حقیقت وضع و استعمال الفاظ از منظر مرحوم میرزا مهدی اصفهانی
محمدحسین صلاح
علمی - پژوهشی
فصلنامهٔ تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه
سال بیست و دوم، شمارهٔ ۸۵ «ویژهٔ پژوهش‌های حدیثی»، زمستان ۱۴۰۳، ص۱۸۵-۲۰۳

حقیقت وضع و استعمال الفاظ از منظر مرحوم آیت اللّٰه میرزا مهدی اصفهانی

سید ابوالحسن سادات اخوی[۱]

چکیده: وضع و استعمال الفاظ، مبحثی بنیادین در ادبیّات عرب است که در اصول فقه نیز وارد شده است. بیشترِ دانشمندان علم اصول، وضع را امری بشری و استعمال را القاء معنا به وسیله لفظ مجعول بشری می‌دانند، در حالی که مرحوم آیت الله میرزا مهدی اصفهانی وضع را در بدو امر، امری الهی و استعمال را القاء لفظ برای حقیقت خارجی می‌دانند. در این مقاله به بیان مبانی نظریّة ایشان می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: وضع، استعمال، میرزا مهدی اصفهانی، صورت ذهنی، حقیقت خارجی

---

۱. دکترای قرآن و حدیث و پژوهشگر؛ برگرفته از دروس استاد محمدتقی سبحانی.

مقدمه

مبحث الفاظ یکی از مهم‌ترین مباحث دانش اصول فقه است. در مکتب معارفی میرزای اصفهانی این موضوع به جدّ مورد بحث قرار گرفته، نکات تازه و بدیعی ارائه شده است که در این مقاله بدان می‌پردازیم.

اشاره‌ای به جایگاه میرزای اصفهانی در عرصهٔ علم فقه و اصول فقه

ابتدا باید به شخصیت و جایگاه میرزای اصفهانی در عرصهٔ اصول و فقه اشاره شود. اساساً آوازهٔ ورود ایشان به شهر مقدس مشهد، به دلیل مبانی اصولی بود. ایشان شاگرد برجستهٔ مرحوم آیت الله میرزای نائینی از اصولیّین بزرگ حوزهٔ نجف بود. تا قبل از میرزای نائینی، اندیشه‌های مرحوم آیت الله آخوند خراسانی عملاً ساحت دانش اصول را در حوزه‌های علمیّه تسخیر کرده بود؛[1] به گونه‌ای که اندیشه‌های اصولی آخوند خراسانی تا خراسان هم آمده بود و فرزند ایشان مرحوم میرزا احمد کفایی حوزه درسی مشهد را به دست داشت. میرزای اصفهانی با ورود به مشهد، درس اصول را آغاز می‌کند، برای اساتید و فضلایی که با اندیشه‌های مرحوم آخوند آشنا هستند، لذا این آراء بدیع و نو جلوه می‌کند، زیرا اندیشه‌های نائینی تا حدودی نقد آرای مرحوم خراسانی و بازگشت به مرحوم شیخ انصاری است.

میرزای اصفهانی سه دوره اصول را در مشهد تدریس کردند. در دوره اول که حلقه‌ای از اساتید بزرگ مشهد و فضلای نامی هم حضور داشتند، ایشان صرفاً به تقریر آرای میرزای نائینی پرداختند.[2] از این دوره اول هیچ اثری مکتوب باقی نمانده و فقط در تاریخ حوزه مشهد ثبت شده است.

---

۱. مرحوم آخوند خراسانی مبانی فلسفی را وارد اصول فقه کردند تا جایی که قائل به جبر فلسفی گشتند. جمله ایشان مشهور است: فإن السعید سعید بنفسه و الشقی شقی کذلک، و انما اوجدهما الله تعالی. آنگاه می‌افزاید: قلم اینجا رسید سر بشکست. کفایة الأصول، ص ۶۸. باید دانست که جبر فلسفی در کتاب مباحثی در الهیات رضوی مورد نقد قرار گرفته است، بنگرید: ص ۲۷۰ تا ۲۷۵.

۲. میرزای اصفهانی جزو هفت نفر اول حلقه درس میرزای نائینی است، یعنی در زمان خود مرحوم خراسانی وقتی میرزای نائینی حلقه درس فقه و اصول را تاسیس می‌کنند، دو نفر شاگرد اولیه ایشان بودند که یکی از آنها میرزای اصفهانی بود. مرحوم نائینی بعد از این دوره کرسی تدریس عمومی را شروع می‌کنند. بنگرید: احیاگر حوزه خراسان، ص ۱۶۰.

در دوره دوم مرحوم میرزای اصفهانی یک دوره اصول را در کلاس عمومی عرضه می‌کنند، که شامل اندیشه‌های میرزای نایینی با بعضی از آرای خودشان است. از این دوره چند تقریر باقی مانده که مهم‌ترین آن تقریرات مرحوم آیت الله محمود تولّائی است.

دوره سوم به گواهی آثاری که از این دوره باقی مانده، کاملاً نشانگر این است که میرزای اصفهانی در علم اصول آرای خودشان را مطرح می‌کنند، گرچه فضای عمومی، نظام و ساختار، همان ساختار اصولیّین است اما در درونش به ویژه در مبحث الفاظ کاملاً نوآوری دارد.

البته ایشان مبحث الفاظ را در اصل، زیر مجموعه ادبیّات عرب می‌دانند که در اصول فقه وارد شده است.[1]

در این مقاله در ضمن چند اصل، نظریۀ زبان‌شناسی میرزای اصفهانی مطرح می‌شود، میرزای اصفهانی از نظر زبان‌شناسی برای زبان عربی یک ویژگی ممتاز قائل است. ایشان زبان عربی را زبان مقدّس و وضع آن را الهی می‌داند و دلیل آن را روایت ذیل بیان می‌دارد.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام قَالَ: تَعَلَّمُوا الْعَرَبِيَّةَ فَإِنَّهَا كَلَامُ اللَّهِ الَّذِي تَكَلَّمَ بِهِ خَلْقَهُ.[2]

زبان عربی می‌تواند به دقّت و به عمق، معارف وحیانی را منتقل کند. یعنی خداوند متعال برای بیان قلّة معارف الهی زبانی را از زمان حضرت اسماعیل ایجاد کرده و آن را در این نسل باقی گذاشته، تا امروز بتواند حامل این معارف و حقایق باشد. لذا زبان‌های دیگر می‌توانند کمک به فهم زبان عربی کنند، امّا فهم دقیق و عمیق معارف اهل بیت بدون آشنایی کامل به زبان عربی ممکن نیست.[3]

مبانی و اصول

میرزا مهدی اصفهانی می‌نویسد:

إنّ الوضع من الأمور العامّة الدائرة عند كلّ عاقل؛ و هو عبارة عن جعل اللفظ سمة و

---

۱. الأصول الوسيط، ص ۸۵.

۲. الخصال؛ ج۱؛ ص۲۵.

۳. همان.

علامة للأمر الخارجی. و المقصود هی نفس الخارجیّات أو ما یکشفه العلم بلا معلوم، کمعنی العدم و النفی.[۱]

شش مبنای اصلی ایشان در نظریه وضع و استعمال به شرح زیر است:

مرحوم میرزا گوید: صاحب شریعت در القای معارف خودش، طریقة جدیدی ندارد که متفاوت با عقلا باشد.[۲] یعنی هرکاری که عقلا در وضع و استخدام انجام می‌دهند، همان کار را شریعت قبول دارد.

عقلا در افادة مقاصد خودشان یک طریق فطری عقلایی دارند. آنچه را که ما به عنوان زبان می‌شناسیم، چیزی نیست جز طریقه‌های عرفی معمولی که همهٔ عقلا با بهره‌مندی از عقل خودشان، از علم خدادادی خودشان در عرصهٔ مفاهمه استفاده می‌کنند. از اینجا میرزای اصفهانی دیدگاه کسانی را که می‌کوشند زبان را به منطق برگردانند و به جای تکیه بر مفاهیم عرفی، مصطلحات علمی را در حوزه زبان وارد کنند، نقد می‌کند. از آغازی که زبان تأسیس شده تا زمانی که انسان به عنوان مخاطب با واژه برخورد می‌کند، یک طریق عقلایی عامّ بشری دارد. هر انسانی در هر گوشهٔ دنیا اگر بر این طریقهٔ فطری عقلایی حرکت کند و اصطلاحات و اوهام را دور بریزد، زبان را می‌فهمد و با هر زبانی ارتباط برقرار می‌کند. از کلام میرزای اصفهانی بر می‌آید که ما در عرصهٔ مفاهمهٔ زبانی به چیزی جز مشی عقلایی فطری نیاز نداریم، بلکه به معلّمی نیاز داریم که این طریقه را به ما تذکّر دهد. به عبارتی دیگر، در زبان نیازمند به یادگیری نیستیم.

ما در اصول فقط با عقل و فطریات سر و کار داریم. امور عقلائیّه اگر به این دو برگردد، اعتبار دارد. اما اگر خارج از این‌ها باشد اصلاً امور عقلایی نیست. هرآنچه

۱. الأصول الوسیط، ص ۹۴.

۲. در اصول خصوصاً اصول مرحوم آخوند با تقریری که مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی کردند، به تدریج میان عقل و عقلا تفکیک کردند. قدمای از اصولیین در دوره میانی مثل علامه حلی این تفکیک را نمی‌کردند. این تفکیک ریشه در منطق ارسطویی دارد، آنجا که مشهورات را از یقینیات جدا می‌کند، ایشان نیز میان عقل و عقلا فرق نمی‌گذارند.

را که عقلا به عنوان امور عقلایی خودشان قبول دارند، اگر مبتنی بر فطریات و نور عقل باشد، عقلایی است؛ از آثار این بحث است که عرفیات منهای عقل و فطریّات، باطل و اوهام و خرافات است.

وضع[1] از دیدگاه ایشان قرار دادن سِمه[2] و علامت بدون واسطهٔ مفهوم و وصفی برای شخص معروف خارجی است، مثلاً فلانی احمد است، یعنی اینکه بدون توجه به قدّ و رنگ و سایر خصوصیّات ظاهری و باطنی نامش را احمد می‌گذاریم.

در بخشی از روایت عمران صابی، حضرت رضا علیه‌السلام فرماید:

«وَ جَعَلْتَهَا اسْماً وَ صِفَةً لِمَعْنَى مَا طَلَبْتَ وَ وَجْهِ مَا عَنَيْتَ كَانَتْ دَلِيلَةً عَلَى مَعَانِيهَا دَاعِيَةً إِلَى الْمَوْصُوفِ بِهَا».[3]

اسم را برای عنایتی که می‌خواهی و صفت را برای صورت واقعی مورد عنایت قرار می‌دهی، تا تو را به معانی ای راهنمایی کند که دعوت کننده به موصوف آن صفت باشد.

در روایت دیگری امام رضا علیه‌السلام فرمودند:

قِيلَ لَهُمْ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَلْزَمَ الْعِبَادَ أَسْمَاءً مِنْ أَسْمَائِهِ عَلَى اخْتِلَافِ الْمَعَانِي. وَ ذَلِكَ كَمَا يَجْمَعُ الِاسْمُ الْوَاحِدُ مَعْنَيَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ. وَ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُ النَّاسِ الْجَائِزُ عِنْدَهُمُ الشَّائِعُ، وَ هُوَ الَّذِي خَاطَبَ اللَّهُ بِهِ الْخَلْقَ. فَكَلَّمَهُمْ بِمَا يَعْقِلُونَ لِيَكُونَ عَلَيْهِمْ حُجَّةً فِي تَضْيِيعِ مَا ضَيَّعُوا. فَقَدْ يُقَالُ لِلرَّجُلِ كَلْبٌ وَ حِمَارٌ وَ ثَوْرٌ وَ سُكَّرَةٌ وَ عَلْقَمَةٌ وَ أَسَدٌ. كُلُّ ذَلِكَ عَلَى خِلَافِهِ وَ حَالَاتِهِ. لَمْ تَقَعِ الْأَسَامِي عَلَى مَعَانِيهَا الَّتِي كَانَتْ بُنِيَتْ عَلَيْهِ، لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَيْسَ بِأَسَدٍ وَ لَا كَلْبٍ.[4]

خدای تبارك و تعالی بندگانش را به اسمائی از اسماء خویش با اختلاف معانی الزام کرده است، چنان که یك اسم دو معنی مختلف دارد. دلیل بر این مطلب

---

۱. وضع و استعمال در ادبیات، معادل تسمیه و اطلاق است.

۲. اسم از ریشه سِمة به معنای علامت در کتب لغت آمده است.

۳. عیون أخبار الرضا علیه‌السلام، ج۱، ص۱۷۴.

۴. الکافي، ج۱، ص۱۲۰.

گفتهٔ خود مردم است که نزد آنها پذیرفته و مشهور است و خدا هم مخلوقش را به همان گفته خطاب می‌کند، و به آنچه می‌فهمند با آنها سخن می‌گوید تا نسبت به آنچه تباه کردند، حجت بر آنها تمام باشد. گاهی به انسانی گفته می‌شود: سگ، خر، گاو، شیلم، تلخ، شیر. تمام اینها بر خلاف حالات انسان است. این اسامی به معانی که برای آنها نهاده شده به کار نرفته است، زیرا انسان، شیر و سگ نیست.

مبنای سوم: وضع برای حقائق خارجی است.

در نظر اصولیّین وضع برای مفاهیم است. البته می‌گویند مفهوم، تصوّر موجود در ذهن نیست، بلکه ماهیت پاک شده از فلان چیز است، باید درستش کنند چون طریقة عقلایی و عرفی خلاف این مبنا است. لفظ را برای معنای ذهنی وضع می‌کنند، چون معنای ذهنی مرآت خارج و نشانگر و نشان دهنده خارج است. در این خصوص یک استثنا وجود دارد که بعضی از اصولیّین و زبان‌شناسان ما در مسئله عَلَم گفته‌اند؛ که آن را وضع برای خارج می‌دانند، البته نه خارج بدان معنا که مرحوم میرزای اصفهانی می‌گوید، بلکه خارج به معنای مورد نظر اصولیّین، مصداق مفهوم است.

مبنای چهارم نظریه خلقت ایشان است.

میرزای اصفهانی می‌گوید: ظهر للفقیه العارف بنظام العالم انّ الخارجیّات لیست الّا الأعراض و أجزاء الجوهر الواحد.[1]

خارجیّات عبارت از جوهری است که بر آن اَعراض مختلف عارض می‌شود. واقعیّت خارجی جوهری دارای خصوصیّات مختلف است. جنس و فصل نیست که انتزاع شود؛ مثلاً جنسش انتزاع شود، سپس فصلی رویش بگذاریم که مفهوم انسان شود.[2]

---

۱. اصفهانی، الأصول الوسیط، ص ۹۴.

۲. مثلاً در معجزه کسی که حرارت را به آتش داده، همو می‌گیرد، چنانکه خطاب به آتش فرمود: «یا نارُ کونی برداً و سلاما علی ابراهیم» (انبیاء: ۶۹) یعنی خدای متعال که خصوصیت سوزانندگی را به این جوهر داده، می‌تواند خصوصیّت برد بودن را بدهد. لذا به توجیهات فلاسفه در باب معجزات نیازی نیست.

مبنای پنجم حقیقت عقل نزد میرزای اصفهانی است.

در نظر فلاسفه، عقل همان نفس مجرّد است. لذا اتّحاد عقل و عاقل و معقول اقتضا دارد که انسان چیزی جز نفس خود نباشد. بدنش که مرکوب او است، ربطی به او ندارد. او نفس مجرّد است. تمام مفاهیم و صور به نفس بر می‌گردد. هرچه ما از مفهوم داریم، چیزی است که توسط نفس ایجاد یا در نفس توسط خود نفس گذاشته می‌شود. عقل هم عین خود این نفس است. عقل یک امر بیرونی نیست که به نفس داده شود. لازمهٔ این نظریه آن است که معرفت و علم، جنبه انفعالی دارد.

ملا صدرا می‌گوید: العلم هو الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل.[1]

بر اساس بیان صدرا، صورت توسط واهب الصور به نفس ما انداخته می‌شود، بلکه زمینه را آماده می‌کند یا نفس ما خودش صورتی را پدید می‌آورد. در مقابل، میرزای اصفهانی می‌گوید: انسان همان عقل نیست. اصفهانی اتّحاد عقل، عاقل و معقول را نمی‌پذیرد، بلکه عقل را کمالی مخلوق می‌داند که اول ما خلق الله است و به میزانی به انسان اعطا می‌شود. عقل، فعّال است و واقعیّت خارجی را کشف می‌کند و می‌تواند وجوه مختلف را بشناسد. شیء خارجی هم وجوه و کمالات و آثار دارد، عقل می‌تواند یک اثر را ببیند، یکی را نبیند.

معدومات و خودِ عدم هم از دیدگاه ایشان نیز خارجیّت دارد.

در دیدگاه فلاسفه، عدم مطلق در خارج نداریم، بلکه عدم مطلق را از عدم مضاف می‌گیرند. آنها می‌گویند که در عباراتی مانند عدم زید، عدم کتاب و مانند آنها، مشترک همه عدم‌ها یک عدم کلّی است که از این عبارات، انتزاع می‌کنیم. مراحل این انتزاع چنین است: بعد از اینکه وجودات مضاف مختلف را دیدیم، وجود کلّی را به عنوان مفهوم اول انتزاع می‌کنیم و می‌گوییم وجود. آنگاه وقتی وجود را سلب کردیم، عدم می‌شود. میرزای اصفهانی این بیان را قبول ندارد. در نظر ایشان، عدم زید یک مفهوم نیست، بلکه عدم زید برای واقعیت خارجی وضع شده است.

۱. بنگرید: الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج۲، ص ۱۴۲.

ایشان می‌گوید که ما اصلاً مفهوم عدمی نداریم، بلکه عدم یک حقیقت خارجی است. حقیقی بودنِ معدوم به معدوم بودن در خارج است. پس الفاظ برای خارج، اعمّ از وجود و عدم، وضع می‌شود.

برای اینکه معدوم خارجیّت داشته باشد، لازم نیست موجود باشد. اساساً معدوم بودن به نبودن آن است. معدوم حقیقی این است، وگرنه معدومی که انسان در ذهن خود درست می‌کند، در واقع موجود است و آثار دارد. اصفهانی وجود را وجدان می‌داند، نه اینکه یک مفهوم انتزاعی درست کند. عقل می‌تواند به نظر خاصّ فقط وجود یا عدم هر چیزی را ببیند.[1]

جعل الفاظ

دیدگاه میرزای اصفهانی در باب جعل الفاظ را می‌توان در چند محور بیان کرد:

اولاً وضع را یک رابطه تکوینی و نفس الامری می‌داند، در حالی که برخی اعتباری می‌دانند[2] و برخی از اصولیان معاصر نظریه تعهد را پذیرفته اند[3]. میرزا می‌نویسد:

---

۱. از جوانب این بحث آن است که برخی از اصولیّون در بارهٔ مطلق و مقیّد می‌گویند: مفهومِ خاص، مفهوم عام را قید می‌زند؛ اما میرزا این نظر را نمی‌پذیرد.

۲. در کتاب نهایة الدرایة می‌نویسد: (وضعت) ونحوه، فتخصیص الواضع لیس إلا اعتباره الارتباط والاختصاص بین لفظ خاصّ ومعنی خاصّ. [ثم إنه لا شبهة في اتحاد حیثیة دلالة اللفظ علی معناه]، وکونه بحیث ینتقل من سماعه إلی معناه، مع حیثیة دلالة سائر الدوالّ، کالعلم المنصوب علی رأس الفرسخ، فإنه أیضا ینتقل من النظر إلیه إلی أن هذا الموضع رأس الفرسخ. غایة الأمر أنّ الوضع فیه حقیقي، وفي اللفظ اعتباري، بمعنی أنّ کون العلم موضوعاً علی رأس الفرسخ خارجي لیس باعتبار معتبر، بخلاف اللفظ فإنّه کأنّه وضع علی المعنی لیکون علامة علیه. فشأن الواضع اعتبار وضع لفظ خاص علی معنی خاص. ومنه ظهر أنّ الاختصاص والارتباط من لوازم الوضع، لا عینه. وحیث عرفت اتحاد حیثیّة دلالة اللفظ مع حیثیّة دلالة سائر الدوالّ، تعرف أنه لا حاجة إلی الالتزام بأن حقیقة الوضع تعهد ذکر اللفظ عند إرادة تفهیم المعنی. نهایة الدرایة، ج۱، ص ۶۳.

۳. در کتاب اجود التقریرات می‌نویسد: و ممّا یؤکّد المطلب انا لو فرضنا جماعة ارادوا احداث الفاظ جدیدة بقدر الفاظ ایّ لغة لما قدروا علیه؛ فما ظنک بشخص واحد (مضافا) الی کثرة المعانی التی یتعذر تصورها من شخص او اشخاص متعددة. (و منه) ظهر ان حقیقة الوضع هو التخصیص و الجعل الإلهی و التعبیر عنه بالتعهد و الالتزام مما لا محصل له. اجود التقریرات، ج۱، ص ۱۲.

«فلفظ العلم و العقل و الحیاة و الشعور، لا مفهوم له؛ بل الالفاظ سمات لنفس تلک الحقائق اولاً و بالذات».[1]

لفظ علم، عقل، حیات و شعور مفهوم ذهنی ندارند، بلکه این اسامی نشانه هایی برای حقایق خارجی اولاً و بالذات هستند.

نظریه رایج زبان شناسی این است که زبان مجعول بشری، آن هم مجعول تعیینی[2] است. تلقّی غالب دانشمندان گذشته این بود که انسان‌ها دور هم نشسته و قراردادی گذاشته‌اند که برای تعامل و مفاهمه میان خودشان زبانی را ایجاد کنند؛ بدین روی، این قواعد و واژگان و ترکیب‌ها ساختهٔ بشر است. این نظر تا امروز هم در حوزه‌های ما پذیرفته شده است.

زبان‌شناسان غربی نیز معتقدند که زبان مجعول تعیینی بشر است؛ یعنی بشر آن را ایجاد کرده، امّا در یک مسیر واقعی عینی، نیازها اقتضا می‌کرده با هم سخن بگویند. این سخن‌ها به صورت طبیعی تبدیل به واژه شده، و واژه‌ها معنای خاصّ گرفته است. این نظریه زبان شناسی رایج است. لذا هر قومی و عشیره‌ای از یک زبان و فرهنگ خاصّی برخوردار است.

در مقابل این دو دیدگاه، دست کم در باب زبان عربی مرحوم میرزای اصفهانی چنین نظری را قائل نیست. به عقیدهٔ او زبان عربی جعل الهی است نه مجعول بشر.

ثانیاً: مکتب ثقلین و وحی الهی نیز از همین طریقة عقلایی فطری تبعیّت می‌کند، لذا اساس کار، تذکّر به همین طریقة عقلایی فطری است. الفاظی که در کتاب و سنّت آمده، الفاظ عرفی است نه الفاظ اصطلاحی. به عنوان نمونه در باب صلاة که برخی از اصولیّین قائل به مصطلح شرعی هستند، میرزا قائل به مصطلح شرعی نیست.

پیامبران خدا نیامده‌اند که هرچه در ذهن عوامّ است تأیید کنند، بلکه در زبان به عرف

---

۱. مصباح الهدی، ص ۵۱۷.

۲. وضع را دو گونه می‌دانند: تعیینی و تعیّنی؛ تعیینی یعنی دلالت لفظ بر معنا که ناشی از جعل و تخصیص است، ولی تعیّنی ناشی از کثرت در استعمال است، مانند لفظ مدینه برای یثرب.

تکیه می‌کند، امّا به کلّی جهان بینی بشری را تغییر می‌دهد و این همان شاهکار وحی است.[۱] لذا در کتاب و سنّت، به صلاة، زکاة و حج به همان معنای لغوی امر شده است. صلاة یعنی دعا، خدای متعال وقتی «اقم الصلاة» می‌گوید، از صلاة بیش از دعا اراده نکرده است. از طریق معناشناسی کاربرد این لغت در قرآن و کتابهای لغت و تدابیر زبان‌شناختی دیگر، این معنا به دست می‌آید.

در روش‌های فلسفی، فیلسوف‌ها و الهی دانان، ابتدا وضع معنا می‌کنند. مثلاً می‌گویند: اگر می‌خواهید یاد بگیرید که ما چه می‌گوییم، باید بیایید و اصطلاحات ما را بیاموزید، مثلاً معنای مورد نظر ما از مصطلحات ماهیت، وجود، تشکیک و...

یکی از اشکالات این روش آن است که انسان برای خدا شناس شدن باید ابتدا اصطلاحات را یاد بگیرد و پس از عمری تلاش فکری و علمی خدا شناس شود. به عبارت دیگر، باید در نخستین مرحله منطق و فلسفه یاد بگیرد. هر جا هم نفهمید، بگویند که آن اصطلاحات را درست یاد نگرفته ای. امّا در معارف وحیانی نظام سازی بر اساس مصطلحات و مجعولات نیست، بلکه دقیقاً مبتنی بر همان ادبیّات قوم است، چنانکه خدای سبحان می‌فرماید:

«وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدي مَنْ يَشاءُ وَ هُوَ الْعَزيزُ الْحَكيمُ»[۲].

عوالم فلسفی

میرزا مهدی اصفهانی می‌نویسد:

«فإن سائر الالفاظ معناها و المقصود منها نفس الواقعیات الخارجیّة لبطلان تعدّد النشآت، فالعلم مفهومه و معناه نفسه المعرِّف لنفسه. و کذلک العقل و غیره مما یعلم و یفهم لیس الّا عین الخارج، کما عرفت. و علیه اساس الکتاب و السنّة».[۳]

---

۱. ایزوتسو در مقدمه کتاب «خدا و انسان در قرآن» به این بحث معنا شناختی اشاره کرده است.

۲. سوره ابراهیم، آیهٔ ۴.

۳. الأصول الوسیط، ص ۹۴.

ایشان در آثار مختلفشان تصریح می‌کند که ما قائل به نشآت فلسفی نیستیم. توضیح اینکه در جهان شناسی متداول ما سه نشئه داریم: ۱. نشئة بدن که صوت متعلّق به آن است، ۲. ذهن که در آنجا مفاهیم حضور دارند، ۳. نشئه عالم خارج. به تعبیر دیگر، عالم ماده، مثال و عقل. اما میرزای اصفهانی این جهان‌های مختلف را نمی‌پذیرد، بلکه انسان را مرکّب از بدن و روح می‌داند.

در نظریة زبان‌شناسی و معرفت شناسی مشهور، ما هیچ راهی به عالم خارج جز از طریق صور نداریم. ابن سینا می‌گوید: «العلم هو الصورة الحاصلة فی العقل، و المعلوم هو الموجود الخارجی».[1]

در واقع مثلاً من صورت میز و گلدان را در موطن نفس خود می‌بینم و آن صورت است که خارج را نشان می‌دهد؛ ولی به عالم خارج راهی ندارم. از دیدگاه فلسفی من حتی به بدن خودم راه ندارم. فیلسوفان این مبنا را پذیرفته‌اند که آن چه ما واقعاً به عنوان معنا و مقصود از الفاظ داریم، همان صوری است که در نفس ما وجود دارد، که می‌تواند صور خیالی، وهمی یا عقلی باشد. مهم این است که بین واژه من و آن خارجی که من دارم به آن اشاره می‌کنم، یک واسطه است که تنها پنجره به واقعیت است.

اما میرزای اصفهانی در بحث نفس شناسی و جهان شناسی، اساساً منکر وساطت مفهوم و صورت است. از نظر ایشان، طریق شناخت انسان به خارج، عقل است نه صورت. عقل به نور خود، خارج را درک می‌کند، نه از طریق صورت‌های واسطه.

نیز می‌گوید: مفاهیم ساختهٔ نفس است، امّا واسطهٔ شناخت عالم خارج نیست. توضیح اینکه از دیدگاه فلسفی مفهوم مقدّم بر شناخت خارج است. ولی میرزای اصفهانی می‌گوید: ما اول خارج را می‌شناسیم، بعد مفهوم درست می‌کنیم. یکی از نظریه‌های حافظهٔ ایشان به این بر می‌گردد، اما این مفهوم واسطهٔ معرفت نیست. از دیدگاه ایشان، اگر ما معرفت عقلی مستقیم بلاواسطه به خارج نداشته باشیم، صوری هم که می‌سازیم

۱. الإشارات و التنبیهات، ص ۳۱۴.

مطابق با واقع نیست. اصلاً فرق بین صورت‌هایی که ما می‌سازیم و آنها را مطابق با واقع می‌دانیم، با اوهام و تخیلات در همین است؛ مثلاً صورتی را که از فلان دوست پنجاه سال قبل دارم تصوّر کنم یا یک انسان با صد سر را تصوّر کنم. فرق این دو صورت در مطابقت تخیّلات ذهنی من با شناخت واقعی من است.

نتیجه اینکه از دیدگاه ایشان ما صورت داریم، امّا این صورت نه در نفس ما است و نه واسطهٔ شناخت ما و نه کار عقل به عنوان دستگاه ادراکی ما. بلکه این صورت ساختهٔ نفس من، مثل خیلی از افعال من است. خلاصه ایشان در نظریهٔ وضع، نظریهٔ وضع را اساس زبان‌شناسی می‌داند، زبان‌شناسی را اساس فهم متقابل میان انسان‌ها و فهم وحی می‌داند و اساس وضع را بر شناخت واقعی از خارج می‌داند.

مفهوم کلّی

کلّی کجاست؟ مثلا می‌گویم: «زید را دیدم، قیافه‌اش را به چشم دیدم». در این جمله، مصداقش معلوم است. اما انسان کجاست؟ مگر شما انسان دیده اید؟

میرزای اصفهانی در بحث معرفت شناسی تبیین می‌کند که ما انواع مختلف معرفت داریم؛ معرفت جزئی، کلّی، مشتق، مصدر، اسم مصدر و... آنگاه تمام این‌ها را بر اساس گونه‌ای از نگاه عقل به شیء می‌داند. در توضیح بحث می‌گوییم: یک مشکل اساسی ما در معرفت شناسی این است که ما عقل را به ذهن معنا کردیم و نفس را عین ذهن دانستیم. نقش ذهن در معرفت از دیدگاه فلسفی، انفعال محض است که در مقابل واقعیت می‌ایستد و اثر می‌پذیرد. از دیدگاه فلسفه، علم چیزی جز تأثّرات از طریق نظام علّی نیست. صورت عقلی از یک شیء و حتّی معرفت خدا و پیغمبر، تمام اینها انفعالات نفس من در مقابل سلسلهٔ علت و معلول است. عقا از دیدگاه فلسفه عقل انفعالی است و هرگز فعالیت ندارد.

اما از دیدگاه معرفت شناسیِ میرزای اصفهانی، انسان همان عقل نیست، بلکه عقل، موجودی نورانی و خدادادی است که انسان از او بهره می‌گیرد. عقل، فعّال است، نه منفعل. عقل واقعاً می‌شناسد و انواع شناخت دارد. مثلاً گربه‌ای را با همه خصوصیّات فرض کنید

و نام آن را «الف» بگذارید. عقل می‌تواند به همین گربه با غمض عین از خصوصیّات نگاه کند؛ یعنی چنین نیست که مفهوم کلّی در ذهن من آمده باشد؛ به این شکل که صورتی از چندین گربه به انفعال نفسانی من آمده و من مشترک‌گیری کرده ام، آنگاه یک صورت کلّی گربه در ذهنم درست شده باشد. خیر، چنین نیست، بلکه حقیقت گربه در همین مصداق خارجی آن است. عقل اگر به این گربه نظر کرد با همین خصوصیّات خاصّ که می‌بیند، این همان گربۀ «الف» است؛ و گاه با غمض از خصوصیّات، به او نظر می‌کند و می‌گوید که گربه است. خلاصه اینکه من هستم و یک عالم خارج. واسطه من با عالم خارج چیزی جز عقل نیست.

استعمال

مرحوم میرزای اصفهانی در بارۀ استعمال می‌گوید:

الف. «الاستعمال هو نفس الاشارة بالالفاظ الي الخارجيات فقط».[1]

استعمال، همان اشاره با الفاظ به همین خارجیات است.

ب. «لا يخفى عنا حقيقه الاستعمال هى القاء الالفاظ التى جعلت بالوضع سمة و علامة للمعنى فانيا فيه لا القاء المعنى باللفظ».

حقیقت استعمال، القاء الفاظ به عنوان نشانه و علامت برای حقایق خارجی است، نه اینکه القاء معنا به وسیلة لفظ باشد.

ج. «الاستعمال عبارة عن نصب الاعلام و السمات، ليتوجّه مستمع الغافل عن الواقعيات بالسمات اليها».

استعمال، نشان دادن واسطه‌ها یعنی الفاظ است که این الفاظ، مستمع را به واقعیات اصلی سوق بدهد.

البته قبل از میرزای اصفهانی، صاحب الدرر[2] شبیه این نظریه را ارائه می‌دهد،

---

۱. ابواب الهدی، ص ۲۴.

۲. محمد بن حسین بیهقی نیشابوری فقیه، ادیب و شاعر ایرانی قرن ششم بر کتاب الإیجاز در موضوع صرف و نحو این شرح را نوشته است.

چنانکه میرزا از او نقل می‌کند. که او استعمال را به معنای «القاء اللفظ و ارادة المعني منه» می‌داند.[۱]

سبک ادبی

سبک ادبی غیر از قواعد حاکم بر فهم زبان است. فهم زبان یک راه عقلی فطری دارد. به عنوان نمونه: همه شعرهای فارسی از قواعد دستور فارسی تبعیت کرده‌اند، اما ده تا سبک زبانی داریم و زبان هر شاعری به خودش اختصاص دارد؛ زبان صائب غیر از زبان حافظ و غیر از زبان سعدی است. اما اگر کسی گفت که صائب با زبان خاصی سخن گفته که باید اهلش آن زبان و آن سبک را بشناسند، بدان معنا نیست که ایشان از قواعد کلی دستور زبان فارسی تبعیت نکرده است.

پیشینه

در نظریهٔ معرفت شناسی سنّتی می‌گویند نفس مثل آینه‌ای است که صور اشیاء در آن منقّش می‌شود.

بر مبنای این نظریه، انسان اساساً پنجره‌ای به عالم خارج ندارد. این نظریه فلسفی از قبل از یونان بوده، در میان فلاسفهٔ مسلمان نیز مطرح است. مثلاً غزالی در تهافت الفلاسفه می‌گوید: هر جوهری خودش است، جوهرها به هم دیگر پنجره ندارند، این نظریّه به اشعری‌گری می‌انجامد. بعدها در اروپا لایب نیتز و دیگران هم داشتند، لذا در دوران معاصر هم مطرح است.

اساس وضع و استعمال فلسفی

میرزای اصفهانی در مورد اساس وضع و استعمال فلسفی و نقد آن می‌نویسد:

«و لمّا كان اساس الوضع و الاستعمال عندهم علي ذلک، صار الاستعمال عندهم عبارة عن تنزل المعاني عن مرتبة البساطة العقلية الي مرتبة النفس و مقام التفصيل، ثم تتجسّد في قوالب الالفاظ. فالاستعمال هو إلقاء المعاني بالالفاظ، و الالفاظ

۱. خاتمة الاصول، ص ۱۹.

فانية في المعاني لدي الاستعمال. و قالوا هذه النزولات هي قوس النزول للمعاني حسب التطورات الوجودية. و زعموا أنّ مقام الاستفادة هي عبارة عن تجرد المعاني بخلع كسوة الالفاظ و الصعود الي مرتبة النفس؛ اي نفس المخاطب فيفهمها ثم تصعد الي المرتبة العقلية، فتتّحد معها و تصل مِن مقام التفصيل الي مرتبة الجمع و البساطة. و هذا هو قوس الصعود عندهم. و هذان القوسان في المعاني و الالفاظ اخذه من التكوينات في نزول الوجود من مقام الربوبي بزعمهم، و الي مقام العقل و النفس و عالم الافلاك و العناصر الي رتبة الهيولي. و هذا الاولي و هذا قوس النزول، ثم الصعود من مقام الهيولي الي مقام اللاهوت. و استدلوا عليه بقوله عز و جل: كما بدأكم تعودون[1]. و كلا القوسين في كلا المقامين منسوجات خالية عن الحقيقة و انحراف عن الطريقة، كما عرفت في الجملة.[2]

فیلسوفان به صراحت می‌گویند: وقتی پنبه می‌سوزد، آتش پنبه را نمی‌سوزاند، یعنی این آتش نیست که در پنبه اثر می‌گذارد، بلکه آتش فقط علّت مُعدّهٔ است، و عقل فعّال صورت سوختن را روی پنبه می‌اندازد. نظریّه فلسفی که پایه نظریّه صورت است، این است که جوهرهای اشیاء به همدیگر راه ندارند. هیچ شیئی بر شیء دیگر اثر نمی‌گذارد، مگر در نسبت طولی. به همین دلیل، نتیجهٔ نظام علّی اشعری گری است، بدین سان که در مثال یادشده، علة العلل این پنبه را بسوزاند. نکته این است که ما یک مبنای فلسفیِ غلط در هستی شناختی گذاشتیم و پذیرفتیم، و خود را به نتایج آن گرفتار کرده ایم؛ در حالی که همه می‌دانند که آتش پنبه را می‌سوزاند و جوهرها بر روی یکدیگر اثر دارند، یا به بیان دیگر، به همدیگر پنجره دارند.

یکی از اثرات این واقع بینی آن است که جواهر می‌توانند نسبت به همدیگر علم پیدا کنند. باید از فلاسفه پرسید که اگر انسان می‌تواند به این شیء علم پیدا کند و ارتباط داشته باشد، آن هم به نور عقل که اصل آن کاشفیّت است، چرا او را به ذهن ارجاع می‌دهید؟

---

۱. سوره اعراف، آیهٔ ۲۹.

۲. ابواب الهدی، ص ۲۳.

این شیء خارج، یک سلسله اوصاف مشترک دارد که عقل می‌تواند آنها را بشناسد، آنگاه می‌تواند به اوصاف عام یا خاصش نگاه کند. اگر به اوصاف خاصّ بنگرد، اسم عَلَم (اسم خاصّ) مثل «آقای الف» می‌گذارد. اما اگر به اوصاف عامّش بنگرد، نام انسان می‌گذارد. «آقای الف» قابل تطبیق بر دیگری نیست، ولی انسان قابل تطبیق است.

فلاسفه چون مشکلات وجود شناسی، جهان شناختی و معرفت شناختی دارند، مجبور شده‌اند قالب مفاهیم را بسازند، وگرنه ساختار «وجود صورت در نفس» هیچ برهان عقلی ندارد؛ هرچه اقامه کرده‌اند، به لوازم است که لوازم، باطل است.

تعیین موضوعٌ له، مدلول و مراد

اصل مدّعای میرزای اصفهانی در باب موضوعٌ له این است که واضع الفاظ، نه فقط در حوزهٔ دین و شریعت، بلکه همهٔ عقلا وقتی لفظی را برای معنا وضع می‌کنند، معنا و موضوعٌ لهِ خودشان را واقعیت خارجی قرار می‌دهند. آنچه «ما بازای لفظ» قرار داده می‌شود، هویت‌های خارجی است. انسان، از طریق نگاه خاصّی که به موضوع می‌کند، آن واژه را برای این معنای خارجی وضع می‌کند. واقعیت بیرونی وجوه مختلف دارد. واضع می‌تواند وجهی از وجوه واقع را مورد توجه قرار دهد و واژه را برای همان وجه مورد نظر خودش جعل کند. مهم این است که واضع برای وضع خارج، واسطه‌ای به نام مفهوم یا صور معقوله یا وجود ذهنی ندارد.

میرزا این ارتکاز و این پیش فرض را نفی می‌کند که در وضع الفاظ، همیشه لفظ را برای معنا - معنایی که در ذهن است و فقط وجود ذهنی دارد - وضع می‌کنیم و بعد معنا را مرآت خارج یا حاکی از خارج می‌گیریم. وقتی ایشان می‌گوید ما لفظ را برای شیء در خارج وضع می‌کنیم، از نظر ایشان خارج امر حسّی و غیر حسی یا حقایق نورانی و ظلمانی را در بر می‌گیرد.

بنا بر نظر ایشان، حقائق عالم، غیر از آنچه مربوط به ذات حق تعالی است، به دو وجه ظلمانی و نورانی تقسیم می‌شود. عالم نورانی، عالم عقل، علم و عالم مجرّدات متعالیه است و عالم ظلمانی اعمّ از دنیا و آخرت است. تمام معارف الهیّة و معارف بشریّة مشمول این حکم است. حتی عالم اسماء الهی این چنین است. یعنی الفاظی مثل رحیم، رحمان و عالم برای حقیقت خارجی وضع شده است، با این تفاوت که جعل اسماء توقیفی است

و فقط در انحصار خدای متعال است. در مقابل، غالب دانشمندان منطق، بلکه همه آنها الفاظ را برای معانی ذهنیه قرار می‌دهند.

بنا بر نظریه میرزا، دلالت لفظ برای معنا صرفاً به معنای اشاره و علامت است. یعنی نقش و کارکرد لفظ در فضای زبان شناسی این است که متکلّم از طریق لفظ، مخاطب را ارجاع به چیزی بدهد که برایش معروف است. لفظ مثل اسم است که از «سمه» به معنای علامت مشتق شده است. ایشان تمام الفاظ را حالت اشاره می گیرد؛ چنانکه از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است:

«إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ، وَ مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِه».[1]

بر اساس این حدیث، مخاطب پیش از شناخت صفت موجودی، صاحب صفت یا مدلول را می‌شناسد و لفظی را نشانه می‌گذارد؛ مثلاً وقتی می‌گویم آب بیاور، با واژه آب اشاره می‌کنم به همان مایع شناخته شدۀ خارجی که معهود و معروف مخاطب است و تشنگی را برطرف می‌کند. به نظر ایشان، کار واضع، اعتبار معنا و دلالت نیست؛ بلکه واضع بر چسب می‌زند.

فرق کلّی و جزئی

انسان از مقایسه اشیاء خارجی به تفاوت‌ها دست می‌یابد و از مشابهت، مفهوم کلّی می‌گیرد. فرق بین جزئی و کلّی در این است که جزئی یک تعیّن خارجی است که آثار و خصوصیّات در هم تنیده دارد و منفرد است و دوم هم ندارد. امّا کلّی مفهومی است که انسان از تجزیه خصوصیّات این فرد جزئی می‌گیرد و از طریق مقایسه عنوان سازی می‌کند.

مرحوم میرزا کلّی را به معنای خودشان قبول دارد. یکی از لوازم این نظریه آن است که ایشان قائل به مفهوم نیست؛ یعنی چیزی در عالم ذهن به معنای عقل متّصل یا منفصل، عالم خیال یا مثال را نمی‌پذیرد.

برهان تجرّد نفس

برهان تجرّد نفس این است که انطباع امر مادی کبیر در صغیر غیر ممکن است. مثلاً

۱. تحف العقول، ص۳۲۷.

ما صورتی از عالم خارج مثل دریا یا یک کوه عظیم در نفس داریم، ولی در حدقه چشم جا نمی‌شود؛ پس باید واسطه‌ای باشد. یک کوه در یک خانه جا نمی‌شود، اما در عالم تجرّد ممکن است. به صورت مجرّد در نفس مجرّد انسان حضور می‌یابد.

برخی از امور در واقعیّت خارجی وجود ندارند و ما فقط به آن علم داریم، مانند انطباع کبیر در صغیر، به گونه‌ای که عین او نمی‌تواند در ذهن بیاید. اتّحاد میان علم و عالم و معلوم در امر طبیعی هم ممکن نیست. دو عینیّت‌اند که منحاز از همدیگرند؛ انسان نمی‌تواند با کوه یکی شود. باید چیزی فرض کنیم که در آنجا اتّحاد رخ دهد، صورتی که عین نفس انسان باشد و انسان به آن علم حضوری داشته باشد. این می‌شود اتّحاد میان معقول من که صورت است و عاقل که خود من هستم.

مرحوم میرزا در پاسخ می‌گویند: ما به لحاظ وجدانی صورتی نداریم که واسطهٔ ما با عالم خارج باشد. عدم، یعنی معدوم. و کلّی را در خارج می‌شناسیم، لذا نیازی به نظریه اتحاد میان عاقل و معقول نداریم.

نتیجه و جمع بندی

وضع یا تسمیه الفاظ در مکتب وحی، تفاوت‌های اساسی با مکاتب بشری دارد، که این تفاوت ناشی از مبانی و گرایش‌ها و رویکردهای دو مکتب است.

۱.مکتب وحی بر اساس فطرت عقلائی بنا شده است، ولی مکاتب بشری بر اساس منطق صناعی صوری بنا شده اند.

۲.تسمیه، ریشه در آموزه‌های خدای متعال دارد، در حالی که تسمیه نزد فلاسفه امری بشری است.

۳.فلسفه عوالم ساختگی، عقول و نفوس و فلکیات و جسمیات درست کردند، در حالی که عوالم هستی در واقع غیر آن است.

۴.وضع یا تسمیه را منطق، اسم گذاری به واسطه صورت ذهنی تعریف می‌کند، در حالی که وضع الهی بدون واسطه صورت است.

۵.عقل مورد نظر شارع کاشف از حقیقت خارجی و فعّال واقعی است، ولی عقل مورد نظر فلاسفه منفعل است و نیاز به داعی خارجی دارد.

۶. نفس انسان مرآت و آیینة خارج نیست؛ معرفت هم انطباع در نفس نیست، بلکه نظارة عقل به نظره‌های مختلف و تفکیک خصوصیّات و کلّیات از اشیاء خارجی است.

۷.مفهوم و صورت ساخته نفس است، ولی واسطه معرفت نیست؛ واسطه جعل و استخدام نیست.

۸.عقل، حقیقتی افاضه شده از جانب خدای متعال است و با حقیقت انسان یکی نمی‌باشد و نمی‌شود.

۹.عقل، عدم و معدوم و کلّی را بدون وساطت مفهوم و صورت می‌یابد.

۱۰.استعمال یا اطلاق، نفس اشاره با الفاظ به خارجیّات است.

فهرست منابع:

قرآن کریم

ابن بابویه، محمد بن علی، **الخصال**، ۲ جلد، جامعه مدرسین – قم، چاپ: اول، ۱۳۶۲ش.

ابن بابویه، محمد بن علی، **عیون أخبار الرضا** علیه‌السلام، ۲ جلد، نشر جهان – تهران، چاپ: اول، ۱۳۷۸ق.

ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، **تحف العقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله**، ۱جلد، جامعه مدرسین – قم، چاپ: دوم، ۱۴۰۴ / ۱۳۶۳ق.

ابوعلی سینا، **الإشارات و التنبیهات** (شرح نصیر الدین الطوسی)، دفتر نشر الکتاب، قم، ۱۴۰۳ ق

آخوند خراسانی، محمد کاظم، **کفایة الأصول**، مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، قم، ۱۴۰۹ ق

اصفهانی، محمد حسین، **نهایة الدرایة في شرح الکفایة**، مؤسسة آل البیت علیهم‌السلام لإحیاء التراث، بیروت، ۱۴۲۹ ق

اصفهانی، میرزا مهدی، **الأصول الوسیط مصباح الهدی**، مؤسّسه معارف اهل البیت علیهم‌السلام، قم، ۱۳۹۶ ش

اصفهانی، میرزا مهدی، **ابواب الهدی**، مؤسّسه معارف اهل البیت علیهم‌السلام، قم، ۱۳۹۶ ش

ایزوتسو، توشی هیکو، **خدا و انسان در قرآن**، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ ش

جمعی از نویسندگان، **احیاگر حوزه خراسان**، نشر آفاق، تهران، ۱۳۹۴ ش

خوئی، سید ابوالقاسم، **اجود التقریرات** (تقریر بحث النائینی)، منشورات مصطفوی، قم، ۱۳۶۸ش

سادات اخوی، سید ابوالحسن، **مباحثی در الهیات رضوی**، انتشارات نبأ، تهران، ۱۳۹۹ ش

صدر الدین محمد، شیرازی، **الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیة الأربعة**، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م

کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق، **الکافي** (ط – الإسلامیة)، ۸ جلد، دار الکتب الإسلامیة – تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.