظم، لاہور: مشعل بکس، تاریخ ندارد۔

- _____، اسلام اور جدیدیت، مترجم: محمد کاظم، لاہور: مشعل بکس، تاریخ ندارد۔
- _____، قرآن کے بنیادی موضوعات، مترجم: محمد کاظم، لاہور: مشعل بکس، ۲۰۰۹ء۔
- www.mashalbooks.org/product/islam

عربی:

- فضل الرحمن، الإحياء والإصلاح في الإسلام: دراسة في الأصولية الإسلامية، ترجمة: مروان الرشيد، بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، ۲۰۱۷ء۔
- _____، الإسلام، ترجمة: حسون السراي، بغداد: الشبكة العربية للأبحاث والنشر في بيروت و مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد، ۲۰۱۷ء۔
- _____، المسائل الكبرى في القرآن الكريم، ترجمة: محمد إغيف، بيروت: دار جداول للنشر والترجمة، ۲۰۱۳ء۔



سراغاز نسخه ای از الرواشح السماویّہ میرداماد
نسخه شماره ۶۳۵، کتابخانه ممتاز العلماء (لکهنو)

سَقَدِصْلَا



قطعه نستعلیق ممتاز، رقم میرعماد حسنی
موزه ملی بریتانیا (لندن)

نقد اثر

بازنگاهی به ترجمه سلطان حسین واعظ استرآبادی از کتاب ضوابط الرضاع میرداماد

حسین ندائی*

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه فردوسی (مشهد)

چکیده

یکی از موارث مهمی که گذشتگان برای نسل‌های بعد به جای می‌گذارند، نوشته‌ها و آثار مکتوب آن‌هاست. ارائه این متون به نسل جدید، نیازمند تصحیح و ویرایش دقیق است. از سوی دیگر، خیل عظیم آثار برجای مانده از گذشتگان، این مجال را نمی‌دهد که تک‌تک آن‌ها تصحیح و منتشر شوند. یکی از کارهایی که می‌توان برای گزینش این آثار و تصحیح و انتشار آن‌ها انجام داد، بررسی اجمالی محتوا و قوت آن‌هاست؛ تا از این طریق، ارزش و اولویت هر اثر برای انتشار سنجیده شود. با همین هدف در مقاله پیش‌رو، نسخه خطی ترجمه سلطان حسین واعظ استرآبادی از ضوابط الرضاع میرداماد بررسی شده است. پس از اشاره‌ای مختصر به زندگی‌نامه مؤلف و مترجم ضوابط الرضاع، متن ترجمه با متن عربی این اثر مقابله شده و نقاط ضعف و قوت کار مترجم بیان شده است. نتیجه این جستار آن است که با توجه به خطاهای راه‌یافته در این اثر، تصحیح و انتشار آن، اولویت چندانی ندارد.

واژگان کلیدی: میرداماد؛ سلطان حسین واعظ استرآبادی؛ ضوابط الرضاع؛ نسخه خطی؛ ترجمه.

مقدمه

فقه کنونی، ادامه میراث فقهی گذشتگان است و هر نسل با استفاده از دانش‌ها و نوشته‌های نسل قبل و با اتکا به نیازهای روزگار خود، به نوآوری فقهی و پرورش این دانش در زمینه‌های مختلف پرداخته است. مقاله پیش‌رو گامی است در راستای معرفی ترجمه یکی از آثار فقهی؛ اثری متفاوت

* رایانامه: hosseinneed@gmail.com

که شامل نظراتی خاص و جدید است و لزوم بررسی و ارائه آن به نسل جدید احساس می‌شود. در این مقاله، ابتدا مختصری از زندگی‌نامه مؤلف ضوابط الرضاع و مترجم آن بیان شده است. سپس، با بررسی تطبیقی ترجمه و بیان نقاط ضعف و قوت آن، این نسخه خطی، عیارسنجی شده و در انتها نیز، جمع‌بندی و نتیجه‌گیری حاصل از این بررسی‌ها ارائه شده است. امید است با ارائه این مقاله، گامی در جهت احیای میراث فکری گذشتگان برداشته شود.

۱. بخش نخست: میرداماد

میر برهان الدین محمد باقر داماد، ملقب به «معلم ثالث» و «سید الأفاضل» و متخلص به «اشراق»، از فیلسوفان بنام دوره صفویه است. او فرزند امیر شمس الدین محمد استرآبادی مشهور به «داماد» است و علت این اشتها، ازدواج او با دختر علی بن عبدالعالی، معروف به «محقق کرکی»، است؛ بنابراین، میرداماد دخترزاده یا نواده دختری آن دانشمند بزرگ است.^۱ وی در آثارش، خود را چنین معرفی کرده است:

«محمد بن محمد یدعی باقر الداماد الحسینی - ختم الله له بالحسنی -».

تاریخ تولد میرداماد روشن نیست. سال‌های ۹۴۵، ۹۶۹ و حدود ۹۶۰ هجری قمری^۲ را تاریخ ولادت او دانسته‌اند که با توجه به قرائن^۳، دومین تاریخ ذکرشده، دقیق‌تر است؛ ولی اکثر قریب به اتفاق تذکره‌نویسان، تاریخ وفات او را در سال ۱۰۴۱ هجری قمری دانسته‌اند.^۴ تألیفات میرداماد در رشته‌های زیر است:

فلسفه؛ منطق؛ کلام؛ عرفان؛ تفسیر؛ حدیث؛ رجال؛ درایه؛ فقه؛ اصول فقه؛ ریاضیات؛ ادبیات. در کتاب حکیم استرآباد: میرداماد، فهرست مفصل ۱۳۴ اثر از میرداماد آمده است.^۵ برخی محققان بر این باورند که:

«از مرور اجمالی آثار میر به دست می‌آید که وی با کتاب‌پردازی فراگیر و ایجاد آثار دایرة المعارف میانه‌چندانی نداشته است؛ بلکه بیشتر تألیفات او تک‌نگاری‌های مسئله‌محور و مجتهدانه‌ای هستند که به سودای تبیین نوآوری‌ها و نظرات خاص وی و بررسی لوازم و نتایج آن‌ها، حل معضلات و عویصه‌های علمی یا در پاسخ به مسئله خاصی نگاشته شده‌اند».^۶

اما درباره محل دفن او:

«مرحوم حاج میرزا علی محدث‌زاده از کتاب ریاض‌الجتهدی سیدحسن زنوزی نقل

۱. نگر: القبسات، صص سه-چهار.

۲. نگر: میرداماد، صص ۵-۶.

۳. نگر: ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۵، ص ۴۲.

۴. نگر: میرداماد، صص ۵-۶.

۵. نگر: حکیم استرآباد: میرداماد، ص ۴۵.

۶. نگر: حکیم استرآباد: میرداماد، صص ۱۰۷-۱۱۳.

۷. اوراق پراکنده از مصنفات میرداماد، ص ۱۴.

می‌کند: در سنه هزار و چهل و یک، میرداماد به اتفاق شاه صفی به زیارت عتبات عالیات رفته، در اثناء راه عارضه‌ای عارض او شد. حسب‌الحکم جهان‌مطاع، محفّه او را منزل به منزل جمعی به دوش می‌بردند، اعلی حضرت شاهی پیش افتاده خود را به آستان امیر متقیان رسانیده، انتظار ورود آن جناب را می‌کشید؛ و در منزل «ذی‌الکفل» به رحمت ایزدی واصل شد. نعش او را به نجف اشرف آوردند. شاه و سپاه به استقبال نعش بیرون شتافته، در کمال احترام به آستان امیر متقیان رسانیده، دفنش کردند؛ اما فارس نامه ناصری سفر شاه به عتبات و حتی بازگشت او را در سال ۱۰۴۰ دانسته است. صاحب منتخب‌التواریخ گوید: بعضی از اجلّه گفته‌اند: قبر میرداماد در زیر عتبه درب رواق مطهر حضرت امیرمؤمنان (علیه السلام) است؛ وقتی که از ایوان داخل رواق می‌شوند»^۱.

۲. بخش دوم: سلطان حسین واعظ استرآبادی

سلطان حسین بن سلطان محمد واعظ استرآبادی، از واعظان دانشمند استرآباد در قرن یازدهم هجری قمری است که بنا بر نقل مشهور^۲، ولادتش حوالی سال‌های ۹۹۵ یا ۹۹۷ هجری قمری است. البته، با توجه به قرائنی که وی در کتب خود به جای نهاده است، این تاریخ صحیح نیست. وی در جمادی‌الثانی سال ۱۰۷۹ هجری قمری، در جریان حمله انوشه خان، حاکم اورگنج، به استرآباد، به شهادت رسیده است.

واعظ استرآبادی در دو کتاب خود که یکی را در سال ۱۰۷۷ هجری قمری و دیگری را در سال ۱۰۷۸ هجری قمری نوشته، متذکر شده است که هنگام نوشتن آن‌ها، در عُشر نهم یا دهه نود از عمر - یعنی بین هشتاد تا نودسالگی - به سر می‌برده است؛ بنابراین، حتی اگر ولادت وی در ۹۹۵ هجری قمری باشد، حداکثر عمر او را باید حوالی ۸۴ سال به حساب آورد. از سوی دیگر، نسخه‌ای از تفسیر جوامع‌الجامع به خط وی باقی مانده که در سال ۱۰۵۸ هجری قمری کتاب شده است. استرآبادی در انجامه نسخه ذکر می‌کند که هنگام کتابت آن، سنّ او از هفتاد گذشته بوده است. اگر این تاریخ ملاک باشد، تولّد او باید پیش از سال ۹۸۸ هجری قمری باشد؛^۳ از این رو، سنّ واعظ استرآبادی هنگام شهادت، حدود ۹۱ سال بوده است. بدین ترتیب، سخن میرزا عبدالله افندی که سنّ وی را هنگام وفات، تقریباً ۱۰۰ سال دانسته، تأیید می‌شود.^۴

سلطان حسین واعظ استرآبادی، در میان استرآبادیان به علم و دانش و وعظ شناخته شده بود. پس از شهادت، پیکر وی را در بنایی چهاردیواری - که خودش آن را «حظیره» خوانده است - در گرگان دفن کردند. این مزار از آن روزگار تا دهه سی ام قرن حاضر خورشیدی، زیارتگاه بوده و اکنون نیز محلّ آن خانه مشخص است. اعقاب وی تا این اواخر، با عنوان «خاندان فلسفی» شناخته شده و هنوز هم در قید حیات‌اند. با توجه به سنّ و تاریخ شهادت استرآبادی،

۱. «أربعة أيام»، صص ۶۴۸-۶۴۹ (مقدمه مصحح).

۲. مرجع این نقل، سخن افندی است که گوید: استرآبادی کتاب تحفة المؤمنین را در سال ۱۰۲۷ هجری قمری، وقتی

۳۲ یا ۳۳ سال داشته، نوشته است. نگر: ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۲، ص ۴۵۴.

۳. نگر: مروری بر احوال و آثار سلطان حسین واعظ استرآبادی، ص ۷.

۴. نگر: ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۲، ص ۴۵۴.

می‌توان گفت که وی زمان شاه عباس کبیر تا اوایل سطننت شاه سلیمان را درک کرده است؛ چنان‌که در آثارش از شاه عباس اول، شاه صفی و شاه عباس دوم یاد کرده و آثاری به نام آنان نگاشته است.^۱ چنان‌که از لقب او مشخص است، کار اصلی وی وعظ و خطابه بوده و آثارش نیز، با حرفه او منطبق‌اند؛ از جمله کتاب ذخائر الواعظین و رساله صفویه در مواعظ. با توجه به تألیفات متعدد او، می‌توان گفت که استرآبادی با دانش‌هایی چون ادبیات و کلام و فقه آشنایی کافی داشته و در بیشتر این زمینه‌ها و نیز درباره وعظ و منبر، آثاری برای مردم نوشته است.^۲

درباره مزار سلطان حسین واعظ در کتاب استرآبادنامه آمده است:

«مرقد شریفش در حظیره^۳ مخصوصه است در «گذر سرپیر» که در حال حیات، آن موضع را به جهت مدفن خود تمهید فرموده است»^۴.

نیز در کتاب گرگان و استرآباد، سنگ مزارها و کتیبه‌های تاریخی، چنین می‌خوانیم:

«در ضلع شمال غربی این بارگاه (امامزاده محسن پسر موسی بن جعفر مشهور به معصوم زاده چهارشنبه) به فاصله حدود بیست متری، هم‌اکنون خانه‌ای وجود دارد که محل دفن حسین واعظ استرآبادی است»^۵.

چندین کتاب درباره احوال واعظ استرآبادی سخن گفته‌اند و کتاب مروری بر احوال و آثار سلطان حسین واعظ استرآبادی نوشته استاد رسول جعفریان، تنها اثر مستقل درباره اوست. در ادامه، شرح حال وی را از سه منبع تراجیم، به ترتیب زمانی مرور خواهیم کرد.

۲٫۱. گفتار نخست: ریاض العلماء و حیاض الفضلاء

افندی در ریاض العلماء درباره استرآبادی چنین نوشته است:

«المولی سلطان حسین بن المولی سلطان محمد الأسترآبادی الواعظ باسترآباد: فاضل عالم فقیه محدث متکلم، کان من تلامذة الشیخ البهائی، و قد قتل شهیداً فی سنة نهب أنوشة خان لبلاد استرآباد فی أوائل جلوس سلطان زماننا، شاه سلیمان الصفوی، قتله مذبحاً هؤلاء الملاعن عداوة للحق و أهله لأجل تشیعہ و كونه واعظاً مشهوراً، و له من العمر نحو من مائة سنة تقريباً. و رأیت فیها من مؤلفاته رحمته کتاب تحفة المؤمنین فی أصول الدین و العبادات و المواعظ بالفارسیة، مشتملة علی ثلاثة أبواب، ألفه و له من العمر اثنان و ثلاثون سنة أو ثلاث و ثلاثون سنة فی حیاة أستاذہ الشیخ البهائی فی سنة سبع و عشرين و ألف، جیدة الفوائد حسن المطالب»^۶.

۱. نگر: مروری بر احوال و آثار سلطان حسین واعظ استرآبادی، ص ۸.

۲. نگر: همان، ص ۹.

۳. «حظیره در اینجا، یک بنای کوچک به شکل چهاردیواری است که به عنوان مقبره، از پیش برای خود آماده کرده بود» (مروری بر احوال و آثار سلطان حسین واعظ استرآبادی، ص ۹).

۴. نگر: استرآبادنامه، صص ۱۴۳-۱۴۴.

۵. گرگان و استرآباد، سنگ مزارها و کتیبه‌های تاریخی، ج ۱، ص ۱۱۷۴.

۶. ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ج ۲، ص ۴۵۴.

۲۲. گفتار دوم: شرح حال علماء و ادباء استرآباد

محمد صالح استرآبادی درباره سلطان حسین واعظ نوشته است:

«الشریف الفاضل الجلیل و الکامل النبیل، حسین الواعظ الأسترآبادی رحمته الله»

جامع کمالات بود و در فنون فضائل، حریص. از اخبار و احادیث ائمه اطهار علیهم السلام و تفسیر و قصص و حکایات و فتاوی فقهاء سلف - رضوان الله علیهم - اطلاع کامل داشته، مؤلفات متعدده مستحسنة از او به نظر قاصر رسیده است که به خط خود قلمی داشته. در اوائل دولت صفویه عموماً و در عهد شاه صفی - رفع مقامه - خصوصاً بوده است؛ ولی قوه تحریر و تقریر او در نهایت بود. کتب بسیار و مطالب بی شمار از اهل فضیلت به خط خود نوشته و بسیار سریع الکتابة بوده؛ و در سخنوری منطق اهل روزگار بود؛ و در استرآباد عمر خود را پس از کسب فضائل، غالباً به مواعظ شافیه و نصایح کافیه در رؤس منابر، خلق را ارشاد می فرمود و از حسیض شقاوت به اوج سعادت می رسانید.

در بعضی از مؤلفات او دیدم که نوشته بود: «واعظ حقیقی، خداوند عالمیان است» و استدلال به آیات مبارکات عدیده نموده، مثل آیه «إِنِّي أَعْطُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ»^۱ و «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ»^۲ و سایر آیات شریفه که در این باب در قرآن مجید است؛ و از این جهت، شیوه مرضیه موعظه را معمول می داشت و در کتابخانه اش از کتب علماء و مجتهدین و از احکام و آیات و اخبار و از مصنفات بسیار بوده است؛ و همه آن ها را وقف نموده است بر اولاد و بعد بر طلبه علوم استرآباد و غالب آن ها را به خط خود نوشته.

خوش اسلوب و شیرین می نوشت و در آخر عمر، به سعادت شهادت فائز گردید. مرقد شریفش در حظیره مخصوصه است در «گذر سرپیر» که در حال حیات آن موضع را به جهت مدفن خود تمهید فرموده است. در سنه یک هزار و هشتاد و دو هجری شهید شد و هنوز آن بقعه مبارکه و بناء شریف باقی و برقرار و معروف است. عازم استرآبادی، تاریخ شهادت او را به نظم در آورده در این اوراق درج شد، چنان که در لوحی از سنگ در ایوان آن بقعه نگارش شده است و نصب بر دیوار غربی روی به مشرق نموده اند؛ و آن ابیات این است:

واعظ نیکوسیر سلطان حسین	در کف دشمن ز تأثیر قضا
از غم این گوهر دریای علم	ترک این ظلمت سراکرد و نهاد
از برای خدمتش بستند صف	عازم از روی ادب کردم سؤال
با دو چشم خون فشان گفتا بگو	مظهر صنع خدا سلطان حسین
کشته شدن ناگاه با شمشیر کین	آسمان زد مغفر خود بر زمین
رو به سوی روضه خلد برین	حور و غلمان از یسار و از یمین

۱. هود/۴۶.

۲. یونس/۵۷.

سال تاریخش ز عقلِ دوربین «شد شهید این هادی راه یقین»

در بعضی از مصتفات آن شهید سعید، دیدم که نوشته است که در این اوقات، استرآباد از اهل اجتهاد خالی است و قضات منصوبه از قبل سلطان عصر، مرتکب امورات شرعیه و بیان مسائل و تکالیف ناس می باشند؛ و در مقام تشنیع و توییح ایشان برآمده که این طریقه خلاف شرع مستطاب است و رساله ای در نهی از این منکر برای ایشان وضع نموده و استدلال به آیات و اخبار نموده است؛ و ظاهراً تا اواخر دولت صفویه نیز، به همین نحو معمول بود تا زمان سلطنت نادر پادشاه^۱.

۲،۳. گفتار سوم: اثرافرینانِ استرآباد و جرجان

کتاب اثرافرینانِ استرآباد و جرجان یکی از منابع جدید درباره شرح حال اعلام استرآباد و گرگان است. شرح حال واعظ استرآبادی در این کتاب چنین است:

«حسین بن محمد واعظ استرآبادی (سلطان حسین واعظ استرآبادی)، قرن

۱۱ هجری قمری:

فقیه، متکلم، محدث، طبیب، حکیم و خطیب توانمند، سلطان حسین بن سلطان محمد، معروف به «واعظ استرآبادی»، از دانشمندانی است که به سعادت شهادت در راه دین نایل گشته است. مقام علمی، زبان روان، بیان رسا، قلم توانا، فکر بلند و سخن شیوای او را دوست و دشمن تقریر و توصیف کرده است.

سلطان حسین واعظ، در حدود سال های ۹۱۴-۹۹۷ هجری قمری در استرآباد دیده به جهان گشود. هم در زادگاهش رشد کرد و مقدمات فارسی و عربی را فراگرفت. بخشی از سطح را نیز نزد استادان استرآباد خواند؛ اما برای تحصیل در دوره عالی ناچار شد به پایتخت آن روزگار ایران، اصفهان، سفر کند. در اصفهان از شیخ بهایی و میرداماد بهره ها برد. پس از نیل به مقام بلند اجتهاد، رهسپار زادگاهش، استرآباد، شد. او در استرآباد به منبر می رفت و در ترویج دین اسلام کوشش فراوان کرد. کرسی درس و مجلس سخنش، مملو از مسلمانان بود. هم زمان به تألیف و تحقیق نیز، ادامه داده و آثار ارزشمندی را پدید آورد.

به نقلی، واعظ استرآبادی در سال ۱۰۷۸ هجری قمری و به قولی سال ۱۰۸۲ هجری قمری در حمله انوشه خان ازبک به شمال ایران، به شهادت رسید. کیفیت شهادت وی نیز بسیار حزن انگیز است؛ زیرا معاندان علیه دین، این عالم بزرگ را به جرم تشیع و بیان حقایق دینی، گوش تاگوش سر بریدند. مدفنش در «گذر سرپیر استرآباد»، محل توجه و زیارت مؤمنان است^۲.

۱. استرآبادنامه، صص ۱۴۳-۱۴۵.

۲. اثرافرینانِ استرآباد و جرجان، صص ۱۸۳-۱۸۳.

۳. بخش سوم: کتاب ضوابط الرضاع

نکاح و مسائل فقهی آن، از جمله اموری است که با زندگی شخصی افراد رابطه مستقیم دارند. یکی از مسائل مهم در این باره، بحث محرمات نکاح - یعنی کسانی که انسان نمی‌تواند با آن‌ها ازدواج کند - است. طبق تقسیم‌بندی کلی، عوامل حرمت نکاح به دو دسته عوامل نسبی^۱ و عوامل سببی^۲ تقسیم می‌شوند. یکی از این عوامل، «رضاع» یا شیرخوردن است که موجبات حرمت نکاح را فراهم می‌کند. البته، اینکه رضاع به کدام یک از این دو دسته ملحق می‌شود، خود موضوع بحث و بررسی مستقل است.^۳

میرداماد کتاب ضوابط الرضاع را در تبیین احکام و شروط مربوط به رضاع نگاشته است. آن‌گونه که از ابتدای رساله برمی‌آید، وی نخست رساله‌ای مختصر درباره رضاع نوشته بود که برخی از معاصران وی بر آن انتقاد کرده بودند. میرداماد برای بار دوم این موضوع را با استدلال و دقت بیشتر بررسی کرده و ضوابط الرضاع را نگاشته است:^۴

«... إني قد كنت في سالف الزمان أوردت عِصَّةً صالحةً من ضوابط حرمة الرضاع في رسالة سألته لحق الفحص أفردتها، ومقالة ضالّة لزمره أهل الحق أنشدتها. والآن إذ فثون من أبناء هذا العصر من المنتسبين إلى أرباب الدراية، والمتسمين من أصحاب الرواية، ممن لم يتمصر ضرع النظر الدقيق، ولا ارتضع لبان العلم من ثدي التحصيل والتحقيق، قد التبس عليهم الأمر في مسألة جليّة رضاعيّة قد عمّت بلواها وطمّت عدواها، استوجب حقّ صون الدين عن تحريف الغالين استجداد الكشط واستيناف القول واستخفاء الفحص واستقصاء الغور؛ في تقديمه واستبانات ثلث وتختمة. والله سبحانه وليّ الفضل والرحمة، به الاعتصام ومنه العصمة».^۵

از جمله نظرات خاص و مهم میرداماد در این کتاب، گستره محرمات رضاعی است: «برای روشن شدن دیدگاه میرداماد، این پرسش را مطرح می‌کنیم که با توجه به نبوی مشهور^۶، آیا تنزیل رضاع به منزله نسب فقط به همان هفت عنوان نسبی منصوص در آیه^۷ اختصاص دارد یا این تنزیل به آن عناوین اختصاص نداشته و علاوه بر آن‌ها، عناوینی را هم که منصوص نبوده، ولی ملازم با این عناوین هفت‌گانه

۱. مانند نسبت با خاله و عمّه که موجب حرمت ازدواج با ایشان است.

۲. مانند ازدواج با همسر که سبب حرمت ازدواج با مادرزن می‌شود.

۳. برای اطلاع بیشتر، نگر: «عموم المنزل»، صص ۳۳۵-۳۳۶.

۴. نگر: ضوابط الرضاع، ص ۵۰ (مقدمه مصحح).

۵. ضوابط الرضاع، صص ۷۹-۸۰.

۶. «يُحْرَمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يُحْرَمُ مِنَ النَّسَبِ» (الكافي، ج ۵، ص ۴۳۷؛ ح ۳؛ ص ۴۶۶؛ ح ۱۱۶).

۷. «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً» (النساء/۲۳).

نسبی می‌باشند، موضوع حرمت قرار داده است؟

در پاسخ به این پرسش، دو دیدگاه مطرح شده است: ۱. دیدگاه مشهور: عدم شمول نبوی نسبت به عناوین نسبی ملازم؛ ۲. دیدگاه میرداماد: شمول نبوی نسبت به عناوین نسبی ملازم. از نظر میرداماد، تنزیل رضاع به منزله نسب که مفاد نبوی مشهور بوده و در مقام بیان محرمات رضاعی است، فقط به هفت عنوان نسبی منصوص در آیه اختصاص نداشته و علاوه بر عناوین هفت‌گانه شمارش شده، سایر عناوینی را هم که منصوص نبوده ولی ملازم با این عناوین هفت‌گانه نسب می‌باشند، موضوع حرمت قرار داده است.^۱

از آنجا که دیدگاه میرداماد خلاف مشهور بوده و منازعات فقهی متعددی در پی داشته^۲، اهمیت این مسئله و رساله، واضح و آشکار می‌شود. بر اساس عنوان بندی میرداماد، کتاب مذکور شامل یک «تقدمة»، سه «استبانه»، یک «تختمة» و یک «خاتمة» است که ضمن آن‌ها، مطالبی با عناوین «مسئله»، «ضابطه»، «بسط و تسدید» و... آمده است. تألیف این کتاب در ماه شعبان سال ۱۰۲۸ هجری قمری به پایان رسیده است.

۴. بخش چهارم: ترجمه سلطان حسین واعظ استرآبادی از «ضوابط الرضاع»
در این بخش، ضمن دو گفتار، ترجمه فارسی ضوابط الرضاع را معرفی خواهیم کرد.

۴/۱. گفتار نخست: اطلاعات نسخه شناختی و کتاب شناختی

دست‌نوشته اصیل این ترجمه، با شماره ۵۳۷۲ در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شود. بنا بر وقف‌نامه موجود در پایان نسخه، این کتاب به همراه چندین مجلد دیگر، برای «حظیره واعظ استرآباد» وقف شده است. قطع این نسخه خطی، وزیری بوده و جلد آن، تیماج قهوه‌ای ضربی و مقوایی است. نسخه شامل ۲۶۲ برگه ۱۵ سطری است که بر کاغذ سپاهانی کتابت شده‌اند. این نسخه که به دست مترجم به رشته تحریر درآمده است، علاوه بر ترجمه فارسی، متن عربی کتاب ضوابط الرضاع را نیز در بر دارد. استرآبادی با رسم خط ممتدی بر فراز عبارات عربی، متن میرداماد را از ترجمه متمایز ساخته است. علاوه بر این، وی برخی حواشی میرداماد بر متن اصلی را بدون آنکه به فارسی ترجمه کند، در کنار برخی صفحات آورده است. بنا بر مقدمه اثر، وی این ترجمه را در سال ۱۰۷۷ هجری قمری انجام داده که در آن زمان، در دهه نود از عمر خویش به سر می‌برده است. خط این نسخه، تابع قاعده خاصی نیست. در ابتدای نسخه، بسمله و عبارات عربی به خط نسخ ایرانی نگاشته شده‌اند و برای عبارات فارسی، از نستعلیق خوانا استفاده شده است. همچنین آغاز ترجمه فارسی هر فقره، با علامت شنگرف مشخص شده است. این تمایز در ابتدای نسخه، بسیار واضح و مستحکم است؛ اما از نیمه کتاب، این نظم و تمایز از بین رفته است، زیبایی خطوط (به دلیل کهولت سن کاتب یا تعجیل او) کاهش یافته، نقطه‌گذاری به درستی

۱. ضوابط الرضاع، صص ۵۴-۵۵ (مقدمه مصحح).

۲. نگر: همان، ص ۵۶.

صورت نگرفته و از علامت شنگرف نیز استفاده نشده است.

از آنجا که استرآبادی این کتاب را در دهه نود از عمر خویش ترجمه کرده، می‌توان احتمال داد که در اثنای کار، ضعف و بیماری بر وی مستولی شده و از این رو، در بخش دوم کتاب، نقصان و بی‌نظمی به وجود آمده است؛ چنان‌که اشاره‌وی به ضعف بینایی‌اش در مقدمه کتاب، شاهدی بر این مطلب است. نکته دیگر اینکه در نسخه کنونی، ترتیب برگه‌ها در برخی مواضع به هم خورده است که نشانگر لزوم چینش مجدد صفحات نسخه است. برخی ویژگی‌های خط و نوشتار کتاب - که نمودار شیوه نگارش فارسی در عصر صفوی است - بدین شرح است:

۱. حرف «گ» مانند «ک» و بدون سرکج نگاشته شده است.
 ۲. گاه در نیمه اول کتاب نقطه‌گذاری به درستی انجام نشده؛ ولی این امر در نیمه دوم شدت گرفته و علت آن، احتمالاً صرفه‌جویی در زمان، بیماری و ضعف چشمان مترجم بوده است.
 ۴. حروف اضافه - مانند «به» - به کلمات بعدی چسبیده‌اند؛ مانند «بتحقیق» به جای «به تحقیق».
 ۵. فعل «است» در کلمات قبل ادغام شده است؛ مانند «حرامست» به جای «حرام است».
 ۶. نشانه استمرار «می» به صورت پیوسته با فعل نوشته شده است؛ مانند «میکند» به جای «می‌کند».
 ۷. صفت اشاره، به اسم بعد از آن چسبیده است؛ مانند «آن طفل» به جای «آن طفل».
 ۸. حرف اضافه «در» با اسم اشاره «این» ادغام شده است؛ مانند «درین» به جای «در این».
 ۹. در آخر برخی کلمات از «ة» به جای «ت» استفاده شده است؛ مانند «آخرة» به جای «آخرت».
 ۱۰. در برخی مواضع، در میان متن فارسی از لغات عربی استفاده شده است؛ مانند «فأما».
 ۱۱. ترجمه برخی کلمات به فارسی، با «ال» همراه است؛ مانند: «المنزاج».
 ۱۲. در بعضی عبارات، واژه «چنانچه» به معنای «چنانکه» به کار رفته است.^۱
 ۱۳. هنگام ترجمه عبارات، معمولاً فعل در ابتدای جمله و هنگام شرح مطالب، فعل در انتهای جمله آمده است.
 ۱۴. گاهی به جای برگردان فارسی، عین متن عربی فقط با رسم الخط فارسی آمده است.
 ۱۵. در مواضع بسیاری از سیاق نکره، اسماء بدون «ی» نکره آمده‌اند؛ همچون «به روایت» به جای «به روایتی».
 ۱۶. این کتاب بیش از سه قرن پیش تألیف شده؛ اما زبان آن به زبان معیار کنونی نزدیک است و اگر فردی مقدمات فقه را به اختصار بداند و با موضوع کتاب آشنایی اجمالی داشته باشد، می‌تواند از ترجمه کتاب و مطالب آن بهره گیرد.
- بعد از بررسی برخی قسمت‌های متن عربی با نسخه چاپی ضوابط الرضاع، می‌توان چنین نتیجه

۱. برای اطلاع بیشتر، نگر: غلط نویسیم، ص ۱۴۷.

گرفت که مترجم، خطاهای جزئی - اما فراوانی - در نقل متن عربی داشته و برخی کلمات را نیز جا انداخته است. جالب است که گاهی در ترجمه فارسی، معنی کلمه جا افتاده نیز آمده است. البته، با توجه به اینکه فرصت بازبینی مجدد برای استرآبادی فراهم نبوده، وقوع این سهوها طبیعی به نظر می‌رسد. واعظ استرآبادی در برخی مواضع از ترجمه خود، به تناسب حال و مقال، از اشعار مختلفی استفاده کرده است. وی در این اثر، برای اشاره به میرداماد تعبیر «سیدسند» را به کار برده است. آقای جويا جهانبخش درباره ترجمه واعظ استرآبادی از رساله اعتقادات شیخ بهایی، معتقد است که نثر وی در نگارش فارسی، ممتاز نیست.^۱ در باب نثر وی در ترجمه ضوابط الرضاع نیز می‌توان همین داوری را مطرح کرد.

۴.۲. گفتار دوم: آغاز و انجام ترجمه

سلطان حسین واعظ در ابتدای کتاب، پس از حمد خداوند و ذکر نام پیامبر ﷺ و خاندان ایشان، با ادبیاتی آوازی و سجع‌گونه، علت اقدام به این ترجمه را درخواست برخی مؤمنان زمان خویش معرفی کرده است. وی با مدح کتاب ضوابط الرضاع و نویسنده آن، با ذکر ابیاتی این مقدمه را پایان می‌دهد. متن مقدمه مذکور از این قرار است:

«بسم الله الرحمن الرحيم
سرخط قرآن خدای کریم

الحمد لله الذي بصر عيوننا بخطوط القرآن و نور صدورنا بمحبة آل عمران و الصلوة على محمد و آله أزمنة الإيمان.

بعد از حمد خدا و صلوات بر نبی مصطفی و ائمه هدی - علیهم الف التحية و الثناء - بعض از برادران مؤمن پاکیزه اعتقاد خواهش نمود از کمترین عباد، سلطان حسین، واعظ دارالمؤمنین استرآباد - صینت عن التفرقة و الفساد - که کتاب مستطاب ضوابط الرضاعیه^۲ که بحری ست موج‌دار از شیر دوشیزگان نارپستان ابکار افکار، بی دست‌برد مردان روزگار - بل از ذوق وجدان، دُرر شاهوار از آن بحر ذخار در فوران آمده، مانند نهر لبین چنان روان بر لب تشنگان طالبان دبستان فضل ریزان و خروشان؛ و در خواطر مؤدبان اهل عرفان به دُرر ثمین مرصع‌نشان و جواهرفشان - از جمله تصانیف دُرر دریای شریعت بیضاء رسول ثقلین، نادر الحافقین، ثالث المعلمین، فروزنده ضیاء نیرین، سید سند بی مثل و مانند در فنون علوم نسبت به علماء و فضلاء و حکماء و فقهاء ارجمند؛ دل‌های عارفان قدسیان از فکرت نکات و تدقیقات او در بند کمند؛ و مهندسان دوربین و نکته‌نگاران آسمان و زمین، از مخترعات ابکار افکار او همه در تحسین؛ أعني محمد بن محمد الحسینی الملقب بباقر استرآبادی و المشهور به «داماد» - أحسن الله تعالى أحواله يوم التناد - را به فارسی ترجمه نماید که دانستن آن عام البلوی است و همه را به دانستن آن، فکر نارساست؛ بنابراین، کمین

۱. نگر: اعتقادات شیخ بهایی، ص ۲۴۸.

۲. کذا.

غمین در عُشر نود، در سال هزاروهفتادوهفت که پیغمبر صادق الخبر از مگه معظمه به مدینه مشرفه بیرون رفت، با عدم سواد و وجود سیاهی در دیده - به مانند مداد در دوات - و عاجز از تمییز شام و بامداد، از کمال سفاکت نه از طریق وداد، اراده نمود که سخن چنین سخن‌آفرین که فهمیدن آن هنر است^۱، از آن سخن گوید؛ زهی بی حیائی، زه[ی] نادانی. امیدوار از فیض فیاض مطلق که موافق حق گفته آید. شعر:

ز استاد یک نکته دانسته نیست
در فیض بر هیچ‌کس بسته نیست^۲

سلطان حسین واعظ در انجامة کتاب، چنین نوشته است:

«کمترین عباد، سلطان حسین، واعظ دارالمؤمنین استرآباد - صانها تعالی عن التفرقة و الفساد - فارغ شد بتوفیق ربّ ارباب از ترجمه این کتاب مستطاب، از جمله تصانیف سید سند عالی نژاد، بعد از هجرت رسول إلى يوم التناد، در اوایل ماه ربیع الثانی هزاروهفتادوهشت در ارذلی عمر، در عُسر بود که قوه باصره را قوت رجعت به اصلاح آن نبود. استدعا از مُنصفان صاحب حقیقت آنکه در اصلاح آن کوشند و از جمله «يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ»^۳ نباشند، و السلام علی من اتبع الهدی»^۴.

۵. بخش پنجم: بررسی ترجمه استرآبادی از ضوابط الرضاع

استاد رسول جعفریان احتمال داده است که ترجمه استرآبادی از ضوابط الرضاع، اثری درخور و شایسته انتشار باشد.^۵ برای بررسی این احتمال، باید گفت: ترجمه‌ای رسا و بلیغ دانسته می‌شود که: ۱. مفهوم اصلی متن متن را برساند؛ ۲. در انتقال پیام کلی از زبان مبدأ به زبان مقصد - بی هیچ کم‌وکاستی - موفق باشد؛ ۳. متن زبان مبدأ را به درستی و امانت‌داری منتقل کند؛ ۴. روان و سلیس باشد.

با توجه به این نکته، برای بررسی کیفیت ترجمه استرآبادی از ضوابط الرضاع، مطالب آن را در سه گفتار مستقل بررسی می‌کنیم: ۱. ترجمه مقدمه میرداماد؛ ۲. ترجمه روایات؛ ۳. ترجمه متن تخصصی فقهی.

قبل از ورود به بحث، ذکر چند نکته ضروری است:

- نکته اول: بخش‌های عربی و ترجمه آن‌ها مطابق با نسخه خطی، تقطیع و بخش‌بندی شده‌اند.
- نکته دوم: ترجمه‌ای که در این مقاله ارائه شده، برای فهم بهتر و آسان‌تر، تا حد امکان با قواعد املائی و علائم نگارشی فارسی معیار ویرایش شده است.

۱. میرداماد در نامه پُرعتاب خود به ملا عبدالله شوشتری، نوشته است: «این قدر شعور باید داشت که سخن من فهمیدن هنر است، نه با من بحث کردن و جدال نام‌نهادن» (مصنّفات میرداماد، ج ۱، ص ۴۰۶).

۲. ترجمه ضوابط الرضاع (نسخه خطی)، برگ‌های ۱-۲ ر.

۳. النور/۱۹.

۴. همان، برگ ۲۶۰ ر.

۵. نگر: مروری بر احوال و آثار سلطان حسین واعظ استرآبادی، ص ۱۸.

- نکته سوم: متن عربی، از کتاب ضوابط الرضاع به تصحیح حجت منگنه چی است که با نوشته‌های مترجم در نسخه خطی مقابله شده و در مواضع اختلاف، ضبط نسخه چاپی در پاورقی ذکر شده است.
- نکته چهارم: برای سهولت ارجاع، عبارات شماره‌گذاری شده‌اند.

۵٫۱. گفتار نخست: ترجمه مقدمه ضوابط الرضاع

استرآبادی در مواجهه با مقدمه میرداماد بر ضوابط الرضاع، از متن تجاوز کرده و با عباراتی بیگانه آن را ترجمه کرده است. جملات میرداماد در این مقدمه، در اوج فصاحت و بلاغت است؛ چنان‌که با استفاده از کلمات مختلف، معانی کنایی زیبایی ساخته است. وی از انواع آرایه‌های ادبی استفاده کرده و بیانی شیوا و سجع‌گونه دارد. با این حال، شیوه کلی مترجم در بیان این عبارات، بی‌روح بوده و به جای معانی کنایی، از معانی لغوی استفاده کرده است. وی در برخی مواضع، معادل فارسی کلمات میر را نیاورده است؛ برای مثال، واژه «رشح» که در بند سوم آمده، به معنای تراوش کردن و بیرون تراویدن مایع^۱ است که در اینجا به صدور موجودات و مخلوقات از حق تعالی اشاره دارد. مترجم این فقره را به «هر رشحه از رشحات موجوده» ترجمه کرده است.

همچنین، عبارت «أفقر المفتاقین» در بند پنجم، به «درویش‌ترین گرسنگان» ترجمه شده است؛ در حالی‌که «المفتاقین» از ماده «فاقة» و به معنای فقر، نیازمندی و بینوایی است.^۲ بر این اساس، ترجمه صحیح آن «نیازمندترین نیازمندان» یا «فقرترین فقیران» خواهد بود ترجمه استرآبادی صحیح نیست. وی در ترجمه واژه «مُهیم» در بند سوم، به جای ذکر یک معنا، همه معانی آن را آورده است؛ در صورتی که برخی معانی، مناسب این مقام نبوده و اشاره به آن‌ها موجب اطناب و پرگویی شده است.

وی عبارت «مقالة ضالّة» را به «گفت وگوهای ناخوش» ترجمه کرده؛ در حالی‌که «مقالة» به معنای «گفتار»، «سخن»، «رساله» و «قطعه نوشتار»^۳ استفاده شده است. «ضالّه» نیز در صورتی که با تشدید لام خوانده شود، به معنای «گم‌شده»^۴ است و اگر بدون تشدید باشد، ماده ضؤل و به معنای «ضعیف» و «کوچک» است.^۵ بر این اساس، مناسب بود عبارت مذکور به «گفت وگوی کوتاه» یا «نوشته کوچک» ترجمه شود. گزینش معنای نامناسب در این مقام، یکی از کاستی‌های جدی در کار مترجم است.

با توجه به آنچه بیان شد، واعظ استرآبادی در ترجمه این بخش از کتاب موفق نبوده و چنین بر می‌آید که وی در علم بلاغت تبخّر نداشته است. البته، احتمال می‌رود که علت این امر، تسلط فراوان میرداماد در نوشتار و بلاغت ساختار ادبیانه متن او باشد. همچنین، احتمال رخداد

۱. نگر: فرهنگ معاصر عربی- فارسی، ص ۳۷۱.

۲. نگر: همان، ص ۸۱۶.

۳. نگر: همان، ص ۸۸۸.

۴. نگر: همان، ص ۶۰۴.

۵. نگر: همان، ص ۵۹۳.

این خطاها به دلیل کھولت سن مترجم، با توجه به قوت نسبی خط و نظم نوشتار در این موضع، چندان پذیرفتنی نیست.

ترجمه مقدمه^۱

۱. متن میرداماد: بسم الله الرحمن الرحيم
ترجمه استرآبادی: ابتدا می‌کنم و طلب یاری می‌نمایم در این امر به نام خدای علام که از درک حقیقت ذات و صفات او، واله است و حیران عقول و اوهام؛ شعر:

سبحان من تحیر فی ذاته سواه از ما قیاس ساحت قدرش بود چنانکه
فهم و خرد به کنه کمالش نبرده راه مور کند مساحت گردون ز قعر چاه

آن خداوندی که بخشایندۀ روزی است و جان بر انس و جانّ؛ و آمرزنده گناه مؤمنان.

۳. متن میرداماد: الحمد لله رب العالمين

ترجمه استرآبادی: هر که حمد گوید، هر کس به هر کس، بل به هر خار و خس، به قصد تبجیل و تحسین، راجع می‌شود آن به پروردگار عالمین؛ چه جمله کائنات - از ارضین و سماوات - مصنوع خالق کائنات‌اند و تحمید و تمجید مصنوعات راجع به صانع اوست؛ و به یقین چنان که گفته به عکس این، «عیب صنعت هر که گوید، عیبت صنعت‌گر است».

۳. متن میرداماد: ولی کل رشح و مهیمن کل فیض، بحق^۲ حمده.

ترجمه استرآبادی: حمد می‌گویم آن خداوند را که اوست حاکم و اولی به تصرف هر رشحه از رشحات موجوده، معبود هر موجود اوست و نگاهبان و نگاه‌دارنده و گواه هرفیض صاحب فیض که ضایع نمی‌گذارد اجر نیکوکاران را. حمد می‌گویم چنین خدای را؛ چنان حمد که سزاوار حمد او باشد.

۴. متن میرداماد: والصلاة سلساها علی سید سلال^۳ النبیین و إمام أفاضل المرسلین، محمد و الأصفیاء الأطهرین من عترته القائمین بالأمر من بعده.

ترجمه استرآبادی: و لطف و احسان خداوند سبحان به سهولت و آسان، بر بهتر و خلاصه پیغمبران و پیشوای اولوالعزم از رسولان، محمد و برگزیدگان و پاکیزه‌تران از اخصّ قرابت باد، قائم‌کنندگان امر دین بعد از رسول خاتم النبیین.

۵. متن میرداماد: و بعد، فأحوج المربوبین و أفقر المفتاقین إلى الله الغنی، محمد بن محمد یدعی باقر الداماد الحسینی - ختم الله له فی نشأته بالحسنى - .

ترجمه استرآبادی: و بعد از حمد خدا و صلوات سید انبیاء و اوصیاء ازکیا، محتاج‌ترین پرورش‌یافتگان نعمت حق و درویش‌ترین گرسنگان به رحمت خداوند مطلق، محمد بن محمد الحسینی که نامیده می‌شود به «باقر داماد حسینی» - که ختم کند خدای او را در دنیا و آخرت به نیکویی - .

۱. ترجمه ضوابط الرضاع (نسخه خطی)، برگ‌های ۲-۳ پ. سنج: ضوابط الرضاع، صص ۷۹-۸۰.

۲. در نسخه چاپی: حق.

۳. در نسخه چاپی: سلاسل.

۶. متن میرداماد: يقول: إني قد كنتُ في سالف الزمان أوردتِ عَصَةً صَالِحَةً من ضوابط حرمة الرضاع في رسالةٍ سَالَةٍ لِحَقِّ الفحص أفردتها، و مقالة ضالّة لزمره أهل الحق أنشدتها. ترجمه استرآبادی: می‌گوید که پیش از این زمان، ایراد کرده بودم شمه‌ای از ضابطه‌های حرام شدن حلال‌بودگان کبیر سببی به شیردادن صغیر و حرام شدن صغیر بر یکدیگر، نزد رسیدگان به نقیر و قطمیر، در رساله‌ای خاص از برای تفحص حق و گفت‌وگوهای ناخوش در این باب، از برای اهل تحقیق.
۷. متن میرداماد: و الآن إذ فئون من أبناء هذا العصر من المنتسین^۱ إلى أرباب الدراية، و المتسمين من أصحاب الرواية^۲، ممن لم يتمصّر^۳ ضرع النظر الدقيق، و لا ارتضع لبان العلم من ثدي التحصيل و التحقيق. ترجمه استرآبادی: و این زمان، از برای جمع همسران این عصر، آن کسان که نسبت می‌دهند خود را به ارباب درایه و می‌نامند خود را از اصحاب روایه، از آن کسی که ندوشیده در علوم به اطراف انگشتان، پستانِ نظر باریک‌بین؛ و ننوشیده از شیر علم از سینه مادر تحصیل و تحقیق.
۸. متن میرداماد: قد التبس عليهم الأمر في مسألة جليّة رضاعيّة قد عمّت بلواها و طمّت عداها. ترجمه استرآبادی: و مشتبه و ملتبس شده بر ایشان امر مسئله جلیّه رضاعیه که عام‌البلوی است در میانه بریه، و کُند و کاهل و بدرو است اسب تندرو بدو این مسئله، که کم کسی به تحقیق آن رسیده.
۹. متن میرداماد: استوجب حقّ صون الدين عن تحريف الغالين، استجداد الكشط و استيناف القول و استخفاء الفحص و استقصاء الغور في تقدمة و استبائات ثلث و تختمه. و الله سبحانه وليّ الفضل و الرحمة؛ به الاعتصام و منه العصمة. ترجمه استرآبادی: واجب دانست حق نگاهداشت دین - که عبارت است از شرع مبین - از تحریف و تغییر جماعت که غش و خیانت نمایند در این، تازه‌گردانیدن کشف آن و از سرگرفتن گفت‌وگو و مبالغه و غور رسیدن در بیان شأن حلال و حرام هم‌شیرگان و هم‌دوشیزگان، در یک مقدمه و سه بحث و خاتمه؛ به استعانت خدای عزوجل سلطانانه که اوست سزاوار فضل و رحمت؛ و به اوست اعتصام و از اوست عصمت.

۵.۲. گفتار دوم: ترجمه روایات

بررسی ترجمه روایت از آن جهت مهم است که سنخ کلام و نوع الفاظ به‌کاررفته در ترجمه فارسی، با متن عربی متفاوت است و مواجهه مناسب و درخور با روایت، نشان‌دهنده قوت مترجم است. برای بررسی این امر، متن دو بخش از کتاب را که شامل روایات فراوانی است، بررسی کرده‌ایم. در این بخش با تمرکز بر چگونگی ترجمه روایات، از بررسی متون میرداماد چشم پوشیدیم.

۱. در نسخه چاپی: المتتمين.

۲. در نسخه چاپی: بأصحاب.

۳. در نسخه چاپی: + في العلوم.

ترجمه متن نخست^۱

نقل سلطان حسین از متن عربی ضوابط الرضاع، با نسخه چاپی متفاوت است. وی به جای «بَيِّد» - به معنای «اما/ لکن»^۲ - از «نبد» - به معنای «سکون و راکد شدن»^۳ - استفاده کرده است. با این حال، معنای هیچ‌کدام از این دو واژه را در ترجمه نیاورده است. جالب است که در اینجا - برخلاف شیوه‌اش در ترجمه مقدمه - معنای کنایه‌ای عبارت «أُتِيَ من قريش» را آورده است. در عبارت سوم، به جای ذکر جداگانه معنای دو روایت، هر دو را به یک عبارت - که گویای معنای آن‌ها است - ترجمه کرده است. در عبارت چهارم، دو روایت را ترجمه نکرده است. در عبارت هفتم از ترجمه روایت، استفاده از لازم معنایی استرضاع (طلب شیر) به اجاره کردن برای شیردادن، باعث فهم راحت‌تر آن شده و مقصود را کامل رسانده است. واعظ استرآبادی در سایر فقرات، ترجمه‌ای گویا از روایات ارائه داده است. البته، این نکته نیز باید ذکر شود که متن عربی سایر روایات، ساده و روان هستند.

۱. متن میرداماد: ضابطه: الرضاع مؤثر في الطباع، و تنبعث عنه جبلّة الملكات و غريزة الأخلاق، فقد قال النبي - صَلَّى الله عليه و آله - : «أنا سيّد ولد آدم». و يروى: «أنا أفصح العرب، نَبْدُهُ أُتِيَ من قريش، و نشأت في بني سعد، و ارتضعت في بني زهرة». ترجمه استرآبادی: ضابطه: شیر اثر دارد در طبع‌ها و برانگیخته می‌شود از او خلقت ملکی و کثرت خلق، به تحقیق که پیغمبر صادق‌الخبر فرموده که: «منم بهترین فرزند آدم» و به روایت [ی]: «منم فصیح‌ترین عرب، از قریش متولد شده‌ام و در بنی سعد نمو یافته‌ام و در بنی زهره شیر خورده‌ام». مُشعر است این کلام به آنکه خوبی و فصاحت من، از اثر صحبت و تربیت اینان است. خوبی و بدی مرد از هم‌نشینان و هم‌صحبتان معلوم می‌شود؛ [شعر]:

زینهار از یار بد از یار بد	مار بد تنها تو را بر جان زند
یار بد بدتر بود از مار بد	یار بد بر جان و بر ایمان زد

۲. متن میرداماد: و في موثقة غياث بن إبراهيم، عن أبي عبد الله الصادق - عليه السلام - قال: «قال أمير المؤمنين - عليه السلام - : انظروا من ترضع أولادكم، فإنّ الولد يشبّ عليه». ترجمه استرآبادی: و در موثقه ابراهیم بن غیاث از ابی عبد الله صادق - علیه صلوات الخالق - که گفت: «گفته امیرالمؤمنین - صلوات الله علیه - : نظر کنید به آنکه شیر دهد فرزندان شما را، به تحقیق که فرزند نشو و نما می‌ماید بر آن».

۳. متن میرداماد: و في الصحيح عن هارون بن مسلم، عن مسعدة، عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «كان أمير المؤمنين يقول: لا تسترضعوا الحمقاء، فإنّ اللبن يغلب الطباع، و قال رسول الله

۱. ترجمه ضوابط الرضاع (نسخه خطی)، برگ‌های ۲۴۵-۲۴۸ پ. سنج: ضوابط الرضاع، صص ۳۶۰-۳۶۳.

۲. نگر: فرهنگ معاصر عربی- فارسی، ص ۸۶.

۳. نگر: معجم متن اللغة، ج ۵، ص ۳۸۲.

۴. در نسخه چاپی: ينبعث.

۵. در نسخه چاپی: بَيِّد.

- صَلَّى الله عليه وآله -: لا تسترضعوا الحمقاء فَإِنَّ الولد يَشَبُّ عليه».

ترجمه استرآبادی: حدیث امیرالمؤمنین و حدیث رسول رب العالمین هر دو موافق یکدیگر [ند] به یک معنی که «مطلبید زن نادان را به جهت شیر اطفال که شیر غالب می شود و بر طبعها و نشو و نما ولد بر آن است».

۴. متن میرداماد: وفي حسنة محمد بن قيس البجلي الكوفي، فيما رواه عاصم بن حميد عنه، عن أبي جعفر الباقر - عليه السلام - قال: «لا تسترضعوا الحمقاء، فَإِنَّ اللبن يُعدي وإِنَّ الغلام ينزع إلى اللبن يعني: إلى الظئر في الرعونة والحمق». وفي الصحيح عن فضيل، عن زرارة، عن أبي جعفر - عليه السلام - قال: «عليكم بالرضاع من الظئرة، فَإِنَّ اللبن يُعدي». وفي معناه أخبار آخر سواها، فلذلك حكم الأصحاب بكراهة استرضاع الكافرة، فأتها أشد من كراهة استرضاع الحمقاء، فَإِنَّ اضطراً إلى ذلك، استرضع اليهودية أو النصرانية، ومنعها من شرب الخمر وأكل الخنزير. ترجمه استرآبادی: در این جمله احادیث مذکوره با احادیث دیگر غیر این ها، حکم شده بر کراهت - که نهی تنزیهی باشد، نه تحریمی - و به همین حکم کرده اند اصحاب امامیه به کراهت شیردادن کافره که کراهت آن بیشتر و سخت تر از کراهت شیردادن زن نادان کج طبع است؛ زیرا که اثر آن تعدی می کند به اطفال؛ پس اگر مضطر شود به شیردادن کافره، اختیار نماید یهودیه و نصرانیته و منع کند او را از خوردن شراب و گوشت [خوک].

۵. متن میرداماد: ولو استأجرها للظائرة، شرط عليها تحبب ذلك. وينبغي أن يسترضعها في منزله، ويستأجرها على هذا الشرط، ولا يسلم الولد إليها لتحمله إلى منزلها، لكونها غير مأمونة على الوفاء بالشرط.

ترجمه استرآبادی: و اگر اجاره نمایند یهودیه [و] نصرانیته را برای شیردادن، شرط کنند بر او که دوری کند از خوردن شراب و گوشت خوک؛ و بهتر است که آن زن در خانه موجر شیر دهد و اجاره کند او را بر این شرط و مگذارد که طفل را به خانه خود برد؛ چرا که ایمن نیست بر وفاء به شرط او.

۶. متن میرداماد: وردت الرواية بذلك كله عن الصادق - عليه السلام - و مظائرة المجوسية أشد كراهة^۳، و أشد منها فظاعة امرأة ولدت من الزنا، و ابنتها المولودة من ماء الفجور. ترجمه استرآبادی: آنچه گذشت در شیردادن دایه که روایت از صادق علیه السلام وارد شده و شیردادن مجوسه، کراهت آن بیشتر است از آنچه گفتیم و سخت تر از شیر مجوسیّه، شیر زانیه است و دختر او که متولد شده باشد از آب فجور.

۷. متن میرداماد: ففي الصحيح عن عمر بن الخطاب، عن علي بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن - عليه السلام - قال: «سألته عن امرأة ولدت من الزنا هل تصلح أن يسترضع بلبنها؟ قال: لا يصلح، ولا لبن ابنتها التي ولدت من الزنا».

ترجمه استرآبادی: پس در حدیث عمر کی بن علی از علی بن جعفر، از برادرش ابوالحسن بن

۱. در نسخه چاپی: لحم الخنزير.

۲. در نسخه چاپی: للمظائرة.

۳. در نسخه چاپی: کراهیه.

موسی بن جعفر - علیهما السلام - که گفت: «پرسیدم او را از زن که فرزند آورده از زنا، آیا توان مقزّر نمود برای شیردادن اطفال؟ فرمود که صلاح نیست در این؛ و شیر دختر او که از زنا به هم رسیده».

۸. متن میرداماد: و فی الموثّق عن ابن فضّال، عن ابن بکیر، عن عبد الله الحلبي، قال: «قلت لأبي عبد الله - عليه السلام - : امرأة ولدت من زنا، أتخذها ظئراً، فقال: لاتسترضعها ولا ابنتها». ترجمه استرآبادی: و در حدیث موثّق از ابن فضّال از بکر از عبد الله حلبي که گفت: «گفتم به صادق - عليه السلام - زنی از زنا فرزند آورده را برای شیردادن طفل فراگیرم؟ فرمود: که او را دختر او را برای شیردادن مگیر».

۹. متن میرداماد: ثمّ إنّه قد ورد فی الصحيح عن حرّیز، عن محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر - عليه السلام - : «إنّ اليهوديّة والنصرانيّة والمجوسيّة أحبّ إليّ من ولد الزنا، وکان لایری بأساً بلبن ولد الزنا إذا جعل مولی الجاریّة الذي فجر بالمرأة فی حلّ».

ترجمه استرآبادی: بعد از این، به تحقیق وارد شده در حدیث صحیح از حرّیز بن عبد الله از محمّد بن مسلم از امام محمدباقر - عليه السلام - که: «یهودیّه و نصرانیّه و مجوسیّه را دوست تر دارم به شیردادن اطفال از شیر ولد الزنا؛ و آن حضرت قصور نمودند در کنیزک زانیه کاری که حلال کند مولی او را».

۱۰. متن میرداماد: و فی الصحيح بعلو الإسناد عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم و جميل بن درّاج و سعد بن أبي خلف، عن أبي عبد الله - عليه السلام - فی المرأة تكون لها الخادم قد فجرت، فنحتاج إلى لبنها، قال: «مُرّها فلتحلّلها، یطیب اللبن».

ترجمه استرآبادی: و در حدیث صحیح به استناد عالی از ابن ابی عمیر، از هشام بن سالم و جمیل بن درّاج و سعد بن ابی خلف، از امام صادق - عليه السلام - در حقّ زن که کنیز او فجور کرد و محتاج شد به شیر او، فرمودند: «بفرما آن زن را که حلال کند کنیز را که پاکیزه می شود شیر او».

۱۱. متن میرداماد: و من طریق سهل بن زیاد، عن أحمد بن محمد بن نصر، عن حماد بن عثمان، عن إسحاق بن عمار، قال: «سألت أبا الحسن - عليه السلام - عن غلام لي وثب على جارية لي، فأحبّلها، فولدت واحتجنا إلى لبنها، فإن أحللت لها ما صنعنا، أیطیب لبنها؟ قال: نعم».

ترجمه استرآبادی: و از طریق سهل بن زیاد از احمد بن محمد بن ابی نصر، از حماد بن عثمان، از اسحاق بن عمار که گفت: «سؤال کردم ابا الحسن موسی الکاظم - عليه السلام - را از غلام که مراست که بر کنیز من بالاجست؛ و محتاج شدیم ما به شیر آن کنیز، پس اگر حلال کنم ایشان را آنچه ایشان کرده اند، آیا پاکیزه می شود شیر کنیز؟ فرمود: آری».

۱۲. متن میرداماد: فهذه الأخبار على منطوقها العمل؛ إذ لامعارض لها، ولكن لا يتعدى حكم استطابة اللبن بذلك إلى غير الزانية المملوكة، فلا یطیب لبن بنت الزنا المخلوقة من ماء الفجور إذا كانت أمة^۲، فأحلّ مولاها^۳.

۱. در نسخه چاپی: لبن.

۲. در نسخه چاپی: أمّها أمة.

۳. در نسخه چاپی: + ما صنعت.

ترجمه استرآبادی: پس بنا بر منطوق این احادیث عمل می‌شود؛ چراکه معارض ندارد و اما در نمی‌گذرد این حکم به حلال گردانیدن غیر زانیه مملوکه، پس پاکیزه نمی‌شود شیر دختر زنا که خلق شده از آب فجور؛ اگرچه بنده باشد و حلال کند مولا آن او را.

ترجمه متن دوم^۱

در این بخش، روایات به درستی ترجمه شده‌اند و اشکال مهمی به چشم نمی‌خورد.

۱. متن میرداماد: ضابطه: من السنة إرضاع المولود حولین کاملین، فإذا انقصر ثلاثة أشهر، لم یکن له بأس، وإن نقص عن ذلك كان جوراً على الرضيع غیر جائز. تجوز الزیادة على الحولین ما لم تکن أزید من شهرین، و لكن لا تستحق المرضعة على الزائد على الحولین أجرة.

ترجمه استرآبادی: [ضابطه:] از جمله مستحبات رضاع، سنت است شیردادن مولود دو سال کامل؛ و اگر از دو سال، سه ماه کم کنند قصور ندارد و جائز است و اگر بیشتر از این کم کنند، جور است بر شیرخوار و جائز است زیاده بر دو سال، دو ماه؛ اما مرضعه در زیاده اجرت ندارد.

۲. متن میرداماد: و فی الخبر من طریق محمد بن سنان، عن عمار بن مروان، عن سماعة، عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: «الرضاع واحد و عشرون شهراً، فما نقص فهو جور على الصبي».

ترجمه استرآبادی: و در حدیث [است] از طریق محمد بن سنان، از عمار بن مروان، از سماعة بن مهران، از صادق - علیه السلام - که: «مدت شیر، بیست و یک ماه است؛ پس آنچه کمتر از این باشد، جور است بر طفل».

۳. متن میرداماد: و فی صحیحة ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله - عليه السلام - «ولیس لها أن تأخذ فی رضاعه فوق حولین کاملین، فإن أراداً فصلاً عن تراض منهما قبل ذلك، كان حسناً. و الفصل هو الفطام».

ترجمه استرآبادی: و در روایت صحیحة ابن ابی عمیر، از حماد، از حلبی، از صادق - علیه السلام - «نمی‌رسد زن را که اخذ اجرت کند در شیردادن خود، زیاده از دو سال کامل؛ پس اگر پدر و مادر اراده بازگرفتن از شیر داشته باشند پس از دو سال؛ و هر دو راضی شوند بر این، نیکو و حسن است. «فصال» به معنی جدا کردن طفل از شیر است».

۴. متن میرداماد: و فی الصحیح عن محمد بن خالد، عن سعد بن سعد الأشعري، عن أبي الحسن الرضا - عليه السلام - قال: «سألته عن الصبي هل ترضع أكثر من سنتین، قال: عامین، قلت: فإن زاد على سنتین هل هذا على أبویه من ذلك شيء؟ قال: لا».

ترجمه استرآبادی: و در حدیث صحیح از محمد بن خالد، از سعد بن سعد الأشعری، از ابی الحسن الرضا - علیه التحية و اثناء - که گفت: «پرسیدم از او از کودک آیا شیر زیاده از دو سال خورده شود؟ فرمود: دو سال. گفتم: اگر زیاده بر دو سال شود آیا بر پدر و مادر او چیز لازم است (یعنی اجرت آن لازم می‌شود)؟ گفت: نه».

۱. ترجمه ضوابط الرضاع (نسخه خطی)، برگ ۲۴۸ پ. سنح: ضوابط الرضاع، ص ۳۶۸.

۵.۳. گفتار سوم: ترجمه متون تخصصی فقهی

مهم‌ترین بخش این مقاله، بررسی قوت و قدرت ترجمه استرآبادی از متن فقهی میرداماد است. در این گفتار، متن دو مسئله کوتاه و دو مسئله طولانی را ارزیابی کرده‌ایم. آقای جویا جهانبخش درباره ترجمه واعظ استرآبادی از رساله اعتقادات شیخ بهایی نوشته است:

«در همین ترجمه و شرح اعتقادات شیخ بهایی، نشاط و تفصیلی که در گزارش فروع اعتقادی رساله به کار می‌بندد، با آنچه در بخش فقهی نشان می‌دهد، طرف نسبت نیست؛ چه در گزارش فقهیات، اغلب به ترجمه‌گونه‌ای بسنده کرده، درمی‌گذرد»^۱. اما به نظر می‌آید که شیوه او در ترجمه ضوابط الرضاع قدری متفاوت است. وی به تشخیص خود و برای روشن کردن معنای برخی عبارات میرداماد، توضیحاتی بر ترجمه افزوده است.

ترجمه متن نخست^۲

در عبارت سوم از نسخه مترجم، کلمه «زوجه» در متن عربی نیامده و به تبع، ترجمه هم نشده است؛ اما در نسخه چاپی ضوابط الرضاع، این عبارت آمده است که با توجه به ادامه عبارت، ذکر آن ضروری است. در عبارت چهارم، کلمه «کَبْش» در متن عربی به کار رفته است. «کَبْش» به معنای قوچ و میش نر شاخ‌دار و جنگی است که به معنای رئیس و رهبر نیز، به کار رفته است.^۳ میرداماد در این عبارت، درصدد بیان این نکته بوده که ابن‌ادریس حلی، سید و پیشرو فقهاء و محققان است؛ درحالی که مترجم آن را به «قوچ شاخ‌زن» ترجمه کرده است؛ ترجمه‌ای که عجیب، موهن و نامناسب است.

در عبارت ششم، کلمه «مُقدّم» به معنای شجاع و دلیر است؛ اما مترجم آن را به مقدم (پیشرو) ترجمه کرده که چنین ترجمه‌ای صحیح نیست. همچنین، در ترجمه همین عبارت، نام کتاب تذکرة الفقهاء از قلم افتاده است. در ادامه، مترجم بیشتر بر متن تمرکز کرده و توانسته است متن را به خوبی ترجمه کند؛ هرچند در انتها (یعنی عبارات هشتم و نهم)، دشواری متن موجب دشواری فهم ترجمه شده است.

۱. متن میرداماد: مسئله: لا یَحِلُّ للفحل صاحب اللبن أن یتزوَّج بجدّة المرتضع من لبنه. و سواء فی التحريم أكانت هي أم أم ذلك المرتضع أم أم أمیه؛ و أكان المرتضع ولد الفحل أو نافلته من ابنه أو بنته.

ترجمه استرآبادی: مصنف سید سند چون فارغ شد از بیان مقدمه، شروع کرد در بیان مباحثه ثلاثه و استخراج موعوده استبائیه اولی و در آن است چند مسئله و ضابطه: مسئله اولی آنکه حلال نیست مرد صاحب شیر را که تزویج کند جدّه طفل که شیر آن مرد را خورده؛ و مساوی است در حرام بودن، خواه آن جدّه مادر مادر این طفل باشد یا مادر مادر پدر این طفل

۱. اعتقادات شیخ بهایی، ص ۲۴۸.

۲. ترجمه ضوابط الرضاع (نسخه خطی)، برگ‌های ۱۶ پ - ۱۹ ر. سنج: ضوابط الرضاع، صص ۹۷ - ۹۹.

۳. نگر: فرهنگ معاصر عربی - فارسی، ص ۹۰۵.

۴. نگر: همان، ص ۸۳۵.

- شیر خوار باشد؛ و یا آنکه شیر خوار فرزند صاحب شیر باشد یا فرزند زاده او، خواه از پسر و خواه از دختر.
۲. متن میرداماد: أو ولداً لأحدٍ من ذوي قرباه، أو أجنبياً من أجنبيه.
- ترجمه استرآبادی: و یا آنکه شیرخواره ولد یکی از قرباتان صاحب شیر باشد یا از اجنبی از دوران او.
۳. متن میرداماد: وأكانت مرضعة المرتضع الذي هو نافلة صاحب اللبن التي هي بعينها جدّة ذلك المرتضع المحترمة على الفحل، أم هي زوجة أخرى من زوجاته.
- ترجمه استرآبادی: و یا آنکه آن زن، که شیر داده فرزند زاده صاحب شیر را، همان بعینها جدّه آن طفل است که به سبب شیر حرام می شود بر آن مرد، یا زن دیگر از زنان صاحب شیر - که آنان شیر به این طفل نداده اند - که اینان همه به منزله جدّه طفل اند؛ پس حلال نباشد بر فحل که صاحب شیر است، نکاح هیچ یک از ایشان.
۴. متن میرداماد: فهذا الحكم بعمومه قد اقتضته أصول مذهبنا، و دانت به السواد الأعظم من أصحابنا، و تظافرت بإرهاص رهصه نصوص الستّة عن نبينا الكريم، و تواطأت على الدلالة عليه صحاح الأحاديث عن أئمتنا الطاهرين - صلى الله عليه و عليهم أجمعين - و ستقف على ذلك كلّ عن كُتَيْبٍ، إن شاء الله العزيز العليم.
- ترجمه استرآبادی: پس این حکم به عمومه اقتضا می کند آن را اصول مذهب ما، امامیه، و دین و شریعت بزرگان از اصحاب امامیه و بر بالای یکدگر چیده شده به سنگ و آجر، اساس و بنیان آن از نصوص سنت از پیغمبر بزرگوار ما و موافق است بر دلالت بر این، احادیث صحیحیه از ائمه طاهرین - صلی الله علیه و علیهم اجمعین - و زود باشد که واقف شوی بر حقیقت تمامی این؛ إن شاء الله تعالی العزیز.
۵. متن میرداماد: والشيخ الأعظم أبو جعفر الطوسي - رحمه الله - ذكر في المبسوط: «أن جدّة المرتضع لا تحرم على صاحب اللبن»، و قد ارتضاه جدي المحقق - أعلى الله درجته - في شرح القواعد و في رسالته الرضاعية. ولكن كبش أصحابنا المحققين، طوّذ التحقيق والتدقيق، محمد بن إدريس الحلّي - رحمه الله - قال: «إنّ ما ذكره الشيخ ليس مذهبا له، بل إنّ حكاية قول الشافعي، و الذي يقتضيه مذهبنا هو التحريم».
- ترجمه استرآبادی: و شیخ بزرگوار، ابوجعفر الطوسی - رحمه الله القادر الجبار - ذکر کرده در کتاب مبسوط که «به تحقیق جدّه مرتضع - یعنی بی بی رضاعی - حرام نیست بر صاحب شیر» و رضا داده به این، جدّ محقق من - که بلند باد درجه او در بهشت - در شرح قواعد و در رساله رضاعیه؛ و اما قوج شاخ زن اصحاب محققین ما، کوه تحقیق و تدقیق، محمد بن ادريس الحلّي - رحمه الله تعالی - گفته که «آنچه شیخ ذکر کرده، آن را مذهب خود نساخته؛ بلکه حکایت قول شافعی نموده که مذهب اوست و آنچه تقاضا می کند مذهب ما آن را، این است که جدّه رضاعی حرام است بر صاحب شیر».
۶. متن میرداماد: و على ذلك اعتمد شيخنا الإمام العلامة المقدام، أبو منصور جمال الملة و الدين - رحمه الله - في المختلف و في التذكرة، و استصحّه ولده الإمام فخر المدققين - رحمه الله - في

الإيضاح وغيره. و عليه عوّل إمام المحققين، شيخنا السعيد الشهيد محمد بن مكي - قدس الله نفسه الزكية - في غاية المراد شرح الإرشاد في فوائده و فتاواه و مقالاته و معلقاته، و كذلك الفاضل المقداد صاحب التنقيح.

ترجمه استرآبادی: و بر این قول ابن ادریس اعتماد کرده شیخ ما، پیشوا [و] علامه بسیار بسیار دانا و مقدم علماء، ابومنصور جمال الملة و الدين - رحمه الله تعالى - و صحيح دانسته این قول را و ولد علامه، فخر المدققين - رحمه الله - در کتاب ایضاح و غیر آن؛ و بر این اعتماد نموده پیشوای محققین، شیخ ما، سعید شهید، محمد بن مکی - قدس الله نفسه الزکیه - در کتاب غایه المراد در شرح ارشاد و در فوائده و فتاوها و مقالات و تعلیقات خود؛ و همچنین فاضل شیخ مقداد در کتاب تنقیح شرح مختصر نافع.

۷. متن میرداماد: و لیعلم أنّ جدّة المرتضع إذا كانت جدودتها له من جهة أبيه، أو كانت من جهة أمّه و كانت هي بنت صاحب اللبن، فالتحریم في هذين الصورتين من جهة القاعدة الثابتة بعموم منطوق قوله - صلى الله عليه و آله - : «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب».

ترجمه استرآبادی: باید که دانسته شود آنکه بی بی رضاعی شیرخواره، هرگاه که مر آن طفل را از جانب پدر او باشد - یعنی بی بی، پسرزاده خود را شیر دهد - ؛ یا آنکه از جانب مادر او باشد و مادر او، دختر صاحب شیر باشد - یعنی بی بی، دخترزاده خود را شیر دهد - ، حرام است آن جدّه بر صاحب شیر - یعنی شوهر خود - در این دو صورت؛ از جهت قاعده ثابتّه به عموم منطوق قول پیغمبر - صلوات الله علیه - که «حرام است از شیر آنچه حرام می شود از نسب».

۸. متن میرداماد: أمّا في الصورة الأولى: فلائ جدّة الولد النسبي من جهة الأب محرّمة على أبيه من النسب؛ لكونها أمّه، فتكون جدّة الولد الرضاعي أيضاً محرّمة على أبيه من الرضاعة بمقتضى عموم النصّ، فأّم الأب من النسب لولد الفحل من الرضاع في منزلة أمّ الأب من النسب لولده من النسب.

ترجمه استرآبادی: أمّا در صورت اوّلی که جدّه پدری باشد به او حرام است بر فحل - که شوهر او باشد - به واسطه آنکه جدّه ولد نسبی، مادر صاحب شیر است و نکاح مادر حرام، پس جدّه ولد رضاعی نیز که به منزله نسبی است، حرام باشد بر پدر رضاعی به مقتضای عموم نص؛ پس مادر پدر از نسب ولد فحل رضاعی را که شوهر اوست، در منزله مادر پدر از نسب است نسبت به ولد نسبی خود؛ و آن حرام، پس این نیز حرام.

۹. متن میرداماد: و أمّا في الصورة الثانية: فلائ ولد بنت الفحل إذا صار ولداً له من الرضاعة، صارت جدّته المرضعة إياه من لبن جدّه - وهو الفحل - أمّا له من الرضاع، فتكون هي في منزلة أمّه من النسب، و أمّه من النسب محرّمة على صاحب اللبن؛ لكونها بنته، فأّمه من الرضاعة التي في منزلة أمّه من النسب، تكون أيضاً محرّمة عليه بعموم النصّ؛ لكونها بمنزلة بنته.

ترجمه استرآبادی: أمّا در صورت دوم که مرضعه دختر صاحب شیر باشد، به واسطه آنکه ولد دختر صاحب شیر هرگاه که ولد رضاعی صاحب شیر شود، می گردد جدّه آن طفل که شیر داده طفل را - از شیر به ابوی او که فحل است - و مادر رضاعی طفل؛ پس می باشد بی بی - که مرضعه است - به منزله مادر طفل از نسب که دختر فحل است؛ و مادر طفل از نسب

حرام است بر فحل از برای آنکه دختر اوست؛ پس مادر طفل از رضاع به منزله مادر طفل است از نسب؛ پس او نیز حرام باشد بر فحل به جهت آنکه به منزله دختر اوست. صورت اول، جدّه نسبی پدری طفل، مادر نسبی فحل است که حرام است بر فحل که پسر اوست؛ پس جدّه رضاعی پدری که به منزله جدّه نسبی است نیز، حرام باشد. صورت دوم، جدّه رضاعی طفل، دختر نسبی فحل است؛ پس او نیز حرام باشد بر فحل به جهت آنکه به منزله دختر اوست؛ و بسط این، بعد از این، روشن تر از این، عن قریب مذکور می شود.

ترجمه متن دوم

واعظ استرآبادی در این بخش، به خوبی از عهده ترجمه متن بر آمده است. او علاوه بر تأکید بر ترجمه عبارات میرداماد، درباره برخی از آن ها (مانند عبارت دوم و چهارم)، توضیحات و مثال هایی برای شفافیت هرچه بیشتر مسئله، ارائه کرده است.

۱. متن میرداماد: و بالجملة، من المستبين من تظافر الأخبار و تواتر الروایات أنّ النسب و المصاهرة ستیان في التحريم بالرضاع عند أصحاب القدس و العصمة و أنوار العلم و الحکمة من آل محمد - عليه و عليهم السلام - .

ترجمه استرآبادی: و بالجملة، از آنچه طلب بیان شد تو را از احادیث متکاتره و روایات متواتره که در این کتاب نقل کرده ایم، به تحقیق که نسب و مصاهره هر دو در تحریم به رضاع، مساوی و برابرند؛ به مذهب اصحاب قدس و عصمت و انوار علم و حکمت از آل محمد، خیر البریة - عليه و عليهم سلام و رحمة - .

۲. متن میرداماد: و إذ قد استبان لك ما أوضحناه، فلا محتجب عن خبرك أنّ قول العلامة و قول الشيخ في المبسوط: «وإن كان قوتاً، لكن الرواية الصحيحة على خلافه، و لو لا هذه الرواية، لا عتمدت على قوله»، ليس على سبيل الاستقامة من مسلكين:

ترجمه استرآبادی: و هرگاه که ظاهر شد تو را آنچه ما واضح ساختیم آن را، پس پوشیده نماند از ذهن تو قول علامه و قول شیخ در مبسوط که گفته: «جایز نیست مرد صاحب شیر را که نکاح کند مادر رضاعی و خواهر رضاعی و جدّه رضاعی طفل خود را و جایز نیست پدر طفل شیرخورده را نکاح مادر رضاعی او؛ چراکه نه نسبت میان ایشان و نه رضاع و حال آنکه جدّه نسبی حرام است؛ پس جدّه رضاعی نیز حرام باشد. در جواب گفته اند که مادر مادر فرزند نسبی حرام است به مصاهره نه به رضاع، پیش از آنکه شیر دهد مادر مادر حرام بود به سببی داماد بودن فحل؛ پس جایز باشد نکاح مادر مادر رضاع؛ و علامه در این مقام گفته که «قول شیخ قوت دارد و اگر روایت صحیحه برخلاف آن نمی بود، هر آینه اعتماد بر قول شیخ می کردم»؛ و سیدسند، مصنف کتاب، می گوید که این قول بر سبیل استقامت نیست؛ از دو رهگذر:

۳. متن میرداماد: أمّا أولاً: فلما أدريناك أنّ المصاهرة لا مدخل لها في بعض شعب هذه المسئلة، بل أكثرها بوجه أصلاً.

۱. ترجمه ضوابط الرضاع (نسخه خطی)، برگ های ۴۰-۴۱ر. سنج: ضوابط الرضاع، صص ۱۱۲-۱۱۳.

ترجمه استرآبادی: اما اول، به جهت آنکه فهمانیدیم تو را که به تحقیق مصاهره را هیچ دخل نیست در بعض شقوق این مسئله؛ بلکه بیشتر این مسئله به هیچ وجه اصلاً داخل مصاهره نیست.

۴. متن میرداماد: إذ أم الرضيع إذا كانت بنتاً لصاحب اللبن صارت أم أمه مثلاً المرضعة إياه أمأله من الرضاعة، فتكون في منزلة أمه من النسب المحرمة على صاحب اللبن بالنسب لا بالمصاهرة، فتندرج لا محالة تحت قاعدة «يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب». و لیت شعری أنه مدخلية للمصاهرة في ذلك؟!

ترجمه استرآبادی: چرا که هرگاه مادر طفل، دختر صاحب شیر باشد، می‌گردد مادر مادر بطنی آن طفل؛ مثلاً مادر رضاعی طفل، نسبت به آن دختر فحل که جدّه نسبی و مادر رضاعی دخترزاده خود باشد؛ و مادر نسبی، دخترزاده دختر فحل است و دختر حرام؛ پس مادر رضاعی که جدّه نسبی باشد، در منزله دختر نسبی بر فحل حرام باشد به نسب، نه به مصاهره؛ و همچنین مرضعه که دختر جدّه است، بر شوهرش حرام می‌شود؛ چرا که آن طفل، همشیره مادر نسبی خود می‌شود که زن پدر اوست؛ و همشیره دختر دختر و دختر حرام؛ پس آن زن که مادر نسبی طفل است، بر شوهرش حرام [است] به نسب نه به مصاهره؛ پس ناچار مندرج باشد در تحت قاعده‌ای که «حرام می‌شود از رضاع، آن که حرام است از نسب»؛ و آرزو دارم که بفهمم داخل بودن حرمت فحل سببی مصاهره در این مسئله؛ یعنی هیچ از این، مصاهره معلوم نمی‌شود؛ چنان که شافعیّه گفته‌اند که تحریم فحل بر جدّه نسبی، از جهت مصاهره است نه رضاع، پس حرام باشد بر صاحب شیر، جدّه فرزند نسبی و رضاعی.

۵. متن میرداماد: وكذلك الأمر في أخوات هذه الصورة ونظائرها، وهذا هو الذي رآه ابن إدريس بقوله: «وليس هاهنا مصاهرة»، و بقوله: «لأنه أصل في التحريم» من غير تعليل، لا تزوج الرجل بأخت ابنه و بأُم امرأته؛ على أنه لو أَرَامَ ذلك، لصَحَّ أيضاً.

ترجمه استرآبادی: و همچو امر جدّه است حکم اخوات؛ یعنی خواهران رضاعی در این صورت و مانند آن؛ و این است آنچه آن را قصد کرده به آن ابن ادريس - رحمه الله - که «نیست در این صورت مصاهره» به قول خود: «نسب اصل است در تحریم بی تعلیل» تزویج نمی‌کند مرد خواهر پسر خود و مادر زن خود را - به قول پیغمبر - صلوات الله علیه - که نظر نمی‌کند مرد در عورت زن و مادر او - ؛ با آنکه اگر قصد می‌کرد تعلیل را، صحیح می‌بود بر او.

ترجمه متن سوم^۲

مترجم در ترجمه تمام عبارات این بخش موفق بوده و به ترجمه همه کلمات عبارت اهتمام ورزیده است. همچنین، کلمات کم‌کاربردی مانند «ذایع» و «أحری» را به درستی ترجمه کرده است؛ اما در ترجمه عبارت اول، فعل «نخورده باشد» را به صورت جمع ترجمه نکرده، در حالی که مرجع این فعل،

۱. نسخه چاپی: آیه.

۲. در نسخه چاپی: رام.

۳. ترجمه ضوابط الرضاع (نسخه خطی)، برگ‌های ۷۲-۷۳ پ. سنج: ضوابط الرضاع، ص ۱۴۴.

«اولاد» است. این خطا در ترجمه باعث نارسانی متن و امکان اشتباه در فهم عبارت می‌شود.

۱. متن میرداماد: مسئله: اولاد المرضعة رضاعاً لا ولادةً غير محرمة على المرتضع إذا لم يكن ارتضاعهم بالنصاب المعتبر من لبن الفحل الذي ارتضع منه هذا المرتضع على الذایع المشهور.
- ترجمه استرآبادی: مسئله: فرزندان رضاعی زن - نه ولادت - حرام نیست بر طفل شیرخورده گاهی که شیر به نصاب که معتبر است - که مذکور خواهد شد - نخورده باشد از شیر فحل که طفل از آن خورده؛ بنا بر قول شایع مشهور که فحل واحد باشد.
۳. متن میرداماد: و اما على عدم اعتبار اتحاد الفحل في حكم التحريم، كما هو قول الطبرسي، و هو الأحوط الأخرى بالعمل به.
- ترجمه استرآبادی: و اما بنا بر قول که اعتبار نکرده که فحل یکی باشد، در حکم تحریم است؛ یعنی به آن نیز حرام می شوند؛ چنانچه شیخ طبرسی قائل به آن شد و این قول احوط و سزاوارتر است که عمل کنند به او.
۳. متن میرداماد: فجميع أولاد المرضعة ولادةً و رضاعاً، و ولادةً لا رضاعاً، و رضاعاً لا ولادةً، من لبن فحل واحد و من اللبن فحول متعدّدة، سوا سیّة الأقدام في حكم التحريم، کجميع أولاد الفحل، كذلك من امرأة واحدة أو من نساء شتى.
- ترجمه استرآبادی: پس جميع فرزندان زن شیردهنده خواه ولادةً و رضاعاً و خواه ولادةً نه رضاعاً و خواه رضاعاً نه ولادةً از شیر فحل واحد یا از شیر مردان متعدّده، مساوی و برابرند در حکم تحریم؛ همچو جميع فرزندان مرد صاحب شیر، از یک زن باشد یا از زنان مختلفه.
۴. متن میرداماد: قال شيخنا البارع المحقق الشهيد: «لأنه يكون بينهم مع اتحاد المرضعة، علاقة الأخوة من جهة الأم وإن تعدّد الفحل، و هي تحرّم التناكح إذا كانت بالنسب، و الرضاع يحرم منه ما يحرم من النسب».
- ترجمه استرآبادی: گفته شیخ پرهیزگار محقق ما، شهید ثانی، که وحدت فحل معتبر نیست به واسطه آنکه میان ایشان با اتحاد مرضعه که یک زن دو طفل را شیر دهد، علاقه برادر بودن از جانب مادر هست؛ و اگرچه فحل متعدّد باشد و این علاقه اخوت حرام می سازد نکاح به یکدیگر، خواه نسبی باشد خواه رضاعی؛ زیرا که حرام می شود از رضاع، آن که حرام می شود از نسب.

ترجمه متن چهارم^۳

در عبارت اول، «عصامٌ منجَّدٌ» به «ریسمان پوشیده» ترجمه شده است. «عصامٌ منجَّدٌ» یعنی: ریسمان یا پیمانی آزموده شده (عصام: تسمه، قلاده و گردنند؛ مجازاً: عهد و پیمان) / منجَّد:

۱. در نسخه جانی: أُو.

۳. در نسخه جای: ألبان.

۳. ترجمه ضوابط الرضاع (نسخه خطی)، برگ های ۱۰۷-۱۱۰. سنج: ضوابط الرضاع، صص ۱۷۳-۱۷۶.

۴. نگر: فرهنگ معاصر عربی - فارسی، ص ۶۹۱.

آزموده شده^۱). به دلیل ایجاد تناسب کلام با قبل و بعد، استفاده استرآبادی از این عبارت کاملاً صحیح است. در عبارت دوم، وی فعل «یقال» را به «می‌گویند» ترجمه نموده؛ درحالی که معنای صحیح آن، «گفته می‌شود» است. البته، ترجمه مجهول به معلوم و برعکس، در برخی مواضع دیگر از ترجمه استرآبادی نیز دیده می‌شود.

در عبارات ابتدایی، میرداماد پس از ذکر شش معنا برای واژه «اصل»، درصدد توضیح آن معانی برآمده است. استرآبادی عبارت چهارم را یکی از این معانی در نظر گرفته است؛ درحالی که سبک نگارش میرداماد در اینجا چنین است که ابتدا معنا را ذکر کرده و سپس برای توضیح و ارائه مثال، از کلمه «یقال» استفاده کرده است؛ اما در عبارت چهارم، چنین چیزی دیده نمی‌شود. به همین دلیل، مترجم علاوه بر ارائه ترجمه‌ای نادرست از عبارات هفتم و هشتم، معنای استصحاب را که در عبارت هشتم آمده و با توجه به سبک نگارش نویسنده مشخص می‌شود، در جایگاه معنای ششم در نظر نمی‌گیرد. توضیحات بعدی میرداماد بر مبنای این معانی شش‌گانه است و مترجم مهم‌ترین آن‌ها (یعنی معنای ششم) و آنچه میرداماد آن را حدّ وسط توضیحات خود قرار داده، به درستی متوجه نشده است؛ بنابراین، ترجمه و شرح عبارات بعدی، با تردید جدی مواجه است.

استرآبادی در ادامه، واژه «الطهوریّة» را در عبارت چهارم، به «پاک‌کننده است» ترجمه کرده؛ درحالی که تعبیر «پاک‌کنندگی» صحیح است. همچنین، ترجمه اسم منسوب (صفت نسبی) به اسم فاعل صحیح نیست و این خطا، جمله فارسی را نیز ناموزون ساخته است. سلطان حسین واعظ در ترجمه عبارت دهم، موضوع را به درستی توضیح داده و علاوه بر افزودن شروح و بیان اقوال، مثال‌های میرداماد - که در متن اصلی به طور خلاصه مطرح شده‌اند - را کاملاً تبیین کرده است. وی در ادامه، همین شیوه را در پیش گرفته و افزون بر ترجمه، به شرح مطالب نیز پرداخته است.

۱. متن میرداماد: ضابطه اصولیّة و فحّص ضابط: اعلمن أنّ التشبّث بحکم الأصل و الإباحة الأصلیّة فی أبواب هذه المسائل و نظائرها بعد ورود النصوص و نهوض الأدلّة القائمة علی عزله عن العمل و الحیود عن^۲ سقّف ساقط و نجمّ هابط و عصام منجّد و جدار منقّص. ترجمه استرآبادی: این است ضابطه اصولیّة و تفحص و تفتیش ضابط: بدان که چنگ‌درزدن و تمسک به حکم اصل و اباحه اصلیه در ابواب این مسائل و امثال این، بعد از آنکه نصوص متعدّد وارد شده و ادله قائمه بر غزل اصل عمل، سقفی است افتاده؛ و ستاره‌ای است بر زمین آمده؛ و ریسمان پوسیده و دیوار شکسته؛ یعنی استمساک اصل در برابر نصوص و ادله اعتبار ندارد؛ پس منتقل می‌شود از حلیّت اصلیه به حرام؛ به نصوص، نه به مجرد احتمال؛ چنان‌که قائل شده به آن شیخ علی عبدالعال.

۲. متن میرداماد: ثمّ اعلمن أنّ «الأصل» فی اللغة ما یبیتنی علیه الشیء، و فی الاصطلاح یطلق علی معانٍ ستّة:

[۱.] «الراجع»؛ یقال: الأصل الحقیقة.

۱. نگر: فرهنگ جامع عربی- فارسی، ج ۴، ص ۲۳۲.

۲. در نسخه چاپی: + مقتضاه.

- [۲.] و «ما لا يعدل عنه إلّا لثبوت حجة شرعية صارفة»؛ يقال: الأصل في المنافع العامة الخالية من وجوه الضرر الإباحة، و الأصل في العقود الواقعة الصحة، أي: وقوعها على الجهة الصحيحة. ترجمه استرآبادی: بعد از آن بدان البته که «اصل» در لغت آنچه بنا نهاده شود بر او چیزی، و در اصطلاح اطلاق می شود بر شش معنی:
- اول، «اصل راجح»؛ گفته می شود این معنی اصل را «حقیقت»؛
- و دوم: «آنکه عدول از آن نتوان مگر به ثبوت حجت شرعی که آن را برگرداند». می گویند: اصل در منافع عامه، آنکه خالی باشد از وجوه ضرر، اباحه؛ و اصل در عقود واقعه، الصحة؛ یعنی واقع شدن عقود بر وجه که صحیح باشد.
۳. متن میرداماد: [۳.] و «مقتضى الأدلة»؛ يقال: الأصل في أقوال المسلمين و أفعالهم، القبول و الصحة.
- ترجمه استرآبادی: سیم آنکه «مقتضی ادله» باشد؛ می گویند اصل در اقوال و افعال مسلمانان قبول است و صحت.
۴. متن میرداماد: و الأصل في مطلق ماء المطلق، حتى الماء الحاصل من ذوبان الثلج و من انقلاب الهواء إليه و ماء البحر - مثلاً - الطهورية بحسب أصل الخلقة.
- ترجمه استرآبادی: چهارم، «اصل در مطلق آب مطلق»؛ حتی آب که حاصل شود از گداختن برف و از انقلاب هوا و آب دریا - مثلاً - پاک کننده است به حسب اصل خلقت که آفریده شده.
۵. متن میرداماد: [۴.] و «القانون الكلّي»؛ يقال: لنا أصل، و هو أنّ العقل مقدّم على النقل عند التعارض، و أنّ الأصل مقدّم على الظاهر إذا تعارضا.
- ترجمه استرآبادی: پنجم، «قانون کلی»؛ می گویند ما راست اصل و آن این است که عقل مقدّم است بر نقل وقتی که در دلیل برابر افتند؛ و اصل مقدّم است بر ظاهر، گاهی که با یکدیگر معارضه کنند؛ یعنی اصل آن است که عقل مقدّم باشد بر نقل و اصل مقدّم باشد بر ظاهر.
۶. متن میرداماد: [۵.] و «الدليل»؛ يقال: الأصل في هذه المسئلة الكتاب أو السنة أو الإجماع أو سبيل العقل.
- ترجمه استرآبادی: ششم: «دلیل»؛ می گویند که اصل در این مسئله کتاب است و سنت یا اجماع یا عقل.
۷. متن میرداماد: و هذه المعاني الخمسة إنّما يلحظ فيها حال موضوع الحكم بحسب نفسه و في حدّ ذاته، سواء عليه أكان في بداءة الأمر و بدو الفطرة أم في دَوم التحقق و سيلان الحصول.
- ترجمه استرآبادی: و پنج معانی از آن شش ملاحظه می شود حال موضوع حکم را به حسب نفس خود و در حدّ ذات خود، نه به حسب غیر، خواه آن حال در ابتداء امر و ابتدای آفرینش باشد یا آنکه همیشه متحقّق بوده و متصل و وصل باشد.
۸. متن میرداماد: و لا يعتبر في شيء منها حال الموضوع بحسب البقاء و الاستمرار و الثبات و الاستدامة.
- [۶.] و «المستصحب».
- ترجمه استرآبادی: و اعتبار نکرده اند در این معانی خنسه حال موضوع حکم را، به حسب بقاء و استمرار و مستصحب.

۹. متن میرداماد: ... يقال - مثلاً - في قصة ذي الیدین واسمه «الخرباق»: تعارض الأصل و الظاهر. فسرعان الصحابة أعملوا الظاهر، و ذوالیدین الأصل؛ و في ثياب مُدْمِنِي الخمر و أرض الحمام تعارضاً، و أفاخم الأصحاب رجّحوا الظاهر.

ترجمه استرآبادی: می‌گویند: مثلاً ذی الیدین و نام او «خرباق» است، که تعارض است میان اصل و ظاهر؛ پس شتافته‌اند صحابه، اعمال ظاهر را و ذوالیدین اصل است؛ و در جامه شخصی که دائم الخمر باشد و زمین حمام که معارضه دارند اصل و ظاهر - که اصل طهارت است و ظاهر آنکه آلوده به نجاست باشد - و بزرگان اصحاب امامیه ترجیح داده‌اند ظاهر را که نجس بوده باشد.

۱۰. متن میرداماد: و في موت الصيد المجروح في الماء القليل مع الاشتباه تعارض الأصول، و ذهب فريق من آل الفحص إلى العمل بهما معاً، و ليس يلزم من ذلك اجتماع المتنافيين، كما لا يلزم من العمل بهما فيما إذا ادّعت المرأة وقوع العقد في الإحرام، فأنكر الزوج و حلف على عدم وقوعه فيه.

ترجمه استرآبادی: و در مُردن شکار که زخم خورده در آب قلیل افتد و مشتبه باشد مردن آن صید و ندانند که به زخم تیر و شمشیر کشته شده یا در آب مرده - تا آنکه آن شکار خوردنی باشد یا نه - و آن آب قلیل به ملاقات نجاست نجس می‌شود یا نه؛ که در اینجا معارضه میان دو اصل است: [۱]. یکی آنکه اصل اباحه و طهارت آن آب است؛ پس حکم به طهارت آب اقوی در حکم است؛ اما نسبت به شکار حرام است به هر دو اصل به اجماع؛ [۲]. و یکی عمل به اصالت عدم تذکیه که معلوم نیست نسبت به حکم شکار که مشروط است حلیّت آن بر این تذکیه، نسبت به حکم آب.

و فرقه‌ای از اهل تفحص و تحقیق، عمل به هر دو کرده‌اند و رعایت احتیاط نموده؛ اولی حکم به نجاست دانسته‌اند و آن، قول فخرالمحققین است در کتاب ایضاح شرح مفصل؛ که اگر عمل به هر دو شود، اجتماع نقیضین می‌شود که آن آب هم پاک باشد و هم نجس؛ و اگر به هیچ یک عمل نشود، ارتفاع نقیضین است که نه نجس باشد و نه پاک و این هر دو محال؛ پس اولی حکم به نجاست باشد؛ و سید سند ردّ این نموده، می‌گوید که لازم نمی‌آید از این، اجتماع متنافیین؛ زیرا که امتناع خلّو از مردن شکار به جرح یا به غیر جرح، به حسب واقع است؛ و ملزوم نجاست آب، مردن شکار است نه به جرح؛ پس اینجا امتناع خلّو نباشد تا امتناع اجتماع میان نقیضین باشد؛ چنانچه لازم نمی‌آید از عمل به هر دو در آنجا که زن دعوا کند که عقد من در احرام واقع شده - یعنی صحیح نیست - و اصل صحّت است؛ و مرد منکر آن است که اصل قبول قول مسلمان است، به هر دو عمل نموده، مرد قسم یاد می‌نماید که عقد در احرام واقع نشده؛ پس در اینجا نیز عمل به هر دو اصل نموده، حکم به طهارت آب اقوی و احکم است، به خلاف قول فخرالمحققین که حکم به نجاست اولی است.

۱۱. متن میرداماد: و هذا المعنى السادس إنما الملحوظ فيه، حال الشيء بحسب ما هو عليه

الاستمرار والاستدامة، ولذلك إنما يتصحح العمل باستصحاب الحكم إذا ما لم يتغير الموضوع في حد نفسه عن شأنه الذي كان هو فيه، وشاكلته التي كان هو عليها. ترجمه استرآبادی: این است معنی ششم «اصل» که ملاحظه می شود در او حال چیزی به حسب آنچه بر آن است استمرار و استدامه، که در این معانی خمسة این را اعتنا نکرده اند؛ و از جهت استمرار و استدامه صحیح است عمل به استصحاب حکم؛ گاهی که موضوع - یعنی آنکه حکم که بر آن وضع شده - در حد نفس خود تغییر نکرده باشد، از کار که او در آن بوده است و تغییر نکرده باشد از مثل آنچه در آن بوده.

۱۲. متن میرداماد: فأما مع التغير عن الشأن الخلقى وطوء عارض في الفطرة الثانية هو مظنة تبدل الحكم، فلا يصح استصحابه كما لا يصح استصحاب حكم السلامة الحاصلة لحواس صحيح المزاج و المتانة الثابتة لقواه عند عروض الأمراض الحادة و الأورام الباطنة في الحجب القلبية و البطون الدماغية؛ نظراً إلى امكان مدافعة الطبيعة و مقاومتها إياها.

ترجمه استرآبادی: فأما با تغییر از مصلحت کار خلقی و ظهور عارضه در خلقت دوم، که گمان تبدیل حکم شود، صحیح نیست دلیل استصحاب به آن؛ چنان که صحیح نیست استصحاب حکم سلامت - که حاصل باشد حواس صحیح المزاج را - و استوار بودن قوا را در حالت امراض و اورام باطنه در پرده های دل و درون دماغ؛ نظریه امکان دفع کردن طبیعت آن را و مقاومت نمودن طبیعت به امراض و اورام؛ یعنی شرط دلیل استصحاب، استدامت و استمرار است. استصحاب حجت است مادام که تغییر نیافته باشد؛ پس نتوان گفت بیمار را که صحیح المزاج است به اعتبار آنکه پیش از این صحت داشته و ممکن است که طبیعت دفع آن کند؛ زیرا که تبدیل یافته خلق اول در فطرت دوم.

نتیجه گیری

آنچه پس از بررسی و مرور این اثر به دست می آید، نیاز اساسی آن به ویرایش و اصلاح است؛ چنان که خود سلطان حسین واعظ استرآبادی نیز در انجامة نسخه، از خوانندگان اصلاح نقایص ترجمه خویش را درخواست کرده است.^۱ می توان گفت که مترجم در ترجمه فقرات غیرفقهی و غیر تخصصی از ضوابط الرضاع، ترجمه ای صحیح از حیث ادبی و لغوی ارائه داده است؛ اما ترجمه وی از متون فقهی، از این دو حیث دارای ایراد و اشکال است و می توان آن ها را با ویرایش برطرف کرد. ضوابط الرضاع در اصل، متنی تخصصی در حوزه فقه شیعی است و اساسی ترین ایراد این ترجمه، خطای مترجم در درک صحیح متن و به تبع، خطا و اشتباه در ترجمه آن است؛ از این رو، می توان نتیجه گرفت که مترجم از عهده ترجمه صحیح این متن برنیامده است. علاوه بر این، مترجم نقد و شرح مفصلی بر متن میرداماد ایراد نکرده است. با توجه به این نکات، تصحیح و انتشار این اثر، اولویت چندانی ندارد.

۱. نگر: ترجمه ضوابط الرضاع (نسخه خطی)، برگ ۲۶۰.

ضمائم

[تصویر شماره ۱]

بسم الله الرحمن الرحيم سرخط قرآن خدای کریم
 احمد الله الذي بصر عيوننا بخطوط القرآن ونور صدورنا
 بمحبة آل عمران والصلوة على محمد وآله ازمة الايمان بعد الله
 و صلوات بر نبي مصطفى وآله على الف تحية والتسعة بعض از رادان
 مومن با كره اعتقاد خوشتر نمودار كمرين عباد سلطان حسين واعطاء دار
 استرا با وصيت عن التفرقة والفساد كك سب قطاب ضوابط الرضا
 كه بحريت موج دار از شير و شيركان بارستان ايجار افكار چيست
 مردان روزگار بل از فوق وجدان در رشا هوا از ان بجز فقا و فورا
 آمده مانند نهر لب جهان روان بر لبش نكان طالبان دستان
 و خروشان و در خواطر نو دبان اهل عرفان بدررئين مرصع نشان
 و جواهرشان از جمله تصانيف از دريا شريفة سفا و رسول ثقلين
 ثالث المعلمين فروزنده خيال نيرين سميند پيش و مانند رفون علوم
 بعلی و فضلا و حكما و فقها ارجند دلهای عارفان مديان از فكر نجات
 و حفظ و اعطاء

صفحه نخست ترجمه ضوابط الرضاع، نسخه شماره ۵۳۷۲، كتابخانه مركزي دانشگاه تهران

[تصویر شماره ۲]

لاحق بعد از دستاویز مستطاب کلام امام امام که
 هذه مستطاب یقصدی بود ما سکنی که روسی مسارد
 عامه در مورد و کتب بنماه الجانه القاد اوجه المثلین
 ای رحمه الله محمد بن محمد بن علی مافرا لادامه الحسینی
 جم الله فی شانته ما طنی و بجای سر رسول الله
 الکرم سبحان الکرم لعالم ۲۸
 عم محمد المحدث حاتم المصلح
 در سال ۱۰۲۰ هجری قمری
 مافکان رحمتی در دکانی که سزاوار
 حامد و شکر در پختن محمد بن محمد که و اند
 مسود ما در دکانی که کمال
 مدای تارای او تار دسا
 و آوای و در سکونی و ده
 رسول کرم سبحان کرم در
 سال هزار و شصت
 در حجه نور که در
 مکه مدینه و مدینه
 کویان و صلاب
 و مضافات کمان
 کرمی شاد سکنی و اعط در الموسی را اما صابا فی المودی
 نایب که سوختی در ارباب رتبه این کما مسطاب جمله
 نصابه سید عالی برادر بعد از حجه رسول الی نوم العباد در
 ادوی ماه ریح المانی هزار و مضافات
 در اردلی برادر خرد که فوه ماهه در
 و در حجه مضافات آن بود که در عمار
 مضافات ماهه در آنکه در مضافات
 آن کوسه در اردلی بخون
 اناسه الحسینی
 و السبعین
 الله
 عم

صفحه پایانی ترجمه ضوابط الرضاع، نسخه شماره ۵۳۷۲، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- اثراقرینان استرآباد و جرجان، محمدباقرمقدم، چ ۱، تهران: نهاد کتابخانه‌های عمومی کشور [و] مؤسسه انتشارات کتاب نشر، ۱۳۹۳ ش.
- اربعة ایام، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: رضا استادی، منتشرشده در: میراث اسلامی ایران، ج ۲، زیرنظر: رسول جعفریان، چ ۱، قم: انتشارات کتابخانه حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۳۷۴ ش.
- استرآبادنامه (سه سفرنامه، وقف‌نامه و سرگذشت)، مسیح ذبیحی؛ ایرج افشار؛ محمدتقی دانش‌پژوه، چ ۲، تهران: امیرکبیر، ۱۳۵۶ ش.
- اعتقادات شیخ بهایی (به همراه سه ترجمه و شرح فارسی آن)، بهاءالدین محمد بن حسین حارثی عاملی (شیخ بهایی)؛ ادهم خلخالی؛ سلطان حسین واعظ استرآبادی، تصحیح: جويا جهانبخش، چ ۱، تهران: اساطیر، ۱۳۸۷.
- اوراق پراکنده از مصنفات میرداماد، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح و گردآوری: حسین نجفی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ش.
- ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، میرزا عبدالله افندی اصفهانی، تصحیح: سیداحمد حسینی اشکوری، چ ۱، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۱-۱۴۱۵ ق.
- سنگ مزارها و کتیبه‌های تاریخی گرگان و استرآباد، اسدالله معطوفی، چ ۱، تهران: انتشارات حروفیه، ۱۳۸۷ ش.
- ضوابط الرضاع، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: حجت منگنه چی، چ ۱، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (عج)، [و] مؤسسه فرهنگی میرداماد گرگان، ۱۳۹۳ ش.
- غلط نویسیم (فرهنگ دشواری‌های زبان فارسی)، ابوالحسن نجفی، چ ۴، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۷ ش.
- فرهنگ جامع عربی-فارسی، احمد سیاح، چ ۱، تهران: چاپخانه و کتابخانه اسلام، ۱۳۴۱ ش.
- فرهنگ معاصر عربی-فارسی (براساس فرهنگ عربی-انگلیسی هانس ور)، آذرتاش آذرنوش، چ ۱۳، تهران: نشر نی، ۱۳۹۰ ش.
- القبسات، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و] سیدعلی موسوی بهبهانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهیم دیباجی، چ ۲، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
- الکافی، ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح: علی اکبر غفاری [و] محمد آخوندی، چ ۳، تهران: دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۶۷ ش.
- مروری بر احوال و آثار سلطان حسین واعظ استرآبادی، رسول جعفریان، چ ۱، قم: کتابخانه تخصصی تاریخ اسلام و ایران (نشر دیجیتالی)، ۱۳۹۶ ش.
- معجم متن اللغة (موسوعة لغویة حدیثة)، أحمد رضا، چ ۱، بیروت: منشورات دارمکتبة الحیاء، ۱۳۷۷ ق.

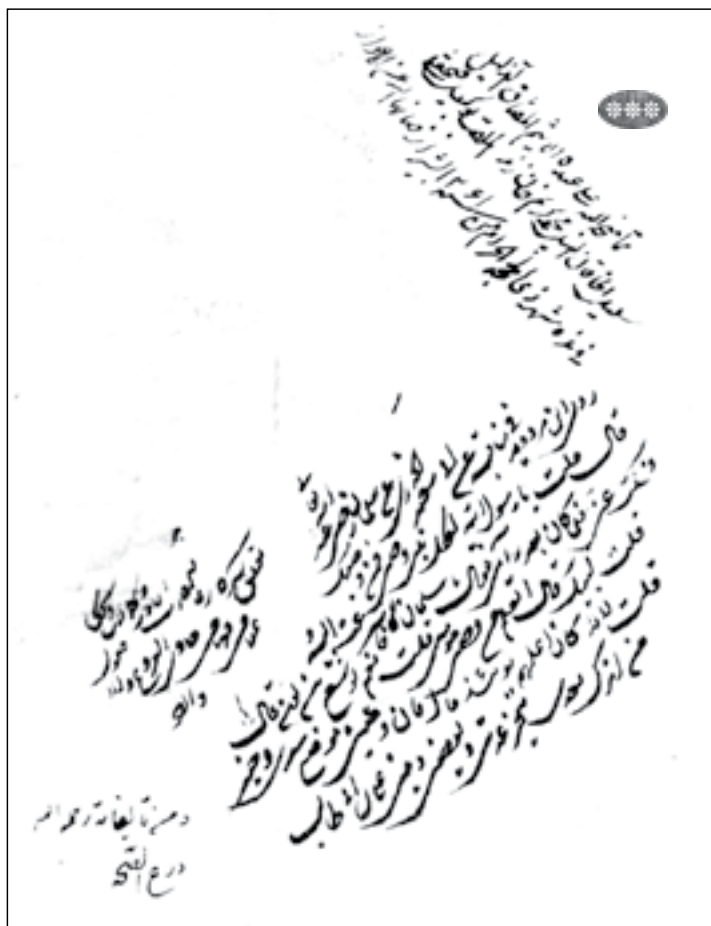
- حکیم استرآباد: میرداماد، سیدعلی مدرّس موسوی بهبهانی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
- میرداماد، سیدمحمد خامنه‌ای، چ ۱، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۴ ش.
- مجموعه مصتفات میرداماد، چ ۱، سیدمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: عبدالله نورانی، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.

مقالات:

- «عموم المنزلة»، ابوالقاسم گرجی، جستاری در آراء و افکار میرداماد و میرفندرسکی (مجموعه مقالات و گفتارها)، چ ۱، تهران: انتشارات فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی، ۱۳۸۵ ش، صص ۳۳۳-۳۳۹.

نسخه‌های خطی:

- ترجمه ضوابط الرضاع، سلطان حسین بن سلطان محمد واعظ استرآبادی، نسخه شماره ۵۳۷۲، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.



یادداشت تملک فتحعلی خان، فرزند کریم خان زند، بر نسخه‌ای از عیون المسائل میرداماد
نسخه شماره ۸۹۲۰، کتابخانه مجلس شورای اسلامی (تهران)

نقد اثر

تأملی درباره ضبط و معنای دو ترکیب در خطبه الأفق المبین میرداماد

رضا درگاهی فر*

پژوهشگر وابسته به مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران (شعبه قم)

چکیده

در تازه‌ترین تصحیح الأفق المبین، ضبط دو واژه «فَجْوَة» به جای «فَحَوْتُ» و «فَهْوَة» به جای «فَهَوْتُ» ارجح دانسته شده است. در این نوشتار پیشنهاد کرده‌ام که دو واژه «فَحَوْتُ» و «فَهَوْتُ»، بدون تغییر و موافق نسخ خطی، در متن تصحیح شده درج شوند. سپس، کوشیده‌ام بر پایه معنای لغوی، نقش نحوی، سیاق عبارات خطبه و شواهدی از عبارات میرداماد در این کتاب و دیگر آثارش، از این دو واژه و جمله میرداماد در خطبه، معنایی منسجم و پذیرفتنی به دست دهم.

واژگان کلیدی: الحاوایات؛ الهاویات؛ مفارقات عقلی؛ عالم دهری؛ عالم زمانی؛ احاطه عقلی؛ احاطه سرمدی؛ میرداماد.

مطابق تمام یا بیشتر نسخ، فقره‌ای از ستایش خداوند در خطبه کتاب الأفق المبین، چنین است: «رَفَعَتْ فَحَوْتُ الحاوایات الراسیات، وَ حَفَضَتْ فَهَوْتُ الدائرات الهاویات»^۱.

۱. بخش نخست: «فَجْوَة/ فَهْوَة»

مصحح فَرَجَاد و محقق مِفضال، استاد دکتر حامد ناجی اصفهانی^۲ در تصحیح ارجمند خود از

* رایانامه: dargahifarreza@gmail.com

۱. الأفق المبین، ص ۳، با ترجیح ضبط بدل.

۲. نگارنده تصحیح پرزمت و عالمانه استاد گرانقدر و فرهیخته را ارج بسیار می‌نهد و این نگاشته ناچیز را اظهار ارادتی خاضعانه به پیشگاه والای ایشان شمرده و آن را فروتنانه به محضرشان تقدیم می‌دارد. نقد و ارزیابی این تصحیح سترگ، صدالبته از قیمتش نمی‌کاهد؛ بلکه هر بهره‌وری از این کتاب و هر نقدی بر این تصحیح، خود مرهون گام بلندی است که حضرت استاد برداشته و وام‌دار مسیری است که ایشان در برابر پژوهندگان در آثار

کتاب الأفق المبین^۱، در این بخش از خطبه، به جای واژه «فحوت»، واژه «فجوة» و به جای کلمه «فَهَوْتُ»، کلمه «فهوة» را گذارده است. در نتیجه، جمله مزبور بدین شکل ضبط شده است:

«رَفَعْتُ فَجْوَةَ الْحَاوِيَاتِ الرَّاسِيَاتِ، وَ خَفَضْتُ فَهْوَةَ الدَّائِرَاتِ الْهَاوِيَاتِ»^۲.

مطابق اطلاعات مندرج در پاورقی‌ها، واژه نخست در بیشتر نسخه‌ها به صورت «فَحَوْتُ» ثبت شده و ضبط نص، مطابق با نسخه کتابخانه لندن انجام شده است. «الفجوة» نیز به معنای «فاصله میان دو چیز» است. واژه دوم نیز در نسخه‌ها به صورت «فَهَوْتُ» آمده و ضبط راجح در متن، ضبطی قیاسی است. «الفهوة» کلمه‌ای جعلی و به معنای «سهو» است.^۳ بر این اساس، «فجوة» و «فهوة» از لحاظ صرفی اسم‌اند و از منظر نحوی، اولی مفعول به فعل «رَفَعْتُ» و دومی مفعول به فعل «خَفَضْتُ» است. معنای عبارت مذکور نیز، به صورتی نادقیق و بدون توضیحات روشن‌گر، چنین خواهد بود: «فاصله میان حاوی‌های ثابت را بالا بردی و سهو‌هاوی‌های هالک و فانی‌شونده را پایین آوردی».

اما با توجه به اینکه نسخه‌های خطی - تحقیقاً یا تقریباً - در ضبط این دو کلمه، یعنی «فَحَوْتُ» و «فَهَوْتُ»، هم‌داستان‌اند، پیشنهاد این جانب آن است که تغییری در متن اعمال نشود.

۲. بخش دوم: «فَهَوْتُ الْهَاوِيَاتِ»

درباره واژه «فَهَوْتُ» دشواری در میان نیست؛ زیرا به نظر می‌رسد «خَفَضْتُ فَهَوْتُ الدَّائِرَاتِ الْهَاوِيَاتِ» معنایی بی‌اشکال دارد: خداوند هم رافع است و هم خافض. میرداماد در اینجا خافض بودن خداوند را به خلقت موجودات پایین‌مرتبه تفسیر می‌کند. «هَوْتُ» فعل لازم از ریشه «هوی» بوده و فاعلش «الدائرات الهاویات» است. ابن فارس درباره معنای «هوی» چنین آورده است:

«الهَاءُ وَالْوَاوُ وَالْيَاءُ: أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى خُلُوقٍ وَسُقُوطٍ»^۴.

میرداماد گشوده است. نگارنده ارزیابی و نقد این تصحیح و آثاری مشابه آن را سلوک در همان مسیری می‌داند که استاد ناجی اصفهانی در زمره پیشگامان و راهبران آن است. این بنده توفیق بهره‌مندی بی‌واسطه از دروس ایشان را نداشته است؛ اما از سال‌های دور که در حوزه علمیه اصفهان تحصیل می‌کرده و گاه شاهد حلقه درس و بحث مرصادالعباد ایشان در مدرسه «درب‌کوشک» بوده، خود را از ارادتمندان استاد یافته است. گاه نیز در حلقه تلمذ در محضر استاد حکیم، عبدالرسول عبودیت، ذکر خیری از استاد ناجی در میان می‌آمد و خاطر نگارنده، که از آثار علمی‌شان مستفید بوده است، از این حادثه خوش می‌شد. عزت‌شان مستدام و توفیق‌شان افزون باد!

این نگاشته در ابتدا، یادداشتی مختصر بود. از سرور فاضل و دانشور، آقای حسین نجفی، سپاسگزارم که به دیده لطف در آن کوتاه‌نوشته نگریست و بسط مطلب و درج آن را در این مجموعه فاخر پیشنهاد داد. نیز، از دوست دانشمند و فرزانه‌ام، دکتر داود حسینی، سپاسگزارم که آن یادداشت را از نظر گذراند و ضمن اظهار لطف، نکاتی اصلاحی به همراه پیشنهادی برای ارتقای نوشتار به من هدیه کرد.

۱. الأفق المبین، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۱ ش.

۲. همان.

۳. نگر: همان، پانویس‌های ۲ و ۱.

۴. معجم مقاییس اللغة، ج ۶، ص ۱۵.

پس معنای عبارت میرداماد چنین می شود: تو پایین آوردی، در نتیجه موجوداتِ پایین مرتبه فانی شونده سقوط کردند؛ یعنی در جایگاه پایین قرار گرفتند. مرادش این است که چنین موجوداتی خلق شدند. توجه به این نکته سودمند است که میرداماد از دو سلسله هبوطی و آغازی (بدوی) و صعودی و بازگشتی (عودی) سخن گفته است. وی در بخش دیگری از خطبه الأفق المبین چنین نگاشته است:

«أنت خالق كل شيء، منك البدء و السطوع، و إليك العود و الرجوع»^۱.

بنابراین، به طور کلی در بخش آغازین خطبه الأفق المبین، درباره خلقت الهی و پدید آمدن انواع موجودات فرودین و فرازین (که به دو سلسله هبوط و آغاز مربوطند) سخن می گوید. درباره دو سلسله مزبور، به این عبارات از کتاب القبسات بنگرید:

«... فلتتم القول في البدء و العود، فليتدبر كيف ابتداء الوجود من محيط الكمال في أقصى القصوى و غاية الغاية، متنازلاً من الأشرف فالأشرف، فانهي إلى مركز الخسة و النقص في الغاية، ثم عاد من مركز النقص في الغاية، متصاعداً من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف، فرجع إلى محيط المجد و الكمال في غاية الغاية. فمحيط المجد و الكمال في أقصى الغاية، هو البارئ الفعال الواجب بالذات - تعالى عزه و جلاله - و هو أول كل شيء و آخره، و مبداء كل وجود و معاده. و مركز النقص في الغاية، هو الهیولی الأولى المهمة في حدّ وحدتها الشخصية، و هي الحامل للقوة الانفعالية و القابلية الاستعدادية. و نصف القطر من المحيط إلى المركز متنازلاً سلسله البدء، و النصف الآخر من المركز إلى المحيط متصاعداً سلسله العود... فتراتب السلسله العودیه في نصف القطر الصعودی، بإزاء مراتب السلسله البدویة في نصف القطر الهبوطی، و الارتقاء إلى ذروة الكمال في العود بعد الهبوط منه في البدء. و الشرف و ميزانه البراءة عن القوة، مرتب في مراتب السلسلتین، على التكافؤ و التوازي بين الصنفین بحسب استواء نسبة القرب و البعد من المركز و المحيط، منته من الجانبین إلى الهیولی الأولى التي وجودها ليس إلا كونها بالقوة. فإذن، التقدّم و التأخر بین المراتب بالشرف، بحسب التقدّم و التأخر في ترتيب الوجود بالطبع، و لكن الأمر متعاكس في السلسلتین. ففي البدء من جهة الهبوط كل متقدّم بالشرف في طول السلسله، متقدّم بالطبع أيضاً في درجة الوجود، و في العود من جهة الصعود في طول السلسله، كل متقدّم بالطبع في درجة الوجود، متأخر بالشرف في ترتيب المراتب»^۲.

۳. بخش سوم: «فَحَوْتُ الحاویات»

درباره کلمه «فَحَوْتُ» اندکی دشواری در میان است. ابن فارس درباره معنای «حوی» آورده است: «الحاء و الواو و ما بعده معتلّ أصل واحد، و هو الجمع. يقال: حَوَيْتُ الشيء أحويه حیا، إذا جمعته»^۳.

نیز، خلیل بن احمد فراهیدی در این باره نوشته است:

۱. الأفق المبین، ص ۳.

۲. القبسات، صص ۳۸۹-۳۹۰.

۳. معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۱۱۲.

«حَوَى فلان مَالاً حَيّاً وَ حَوَايَةً؛ أي: جمعه و أحرزه»^۱.

شیخ رئیس در مدخل منطق الشفاء «حاوی» را چنین معنا کرده است: «إِنَّ الجنس يحوي الفصل بالقوة، أي: إذا التفت إلى الطبيعة الموضوعية للجنسية، لم يجب ثبوت الفصل لها، ولم يمتنع، بل كان وجوده لها بالإمكان، فكان إمكانه إمكاناً لا يستوفي طبيعة الجنس، بل يبقى لمقابله من طبيعته فصل. وهذا معنى الحوي، فإن الحاوي هو الذي يطابق كل شيء ويفضل عليه»^۲.

به قرینۀ سجع عبارات میرداماد، و اینکه «فَهَوْتُ» و «الهاويات» هم ریشه‌اند، در بخش اول عبارت مزبور از خطبه نیز ضبط «فَحَوْتُ» و «الحاويات» درست به نظر می‌رسد؛ چنان‌که با ضبط نسخ نیز موافق است؛ اما معنای «حوی»، جمع‌کردن است. این بخش از عبارت در برابر بخش دوم قرار دارد که به خلقت موجودات پایین مرتبه مربوط است و آغازگر این بخش از عبارت نیز، کلمۀ «رفعت» است؛ لذا، باید گفت که میرداماد در این بخش دربارهٔ خلقت موجودات و الامرتبه سخن می‌گوید. «الراسيات» به معنای «ثابتات» و نامتحرک‌هاست. کوه را «راسي» می‌گویند؛ زیرا بادهای آن را حرکت نمی‌دهند. ابن فارس در این باره آورده است: «الراء و السین و الحرف المعتل أصل يدل على ثبات»^۳.

بنابراین، «الحاويات» باید موجودات ثابت و الامرتبه باشند. میرداماد در توصیف موجودات و الامرتبهٔ دهری و امری در القبسات چنین آورده است:

«و بالجمله، الدهريّات الصرفة من الثابتات المرتفعة من كلّ جهة عن الوقوع في امتداد عالم الزمان، ولا سيّما البسائط الجوهرية من المبدعات المتعاقبة الفعلية في ترتيب سلسلة البدء، ولا سيّما الأمرات الإلهية من الجواهر العقلية و المفارقات القدسية في صدر عالم الأمر، لكون هوياتها مصطكة بالتعاقب في عالم الإبداع و وجوداتها مفتكة عن الرهانة بالإمكان الاستعدادي، يكون لا محالة إنّما ملاك مجعوليّتها في الدهر من تلقاء البارئ الفعّال، و صدورها بالفعل عن صنع الفيّاض العليم، طباع الإمكان الذاتي لا غير»^۴.

موافق این بیان، موجودات دهری هم ثابت‌اند و هم بلندمرتبه. والابودن و ثابت بودن این موجودات نیز از آن روست که از زمان و امکان استعدادی منزّه‌اند؛ چنان‌که میرداماد در الأفق المبین تصریح کرده است که مبدعات، «الحقائق المرتفعة عن أفق الزمان» اند و از آنجاکه برای مفارقات ثابتۀ در هیچ حالی تغیر و تجدد تصوّر نمی‌شود، به هیچ وجه صحیح نیست که بگوییم: آن‌ها در «زمان» یا «آن» موجودند^۵؛ بلکه این موجودات، دهری‌اند و در وعاء دهر موجودند:

۱. العین، ج ۳، ص ۳۱۸.

۲. الشفاء، ج ۱ (المنطق/ المدخل)، ص ۹۳.

۳. معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۳۹۴.

۴. القبسات، ص ۲۲۱.

۵. نگر: الأفق المبین، ص ۴۸۷.

۶. نگر: همان، ص ۴۹۸.

«فالجواهر المفارقة المحضة من الذوات الجوازیة و الحقائق الإمكانیة إنما هي في

وعاء الدهر»^۱.

حکیم ژرف اندیش و روشن رأی استرآباد در عبارتی دیگر از القیسات، موجودات دهری را چنین وصف کرده است:

«الدهریات الثابتة الصرفة الخارجة عن عالم الإمكان الاستعدادی، لكون میزان

الصلوح لقبول الفيض هناك طباع الإمكان الذاتي لا غیر»^۲.

اما وعاء دهر، بر عالم زمان محیط است:

«الدهر نوع من أوعية التقرّر و الوجود، و محیط بالزمان كلّ»^۳.

چنان که سرمد - که بالاتر از دهر است - بر دهر احاطه دارد.^۴ میرداماد سپس، عبارتی از میمر هشتم کتاب اثولوجیا درباره مبدعات نقل می کند که مطابق آن، این موجودات مجرد، علّت زمان و موجودات زمانی اند؛ لذا، خود تحت زمان نیستند. به همین دلیل، عالم مبدعات بر تمام اشیاء عالم زمانی محیط است و تمام صور موجود در این عالم، به گونه ای بالاتر و رفیع تر، در عالم مبدعات - که عالمی برتر است - موجودند:

«... فكيف يكون كونها (أي: المبدعات) بزمان و هي علّة الزمان و الأكوان الزمانیة،

فعلة الزمان لاتكون تحت الزمان، بل تكون بنوع أعلى و أرفع... و لذلك صار ذلك العالم

محیطاً بجميع الأشياء التي في هذا العالم، و هذه الصور في تلك العالم من أولها إلى آخرها،

إلا أنّ هناك بنوع آخر أعلى و أرفع»^۵.

میرداماد احاطه عالم دهر را بر زمان و زمانیات، از طبیعیات النجاة^۶ و التحصیل^۷ نیز نقل کرده است. وی همچنین، احاطه بر زمان و زمانیات را از احکام واجب بالذات دانسته؛ اما بر این باور است که سبب این حکم، تعالی واجب الوجود از افق زمان و زمانیات است؛ از این رو، می توان این حکم را درباره موجودات دهری نیز جاری دانست:

«و أمّا من يتعالى عن أفق الزمان و يرتفع عن ممتدّ الزمانیات، أعني القيوم الواجب

الذات - جلّ ذكره - فإنّ وجوده لا يكون مشمولاً للزمان، و لا هو مقارن الزمانیات مقارنة

زمانیة؛ بل هو وجود صرف سرمدی محیط بالامتداد و الاستمرار و الزمان و الزمانیات»^۸.

وی در ادامه، دوباره حکم احاطه واجب بالذات را بر تمام اشیاء زمانی بر این وجه استوار می کند که واجب بالذات تحت زمان نیست؛ زیرا خود علّت زمان است. چنان که گذشت، دهریات

۱. نگر: همان، ص ۵۰۶.

۲. القیسات، صص ۲۴۲-۲۴۳. سنج: همان، ص ۷.

۳. نگر: الأفق المبین، ص ۵۰۶.

۴. نگر: همان.

۵. همان، صص ۵۱۰-۵۱۱.

۶. نگر: همان، ص ۵۱۶؛ النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص ۲۳۲.

۷. نگر: الأفق المبین، ص ۵۱۶؛ التحصیل، ص ۴۶۴.

۸. الأفق المبین، ص ۵۲۸.

نیز به معنایی علّت زمان و زمانیات اند و بنابراین، تحت زمان نیستند و بر زمانیات محیط اند. دهریات تنها بر زمانیات احاطه دارند؛ اما واجب بالذات بر تمام اشیاء، چه زمانی چه دهری، محیط است: «الیس لا تكون علّة الزمان والأکوان الزمانيّة تحت الكون والزمان، بل يكون كوناً بنوع آخر أعلى وأرفع من هذه الطور محيطاً بالزمان وبما فيه من الزمانيات، بل بجميع الأشياء من أولها إلى آخرها ضرباً ما من الإحاطة أعلى وأشدّ من التي لمحيط الدائرة بالنسبة إلى سطحها أو مركزها، أشدّية لا متناهية المرات»^۱.

البته، میرداماد خود بر تشابه مفارقات با واجب الوجود در حکم احاطه، تصریح کرده است: «فإذاً ليس هناك ماضٍ أو مستقبل أو حال، بل هو (أي: واجب الوجود) محيط بالكلّ دفعة واحدة بالدفعة الدهريّة والسرمديّة لا بالدفعة الآنيّة. ومن ذلك يعلم الأمر في المراتب العالية على الزمان من الجواهر المفارقة»^۲.

میرداماد شبیه این عبارات را در الصراط المستقیم نیز آورده است. در آنجا می گوید: مفارقات علّت زمان و موجودات زمانی اند، پس خود تحت زمان نخواهند بود و نحوهٔ وجودشان برتر است؛ به گونه ای که بر زمان و زمانیات احاطه دارند. او این نحوه از احاطه را «احاطهٔ نوری عقلی» می نامد. به همین ترتیب، خداوند بر همهٔ اشیاء محیط است و احاطه اش را «احاطهٔ سرمدی» می توان خواند: «إنّ علّة الزمان والأکوان الزمانيّة لا تكون تحت الكون والزمان، بل يكون كوناً بنوع آخر أعلى وأرفع، محيطاً بالزمان مع ما فيه من سلسلة الزمانيات، بل بجميع الأشياء من أولها إلى آخرها، ضرباً ما من الإحاطة أعلى وأشدّ من التي لمحيط الدائرة بالنسبة إلى سطحها أو مركزها أشدّية غير متناهية المراتب. فتلك الأشياء من مبدئها، كنحو الظلّ من ذي الظلّ، بل هو أرفع من ذلك كلّ. فكم بين الإحاطة الوهميّة الزمانيّة أو الحسيّة المکانيّة وبين الإحاطة النوريّة العقلية السرمديّة. فإذا، الأول تعالی كما لا يقرب منه مكان بالنسبة إلى مكان، بل الأمكنة والمكانيات متساوية الأقدام جميعاً بالنسبة إليه، فكذلك لا يقرب منه زمان بالنسبة إلى زمان. فليس هناك ماضٍ أو مستقبل أو حال، بل هو محيط بالكلّ دفعة واحدة. ومن ذلك يعلم الأمر في المراتب العالية على الزمان من الجواهر المفارقة»^۳.

میرداماد این احاطه را به حضور و علم تفسیر کرده است؛ اما این احاطه و حضور، افزون بر علمی بودن، عینی و واقعی است و همین احاطه و حضور واقعی، مناط و موجب حضور و احاطه علمی است. حضور زمانیات نزد دهریات و نیز نزد واجب الوجود، حضوری زمانی نیست. به نظر میرداماد، عقول امکانی که با موجودات زمانی انس دارند، نمی توانند کُنه این حضور را دریابند:

«أما نحو حضور جملة الزمان مع جميع ما في أفق التغيّر عند المبداء الموجود الحقّ - عزّ ذكره - دائماً على سبيل واحد، ونسبة واحدة، فليس للعقول الإمكانية المستأنسة بالزمانيات أن تعقل شأنه كُنْهاً وتحيط بأمره خُبْراً، وإتّما لها أن تتعرّف بالبرهان أنّ ذلك

۱. همان.

۲. همان، ص ۵۴۹.

۳. الصراط المستقیم، ص ۱۱۹.

۴. نگر: الأفق المبین، ص ۵۴۹.

لیس حضوراً زمانتاً، بل هو وراء ما يفقهه الجمهور من الحضور»^۱.

حکیم حکمت یمانی در توضیح این نکته می افزاید که زمان - با هویت امتدادی خود که از ازل تا ابد ادامه دارد - واحدی شخصی به شمار می رود که در وعاء دهر موجود است.^۲ همچنین، به حسب ثبوت رابطی، زمان و زمانیات نزد واجب الوجود و در وعاء دهر موجودند؛ بدون اینکه در زمان و میان زمانیات تعاقبی در کار باشد.^۳ میرداماد سپس می گوید که موجودات غیرقار، یعنی زمان و زمانیات، به حسب وقوع در وعاء دهر و حضور نزد واجب الوجود - که مُبدع کلّ است - و در قیاس با مراتب و موجودات مرتفع از زمان، قارّ الذات اند و تمام اجزائشان، به صورت مجتمع، موجودند؛ البته، نه به گونه اجتماع در زمان یا آن؛ بلکه در اصل وجود:

«أما إذا اعتبر بحسب الوقوع في وعاء الدهر والحضور عند مُبدع الكلّ والنسبة إلى المراتب المرتفعة عن الوقوع في أفق الزمان، فهو قارّ الذات، على أنّ لذاته وجوده وصف اجتماع الأجزاء المفروضة في الحضور والتحقق، لا اجتماعاً في زمان أو آن، بل في أصل الوجود الذي لا يعقل فيه امتداد في زمان أو اختصاص بآن واحد، فقرار الذات على هذا الوجه ليس مقابلاً لإقرار الذات على ذلك الوجه؛ فإنّ قرار الذات قد اعتبر فيهما بمعنيين مختلفين، فأوجب أحد المعنيين و سلب المعنى الآخر»^۴.

میرداماد در موضعی دیگر بر این نکته پای فشرده است که وجود در وعاء دهر، نسبت به آن کس که بر زمان محیط است، یک باره و غیرزمانی - یعنی وجودی واقعی و اجتماعی - است:

«أليس الوجود في وعاء الدهر والنسبة إلى من يحيط بالزمان كلّ مرة واحدة غير زمانية وجوداً في الواقع واجتماعاً في وعاء الدهر؟ فكما الوجود زمانی و دهری و كلّ منهما وجود بالفعل، فكذلك الاجتماع زمانی و دهری، و كلّ منهما اجتماع في الوجود بالفعل»^۵.

بنابراین، تدریج تنها در افق زمان معنادار است و در وعاء دهر، یکبارگی و اجتماع برقرار است:

«ألم يتقرّر بما سبق أنّ التدریج إنّما هو في أفق الزمان، لا في وعاء الدهر. فما يوجد من الزمان تدریجاً يكون وجوده بماضیه و مستقبله في وعاء الدهر و حضوره بآزله و أباده عند العليم الحكيم دفعةً واحدةً دهريةً»^۶.

میرداماد این نکته فخیم را بیشتر توضیح داده است: موجودی که در افق زمان قرار دارد و در نسبت با زمانیات، به تدریج و تعاقب وصف می شود، عیناً و تماماً و بدون تدریج و تعاقب، نزد خداوند و در وعاء دهر موجود است. البته، چنین نیست که آن موجود، دو وجود تدریجی و غیرتدریجی داشته باشد؛ بلکه وجود واحدی است که دو اعتبار دارد و بر هر یک، حکمی جاری می شود:

«فاعلمن، و لاتتبعن ظنون الأوهام أنّه لمّا لم يكن بحسب الوقوع في وعاء الدهر ولا

۱. همان، ص ۵۹۷.

۲. نگر: همان.

۳. نگر: همان، ص ۵۹۸.

۴. همان.

۵. همان، ص ۶۱۳.

۶. همان، ص ۶۳۹.

بحسب الوجود عند المبدع الجاعل تدریج ولا نسبة متقدّرة ولا مسبوقیّة بالمادّة، لا یجتمع بحسبها السابق والمسبق، سواء كان ذلك بالسبق الزماني أو بالسبق الدهري، فالموجود التدریجي في أفق الزمان وبالقياس إلى الزمانیّات يكون ذلك الوجود الذي هو تحقّقه بعينه من حيث وجود في الواقع و حضور عند المبدع الحقّ له بتمامه في وعاء الدهر مرّة واحدة وإن كان هو بخصوصه في أفق التقصّي والتجدّد على التدریج والتعاقب. لست أقول: إنّ له وجودین: أحدهما تدریجي والآخر بمعزل عن التدریج والدفعه الزمانیّة؛ و لكن أقول: إنّ ذلك الوجود بعينه له اعتباران یتربّ علیهما الحكمان^۱.

به هر حال، تمام ممکنات - اعمّ از مادّیات و مفارقات - همه با هم در وعاء دهر موجودند و به همین گونه نزد جاعل حقّ حاضر و متحقّق اند:

«فإنّ قاطبة الجائزات من المادّیات و المفارقات و الزمانیّات و الوجودات الغير الزمانیّة موجودة معاً بحسب وعاء الدهر و بحسب التحقّق الحضوری عند جاعلها الحقّ... بل إنّ جمیع الموجودات و المتکثرات بحسب ذلك الوجود و باعتبار ذلك الحضور في حکم موجود واحد قارّ الوجود بتمامه، كما قال - جلّ من قائل - في القرآن الكريم: ﴿وَمَا خَلَقْكُمْ وَلَا بَعَثْكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^۲».

میرداماد در مواضع دیگر نیز درباره رفعت و احاطه مفارقات دهری سخن گفته است؛ برای نمونه، در التقدیسات درباره موجودات دهری آورده است:

«وإذا كان مرتفع الذات عن آفاق الزمان و المكان، فإنّه يكون تامّ الإدراك، محيطاً بالکل على نسبة متّفقة و سنّة غير متبدّلة»^۳.

وی مفارقات عقلی را منبع تمام نسبت های عقدی و گزاره های صادق - که سنجه صدق دیگر گزاره ها هستند - می داند؛ هرچند علم ایشان بالاتر از آن است که موصوف صدق و نیازمند ارزیابی مطابقت با واقع باشد. این معنا نیز نوعی احاطه و شمول و جمعیت برای این موجودات عالی مرتبه می تواند بود:

«أما النسب العقديّة في الأذهان العالية التي هي الأنوار المفارقة الشاهقة المرتفعة عن أفق الزمان، فأمرها في الصدق أرفع و أعلى من ذلك كلّ، فإنّ علم الأنوار العقلیّة و المفارقات النوریّة أجلّ من أن یوصف بالصدق و إنّما هو قراح الحقّ؛ بمعنى أنّه الواقع الذي به یقاس الصدق و التحقّق، لا المطابق للواقع الذي هو الصادق و المتحقّق»^۴.

در برخی آثار گذشتگان نیز درباره حاوی بودن مفارقات عقلی نکاتی آمده است؛ برای نمونه، در رسائل إخوان صفا عقل اوّل حاوی تمام صورت های موجودات دانسته شده است:

۱. همان، ص ۶۳۱.

۲. لقمان / ۳۸.

۳. همان، ص ۶۳۲.

۴. مصنّفات میرداماد، ج ۱، ص ۱۸۴.

۵. الأفق المبین، صص ۹۷-۹۸.

«... كالعقل الأول الحاوي لجميع صور الموجودات»^۱.

همچنین، محقق طوسی در أجوبة مسائل علی بن سلیمان البحرانی دربارهٔ «کتاب مبین» - که جوهری عقلی است - تعبیر زیبایی «دفتر الوجود» را به کار برده و گفته است که هر چیزی در جوهر عقلی، ثبوتی دارد:

«فلا تسقط من ورقة إلا وهو يعلمها، ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس، إلا وجميعها مثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود، فإن وجود كل شيء، مما مضى أو حضر أو يستقبل، أو يوصف بهذه الصفات، على أي وجه كان، مثبت في جوهر عقلی يعبر عنه بـ «الكتاب المبين»...»^۲.

حاصل آنکه وعاء دهر از منظر میرداماد، وعاء احاطهٔ وجودی و علمی و اجتماع تحقق است؛ از این رو، می‌توان گفت که موجودات دهری و مفارقات ثابت، «حاویات» اند؛ یعنی شامل موجودات پایین مرتبه بوده و بر آن‌ها محیط‌اند. علاوه بر این، از آنجاکه بلندمرتبه‌اند، اسم «الرافع» خداوند در کار خلقت‌شان دخیل شده است؛ بنابراین، خداوند آن‌ها را بالا آورده - یعنی خلق کرده - و نحوهٔ وجودشان باعث شده است که جامع و محیط باشند (فَحَوَّثَ الحَاوِيَات). به بیان دیگر، خداوند رفعت داده است - یعنی موجوداتی بلندمرتبه خلق کرده است - و در نتیجه، موجوداتی که نحوهٔ وجودشان شمولی و احاطی و جمعی است، حاوی و شامل شده‌اند - یعنی موجود شده‌اند - عبارت زیر از الأفق المبین، به مثابهٔ شرحی است بر جمله‌ای که در این نوشتار در جست‌وجوی معنایش بودیم:

«فالبارئ المبدع - سبحانه - أبداع الأذهان العالية و المفارقات العقلية و أخرجها من الليس المطلق بأن فَعَلَ أنفسها في الأعيان في وعاء الدهر و السرمد - و ستعرفه إن شاء الله تعالى - و فَعَلَ قوام جملة الماهيات و تقررها في تلك المدارك»^۳.

البته، احتمال ضعیف دیگری نیز مطرح است: اینکه مراد از «حاویات»، افلاک باشند؛ از آن رو که هر فلک، به نحوی حاوی افلاک فروتر از خود است. در این باره باید توجه کرد که غیر از فلک‌الافلاک، فلک‌های دیگر هم حاوی‌اند و هم محوی و بالآخره، جزئی از عالم جسمانی به شمار می‌روند و رفعت‌شان اندک است؛ چنان‌که وجه ثبات‌شان را نیز با تکلف می‌توان اثبات کرد. گویا این احتمال در عبارات میرداماد نیز شاهی ندارد؛ بنابراین، بهتر است از این تفسیر صرف‌نظر کنیم.

نتیجه‌گیری

موافق تمام یا بیشتر نسخ، در جملهٔ بحث‌شده در این نوشتار، میرداماد ترکیبات «رَفَعَتْ فَحَوَّتَ الحَاوِيَات» و «حَفَظَتْ فَهَوَّتَ الهاوِيَات» را در خطبهٔ الأفق المبین به کار برده است. میرداماد در خطبهٔ کتاب، پس از ستایش خداوند، به خلقت موجودات فرازین و فرودین و آغاز خلق از سوی خداوند و بازگشت همه به سوی او اشاره کرده است. با توجه به این قرینه و بر پایهٔ معنای لغوی و شواهدی از آثار دیگر میرداماد، به این نتیجه دست یافتیم که وی در دو ترکیب مزبور، به خلقت

۱. رسائل إخوان الصفاء و خلان الوفاء، ج ۴، ص ۳۹۶.

۲. أجوبة المسائل النصيرية، صص ۹۹-۱۰۰.

۳. الأفق المبين، ص ۵۵.

موجودات دهری و موجودات زمانی اشاره کرده است. «رَفَعْتُ، فَخَوْتُ الحاوِیات» بدین معناست که «موجوداتی را رفعت دادی، پس والامرتبگانی جامع و محیط بر دیگر مخلوقات پدید آمدند». «خَفَضْتُ، فَهَوْتُ الهاوِیات» نیز بدین معناست که «موجوداتی را ساقط کردی، پس فرومرتبگانی زمانی پدید آمدند». وی در این چند کلمه، معانی بسیاری را درج کرده است. از سویی تفسیری از دو اسم «الرافع» و «الخافض» خداوند عرضه کرده و از سوی دیگر، به نحوهٔ تحقق و مرتبهٔ وجودی دو دستهٔ بزرگ از مخلوقات اشارت کرده است.

فهرست منابع و مآخذ

- أجوبة المسائل النصيرية، خواجه نصیرالدین محمد بن محمد طوسی، تصحیح: عبدالله نورانی، چ ۱، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
- الأفق المبین، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، چ ۱، تهران: مؤسسهٔ پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۹۱ ش.
- التحصیل، بهمنیار بن مرزبان، تصحیح: مرتضی مطهری، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵ ش.
- رسائل إخوان الصفاء و خلّان الوفاء، مجموعة مؤلفان (إخوان الصفاء)، چ ۱، بیروت: الدار الإسلامية، ۱۴۱۲ ق.
- الشفاء (الإلهیات/الریاضیات/الطبیعیات/المنطق)، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: جورج قنّوای [و] سعید زاید [و] عبدالحمید صبرة [و] عبدالحمید لطفی مظهر [و] محمد رضا مدور [و] امام ابراهیم أحمد [و] محمود قاسم [و] عبدالحلیم منتصر [و] عبدالله اسماعیل [و] محمود الخضیری [و] أحمد فؤاد الأهواني [و] أبوالاعلا عفیفی، تصدیق و مراجعه: ابراهیم بیومی مدکور، چ ۱ (افست از: چاپ قاهره، ۱۳۹۵ ق)، قم: منشورات مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴-۱۴۰۵ ق.
- الصراط المستقیم، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: علی اوجبی، چ ۱، تهران: میراث مکتوب [و] انتشارات کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
- العین، ابو عبد الرحمن خلیل بن احمد فراهیدی بصری، تصحیح: مهدی مخزومی [و] ابراهیم سامرائی، چ ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ ق.
- القبسات، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: مهدی محقق [و] سید علی موسوی بهبهانی [و] توشی هیکو ایزوتسو [و] ابراهیم دیباجی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.
- مصنفات میرداماد، چ ۱، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: عبدالله نورانی، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
- معجم مقاییس اللغة، ابوالحسن احمد بن فارس قزوینی رازی، تصحیح: عبدالسلام محمد هارون، چ ۱، قم: مکتب الإعلام الإسلامي، ۱۴۰۴ ق.
- النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، أبوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح: محمد تقی دانش پژوه، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.

نگار باغِ خوش



چلیپای مرگب، رقم میرعماد حسنی، ۱۰۱۷ هجری قمری
موزه متروپلیتن (نیویورک)

از کمتر دیده ها

معرفی نسخه اصل کتاب شرعة التسمية به خط ميرمحمدباقر داماد

سيد محمد نقوی *

دانشجوی دکتری تاریخ شیعه اثنی عشری، دانشگاه ادیان و مذاهب (قم)
پژوهشگر اسناد و نسخ خطی، کتابخانه مرتضوی (کراچی)

چکیده

این مقاله با هدف معرفی نسخه اصل کتاب شرعة التسمية، اثر ميرمحمدباقر داماد، نوشته شده است. این نسخه نفیس که به خط مؤلف نگاشته شده است، هم اکنون در کتابخانه خاندان «جوهری» - که از خانواده های علم و فقهت در کراچی پاکستان هستند - نگهداری می شود. علاوه بر خاندان جوهری، واقف نسخه مذکور، مولانا سبحان علی خان، نیز به سبب جایگاه تاریخی مهم و خدماتش در این مقاله معرفی شده است. در کنار مباحث نسخه شناسی، کتاب شناسی مختصری نیز ارائه شده که حاوی مطالب تازه و بدیعی است.

واژگان کلیدی: شرعة التسمية؛ ميرداماد؛ امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف؛ علامه طالب جوهری؛ خاندان جوهری؛ سبحان علی خان.

مقدمه

دست نوشته معرفی شده در این مقاله، نسخه ای بسیار مهم از کتاب شرعة التسمية ميرداماد است. این دست نوشته، نسخه اصل و به خط مؤلف بوده که در تصحیح شرعة التسمية از آن استفاده نشده است؛ لذا، از اهمیت فراوانی برخوردار است. شرح آشنایی نویسنده با این نسخه و علمایی که با آن در ارتباط بوده اند و نیز، نکاتی درباره کتاب شرعة التسمية، در این مقاله بیان خواهند شد.

* رایانامه: smn121@gmail.com

چند سال پیش از این، شبی به بررسی و ترتیب نسخ خطی و یادداشت‌های جدّ مرحوم^۱ مشغول بودم. در ابتدای نسخه‌ای از کتاب شریف الکافی، به یادداشتی از ایشان برخوردم که در تاریخ ۹ ژانویه ۱۹۶۴ میلادی نوشته شده بود. این یادداشت درباره نسخه اصل کتاب شرعة التسمیة به خط مؤلف بود. مرحوم فاضل لکهنوی این نسخه را در کتابخانه عالم جلیل القدر، مرحوم علامه مصطفی جوهر (۱۳۱۲-۱۴۰۶ هجری قمری) مشاهده کرده بود. در آن شب، من با کتابخانه علامه مصطفی جوهر، کمتر از یک کیلومتر فاصله داشتم.

روز بعد، تصویر یادداشت مرحوم فاضل لکهنوی را به استاد علامه، حضرت آیه الله طالب جوهری - رحمه الله علیه - (۱۳۵۸-۱۴۴۱ هجری قمری) نشان دادم و از ایشان اجازه خواستم که نسخه را دیده و از آن عکس برداری کنم. آن شب تا سحر به ذکر خاطرات والد ایشان و جدّ بنده رحمتهما، اهمیت نسخه مذکور و موضوع آن و همچنین، دیگر نسخ منحصر به فرد در کتابخانه ایشان گذشت. در این میان، نظری را نیز درباره تسمیة حضرت حجت عجله الله تعالی فرجه جویا شدم که در پاسخ فرمود: این بحث در این ایام جایگاه چندانی ندارد و من به حرمت قائل نیستم؛ اما شاید در عصر خاصی چنین حرمتی لازم بوده است. به نظر من، منظور از حرمت، تنها احترام به حضرت است؛ به همین دلیل، من نیز از ایشان با القاب و عناوین یاد کرده و از آوردن نام و کنیة حضرت پرهیز می‌کنم.

پس از چند روز، در معیت علامه مرحوم، به کتابخانه اصلی در منزل ایشان - که تازه تعمیر شده بود - رفتیم تا از نسخه عکس برداری کنیم.

۱. بخش نخست: معرفی مختصر خاندان و کتابخانه جوهری

کتابخانه جوهری که قدمتی طولانی دارد، میراث علمی اجداد علامه طالب جوهری است که همگی از علماء، حکماء و ادباء منطقه بیهار هندوستان بوده‌اند. پدر وی، مرحوم علامه مصطفی جوهر، پس از تشکیل پاکستان، بخش زیادی از کتاب‌های این کتابخانه را از شهر آبپای خود در هندوستان به کراچی آورده است. علامه مصطفی جوهر از علماء اعلام و بزرگان شبه قاره بود که در علوم مختلف اسلامی، همچون تفسیر، حدیث، فقه، اصول، تاریخ، کلام، فلسفه و... تبخّر داشت و شاگردان زیادی در محضر وی پرورش یافتند. شوق علم و کتاب که میراث این خاندان است، باعث شد خلف صالح او، علامه طالب جوهری نیز آثار بسیار گران‌بهای از نسخ خطی، چاپ‌سنگی، چاپ‌سربی و... به کتابخانه خانوادگی خود اضافه کند.

علامه طالب جوهری در سال ۱۴۴۱ هجری قمری بدرود حیات گفت و در حیات مدرسه خود به خاک سپرده شد. وی از علماء و مجتهدان برجسته شبه قاره بود و از اساتید و مجتهدان حوزه نجف اجازه اجتهاد کسب کرده بود. او همچون پدر مرحومش، در علوم مختلف اسلامی تبخّر داشت. همچنین، خطیبی توانا، معروف و مقبول بود که منابر اصلی و مهم شبه قاره سال‌ها به خطابه‌ها و روضه‌خوانی‌های وی متبکّر بود. دروس تفسیر آیه الله طالب جوهری در سال‌های متوالی، زینت بخش تلویزیون ملی پاکستان بود و اقشار مختلف، با هر دین و مذهبی از این برنامه استقبال می‌کردند. علاوه بر این، وی همواره در حلّ و فصل مسائل دینی، سیاسی و اجتماعی شیعیان

۱. مرحوم علامه، آیه الله سید مرتضی حسین صدرا الأفاضل، مشهور به «فاضل لکهنوی» (۱۳۴۱-۱۴۰۷ هجری قمری).

جهان می‌کوشید و راهنما و پشتیبان آنان بود.

کتابخانه جوهری، این گنجینه گران بها، هم‌اکنون در شهر کراچی و در اختیار فرزندان علامه طالب جوهری است. آنان همگی از خطباء و علماء بنام و معروف پاکستان بوده و وارثان علمی، معنوی و مادی پدر هستند. این کتابخانه در حال حاضر شامل حدود دوهزار نسخه خطی و هزاران کتاب چاپ سنگی، چاپ سربی و نوادر دیگر است که تفصیل آن‌ها در این مجال نمی‌گنجد. دست‌نوشته شرع‌التسمیه تنها نسخه مهم این کتابخانه نیست؛ بلکه نسخه‌های منحصر به فرد و مهم دیگری در این گنجینه نگهداری می‌شوند که اشاره به دو گونه از آن‌ها، خالی از لطف نیست. در میان نسخ خطی کتابخانه جوهری، دو نسخه گران بها وجود دارد که با اصفهان عصر صفوی مرتبط هستند: یکی از آن‌ها، نسخه‌ای از کتاب شریف الکافی است که «اصول» و بخشی از «فروع» - تا پایان «کتاب الحج» - را در بر می‌گیرد. این نسخه در ۹۲۵ صفحه و به خط محمدامین محمدی نائینی، در دهه اول جمادی الثانی سال ۱۰۷۵ هجری قمری کتابت شده است. اهمیت این نسخه به اینست که علامه مجلسی به خط خود و در تاریخ ۲۶ صفر ۱۰۷۶ هجری قمری برای فردی به نام «حاج محمد علی»، در پایان «کتاب الحج» نگاشته است.

نسخه دیگر، دست‌نوشته‌ای از تفسیر علی بن ابراهیم قمی است که روزگاری در تملک علامه مجلسی بوده است. وی به خط خود و با عبارت «أصح النسخ»، صحت این نسخه را تأیید کرده است.

این کتابخانه، گنجینه‌ای گران بها است که هر کدام از نسخ و کتب آن، از اهمیت و ارزش فراوان برخوردارند. معرفی این کتابخانه، بیان تاریخچه و ارائه فهرست نسخه‌های آن، نیازمند مجالی دیگر و اوراقی بیشتر است.

۲. بخش دوم: میرداماد، مصنف شرع‌التسمیه

میر محمدباقر، فرزند میر محمد حسینی استرآبادی، نوه دختری محقق کرکی (شهید در ۹۴۰ هجری قمری)، مشهور به میرداماد و متخلص به «اشراق»، از علماء تراز اول و مشهور شیعه بوده است. وی در سده‌های دهم و یازدهم هجری قمری می‌زیسته و آثاری گران قدر از خود به جای گذاشته است. پدر میر محمدباقر به سبب مصاهرت با محقق کرکی، به «داماد» ملقب شد. جناب میر محمدباقر این لقب را از پدر به ارث برد و سپس به تدریج، این لقب در فرزند منحصر شد. علاوه بر این، از میرداماد با القاب دیگری همچون «المعلم الثالث»، «برهان الدین»، «شمس الدین» و «سیدالفاضل» نیز یاد می‌شود. وی جامع علوم منقول و معقول و یکی از فحول علماء عصر خویش بود. تاریخ دقیق ولادت او معلوم نیست. احتمالاً در دهه پنجم از سده دهم به دنیا آمده و در سال ۱۰۴۰ هجری قمری چشم از جهان فرو بسته است.^۱ وی در مشهد، قزوین، کاشان و سپس در اصفهان سکونت گزید، در بین راه کربلا و نجف بدرود حیات گفت و در نجف اشرف به خاک سپرده شد.

تعداد دقیق تألیفات میرداماد مشخص نیست. کامل‌ترین فهرست آثار او را سید علی موسوی بهبهانی

۱. نگر: معلم ثالث، ص ۱۱۷.

در رساله دکتري خود ترتيب داده است که بعدها به صورت کتاب و با عنوان «حکيم استرآباد: ميرداماد» منتشر شده است. اين فهرست مشتمل بر حدود یکصدوسی عنوان از آثار ميرداماد است که علاوه بر مباحث کتاب شناختی، تعدادی از نسخه های هر اثر را نیز معرفي کرده است.^۱ شرح حال و آثار ميرداماد، خود موضوعی مستقل و مفصل است که پرداختن به آن، مجالی گسترده می طلبد.

۳. بخش سوم: کتاب شرعة التسمية

ميرداماد کتاب شرعة التسمية را درباره حرمت ذکر نام اصلی و کنیه امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در عصر غیبت نگاشته شده است. وی در اين رساله مفصل، پس از نقل متن کامل استفتائی در اين باره - که بخش عمده آن، القاب و عناوين بلندی است که برای ميرداماد به کار رفته - فتوای خود را مبنی بر حرمت ذکر نام اصلی امام زمان در عصر غیبت، بیان کرده و دلایل روایی مفصلي ارائه داده است. روش و نوع نگارش مير به گونه ای است که طولانی بودن روایات و مباحث مربوط به آن ها، خواننده را دچار خستگی نمی کند؛ زیرا وی در شرح روایات علاوه بر بحث اصلی، به فواید مختلف فلسفی، کلامی و حتی پزشکی نیز اشاره کرده است.

بنا بر انجام شرعة التسمية، اين کتاب در سال ۱۰۲۰ هجری قمری نوشته شده است. ميرداماد به ذکر سال تأليف اکفا کرده و تاريخ دقيق نگارش کتاب را بیان نکرده است؛ ولی با توجه به برخی قرائن، می توان با اطمینان نسبی تاريخ دقيق تأليف را حدس زد. نسخه ای از اين رساله به خط شاگرد مير، شيخ محمد گنابادی، در دست است که ميرداماد در انتهای آن، اجازه ای برای گنابادی نوشته است.^۲ تاريخ اين اجازه - که همزمان با اتمام قرائت رساله در محضر مير صادر شده - آخر ذی الحجة سال ۱۰۲۰ هجری قمری است. در متن اجازه مذکور، ميرداماد با اين عبارت به کتاب شرعة التسمية اشاره کرده است:

«... کتابي هذا الذي ألفت في هذه اللياليات و هو كتاب شرعة التسمية...»^۳.

تاريخ اجازه گنابادی نیز چنین است:

«... سرار ذي الحجة الحرام، خاتمة شهور عام ۱۰۲۰ من أعوام الهجرة المقدسة المباركة

النبوية»^۴.

قرارگرفتن اين دو عبارت در کنار هم، بیانگر آن است که ميرداماد تأليف اين رساله را در ذی الحجة سال ۱۰۲۰ هجری قمری به پایان برده است.

در اين میان، پرسشی مهم و درخور تأمل و تحقيق مطرح می شود: چرا در آن روزگار اين رساله و ديگر رسائل مرتبط با اين موضوع نگاشته شده و اساساً چه نیازی پرداختن به اين مسئله را توجيه می کرده است؟

بحث ذکر نام و کنیه اصلی امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف در عصر غیبت، در میان موضوعات مرتبط با

۱. نگر: حکيم استرآباد: ميرداماد، صص ۱۰۷-۱۷۵.

۲. نسخه شماره ۲۲، کتابخانه آية الله حکيم (نجف).

۳. اوراق پراکنده از مصنفات ميرداماد، ص ۳۲۸.

۴. همان، ص ۳۲۹.

حضرت حجت عنه السلام و غیبت ایشان، سابقه‌ای طولانی دارد. ردّ پای این مسئله در روایات، به زمان امام صادق عنه السلام نیز می‌رسد؛ اما در عصر خاصی که روزگار میرداماد و اندکی پس از آن است، علماء شیعه رساله‌های گوناگونی در این باب نگاشته‌اند. شاید کتاب میرداماد در زمرهٔ اولین رساله‌هایی باشد که در این عصر نگاشته شده‌اند.

آیه‌الله استادی در پیشگفتار نسخهٔ چاپی شرعة التسمیة، از تعدادی کتاب و رساله که به این موضوع پرداخته‌اند و همچنین کتاب‌هایی که در پاسخ به کتاب شرعة التسمیة نوشته شده‌اند، نام برده است. وی در همان پیشگفتار، از محدث قمی و میرزای نوری رحمتهما الله چنین نقل کرده است:

«این مسئله در عصر شیخ بهایی نظری شد و در میان فضلاء محلّ تشاجر شد، تا آنکه رسائل منفرد تألیف شد؛ مانند شرعة التسمیة محقق داماد و رسالهٔ تحریم التسمیة شیخ سلیمان ماحوزی و کشف التعمیة شیخنا الحرّ العاملی - رضوان الله علیهم - ...»^۱.

علاوه بر این، مرحوم میرلوحی سبزواری در کتاب کفایة المهدی، به کتاب شرعة التسمیة و دلیل نگارش آن اشاره کرده و نوشته است:

«... و آن کتابی است که در وقتی که این ضعیف نزد آن دو نحریر عظیم الشان عیدم النظیر، یعنی: شیخ بهاء الملة و الدین محمد و امیر محمدباقر داماد - علیهما الرحمة -، به تلمذ تردّد داشت، در میان ایشان بر سر جواز تسمیة و حرمت آن در زمان غیبت، مناظره و مباحثه روی نمود؛ و آن گفت‌وگو مدّتی درمیان بود، لهذا سیدمشائرلیه، کتاب مذکور را تألیف فرمود»^۲.

همچنین، عبارتی از شخصی به نام «عبد الغفار» که ظاهراً شاگرد شیخ بهایی بوده است، در انتهای نسخهٔ شمارهٔ ۷۷۱۸ کتابخانهٔ سپهسالار به چشم می‌خورد که در آن نیز به اختلاف نظر شیخ با میر و کتاب شرعة التسمیة اشاره شده است.^۳

از این عبارات چند نکتهٔ اساسی به دست می‌آید: اول آنکه ظاهراً در عصر شیخ بهایی این مسئله بنا به دلایلی توجّه علماء را به خود جلب کرده و محلّ نزاع آن‌ها شده است؛ دوم آنکه شیخ به جواز تسمیة امام در عصر غیبت و میر به حرمت قائل بوده است؛ سوم آنکه کتاب شرعة التسمیة نه صراحتاً در جواب شیخ بهایی، بلکه در نتیجهٔ مناظره و مباحثه‌ای که میان این دو بزرگوار به وقوع پیوسته، نگاشته شده است و در واقع، جوابیه‌ای مکتوب به مدّعی شیخ بهایی به شمار می‌آید.

همچنین، رساله‌ای از دیگر نوادهٔ دختری محقق کرکی، حسین بن حیدر کرکی، به نام «اشراق الحق» در همین موضوع در دست است که در ۲۲ رمضان سال ۱۰۲۰ هجری قمری نوشته شده است. برخلاف میرداماد، وی به جواز ذکر نام امام عنه السلام قائل است و در متن رساله نیز به نام ایشان تصریح کرده

۱. شرعة التسمیة، ص ۴ (مقدمهٔ مصحح).

۲. کفایة المهدی فی معرفة المهدی عنه السلام، ص ۵۸.

۳. متن عبارت چنین است: «قد تشاجر بین شیخنا البهائی و المعلم الثالث فی تسمیة صاحب الزمان باسمه. قال المعلم الثالث: لا يجوز تسميته مطلقاً و له رسالة فی ذلك؛ و قال شیخنا البهائی: يجوز» (مجموعهٔ رسائل (نسخهٔ خطی)، ص ۷۷).

است. از لحاظ تاریخ نگارش، این رساله بر دیگر رساله‌ها و رساله معرفی شده در این نوشتار، تقدّم دارد. هردو رساله - یعنی اشراق الحق و شرعة التسمیة - در سال ۱۰۲۰ هجری قمری و در قالب پاسخ به استفتاء نگاشته شده‌اند. کرکی نام و نشانی از مخاطب خود نیاورده؛ ولی در ابتدای کتاب آورده است که بعضی برادران دینی از شیراز، طی نامه‌ای گفته‌اند که برخی از مردم گمان برده‌اند که نام بردن از حضرت امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف جایز نیست. بعید نیست که هردو استفتاء از این دو عالم، از سوی فرد یا گروهی خاص مطرح شده باشد و همین گروه از دیگر علماء نیز در این زمینه سؤال کرده باشند. در آثار شیخ بهایی اثری مستقل در این موضوع یافت نشد. از آنجا که منازعه میان شیخ و میر اتفاق افتاده، انتظار می‌رفت که شیخ نیز رساله یا جوابیه‌ای بر کتاب میر تحریر کرده باشد؛ اما ظاهراً چنین اثری از شیخ ذکر نشده است. البته، با توجه به همزمانی تألیف رساله اشراق الحق با شرعة التسمیة و هم نظری صاحب رساله با شیخ بهایی، می‌توان احتمال داد که این رساله به نمایندگی از شیخ بهایی و مکتب او نگاشته شده باشد.

مسئلاً چنین نبوده که این سؤال به ناگاه در عصر شیخ بهایی رخ نموده و محلّ نزاع و اختلاف شده باشد. همان‌گونه که بیان شد، در منابع روایی، احادیث مختلفی در این باره نقل شده است. آنچه مهمّ است و به بررسی و تحقیق نیاز دارد، علّت ایجاد این نزاع علمی در آن عصر است. چرا در سده دهم هجری قمری، این موضوع به محلّ نزاع‌های شفاهی و مکتوب میان علماء تبدیل شد و رساله‌های مختلفی در این باره به رشته تحریر درآمد؟

متن استفتائی که در ابتدای شرعة التسمیة آمده است، نشان می‌دهد که مردم عادی و عوام درگیر این مسئله بوده‌اند و بحث حرمت یا جواز تسمیه، به صورت علمی میان علماء مطرح نبوده است. گویی پاسخگویی به سؤالات مردم به این منازعات علمی دامن زده است. شیعیان تا پیش از برپایی حکومت صفویان، تحت امر حکومت‌های غیر شیعی بودند و به تبع آن، آزادی عمل کمتری داشتند. با تشکیل دولت شیعی صفوی، شیعیان آزادی عمل بیشتری به دست آوردند و همین امر سبب شد تا مسائل بسیاری که قبلاً مجال پرداختن به آن‌ها نبود، سربرآورده و محلّ بحث و مناقشه قرار گیرند. موضوع کتاب شرعة التسمیة یکی از این مسائل است که نه تنها با زندگی روزمره و ارتباط مؤمنان با امام خود مرتبط بوده؛ بلکه خاستگاهی سیاسی داشته است؛ زیرا مهم‌ترین دلیل منع نام بردن از امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف، اوضاع سیاسی جامعه شیعی بوده است. طبیعی است که وقتی حکومتی شیعی تشکیل می‌شود، این سؤال برای مؤمنان پیش می‌آید که آیا اکنون نیز باید همچون گذشته عمل کنیم یا دیگر به پنهان کردن نام امام عجل الله تعالی فرجه الشریف نیازی نیست؟ علاوه بر اینکه در آن عصر، با توجه به تشکیل دولت شیعی مقتدر، به احتمال قوی بحث نزدیکی ظهور آن حضرت نیز مطرح بوده است.

نمی‌توان مدّعی شد تنها دلیل بروز این مناقشات علمی، همان است که بیان شد. برای فهم بهتر موضوع، باید اوضاع اجتماعی، سیاسی و علمی آن عصر به تفصیل بررسی شود؛ زیرا با شناخت بهتر این ویژگی‌ها، می‌توان پاسخی مفصّل و دقیق برای پرسش مذکور ارائه کرد. در پایان این بخش، به آثاری که مستقیماً در پاسخ به اثر میرداماد نوشته شده‌اند، اشاره می‌کنیم. سه کتاب مهمّ که در ردّ شرعة التسمیة نوشته شده‌اند، عبارت‌اند از:

۱. کشف التعمية في حكم التسمية که از آثار شيخ حرّعاملی است. شيخ در فصل پایانی این کتاب، به شکل مستقل و مفصل درباره کتاب شرعة التسمیة بحث کرده و دلایل میرداماد را به نقد کشیده است. این کتاب با تحقیق آقای حمید میرزایی تبریزی در سال ۱۳۸۶ منتشر شده است.
 ۲. رسالة في ردّ شرعة التسمية، تأليف سيّد رفيع الدين حسيني، پدر سلطان العلماء. این کتاب هم اکنون در دسترس نیست؛ اما دکتر رسول جعفریان عبارتی از آن را از یادداشت‌های مرحوم آية الله روضاتی نقل کرده است. عبارت سيّد قدری گزنده است؛ اما نقل آن برای شناخت بهتر اوضاع علمی و منازعات علماء آن عصر، مفید است. عبارت وی چنین است:
«قد ادعى الفاضل (میرداماد) هنا أن قوة عاقلته أرفع وأشدّ من عاقلته سائر الناس و جميع عباد الله؛ و حاشاه من ذلك، بل يظهر من فتاويه و أقواله في المعقول و المنقول أن قوة عاقلته أدنى من أدنى الناس لخطائه في أكثرها بل في جميعها؛ و من جمله حکمه هنا»^۱.
 ۳. رساله اشراق الحق، اثر کمال الدین حسین بن حیدر کرکی. در این رساله که پیش از شرعة التسمیة نگارش شده، به میرداماد و اثر وی اشاره‌ای نشده است؛ ولی با توجه به اینکه موضوع مذکور محل نزاع علماء عصر بوده، می‌توان احتمال داد که مؤلف این رساله، بدون آنکه نامی از میرداماد برده باشد، به ردّ نظرات وی پرداخته است. عبارت آغازین رساله اشراق الحق چنین است:
«فقد ورد علينا من بعض أجلاء إخواننا في الدين من محروسة شيراز كتاب شريف و خطاب لطيف ذكر فيه أن بعضاً من الناس زعم أنه يحرم ولا يجوز ذكر القائم صاحب الزمان محمد بن الحسن الإمام الثاني عشر - صلوات الله عليه و على آبائه المعصومين - باسمه و كنيته، بل ذكر أن من نطق به، فقد كفر بالله و اليوم الآخر و سُئل الاستكشاف في هذه المسئلة»^۲.
- نمی‌توان به قطع تشخیص داد که آیا مؤلف این رساله از مخالفان علمی میر بوده یا به مدرسه‌ای خاص از مدارس علمی و فکری اصفهان تعلق داشته یا اینکه هم فکر شیخ بهایی بوده است؛ اما عبارت آغازین این رساله نشان می‌دهد که منظور مؤلف از عبارت «بعضاً من الناس»، مردم عادی نیست. به قرینه عبارت «يحرم ولا يجوز» می‌توان احتمال داد که او به فقیهی خاص یا گروهی از فقهاء اشاره دارد که به حرمت تسمیه فتوا داده‌اند و عبارت «بعضاً من الناس» برای تحقیر آن‌هاست.
- تحقیر مخالفان در مباحث علمی در میان علماء رایج بوده و هم اکنون نیز در آثار برخی دیده می‌شود. خود میرداماد نیز در این کتاب، در تحاطب با مخالفان خود عبارات تند و درشتی به کار بسته است. این احتمال هم دور از ذهن نیست که کتاب میرداماد، جوابیه‌ای به رساله کمال الدین حسین بن حیدر کرکی باشد.

۱. مقالات تاریخی، ج ۱۲، ص ۲۳۹، پانویس ۲.

۲. اشراق الحق (نسخه خطی)، برگ‌های ۱۰۱-۲۰۲.

۴. بخش چهارم: نسخه اصل شرعة التسمیة در کتابخانه جوهری

نسخه‌ای که به معرفی آن می‌پردازیم، مسوّدۀ اصلی کتاب شرعة التسمیة است. این نسخه در ۹۸ برگ و در صفحات ۱۷ تا ۲۲ سطری، به خط نسخ واضح و به دست مؤلف علامه، با جوهر سیاه بر کاغذی مرغوب نگارش شده است. همچنین، ۱۳ برگ کوچک در ابعاد مختلف - که عمدتاً به خط میرداماد نگاشته شده و شامل حواشی و شرح اصلاحات هستند - در جای جای نسخه اضافه شده‌اند. تحریر کل نسخه با جوهر سیاه است؛ اما در حواشی روایاتی که در متن نقل شده‌اند، وضعیت اعتبار و اسناد روایت به رنگ سرخ نگاشته شده است.

معلوم نیست که جلد نسخه پیش از این چگونه بوده است؛ اما در سال‌های اخیر، علامه مصطفی جوهر این نسخه را ترمیم و تجلید کرده است. به جهت گذشت زمان و موریانه‌خوردگی، ترمیم نسخه بسیار ضروری بود که به نحوی مقبول انجام شده است. ریزبرگ‌های حواشی و اصلاحات نیز در جای مناسب خود، به نسخه اضافه شده‌اند.

شایان ذکر است که در جریان ترمیم و چسباندن کاغذ حاشیه، مقداری از اطراف صفحات بُریده شده است و لذا، برخی عبارات ابتدا و انتهای صفحات و گاهی حواشی از بین رفته‌اند. همچنین، به دلیل وجود آثار موریانه‌خوردگی، قرائت نسخه در برخی مواضع قدری مشکل است؛ اما به طور کلی، نسخه در وضعیت مطلوبی بوده و قرائت متن و حواشی آن ممکن است. در حال حاضر نسخه با جلد مقوایی آبی رنگ و ساده، در قطع وزیری تجلید شده است؛ بدون آنکه نوشته‌ای بر سطح آن حک شده باشد.

این نسخه علاوه بر اصالت و نفاست، از جهات دیگر نیز اهمیت فراوان دارد؛ برای مثال، حواشی و شرح اصلاحات نیز در این نسخه به خط میرداماد است. مراجعه اجمالی به نسخه چاپی با تحقیق جناب استادی، حاکی از آن است که بیشتر این حواشی در نسخه چاپی آمده‌اند. با توجه به اصلاحات، اضافات و خط‌خوردگی نسخه، می‌توان حدس زد که مؤلف چندین بار به این نسخه مراجعه کرده و علاوه بر تجدیدنظر در برخی عبارات متن، اصلاحات، حواشی و اضافاتی به آن افزوده است؛ برای مثال، روی برگ دوم، یادداشت‌هایی به خط میرداماد مشاهده می‌شود که ظاهراً به مواضع مختلف کتاب مربوط می‌شوند. همچنین، به دلیل کمبود فضا، ریزبرگ‌هایی مشتمل بر برخی حواشی و یادداشت‌ها، به صورت جداگانه به کتاب اضافه شده‌اند. شاید پس از اختتام این نسخه، نسخه دیگری در جایگاه نسخه اصلی - و به اصطلاح امروزی: پاکتویس - از آن تهیه شده باشد. بعید نیست که نسخه مکتوب به خط شیخ محمد گنابادی - که تفصیل آن گذشت - مستقیماً از روی همین نسخه نوشته شده باشد.

علاوه بر آنچه ذکر شد، کامل بودن نسخه نیز به اهمیت و ارزش آن افزوده است. در مقایسه اجمالی تعدادی از صفحات ابتدای این نسخه با نسخه چاپی آیه الله استادی، اختلافات بسیار جزئی یافت شد. ممکن است با مقایسه دقیق‌تر، اختلافات بیشتر و حتی اضافاتی یافت شود.

همان‌گونه که ذکر شد، متن کتاب از پشت برگ دوم آغاز می‌شود؛ اما برخی نکات و حواشی روی برگ دوم درج شده که متعلق به متن کتاب است. متن کتاب تا روی برگ ۹۸ ادامه دارد. روی صفحه دوم بدرقه، عنوان و تاریخ نسخه با خودکار آبی و به خط علامه مصطفی جوهر نگاشته شده است:

نسخه خطی نوشته سنه ۱۰۲۰ هـ

الشرعة التسمیة

بخط میر باقر داماد

۱۱۲

عدد ۱۱۲، در سمت چپ و اواسط صفحه درج شده که احتمالاً بیانگر شماره نسخه در کتابخانه است. همچنین بر روی برگ ۱، مهر وقفی به شکل مستطیل درج شده است که تفصیل آن خواهد آمد. این نسخه طی سفری دور و دراز از کتابخانه میرداماد به این کتابخانه رسیده است. آنچه از تاریخ این نسخه می دانیم، نخست تاریخ تحریر آن است که طبق انجامه، در سال ۱۰۲۰ هجری قمری بوده است. اصالت خط میرداماد را علاوه بر متن انجام، با مراجعه به نسخ دیگر می توان تأیید کرد. در انجام کتاب، اشاره ای به محل نگارش نسخه نشده است. آغاز نسخه چنین است:

بسم الله الرحمن الرحيم والاعتصام بالعزیز العلیم
الحمد لله رب العالمین حمداً لا یبلغه جهد الحامدین والصلوة
على [الرسول الکریم]^۲ افضل المرسلین وآله المکرمین الأکرمین صلوة تَبْدُ صلوات
المصلّین من الأولین والآخرین. ۵ [و بعد، فهذا کتاب شریعة التسمیة فی زمان ... تفتنا رهظ من
الأصحاب فآ...] مسئله: ما قول سیدنا و سندننا و مولانا و مقتدانا، سید أعظم المحققین، سند
أفخم المدققین....

انجام نسخه نیز از این قرار است:

... هداياتك ولا يبدع من كفاياتك. اللهم احملي على
عقوك ولا تحملي على عدلك برحميتك يا أرحم
الرحمين؛ وصلى الله على سيدنا و نبينا محمد و
آله الطاهرين ۵۵۵ وكتبه — يميناه

الحجانية الفانية، أوج المربوبين إلى الرب الغني، محمد بن

محمد يدعى باقر الداماد الحسيني - ختم الله له

بالحسنى - في عام... ۱۰۲۰^۳ من الهجرة

المقدسة المباركة النبوية، حامداً

مصلياً مسلماً مستغفراً، والحمد

لن له الحمد كله حق حمده و

سبحانه وتعالى عما يصفون.

۵۵۵۵۵

۵۵۵

۵۵

۵

۱. كذا.

۲. عبارات داخل قلاب، در حاشیه نسخه و به خط مؤلف اضافه شده اند.

۳. در این موضع، خط خوردگی مختصری وجود دارد.

تاریخ و سرگذشت این نسخه و چگونگی راهیابی آن به شبه‌قاره مشخص نیست و فقدان یادداشت و مهر تملک، دستیابی به تاریخ نسخه را مشکل کرده است. در این نسخه، اثر دو مهر را می‌توان مشاهده کرد:

نخست مهری دایروی است که اثر آن در سه موضع از نسخه وجود دارد. متأسفانه متن این مهر خوانا نیست؛ اما از میان کلمات سجع آن، سه کلمه «محمد»، «جعفر» و «الحسینی» را به زحمت می‌توان قرائت کرد. ممکن است این مهر، متعلق به محمدجعفر بن نجم‌الدین محمود خادم حسینی مشهدی باشد. بنا بر آنچه در مقدمه رساله مناسک حج آمده است، وی از شاگردان و ملازمان میرداماد بوده که نسخه‌ای از کتاب ضوابط الرضاع را کتابت کرده و به بلاغ میر رسانده است.^۱

دیگری، مهر وقفی به شکل مستطیل است که در ابتدای نسخه وجود دارد و از اهمیت فراوانی برخوردار است. سجع این مهر که با خط نسخ نوشته شده، چنین است:

«الكتاب مما وقفه ابتغاء وجه ربّه العلی، سنة ۱۲۵۴، سبحانعلی»

این مهر احتمالاً متعلق به علامه سبحان‌علی خان بهادر بن علی حسین (۱۱۸۰-۱۲۶۴ هجری قمری) است که از رؤساء و امراء صاحب نفوذ و خدوم لکهنو بوده است. وی استاد و مشاور اعلای نواب غازی‌الدین حیدر، اولین پادشاه سلطنت اوده، بوده و سجع اولین سکه ضرب شده به اسم غازی‌الدین حیدر، اثر طبع ادبیانه اوست:

«سکه زدر سیم و زراز لطف ربّ ذوالمنن غازی‌الدین حیدر عالی نسب شاه‌زمن»

وی از جمله علماء بنام و صاحب تألیفات متعدد است که بر زبان‌های اردو، عربی و فارسی تسلط داشته و با انگلیسی و عبری نیز آشنا بوده است. مولانا سبحان‌علی در منصب وزارت، فعالیت‌های سیاسی، علمی و اجتماعی فراوانی انجام داده است. وی همچنین، مسئول روابط میان حکومت و کمپانی هند شرقی بوده و زیرکانه از منافع حکومت اوده و مردم در مقابل کمپانی حفاظت می‌کرده است. تشکیل کتابخانه، ساخت حسینیه و همچنین «وقف خیریه اوده» از جمله فعالیت‌های اوست. تأسیس نهاد اجتماعی/سیاسی «وقف خیریه اوده» با سرمایه سلطنت اوده، از مهم‌ترین کارهای مولانا سبحان‌علی بود. وی قرارداد این نهاد را تدوین کرد و حتی پس از سقوط سلطنت اوده، حکومت انگلستان ملزم به رعایت مفاد این قرارداد بود. تا سالیان دراز، برکات این نهاد، حوزه‌های لکهنو و نجف را شامل می‌شده است.^۲

این نسخه و مهری که بر آن حک شده، حاکی از آن است که او کتابخانه‌ای بنا نهاده و این کتاب را همراه با کتب دیگر، بر آن کتابخانه وقف کرده است. مطابق عبارت نزهة الخواطر، ظاهراً اجداد او از قائل به هند هجرت کرده بودند^۳ که این مطلب، می‌تواند نشانی از مسیر ورود نسخه شرعة التسمیة به شبه‌قاره باشد. این احتمال را نیز می‌توان مطرح کرد که او نسخه مذکور را طی سفرهایش به ایران و عراق به دست آورده باشد. پس از وفات مولانا سبحان‌علی خان، به علت

۱. نگر: اوراق پراکنده از مصنفات میرداماد، ص ۴۵؛ ص ۶۸.

۲. نگر: مطلع انوار، صص ۲۵۱-۲۵۸.

۳. نگر: نزهة الخواطر و بهجة المسامع و المناظر، ج ۷، ص ۹۷۹.

نقل مکان فرزندان وی و همچنین، وقوع جنگ آزادی و غارتگری بریتانیا، کتابخانه و تألیفاتش، همانند بسیاری از کتابخانه‌های دیگر، از بین رفت و به همین دلیل، اطلاعات زیادی از کتاب‌های آن کتابخانه در دست نیست. شاید این نسخه، تنها بازمانده آن کتابخانه باشد و همین امر، ارزش و اهمیت تاریخی آن را افزون می‌کند.

اما آنچه درباره ورود این نسخه به کتابخانه جوهری از مرحوم علامه طالب جوهری شنیده‌ام، از این قرار است که علامه مصطفی جوهر برای ایراد سخنرانی در مجالس محرم به منطقه‌ای دعوت شده بود. صاحب بیت پس از اتمام مجالس، از آن جهت که ایشان را بیشتر از خود شایسته این نسخه می‌دید، آن را به علامه مصطفی جوهر هدیه داده است. این واقعه مربوط به اواسط قرن گذشته میلادی است و از آن زمان تاکنون، نسخه شرعة التسمیة در این کتابخانه شریف محفوظ است. البته، در پایین صفحه ۷۰ نسخه، عبارت «شاه سید حسن اطهر، پاکستان» با خودنویس و خط جدید نوشته شده. نمی‌دانیم که این فرد کیست؛ ولی عبارت مذکور، مسلماً پس از سال ۱۹۴۷ میلادی و پیش از ترمیم و تجلید نسخه نوشته شده است. شاید «شاه سید حسن اطهر پاکستان» نام شخصی است که نسخه را به علامه مصطفی جوهر هدیه داده است.

حق مطلب آن بود که مطالعه دقیق‌تری درباره این نسخه گران‌سنگ صورت گرفته و متن آن با نسخه چاپی مقایسه شود؛ ولی اداء آن در این ایام برای نگارنده میسر نبود؛ از این رو، بررسی مفصل این نسخه، به زمانی مناسب‌تر و قلمی تواناتر سپرده می‌شود.

سخن پایانی

نسخه‌ای که در این مقاله به شکل مفصل معرفی شد، از جهت اصالت منحصر به فرد است. کتاب شرعة التسمیة با تحقیق دقیق منتشر شده است؛ ولی به جهت دستیابی به این نسخه و - احتمالاً - نسخ مهم دیگر از کتاب و همچنین، با توجه به گذشت چندین سال از انتشار آن، مناسب است کتاب شرعة التسمیة با تصحیح و تحقیق جدید، دوباره منتشر شود.

همان گونه که خاطرنشان کردیم، در مقابله‌ای گذرا از صفحات آغازین نسخه چاپی با این نسخه خطی، اختلافاتی بسیار اندک یافت شد. البته، اکثر حواشی و اضافات موجود در نسخه مذکور، در نسخه چاپی هم موجود است که این امر، نشانگر آن است که میرداماد پس از اتمام اصلاحات و اضافات و نگارش حواشی مهم، نسخه را برای استتساخ ارائه کرده است. البته، ممکن است در مقابله دقیق، اختلافات بیشتری به دست بیاید که طبیعی بوده و دور از ذهن نیست.

سپاسگزاری

این مقاله به پیشنهاد آقای دکتر حسین نجفی نگاشته شده است. وی منابعی در اختیار نگارنده قرار داد که بدون دسترسی به آن‌ها، تکمیل این مقاله میسر نبود. از ایشان سپاسگزارم. همچنین، لازم می‌دانم پس از اداء احترام به مرحوم علامه طالب جوهری، از فرزندان و خلفاء صالح ایشان، حجج الاسلام، ریاض، اسد و امجد جوهری تقدیر و تشکر کنم. این برادران دانشمند، همچون پدر مرحوم‌شان، در خدمت علم و دین بوده و در کنار مباحث علمی و اداره مدرسه مرحوم علامه طالب جوهری، بر فراز منبر حسینی نیز مشغول به خدمت هستند؛ حفظهم الله جميعاً.

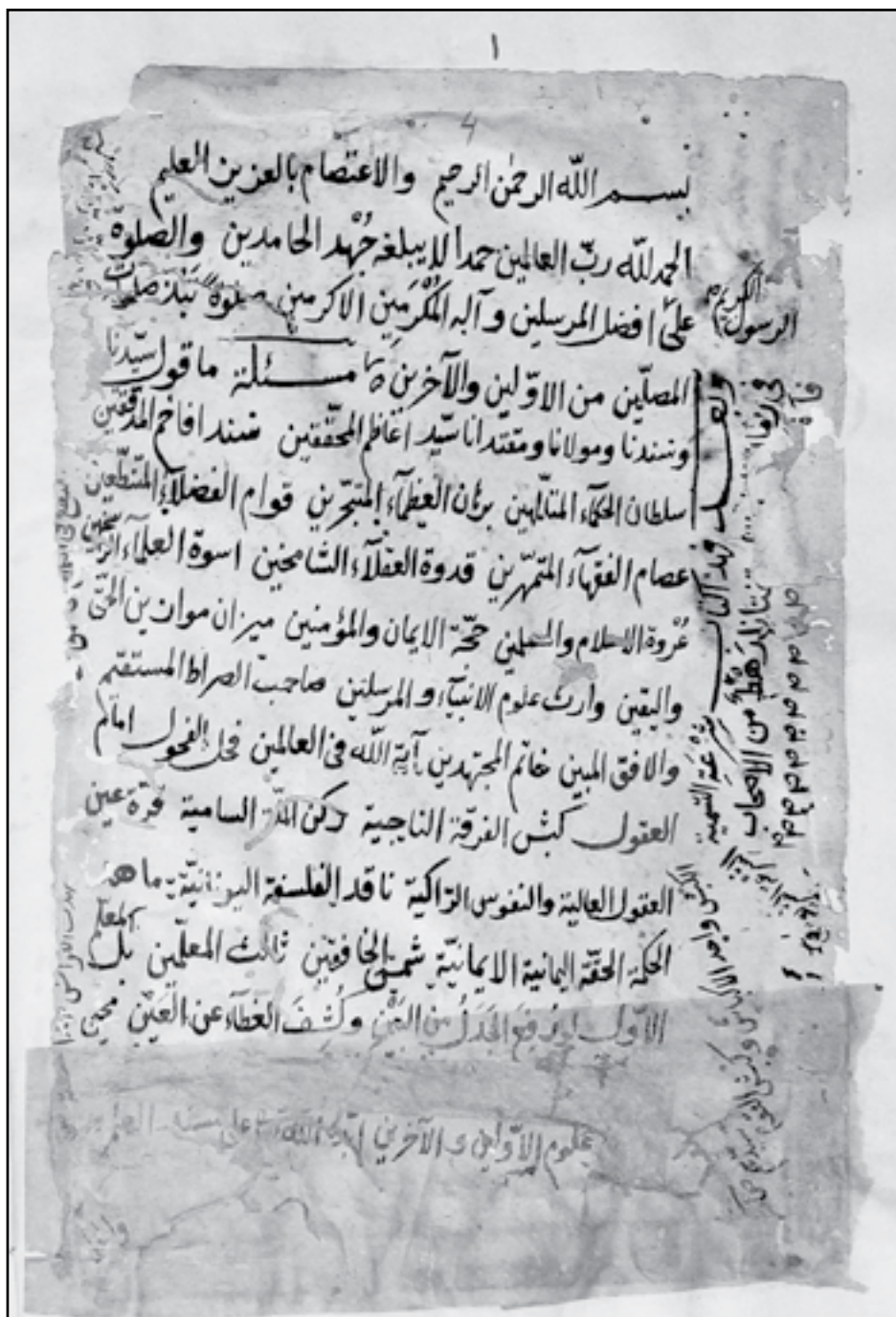
ضمائم

[تصوير شماره ۱]

شرعة التسمية
مير باقر داماد موقوفی ۱۰۴۰ هـ
سنة تسمية امام عصر ۲ در زمان نجيب
فتح الله لال فتوى بکرايت
انوار :
بسم الله الرحمن الرحيم والاعظم بالعزة العليم الخ
خاتم :
مکتب پيغمبر ابي بنه القانیه اخرج المرفوعين الى رب الغنى
محمد بن محمد بن علي بن الداماد الحسيني حتم الله له بالحنى
في عام ۱۰۲۰ من الهجرة النبوية المقدسة المباركة
ابنويه حامدا ومصليا مستغفرا والحمد لله على
له الحمد كله حق حمدا وسبحانه وتعالى عما يشقوله
شاه به بخط مؤلف
نسخه منقصة بطرد لانا
مؤلفه مردان محمد مصطفی جواد مدظلہ
فرج الله ۱۹۶۳ ع کرچی
تاریخ ۱۴۰۰ / عروس علم دنیا را مرد که داماد
۱۰۴۰ م

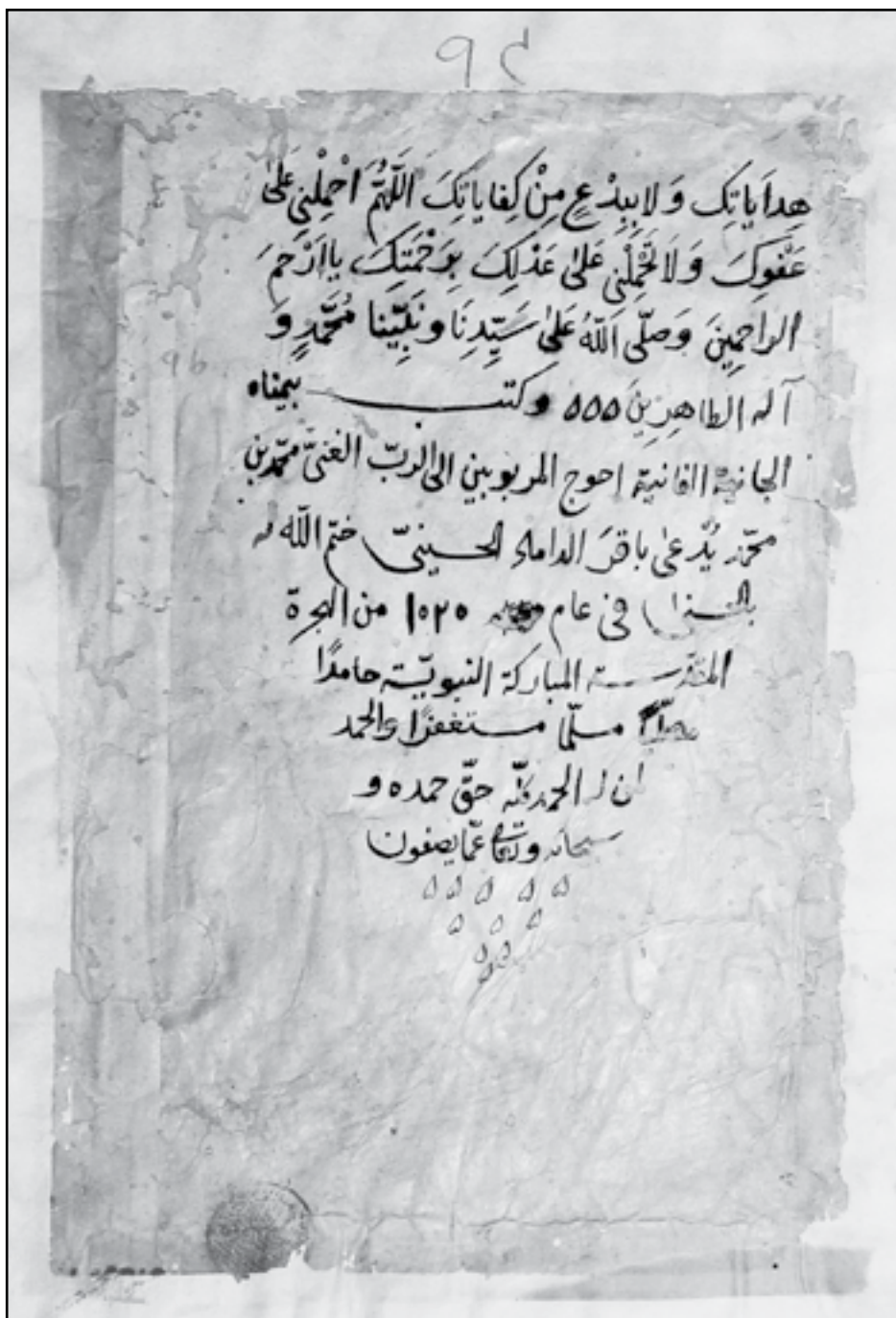
یادداشت آية الله سيد مرتضى حسين صدر الافاضل رحمته الله عليه درباره نسخه اصل شرعة التسمية

[تصوير شماره ۲]



صفحه نخست نسخه اصل شرعة التسمية
نسخه کتابخانه شخصی علامه طالب جوهری

[تصوير شماره ٣]



صفحه پایانی نسخه اصل شرعة التسمية
نسخه کتابخانه شخصی علامه طالب جوهری

[تصویر شماره ۴]



سکه نواب غازی الدین حیدر، ضرب اوده در سال ۱۲۳۴ هجری قمری (از مجموعه شخصی نگارنده) روی سکه: «سکه زد بر سیم و زر از لطف ربّ ذوالمنن/ غازی الدین حیدر عالی نسب شاه زمن» پشت سکه: «سنه ۵ جلوس میمنت مانوس، ضرب صوبه اوده، دارالإمارت لکهنو».

(سجع این سکه، اثر طبع مولانا سبجان علی خان، یکی از مالکان نسخه اصل شرعة التسمية، است.)

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- اوراق پراکنده از مصنفات میرداماد، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح و گردآوری: حسین نجفی، چ ۱، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶ ش.
- حکیم استرآباد: میرداماد، سید علی مدرّس موسوی بهبهانی، چ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
- شرعة التسمية (حول حرمة تسمية صاحب الأمر باسمه الاصلی فی زمان الغیبة)، سید محمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحیح: رضا استادی، چ ۱، اصفهان: انتشارات مهدیه میرداماد، ۱۴۰۹ ق.
- کفایة المهتدي فی معرفة المهدي عجل الله تعالی فرجه الشریک، محمد بن محمد میرلوحی موسوی سبزواری، چ ۱، قم: دارالتفسیر، ۱۳۸۴ ش.
- مطلع انوار: احوال دانشوران شیعه پاکستان و هند، سید مرتضی حسین صدراالأفاضل (فاضل لکهنوی)، چ ۱، کراچی: خراسان اسلامک ریسرچ سنتر، ۱۹۸۱ م.
- معلّم ثالث (زندگی نامه میرداماد به همراه رساله تصحیفات وی)، جويا جهانبخش، چ ۱، تهران: نشر اساطیر، ۱۳۸۹ ش.
- مقالات تاریخی، رسول جعفریان، چ ۱، قم: دلیل ما، ۱۳۸۷ ش.
- نزهة الخواطر و بهجة المسامع و المناظر، عبدالحی بن فخرالدین حسینی لکهنوی، چ ۱، بیروت: دار ابن حزم، ۱۴۳۰ م.

نسخه‌های خطی:

- إشراق الحق، کمال الدین حسین بن حیدر کرکی، نسخه شماره ۲۹۳، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- مجموعه رسائل، جمعی از مؤلفان، نسخه شماره ۷۵۱۸، کتابخانه مدرسه سپهسالار (تهران).

تبارنامه

شجره تبار میرداماد

محمدعلی قربانی*

استادیار گروه فقه و حقوق دانشگاه آزاد اسلامی (واحد لاهیجان)

چکیده

سادات مرعشی طبرستان، یکی از سلسله‌های سادات هستند که در برهه‌ای از تاریخ ایران حکمرانی کرده‌اند. سادات مرعشی، شیعیانی دوازده‌امامی و سلسله‌ای از سادات حسینی و فرزندان سیدعلی مرعشی، فرزند عبدالله بن محمد اکبر، از نسل امام سجّاد علیه السلام بودند. بنیان‌گذار حکومت سیاسی این سلسله، سیدقوام‌الدین، مشهور به «میربزرگ»، است که با دوازده واسطه به امام زین‌العابدین علیه السلام متصل می‌شود. کانون گسترش سادات مرعشی در ایران، طبرستان (مازندران) بود؛ ولی گروهی از آن‌ها به شوشتر، اصفهان، قزوین و شهرهای دیگر مهاجرت کردند. در امتداد سادات مرعشی طبرستان و با حدود ده واسطه پس از سیدقوام‌الدین، به شخصیت ممتاز و بی‌بدیل میرداماد خواهیم رسید. وی تأثیر شگرفی در مهندسی تفکر و تمدن شیعی و تبیین حکمت یمانی داشت و در ذریه بابرکت او، بسیاری از دانشمندان، سلاطین، مراجع دینی و اهل فضل و هنر پرورش یافته‌اند. خدمات شایسته این تبار مکرم به حوزه دانش، اندیشه، هنر، دین و به ویژه انتشار ولایت علوی، بسیار ستودنی است.

واژگان کلیدی: مرعشیان؛ تبار سادات حسینی؛ میرداماد؛ حکمت یمانی.

مقدمه‌ای بر شجره تبار میرداماد

میرمحمدباقر حسینی استرآبادی (۹۶۹-۱۰۴۰ هجری قمری)، مشهور به «میرداماد» و «معلم ثالث» و متخلص به «اشراق»، فرزند شمس‌الدین محمد حسینی استرآبادی است. او همچنین، دخترزاده محقق ثانی، علی بن عبدالعالی کرکی (شهید در ۹۴۰ هجری قمری)، مؤلف کتاب جامع المقاصد، است. محقق کرکی از فقیهان مقتدر شیعی و از چهره‌های برجسته در عرصه علم و فرهنگ عصر صفوی

* رایانامه: dr.ghorbani43@yahoo.com

به شمار می‌رود؛^۱ چنان‌که میرداماد نیز در زمره علماء جامع و حکماء برجسته عهد صفوی است. وی با دربار شاه عباس و شاه صفی صفوی رفت‌وآمد داشته و با دیگر دانشمندان نامی عصر صفوی، شیخ بهایی (درگذشته ۱۰۳۱ هجری قمری) و میرفندرسکی (درگذشته ۱۰۵۰ هجری قمری) ملازم و مصاحب بوده است. در مکتب میرداماد، دانشمندان بزرگی چون ملاصدرای شیرازی (درگذشته ۱۰۴۵ هجری قمری)، ملامحسن فیض کاشانی (درگذشته ۱۰۹۱ هجری قمری)، ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی (درگذشته ۱۰۷۲ هجری قمری)، ملاشمسای گیلانی و... تربیت یافتند. نوشتار پیش‌رو، مقدمه‌ای است بر شجره‌نامه میرداماد؛ اما پیش از ترسیم این تبارنامه، ذکر چند مطلب درباره این دودمان بابرکت و انتساب ایشان به امام زین‌العابدین (علیه السلام) ضروری است:

۱. گفتار نخست: دودمان مرعشی و دولت مرعشیان

شاخه‌ای از سادات حسینی از نسل امام سجاد (علیه السلام)، با عنوان «سادات مرعشی» شناخته می‌شوند و نسب ایشان از این قرار است:

«السلطان السید قوام الدین الشهیر به «میر بزرگ» (حاکم مازندران، مدفون در آمل) بن الشریف کمال الدین صادق نقیب الأشراف بن عبدالله النقیب بن أبي عبدالله محمد النقیب الزاهد بن هاشم بن أبي الحسن علی بن أبي علی الحسن بن علي المرعشی بن عبدالله بن محمد بن الحسن الدکة بن الحسين الأصغر ابن الإمام زین العابدین (علیه السلام)»^۲.

جدّ اعلاي این سادات، سید علی، به لقب «مرعشی» معروف بوده و بدین جهت، نوادگان وی نیز با همین شهرت شناخته می‌شوند. سید علی مرعشی در شهر «مرعش»، حوالی مرز سوریه و ترکیه فعلی، و در قلمرو عثمانی زندگی می‌کرد. وی در قرن سوم هجری قمری به ایران مهاجرت کرد و پس از اقامت در مازندران، در همان دیار ازدواج کرد. نسل وی از هشت فرزندش با نام‌های «ابوعبدالله حسین مامطری»، «ابوالقاسم حمزه»، «ابوالحسین ابراهیم مکاباذی»، «ابومحمد حسن»، «ابوالقاسم احمد»، «ابواسماعیل احمد»، «ابوالقاسم جعفر» و «ابوعلی محمد» ادامه پیدا کرده است.^۳

مؤسس دولت مرعشیان طبرستان، سید قوام الدین مرعشی، مشهور به «میر بزرگ»، است. وی از علماء و بزرگان شیعه بود که در سال ۷۶۰ هجری قمری، حکومت مستقلی در طبرستان (مازندران) ایجاد کرد و تشیع اثنی عشری را مذهب رسمی آن خطه اعلام کرد. بنا بر گزارش اهل تحقیق، مذهب دودمان مرعشی، تشیع دوازده امامی بوده است؛ به همین دلیل، فعالیت‌های تبلیغی سید قوام الدین مرعشی، باعث شد که تشیع در طبرستان تثبیت شود و مردم، دسته‌دسته به این

۱. نگر: تاریخ عالم‌آرای عباسی، ج ۱، ص ۲۳۳.

۲. تبارنامه میرداماد به استخراج حجة الإسلام والمسلمین سید مهدی رجایی، مدیر پژوهشکده انساب سادات (قم). تصویر این شجره‌نامه در انتهای این مقدمه درج خواهد شد. برای اطلاع بیشتر، نگر: مجالس المؤمنین،

ج ۱، ص ۱۴۸؛ الفوائد الرضویة، ص ۴۱۹؛ تاریخ عالم‌آرای عباسی، ج ۱، ص ۱۴۶.

۳. نگر: المعقبون من آل أبي طالب (علیه السلام)، ج ۳، ص ۲۲۵.

مذهب حقه گرایش پیدا کنند. سیدقوام الدین مرعشی تا حدود ۲۰ سال حکومت کرد و سپس، از قدرت کناره گرفت و حکومت را به فرزندان خویش واسپرد. وی در فاصلهٔ سال‌های ۷۸۱ تا ۷۸۳ هجری چشم از جهان فروبست و در آمل به خاک سپرده شد.^۱ مرقد میربزرگ، هم‌اکنون در سبزه‌میدان آمل قرار داشته و بارگاه و صحن و سرایی دارد.

مرکز حکمرانی مرعشی‌های ایران، در ابتدا طبرستان و شهرهای آمل، بابل و ساری بود و سپس، تا استرآباد، قزوین، طالقان و مرزهای عراق عجم گسترش یافت. مرعشیان طبرستان در سال ۷۹۴ هجری قمری، در برابر هجئه لشکر امیر تیمور گورکانی به مازندران، شکست خوردند و حکومت مستقل آن‌ها در سال ۷۹۵ هجری قمری از میان رفت؛ اما پس از مرگ تیمور، دوباره حکومت برخی مناطق طبرستان را به دست گرفتند و تا سال ۱۰۰۵ هجری قمری، در جایگاه حکومتی دست‌نشانده حکمرانی کردند.^۲

۲. گفتار دوم: چهره‌های برجستهٔ سادات مرعشی

برخی از شخصیت‌های برجستهٔ دودمان مرعشی طبرستان عبارت‌اند از:

- شریف حسن بن حمزه بن علی المرعشی (درگذشتهٔ ۳۵۸ هجری قمری)، فقیه و محدث امامی سدهٔ چهارم هجری قمری که از علویان ساکن طبرستان بود و به‌گفتهٔ فخررازی، اعقاب او نیز در آنجا می‌زیسته‌اند.^۳
- سیدمیرقوام مرعشی، مؤسس حکومت شیعی مرعشیان طبرستان، که شرح حال او در گفتار پیشین گذشت.^۴
- خیرالنساء بیگم یا مهدعلیا (متولد حدود ۹۵۳ هجری قمری در طبرستان - مقتول در ۹۸۷ هجری قمری در قزوین) که همسر چهارمین پادشاه صفوی، شاه محمد خدابنده، و مادر شاه عباس اول بود. پدر وی، میرعبدالله خان مرعشی، حاکم مازندران و از بزرگان سلسلهٔ سادات مرعشی طبرستان بود. خیرالنساء بیگم در سال ۹۷۴ هجری قمری، با سلطان محمد میرزا، پسر ارشد شاه طهماسب یکم، ازدواج کرد. این ازدواج، وصلتی سیاسی بود که برای ارتباط بیشتر مرعشیان طبرستان با خاندان صفوی صورت گرفت.^۵
- خیرالنساء زنی سیاست‌مدار و باهوش بود و وقتی همسرش به حکمرانی خراسان منصوب شد، همراه وی به آن دیار رفت. محمد خدابنده مدتی بعد، بر اثر بیماری آبله نابینا شد و بدین ترتیب، زمام امور حکومتی و دیوانی در قلمرو هرات و خراسان، به‌دست خیرالنساء افتاد. در اوّل رمضان

۱. نگر: تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، ص ۱۸۷؛ ص ۲۱۵؛ تاریخ جنبش سریداران و دیگر جنبش‌های

ایرانیان در قرن هشتم، ص ۲۷۰.

۲. نگر: تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، صص ۲۲۴-۲۲۹؛ «سیر تحوّل دین و مذهب در مازندران»، صص ۱۸۷-۱۸۸.

۳. نگر: الشجرة المباركة في أنساب الطالبية، ص ۱۸۴.

۴. نگر: المعقبون من آل أبي طالب (ع)، ج ۳، ص ۲۹۶.

۵. نگر: مازندران و استرآباد، ص ۹۳.

۹۷۸ هجری قمری، شاه عباس اول از خیرالنساء زاده شد، شاه طهماسب که از سلطه جویی های عروسش در بیم بود، تصمیم گرفت وقتی عباس میرزا سه ساله شد، خیرالنساء و همسر و فرزندانش را به فارس روانه کند و پسر ارشد آن ها، حمزه میرزا، را که هشت سال بیشتر نداشت، در شیراز به تخت بنشانند؛ اما خیرالنساء از پدر همسر خویش خواست تا پسر دومش، عباس میرزا، را به حکومت هرات منسوب کند و اجازه دهد او با شوهرش و حمزه میرزا، به فارس بروند.

پس از درگذشت شاه طهماسب، شاه اسماعیل دوم به پادشاهی رسید و برای حفظ قدرت، بسیاری از شاهزادگان صفوی را به قتل رساند. خیرالنساء با تدبیرهای گوناگون، جان عباس میرزا را حفظ کرد و اجازه نداد که دست مأموران حکوت به او برسد. پس از مرگ شاه اسماعیل دوم، محمد خدابنده با کمک پری خان خانم (دختر شاه طهماسب) و پشتیبانی امراء قزلباش به حکومت رسید. خیرالنساء نیز در کنار شوهر نایبای خود زمام امور حکومتی را به دست گرفت. به سبب علاقه زیاد خیرالنساء به زبان طبری، دربار وی همیشه پذیرای خوانندگان و شاعران طبرستانی بود. مهم ترین شاعر دربار در زمان وی، امیرپازواری، ملقب به «امیرالشعراء»، بود که اشعاری عاشقانه، عرفانی و مذهبی - به ویژه در وصف حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) - سروده و بنیان گذار سبک «امیری» در زبان مازندرانی است.^۱

خیرالنساء بیگم در تمام امور حکومتی صاحب نظر بود. هنگامی دولت عثمانی با استفاده از اوضاع پریشان ایران، بخش هایی از قفقاز را تسخیر کرد، او که همسرش را در اداره امور کشور ناتوان می دید، فرماندهی لشکریان ایران را به دست گرفت و پس از نبردی سخت با سپاه عثمانی، قسمت هایی از ولایت شیروان را تصرف کرد. سران قزلباش که از سویی در امور جنگی با مهدعلیا اختلاف داشتند و از سوی دیگر، از نفوذ و قدرت نمایی او به ستوه آمده بودند، در نامه ای تهدیدآمیز، برای سلطان محمد خدابنده نوشتند که حضور مهدعلیا در رأس امور حکومتی بیش از این جایز نیست و اگر دست او از امور کشور کوتاه نشود، کار به آشوب و ناامنی خواهد کشید. سلطان محمد خدابنده ملکه را از مفاد این نامه مطلع کرد و از او خواست تا تختگاه صفویان را ترک کند؛ اما با مخالفت و مقاومت همسر خویش روبه رو شد.

در پی این ماجرا، امراء قزلباش با اتهامی اخلاقی، بر علیه وی توطئه ساختند و سرانجام در ظهر روز اول جمادی الثانی سال ۹۸۷ هجری قمری، با شمشیر وارد حرم سرای شاهی شدند و خیرالنساء را درحالی که به آغوش همسر خویش پناه برده بود، خفه کردند. بعدها شاه عباس صفوی انتقام مادر را از قاتلان گرفت و یکی از شهرهای مازندران را به یاد مادرش، «اشرف»^۲ نام نهاد؛ شهری که هم اکنون با نام «بهشهر» شناخته می شود.^۳

• سیداسدالله شمس الدین، معروف به «شاه میر»، که از علماء عصر صفوی و شاگرد محقق کرکی است. وی در شمار وزراء بزرگ دربار صفوی بود و در سال ۹۶۳ هجری قمری در قزوین وفات

۱. نگر: مقدمه ای بر کنز الأسرار، صص ۱-۱۰.

۲. یکی از القاب خیرالنساء بیگم.

۳. نگر: تاریخ ایران کمبریج، ج ۶، ص ۷۱؛ زندگانی شاه عباس اول، ج ۱، ص ۷۷؛ ریاحین الشریعة، ج ۴، ص ۷۲؛ ایران عصر صفوی، صص ۶۸-۷۱؛ تکملة الأخبار، ص ۹۹.

- کرد و در حرم امام رضا علیه السلام به خاک سپرده شد.^۱
- سید علی کبیر، فرزند اسدالله شاه میر، که منصب صدارت پس از پدرش به او واگذار شد. او که علاوه بر صدارت، تولیت آستان قدس رضوی را نیز بر عهده داشت، در مشهد مقدس از دنیا رفت و در حرم امام رضا علیه السلام چهره در نقاب خاک کشید.^۲
 - نجم الدین محمود حسینی مرعشی آملی که از اجداد قاضی نورالله شوشتری است. وی در آغاز قرن هشتم هجری قمری می زیست و در میانه راه بازگشت از عتبات عراق به طبرستان، به شوشتر وارد شد و به درخواست امیر شوشتر، عضد الدوله، در آن شهر اقامت گزید و دختر امیر را به همسری گرفت. بدین ترتیب، شاخه سادات مرعشی در شوشتر پدیدار شد.^۳
 - قاضی نورالله شوشتری (شهید در ۱۰۱۹ هجری قمری)، مشهور به «شهید ثالث»، که برای تحصیل از شوشتر به مشهد رفت و سپس، برای تبلیغ دین و مذهب تشیع، به هندوستان هجرت کرد. وی در هند مسئولیت قضاوت را بر عهده گرفت و آثار فراوانی تألیف کرد و سرانجام، به جرم اظهار تشیع، در آگره به شهادت رسید.^۴
- دیگر شخصیت های شناخته شده از سادات مرعشی عبارت اند از: میرداماد، امیرنورالله مرعشی - معاصر شاه اسماعیل صفوی و مؤلف کتاب صد باب در اسطرلاب^۵، آیه الله العظمی سیدشهاب الدین مرعشی نجفی، آیه الله العظمی سید علی حسینی سیستانی و
- سادات حسینی مرعشی امروزه در مازندران، شوشتر، قزوین، اصفهان، قم، آذربایجان، حجاز، ایران، عراق، سوریه، امارات عربی، ترکیه، هند، مصر، حبشه، زنگبار، مغرب و دیگر نقاط جهان، پراکنده اند و همگی از نسل سید علی مرعشی هستند.^۶

۳. گفتار سوم: میرداماد

میرداماد یکی از شخصیت های ممتاز در سلسله سادات مرعشی طبرستان به شمار می رود که تبارنامه وی از این قرار است:

«الأمیر محمد باقر المرعشی المشتهر بـ«الداماد» بن محمد بن سلطان محمود بن عبد الکرم ثانی (امیر مازندران) بن أمیر عبد الله خان بن السید میر عبد الکرم الأول بن السید محمد خان بن المرتضی بن علی بن علی کمال الدین (حاکم ساری) بن السلطان السید قوام الدین الشهیر بـ«میر بزرگ» (حاکم مازندران، مدفون در آمل) بن الشریف کمال الدین صادق نقیب الأشراف بن عبد الله النقیب بن أبی عبد الله محمد النقیب الزاهد بن هاشم بن أبی الحسن علی بن أبی علی الحسن بن علی المرعشی بن عبد الله

۱. نگر: همان، ص ۲۲۸.

۲. نگر: همان، ص ۲۲۹.

۳. نگر: مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۷۱.

۴. نگر: الفوائد الرضویة، ص ۶۹۷.

۵. او شخصیتی متفاوت با قاضی نورالله شوشتری است.

۶. نگر: تاریخ طبرستان، ص ۳۵.

بن محمد بن الحسن الدکة بن الحسين الأصغر ابن الإمام زين العابدين (ع).^۱
البته، به دلیل بروز برخی تصحیفات و تغییرات و وجود اشتراکات در اسامی و القاب، در گزارش حلقه‌های این سلسله، به‌ویژه بین «سیدقوام‌الدین» تا «سیدعلی مرعشی»، تفاوتی اندک و جزئی در برخی منابع انساب و مشجرات مشهود است که به اصل این انتساب، ضرری نمی‌زند.

۳. گفتار چهارم: فرزندان و نوادگان میرداماد

مطابق گزارش بیشتر مورخان و تذکره‌نویسان، تبار میرداماد تنها از طریق دخترش، «فاطمه» که همسر سیداحمد علوی عاملی بوده، ادامه یافته است؛ برای نمونه، محمدعلی معلّم حبیب آبادی دربارهٔ میرزین‌العابدین علوی عاملی نوشته است:

«... این شعبه از اعقاب محمد الدیاج، از عراق عرب به مرو و بعد به شام و جبل عامل آمده‌اند؛ و بعد، فرزند این میرزین‌العابدین، یعنی میرسیداحمد، به اصفهان آمده و نزد میرداماد و غیره درس خوانده و... زوجه او که دختر میرداماد باشد، به نام «فاطمه» بوده و مرحوم میر فقط همین یک فرزند را وا گذاشته».^۲

میرسیداحمد علوی عاملی از سادات جعفری جبل عامل، پسرخاله، شاگرد و وصی میرداماد است که سادات میردامادی از نسل او هستند. منابع تاریخی نسب میرمحمد اشرف علوی عاملی، سبط میرسیداحمد، را چنین ثبت کرده‌اند:

«میرمحمد اشرف بن عبدالحسیب بن احمد بن زین‌العابدین بن عبدالله بن محمد بن صالح بن جعفر بن احمد بن حمزة بن قاسم بن حسین بن ابی‌احمد عبدالله المشهیدی بن محمد بن علی بن حسین بن محمد الطبان بن حسین بن ابی‌علی احمد بن محمد بن عکیزی بن حسین بن ابی‌جعفر محمد بن علی بن حسین الطواف بن ابی‌الحسن علی الخارص ابن محمد الدیاج بن الإمام جعفر الصادق (ع)».^۳

بر اساس تحقیقات این جانب دربارهٔ نسب، اولاد و اعقاب میرداماد، در منابع تاریخی یک برادر و چهار فرزند برای او معرفی شده است.

ملک‌شاه حسین بهاری سیستانی که در نیمهٔ دوم سدهٔ دهم و نیمهٔ اوّل قرن یازدهم هجری قمری می‌زیسته، در تذکرهٔ خیرالبیان از شخصی به نام «میرعمادالدین حسن» نام برده و او را برادر بزرگ‌تر میرداماد دانسته است. سیستانی خاطرنشان کرده است که میرعمادالدین از علوم عقلی و نقلی بهرهٔ تمام داشته، از سخن محظوظ بوده و در شعر، «یعنی» تخلص می‌کرده است. وی نزد مردم گلکندهٔ حیدرآباد معزز و محترم بوده و در همان دیار درگذشته است.^۴

۱. تبارنامهٔ میرداماد به استخراج حجة الاسلام و المسلمین سیدمهدی رجایی، مدیر پژوهشکدهٔ انساب سادات (قم). برای اطلاع بیشتر، نگر: مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۱۴۸، الفوائد الرضویّه، ص ۴۱۹؛ تاریخ عالم‌آرای عباسی، ج ۱، ص ۱۴۶.

۲. مکارم الآثار، ج ۵، صص ۱۱۹۴-۱۱۹۵.

۳. فهرست کتب خطی اصفهان، ج ۱، ص ۱۸۵، در گفت‌آورد از جامع‌الأنساب.

۴. نگر: «قسمتی از تذکرهٔ خیرالبیان در شرح احوال و آثار علما و شعرای عصر صفوی»، ص ۴۵.

تفصیل و شمار اولاد میرداماد نیز از این قرار است:

۱. «فاطمه» که نسل سادات میردامادی اصفهان به او منتهی می‌شود. سادات میردامادی از خاندان‌های معروف سادات در عصر حاضر به شمار می‌روند. نسل دختری میرداماد در عصر حاضر، در سراسر ایران و کشورهای دیگر با شهرت‌های میردامادی، علوی، عاملی، سیادت، صهری و... شهرت دارند. مادر رهبر انقلاب، بانو سیده خدیجه میردامادی (فرزند آیه الله سیدهاشم میردامادی)، نیز از نوادگان میرداماد بوده است.
۲. «میرزاصدرا» که در وصیت‌نامه میرداماد سخنی از او نیست؛ لذا، احتمال داده‌اند که او پیش از وفات میر از دنیا رفته باشد. منقول است که میرزاصدرا فرزندی به نام «غیاث‌الدین محمد» داشته است که داماد و شاگرد آقا جمال‌الدین خوانساری و جامع معقول و منقول بوده است. غیاث‌الدین محمد در شاعری به «خیال» تخلص می‌کرده و در جریان هجوم افغانه به اصفهان، در گذشته است.^۱
۳. «جمیل‌الدین طالب» که نام او در ظهر کتابی خطی - که به شماره ۱۶۹۵۲ در کتابخانه دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان نگهداری می‌شود - به ثبت رسیده است. در این دست‌نوشته که تصویر آن به لطف دوست دانشمندم، جناب آقای حسین نجفی، در اختیار نگارنده قرار گرفت، میرداماد با خط خود نگاشته است که این طفل در روز جمعه، ۱۹ محرم الحرام سال ۱۰۱۰ هجری قمری (مطابق با ۲۹ تیر ماه ۹۸۰ شمسی) به دنیا آمده است. با این همه، در تراجم و تذکرها نام‌ونشانی از این فرزند ذکر نشده است. شاید او در کودکی فوت کرده است یا اینکه «جمیل‌الدین طالب» لقبی برای فرزند دیگر میرداماد، مصطفی، باشد.
۴. «مصطفی» که جد سادات حسینی سیستان است و مرجع دینی شیعیان، حضرت آیه الله العظمی سیدعلی سیستانی، با هشت واسطه به ایشان متصل می‌شود.^۲ در شجره‌نامه پیش‌رو، سیدمصطفی و سلسله متصل به او را بر اساس شجره خانوادگی حضرت آیه الله سیستانی که به دست پسرعموی پدری ایشان، مرحوم سیدحسن دُرافشان، ترسیم شده، تنظیم شده است. لازم به ذکر است که مرحوم آیه الله العظمی نجفی مرعشی در سال ۱۴۰۴ هجری قمری، مشجره مرحوم دُرافشان را توثیق و تسجیل کرده است؛ چنان‌که استاد بزرگوارم، حضرت آیه الله العظمی سید محمود مجتهدسیستانی (برادر آیه الله سیدعلی سیستانی) نیز شجره‌نامه مذکور را تأیید فرموده است. تمام مدارک این شجره‌نامه از سوی خلف صالح سیدنا الاستاذ، حضرت حجة الاسلام والمسلمین سیدجواد مجتهدسیستانی، در اختیار این جانب قرار گرفت و بنده نیز شجره‌نامه این بیت شریف را تا امام حسین (علیه السلام) به شکلی بدیع و در جدولی مناسب و تنظیم کرده، بدان بیت شریف تحویل دادم.
- این جانب تصریح شفاهی آیه الله مجتهدسیستانی را بر اینکه از تبار میرداماد هستند، به کرات شنیده‌ام. این استاد ذوالفنون، حرز منقول از جد بزرگوارش، میرداماد، را میراثی خانوادگی بر شمرده

۱. نگر: رجال و مشاهیر اصفهان، ص ۲۳۹؛ ص ۵۳۵؛ مقالات تاریخی، ج ۱۲، ص ۲۴۲.

۲. مصطفی، میرزافیاض، محمدعلی، میرمحمد (شیخ الاسلام سیستان)، عبدالله، ابراهیم، محمدرضا، سیدعلی، سیدمحمدباقر، آیه الله العظمی سیدعلی حسینی سیستانی.

و بر قرائت آن مداوت داشت. متن حرز میرداماد از این قرار است:

«مُحَمَّدُ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - أَمَامِي، وَفَاطِمَةُ بِنْتُ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهَا - فَوْقَ رَأْسِي، وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَصِيِّ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ - عَنْ يَمِينِي، وَ الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ وَ عَلِيٌّ وَ مُحَمَّدٌ وَ جَعْفَرُ وَ مُوسَى وَ عَلِيُّ وَ مُحَمَّدٌ وَ عَلِيُّ وَ الْحَسَنُ وَ الْحُجَّةُ الْمُنْتَظَرُ أُمِّي - صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِمْ - عَنْ شِمَالِي، وَ أَبُو ذَرٍّ وَ سَلْمَانَ وَ مِقْدَادُ وَ حُذَيْفَةُ وَ عَمَّارٌ وَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ - رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ - مِنْ وَرَائِي، وَ الْمَلَائِكَةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ - حَوْلِي، وَ اللَّهُ رَبِّي - تَعَالَى شَأْنُهُ وَ تَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ - مُحِيطٌ بِي وَ حَافِظِي وَ حَفِيفِي، وَ اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ، بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مُجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ، فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا، وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ»^۱.

جمع بندی

از سلسله ساداتی که سهم چشمگیری در گسترش تشیع و علم و معرفت داشته‌اند، سادات حسینی، به‌ویژه شاخهٔ مرعشیان طبرستان، هستند. یکی از فرزندان برجسته و نیک‌نام این سلسله، مرحوم میرداماد است که با جهاد علمی و سلوک علوی، نقشی مهم در گسترش تفکر شیعی و اندیشهٔ علوی داشته است؛ تا بدان‌جا که همهٔ دانشمندان، مورخان و تذکره‌نگاران، به مقام والای علمی و معنوی وی اذعان کرده‌اند. از تبار میرداماد، علاوه بر سادات میردامادی اصفهان، بسیاری از مجتهدان و مراجع عظام پرورش یافته‌اند؛ از جمله دو رهبر معاصر نهضت فکری و مذهبی در ایران و عراق: آیه‌الله سیدعلی حسینی خامنه‌ای که از طریق مادر بدین تبار متصل است؛ و آیه‌الله سیدعلی حسینی سیستانی که از طریق پدر بدین نسل مبارک انتساب دارد؛ «وَ سَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا»^۲.



نمایی از مرقد میرقوام‌الدین مرعشی (میر بزرگ) در آمل

۱. مصنفات میرداماد، ج ۱، صص ۶۳۲-۶۳۳.

۲. مریم/۱۵.

تاریخ:
شماره:
پیوست:



مهرالواریان یعنی (انصار) (اللائقین)
LOGARITHM RESEARCH CENTER FOR DESCENDANTS OF THE PROPHET
پژوهشکدهٔ انساب سادات

پژوهشکدهٔ انساب سادات

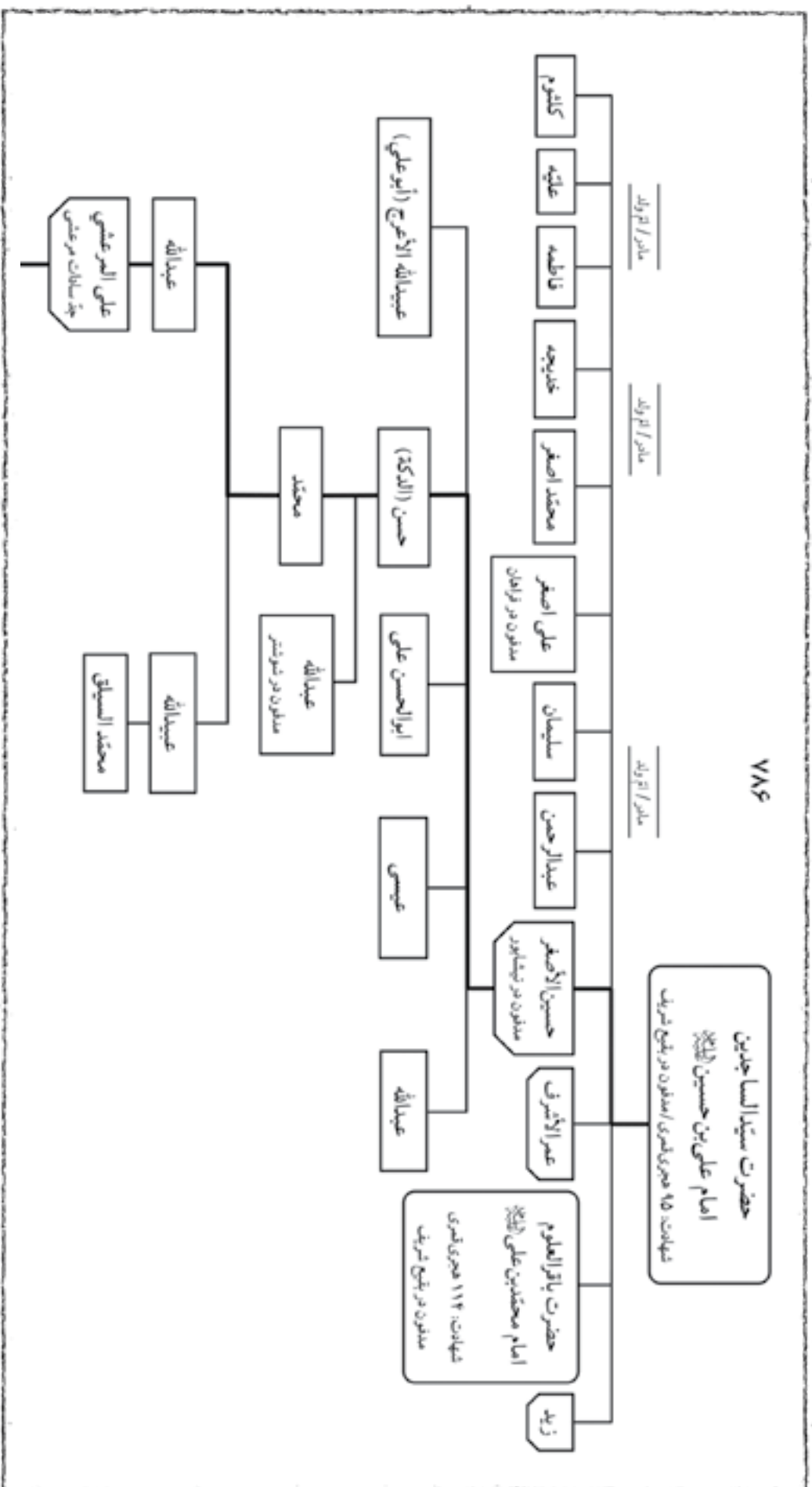
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
شجرهٔ نامهٔ مرحوم میرداماد قدس سره
الأمیر محمد باقر المرعشی المشهر بالداماد بن محمد بن سلطان
محمود بن عبدالکریم الثاني امیر مازندران بن امیر عبداللہ خان
بن السید میر عبدالکریم الأول بن السید محمد خان بن المرعشی
بن علی بن علی کمال الدین حاکم ماری بن السلطان السید
قوام الدین الشهید بمیر بزرگ حاکم مازندران مدفون در امل بن
الشریف کمال الدین صادق نقیب الأشراف بن عبداللہ النقیب
بن ابی عبداللہ محمد النقیب الزاهد بن هاشم بن ابی الحسن علی
بن ابی علی الحسن بن علی المرعشی بن عبد اللہ بن محمد بن
الحسن الدکک بن الحسین الأصغر بن الامام زین العابدین علیہ السلام

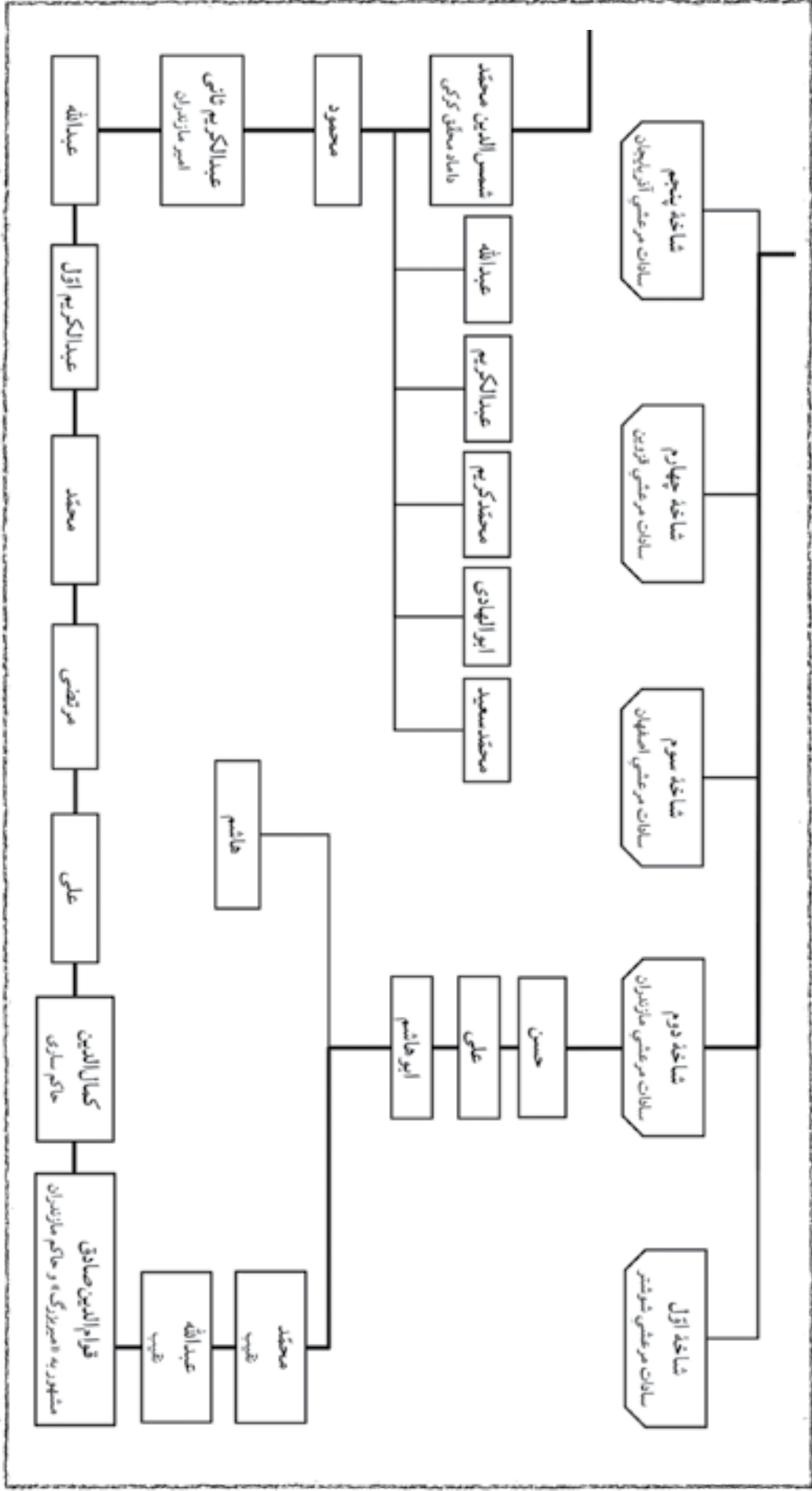
سید مهدی رجائی

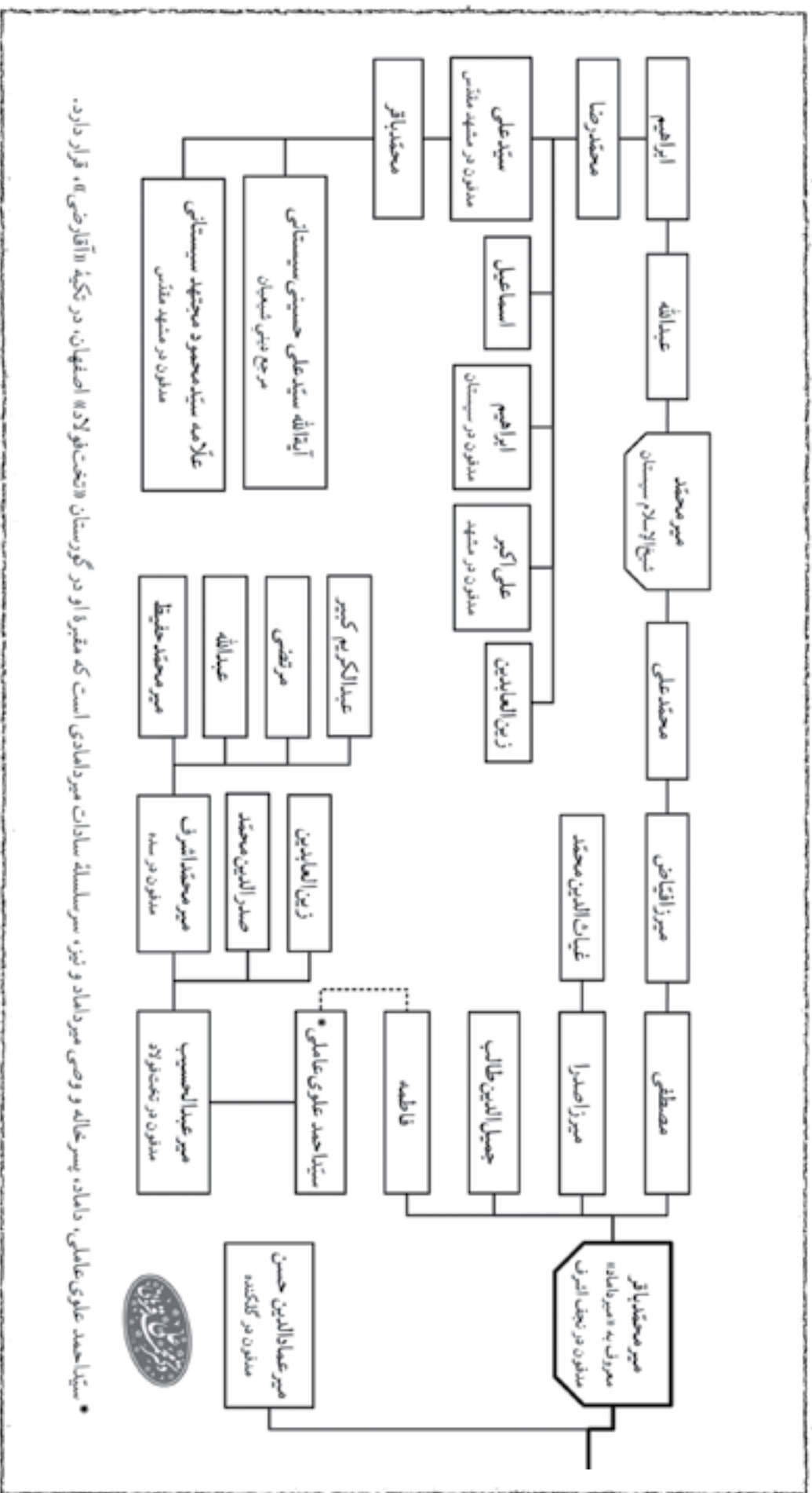


پژوهشکدهٔ انساب سادات

تبارنامهٔ میرداماد، به استخراج حجۃ الإسلام و المسلمین سید مهدی رجائی،
مدیر پژوهشکدهٔ انساب سادات (قم)

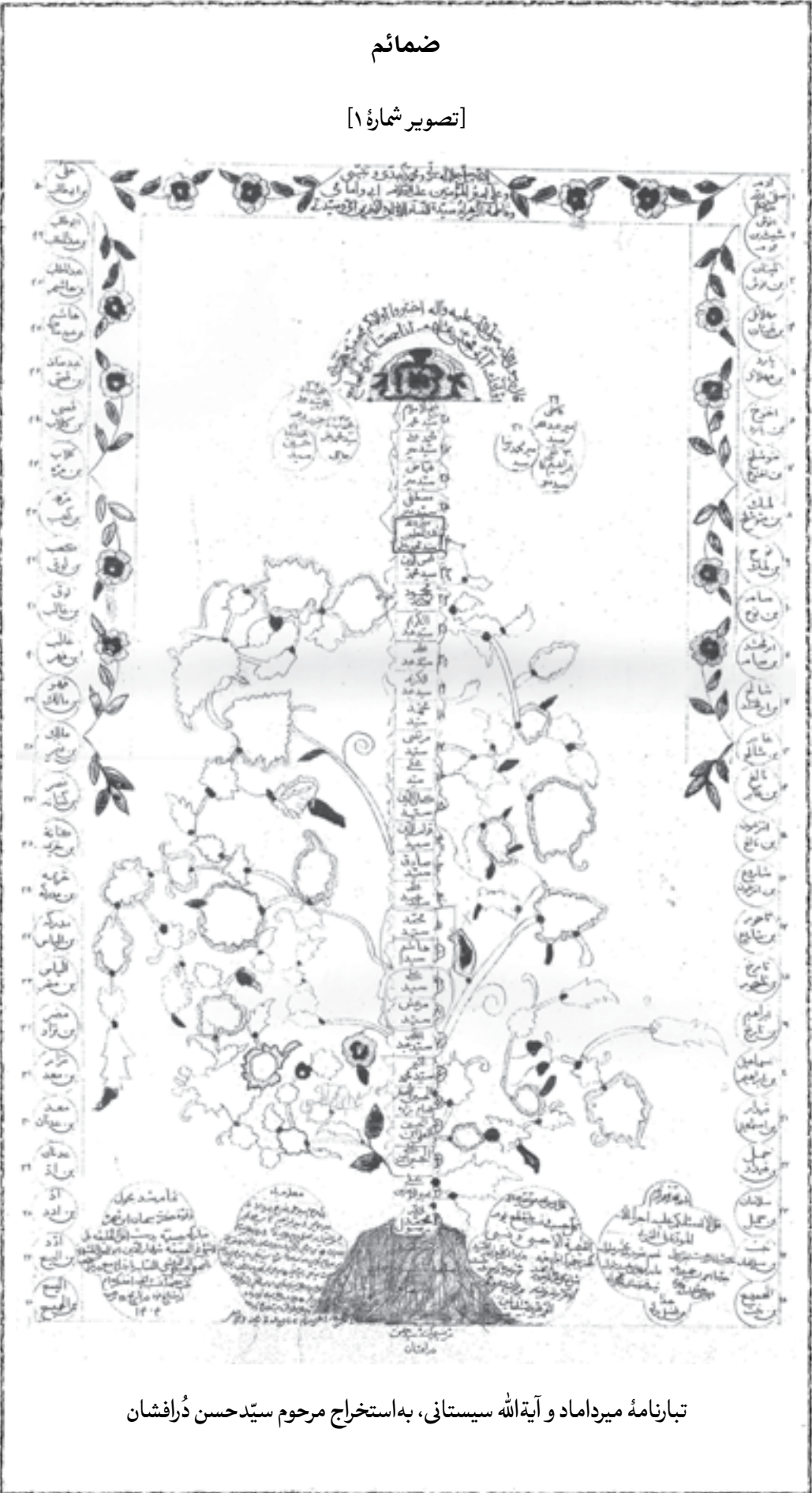






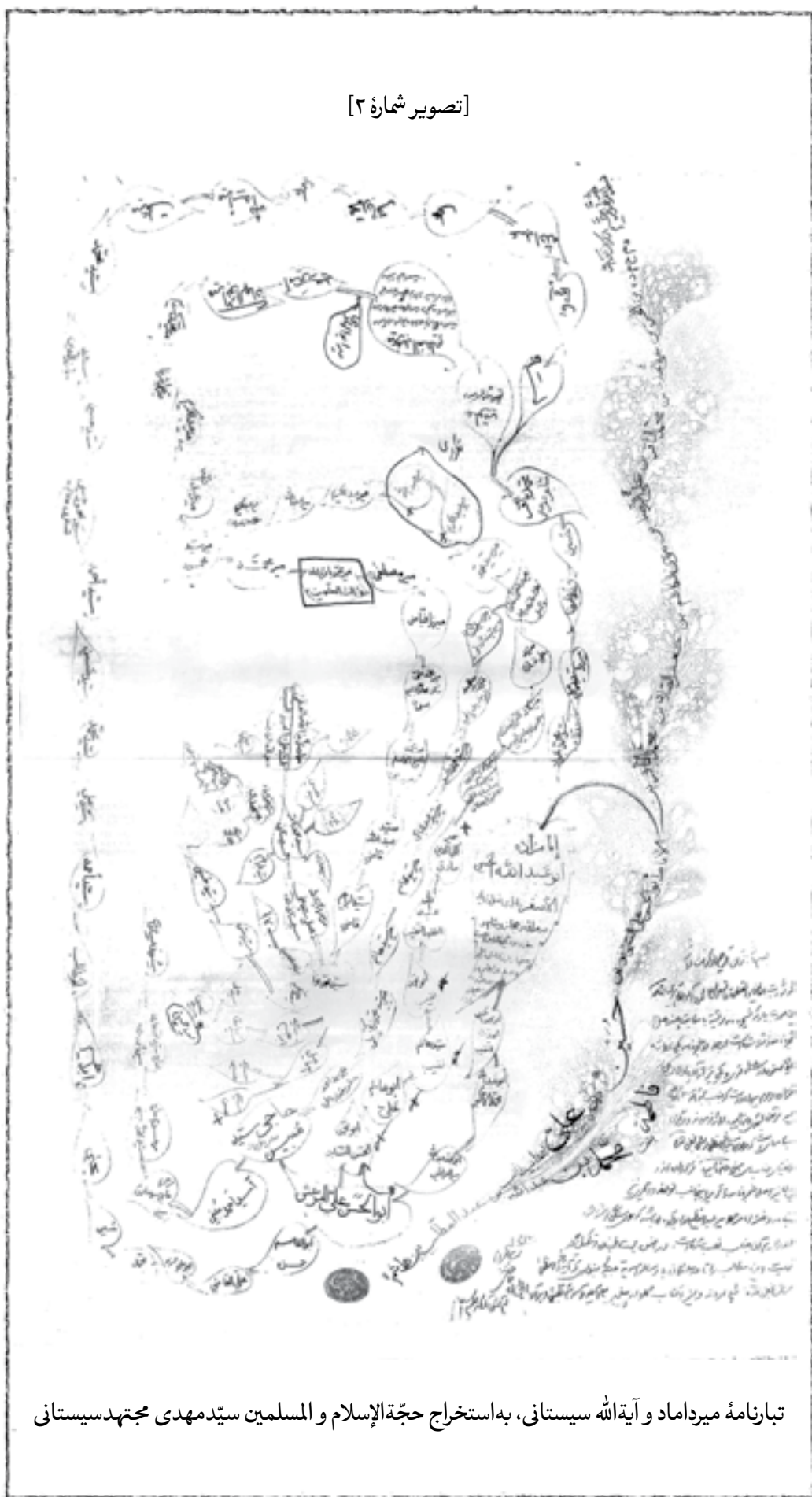
ضمائم

[تصویر شماره ۱]



تبارنامهٔ میرداماد و آیه الله سیستانی، به استخراج مرحوم سیدحسن درافشان

[تصویر شماره ۲]



فهرست منابع و مآخذ^۱

کتاب‌ها:

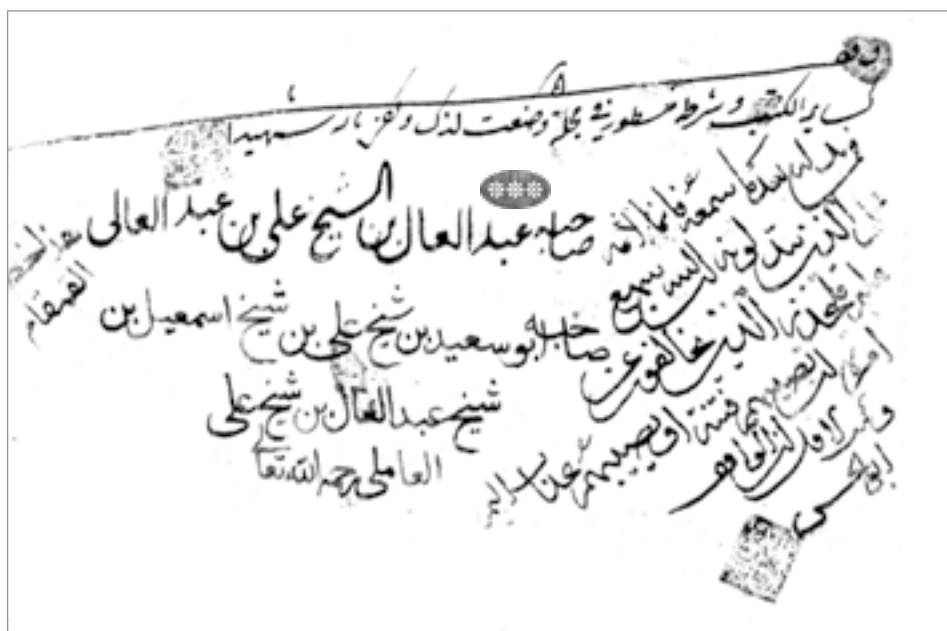
- الأنساب، عبدالکرم بن محمد السمعانی، تصحیح: عبدالرحمن بن یحیی المعلمی الیمانی، چ ۱، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانیة، ۱۳۸۲ق.
- ایران عصر صفوی، راجر سیوری، ترجمه: کامبیز عزیزی، چ ۳۰، تهران: نشر مرکز، ۱۳۹۸ش.
- تاریخ ایران کمبریج (دورهٔ صفوی)، پیتر جکسون [و] لورنس لاکهارت، ترجمه: تیمور قادری، چ ۱، تهران: شهر کتاب [و] نشر مهتاب، ۱۳۸۸ش.
- تاریخ جنبش سریداران و دیگر جنبش‌های ایرانیان در قرن هشتم هجری، عبدالرفیع حقیقت، چ ۴، تهران: نشر کومش، ۱۳۹۰ش.
- تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، سیدظہیرالدین بن نصیرالدین مرعشی، تصحیح: محمدحسین تسیحی، مقدمه: محمدجواد مشکور، چ ۱، تهران: مؤسسهٔ مطبوعاتی شرق، ۱۳۶۱ش.
- تاریخ عالم‌آرای عباسی، اسکندربیک منشی‌ترکمان، تصحیح: محمداسماعیل رضوانی، چ ۱، تهران: نشر دنیای کتاب، ۱۳۷۷ش.
- تكملة الأخبار (تاریخ صفویہ از آغاز تا ۹۷۸ هجری قمری)، عبدی بیگ شیرازی، تصحیح: عبدالحسین نوائی، چ ۱، تهران: انتشارات نی، ۱۳۶۹ش.
- تهذیب الأنساب و نهاية الأعقاب، محمد بن محمد عبیدلی، تصحیح: محمدکاظم محمودی، چ ۱، قم: انتشارات کتابخانهٔ آیه‌الله مرعشی نجفی رحمۃ اللہ علیہ، ۱۴۱۳ق.
- رجال و مشاہیر اصفهان، میرسید علی جناب اصفهانی، تصحیح: رضوان پورعصار، چ ۱، اصفهان: انتشارات سازمان فرهنگی تفریحی شهرداری اصفهان، ۱۳۸۵ش.
- ریاحین الشریعة، ذبیح‌الله محلاتی، چ ۱، تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۳۶۹ش.
- زندگانی شاه‌عباس اول، نصرالله فلسفی، چ ۱، تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۹۱ش.
- الشجرة المباركة في أنساب الطالبیة، فخرالدین محمد بن عمر رازی، چ ۲، قم: انتشارات کتابخانهٔ آیه‌الله مرعشی نجفی رحمۃ اللہ علیہ، ۱۴۱۹ق.
- عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب عليه السلام، جلال‌الدین حسین بن علی داودی حسنی (ابن عنبة)، چ ۱، قم: نشر انصاریان، ۱۴۱۷ق.
- الفوائد الرضویة (في أحوال علماء المذهب الجعفریة)، شیخ‌عباس قمی (محدث قمی)، چ ۱، تهران: چاپخانهٔ مرکزی، ۱۳۶۷ش.
- فهرست کتب خطی اصفهان (دو هزار نسخهٔ عربی و فارسی)، سیدمحمدعلی روضاتی، چ ۱، اصفهان: انتشارات مرکز تحقیقات رایانه‌ای حوزهٔ علمیة اصفهان، ۱۳۸۶-۱۳۸۹ش.
- مازندران و استرآباد، یاسنت لوئی رابینو، ترجمه: غلامعلی وحید مازندرانی، چ ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۳ش.

۱. این فهرست شامل منابع متن مقدمه و منابع نمودار شجره‌نامه است.

- مجالس المؤمنین، قاضی نورالله شوشتری (شهید ثالث)، چ ۳، تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۶۵ ش.
- المجدي في أنساب الطالبيين، علي بن أبي الغنائم (ابن صوفي نسابه)، تصحيح: احمد مهدوی دامغانی، چ ۱، قم: انتشارات کتابخانه آية الله مرعشی نجفی رحمته الله علیه، ۱۴۲۲ ق.
- مصنفات میرداماد، ج ۱، سید محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی (میرداماد)، تصحيح: عبدالله نورانی، چ ۱، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱ ش.
- المعقبون من آل ابی طالب عليه السلام، سید مهدی رجایی، چ ۱، قم: مؤسسه عاشورا، ۱۳۸۵ ش.
- مقالات تاریخی، ج ۱۲، رسول جعفریان، چ ۲، قم: نشر دلیل ما، ۱۳۸۷ ش.
- مقدمه ای بر کنز الأسرار، جهانگیر نصراشرفی، چ ۱، ساری: بی نا، بی تا.
- مکارم الآثار (در احوال رجال دو قرن ۱۳ و ۱۴ هجری)، محمد علی معلم حبیب آبادی، چ ۱، اصفهان: انتشارات اداره کل فرهنگ و هنر اصفهان، ۱۳۸۰ ش.

مقالات:

- «سیر تحول دین و مذهب در مازندران»، صفر یوسفی، فصلنامه تخصصی فقه و تاریخ تمدن، سال ۵، شماره ۲، تابستان ۱۳۸۷ ش، صص ۱۶۷-۱۹۲.
- «قسمتی از تذکره خیرالبیان در شرح احوال و آثار علماء و شعرای عصر صفوی»، سید عارف نوشاهی، نشریه معارف، شماره ۴۱، مرداد تا آبان ۱۳۷۶ ش، صص ۳۲-۶۹.



یادداشت تملک شیخ عبدالعالی بن علی (دایی و استاد میرداماد)

بر نسخه اصل آثار پدر خود، محقق کرکی

نسخه شماره ۳۲۸، کتابخانه جهاد دانشگاهی استان فارس (شیراز)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



قطعه چلیپای نستعلیق، رقم علی رضا عباسی
موزه خوشنویسی ایران (تهران)

معرفی اثر

گزارشی از کتاب وجود و ذات: تفسیری از صدرادر سیاق تاریخی

سینا سالاری خرم*

دانشجوی دکتری فلسفه مشاء، دانشگاه تربیت مدرس (تهران)

چکیده

در ابتدای این گزارش، برای فهم اهمیت و جایگاه کتاب وجود و ذات، مقدمه‌ای در باب رویکرد متداول در فضای فلسفی کشور به تاریخ فلسفه اسلامی خواهم گفت؛ و پس از آن، به ساختار کتاب وارد خواهم شد. کتاب از سه بخش تشکیل شده است: بخشی که چهارچوبی از سیاق تاریخی تقابل صدر و میرداماد ارائه می‌کند؛ و دو بخش دیگر که نظریه وجود میرداماد و صدر را شامل می‌شود. دست‌آخر، با اشاره به پژوهش‌های معاصر درخصوص موضوع کتاب، می‌کوشم تا به اشارت، تکمله‌ای نیز بر آن داشته باشم.

واژگان کلیدی: نظریه وجود؛ میرداماد؛ صدر؛ فلسفه اسلامی نهایی‌ای، وجود و ذات: تفسیری از صدرادر سیاق تاریخی.

مقدمه

چهل سال از استقرار حکومت دینی در کشور ما می‌گذرد؛ کشوری که سابقه‌ای درازدامن در سنت عقلی داشته؛ اما به اذعان اکثریت، هم‌اکنون به انقطاع و رخوت و رکود دچار شده است. در این وضعیت، وجود دائمی این دغدغه که چگونه می‌توان این سنت را احیاء کرد و بر مبنای آن، به «تولید علم» در حوزه علوم نظری و انسانی دست زد، طبیعی به نظر می‌رسد.

برای این منظور، نخستین کاری که علی‌القاعده باید صورت گیرد، این است که دغدغه‌مندان این عرصه ببینند «واقعاً چه داریم؟». این کار در طول سالیان اخیر با شدت بیشتری صورت

* رایانامه: sina.salari.kh@gmail.com

گرفته است. انبوهی از مقالات فارسی و کتب تألیفی را می‌توان یافت که دست‌کم قصد رسیدن به این هدف دارند. با این حال، آنچه عمدتاً در این فضا بر سر فهم تاریخی از سنت عقلی و فلسفی اسلامی آمده، چیزی است که من آن را «فلسفه اسلامی نهایی» می‌نامم.

۱. بخش نخست: «فلسفه اسلامی نهایی» چیست؟

در طول یک قرن اخیر، جنبشی از درون حوزه‌های علمی ایران آغاز شد - و تا دانشکده‌های الهیات نیز سرایت کرد - مبنی بر اینکه کتب درسی قدیمی که قرن‌ها اساس درس و بحث طلاب بوده‌اند، با متون جدید تألیفی جایگزین شوند. اینکه این کار چه دلایلی داشته و چه نیازی آن را موجه می‌کرده، محل بحث من نیست. آنچه در اینجا منظور من است، بخش فلسفی این جریان است. نقطه مهم آغاز در بخش فلسفی، به تألیف شرح منظومه ملاهادی سبزواری بر می‌گردد؛ اثری که مطابق با سنتی دیرینه در مدارس اسلامی، رئوس مطالب را به تلخیص بیان کرده و محصل درس را کمک می‌کند تا مطالب را به راحتی به حافظه بسپارد. نمونه آن را در تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی نیز می‌توان دید؛ با این تفاوت که بیان ادبی و سبک شعری سبزواری جذابیت بیشتری به اثر او داده است. ضمن اینکه مؤلف متن، این بار خود به شرح آن نیز دست زده است. جذابیت متن حاجی باعث شد که به مرور، شرح منظومه در جایگاه متن درسی در حوزه‌های فلسفی تثبیت شود. این متن بر حکمت صدرایی مبتنی بود؛ اما در عین حال، نیم‌نگاهی هم به حکمت مشاء و اشراق داشت؛ ضمن اینکه در طبیعیات و نفس‌شناسی هم غوری کرده بود.

محوریت منظومه حکمت تا دهه پنجاه هجری شمسی ادامه یافت تا اینکه دو متن درسی دیگر نیز به دست مهم‌ترین فیلسوف کلاسیک مسلمان در قرن معاصر، یعنی علامه طباطبائی، نوشته شدند: *بداية الحکمة و نهاية الحکمة*. باز هم اینکه چرا علامه به تألیف این دو کتاب دست زد، محل بحث من در اینجا نیست. مهم اینکه بعد از پیروزی انقلاب و جایگاه یافتن شاگردان علامه در مناصب حاکمیتی، این دو اثر به سرعت جای خود را در حوزه‌های علمی پیدا کردند و امروزه، متن اصلی و مرجع ما برای ورود به فلسفه اسلامی محسوب می‌شوند. متن علامه در مقایسه با کار حاجی، بیشتر در فلسفه صدرایی و کتاب *الأسفار الأربعة* متمحّض است. جز چند ارجاع مختصر در برخی مواضع - که گویا آن هم بر گزارش صدرا در *الأسفار* مبتنی است - تقریباً خبری از حکمت مشاء و اشراق در آن‌ها نیست. طبیعیات و نفس‌شناسی نیز به کلی از دایره مباحث این دو اثر حذف شده‌اند.

امروزه اکثر دانشگاه‌هایی که در آن‌ها رشته‌ای با عنوان «فلسفه اسلامی» فعال است، برنامه درسی خود را مبتنی بر این دو کتاب تنظیم کرده‌اند و دانشجویان طلبه فلسفه اسلامی، عُرُفاً آن کسی است که این دو کتاب را به خوبی فراگرفته باشد. البته از این دو، *نهاية الحکمة* مهم‌تر است؛ زیرا علامه در آن، مباحث *بداية الحکمة* را با طول و تفصیل بیشتری طرح کرده است. ماحصل این نظام آموزشی آن است که امروز، اگر کسی به خوبی با مقولات *نهاية الحکمة* آشنا باشد و تسلط بیشتری بر آن‌ها داشته باشد، به حق می‌تواند مدعی فهم فلسفه اسلامی نیز باشد. پیش فرض چنین رویکردی در آموزش هرچه باشد، قطعاً نگاه تاریخی به جریان عقلی و فلسفی در جهان اسلام نیست.

به‌زعم من، بهترین تبیین برای فهم پیش‌فرض مروجان این رویکرد، این می‌تواند بود که فلسفه اسلامی را هویتی مستقل و ایستاینگاریم که در طول حدود هزار و دویست سال که از نضج‌گرفتن آن می‌گذرد، تغییری در آن حاصل نیامده؛ بلکه تنها یکی از فیلسوفان طراز اول این سنت در دوران معاصر توانسته تلخیص خوبی از آن عرضه کند؛ از این رو، خواننده نه‌ایة الحکمة این حق را دارد که مدعی فهم و درکی از فلسفه اسلامی باشد. این داستان وقتی جالب‌تر خواهد شد که متعاطی فلسفه اسلامی با چنین پیش‌فرضی، قصد تحقیق تاریخی درخصوص آن را نیز داشته باشد. این همان چیزی است که امروز از تحقیق تاریخی در باب فلسفه اسلامی در فضای فلسفی کشور سراغ داریم: پژوهشگران با فهمی که بر اساس نه‌ایة الحکمة از مقولات و مفاهیم این حوزه به دست آورده‌اند، به «پژوهش تاریخی» و «بررسی تطبیقی» آراء و نظرات فیلسوفان مسلمان مبادرت می‌کنند. در این میان نیز، آنچه مشخصاً باید به لحاظ فلسفی قدر یابد، فهمی است که از متن نه‌ایة الحکمة به دست آمده است.

البته، این جریان در خصوص مسئله «وجود» و دعوای «اصالت وجود و ماهیت»، هم اهمیت بیشتری دارد و هم پررنگ‌تر است. نظریه وجود، بنیاد هرگونه مابعدالطبیعه‌ای است که فیلسوف قصد سامان دادن آن را دارد. علامه نیز در ابتدای نه‌ایة الحکمة نظریه وجود صدرا را صورت‌بندی می‌کند؛ اما قرائت متعاطیان فلسفه در ایران از این متن، چنان سترگ است که گویی تقریر علامه از نظریه وجود صدرا، تاریخ فلسفه را به دو بخش تقسیم می‌کند: آنان که اصالت وجودی هستند؛ و آنان که اصالت ماهیتی‌اند.

طنز تلخ آنجاست که پژوهشگر این حوزه، این تقسیم‌بندی را به‌گونه‌ای حیثیتی مطرح می‌کند: اگر فیلسوفی برای «من» قدر و منزلتی داشت، باید اصالت وجودی باشد؛ و اگر بی‌منزلت بود، اصالت ماهیتی است. شاید سخن عامیانه به نظر برسد؛ اما واقعیت را این طور می‌یابم که دعوای بر سر اصالت وجودی یا اصالت ماهیتی بودن هر فیلسوف، به نوعی دعوای بر سر میزان فهم و شعور آن فیلسوف تبدیل شده است؛ زیرا اصالت وجود امری قریب به بدیهیات است و فیلسوفی که امر بدیهی را رد می‌کند، باید در فهمش شک کرد.^۱

این همان چیزی است که من به آن می‌گویم: «فلسفه اسلامی نه‌ایه‌ای»؛ یعنی فهمیدن جریانی تاریخی و پویا محدود به فهمی که از متنی فلسفی چون نه‌ایة الحکمة به دست می‌آید. فلسفه اسلامی نه‌ایه‌ای رویکرد عمده‌ای است که برای فهم میراث تاریخی ما در سالیان اخیر اتخاذ شده است؛ اما فلسفه اسلامی نه‌هویت، بلکه پدیده‌ای است تاریخی و تاریخ را هیچ مورخی از آخر نقل نمی‌کند.

میراثی به صورت مکتوب از یونان و به واسطه زبان عربی به دست ما رسیده و جدال‌هایی

۱. داود حسینی در اثری دیگر با عنوان مطهری و مسئله جدید اصالت وجود، قرائت علامه و به تبع او، شهید مطهری را از نظریه وجود صدرا، در سیاق دیگری تحلیل کرده است. در حقیقت، این بار نه مسئله‌ای مابعدالطبیعی، که مسئله‌ای معرفت‌شناختی باعث شده است که اینان نظریه وجودی خود را در مقابل ایده‌آلیسم رایج در فضای فکری آن زمان طرح کنند. از این جهت، این نظریه ارتباط چندانی با فهم تاریخی از نظریه وجود صدرا ندارد.

کلامی برانگیخته است. عمده استفاده متکلمان از این میراث، به صورت گزینشی و برای اثبات دعاوی خود بوده است. در مقابل، فیلسوفانی همچون فارابی نیز بوده‌اند که خود فلسفه برای آن‌ها اهمیت داشته است. از میان این فیلسوفان، ابن سینا توانسته از این میراث، نظامی بسازد که مرجع متکلمان و فیلسوفان بعد از او باشد. با این حال، مدارس علمی همگی در دست متکلمان بوده و آنان بوده‌اند که این میراث فکری را ترویج می‌کرده‌اند و بی‌شک آنچه تثبیت شده، فهم آنان از این میراث بوده است. باز فیلسوفانی آمده و فهم متکلمان را از میراث ابن سینا به چالش کشیده‌اند و این جریان تا دوران ملاصدرا ادامه داشته است. تحقیق تاریخی درباره این پدیده، یعنی فهم این پستی‌ها و بلندی‌ها، روشن کردن این نسبت‌ها، بیان محل‌های نزاع و مشخص کردن طرف‌های دعوا.



۲. بخش دوم: درباره کتاب وجود و ذات: تفسیری از صدرا در سیاق تاریخی

به نظر لازم بود که این مقدمه نسبتاً بلند را بگویم تا اهمیت کار داود حسینی در تألیف وجود و ذات؛ تفسیری از صدرا در سیاق تاریخی نمایان شود. البته، نویسنده هدف خود را «رسیدن به خوانشی منجسم از نظریه صدرا در باب وجود» معرفی کرده و تاریخ را تا آنجا که به این هدف مربوط باشد، در کار خود داخل کرده است. قید «سیاق تاریخی» در عنوان، شاید توقع ما را قدری زیاد کند؛ اما با خواندن متن مشخص می‌شود که این «سیاق» مشخصاً تقابلی بارزی است که میان صدرا و میرداماد بر سر نظریه «وجود» شکل گرفته است. با این وجود، نویسنده در فصل اول، این سیاق را بیشتر بسط می‌دهد.

در فصل نخست کتاب، نویسنده گزارشی مجمل و مفید از جدالی تاریخی ارائه می‌کند. این جدال را به طور مختصر چنین می‌توان ترسیم کرد: متونی از ابن سینا بر جای مانده است که از یک سو مشعر به زیادت وجود بر ماهیت در خارج‌اند و از سوی دیگر، این زیادت را نفی می‌کنند. این مسئله در میان تابعان ابن سینا دعوایی بر سر تفسیر متون او برمی‌انگیزد. این جدال را می‌توان در شروح الإشارات و التنبيهات، رسائل ختیم، تقابل فخرالدین رازی با شهاب‌الدین سهروردی و دست‌آخر، در عبارات خواجه نصیرالدین طوسی پی گرفت. این جدال با تثبیت فهم خواجه از نظریه وجود در متون ابن سینا تا حدودی فروکش می‌کند؛ اینکه «وجود در خارج مابه‌ازایی ندارد و چنین زیادت و تمایزی برقرار نیست».

اما تثبیت این فهم به مسئله‌ای مابعدالطبیعی منجر می‌شود: همگان متفق‌اند که خدا وجود محض است و اگر وجود مابازایی در خارج نداشته باشد، پس تکلیف گزاره «الحق ماهیته ائیه» چه می‌شود؟ این نزاع در تقابل جلال‌الدین دوانی و صدرالدین دشتکی به اوج می‌رسد. جالب

۱. نگر: وجود و ذات: تفسیری از صدرا در سیاق تاریخی، ص ۱۱.

آنکه در لایه‌ای بالاتر، این بار نه در مابعدالطبیعه، بلکه در سمانتیک دنبال می‌شود. برای پاسخ به این مسئله مابعدالطبیعی باید ابتدا مشخص شود که مطابق «هل بسیط» چیست؟ به عبارت دیگر، چه چیزی گزاره «الف موجود است» را در خارج صادق می‌کند؟ برای پاسخ به این پرسش، باید نظریه‌ای درباره حمل پرداخت و تبعات آن را در تحلیل «مطابق هل بسیط» به کار برد.

پژوهش‌های معاصر، خصوصاً آن‌هایی که در محافل آکادمیک غربی صورت گرفته‌اند، تقریباً بخش پیش از دوانی و دشتکی را در این بحث، بررسیده‌اند؛ اما جدال میان دوانی و دشتکی چیزی است که به لحاظ تاریخی برای ما تازگی دارد و تاکنون تحقیق مستقلی به آن نپرداخته است. از این جهت، نویسنده این بخش را با تفصیل بیشتری سامان داده است. نکته دیگری که به کار نویسنده در این فصل اهمیت می‌دهد، طرح این جدال در چهارچوبی مطابق با ادبیات معاصر است؛ اینکه فیلسوفان متعاطی این بحث، برای حل برخی مشکلات در مابعدالطبیعه، آگاهانه به سمانتیک و منطقی موضوع بحث پرداخته‌اند و کوشیده‌اند از این درجه مسئله را نگریسته و آن را حل کنند. البته، نویسنده علی‌رغم تخصص خود در متافیزیک تحلیلی معاصر، به این جنبه‌های بحث اشاره نمی‌کند؛ اما مشخص است که قصد خاصی از طرح این جدال در آن چهارچوب دارد. این ابتکار که در متن به طور تلویحی به آن پرداخته شده است، راه را برای بیان اهمیت این جدال در نگاه متافیزیک تحلیلی به مسئله وجود، باز می‌کند.

به نظر می‌آید که باید بخش مربوط به میرداماد را در کتاب، نوآوری نویسنده در این تحقیق به حساب آورد. این نوآوری چند جنبه دارد:

- نخست اینکه تاکنون و بر مبنای مشهور، میرداماد فیلسوفی سخت‌نویس و دیریاب معرفی شده که حتی کار او در محافل فلسفی، به مطایبه و طنز کشیده است؛ اما معرفی داود حسینی از میرداماد در این کتاب، به گونه‌ای دیگر است: میرداماد فیلسوفی است ضابطه‌مند که در به‌کارگیری اصطلاحات و پرداخت مفاهیم دقیقی مثال‌زدنی دارد. اگر در جایی و درخصوص موضوعی، مفهومی پرداخته و بحثی صورت داده است، در جای دیگر نیز که به همان بحث نیاز داشته، به دستگاه مفهومی خود کاملاً وفادار بوده و در یک کلام، «دیسپلین فلسفی» را مراعات کرده است.
- دوم اینکه برخلاف مشهور که القیسات را مهم‌ترین اثر میرداماد می‌دانند، توانسته به خوبی نشان دهد که در نظریه وجود میرداماد، اثر دیگر و کمتر مطرح‌شده او، یعنی الأفق المبین، محوریّت دارد.
- سوم و از همه مهم‌تر، برهم‌زدن تصوّر مشهور از نسبت صدرا و میرداماد است که خود بر اثری منحول مبتنی است؛ یعنی رسالة فی الوجود و الماهیة. با ردّ انتساب این رساله به میرداماد و محوریّت دادن به الأفق المبین در چهارچوبی که در فصل گذشته درباره محلّ نزاع تبیین شده، روایتی کاملاً متفاوت با تصوّر مشهور از تقابل صدرا و میرداماد عرضه می‌شود.

در مقدمه کتاب، هدف از این تألیف «ارائه قرائتی منسجم از نظریه وجود صدرا» عنوان شده است؛ اما مؤلف برای این منظور، به ارائه قرائتی از نظریه وجود میرداماد نیز دست زده است؛ از این رو، نمی‌توان قرائت او را از صدرا بدون در نظر داشت میرداماد دریافت کرد. در جای جای فصلی که به نظریه صدرا اختصاص داده شده، می‌بینیم که گویی صدرا خود را در مقابل تزی

می‌بیند که پیش از او سابقه داشته و در حقیقت، در دیالکتیکی مداوم با میرداماد است. شاید کسی با خواندن این بخش‌ها به این نتیجه برسد که مؤلف در تبیین نظریه وجود صدرا، چندان هم سقف فلک را نشکافته و پیش از او هم محققانی بر این قرائت صحه گذاشته‌اند؛ اما به‌گمان من، دست‌آورد مهم این تحقیق، روایت تقابل صدرا با پیشینیان خود - خصوصاً میرداماد - درباره نظریه وجود است که در سیاق تاریخی بیان شده است.

۳. بخش سوم: تکمله‌ای بر مباحث کتاب

مایلم در اینجا تکمله‌ای بر مباحث کتاب بیفزایم. به‌گمانم آنچه در این کتاب - و مشخصاً در بخش مربوط به میرداماد - درباره نظریه وجود بیان شده، احیاء جدالی است که قریب به شش قرن پیش از میرداماد، در الحروف فارابی نمایان شده است. در این گزارش مجال تفصیل دادن به این نکته نیست؛ از این رو، به اشارتی اکتفا می‌کنم.

فارابی در الحروف مشخصاً با نحویانی جدال می‌کند که برآنند «موجود» را همچون سایر اوصاف می‌توان به شکل مشتق دید؛ یعنی همان‌طور که هر موصوفی برای اِتِّصاف به وصف مشتق خود باید از مبدأ اشتقاقی بهره‌مند شود، موضوع «موجود» در «الف موجود است» نیز، باید از وجودی بهره‌مند شود تا به «موجود» متصف شود. فارابی از دو مسیر برای مقابله با این نظر اقدام می‌کند:

- نخست نظریه اشتقاق را در خصوص «موجود» بر هم می‌زند. اگر درباره اوصاف دیگر، مشتق از مبدأ اشتقاقی گرفته شده است، درباره «موجود» باید گفت که موجود اسم است و از آن مصدر «وجود» یا «موجودیت» ساخته شده است. این کاری است که میرداماد نیز در نظریه اشتقاق خود عیناً تکرار می‌کند.

- دوم آنکه فارابی به بازخوانی و بازسازی نظریه وجود ارسطو می‌پردازد. ارسطو در فصل هفتم از کتاب پنجم مابعدالطبیعه (Δ7)، «موجود» را به چهار معنا تقسیم می‌کند: موجود بالذات؛ موجود بالعرض؛ موجود به معنای «صادق»؛ و موجود به معنای «بالقوه و بالفعل». فارابی این چهار معنا را به دو معنای عمده فرو می‌کاهد: موجود به معنای «صادق»؛ و موجود بالذات یا آنچه او آن را «منحازاً بماهیه فی الخارج» می‌گوید. فارابی با این تقسیم‌بندی خطای آنان که نظریه اشتقاق را سرسری درباره «موجود» به کار می‌بندند، در خلط این دو معنا می‌داند؛ زیرا در یکی (موجود به معنای صادق) وجود بر شیء عارض می‌شود و در دیگری، موجود تمایزی با شیء ندارد.

- گام دیگر فارابی، ربط دادن این دو معنا به سؤالات فلسفی یا مطالب علمی است که در باب سوم الحروف صورت داده است. به نظر من، میرداماد در این تقسیم‌بندی - و خصوصاً ربط دادن مسئله وجود به مطالب علمی - کاملاً وام‌دار فارابی است.

خوانش فارابی از نظریه وجود ارسطو از طریق ابن سینا به جهان اسلام راه می‌یابد. ابن سینا نیز با تمایز نهادن میان وجود اثباتی و وجود خاصی در فصل پنجم از مقاله اول الهیات الشفاء، در همین مسیر گام برمی‌دارد. جالب آنکه این تمایز را بعداً ابن رشد به منظور نقادی نظریه وجود ابن سینا

در تلخیص مابعدالطبیعه نیز به کار گرفته است. توماس آکویناس نیز این تمایز را در رساله مهم در باب وجود و ماهیت به کار می‌گیرد تا نظریه وجود ارسطو را توضیح دهد. این تمایز در قرون وسطی و دوران مدرن تحت تأثیر توماس تثبیت می‌شود. جالب آنکه در طرح این تمایز، هیچ‌یک به فارابی ارجاع نمی‌دهند؛ اما عبارت پردازی‌های آنان جای شک و شبهه در سرمنشاء این تمایز باقی نمی‌گذارد. در سالیان اخیر، استیفن من (Stephen Menn) ارسطوشناس برجسته معاصر، با مقاله دوران ساز خود در باب معانی «موجود» در الحروف، بر این جریان پرتو افکند. به گمان من، در پرتو قرائت فارابی می‌توان قرائتی دیگر از نظریه وجود در جهان اسلام به دست داد. قرائت او آن چنان اهمیت دارد که تا زمان میرداماد نیز تداوم یافته و فیلسوف زیرکی مثل میر از آن بهره جسته است.^۱

نکته دیگری که به نظر باید در تحقیقات در این حوزه به آن توجه شود، کاربرست نظریه وجود در الهیات است. فیلسوفان مسلمان عمدتاً نظریه وجود خود را به گونه‌ای سامان داده‌اند تا بر پایه آن، مشکلاتی در الهیات حل کنند. نحوه جعل امور در عالم، نسبت مبدأ عالم با آن، چگونگی استعلای مبدأ اول بر ماسوای خود، نسبت ذات و صفات و مسائلی از این قبیل، مشکلاتی هستند که باید نظریه وجود فیلسوف را در نسبت با آن‌ها فهمید.

دست آخر، باید رویکرد مؤلف این کتاب را ارج نهاد؛ زیرا به گمان نگارنده، مسیر درستی است در راستای هدفی که امروزه و در جامعه فلسفی ما همگی به دنبال آنند: اینکه ببینیم «واقعاً چه داریم؟».

فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- مطهری و مسئله جدید اصالت وجود، داود حسینی، چ ۱، تهران: انتشارات ندای فطرت، ۱۳۹۸ ش.
- وجود و ذات: تفسیری از صدرا در سیاق تاریخی، داود حسینی، چ ۱، قم، نشر حکمت اسلامی (وابسته به مؤسسه مجمع عالی حکمت اسلامی)، ۱۳۹۸ ش.

مقالات:

- «از τὸ ὄν یونانی به موجود عربی»، سینا سالاری خرم، فلسفه تحلیلی، شماره ۳۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ ش، صص ۱۲۱-۷۵.
- «فارابی، الحروف و فراهست‌شناسی»، احمد عسگری؛ سینا سالاری خرم، حکمت و فلسفه، سال ۱۳، شماره اول، بهار ۱۳۹۶ ش، صص ۶۴-۴۳.
- “Al-Fārābī’s Kitāb Al-Ḥurūf and His Analysis of the Senses of Being”, Menn, Stephen, *Arabic Sciences and Philosophy*, Vol. 18, 2008, PP: 59-97.

۱. برای اطلاع بیشتر، نگر: «از τὸ ὄν یونانی به موجود عربی»؛ «فارابی، الحروف و فراهست‌شناسی»؛

“Al-Fārābī’s Kitāb Al-Ḥurūf and His Analysis of the Senses of Being”.



تلیح استاری عیت ان اشق مع الغفلان لیس الوجود حقیقت
 الانفس الوجودیه بالمعنی المصدیه ای میروند نفس الماهیه طرف ما
 ما یفهم الی الماهیه وینتزع سبباً یجعل سبباً لشمع استماع الوجودیه و
 مضمون الوجود فعل الخلق لیس طرف الوجود الانفس الماهیه و العفل
 معزوب من التعلیل یتخرج منها مع الوجودیه و المبروره المصدیه و یصعب
 بوجوب علیها علی ان معادق الملی بمطابق الحكم خو نفس الماهیه
 و نقد العرف لا یمزایب یقوم بها فیعمد الملی فان او یمزایب امر او قد
 انشبه علی الذاتات حیث ان سباق الملی و مطابق الحكم هناك لیس
 الانفس ذات الموضوع و الوجود من العرضیات اللاحقه قبل فیفصل
 من ذات بان ذات الموضوع هناك بنفسها تستقل بمعدافیه
 الملی مع بزل النظر من اینه حیثه كانت غیرها و اما علی الوجود فلهذا
 نفس ذات الموضوع لکن لا من حیث یجب بل باعتبار علیته العرفیه
 فاذا اترفت بضروره او برهان مع علی الوجود قطعاً و یبانیقود الی الحكم
 بها شاعرة ترتب انار الماهیه علیها فیعرف ان ما هو مصداق الملی
 متحقق فیکبر بصحة الملی لان ترتب انار سباق الملی انهم کامل فیه
 فانق الملی الذاتیه من ذلك الماهیه نعم قد حلفت فیه ست الملی فی سایر
 العرضیات اذ لیس فی العواض ما هذه شاکله الا الوجود و انهم الوجود
 یباری سایر الامراض بان کل عرض فان و موده فی نفسه هو بعینه و
 فی موضوعه و اما العرض الذی هو الوجود حقیقتیه فی نفس ان کذلک الامیاء
 او فی الذهن لکنه او معنی به کذلک الاعیان او فی الذهن فوجوده بعینه

تلیح استاری عیت ان اشق مع الغفلان لیس الوجود حقیقت
 الانفس الوجودیه بالمعنی المصدیه ای میروند نفس الماهیه طرف ما
 ما یفهم الی الماهیه وینتزع سبباً یجعل سبباً لشمع استماع الوجودیه و
 مضمون الوجود فعل الخلق لیس طرف الوجود الانفس الماهیه و العفل
 معزوب من التعلیل یتخرج منها مع الوجودیه و المبروره المصدیه و یصعب
 بوجوب علیها علی ان معادق الملی بمطابق الحكم خو نفس الماهیه
 و نقد العرف لا یمزایب یقوم بها فیعمد الملی فان او یمزایب امر او قد
 انشبه علی الذاتات حیث ان سباق الملی و مطابق الحكم هناك لیس
 الانفس ذات الموضوع و الوجود من العرضیات اللاحقه قبل فیفصل
 من ذات بان ذات الموضوع هناك بنفسها تستقل بمعدافیه
 الملی مع بزل النظر من اینه حیثه كانت غیرها و اما علی الوجود فلهذا
 نفس ذات الموضوع لکن لا من حیث یجب بل باعتبار علیته العرفیه
 فاذا اترفت بضروره او برهان مع علی الوجود قطعاً و یبانیقود الی الحكم
 بها شاعرة ترتب انار الماهیه علیها فیعرف ان ما هو مصداق الملی
 متحقق فیکبر بصحة الملی لان ترتب انار سباق الملی انهم کامل فیه
 فانق الملی الذاتیه من ذلك الماهیه نعم قد حلفت فیه ست الملی فی سایر
 العرضیات اذ لیس فی العواض ما هذه شاکله الا الوجود و انهم الوجود
 یباری سایر الامراض بان کل عرض فان و موده فی نفسه هو بعینه و
 فی موضوعه و اما العرض الذی هو الوجود حقیقتیه فی نفس ان کذلک الامیاء
 او فی الذهن لکنه او معنی به کذلک الاعیان او فی الذهن فوجوده بعینه

هو وجود

سراغاز نسخه ای نفیس از الأفق المبین میرداماد
 نسخه شماره ۳۶۳۵، کتابخانه رضا (رامپور)

بِأَمْرِ خَلِيفَةِ كَرِيمِهِ



قطعه رنگه نویسی تعلیق محرز، رقم خواجه اختیار منشی گنابادی، ۹۴۸ هجری قمری
موزه اسمیتسونیان (واشنگتن)

گزارش

تقرير عن مكان دفن المعلم الثالث، السيد محمد باقر الداماد

زيد السلامي *

خريج الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، الجامعة الوطنية الأسترالية (ANU) (كانبيرا)
طالب البحث الخارج في الحوزة العلمية (قم)

الملخص

هناك أمور كثيرة تجهل حول الحياة الشخصية للسيد الداماد، ومن ذلك عدم معرفة مكان دفنه بنحو دقيق. فقد اكتفى بعض المؤرخين بأنه دفن في مدينة النجف الأشرف؛ إذ كان في زيارة للعتبات المقدسة في العراق، فرض وتوفي ودفن في هذه المدينة المباركة؛ وذكرت بعض النصوص أنه توفي في منطقة «ذي الكفل» ودفن في جوار مرقد أمير المؤمنين (عليه السلام)؛ ولكن هذا المكان غير محدد بالضبط. وهناك من قال: إنه دفن بين النجف وكربلاء، في مكان يعرف الآن بـ«ناحية الحيدرية» أو «خان النصف»، وهو قول مشهور بين عامة الناس وخاصة بين المتواجدين في تلك المنطقة؛ وهناك من يذكر أنه دفن في سرداب قبر جدّه الشيخ علي الكركي؛ ولكن مكان هذا السرداب غير محدد أيضاً؛ ولكن ما انتهت إليه تحقيقات قسم البحوث والدراسات في مؤسسة المزارات الشيعية التابعة للوقف الشيعي، فرع النجف الأشرف، أنّ السيد الداماد دفن في النجف الأشرف مع جدّه المحقّق الكركي، ومكانه يعرف اليوم بـ«مرقد بنات الحسن (عليه السلام)»، في محلّة البراق في شارع الخورنق؛ وفي الواقع، كان هو بيت المحقّق الكركي، ودفن فيه مع ولده الحسن وسبطه من ابنته السيد الداماد؛ ولكن للأسف الشديد، اختفت الصخرة الموضوعة على تلك القبور، وهناك مساع حثيثة لإعادتها وتعيين تلك القبور الشريفة.

الكلمات المفتاحية: السيد الداماد؛ المحقّق الكركي؛ الحيدرية؛ مرقد بنات الحسن (عليه السلام).

* البريد الإلكتروني: enquiries@sheikh-alsalami.org.au

المقدمة

في بداية دراستي للدكتوراه في الجامعة الوطنية الأسترالية (ANU)، وعند كتابة أطروحتي في موضوع «حدوث العالم عند السيد محمد باقر الميرداماد»، واجهت بعض الصعوبات، عندما كنت أجمع المعلومات عن حياته الشريفة. فمع شهرة السيد الداماد ومكانته العلمية في العصر الصفوي في العلوم المختلفة عقليةً ونقليةً، إلا أنني لم أعثر على من كتب حول حياته الشخصية إلا القليل.

فمثلاً، لا توجد لدينا معلومات دقيقة عن والده الشريف، السيد المير شمس الدين محمد الأسترآبادي، إلا أنه من العلماء وكان له نفوذ سياسي واجتماعي، كما أنه كان صهر المحقق الكركي؛ ومن هنا، جاء لقب «الداماد» الذي يعني «الصهر» باللغة الفارسية؛ ولكن لا يعرف عنه سوى هذه المعلومة البسيطة.

زد على ذلك، أنه لا يعرف مكان ولادة السيد الداماد بالتدقيق. فيقول السيد علي الموسوي المدرّس البهبهاني في كتابه حكيم أسترآباد: ميرداماد:

«إنه لا توجد معلومات دقيقة عن تاريخ ولادة السيد الداماد»^١.

ذكر أكثر علماء السيرة أنه ولد سنة ٩٦٩ هـ.ق^٢؛ وذكر صاحب كتاب طبقات أعلام الشيعة^٣ أنه ولد سنة ٩٧٠ هـ.ق، كما ذكر حميد دباشي أن الميرداماد ولد سنة ٩٥٠ هـ.ق^٤؛ ولكن لا يوجد سند لذلك ولم أعثر على من يقول به.

سؤال آخر لا يعرف جوابه، هو: هل ولد الداماد في أسترآباد كوالده أم في مكان آخر أم في مشهد المقدسة التي بدأ فيها دراسته الدينية؟ لم يُذكر شيء عن مكان ولادته؛ ولكن ذكر أن أباه المير شمس الدين ولد في مدينة أسترآباد التي تدعى حالياً «گرگان».

وكذلك لا يعرف عن مكان دفنه الشريف؛ وهذا حال والده وجده الكركي كذلك. لقد سعت - قدر الإمكان - لتتبع ما قيل عن مكان دفنه، فرأيت أقوالاً مختلفة ومتضاربة، كما يلي:

١. القول الأول: النجف الأشرف دون تفصيل

لقد اكتفى بعض العلماء بالقول إنه دفن في مدينة النجف الأشرف - على ساكنها آلاف التحية والثناء - وذلك عندما كان مع قافلة الحاكم الصفوي آنذاك الشاه صفي^٥، بقصد زيارة العتبات المقدسة في العراق، حيث مرض الميرداماد قبل وصوله إلى النجف الأشرف فتوفي؛ ومن ثم دفن في

١. حكيم أسترآباد: ميرداماد، ص ٤٣.

٢. انظر: نخبة المقال في علم الرجال، ص ٩٨.

٣. انظر: طبقات أعلام الشيعة، ج ٨، ص ٦٧.

4. See: "Mir Damad and the founding of the School of Isfahan", p. 597.

٥. ولد الشاه صفي سنة ١٦١٠ للميلاد. كان اسم صفي عند ولادته «سام ميرزا»، وهو سادس ملوك الدولة الصفوية. اسم أبوه محمد باقر صفي ميرزا، وهو الولد الأكبر للشاه عباس الكبير. قتل محمد باقر صفي ميرزا بأمر أبيه الشاه عباس الكبير كما قتل أو أعمى الشاه ثلاثاً من أولاده الخمسة. عندما وصل الشاه صفي إلى السلطة، أمر بقتل أو إعدام كل الأمراء وأعمامه وأولادهم وكل من كان له صلة بالشاه عباس، خوفاً من على سلطانه منهم. حكم صفي بين سنة ١٦٢٩م إلى وفاته سنة ١٦٤٢م.

النجف الأشرف. والملاحظ في هذا الرأي أنه اكتفى بالقول إنه دفن في النجف الأشرف، فلم يعبّر مكانه بالضبط.^١

وذكر محمد علي المدرّس التبريزي في كتابه ریحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب، أنّ الميرداماد توفي بين كربلاء والنجف، فنقل جثمانه إلى النجف الأشرف، وذكر أنّ سنة وفاته كانت ١٠٤٠، أو ١٠٤١، أو ١٠٤٢ هـ. ق.^٢ وهذا التاريخ الأخير مبني على كتاب نخبة المقال والبيت:

«والسيدّ الداماد سبط الكركي مقبضه الراضي (١٠٤٢) عجيب المسلك»^٣

وقال الميرزا عبد الله الأفندي الأصفهاني في كتابه رياض العلماء وحياض الفضلاء: توفي الميرداماد سنة ١٠٤١ هـ. ق، وكان عمره أكثر من ثمانين سنة، ومات في الخان الذي بين كربلاء والنجف في «بئر مجنون»، ودفن بالنجف، حيث وصّى بذلك.^٤

وأما بالنسبة إلى عمر السيدّ الداماد، فيقول الشيخ آغا بزرك الطهراني: كتب الملا محمد أمين الأسترآبادي المعاصر للمجلسي سنة ١٠٩٨ هـ. ق، على ظهر كتاب الدروس الذي كتبه لنفسه، صورة إجازة عبد العالي الكركي والحسين بن عبد الصمد للمير الداماد، وذكر أنّ الميرداماد كان ابن ثلاث عشر سنة، حين إجازة خاله له، وقد دخل في الرابعة عشر وقت إجازة الحسين بن عبد الصمد التي تاريخها ٩٨٣ هـ. ق. فيظهر منه أنّ ولادة الداماد سنة ٩٧٠ هـ. ق، فلا يصحّ ما قاله صاحب الرياض من أنّ عمره عند موته كان أكثر من ثمانين سنة.^٥

يقول محقق تعليقة السيدّ الداماد على كتاب اختيار معرفة الرجال:

«وكان قد سبقه الشاه صفي إلى النجف، فحمل جثمانه إلى مثواه الأخير النجف الأشرف، واستقبله الشاه وحاشيته وأهل البلد بكلّ احترام، فدفن فيها، وكان يوم وفاته يوماً مشهوداً».^٦

وذكر السيدّ المدني في كتابه سُلالة العصر في محاسن أهل العصر، أنّ الداماد توفي سنة ١٠٤١ هـ. ق.^٧ وهذا هو ما نقله السيدّ الأمين في كتابه أعيان الشيعة.^٨ وأما الشيخ آغا بزرك الطهراني، فيقول في موضع: إنّ وفاة السيدّ الداماد سنة ١٠٤٠ هـ. ق،^٩ ويقول في موضع آخر: إنّ سنة وفاته ١٠٤١ هـ. ق.^{١٠} هذا مع أنّ تحديد سنة وفاة السيدّ الداماد مسألة مهمة؛ ولكنّه ليس محلّ بحثنا هنا.

١. انظر: روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، ج ٢، ص ٦٦.

٢. انظر: ریحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب، ج ٦، صص ٦١-٦٢.

٣. نخبة المقال، ص ٨٩.

٤. انظر: رياض العلماء وحياض الفضلاء، ج ٥، ص ٤٢؛ تعليقة أمل الآمل، ص ٢٥١.

٥. طبقات أعلام الشيعة، ج ٨، ص ٦٧.

٦. اختيار معرفة الرجال، ج ١، ص ٣٢.

٧. انظر: سُلالة العصر في محاسن أهل العصر، ج ٢، ص ٧٧٥.

٨. انظر: أعيان الشيعة، ج ٤٤، ص ١٨٩.

٩. انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ١، ص ١٥٩، ص ٢٠٢؛ ص ٤٠٧.

١٠. انظر: المصدر نفسه، ص ٣١.

وهناك قول غريب للعالم الأكاديمي، السيد حسين نصر، حيث يقول: إن الميرداماد دفن قرب حرم الإمام علي عليه السلام، وله مقام مبجل لحدّ هذا اليوم.¹

٢. القول الثاني: النجف الأشرف، حرم الإمام علي عليه السلام

يفهم من بعض النصوص أنّ الميرداماد بعد أن عرضته المنية في منطقة ذي الكفل، شيع إلى حرم أمير المؤمنين عليه السلام، فدفن في جوار المرقد الشريف²، وهناك من قال بأنّ المحقق الداماد دفن في جوار الحضرة العلوية، ولم يحدّد أيّ مكان خاصّ لذلك.³

٣. القول الثالث: بين النجف وكربلاء

ذكر المير محمد صالح الخاتون آبادي في كتابه حقائق المقربين، أنّ الميرداماد توفي سنة ١٠٤٠ هـ.ق، ودفن بين النجف وكربلاء.⁴ وهذا المكان يعرف الآن بـ«ناحية الحيدرية» أو «خان النصف»⁵، وهي المنطقة التي تقع في منتصف المسافة بين كربلاء المقدسة والنجف الأشرف تقريباً، وأهالي تلك المنطقة يعتقدون لسنين طويلة أنّ السيد الداماد مدفون في هذا المكان.

٤. القول الرابع: النجف الأشرف، سرداب المحقق الكركي

ينقل الشيخ آغا بزرك الطهراني في كتابه طبقات أعلام الشيعة، نقلاً عن كتاب خلاصة السير للميرزا معصوم الأصفهاني الذي كان معاصراً لزمان الصفويين، أنّ الميرداماد تمريض بين النجف وكربلاء، وتوفي هناك في يوم الخميس الثالث من شعبان سنة ١٠٤٠ هـ.ق، ثمّ تمّ تجهيزه وتكفينه، فأخذوه إلى النجف الأشرف، حيث استقبله وشيّعه العلماء والسادة ودفنوه بسرداب قبر جدّه الشيخ علي الكركي.⁶

وللأسف الشديد، مكان دفن المحقق الكركي أو سردابه غير محدّد بالتدقيق، فهل هو في مقبرة وادي السلام أم في مكان آخر في النجف الأشرف؟

الخاتمة

قبل عدّة سنوات، نقل لنا سماحة الأستاذ الشيخ أمين عبد الخالق أنّ هناك شواهد تدلّ على أن قبر السيد الداماد في «خان النصف»، كما أنّ أحد العلماء، وهو سماحة آية الله السيد محمود بحر العلوم

1. See: *The Cambridge History of Iran*, vol. 6: *Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period*, p. 670.

٢. انظر: تاريخ شاه صفی، ص ٥٦؛ مبادئ تاریخ زمان نواب رضوان مکان (شاه صفی)، ص ٢٣٧.

٣. انظر: تاريخ شاه صفی، ص ٥٦.

٤. انظر: حقائق المقربين (حديقة بنجم و باب ششم و هفتم از حديقة چهارم)، ص ٢٤٥.

٥. بما أنّ هذه المنطقة كانت تقع وسط هاتين المدينتين المقدستين، فكانت محل استراحة الرّوّار، فلهاذا سمّيت بـ«خان النصف».

٦. إنّ الشيخ آغا بزرك الطهراني ذكر أنّ عنوان هذا الكتاب هو أحسن السير (انظر: طبقات أعلام الشيعة، ج ٨، ص ٦٨)؛ ولكن الصحيح ما أثبتناه.

٧. انظر: طبقات أعلام الشيعة، ج ٨، ص ٦٨؛ خلاصة السير (تاريخ روزگار شاه صفی صفوی)، ص ١١٢.

الميردامادي، حاول أن يشيّد القبر الواقع في ذلك المكان.

وخلال إحدى زيارتي إلى العراق، تشرفت بلقاء سماحة السيد بحر العلوم الميردامادي، فقال لي: إنّه يسعى في الطلب من الجهات المسؤولة في العراق أن يهتموا بإحياء قبر السيد الداماد في خان النصف، وطلبت من سماحته أن يرشدني إلى عنوان القبر، فرافقني نجله سماحة السيد أحمد بحر العلوم الميردامادي إلى خان النصف، ولما وصلنا إلى المنطقة الحيدريّة، عند منطقة تسمى حي الغدير (القصبه)، التقينا بالأخ المتولّي على القبر الحاج أبو علي (محسن محمد)، فاستقبلنا بحرارة ونقل لنا بعض المعلومات.

فكان ممّا قاله الحاج أبو علي لي مباشرة أنّه ورث تولّي القبر أباً عن جدّ منذ مائة وخمسين سنة، حيث لم تكن أية بيوت في المنطقة؛ ولكن بسبب كثرة زيارة الناس، وخاصّة الإيرانيين، بُنيت البيوت في هذه المنطقة، وقال مسترسلاً في كلامه:

«كان الناس يقصدون هذا القبر، وكانوا يسمّونه بـ«السيد محمد الإيراني»، وقد ظهرت كرامات كثيرة للمدفون في هذا المكان». واستدرك قائلاً:

«إنّه في الآونة الأخيرة - أي بعد سقوط النظام الصّدّامي - جاء بعض المنتسبين للوقف الشيعي في العراق، وقالوا: إنّ المدفون في هذا المكان ليس هو السيد محمد باقر الداماد، بل هو السيد محمد (أبو مضر محمد نور الدين الموسوي)، الذي كان من أعلام القرن الخامس الهجري، فقاموا بحفر المكان وتأكيد أنّ القبر يرجع إلى السيد محمد أبي مضر، ووضعوا على القبر صخرة تدلّ على ذلك. لقد حدث هذا في حوالي سنة ٢٠١٧ م. لقد وثقوا هذا القول برسائل رسميّة من قبل ديوان الوقف الشيعي، برئاسة سماحة الشيخ عباس الدجيلي، المسؤول عن البحوث والدراسات في الديوان في النجف الأشرف، ومحقّق المزارات الشيعيّة في العراق».

بعد تواصلني مع سماحة الشيخ الدجيلي، قال لي:

«إنّ السيد الداماد دفن في النجف الأشرف مع جدّه المحقّق الكركي، ومكانه يعرف اليوم بمرقد بنات الحسن عليه السلام، في محلّة «البراق» في شارع الخورنق». وفي الواقع، كان هو بيت المحقّق الكركي، ودفن فيه مع ولده الحسن وسبطه من ابنة السيد الداماد؛ ولكن للأسف الشديد، اختفت الصخرة الموضوعة على تلك القبور، وهناك مساع حثيثة لإعادة الصخور وتعيين تلك القبور الشريفة.

١. هناك أيضاً وفد من مؤسسة الحكمة في النجف الأشرف قاموا بزيارة ما سمّوه بمرقد السيد الداماد، كما موجود في الموقع التالي:

<http://www.alhikmeh.org/newsss/archives/15518>

الضمائم

[الصورة رقم ١]



اللافتة المشيرة إلى القبر الذي كانوا يتصوّرون على أنه مكان دفن السيد الداماد في خان النصف

[الصورة رقم ٢]



اللافتة الجديدة في خان النصف

[الصورة رقم ٣]



الصخرة الجديدة التي وضعت على القبر في خان النصف

[الصورة رقم ٤]



مرقد بنات الحسن عليه السلام (النجف الأشرف)

[الصورة رقم ٥]

العدد: ٤/١٣ / ٥٧٦١
التاريخ: ٨/١٤ / ٢٠١٧ م
الموافق: ١ / ١٤٣٨ هـ

جمهورية العراق



ديوان الوقف الشيعي
مدرسة الوقف الشيعي في
النجف الاشرف
البحوث والدراسات

الى / الامانة العامة للمزارات الشيعية الشريفة في العراق

م/ تحقيق نسب مرقد السيد محمد بن علي الموسوي
ومرقده في محافظة النجف الاشرف / ناحية الحيدرية

السلام عليكم ورحمة ... وبركاته

نرفق لكم تقرير (الشيخ عباس الدجيلي) م. رابحات مسؤول البحوث ودراسات في مديرتنا
تحقيق نسب مرقد السيد محمد بن علي الموسوي ومرقده في محافظة النجف الاشرف /
ناحية الحيدرية .

... ولكم فائق الشكر والتقدير ...



المستشار القانوني الأقدم
سلام حسين عبد الخفاجي
مدير الوقف الشيعي في محافظة النجف الاشرف
٢٠١٧ / ٨ / ١٣



المرفقات :

- تقرير *

نسخة منه إلى /

- ♦ الشؤون الفكرية والثقافية في امانة العامة للمزارات الشيعية .
- ♦ خاتم المرقد .
- ♦ البحوث والدراسات .
- ♦ الاصدارات المطبوعة .

www.waqfshiaa.gov.iq

مبدأ - شعبة تكنولوجيا المعلومات

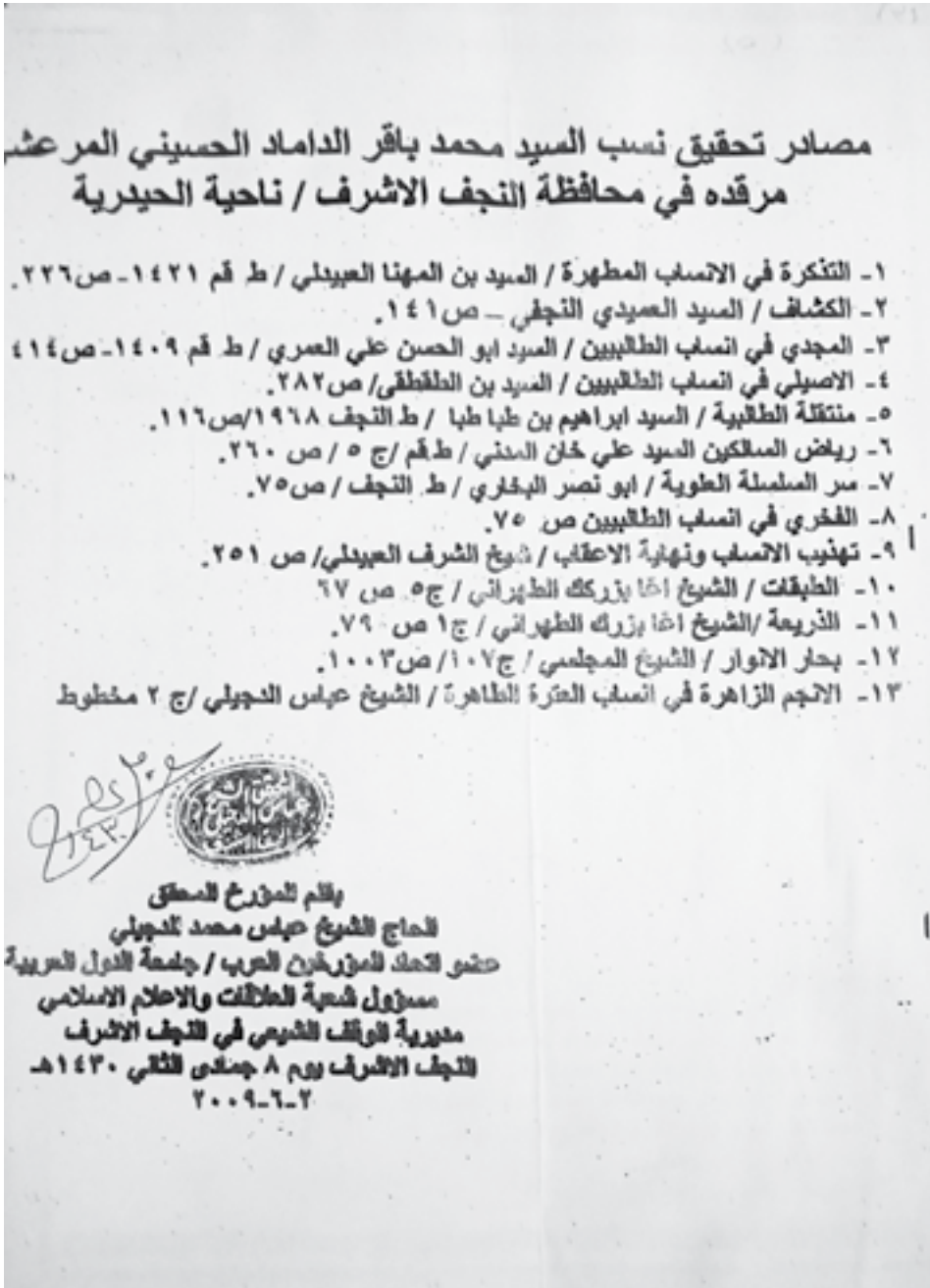
بعض الوثائق حول القبر الموجود في خان النصف

[الصورة رقم ٦]



بعض الوثائق حول القبر الموجود في خان النصف

[الصورة رقم ٧]



بعض الوثائق حول القبر الموجود في خان النصف

[الصورة رقم ٨]

باسمہ تعالیٰ
للنصف الاشراف عصمة الثقافة الاسلامية
عام ٢٠١٢

رئاسة ديوان الوقف الشيعي
مديرية الوقف الشيعي في
محافظة النجف الاشراف
الاعلام والعلاقات

العدد: ٢٥٤
التاريخ: ٢٠١٢/٨/١٠

الى / ديوان الوقف الشيعي / الامانة العامة للمزارات الشيعية في العراق
م / تحقيق نسب السيد محمد باقر الداماد الحسيني المرعشي ومرقده في محافظة
النجف الاشراف / ناحية الخيدرية المركز

المقام علمكم ورحمة الله وبركاته .
نرسل اليكم تحقيق نسب العلامة السيد محمد باقر الداماد الحسيني المرعشي المتوفى سنة ١٠٤١ هـ ومرقده
في محافظة النجف الاشراف / ناحية الخيدرية المركز من قبل المؤرخ المحقق (الشيخ عباس الدجيلي) الباحث
الاقدم في مديريتنا يرجى التفضل بالاطلاع مع التقدير .

المرفقات

• تحقيق النسب .

المعتمد
كمال علي محمد الفضلي
٢ / مدير الوقف الشيعي في النجف الاشراف
٢٠١٢ / ٨ / ١٠
كاظم قاسم حسن
مدير اقدم

الخليفة الثالث
علي بن ابي طالب

ملاحظة: منتهى الشكر

- ديوان الوقف الشيعي / مكتب سماحة السيد رئيس الديوان الحرم / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير .
- ديوان الوقف الشيعي / مكتب السيد الرئيس العام الحرم / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير .
- ديوان الوقف الشيعي / دائرة العلاقات العامة والاعلام الاسلامي / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير .
- مكتب مكتبة الامانة العامة للمزارات الشيعية فرع النجف الاشراف / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير .
- سماحة اية الله الشيخ باقر القرشي (دام ظلّه) / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير .
- شعبة العلاقات العامة والاعلام الاسلامي .
- المنطقة المعتمدة .

١٤٩ / ٢

بعض الوثائق حول القبر الموجود في خان النصف

المصادر والمراجع

العربية:

- اختيار معرفة الرجال، أبو جعفر محمد بن حسن الطوسي، تصحيح وتعليق: السيد محمد باقر بن محمد الحسيني الأسترآبادي (الميرداماد)، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، ط١، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٠٤ق.
- أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين، تحقيق: السيد حسن الأمين، ط١، بيروت: مطبعة الانصاف، ١٣٧٨ق.
- تعلية أمل الآمل، عبد الله بن عيسى بيك الأفندي الأصفهاني، تحقيق: السيد أحمد الحسيني الأشكوري، اعتناء: السيد محمود المرعشي، ط١، قم: مكتبة السيد المرعشي النجفي، ١٤١٠ق.
- الذريعة إلى تصانيف الشيعة، محمد محسن بن علي المنزوي (أغا بزرك الطهراني)، تحقيق وتعليق: عليني المنزوي [و] أحمد المنزوي، ط٣، بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٣ق.
- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري، تحقيق: أسد الله الإسماعيليان، ط١، قم: مكتبة إسماعيليان، ١٣٩٢ق.
- رياض العلماء وحياض الفضلاء، الميرزا عبد الله الأفندي الأصفهاني، تحقيق: السيد أحمد الحسيني الأشكوري، اهتمام: السيد محمود المرعشي، ط١، قم: مكتبة السيد المرعشي النجفي، ١٤٠١ق.
- ربحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب، محمد علي المدرّس الحياياني التبريزي، ط١، طهران: مطبعة خيام، ١٣٦٩ش.
- سلافة العصر في محاسن أهل العصر، السيد علي بن أحمد بن معصوم المدني الحسيني، تحقيق: محمد خلف البادي، ط١، دمشق: دار كنان للنشر والتوزيع، ١٤٣٠ق.
- طبقات أعلام الشيعة، محمد محسن بن علي المنزوي (أغا بزرك الطهراني)، تحقيق وتعليق: عليني المنزوي [و] أحمد المنزوي، ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٣٠ق.
- نخبة المقال في علم الرجال، السيد حسين بن رضا البروجردي، ط١، طهران: مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، ١٣١٣ق.

الفارسية:

- تاريخ شاه صفی (تاریخ تحولات ایران در سال های ۱۰۳۸ - ۱۰۵۲ق) [به انضمام] مبادی تاریخ زمان نواب رضوان مکان (شاه صفی)، ابوالفاخر بن فضل الله حسینی سوانح نگار تفرشی؛ محمد حسین تفرشی، تصحیح: محسن بهرام نژاد، چ١، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۸ش.
- حقائق المقربین (حديقة پنجم و باب ششم و هفتم از حديقة چهارم)، میر محمد صالح حسینی خاتون آبادی، تصحیح: میرهاشم محدث، چ١، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۸۹ش.
- حکیم استرآباد: میرداماد، سید علی موسوی مدرّس بهبانی، چ٢، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ش.

- خلاصة السير (تاریخ روزگار شاه صفی صفوی)، محمد معصوم بن خواجگی اصفهانی، تصحیح: ایرج افشار، چ ۱، تهران: نشر علمی، ۱۳۶۸ ش.

الإنجليزية:

- "Mir Damad and the founding of the School of Isfahan", Hamid Dabashi, *History of Islamic Philosophy*, vol. 2, Ed: Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, London: Routledge, 2001.
- *The Cambridge History of Iran: Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period*, Seyyed Hossein Nasr, Ed: Peter Jackson & Laurence Lockhart, London: Cambridge University Press, 1986.

هـ السيد الحق لقد جرت بنا في الدعاء في دفاع الرعية
 في شئت فاستجب لنا بفضل الله ورحمته وانهر بنا
 منا وانذروا عنا بحول الله وقوته والاعانة
 بسم الله الرحمن الرحيم
 فَاَوْجِسْ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُّوسَى قُلْنَا لَا تَخَفْ
 إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى وَالَّذِي مَا فِي يَمِينِكَ تُلْقِفُهُ
 مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدًا بَهِرَاجًا لَا يُفْلِحُ
 السَّاجِرُ حَيْثُ اتَى فَاَتَى النَّحْرُ سَجْدًا قَالُوا
 آمَنَّا بِرَبِّ هَرُونَ وَمُوسَى فَقِيلَ لَهُ هَذَا
 دَانَتْ بِرَأْسِهِ غُرْنُ فَرَقَعَ الْحَقُّ وَتَطَلَّ مَا كَانُوا
 يَمْلِكُونَ وَادَّخِنَا إِلَى مَرْسَى أَنْ أَقْرَبَ

سرآغاز رونوشتی از دعای میرداماد علیه سپاه عثمانی
 نسخه شماره ۳۱۸۸، کتابخانه آستان قدس رضوی (مشهد)

تسمیة المدرس

تسمیة المدرس العالم والصلوة علی محمد و آله و آلهما را محضر و مدرس مان ما و الفاضل و الفاضل
 من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 اراد بالعلم انک من جهة الفاضل من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 المحیولات العدد من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 به انفسا صحیح محمولات عدد من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 کتاب و المحال المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 المحیولات العدد من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 بالزمان و المراد به العلم من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 التسمیة فانه و لکن من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 الی تحصیل من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 ان فی هذه امور رجلا من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 الکتاب و من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 الکتاب و من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 احد ما لایست و لکن من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 و من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 هو ان اصح فی هذه ان من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 الساجدة لاعداد ما علم بها و لکن من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی

لا تسمیة مدرسه
 لا تسمیة مدرسه
 لا تسمیة مدرسه

من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی
 من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی من جهة فاضل المتناهی

نور

سرآغاز نسخه‌ای از شرح اشکال التأسيس، اثر قاضی زاده رومی
 به خط شیخ حسین بن عبدالصمد (پدر شیخ بهایی و استاد میرداماد)
 نسخه شماره ۳۱۱،۳، کتابخانه مجلس شورای اسلامی (تهران)

معرفی شخصیت‌های علمی

سید جمال الدین میردامادی: احیاگر میراث علمی خاندان معلّم ثالث

طیّبه حاج باقریان *

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد علم اطلاعات و دانش‌شناسی، دانشگاه پیام نور (واحد مشهد)
فهرست‌نگار و پژوهشگر اسناد و متون کهن، کتابخانه آیه الله بروجردی (قم)

چکیده

سید جمال الدین میردامادی (۱۳۷۵-۱۳۸۴ هجری شمسی)، نواده دختری میرداماد بود که در شهر اصفهان چشم به جهان گشود. وی پس از طی تحصیلات حوزوی، شغل دفترداری را برگزید و مدّتی در اصفهان و پس از آن در تهران، به این حرفه مشغول بود. سید جمال الدین به جمع‌آوری آثار و تألیفات میرداماد و میراث علمی خاندان میردامادی اهتمام ویژه‌ای داشت؛ چنان‌که تصحیح، معرفی و نشر آن‌ها را از وظایف خود و دیگر بازماندگان این دودمان می‌دانست. وی در این راستا، علاوه بر گردآوری نسخه‌های بخشی از آثار اجداد خود، شش اثر از این مجموعه را منتشر کرده است. همکاری با مجمع دارالتقريب اسلامی از دیگر فعالیت‌های ارزشمند وی بوده که نقش بسزایی در توسعه این مجمع جهانی ایفا کرده است. هدف نوشتار پیش‌رو، ارائه شرح‌حالی مختصر از سید جمال الدین میردامادی و اشاره‌ای کوتاه به فعالیت‌ها و خدمات علمی اوست.

واژگان کلیدی: سید جمال الدین میردامادی؛ دارالتقريب؛ آثار خاندان میردامادی.

۱. بخش نخست: شرح حال

حاج سید جمال الدین بن سید حیدر علی خوزانی میردامادی اصفهانی، از نوادگان دختری سید محمدباقر میرداماد استرآبادی، در هجدهم جمادی الاول ۱۳۲۳ هجری قمری (۱۳۸۴ هجری شمسی) در اصفهان متولد شد. او که افتخار انتساب به میرداماد و محقق ثانی را دارد، نسب خود را این‌گونه بیان می‌کند:

* رایانامه: hajbaqeriyani@yahoo.com

«سید جمال الدین میردامادی بن سید حیدر علی بن سید محمد حسین بن میرزا محمد رحیم ثانی بن میرزا محمد رفیع بن میرزا محمد رحیم کبیر بن سید مرتضی بن امیر محمد اشرف بن سید محمد مدعو بعبدا الحسیب بن سید احمد العلوی العاملی بن سید زین العابدین العاملی بن عبدالله بن میر محمد بن میر صالح بن میر محمد جعفر بن میر احمد بن میر حمزه بن میر ابوالقاسم بن میر حسین بن احمد ابی عبدالله المشهدی بن میر محمد بن میر علی بن امیر حسین بن محمد الطبان بن میر حسین بن میر علی ابی احمد بن میر محمد عکیزی بن ابی جعفر الحسینی بن محمد الأطروش بن ابوالحسن علی بن حسین الطواف بن ابی الحسن علی الخارص بن ابی الحسین محمد الدیباچ بن الإمام الهمام جعفر الصادق بن الإمام محمد الباقر بن الإمام سید الساجدین بن الإمام حسین بن امیر المؤمنین علی و سیده نساء العالمین، فاطمة الزهراء بنت محمد بن عبدالله - صلوات الله و سلامه علیهم أجمعین -»^۱.

میردامادی پس از طی مقدمات دروس حوزوی در مدرسه صدر بازار اصفهان، به تحصیل علوم قدیم پرداخت و از محضر علماء و فضلاء اصفهان کسب فیض کرد. وی فهرست اساتید خود را چنین بر شمرده است:

«حجج الإسلام: سید مصطفی ابطحی سدهی؛ شیخ عباس علی ادیب حبیب آبادی؛ ملا محمد علی عالم حبیب آبادی؛ حاج ملا حسن دولت آبادی؛ شیخ حبیب الله دولت آبادی؛ شیخ علی مدرّس یزدی؛ حاج میرزا محمد طبیب زاده احمد آبادی؛ حاج سید یوسف خراسانی؛ علامه میرزا جلال [الدین] همایی؛ آیه الله سید مرتضی خراسانی؛ آیه الله العظمی سید محمد رضا خراسانی؛ آیه الله علامه شیخ محمد رضا نجفی مسجد شاهی؛ آیه الله العظمی سید محمد مهدی درچه‌ای؛ آیه الله العظمی سید محمد نجف آبادی؛ آیه الله آقامیر سید محمد بهبهانی؛ آیه الله شیخ محمد رضا تنکابنی؛ آیه الله العظمی ملا محمد حسین فشارکی؛ آیه الله العظمی آقاضیاء الدین عراقی؛ آیه الله العظمی آقا سید ابوالحسن اصفهانی و آیه الله العظمی شیخ عبدالکریم حائری یزدی»^۲.

سید جمال الدین میردامادی، با سبط حجج الإسلام آیه الله آقامیرزا محمد هاشم چهارسوقی، آیه الله شیخ محمد باقر نجفی مسجد شاهی و علامه سید محمد باقر درچه‌ای، از مراجع و عالمان بزرگ قرن سیزدهم هجری قمری، ازدواج کرد و صاحب پنج فرزند به نام‌های سید محمد حسین، سید محسن، سید محمد مهدی، سید مصطفی و فاطمه مهناز شد. میردامادی در سال ۱۳۱۲ هجری شمسی در کنار تحصیل و تحقیق، حسب توصیه مرحوم آیه الله فشارکی، متصدی دفتر ازدواج و طلاق در اصفهان شد. در سال ۱۳۱۴ هجری شمسی به تهران عزیمت کرد و مجدداً تصدی دفتر ازدواج و طلاق و همچنین دفتر ثبت اسناد رسمی را عهده‌دار شد. در سال ۱۳۳۸ هجری شمسی در تأسیس «مجمع تقریب بین المذاهب الإسلامیة» در مصر، به یاری علامه میرزا محمد تقی قمی شتافت و در این زمینه جهد و

۱. لطائف غیبیة، صص سه - چهار، باندکی اصلاح.

۲. نگر: همان، صص پنجاه - پنجاه و چهار.

در بخش ضماّم این نوشتار، تصویر دست‌نوشته‌ای از سید جمال الدین میردامادی در معرفّی برخی اساتید خود خواهد آمد.

کوشش فراوانی به کار بست. وی به توصیه میرزا محمدتقی قمی، جهت آشناساختن علماء اصفهان با دارالتقريب و فعاليت‌های اين مجمع، به اصفهان عزيمت کرد.

حجّة الاسلام سیدتقی دُرچه‌ای موسوی در خاطرات خود بيان می‌کند که آقای سید جمال‌الدین میردامادی افزون بر رابطه فامیلی، با پدر بنده بسيار صميمی بودند. در آن روزها هرکسی دفتر اسناد نداشت؛ معمولاً کسانی صاحب دفتر اسناد بودند که از امتيازهای خاصی برخوردار بودند. ایشان در حوالی پل رومی، دفتر اسناد رسمی داشت. آقای میردامادی با صاحب منصبان کشوری مرادوه داشت. در واقع، این آشنایی‌ها به این دليل بود که بیشتر این افراد به دفتر ایشان رجوع کرده و نقل و انتقالات املاک خود را در دفتر اسناد ایشان انجام می‌دادند. حجّة الاسلام دُرچه‌ای در ادامه اشاره می‌کند که طی سال‌های ۱۳۴۵ تا ۱۳۴۶ هجری شمسی، به دليل مشارکت در برخی فعاليت‌های انقلابی، مدتی در زندان به سر برده و سپس به کوشش و توصیه سید جمال‌الدین میردامادی و به سبب مرادوات مؤثر ایشان با مقامات عالی‌رتبه کشور، آزاد شده است.^۱

سید جمال‌الدین میردامادی پس از سال‌ها کوشش علمی در راه احیاء میراث علمی اجداد خود و تلاش در راه تقريب مذاهب اسلامی، در سال ۱۳۷۵ هجری شمسی و در سن ۹۰ سالگی چشم از جهان فرو بست و در سالن علماء علی بن جعفر، در شهر مقدّس قم، چهره در نقاب خاک کشید.

۲. بخش دوم: فعاليت‌های علمی

اشتغال به امور دفترداری، سید جمال‌الدین را از کارهای علمی، مطالعه و نوشتن باز نداشت.^۲ وی معاشرت خود را با اهل علم و دانش ترک نکرد و در طول عمر با برکت خود، جهد و تلاش فراوانی در گردآوری، معرفی و چاپ آثار برخی از اجداد بزرگوار خود به کار بست و تعدادی از آن‌ها را تصحيح و منتشر کرد. در شرح حال خودنوشت سید جمال‌الدین، در باب فعاليت‌های علمی ایشان آمده است که تشويق و تحريص علامه میرزا محمود شهابی خراسانی، وی را در این عزم مصمم‌تر کرده است؛ از این رو، به جمع‌آوری آثار اجداد خود در کتابخانه‌های مختلف در داخل و خارج از کشور پرداخته است. پس از چندی، وی بیش از یکصد و بیست کتاب، رساله و نامه از اجداد خود همچون میرمحمدباقر داماد، میرسیداحمد علوی عاملی (داماد و شاگرد میرداماد)، میرعبدالحسیب، میرمحمد اشرف، میرسیدمرتضی و میرمحمدحفيظ علوی عاملی گردآوری کرد.^۳

۲.۱. گفتار نخست: سید جمال‌الدین میردامادی و میراث علمی خاندان معلّم ثالث

سید جمال‌الدین میردامادی ارادت خاصی به جدّ اعلای خود، سید محمدباقر داماد، داشت و در معرفی و چاپ آثار وی اهتمام ویژه‌ای می‌ورزید. وی در شرح فعاليت‌های علمی خویش، آورده است که:

۱. نگر: وادی عشق، صص ۲۶۰-۲۷۰.

۲. میردامادی در مقدمه کتاب لطائف غیبیه اثر تألیفی خود، موسوم به «أربعینات» یاد کرده (نگر: لطائف غیبیه، ص هشتاد) و بیان می‌دارد که تا کنون (یعنی تا ۱۳۹۶ هجری قمری) یازده اربعین از آن را نوشته است. این کتاب تا کنون چاپ نشده است؛ چنان‌که اطلاعاتی از اتمام نگارش یا موقعیت کنونی نسخه آن، در دست نیست.

۳. نگر: همان، صص چهار- پنج.

از سرنوشت کنونی نسخه‌های گردآورده سید جمال‌الدین میردامادی، اطلاعی در دست نیست.

«بنا بر آن داشتم برای اولین بار به نشر تفسیر قرآن سرسلسله خاندان خود، میرمحمدباقر داماد پیردازم که بر من ممکن نشد»^۱.
بار دیگر بیان می‌کند که:

«تصمیم دارم کتاب‌های تعلیقات بر مقدمه تقویم الایمان، نبراس الضیاء در تقیّه و بداء، تعلیقات بر رجال کشی، القبسات با شرح میرسیداحمد علوی و رواشح سماویّه را به چاپ برسانم»^۲.
همه این آثار از جمله تألیفات میرمحمدباقر داماد است که ظاهراً چاپ و نشر آن‌ها برای میردامادی میسر نشده است.

گزارش مختصر فعالیت‌های علمی سید جمال الدین میردامادی در نشر آثار علمی خاندان معلّم ثالث، به شرح ذیل است:

۱. کتاب لطائف غیبیّه یا آیات العقائد تألیف میرسیداحمد علوی عاملی (شاگرد و داماد میرداماد) که در موضوع عقاید و عرفان با تفسیر آیات عقیدتی قرآن کریم است. مؤلف در ابتدا به موضوع علم عرفان پرداخته و تفاوت موضوع این علم را با موضوع علم کلام ذکر کرده است. وی پس از بیان موضوع علم توحید، مقصود خود از تألیف این کتاب را اثبات وجود باری تعالی معرّفی کرده است. همچنین، اثبات ذات، صفات ذات و صفات افعال حق تعالی و اثبات نبوّت، معاد و امامت را با استفاده از آیات قرآن، از اهداف این کتاب برشمرده است.

مؤلف در این اثر، ابتدا به بیان مطالب تفسیری دربارهٔ سوره «الفاتحه» پرداخته و اذعان می‌کند که آیات این سوره از اوّل تا آیه «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» بر حال عارف در اوائل سلوکش دلالت دارند. مباحث این کتاب در قالب پنج رکن ارائه شده که هر رکن شامل چند میقات است. ارکان خمسّه کتاب عبارت‌اند از: اثبات وجود خدا؛ عدل و حکمت؛ نبوّت؛ امامت؛ مبدا و معاد.

این اثر با تصحیح و تحقیق سید جمال الدین میردامادی، همراه با مقدمه‌ای مفصّل در شرح حال خاندان میردامادی و همچنین زندگی‌نامه خودنوشت وی، در سال ۱۳۹۶ هجری قمری در چاپخانه حیدری به چاپ رسیده است. این کتاب اولین شماره از منشورات «مکتب السید الداماد» است.
۲. «اثنی عشر رساله» عنوان مجموعه‌ای دوازده بخشی از آثار فقهی و اصولی میرداماد است. این مجموعه شامل آثاری همچون شرح حدیث تمثیل أمير المؤمنين (علیه السلام) به سوره توحید، عیون المسائل، شارع النجاة، السبع الشداد، الإعضالات العویصة، حاشیة قواعد الأحكام، حاشیة مختلف الشیعة، حاشیة الاستبصار، رساله وجوب الصلاة الجمعة، حاشیة النفلیة، کلمات قصار و مواعظ و خطبه‌های نماز جمعه میرداماد است.

این اثر با مقدمه آیه الله العظمی سیدشهاب الدین مرعشی نجفی و به همت سید جمال الدین میردامادی در سال ۱۳۹۷ هجری قمری، به صورت عکسی و از روی خط احمد نجفی زنجانی منتشر شده است.

۱. سدره المنتهی، ص ۷.

۲. همان.

۳. کتاب مناهج الأخبار فی شرح الاستبصار از تألیفات میرسید احمد علوی عاملی که در شرح الاستبصار شیخ طوسی نگاشته شده است. محتوای این اثر در سه بخش تنظیم شده و مباحثی همچون طهارت، صلاة، صوم، زکات، اعتکاف، خمس و حج را شامل می‌شود. این اثر با مقدمه آیه الله العظمی سیدشهاب الدین مرعشی نجفی و به همت سید جمال الدین میردامادی، در سال ۱۳۹۹ هجری قمری از سوی نشر اسماعیلیان قم، از روی نسخه شخصی حجة الاسلام رضا روضاتی، در دو مجلد و به صورت عکسی منتشر شده است. این کتاب پنجمین شماره از منشورات «مکتب السید الداماد» است.
۴. کتاب سدرۃ المنتهی و العطیة العظمی تألیف میرعبدالحسین علوی عاملی و در موضوع کلام شیعه است. این اثر به کوشش سید جمال الدین میردامادی تصحیح شده و در سال ۱۴۰۰ هجری قمری به صورت حروفی منتشر شده است. این اثر هفدهمین شماره از منشورات «مکتب السید الداماد» است. مصحح در مقدمه این اثر، از سیداحمد حسینی اشکوری و سیدمهدی رجایی جهت همکاری در چاپ و نشر آن سپاسگزاری کرده است.
۵. کتاب مناهج الشارعیین از تألیفات میرعبدالحسین علوی عاملی (فرزند میرسیداحمد علوی عاملی) بوده که در آن به موضوعات گوناگونی مانند عقاید، احکام، اخلاق، ادعیه و زیارات پرداخته است. این اثر با مقدمه آیه الله العظمی سیدشهاب الدین مرعشی نجفی و به اهتمام سید جمال الدین میردامادی، در سال ۱۴۰۲ هجری قمری، در چاپخانه ارمان منتشر شده است. میردامادی در ابتدای این کتاب، علاوه بر نقل مطالبی که در مقدمه کتاب لطائف غیبیه آورده، از عموم فرهنگ دوستان استدعا کرده است که وی را از هرگونه اثر - اعم از کتاب، نامه و رساله - که از میرداماد و خاندان او سراغ دارند، مطلع سازند تا او برای انتشار آن‌ها اقدام کند.
۶. التعلیقه علی کتاب الکافی، از تألیفات سید محمدباقر میرداماد که در زمینه علوم نقلی به رشته تحریر درآمده است. آنگاه که میرداماد در صدد نگاشتن تعلیقه‌ای بر کتاب الکافی برآمد، دریافت که بررسی اسناد روایات، بر بررسی متون و مضامین آن‌ها مقدم است. به همین مناسبت، تصمیم گرفت ابتدا در مجموعه‌ای موسوم به الرواشح السماویة از علم درایه و احوال روایات سخن بگوید و سپس به نوشتن تعلیقات خود بر متون روایات الکافی شریف بپردازد. با بررسی کتاب، متوجه می‌شود که میرداماد توفیق یافته تا بر روایات کتاب‌های «العقل و الجهل»، «فضل العلم»، «التوحید» و یک روایت از کتاب «الحجة» تعلیقاتی بنگارد و از بقیه کتاب بازمانده است. مباحثی که میرداماد در تعلیقه خود بدان‌ها پرداخته است، عبارت‌اند از: بحث‌های لغوی، بحث‌های تفسیری، بیان تصحیقاتی که در الفاظ روایات اصول الکافی صورت پذیرفته، بحث‌های رجالی و شرح و تفسیر روایات با استفاده از روایات سایر کتب روایی. این اثر با تحقیق سیدمهدی رجایی و به سرمایه سید جمال الدین میردامادی، به سال ۱۴۳۰ هجری قمری و در چاپخانه خیام قم به چاپ رسیده است. این کتاب نوزدهمین شماره از منشورات «مکتب السید الداماد» است.

۲/۲. گفتار دوم: حمایت از تشکیل و توسعه «دارالتقریب»

در روزگاری که استعمار بر سرزمین‌های اسلامی سیطره داشت و مسلمانان، سرگردان در بیابان فقر و جهل، در پی کورسویِ امید برای رهایی از این سیه‌روزی بودند، بزرگ‌مردانی به پا خاستند و کوشیدند پرده‌های جهل و تزویر را کنار زده، نور امید را بر دل شب‌زدگان بتابانند.

ایدهٔ تأسیس «دارالتقریب مذاهب اسلامی» پیش از جنگ جهانی دوم و تحت تأثیر اندیشه‌های تقریبی سید جمال الدین اسدآبادی در مصر شکل گرفت و مرحوم شیخ محمدتقی قمی و شیخ محمد مصطفی راغی (شیخ الأزهر)، نقش مهمی در پیدایش آن داشتند. با این حال، وقوع جنگ جهانی دوم و بازگشت اجباری شیخ محمدتقی قمی به ایران، اجرای این تصمیم مهم را به تأخیر انداخت. مانع دیگر در برابر تأسیس دارالتقریب مذاهب اسلامی، فقدان حمایت‌های مالی و معنوی مناسب از این اقدام راهبردی بود. با پایان یافتن جنگ جهانی دوم، آیه‌الله بروجردی به حمایت از تأسیس دارالتقریب برخاست. در سایهٔ حمایت‌های ایشان بود که شیخ محمدتقی قمی به مصر بازگشت و با حمایت تعدادی از علماء دانشگاه الأزهر، سنگ بنای دارالتقریب را گذاشت. این نهاد پربرت در روز اول اسفندماه سال ۱۳۳۵ هجری شمسی رسماً تأسیس شد.

دارالتقریب با هدف ایجاد وحدت بین فرقه‌های اسلامی، کاستن فاصلهٔ مسلمانان، انتشار کتب فقهی علماء شیعه میان دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیّه اهل تسنّن و نیز، رساندن ندای فقه‌های شیعه و نظریات آنان به محافل علمی اهل سنت، شروع به فعالیت کرد.^۱

اعضاء مؤسس دارالتقریب عبارت بودند از: شیخ محمدتقی قمی، شیخ عبدالمجید سلیم، شیخ محمود شلتوت (رئیس جامعهٔ الأزهر مصر)، شیخ عبدالعزیز عیسی، شیخ حسن البنا (رهبر اخوان المسلمین)، آیه‌الله محمد حسین آل کاشف الغطاء، آیه‌الله سید عبدالحسین شرف الدین الموسوی و محمدعلی پاشا. یکی از دستاوردهای مهم این جامعه، فتوای شیخ محمود شلتوت، مفتی بزرگ اهل تسنّن، مبنی بر رسمیت مذهب تشیع بود. وی در فتوایی رسمی اعلام کرد که مذهب تشیع جزء مذاهب اسلامی است و انتخاب این مذهب و عمل به فتوای علماء آن جایز است.

دارالتقریب در بسیاری از کشورهای اسلامی و از جمله ایران شعبه داشت و تقریباً همهٔ علماء بزرگ شهرهای ایران از آن استقبال کردند. در اصفهان نیز عدهٔ زیادی از علماء بزرگ و مدرّسان حوزهٔ علمیّه، به عضویت آن مؤسسه درآمدند. پس از تأسیس دارالتقریب، سید جمال الدین میردامادی که از دوستان نزدیک و قدیمی شیخ محمدتقی قمی و نمایندهٔ او در تهران بود، با توجّه به سابقهٔ طولانی تحصیل در اصفهان و به توصیهٔ آیه‌الله قمی، به اصفهان عزیمت کرد تا علماء اصفهان را به تقریب دعوت کند. آیه‌الله قمی در بیان اهمیت این مسئولیت، طی نامه‌ای برای ایشان مرقوم می‌دارد:

«تمام شهرهای ایران از لحاظ تقریب بین المذاهب یک پرونده دارد و اصفهان

به‌تنهایی یک پرونده»^۲.

روزبه‌روز بر جمعیت اعضاء دارالتقریب افزوده می‌شد و سید جمال الدین میردامادی سهم بزرگی

۱. نگر: خمینی شهر: شهری که باید از نو شناخت، ص ۳۶۹.

۲. لطائف غیبیه، ص سی‌ونه.

در تشکیل و توسعه آن داشت؛ به طوری که همیشه با سران و هیئت مؤسسان دارالتقرب مکاتبه داشته و تقدیرنامه‌های متعددی از آنان دریافت می‌کرد. آیه‌الله بروجردی و دیگر علماء و فضلاء ایرانی علاوه بر حمایت معنوی از تأسیس و توسعه دارالتقرب، کمک‌های مالی خود را از این مجمع اسلامی دریغ نداشته و با تأمین هزینه‌های آن، در تداوم فعالیت‌های دارالتقرب تأثیرگذار بوده‌اند.^۱ آیه‌الله شیخ محمد واعظ‌زاده خراسانی درباره نقش آیه‌الله بروجردی و فعالیت‌های سید جمال‌الدین میردامادی در دارالتقرب چنین نوشته است:

«سید جمال‌الدین میردامادی - که نماینده مرحوم شیخ محمدتقی قمی بود - به من گفت: مرحوم آیه‌الله بروجردی به دارالتقرب و مجله «رسالة الإسلام» کمک می‌کرد. یک روز در بازار تهران، مرحوم حاج عباس‌قلی بازرگان را که وکیل آیه‌الله بروجردی بود، دیدم. به او گفتم: حاجی! این مرد (یعنی آقای قمی) در قاهره خدمت می‌کند. پول بده برایش بفرستم. گفت: من از آیه‌الله بروجردی استفسار می‌کنم. اگر اجازه داد، می‌دهم. چند روز دیگر باز او را در بازار دیدم که جلو می‌آمد و می‌خندید. گفتم: حاجی چه کردی؟ گفت: خدمت آیه‌الله مطلب را عرض کردم، فرمودند: حاجی! هم خودت پول بده، هم از دیگران بگیر و بده؛ اما فعلاً مصلحت نیست نام مرا ببری. پس از آن، مرتباً از حاجی پول می‌گرفتم و برای آقای قمی می‌فرستادم».^۲

نامه‌های ارسال شده از سوی سران دارالتقرب مصر به سید جمال‌الدین میردامادی، سند گویایی برای آگاهی از نوع فعالیت و همکاری‌های او با این مجمع اسلامی است. تصویر برخی از نامه‌های ارسالی به ایشان، در مقدمه کتاب لطائف غیبیه منتشر شده که درباره موضوعاتی به شرح ذیل است:

- در تاریخ ۱۳/۱/۱۹۴۸ میلادی، هفتاد نسخه از اساس‌نامه دارالتقرب مصر به زبان‌های فارسی و عربی جهت هم‌فکری با رجال اصفهان، برای سید جمال‌الدین میردامادی ارسال شده تا در توزیع و ایصال آن همکاری کند.

- در تاریخ ۱۳/۴/۱۹۴۸ میلادی، از سوی دارالتقرب مصر فهرستی از کتب خاص شیعی جهت تهیه آن‌ها برای کتابخانه مجمع، به سید جمال‌الدین میردامادی ارسال شده است.
- در تاریخ ۱۰/۷/۱۹۴۸ میلادی، رئیس دارالتقرب طی نامه‌ای ضمن تبریک حلول ماه مبارک رمضان، از مشارکت سید جمال‌الدین میردامادی در اهداء کتاب به کتابخانه مجمع تقدیر کرده است.
- در تاریخ ۱۱/۷/۱۹۴۸ میلادی، نامه اعلام وصول کتب ارسالی میردامادی به کتابخانه دارالتقرب در مصر، به همراه سپاسگزاری محترمانه‌ای برای ایشان ارسال شده است.
- در تاریخ ۱۴/۹/۱۹۴۸ میلادی، متن اعلامیه‌ای فارسی با موضوع چاره‌اندیشی فرهیختگان مسلمان برای اختلافات شیعه و سنی در سرزمین حجاز، جهت انتشار در ایران از سوی دارالتقرب برای سید جمال‌الدین میردامادی ارسال شده است.
- در تاریخ ۱/۱۱/۱۹۴۸ میلادی، رئیس دارالتقرب مذاهب اسلامی عید سعید قربان را به سید جمال‌الدین میردامادی تبریک گفته است.

۱. مثلاً، کتاب المختصر النافع با پیشنهاد آیه‌الله بروجردی از سوی انتشارات مجمع دارالتقرب به انتشار رسیده است.
۲. روزنامه خراسان، مورخ یکشنبه ۱۹/مهر/۱۳۹۴، ص ۱۲.

ضمائم

[تصویر شماره ۱]

بِسْمِ تَعَالَى سَنَاهُ

بابت ذکر یکی از ائمه استادی و دانشمند استادی و مشایخ خود را بطور مختصار بیانگارد :
 ۱- مرحوم آقا سید مصطفی الطلی از سادات عظیم الشان سده امفویان که خاندان آنها معروف به علمایی
 چون اغلب آنها در رشته طب قدیم بوده اند و انبیک در سده و ششم و هفتم و هشتم و نهم و دهم و یازدهم و
 دانشمندان علوم جدیده در بین آنها یافت میشوند. آن مرحوم نه جوی خلی تعصب در رشته ادبیت بسیار
 متبحر بود.

۲- آقا شیخ عباسعلی حبیب آباد از اهل عالم حبیب آباد رزقوار امفویان در ادبیت شریف و نحو و صرف بسیار
 و اکنون از بزرگان علم امفویان در فقه و اصول بشمار می آید.

۳- مرحوم ملا محمد علی عالم حبیب آباد در ادبیت و نحو و صرف و منطق و جبر و کیمیا و نجوم و طب
 ۴ و ۵- مرحوم حاجی ملا محمد حسن دولت آباد و حاج شیخ حبیب الله دولت آباد فوق العاده با نفوذ و با ویر
 از نگردان دو مرجع تقلید بزرگوار حضرتین آئین محبت مرحوم آقا سید محمد باقر درجه و مرحوم آقا
 ملا محمد حسین فشاکی که در سترها بودند و در تشریح شرایع الاسلام و نجاة العباد و عالم الاصول بسیار سلط
 و از بزرگوار فوق العاده عین و مؤدب بودند.

۶- مرحوم حاج میرزا محمد طیب زاده فرزند مرحوم آقا میرزا ابوالقاسم طیب احمد آباد بود بین صاحب
 معروف آید شد. بهر آن مرحوم در علم طب که نوادین بسیاری آید اغلب طبباء قدیم و جدید امفویان از
 شاگردان آن مرحوم بودند شاید تجاوز از سی مرتبه تا نون بوعلی را در گرفته باشد روز خدیجه

شرح حال مشایخ سید جمال الدین میردامادی به خط او

[تصویر شماره ۲]

در سر داشت فوق العاده باور و تقوی بود و مختلف مصالح و از دست گردان آیات عظام مرحوم آقا سید
درجه و مرحوم ملا محمد حنیف فشارکی و مرحوم آقا سید محمد باقر درجیه بود و این بزرگوار باور و اتقا عصر خود
بشار میاید مجتنب از کمروها و متعبد بر انجام فرائض و سنن بود و علاقه وافر با بنی عقیق داشت تا لایقا
زیاد را و باقیانده.

۷- مرحوم حاج سید یوسف خراسانی از دست گردان برادر بزرگوار خود حاج سید مرتضی خراسانی و آقا سید
محمد باقر درجیه و مرحوم ملا محمد حنیف فشارکی بود در تقوی و ورع به نظیر و در دستگیر فقره و اطعام آنجا به نظیر بود
۸- مرحوم مبرور میرزا جلال بهانی در ادبیت و نحو و صرف و معانی بیان از دست گردان سیمونیه زبان
مرحوم آقا شیخ علی بنی و در حکمت و کلام و فلسفه از دست گردان ممتاز مرحوم شیخ محمد حکیم خراسانی و در فقه و اصول
از دست گردان مرحوم آقا سید محمد درجیه و حاجی محمد صادق احمد آباد و حاجی آقا جیم ارباب بود.
میفرمودند عصر هر جمعه که مرحوم آیه الله آقا سید محمد باقر درجیه حوزه در خصوص می داشتند از رو عشق
و علاقه والدت باین دکن حوزه در آن بزرگوار می نشستند و استفاده فراوانی می بردند این مرحوم
بسیار مؤدب و متین و با آخر عمر امیر و محترم و کناب بود تا لایقا و تعلیمات و شروح و تالیفات
علم بزرگ دارد.

۹- مرحوم حاج سید مرتضی خراسانی از علمای بزرگ و منعمان و از دست گردان متبر مرحوم آخوند ملا محمد کاظم
خراسانی و فقیه معروف حاجی آقا رضا بهمانی و مرحوم آخوند ملا علی بنی و صاحب کتاب تشریح الاصول
بود سید بزرگوار و جلیل القدر شایسته افاضت زیاد با و اخیر و مؤثر بود و از دست گردان حنیف حنیف

شرح حال مشایخ سید جمال الدین میردامادی به خط او

[تصویر شماره ۳]

کتابی نداشت و باینحال از تدریس و بحث دریغ نداشتند.

۱- مرحوم آقا سید محمد رضا خراسانی از شاگردان بزرگوار خود مرحوم حاج سید مرتضی خراسانی و مرحوم حاج ملا محمد کاظمی و مرحوم آیه الله آقا سید محمد باقر در حلیه بود میفرمودند ۱۴ سال از حوزه درس مرحوم آیه الله آقا سید محمد باقر درجه استفادہ بوده و تمام تقریرات در بیان مرحوم از رشته تحریر آید این مرحوم فوق العاده قیاس و مؤدب و خوش لب و پیوسته بظرافت و دجوه و قریب بر کمال این از اربع در مقام مینمودم مثل آنکه حال رحمت از خام آمده باشد.

۱۱- علامه شمیر آیه الله العظمی مرحوم آقا شیخ محمد رضا نجفی سمیعی از اصفهان در نجف اشرف تولد یافته از قول علماء ایران و از خاندان بزرگ روحانیت ۱- مرحوم کاشف الغطاء ۲- مرحوم آقا سید ابراهیم جد خاندان صدر ۳- مرحوم شیخ محمد تقی صاحب هدایه المستشرقین عظم له از شخصیت بزرگ علمی است که بعد از او این مرحوم آیه الله شیخ محمد حسین، اورد و اتقی زبان خود بود مرحوم آیه الله العظمی فشارکی مر مرودند از او یاد محبوب می شد و کرامت بار او قابل و معتقد بود صاحب ترجمه نجف اشرف متولد شد و در سن بلوغی با مرحوم مدبره ایران هجرت نمود و در ۱۵ سالگی به نجف اشرف راجعت و علوم ریاضی و معقول را نزد میرزا حبیب الله تهرانی مشهور به ذی الفنون و دیگر استاد و فقه و اصول را نزد آقا محمد کاظم خراسانی. آقا سید محمد کاظم نیر و ملا فتح الله نماز معروف به شریعت اصفهانی و حاج آقا رضا همدانی و آقا سید محمد فشارکی و علم حدیث و رجال را نزد حاج میرزا حسین نور و سید مرتضی کسیمی. این بزرگوار علامه در اغلب علوم سرا میدوید در ادبیات و در شعر

شرح حال مشایخ سید جمال الدین میردامادی به خط او

[تصویر شماره ۴]

کم نظیر بود فوق العاده خوش طبع و لطیف گو بود در سال ۱۳۳۳ در جنگ عراق به ایران مسافرت و وطن
 مأ لوف خاندان خود اصفهان را اختیار نمود و اشتغال به تدوین کتابت نمود و بزیر همان علماء و اصفهان
 از محضر این بزرگوار استفاده فرمودند، تألیفات بسیار از زنده در فقه و اصول و علوم متفرقه از او باقی
 مانده که شرح آن موجب تطویل است مرحوم آیه الله حاج شیخ عبدالکرم حائری نوری یکی از ائمّه
 و هم مباحثه آن مرحوم بود در موقع مهاجرت علماء و اصفهان بقم مرحوم حاج شیخ لایق ان خوا
 که درسی شروع نمایند و بزیر همان علماء و قم مخصوصاً شاگردان او به مجلس درس ایشان حضور می یافتند
 از بزرگوار لطیف فراوانه و از این حقیقت استند خلف صالح آن مرحوم صدیق علم آئیده و مؤلفاء و علماء و مشایخ
 مرآتند و در بعضی از اصفهان به اقامت اشتغال دارد.
 ۱۲- آیه الله العظمی مرحوم امام سید محمد در بزرگوار در مرجع تقلید و از شاگردان مرحوم آخوند
 ملا محمد کاظم خراسانی و امام سید محمد کاظم نوری و امام شیخ هادی تهرانی اغلب از علماء بزرگوار اصفهان و در آن
 حاضر از شاگردان آن مرحوم می باشند آن بزرگوار فوق العاده رجا و دانش کفایت عالی داشت و با
 استدلال به آیات قرآن و اخبار اهل بیت عصمت و طهارت مسلم می دانست که شیعیان همه
 مشمول غفران و رحمت پروردگاری باشند، روزی این عرض کردم از مقدّر در روضه حجت النبی محمد بنی
 و انشاء صراحت رحمت الهی مطمئن می سازید موجب تخرم مردم در معصیت می شود، فرمودند اگر مردم
 خدا خود را باین نحو بشناسند و توبه بکنند رحمت الهی باشد، شرم می کنند از معصیت نمودن باین عالم ربانی
 باز آنکه نفع باین آیتان تبلیغ بود در حدود ۹۰ سال سن شریف تقید به انجام فرایض و سنن تمام -
 مستحبات نماز، تطویل رکوع و سجود بعمل می آورد.

شرح حال مشایخ سید جمال الدین میردامادی به خط او

[تصویر شماره ۵]

۱۳- مرحوم آقا میر سید محمد نجف آباد داشت گردان تبر درجه اول آخوند ملا محمد کاظم و آقا سید محمد کاظم نیری و مرحوم ملا فتح الله ناز معروف به برکت اصفهان بود، این نیز گردان درجه اول میر کفایه الامول مرحوم خراسانی شهرت بسیار داشت تقریرات در آن مرحوم را نوشته و مرحوم حاج سید محمد سجادی آن استنساخ نموده اکنون در نزد جناب آقا حاج سید محمد سجادی می باشد و بسیار زیاده و یازده می باشد.

۱۴- مرحوم میر سید محمد بهبهانی از علمای درجه اول تهران و از استاد گردان مرحوم میرزا آشتیانی بود ^{لعله} قوی فتن و زیرک و با استعداد و خوش خلق بود در حق و حق و جل و فعل امور عاقله گونا و سعی از پیشوایان صده مشروطیت بوده مقام عالی کشور طاعت کامل از تورات اینان می نمودند، اینک خبر روحانیون درجه اول بود از میانین درجه اول کشور نیز بودند بسیار شوخ طبع و لطیفه گو و با این خاست لطف و علاقه مخصوص را داشتند.

۱۵- مرحوم آقا شیخ محمد رضا تنکابنی از فقهای درجه اول کشور حساب می آمد بعضی بودند با و در و تقوی در کت محضر مرحوم حاج میرزا حبیب الله تهرانی و آیه الله مریدان مرحوم حاج میرزا محمد حسن را نمود بودند دو فرزند بودند حضرت حجه الاسلام آقا میرزا ابوالقاسم تنکابنی از علمای تبریز و با تقویان و ارث است و تدبیر آن مرحوم است.

۱۶- مرحوم آخوند ملا محمد حسن فاضل از استاد گردان مرحوم آیه الله العظمی حاج شیخ بنی العابدین مازنی از علمای درجه اول مستط بود با کرامت و شوخیت و بهر (بزرگواران اینان همانند ۱۰ سال بود)

شرح حال مشایخ سید جمال الدین میردامادی به خط او

[تصویر شماره ۷]

۱۹- مرحوم حاج شیخ عبدالحکیم جابر نیریز از بزرگان آیت عظام شیخ فضل الله نوری و میرزا ابراهیم
مولا آیت الله محمدنوبخت میرزا محمدنیریز بی بی محمدتقی که و میرزا محمدتقی نیریز و علامه محمدکاظم خراسانی بود
حوزه علمیه قم که اکنون دارای است از کبریت وجود این بزرگوار بهجت ایشان است؛ میرزا شد. دوازده مرد بودند
آن بزرگوار که بحقیقت می توان گفت خلف صالح تمام معنی می باشد: آیت حاج آقا مرتضی عارفی
که اکنون در قم حوزه دیر، بکوهی دارند و در مسجد اعظم قم است می مانند.

شرح حال مشایخ سید جمال الدین میردامادی به خط او

بسمه تعالی شأنه

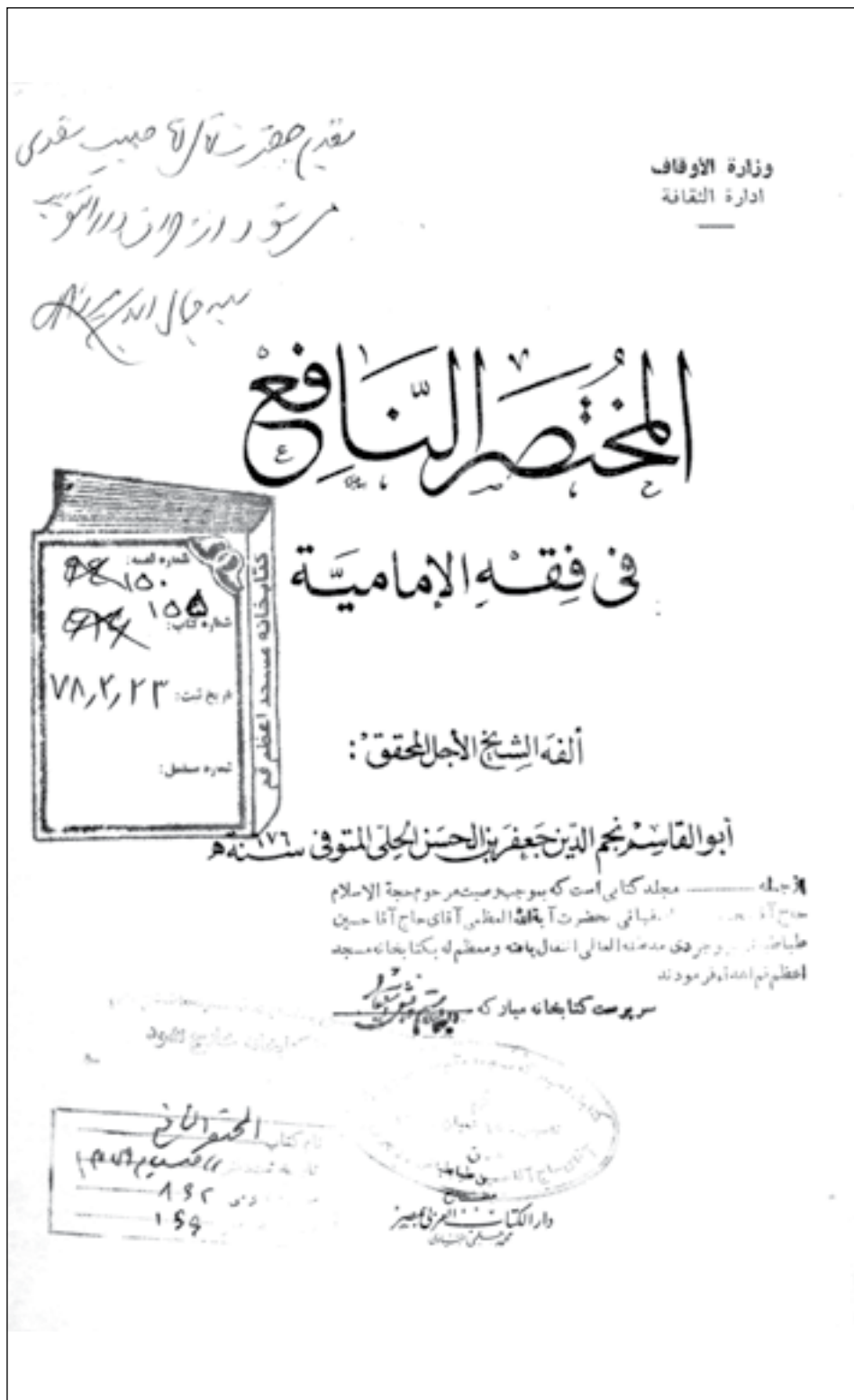
از علما و مراجع معظم و دانشمندان گرامی صاحبان کتبخانه های خصوصی
و عمومی استمداد در هر گونه اثری از کتاب نامه رساله از خاندان مرحوم شالط علین
امیر محمد باقر داماد و علامه سید احمد بن بنین العابدین علوی عالمی و علامه میر محمد
عبد حبیب و امیر محمد اشرف بسط میر داماد سراغ داشته این جانب مطلع سازند
تا اقدام بطبع آن شود البته عند الله مآجور باشند. ضمناً باید از حضرت حجت
الاسلام المسلمین آقای حاج سید محمد علی و صنفاتی و دانشمند محترم آقای فخر الدین نصیر
تشکر کنم از جهت مساعدت در این امر و اختیار گذاردن هر گونه کمکتانی که داشته اند
و نیز از حجت الاسلام آقای حاج آقا رضا و ضاتی که جلد اول شرح استبصار را اختیار
این جانب کردند تا بطبع رسید و نیز از عموزاده گرامی جناب آقای کتر سید کمال الدین
میردامادی که از هر جهت ممتاز و دارای فضائل و خصائص اخلاقی می باشند تشکر کنم که
هزینه چاپ سه رة المنتهی را متقبل و متعهد شدند که آن پرداخت نمایند.

خداوند متعال اجر جزیل به ایشان عنایت فرماید. سید محمد الدین میردامادی

نشانی: شمیران - زعفرانیه - آصف - منزل دوم. تلفن ۲۷۵۶۷۲

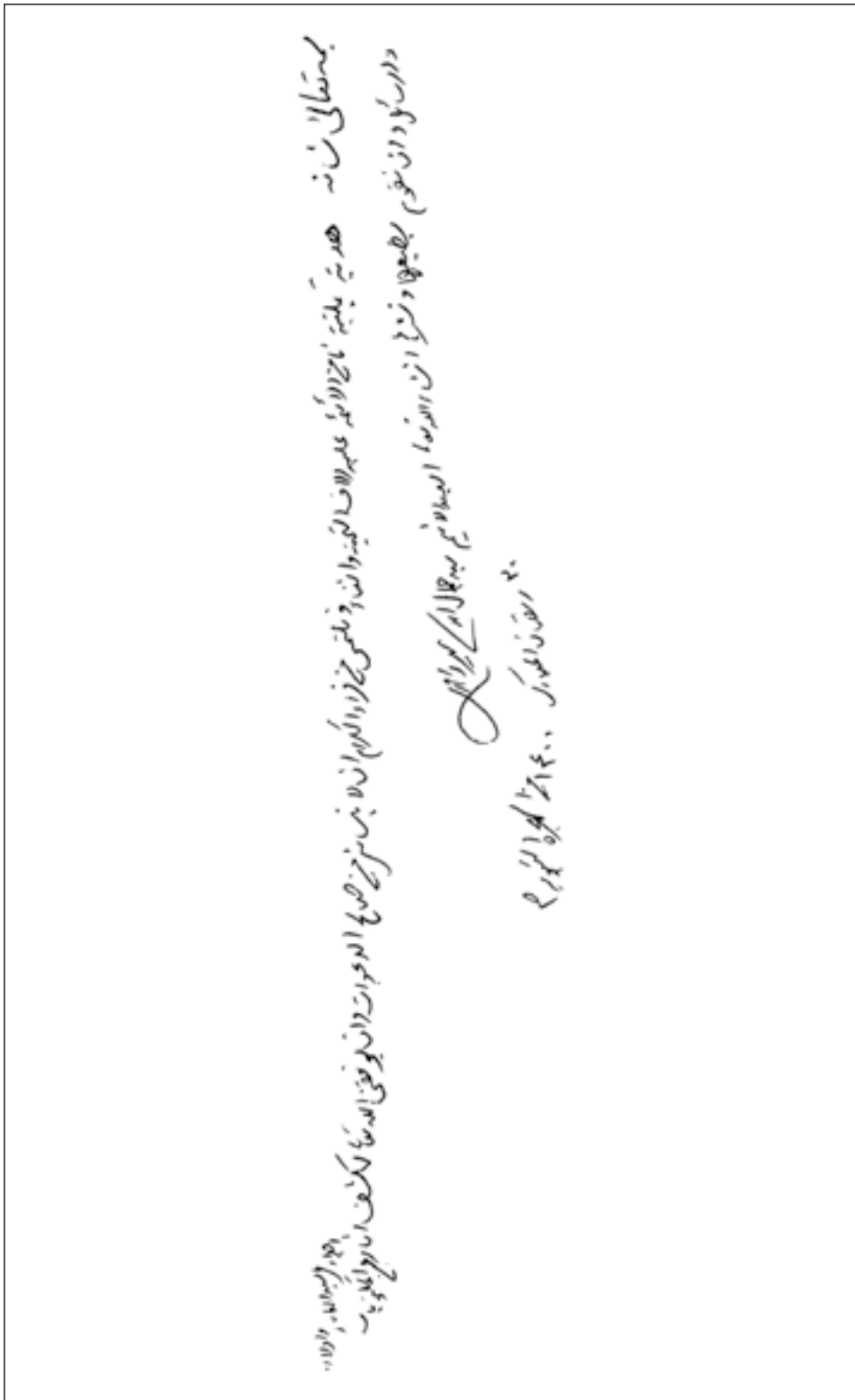
فراخوان گردآوری نسخ آثار میرداماد و نوادگان او

[تصویر شماره ۹]



یادداشت میردامادی بر کتاب اهدایی به آقای حبیب نقدی از سوی دارالتقریب

[تصویر شماره ۱۰]



یادداشت میردامادی بر نسخه‌ای از اثنی عشر رساله
که به کتابخانه آستان قدس رضوی اهداء کرده است.

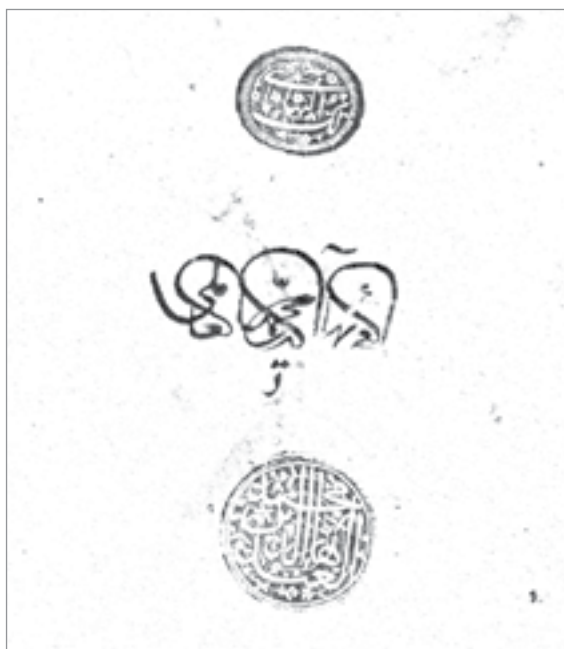
فهرست منابع و مآخذ

کتاب‌ها:

- در وادی عشق (خاطرات حجة الإسلام والمسلمین سید تقی موسوی دُرچه‌ای)، عبدالرحیم ابادزی، چ ۱، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج (وابسته به مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام)، ۱۳۸۹ ش.
- لطائف غیبیة (آیات العقائد)، سید احمد بن زین العابدین علوی عاملی، تصحیح: محمد باقر بهبودی، به سرمایه: سید جمال الدین میردامادی، چ ۱، تهران: مکتب السید الداماد، ۱۳۵۵ ش.
- سدرۃ المنتهی و العطیة العظمی، سید عبدالحسین بن احمد علوی عاملی، به سرمایه: سید جمال الدین میردامادی، چ ۱، تهران: مکتب السید الداماد، ۱۳۵۹ ش.
- خمینی شهر: شهری که باید از نو شناخت، سید محمد باقر میردامادی، چ ۱، قم: انتشارات دارالفکر، ۱۳۸۲ ش.

جراید:

- روزنامه خراسان، مورخ یکشنبه ۱۹ مهر ۱۳۹۴.



نمونه‌ای از امضاء و دو مهر شیخ بهایی (دانشمند معاصر با میرداماد)
کتابخانه مرکز الفقیه العاملی لإحياء التراث (حریصا)