



## دوفصلنامه علمی تخصصی ر حیق

شماره پیاپی هیجدهم/بهار و تابستان ۱۴۰۰  
نشریه تخصصی دانش پژوهان رشته کلام اسلامی  
صاحب امتیاز: مدرسه علمیه عالی نواب

\*\*\*\*\*

مدیر مسؤول: علیرضا یعقوبی  
سر دبیر: علی حسینی سی سخت  
دبیر اجرایی: صفدر رجب زاده  
ویراستار: محمد مهدی اویسی  
صفحه آرا: حسن رضائزاد  
هیأت تحریریه: علیرضا یعقوبی، مجتبی مرادی،  
مرتضی وحیدی، صفدر رجب زاده،  
علی حسینی سی سخت، حسن خفاجه

آرای نویسندگان مقالات، لزوماً دیدگاه مجله نیست.  
نقل مطالب مجله با ذکر مأخذ بلامانع است.  
نشانی: مشهد مقدس، حرم مطهر، ابتدای خیابان آیت الله شیرازی،  
مدرسه علمیه عالی نواب.  
تلفن تماس: ۰۵۱-۳۲۲۳۰۳۷۰

# راهنمای تدوین و ارسال مقالات

راهنمای تدوین و ارسال مقالات

الف. شرایط عمومی

رعایت نکات زیر برای تنظیم مقاله الزامی است:

۱. مقاله بایستی مستند و دارای نوآوری علمی باشد.
۲. مقالات ارسالی نباید کپی برداری از آثار چاپ شده یا ترجمه آثار باشد و قبلاً در نشریه دیگری چاپ یا برای نشریه دیگر یا همایش ها و... به طور همزمان ارسال شده باشد.
۳. مقالات دریافتی، نخست توسط هیئت تحریریه بررسی شده و در صورت انطباق با معیارهای مجله، به منظور ارزیابی، به صورت بی نام برای دو تا سه نفر از داوران صاحب نظر ارسال می شوند.

ب. نحوه تنظیم مقالات

۱. عنوان مقاله: مختصر و متناسب با محتوا (فارسی).
۲. نام و نشانی نویسنده/نویسندگان: نام، نام خانوادگی، درجه علمی، آدرس محل کار، رایانامه و تلفن همراه (فارسی).
۳. چکیده: حداقل ۱۵۰ کلمه و حداکثر ۲۵۰ کلمه (تا ۱۰ خط). چکیده انعکاس دهنده محتوای کلی مقاله است؛ شامل هدف، روش، بدنه مقاله، یافته ها و نتیجه گیری.
۴. واژه های کلیدی: متشکل از حداقل ۴ و حداکثر ۷ واژه است.
۵. مقدمه: بیان مسئله، مبانی نظری و پیشینه پژوهش، روش تحقیق، اهداف، سؤال (های) پژوهش و یافته ها (نتایج پژوهش و دستاوردها).
۶. نتیجه گیری: بررسی نتایج پژوهش و تبیین یافته ها.
۷. مقاله ارسالی از ۷۵۰۰ کلمه (۲۵ صفحه ۲۵۰ کلمه ای) بیشتر نباشد.
۸. تیرهای اصلی با شماره های ۱-، ۲-، ۳- و... و زیرمجموعه آن ها با ۱-۱-، ۱-۲- و... مشخص شود.
۹. ارجاعات در متن مقاله بین پرانتز به صورت نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد/صفحه (طباطبائی، ۱۴۲۰ق: ۱۸۶/۲) نوشته شود.
۱۰. در تمام ارجاعات، نام خانوادگی نویسنده ذکر شده و از به کارگیری کلماتی همچون «همان» و «همو» اجتناب شود.

۱۱. منابع لاتین به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراوتر (صفحه/جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد، (Ibid) نوشته شود.
۱۲. نقل قول‌های مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک‌ونیم سانتی متر) از راست درج شود.
۱۳. شکل لاتینی نام‌های خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
۱۴. یادداشت‌های توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
۱۵. منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده/نویسندگان)، نام کتاب (بلد و ایتالیک)، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد، نیازی نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار. (برای سال‌های قمری (ق) و میلادی (م) استفاده شود)
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده، نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه (بلد و ایتالیک)، دوره/سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- پایگاه‌های اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی، تاریخ نشر.
۱۶. مقاله پس از تایپ (ذخیره‌سازی با فرمت ۹۷-۲۰۰۳ Word) در صفحه A۴، فونت ۱۴ B Zar برای کلمات فارسی، ۱۵ Adobe Arabic Bold برای کلمات عربی و ۱۲ Time New Roman برای کلمات انگلیسی، حداکثر در ۲۵ صفحه، در سی‌دی بارگذاری شود.
۱۷. جدول‌ها و نمودارها باید دارای عنوان باشند. عنوان جدول در بالای جدول و با قلم ۱۰ B Zar پررنگ و عنوان نمودار در پایین نمودار با ۱۰ B Zar پررنگ قرار گیرد. مطالب و ارقام داخل جدول با قلم ۱۱ B Zar تنظیم شوند.
- یادآوری: حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.

## فهرست مطالب

|                                                                                                                               |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| نگرشی بر مفهوم ذلت نفس و راه‌هایی آن از منظر نهج البلاغه<br>علیرضارجبی                                                        | ۵  |
| بررسی حقیقت و مراتب وجودی انسان کامل از دیدگاه عقل و نقل<br>محمدحسین قیاسی - محمدعلی وطن‌دوست                                 | ۲۳ |
| بررسی انتقادی پیامدهای کلامی اندیشه خلق قرآن<br>محمدابراهیم مشفق                                                              | ۳۸ |
| بررسی قصص قرآنی از دیدگاه دانشمندان غربی و روشنفکران اسلامی با<br>تأکید بر آرای علامه طباطبائی<br>سعید کریمی                  | ۵۲ |
| ارزیابی تحلیلی برهان ملازمات عامه، جایگاه و پیامدهای<br>آن در فلسفه و منطق<br>محمد مهدی اوپسی - حجت‌الاسلام و المسلمین یعقوبی | ۷۴ |

## تکرشی بر مفهوم ذلت نفس و راه‌هایی آن از منظر نهج البلاغه

علیرضارجبی<sup>۱</sup>

### چکیده

دین مبین اسلام در تعالیم خود کمال توجه را به مسأله عزت و ذلت داشته است و مسلمانان را موظف نموده است که در حفظ عزت و احترام خود کوشا باشند، بزرگواری و شرافت خویش را از آسیب مصون دارند و از گفتار و رفتاری که به ذلت و خواری آنان می‌انجامد، اجتناب نمایند.

در این تحقیق سعی شده است با روش کتابخانه‌ای به بررسی مفهوم ذلت نفس و مسائل پیرامون آن از منظر نهج البلاغه پرداخته شود. برای آگاهی و شناخت بیشتر نسبت به این موضوع، معنای لغوی و اصطلاحی ذلت و همچنین شاخصه‌های انسانی که دارای این رذیله اخلاقی باشد بیان شده است که عبارتند از: مادی‌گرایی، دست‌درازی به اموال دیگران، عدم دغدغه‌مندی نسبت به فراگیری علم و دانش، پرحرفی، آشکار کردن راز سختی‌ها، گرایش داشتن به کسی که خواهان او نیست و درخواست کردن روزی از غیر. نگارنده در این تحقیق از این شاخصه‌ها گذر کرده و نظر به ریشه‌ها و عوامل ذلت و خواری انداخته و چهار مورد از این عوامل را بیان کرده است که عبارتند از گناه، حب دنیا، جهل و غفلت.

و در پایان راهکارهایی از جمله معرفت، تقوا و پیروی از سیره اهل بیت علیهم‌السلام از کتاب شریف نهج البلاغه استخراج شده که معرفت، اساسی‌ترین راهکار برون‌رفت از ذلت و خواری معرفی شده است.

**کلیدواژه‌ها:** ذلت، شاخصه‌ها، عوامل، راهکارها، نهج البلاغه

## مقدمه

در منابع اخلاقی وقتی جایگاه صفات شایسته و ناشایست بیان می شود، هم تکبر و خودبزرگ بینی و هم ذلت و خود را بی مقدار دانستن مذمت شده است؛ لذا انسان نباید خودش را بزرگ بشمارد که دچار تکبر شود و در عین حال باید شخصیت خود را حفظ کند که دچار ذلت و خواری نشود.

از آنجایی که خداوند انسان را یک موجود دارای مقام و شخصیت آفریده است و عواملی وجود دارد که او را از این مقام دور می کند و دچار ذلت و خواری می کند، یکی از مباحث پر اهمیت که در نهج البلاغه شریف بسیار مورد توجه قرار گرفته، مسأله ذلت و خواری است که همین خود می تواند دلیل بر اهمیت این مسأله باشد؛ چرا که امیرالمؤمنین در جای جای نهج البلاغه، در خطبه ها و نامه هایی که به افراد مختلف می نوشتند، این مسأله را تذکر می دهند.

به عنوان نمونه ایشان در حکمت ۳۹۶ به چهار نکته اشاره می فرماید که اولین آن ها در مورد ذلت است که ضرورت و اهمیت این بحث را برای ما روشن می کند. حضرت می فرماید:

«الْمَيَّةُ وَلَا الدَّيْثَةُ؛ یعنی مرگ آری، اما تن دادن به پستی هرگز.»

جناب ابن میثم در شرح خود بر نهج البلاغه، ذیل این حکمت می فرماید:

«این ذلت و پستی خصیصه ای است که انسان با طلب کردن دنیا دچارش می شود. بسیاری از انسان های بزرگوار، مرگ را اختیار می کنند که دچار این خصیصه نشوند.» (بحرانی، ۱۳۷۰: ۵/۴۳۸)

لذا بسیار ضرورت دارد به این مسأله پرداخته شود که انسان ها خودشان را از این مسأله دور نگه دارند و لذا ضروری است که هم شاخصه های انسان ذلیل و هم عوامل اصلی که باعث رو آوردن انسان به این صفت بد می شود، شناسایی شود. اگر بخواهیم فرق شاخصه و عامل را بیان کنیم، می گوییم شاخصه ها همان ویژگی هایی است که این رذیله در قالب آن ها خود را نمایان می کند؛ ولی عوامل، ریشه های نفسانی این

صفت را بیان می‌کند که در انسان وجود دارد؛ مثل جهل.

در نهایت به راه‌هایی و درمان این صفت رذیله پرداخته شده و بیان شده است که چه راهکارهایی باعث دوری انسان از ذلت می‌شود؟ نگارنده در این تحقیق بر آن است که این مسأله پژوهشی را با روش کتابخانه‌ای از منظر کتاب شریف نهج البلاغه بررسی نماید.

## ۱. معنای لغوی و اصطلاحی ذلت

در کتب لغت، ذلت به معنای خواری و زبونی و حقارت و ... آمده است که در مقابل عزت است. به عنوان نمونه، در کتاب لسان العرب آمده است که: «الذَّلُّ تَقْيِصُ الْعِزِّ» (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱/۲۵۶؛ قرشی بنایی، ۱۴۱۲: ۳/۲۲) و یا خواری و زبونی که در اثر فشار و ناچاری به وجود آید. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۱/۳۳) و همچنین واژه ذَلَّ به معنای رام‌شدن است و لذا ناقة ذلول به معنای شتر رام است.

در معنای اصطلاحی این واژه باید گفت که ذلت نفس و تن دادن به پستی‌ها و اعمال زشت از رذایل اخلاقی و نقطه مقابل عزت نفس است؛ یعنی به همان میزانی که عزت نفس و بزرگواری ستایش شده است، تن دادن به خواری، امری ناپسند بوده و نکوهش شده است.

این صفت نفسانی با تواضع رابطه نزدیکی دارد؛ زیرا هر فضیلتی، حد وسط است و دو طرف افراط و تفریط آن، مذموم است و صفت تواضع حد وسط است و طرف افراط آن، کبر و طرف تفریط آن، ذلت نفس است و برای انسان مؤمن جایز نیست که خود را ذلیل و پست کند. پس ذلت به معنای این است که انسان با ارتکاب اعمال ناشایست و ایجاد رذائل اخلاقی در نفس خود، تن به ذلت و خواری می‌دهد.

با توجه به معنای لغوی ذلت که در مقابل عزت است، وقتی به نفس انسانی دقت می‌کنیم، می‌بینیم که این نفس نزد خداوند از جایگاه رفیعی برخوردار است و بسیار ارزشمند است و بهای آن، چیزی جز بهشت نیست و حتی بالاتر از بهشت، رضوان الهی است؛ ولی اگر انسان، این نفس را در غیر جایگاه خود قرار دهد و به قیمت

واقعی آن نفروشد و توجهش به دنیا و شهوات آن جلب شود، آن وقت است که تمام همتش، صرف آرزوهای این دنیا می‌شود و لذا روز به روز از آن مقام رفیعی که دارد سقوط می‌کند و به خواری و پستی دچار می‌شود (قاسم، ۱۴۳۷: ۵/ ۵۱) و لذا انسان ذلیل به کسی گفته می‌شود که از آن ارزش‌های انسانی و والای خود دور شود. در آینده اشاره خواهد شد وقتی از آن ارزش‌ها دور شود دچار چه رذائلی می‌شود که نتیجه آن‌ها ذلت و خواری در دنیا و آخرت است.

## ۲. شاخصه‌های انسان ذلیل

بعد از اینکه معنای ذلت را بررسی کردیم و متوجه شدیم که انسان خوار و ذلیل چه کسی است، باید درباره شاخصه‌ها و نشانه‌های انسانی که دچار ذلت شده تحقیق کنیم؛ یعنی با این ذلت و خواری خود را در خارج به چه شکلی نشان می‌دهد و منجر به انجام چه افعالی از او می‌شود؟ در این بخش با توجه به کتاب شریف نهج البلاغه، برخی از این شاخصه‌ها را بیان می‌کنیم.

### ۲-۱. تجمل‌گرایی

یکی از شاخصه‌های ذلت و خواری این است که انسان گرفتار تجمل‌گرایی می‌شود. علی علیه السلام در نامه سوم نهج البلاغه، خطاب به شریح بن حارث می‌نویسد که به من خبر رسیده است، خانه‌ای به هشتاد دینار خریده‌ای. بعد ایشان با عصبانیت، قیامت و سفر طولانی آخرت را با کلمات دلنشین برای او یادآوری می‌کند و در ادامه می‌فرماید:

«... اشتری هذا المغترُّ بالامل من هذا المزعج بالاجل هذه الدارُ بالخروج من عزِّ القناعة والدَّخولِ في ذُلِّ الطَّلَبِ والضَّراعة؛ این خانه را فریب خورده آرزو از کسی که خود به زودی از جهان رخت برمی‌بندد به مبلغی که او را از عزت قناعت، خارج و به خواری دنیاپرستی کشانده، خریداری کرده است.»

و لذا انسان با غفلت از آخرت و غفلت از آنچه برای آن آفریده شده، فریب می‌خورد و سبب می‌شود که چنین خانه‌ای بخرد و شم این معامله هم به تعبیر

حضرت، خارج شدن از عزت قناعت و تن دادن به ذلت و خواری است. (بحرانی، ۱۳۶۲: ۴/۳۷۴)

## ۲-۲. دست درازی به اموال دیگران

یکی دیگر از شاخصه‌های ذلت، این است که آن قدر نفس انسان دچار پستی می‌شود که به اموال دیگران دست درازی می‌کند. امام علی (ع) در جاهای مختلف نهج البلاغه، مخصوصاً در نامه‌ها، این مسأله را ذکر کرده‌اند. در نامه ۴۱ نهج البلاغه، یکی از فرمانداران را که از بستگانشان نیز بوده است، نکوهش می‌کند. در بخشی از این نامه، حضرت می‌فرماید:

«پس آنگاه که فرصت را غنیمت یافتی، شتابان حمله‌ور شدی و با تمام توان، اموال بیت المال را که سهم بیوه‌زنان و یتیمان بود، چونان گرگ گرسنه‌ای که بزِ زخمی یا استخوان شکسته‌ای را می‌ریاید، به یغما بردی و آن‌ها را به سوی حجاز با خاطری آسوده روان کردی، بی آنکه در این کار احساس گناهی داشته باشی.» (نامه ۴۱) و یا در نامه ۴۳ باز به یکی از فرماندهان خود می‌نویسد: «به من خبر رسیده که تو غنیمت مسلمانان را که با مجاهدت‌ها و خون‌های آن‌ها به دست آمده، به خویشاوندان خود می‌بخشی. به خداوند سوگند که اگر این خبر درست باشد، تو در نزد من خوار شدی ... (نامه ۴۳)

اهمیت این رذیله، نزد امیرالمؤمنین آن قدر زیاد است که در خطبه ۲۲۴ به خداوند سوگند یاد می‌کند که اگر تمام شب را به روی خارهای سعدان به سر ببرند و با غل و زنجیر به این طرف و آن طرف کشیده شوند، بهتر است از اینکه در روز قیامت، خدا و پیامبرش را در حالی ملاقات کنند که به بعضی از بندگان خدا ستم کرده و چیزی از اموال عمومی را غصب کرده باشند.

## ۲-۳. محروم شدن از موهبت علم

در نهج البلاغه، یکی دیگر از شاخصه‌های انسان ذلیل، این است که از بزرگ‌ترین موهبت الهی که در واقع فضیلت انسان‌ها به آن است، محروم است و آن موهبت

الهی، علم است. امیرالمؤمنین در حکمت ۲۸۸ می‌فرماید:  
 «اِذَا ارْزَلَ اللَّهُ عَبْدًا حَظَرَ عَلَيْهِ الْعِلْمَ؛ هرگاه خداوند بخواهد بنده‌ای را خوار کند،  
 دانش را از او دور سازد.»

رَدْلُ به معنای پست و حَظَرُ به معنای منع است. چون خداوند حکیم و عادل است؛  
 لذا هرگز بر خلاف حکمت و عدالت کاری نمی‌کند. قطعاً پست شمردن انسان‌ها به  
 دلیل گناهی است که انجام داده‌اند و چون با گناه خود را از درگاه خداوند بیرون  
 کرده‌اند، خداوند هم علم را از آن‌ها منع می‌کند. درس مهمی که امام علی (ع) در  
 این حکمت به ما می‌دهند، این است که اگر علاقه به علم و دانش و علما ندارید،  
 بدانید که این از تاریکی قلب شما است. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۴/۳۸۷)

## ۲-۴. پر حرفی

یکی از ردائلی که در خیلی از انسان‌های خوار وجود دارد، پر حرفی است. مسأله  
 زبان و سخن گفتن، از مسائلی است که در نهج البلاغه شریف، بسیار بر آن تأکید شده  
 است که به مواردی از آن اشاره می‌کنیم. حضرت در حکمت ۲ می‌فرماید:  
 «وَهَانَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ مَنْ أَمَرَ عَلَيْهَا لِسَانَهُ؛ آن کسی که زبانش را بر خود امیر و حاکم  
 کند، خود را بی‌ارزش کرده است.»

شهید مطهری در ذیل این حکمت می‌فرماید:

«کسی که تابع هوای نفس و شهوات خود شود، اول به خودش اهانت کرده و  
 خود را پست کرده و شهوت‌پرستی، نوعی پستی است.» (مطهری، ۱۳۹۰: ۲۶۰) و یا  
 حضرت در حکمت ۴۱ می‌فرماید:

«قَلْبُ الْإِحْمَقِ فِي فِيهِ وَ لِسَانُ الْعَاقِلِ فِي قَلْبِهِ؛ قلب انسان احمق در دهان او و زبان  
 انسان عاقل در قلب او قرار دارد.»

و آخرین شاهد، حکمت ۱۴۸ است که حضرت می‌فرماید:

«الْمَرْءُ مَخْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ؛ شخصیت هر انسانی در زیر زبان او پنهان است.»

همین بیان در حکمت ۳۹۲ آمده است که حضرت می‌فرماید:

«سخن بگویند تا شناخته شوید؛ چرا که انسان در زیر زبان خود پنهان است.»  
در واقع سخن انسان، ترجمان عقل و دریچه‌ای به سوی روح آدمی است که تا سخن می‌گوید تمام افکار و عقاید انسان، خوب یا بد آشکار می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۳/۲۲۱)

## ۲-۵. بیان نمودن راز سختی‌های خود به دیگران

یکی دیگر از مواردی که در نهج البلاغه، به عنوان نشانه و شاخصه ذلت و خواری مطرح شده است، این است که انسان راز سختی‌های خود را پیش دیگران بازگو کند. شهید مطهری می‌فرماید:

«از نظر شرعی، کراهت دارد که انسان اگر دچار مشکل و گرفتاری هست، پیش هر کسی بازگو کند؛ چرا که این امر، سبب تحقیر شدن انسان می‌شود.» (مطهری، ۱۳۹۹: ۲۲/۵۶۵)

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در حکمت ۲ می‌فرماید:  
«وَرَضِيَ بِالذُّلِّ مَنْ كَشَفَ عَنْ ضُرِّهِ؛ آنکه راز سختی‌های خود را آشکار سازد. خود را خوار کرده است.» (حکمت ۲ نهج البلاغه) حضرت آیت الله مکارم شیرازی در شرح این حکمت می‌فرماید:

«اینکه انسان نزد طبیعی، درد خود را مطرح کند و یا پیش قاضی برود و احقاق حق بخواهد، اشکالی ندارد؛ ولی طرح مشکلات پیش کسانی که هیچ گونه توانایی بر حل آن ندارند، اثری جز ذلت و خواری ندارد؛ چرا که در این موارد باید خویشتنداری کرد.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۲/۳۲)

## ۲-۶. گرایش بیش از حد به انسانی که خواهان او نیست.

یکی دیگر از جاهایی که ذلت و خواری در انسان نمایان می‌شود، در نوع ارتباط انسان با دیگران است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید:  
«دوری تواز آن کس که خواهان تو است، نشانه کمبود بهره تو در دوستی است

و گرایش تو به آن کس که تو را نخواهد، سبب خواری تو است.» (حکمت ۴۵۱)  
 لذا انسان خیلی باید توجه کند که خواهان دوستی با چه کسی است. اگر انسان  
 بخواهد با کسی دوستی کند که خود را دور می‌کند و خواهان این دوستی نیست،  
 به تعبیر امیرالمؤمنین باعث ذلت است و دلیل آن این گونه بیان شده است که انسان  
 خودش را پیش کسی مطرح می‌کند که برای او ارزشی قائل نیست، پس این ذلت و  
 تحقیر به حساب می‌آید. (ابن ابی الحدید، بی تا: ۱۰۱/۲۰)

## ۲-۲. فقر

یکی از مشکلاتی که خیلی از انسان‌ها در دنیا گرفتار آن هستند، فقر است. کسی  
 که ذلت و خواری را پذیرفته باشد، این فقر باعث می‌شود از غیر خداوند طلب روزی  
 کند و عزت نفس خود را زیر پا بگذارد؛ ولی دعای انسان‌های عزیز در نهج البلاغه  
 این است که:

«خدایا! آبرویم را با بی‌نیازی نگهدار. مقام و شخصیت مرا با تنگدستی از بین نبر  
 که از روزی خواران تو روزی خواهم.»

در شرح جناب ابن میثم آمده است که بی‌نیازی برای انسان به دو صورت حاصل  
 می‌شود، یکی دفع کردن نیاز با میانه‌روی و قناعت و دیگری معنایی است که در بین  
 اهل دنیا متعارف است و آن، جمع کردن مال و ثروت و وسعت بخشیدن به آن، بیش  
 از مقدار نیاز است. بی‌نیازی به معنای اول، پسندیده است؛ چون انسان از خداوند  
 می‌خواهد به واسطه بی‌نیاز بودن از مردم، او را حفظ کند؛ اما بی‌نیازی به معنای دوم،  
 مذموم است؛ چون که فرد دنیا را طلب می‌کند به خاطر فخر و ریاست در دنیا و این  
 بی‌نیازی ناپسند است؛ (بحرانی، ۱۳۷۰: ۸۹/۴) لذا میانه‌روی و قناعت باعث می‌شود  
 که انسان، عزت نفس خود را حفظ کند و از غیر درخواست روزی نکند.

## ۳. ریشه‌ها و عوامل ذلت و خواری

تاکنون دانستیم که انسانی که دچار ذلت و خواری هست، چه شاخصه‌ها و  
 ویژگی‌هایی دارد؛ اما مسأله مهم‌تر این است که چه عوامل و ریشه‌هایی باعث می‌شود

نفس ارزشمند انسان، ذلیل و خوار شود. در این بخش از تحقیق بر آن هستیم که به این عوامل بپردازیم.

### ۳-۱. گناه

از اصلی‌ترین عوامل سقوط انسان‌ها از آن مقام رفیع خود، گناه است که در بسیاری از بیانات امیرالمؤمنین در نهج البلاغه مورد توجه قرار گرفته است. امام علی علیه السلام در خطبه ۸۳ بند سوم، مردم را از گناه برحذر می‌دارد و می‌فرماید: «اِحْذَرُوا الذُّنُوبَ الْمُؤَرَّطَةَ ...؛ ای مردم! از گناهانی که باعث هلاکت شما می‌شود، دوری کنید.»

واژه «الورطه» به معنای هلاکت است و زمین آرامی که هیچ راهی در آن نیست و هلاک کننده است و در آن انداخته می‌شود و این، گناهان است که انسان را در این ورطه هلاکت قرار می‌دهد. (بحرانی، ۱۳۷۰: ۲/ ۲۸۶) یکی از گناهانی که حضرت بیان می‌کند و باعث خواری و هلاکت انسان می‌شود، دروغ‌گویی است؛ لذا در خطبه ۸۶ حضرت می‌فرماید:

«از دروغ، برکنار باشید که با ایمان، فاصله دارد.»

همچنین می‌فرماید:

«انسان راست‌گو در راه نجات و بزرگواری قرار دارد؛ ولی انسان دروغ‌گو بر لب پرتگاه هلاکت و خواری است.»

### ۳-۲. دنیا

یکی از مباحثی که حجم زیادی از مباحث نهج البلاغه را به خود اختصاص داده و به شیوه‌های مختلفی امیرالمؤمنین علی علیه السلام آن را مطرح می‌کند، بحث دنیا است که می‌توان آن را از اصلی‌ترین عوامل ذلت و خواری انسان‌ها مطرح کرد. حضرت در نامه ۴۵ که به عثمان بن حنیف می‌نویسد، دنیا را خطاب می‌کند و می‌فرماید:

«از برابر دیدگانم دور شو، به خدا قسم! رام تو نگردم که خوارم سازی و مهارم را

به دست تو ندهم که هر کجا خواهی، بکشانی ...»

شهید مطهری می‌فرماید:

«امام علی علیه السلام در مقابل دنیا، همیشه یک حالت عصیان و تمرد و سرکشی دارد و هیچ وقت اجازه نمی‌دهد که دنیا در روح او چنگ بیندازد و این همان زهد اسلامی و ترک دنیای اسلامی است؛ یعنی آزاد زندگی کردن نسبت به نعمت‌های دنیا و خود را به نعمت‌های دنیا نفروختن.» (مطهری، ۱۳۹۹: ۲۳/۲۹۴) یا اینکه مثلاً در خطبه ۳ بند ششم که حضرت روز بیعت را توصیف می‌کند و می‌فرماید:

«روز بیعت، فراوانی مردم، آن قدر زیاد بود که از هر طرف، من را احاطه کردند تا آنکه نزدیک بود حسن و حسین لگدمال گردند و ردای من از دو طرف، پاره شد ...؛ ولی وقتی که حکومت را به دست گرفتم، گروهی پیمان شکستند و گروهی از اطاعت من، سر باز زدند و از دین خارج شدند و گروهی نیز از اطاعت حق، سر برتافتند. گویا وعده‌های خداوند در قرآن را نشنیده بودند. آری به خدا آن را خوب شنیده و حفظ کرده بودند؛ ولی دنیا در چشم آن‌ها زیبا جلوه نمود و زیور آن، چشم‌هایشان را خیره کرد.»

و یکی از نکات مهم و قابل ذکر این است که از آثار حب دنیا، طمع‌ورزی است که در چند جای نهج البلاغه به آن اشاره شده است. حضرت در حکمت ۲ می‌فرماید: «أزری بنفسي مَنْ استشعرَ الطمع؛ کسی که جان را با طمع‌ورزی ببوشاند، خودش را پست کرده است.»

و همچنین در حکمت ۲۲۶ می‌فرماید:

«الطَّامِعُ فِي وَثَاقِ الدُّلِّ؛ طمع‌کار در بند ذلت، گرفتار است.»

طمع به معنای قناعت نکردن و اکتفا نکردن به آنچه او را بی‌نیاز می‌کند و سیر نشدن است.

وقتی توجه انسان به دنیا و شهوات آن جلب شود، تمام همتش، صرف آرزوهای این دنیا می‌شود و طمع و تعلق به دنیا باعث سقوط انسان می‌شود (قاسم، ۱۴۳۵: ۵/

۵۱) و نکته مهم این است که در مقابل طمع، قناعت وجود دارد که سبب عزت آدمی می شود و در همین موضوع حضرت می فرماید:

«عَزَّ مَنْ قَنَعَ؛ کسی که قناعت بورزد، عزیز می شود.» (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۲/۳۲)

### ۳-۳. جهل نسبت به حقایق

در مباحث گذشته بیان شد که یکی از شاخصه های انسان ذلیل، این است که دغدغه فراگیری علم و دانش را ندارد؛ اما این شاخصه، بیانگر یک خصیصه و آفت مهم در انسان است که در طول تاریخ به خاطر این ویژگی، دچار ذلت و خواری شده است و آن آفت، جهل انسان ها نسبت به حقایق است. در حقیقت می توانیم از نهج البلاغه شریف استفاده کنیم و یکی از بزرگ ترین دلایل مظلومیت امیرالمؤمنین را همین جهل مردم نسبت به مقام و شخصیت ایشان بدانیم. حضرت در حکمت ۱۴۷ می فرماید:

«ای کمیل بن زیاد! این دل ها مثل ظرف هایی هستند که بهترین آن ها، فراگیرترین آن ها است.»

در ابتدا حضرت، مردم را به سه دسته تقسیم می کنند: دسته اول، عالم ربانی است و دسته دوم، آموزنده در راه رستگاری است و دسته سوم، مثل پشم هایی هستند که دستخوش باد و طوفان هستند و همیشه سرگردانند و به دنبال هر سروصدایی می روند... نه از روشنایی دانش، نور گرفتند و نه به پناهگاه استواری پناه بردند. این دسته سوم در واقع جاهلانی هستند که در تاریکی جهل به سر می برند و هیچ تلاشی برای بهره بردن از روشنای علم و دانش نمی کنند. (لاهیجی، بی تا: ۳۶۰)

در ادامه این حکمت، در بند چهارم، حضرت به سینه مبارکشان اشاره می کنند و می فرمایند:

«بدان که در اینجا دانش فراوانی انباشته است. ای کاش کسانی را می یافتم که می توانستند آن را بیاموزند ...»

یکی از جاهایی که انسان ها از این جهل، آسیب می بینند، جایی است که دشمنان،

خصوصاً منافقان، به راحتی می‌توانند نقشه‌ها و برنامه‌های خود را در میان مردم پیش ببرند و انسان‌ها نیز کلام آن‌ها را با نادانی می‌پذیرند.

به عنوان نمونه در خطبه ۲۱۰ که حضرت اقسام راویان حدیث را بیان می‌کنند، می‌فرمایند:

«نخستین گروهی که حدیث نقل می‌کنند، منافقان هستند. منافقی که تظاهر به ایمان می‌کند و نقاب اسلام بر چهره دارد، نه از گناه می‌ترسد و نه از آن دوری می‌کند و از روی عمد به پیامبر ﷺ دروغ نسبت می‌دهد. اگر مردم می‌دانستند که او منافق دروغگو است، از او نمی‌پذیرفتند و گفتار دروغین او را تصدیق نمی‌کردند؛ ولی با ناآگاهی می‌گویند: او از اصحاب پیامبر ﷺ است، رسول خدا ﷺ را دیده و از او حدیث شنیده پس حدیث دروغین او را قبول می‌کنند.»

لذا جهل انسان‌ها، تأثیر زیادی در ذلیل و خوار شدن انسان‌ها دارد.

### ۳-۴. غفلت

یکی دیگر از مواردی که عامل ذلت و خواری انسان می‌شود، غفلت است. خداوند در دنیا به انسان‌ها نعمت‌های بی‌شماری داده است که از این نعمت‌ها در راه رشد و سعادت خود استفاده کنند و خود را به خداوند، نزدیک کنند؛ ولی متأسفانه بسیاری از انسان‌ها دچار غفلت می‌شوند و عمرشان و نعمت‌هایشان را تباه می‌کنند.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در خطبه ۶۴ می‌فرماید:

«وای بر غفلت‌زده‌ای که عمرش علیه او شهادت دهد و روزگار او را به شقاوت و پستی کشاند.»

در واقع از ارزشمندترین سرمایه‌های هر انسان، ایام عمر او است. سرمایه‌ای که استفاده از یک ساعت آن، می‌تواند انسان را از پست‌ترین حالت‌ها به اوج عزت برساند؛ مثل حربن یزید ریاحی که در صف اشقیاء بود و بعد در صف بهترین صالحان و شهیدان جای گرفت. پس این عمر انسان که ساعات آن این قدر گرانبها است، اگر

کمترین بهره را از آن بر ندارد، بسیار مایه حسرت است که چه فرصت هایی را از دست داده است.

در ادامه خطبه ۶۴ حضرت سه دعا می کنند که سه درس برای انسان ها دارد: ۱- مراقب باشید که نعمت های الهی شما را مست و مغرور نسازد، ۲- مراقب باشید اهداف مادی شما را از اطاعت خدا باز ندارد ۳- کاری کنید که اگر مرگتان فرا رسد، نادم و پشیمان نباشید. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۷۵/۳)

#### ۴. راهکارهای دوری از ذلت

حال که در مورد شاخصه ها و عوامل ذلت و خواری بحث کردیم، نوبت به این می رسد که در مورد راهکارهای دوری از ذلت نیز بحث کنیم؛ یعنی انسانی که از آن مقام رفیع خود سقوط کرده، چطور می شود که خود را به آن مقام و حقیقت خود نزدیک کند.

##### ۴-۱. معرفت

همان طور که در بحث شاخصه ها ملاحظه شد، یکی از شاخصه های ذلت و خواری، دوری از علم معرفی شد و همچنین یکی از اصلی ترین عوامل ذلت و خواری، جهل عنوان شد؛ لذا می توان گفت که کسب معرفت و علم، از اساسی ترین راهکارهای دوری از ذلت و خواری است. اگر انسان ها نسبت به فلسفه وجودی خود و نسبت به صفات خداوند و همچنین قدر و ظرفیت خودشان و سرمایه هایی که خداوند به آن ها داده است و ... معرفت داشته باشند، به هیچ عنوان، تن به ذلت نخواهند داد و لذا حضرت در خطبه ۱۰۳ می فرماید:

«العالم من عرف قدره و کفی بالمرء جهلاً ألا یعرف قدره؛ دانا کسی است که قدر خود را بشناسد و در نادانی انسان، همین بس که ارزش خویش را نداند.»

حضرت آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر این فراز، احتمالاتی مطرح می کند، یکی این است که عالم واقعی، کسی است که در این جهان هستی، ارزش و جایگاه خود را در برابر عظمت خداوند بشناسد و بداند که ذره ای ناچیز است که به وجودی

بی‌پایان وابسته است و همین وابستگی است که او را با خدا آشنا می‌کند و احتمال دیگر اینکه، منظور حضرت این است که انسان، موجود باارزشی است و نباید گوهر گرانهای وجود خود را ارزان بفروشد و سرمایه‌هایی که خداوند به او عطا کرده است را به راحتی از دست بدهد. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۴/۴۷)

و یا مثلاً حضرت در مورد ارزش جان انسان در حکمت ۴۵۶ می‌فرماید:  
«آیا آزادمردی نیست که این لقمه جویده‌شده حرام دنیا را به اهلش واگذارد؟ همانا بهایی برای جان شما جز بهشت نیست و به کمتر از آن نفروشید.»

در شرح منهاج البراءة خویی آمده است که حضرت در این حکمت، دنیا را به غذایی که در دهان باقی مانده است، تشبیه کرده و این تشبیه برای حقارت دنیا و اظهار تنفر از آن کافی است و در مقابل، عظمت نفس انسانی را بیان می‌فرماید که آن قدر ارزشمند است که نمی‌توان بهایی جز بهشت خداوند برای آن تصور کرد و لذا سزاوار نیست که انسان، نفس ارزشمند خود را به مال و مقام دنیا بفروشد. همان طور که خداوند در آیه ۱۱۱ سوره توبه می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ» (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۵۲۳/۲۱)

#### ۴-۲. تقوا

یکی از اصلی‌ترین راهکارهایی که باعث عزت انسان می‌شود و امیرالمؤمنین، علی علیه السلام در بسیاری از جاهای نهج البلاغه این مسأله را بیان می‌کنند، تقوا است. واژه تقوا از ماده «وق ی» به معنای کنترل و مراقبت شدید است. (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۵/۳۷۸) در مورد معنای اصطلاحی تقوا، سخن بسیار گفته شده است؛ به طور خلاصه، تقوا عبارت است از مراقبت کردن از نفس و اعمال که دچار محرمات و مکروهات و حتی به تعبیر برخی از علما، مشتهات نشود. مواردی که امیرالمؤمنین در نهج البلاغه به تقوا اشاره می‌کنند، بی‌شمار است و حضرت به هر مناسبتی انسان‌ها را به تقوا سفارش می‌کنند، تا

جایی که حضرت در خطبه‌ای جداگانه، اوصاف و ویژگی‌های انسان‌های باتقوا را بیان می‌کند که به جهت طولانی‌نشدن مطالب به مواردی از آن‌ها اشاره می‌کنیم.

حضرت در خطبه ۱۹۵ می‌فرماید:

«ای بندگان خدا! شما را به پرهیزکاری سفارش می‌کنم که عامل کنترل و مایه استواری شما است، پس به رشته‌های تقوا چنگ زنید و به حقیقت‌های آن پناه آورید تا شما را به سرمنزل آرامش و جایگاه‌های وسیع و پناهگاه‌های محکم و منزلگاه‌های پر از عزت برساند.»

کلمه «زمام» که در عبارت خطبه آمده است، به معنای افسار است و بیانگر این است که تقوا، یک نیروی بازدارنده است که انسان را از سقوط در پرتگاه‌های گناه و فساد و گرفتارشدن در دام شیطان و هوای نفس، حفظ می‌کند و کلمه «قوم» اشاره به این دارد که پایه‌های زندگی پاک همراه سعادت، بر تقوا استوار است. به بیان دیگر، تقوا از یک طرف جنبه بازدارندگی دارد و از طرف دیگر، جنبه سازندگی دارد و ترکیب این دو جنبه، باعث سعادت و نجات انسان می‌شود. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۶: ۷/۶۲۸)

علی علیه السلام در خطبه ۱۹۳ که معروف به خطبه متقین است، اوصاف و ویژگی‌های انسان‌های باتقوا را بیان می‌کند. در واقع، تمام ویژگی‌هایی که باعث عزت انسان و دوری او از ذلت و خواری می‌شود را می‌توان در آن‌ها یافت. حضرت در اوائل این خطبه می‌فرماید:

«... الْمُتَّقُونَ فِيهَا هُمْ أَهْلُ الْفَضَائِلِ ...؛ آن‌ها در دنیا دارای صفات پسندیده هستند.»

زندگی این انسان‌ها با زندگی بقیه انسان‌ها متفاوت است و تمام حرکات و سکنات آن‌ها غیر از حالات اهل دنیا است. اولین ویژگی که بیان می‌کند، این است که سخن گفتن آن‌ها درست و به دور از خطا و افراط و تفریط است. آن‌ها در پوششان هم، میانه‌رو هستند و راه رفتن آن‌ها، همراه تواضع است. آن‌ها چشمان خود را بر آنچه خداوند حرام کرده، می‌بندند و گوش‌های خود را وقف دانش سودمند می‌کنند و از سخنان لغو و باطل و غنا و غیبت و فحش و ... دوری می‌کنند ... و فضائل فراوان

دیگری که همگی این‌ها باعث عزت و رسیدن انسان به کمالات نفسانی انسانی می‌شود. (هاشمی خویی، ۱۴۰۰: ۱۲/۱۱۷)

#### ۳-۴. پیروی کردن از سیره اهل بیت علیهم‌السلام

یکی دیگر از چیزهایی که اگر انسان‌ها به آن تکیه کنند، هیچ‌گاه دچار ذلت و خواری نمی‌شوند، پیروی کردن از اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است. حضرت در خطبه ۹۷ بند سوم، به همین مطلب اشاره می‌کند و به مردم می‌فرماید:

به اهل بیت پیامبرتان نگاه کنید. از همان راهی که آن‌ها می‌روند، شما بروید و قدم، جای قدم آن‌ها بگذارید؛ چرا که آن‌ها هرگز شما را از راه هدایت بیرون نمی‌برند و به پستی و هلاکت باز نمی‌گردانند. دلیل این مطلب هم، این است که اهل بیت علیهم‌السلام در گفتار و عمل، از راستگویان هستند. همان طور که در تفسیر آیه «وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» آمده است و لذا پیروی از چنین انسان‌های راست‌گویی، هیچ وقت باعث گمراهی و هلاکت نمی‌شود. (شوشتري، ۱۳۷۶: ۱۸/۳)

## نتیجه گیری

در دوگانگی عزت و ذلت، این انسان است که باید یکی از این دو حالت را برای خود برگزیند و خود را از عوامل خوارکننده، دور نگه دارد. با بررسی کلمات امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه به این نتیجه می‌رسیم که انسان ذلیل، کسی است که از ارزش‌های انسانی خود غفلت کند و نفس خود را در جایگاه حقیقی خود قرار ندهد و آن را به بهای اندک بفروشد.

متأسفانه ذلت و خواری در انسان، خود را با رفتارهای متفاوت و شاخصه‌هایی از قبیل: تجمل‌گرایی، دست‌درازی به اموال دیگران، دوری از علم و دانش، پر حرفی، آشکار ساختن راز سستی‌ها، گرایش به کسی که خواهان انسان نیست و درخواست روزی از غیر و ... نشان می‌دهد. وجود این رفتارها در انسان، نشانه ذلت و خواری فرد است. این شاخصه‌ها بیانگر ریشه‌ای عمیق، در انسان است که عامل بروز این چنین رفتارهایی می‌شود و لذا در بحث عوامل ذلت و خواری به این نتیجه می‌رسیم که عواملی از جمله گناه، حب دنیا، جهل، غفلت و ... از اصلی‌ترین عوامل به شمار می‌آید.

با دقت و تأمل در نهج البلاغه می‌توان راهکارهایی برای برون‌رفت از ذلت و خواری پیدا کرد. در بیانات امیرالمؤمنین، معرفت، اصلی‌ترین عاملی است که باعث می‌شود انسان قدر خود و سرمایه‌های وجودی خود را بیشتر بداند. همچنین، تقوا و پیروی از سیره اهل بیت پیامبر (ع) از جمله اموری هستند که می‌توان با آن‌ها خود را از ذلت و خواری دور کرد.

جنبه نوآوری این تحقیق، تمرکز بر کتاب شریف نهج البلاغه و دسته‌بندی و بیان روان مطالب است و نگارنده فقط به جنبه فردی مسأله پرداخته است. جا دارد محققین محترم، پیرامون بعد اجتماعی ذلت و خواری نیز از منظر نهج البلاغه پیردازند.

## منابع

## نهج البلاغه

۱. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ۲۰ جلد، انتشارات مکتبه آیت الله مرعشی نجفی.
- ۲.
۳. بحرانی، میثم بن علی، شرح نهج البلاغه ابن میثم، مشهد مقدس، آستان قدس رضوی، مؤسسه چاپ و انتشارات، ۱۳۷۰.
۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم الحسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق \_ بیروت، دار القلم، الدار الشامیه، ۱۴۱۲ق.
۵. سید رضی، ابوالحسن محمد بن الحسین بن موسی، نهج البلاغه، محمد دشتی، مشهد، انتشارات تسنیم دانش، ۱۳۹۶.
۶. شوشتری، محمد تقی، بهج الصباغه فی شرح نهج البلاغه، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۶.
۷. قاسم عیسی احمد، محراب التقوی و البصیره، بی جا، انتشارات دار الفقیه المقاوم حفظ و نشر آثار آیت الله قاسم، ۱۴۳۷ق.
۸. قرشی بنایی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران، چاپ ششم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
۹. مکارم شیرازی، ناصر، پیام امام امیر المؤمنین (علیه السلام)، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶.
۱۰. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۹۹.
۱۱. نواب لاهیجی، محمد باقر بن محمد، نهج البلاغه (شرح نواب لاهیجی)، تهران، انتشارات اخوان کتابچی، بی تا.
۱۲. هاشمی خویی، حبیب الله بن محمد، منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه، تهران، مکتبه اسلامیه، ۱۴۰۰ق.

## بررسی حقیقت و مراتب وجودی انسان کامل از دیدگاه عقل و نقل

محمدحسین قیاسی<sup>۱</sup>

محمدعلی وطن دوست<sup>۲</sup>

### چکیده

با اینکه در مطلوبیت کمال بما هو کمال، هیچ اختلاف نظری نیست؛ ولی در چیستی و نوع کمال نهایی انسان دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد، لذا در این مقاله، درباره مسأله چیستی کمال از دید آیات و در بیان حکما بحث شده است. در ابتدا به بیان معانی لغوی و اصطلاحی کمال پرداخته شده و در ادامه دیدگاه‌های مختلف درباره کمال بیان شده است که در ضمن آیه شریفه‌ای که ذکر می‌شود، علامه طباطبایی می‌فرماید: غایت و غرض اصلی خلقت، انسان کامل است و در بیان جناب ملاصدرا این است که انسان کامل، مظهر حقیقی تجلی حق تعالی در تمام مظاهر امری و خلقیش است و طبق مفاهیم و همچنین مراتب و ویژگی‌های وجودی که از انسان کامل ارائه می‌شود، می‌توان نتیجه گرفت انسان کامل، کامل‌ترین وجود و مخلوقی است که حق تعالی در آن، بروز و ظهور یافته است، البته می‌توان، فلسفه وجودی انسان کامل را در این دانست که وجود او واسطه و دریچه دریافت فیض ممکنات از خداوند متعال است.

**کلیدواژه‌ها:** انسان کامل، مظهر تجلی حق، واسطه فیض، خلق

۱. طلبه سطح دو و سه رشته تخصصی فلسفه و کلام مدرسه علمیه نواب.

۲. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد.

## مقدمه

هر انسانی، هر چند توجه نداشته باشد اما به دنبال دستیابی به کمال خویش است و در افعال خود شاید بدون اینکه خیلی متوجه باشد تنها در پی تکامل خویش است، هر چند ممکن هست در تعیین مصداق آن اشتباه کند؛ برای مثال اگر دقت کند می‌بیند که در زندگی خود مدام در پی قدرت و لذت و عواطف و ... است.

حال با توجه به این مسأله مهم که مصداق حقیقی کمال و یا خود انسان کامل چیست، در این مقاله سعی شده است تا به صورت اجمالی، مصداق اتم و اکمل انسان کامل بیان شود تا بتوانیم با شناخت حقیقی از انسان کامل به مسیر سعادت و کمال حقیقی خود معرفت پیدا کنیم.

## مفهوم کمال

کمال در لغت به معنای اسم هست که در ذوات و صفات به کار می‌رود و هنگامی که گفته می‌شود: شیء کامل شد؛ یعنی اجزایش تمام و زیبایی‌هایش کامل شد. (فراهیدی، ۱۳۷۳: ۵/۳۷۸) و

در اصطلاح، یعنی آنچه که تمامیت شیء به آن باشد و آنچه کمال نوع به آن بستگی دارد \_ در ذات یا صفات \_ کمال می‌نامند.

(ملاصدرا، بی تا: ۲/۱)

البته در بیان فلاسفه، کمال به دو قسم تقسیم می‌شود: کمال اول که مراد همان چیزی است که نوعیت یک شیء به واسطه آن بالفعل می‌شود؛ مثل نوع انسان و کمال ثانی، اعراض لاحق بر همان صورت نوعیه یک جسم از حیث فعل و انفعالات هستند؛ مانند حرکت برای انسان.

(ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲/۱)

## دیدگاه‌های مختلف درباره انسان کامل

### مکتب عقل

یک نظر، نظر عقلیون یا اصحاب عقل است؛ یعنی نظر کسانی که به انسان بیشتر از زاویه عقل می‌نگریسته‌اند و گوهر انسان را همان عقل او می‌دانسته‌اند و نه چیز دیگر. عقل هم، یعنی قوه تفکر و قوه اندیشیدن. برخی فلاسفه قدیم، نظیر بوعلی سینا این طور فکر می‌کرده‌اند. آن‌ها مدعی بوده‌اند که انسان کامل یعنی «انسان حکیم» و کمال انسان، در حکمت انسان است. مقصود آن‌ها از حکمت چیست؟ آیا مقصود آن‌ها از حکمت، همان چیزی است که ما امروز به آن «علم» می‌گوییم؟ نه، مقصودشان از حکمت، البته حکمت نظری، نه عملی، «دریافت کلی صحیح از مجموع هستی» است که این غیر از علم است؛ زیرا علم دریافتی است از بخشی از هستی.

حکمت از نظر فیلسوف، یعنی اطلاع کلی از سراسر هستی و از مجموع اندام عالم، به طوری که در آینه ذهن حکیم، سراسر هستی و اندام عالم منعکس شود؛ یعنی همه هستی، ولی به صورت مبهم در عقل حکیم، مشخص شده باشد. می‌گفتند کمال نفس انسان به این است که مجموع اندام عالم، نه یک جزء بالخصوص و بی اطلاع از جای دیگر در ذهن او منعکس شود. این را به این تعبیر می‌گفتند:

«صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی؛ گردیدن و شدن انسان، جهانی عقلانی مشابه با جهان عینی»، یعنی انسان خودش، یک جهان در برابر آن جهان بشود؛ با این تفاوت که آن جهان، عینی است و این جهان، جهانی عقلانی و فکری.

انسان کامل به عقیده فلاسفه، انسانی است که عقلش به کمال رسیده است؛ به این

معنا که نقش اندام هستی در

ذهنش پیدا شده است؛ ولی با چه (وسیله به اینجا رسیده است)؟ با قدم فکر، با قدم

استدلال و برهان و با قدم منطقی حرکت کرده تا به اینجا رسیده است

؛ ولی فلاسفه، تنها به این قناعت نمی‌کردند و می‌گفتند دو حکمت وجود دارد:

حکمت نظری، یعنی شناخت عالم به این صورتی که بیان شد و حکمت عملی. حکمت عملی چیست؟ تسلط کامل عقل انسان بر همه غرائز و همه قوا و نیروهای وجود خود.

آن وقت می‌گویند اگر شما در حکمت نظری، عالم را با فکر و استدلال، آن طور که گفتیم درک کنید و در حکمت عملی، عقل خودتان را بر نفستان مسلط کنید، به‌طوری که نفس و قوای نفسانی تابع عقل باشند، شما یک انسان کامل هستید. (مطهری، ۱۳۸۵: ۱۰۴ و ۱۰۵)

### مکتب عرفان

مکتب دیگر در باب انسان کامل، مکتب عشق است. مکتب عشق که همان مکتب عرفان است، کمال انسان را

در عشق که مقصود، عشق به ذات حق است و در آنچه که عشق، انسان را به آن می‌رساند، می‌داند. مکتب عشق برای رسیدن انسان به کمال، عقل را کافی نمی‌داند و می‌گوید: عقل، جزئی از وجود انسان است، نه اینکه تمام ذات انسان عقل او باشد، عقل مثل چشم، یک ابزار است، ذات و جوهر انسان که عقل نیست، ذات و جوهر انسان، روح است و روح از عالم عشق است و جوهری است که در آن، جز حرکت به سوی حق، چیز دیگری نیست. این است که عقل در این مکتب، تحقیر می‌شود.

حافظ گاهی این مطلب را با تعبیرات عجیبی می‌گوید:

بهای باده چون لعل چیست، جوهر عقل  
بیا که سود کسی برد کاین  
تجارت کرد

عرفا همیشه، مستی را به آن معنا که خود می‌گویند بر عقل ترجیح می‌دهند. آن‌ها حرف‌های خاصی دارند. توحید، نزد آن‌ها معنی دیگری دارد. توحید آن‌ها وحدت وجود است. توحیدی است که اگر انسان به آنجا برسد، همه چیز شکل (حرفی) پیدا می‌کند. در این مکتب، انسان کامل در آخر، عین خدا می‌شود. اصلاً انسان کامل

حقیقی، خود خداست و هر انسانی که انسان کامل می شود، از خودش فانی می شود و به خدا می رسد.

(مطهری، ۱۳۸۵: ۱۰۴ و ۱۰۵)

### انسان کامل در بیان قرآن

«وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيُظْهِرَ لَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (هود، ۷) علامه طباطبائی در تفسیر آیه شریفه می فرماید:

«انسان، کامل ترین انواع موجودات و متقن ترین مخلوقات جسمانی موجود در آسمان ها و زمین است و اگر جنس بشر در جانب علم و عمل، رشدی صالح و نموی درست داشته باشد، ذات او از هر موجود دیگر افضل و شریف تر و مقامش رفیع تر است و درجه بلندتری دارد، هر چند که آسمان ها هیکلی بسیار بزرگ تر دارند و خدای تعالی در مقام احتجاج، علیه کفار خطاب به ایشان می فرماید: «أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمَ السَّمَاءُ بَنَاهَا» و معلوم است که هر مصنوعی که مشتمل بر کمال و نقص باشد، کمال آن، غرض و مورد نظر صانع آن است، نه نقص آن و به همین جهت است که خود ما مراحل مختلف وجود انسان را که روزی، منی بود و سپس جنین شد و آنگاه طفل شد و همچنین سایر مراحل آن را، مقدمه وجود یک انسان کامل و تمام عیار شمرده، می گوئیم این مراحل، مقدمه پدید آمدن آن انسان است؛ چون غرض اصلی، پدید آمدن آن انسان کامل است و اما مراحل نقص آن منظور نیست و همچنین است هر موجود دیگر ....

با این بیان روشن می شود که بهترین افراد انسان \_ اگر در بین انسان ها افرادی باشند که از هر جهت برتری داشته باشند \_ غایت و غرض اصلی از خلقت آسمان ها و زمین اند و لفظ آیه نیز خالی از اشاره و دلالت بر این معنا نیست؛ برای اینکه جمله «أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» می فهماند که مقصود اصلی مشخص کردن کسی است که بهتر از دیگران عمل می کند، چه اینکه آن دیگران اصلاً عمل خوب نداشته باشند و یا داشته باشند؛ ولی به پایه آنان نرسند. پس کسی که عملش از عمل تمامی افراد

بهتر است، چه اینکه تمامی افراد نیکوکار باشند؛ ولی به پایه آن شخص نرسند و یا اصلاً نیکوکار نباشند، بلکه بدکار باشند، مشخص کردن آن کس، غرض و مقصود از خلقت است و با این بیان، معنای حدیث قدسی که در آن خدای تعالی، خطاب به پیامبر گرامیش فرموده است: «لَوْلَا كَ لَمَا خَلَقْتَ الْإِفْلَکَ؛ اگر تو در نظر نبودی، من افلاک را نمی آفریدم»، روشن می شود؛ برای اینکه آن جناب از تمامی افراد بشر افضل است.» (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۲۲۶/۱۰)

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» (احزاب، ۷۲)

انسان، موجودی است با استعداد فوق العاده که می تواند با استفاده از آن، مصداق اتمّ (خلیفه الله) شود. می تواند با کسب معرفت، تهذیب نفس و کمالات به اوج افتخار برسد و از فرشتگان آسمان هم بگذرد.

این استعداد، توأم است با آزادی اراده و اختیار، یعنی این راه را که از صفر شروع کرده و به سوی بی نهایت می رود، با پای خود و با اختیار خویش طی می کند.

آسمان، زمین و کوه ها دارای نوعی معرفت الهی هستند، ذکر و تسبیح خدا را نیز می گویند، در برابر عظمت او خاضع و ساجدند؛ ولی همه اینها به صورت ذاتی، تکوینی و اجباری است و به همین دلیل، تکاملی در آن وجود ندارد.

تنها موجودی که قوس صعودی و نزولیش بی انتها است و به طور نامحدود، قادر به پرواز به سوی قله تکامل است و تمام این کارها را با اراده و اختیار انجام می دهد، «انسان» است و این است همان امانت الهی که همه موجودات از حمل آن سر باز زدند و انسان به میدان آمد و یک تنه آن را بر دوش کشید!

لذا در آیه بعد، می بینیم انسان ها را به سه گروه تقسیم می کند: مؤمنان، کفار و منافقان.

بنابراین، در یک جمله کوتاه و مختصر، باید گفت امانت الهی، همان قابلیت تکامل به صورت نامحدود، آمیخته با اراده و اختیار و رسیدن به مقام انسان کامل و

بنده خاص خدا و پذیرش ولایت الهیه است.

(مکارم شیرازی، ۱۳۸۰: ۱۷/ ۴۸۱)

### انسان کامل در بیان ملاصدرا

انسان کامل، کسی است که حق را می‌پذیرد و به نور او در تمام تجلیاتش هدایت می‌یابد و او را به حسب تمام اسمائش می‌پرستد. در واقع او «عبدالله» است؛ از این روی، کامل‌ترین فرد نوع انسان، بدین نام نامیده شده است؛ چون او حق اول را در تمام مظاهر امری و خلقیش \_ بدون وارد آمدن تکثری، نه در ذات و نه در تجلی \_ مشاهده کرده است.

انسان کامل بالفعل، تحت اسم اعظم واقع است و آن، اسم جلاله (الله) است و فرشته تحت اسماء تنزیهی، مانند «سبوح قدوس» واقع است و فلک تحت اسم «دائم رافع ربه» و امثال اینها واقع است. پس انسان، معلم تمام اسماء تنزیهی و تشبیهی است. آیا نمی‌بینی که روح دائمی فلک، روح مضاف است و روح این گونه از انسان، روح مرسل است که از خانه جسم طبیعی و بلکه مثالی بلکه از هر دو عالم صوری مطلق و آزاد است که خلع نعلین کرده و دو کون را به دور می‌اندازد و فرشته مقرب اگر چه روح مطلق است؛ ولی معلم تمام اسماء تنزیهی و تشبیهی نمی‌باشد.

این دسته از انسان‌ها، ختم‌کنندگان در زنجیره صعودی‌اند و اینان، همان عقول صاعدانند که بی‌نیاز از استعمال بدن و آلات بدن می‌باشند، گویی که از لباس بدنشان بیرون آمده و کالبدها را رها کرده‌اند. این ختم‌کنندگان در مقابل و به ازاء عقولی هستند که آن‌ها توانج و گشاینده‌گان زنجیره نزولی‌اند و اگر حجاب و مانع کوچکی هم مانده، به زودی به کلی برطرف خواهد شد؛ چنانکه امیرالمؤمنین (ع) هنگام خلع (بدن) فرمود:

«به خدای کعبه سوگند که رستگار شدم»، پس عبادت آنان، از جهت کیفی برتر از عبادت ملک است؛ چون بسا عمل اندک خالصانه، بر عمل فراوان بسیار برتری دارد، همین طور است معرفت - نسبت به فرشته - زیرا انسان کامل، خدای را به تمام

اسمائش می شناسد و در اینجا شاید مراد مصنف تَدْرُ انسان بشری - از آن روی که بشر است - می باشد. (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۲/۳۶۶)

عوالم عالی (قضاء و قدر، لوح و قلم، لوح محفوظ) کتاب و دفترهای الهی و نوشته های ربانی است که نخست دست پروردگار رحمان به قلم نورانی در لوح محفوظ، کلمات و حروفی عقلی را نوشته است که اسرار و رازهای آن ها را جز پاکان از آلودگی های جسمانی و غیر محجوبان به حجاب های ظلمانی، ادراک و لمس نمی کنند، چنانکه خداوند در وصف قرآن می فرماید: «إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ؛ این قرآنی ارجمند، در نامه ای نهفته است که ادراک آن جز پاکان نکنند، نازل شده از پروردگار جهانیان است.» (واقع، ۷۷-۸۰) این کتاب را فرشتگان گرامی - کرام الکاتبین: «فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَرَةٍ؛ در صحیفه هایی ارجمند و والا و پاکیزه، به دست نویسندگانی گرامی که نگو و صالح اند»، (عبس، ۱۳ - ۱۶) نوشته اند و این نوشته های مذکور، تمامی اصول نوشته های الهی اند؛ اما فروع آن ها هر چه که در وجود، از موضع شعور است می باشد؛ مانند: نفوس و قوای حیوانی، وهمی و خیالی و غیر اینها از مدارک و مشاعر و انسان کامل، کتابی است که جامع این کتاب های مذکور می باشد؛ چون او نسخه و رونویس عالم کبیر است؛ یعنی از حیث روح و عقلش، کتاب عقلی است و از حیث قلبش یعنی نفس ناطقه اش، کتاب لوح محفوظ است و از حیث نفس حیوانیش یعنی قوه خیالی، کتاب محو و اثبات است.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام بدین مطلب اشاره کرده و فرموده است:

«تو آن کتاب مبینی هستی که به واسطه آیاتش، پنهانی ها آشکار می شود.»

بدان وقتی نفس انسانی، کمال یافت و به غایت استکمال خود رسید و پس از ترقیات و تحولات و تبدل نشأتش تجدد پیدا کرده و به عالم علوی رسید، کتاب علوی الهی می گردد، چنانکه خداوند بدان اشاره کرده و فرموده است: «كَلاَّ إِنَّ كِتَابَ

الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيَّينَ؛ کتاب و نوشته نیکان در علیین است.» (مطففین، ۱۸)  
(ملاصدرا، ۱۳۹۲: ۲/۳۶۶)

## مراتب وجودی انسان کامل

ما از راه نظر در حال انسان کامل و درجانش در کمال گوییم، اندیشه گر در آفرینش آسمان‌ها و زمین، وقتی نظر به این جهان کند و آسمان و زمین و آنچه را که بین آن دو وجود دارد، مشاهده کند، صورت آن‌ها در قلبش ظاهر می‌گردد، به‌طوری که اگر دیدگانش را بریندد، آن صورت‌ها را در خیالش و متمثل و حاضر در حضورش می‌بیند تمام‌تر از صورت خارجی در برابر حسّش - سپس از خیالش به صورتی به نفسش، و از آن - اگر دارای عقل بالفعل باشد. به عقل بسیطش که متحد با عقل فعال است، می‌رسد؛ لذا حقایق موجودات که نخست داخل در حس شده بودند و سپس در خیال و عالم مثال و همین‌طور تا عالم امر و عقل فعال، حصول پیدا می‌کنند.

پس نوشته عالم حس، موافق با نوشته آن عوالم است و آن‌ها مطابق با نوشته موجود در لوح محفوظ‌اند که به قلم الهی نوشته شده است. این نوشته‌ها و کتاب‌ها، در وجود ابتدایی بر ترتیب، برتر پس از برتر و نزدیک‌تر به حق متعال پس از نزدیک‌تر، مترتب‌اند؛ بنابراین آنچه در قلم است، بر آنچه در لوح محفوظ است، پیشی دارد و آن (لوح محفوظ)، بر آنچه در لوح محو و اثبات است، پیشی دارد و آن، بر آنچه در صفحه عالم اکوان و موجودات که با مرکب مواد جسمانی هیولانی، نوشته شده است، پیشی دارد و ترتیب اینها در وجود إعادی (معادی و بازگشتی)، برعکس ترتیب ابتدایی است. پس وجود حسی آن‌ها را وجود جسمانی مادیشان دنبال می‌کند، سپس آن را وجود مثالی قدری آن‌ها پیروی می‌کند و بعد آن را وجود عقلی قضایی تفصیلی آن‌ها تابع است و آن را وجود بسیط قلمی اجمالی‌شان پیروی می‌کند، و تمام آن‌ها را علم ازلی پیروی می‌کند؛ لذا آمر، به آنچه که نخست بوده باز می‌گردد و آن، بیان الهی است که:

«اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» خداست که خلق را پدید آورده و آن را باز می‌گرداند و پس از آن، به سوی وی بازگشت می‌یابید. (روم، ۱۱) این نیز از لطایف و ظرایف خلقت الهی و حکمتش در خلق انسان کامل و گردیدنش به گونه‌ای که انسان کبیر گردد پس از آنکه انسان صغیر بود - می‌باشد؛ بنابراین گویی که تمام وجود، مانند شخص واحدی (یک انسان است که بر نفس خودش گردش می‌کند و گویی که وی کتاب بزرگی است که آغازش عین پایانش می‌باشد و عالم - تمامش - تصنیف الهی است و (او مصنف این کتاب کبیر است) که به عقل، آغاز کرده و به عاقل، پایان بخشیده است. چنانکه فرموده: «أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» مگر ندانسته‌اند خدا چگونه خلق را پدید می‌کند، سپس آن را باز می‌گرداند

که این، برای خدا آسان است. بگو در زمین بگردید و بنگرید چگونه خلق را پدید کرده، سپس خدا ایجاد جهان دیگر می‌کند که خدا به همه چیز توانا است. (عنکبوت، ۱۹ و ۲۰) (ملاصدرا، ۱۳۹۲: ج ۷/۱۸)

### ویژگی‌های انسان کامل

کمال عالم کیانی و غرض آن، انسان است.

مقصود از خلق، منحصر در انسان کامل است و خلقت سایر اکوان، از جمادات و نباتات و حیوانات از جهت احتیاج به ایشان در معیشت و انتفاع به آن‌ها در خدمت است و تا آن که مواد، ضایع و مهمل نگردد، صاف و زبده مواد خلقت، انسان گردیده است، چه حکمت الهیه و رحمت ربانیه اقتضا می‌کند که هیچ حقی از حقوق فوت نشود، بلکه هر مخلوقی به قدر استعداد خود به سعادت خود برسد.

و همچنین جناب شیخ را در آخر الهیات شفا بیانی شافی در این غرض است که:

«رؤوس هذه الفضائل عفة و حکمة و شجاعة و مجموعها العدالة و هی خارجه عن الفضيلة النظرية و من اجتمعت له معها الحکمة النظرية فقد سعد و من فاز مع ذلك

بالخواص النبویه کاد أن یصیر ربا انسانیا و کاد أن تحل عبادته بعد الله تعالی و هو سلطان العالم الارضی و خلیفه الله فیه.»

غرض این که، اشرف موجودات و اعظم مخلوقات به حسب نوع، انسان است و به حسب شخص، فرد کامل، آن است که کمال عالم کونی و غایت حرکت وجودیه و ایجادیه است.

غایت حرکت وجودیه، کمال حقیقی حاصل برای انسان است؛ یعنی حرکت وجودیه، حرکت استکمالی است که انسان به کمال حقیقی برسد، چه خلقت، عبث نیست و هر نوعی، در راه تکامل است و به کمال ممکن خود می رسد و انسان هم از این امکان، مستثنی نیست. پس وصول به غایت انسانی، برایش ممکن است و باید به فعلیت خود برسد و آن، به فعلیت رسیده، انسان کامل است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۴۵ و ۱۴۶)

### انسان کامل، قطب زمان است.

و این چنین انسان قطب زمان است. «أن محلی منها محل القطب من الریح» (نهج البلاغه، خطبه شقشقیه)؛ لذا تعدد آن در زمان واحد، صورت پذیر نیست.

رحی بر قطب دور می زند و بر آن استوار و بدان پایدار است. همچنین خلافت الهیه، قائم به انسان کامل است که قطب عالم امکان است و گرنه خلافت الهیه نیست. مقام قطب، همان مرتبت امامت و مقام خلافت است که نه تعدد در آن راه دارد و نه انقسام به ظاهر و باطن و نه شقوق اعلم و اعقل و غیرها.

به بسط کریمه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»، امام در هر عصر، بیش از یک شخص، ممکن نیست و آن خلیفه الله و قطب است و کلمه خلیفه به لفظ واحد در کریمه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» اشاره به وجوب وحدت خلیفه در هر عصر است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۴۵ و ۱۴۶)

انسان کامل، محل مشیة الله است

و این چنین انسان، دارای مقام مشیة الله است و اصلاً مقام انسان کامل، مقام مشیة

الله و محل مشیئه الله است و کریمه «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ» (قصص، ۶۸) و دیگر آیات مشابه آن درباره مشیت، همه در وی صادق است و این مظهر مشیت و اختیار الهی، صاحب ولایت کلیه است که دارای رقائق صفات حق تعالی و محل ظهور تجلی جمیع اوصاف کمالیه الهیه است.

پس وجود انسان کامل، ظرف همه حقائق و خزاین اسماء الله است و این اسماء الله، اعیان حقایق نوریه دار هستی اند، نه اسمای لفظی. لاجرم صاحب این مقام دارای ولایت تکوینی است که مفاتیح غیب، یعنی همان حقائق نوریه در دست او است و می تواند با اذن و مشیت الهی در کائنات تصرف کند، بلکه در موطن و وعای خارج از بدن خود، انشاء و ایجاد نماید و موجودات خارجی به منزلت اعضای وی و خود او به مثابت جان آن ها گردد؛ زیرا که نفس ناطقه انسانی، مجرد قائم بذات و خارج از بدن و محیط و مستولی بر آن است و تعلق تدبیری و تصرف در بدن دارد؛ بنابراین، چه تفاوت که بدن خود را در تدبیر و تصرف خود بدارد یا اعیان خارجی دیگر را. معجزات و کرامات و هر گونه خرق عادات انسان کامل، از این جهت است.

و چون اسماء، حقائق اند و قرآن، بیان حقائق است و دو کتاب الله تکوینی و تدوینی مقارن همدی و این حاکی و بیان آن است؛ لذا انسان کامل، وعای حقائق قرآن و کلام الله ناطق است.

در حکمت متعالیه، مبرهن است که شیئیت شیء به صورتش است، نه به ماده اش و از امام صادق (ع) که کلمات و بیاناتش، کاشف رموز انبیا و اولیا و اشارت حکما و عرفا است، روایت شده است:

«ان حقیقه الشیء بصورته لا بماده» و شأن همه موجودات هم، این است که معقول انسان گردند و انسان را هم، این شأنیت است که عاقل آن ها شود و عقل و عاقل و معقول هم به حسب وجود، یک حقیقت نوریه اند. پس انسان مؤید را است که معقولات بالفعل شود و خزانه حقائق و معارف نوری و کانون انواع علوم سبحانی

گردد؛ یعنی عالم عقلی، مضاهی با عالم عینی شود. انسان کامل که امام قافله نوع انسانی است، متصف به این انوار ملکوتی است و مصباح و سراج منیری است که دیگر ارواح مستعده از آن فروغ می گیرند.  
(حسن زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۴۵ و ۱۴۶)

### مظهر اسم اعظم

اسمای الهی، معرف صفات جمالی و جلالی ذات اقدس حقانند و این اسماء به اعتبار جامعیت، بعضی را بر بعضی، فصل و مزیت و مرتبت است تا منتهی می شوند به کلمه مبارکه جلاله (الله) که اسم اعظم و کعبه جمیع اسماء است که همه در حول او طائف اند. همچنین، مظهر اسم اعظم و تجلی اتم آن انسان کامل، کعبه همه است و فردی از او شایسته تر نیست و در حقیقت اسم اعظم الهی است، آن مظهر اتم و کعبه کل اسم اعظم الهی در زمان غیبت خاتم اولیاء، قائم آل محمد ﷺ، مهدی موعود، حجة بن الحسن العسکری (صلوات الله علیهم اجمعین) است و دیگر اوتاد و ابدال کمال و آحاد و افراد غیر کمال به فراخور حظ و نصیبشان از تحقق به اسمای حسنی و صفات علیای الهیه به آن مرکز دایره کمال، قرب معنوی انسانی دارند.  
(همان، ص ۸۹)

## نتیجه گیری

در پایان می توان به این نتیجه رسید که در دو دیدگاه حکما و عرفا نسبت به انسان کامل، یکی از مبانی قویم حکما این است که انسان کامل، غایت عالم کونی و نشأه عنصری است؛ اما در منظر عرفا، حرکت وجودیه و ایجادیه، حرکت حبی است. مأخوذ از گنجینه (کنت کنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لکی أعرف) و با توجه به تعاریف و ویژگی هایی که از انسان کامل گفته شد، به طور خلاصه به این نتیجه می رسیم که انسان کامل، کامل ترین وجودی است که حق در او ظهور کرده، خلقت با او آغاز شده و با او ختم می شود، قطب عالم امکان و مرکز دایره وجود است، عالم بر حول وجود او می چرخد و به واسطه وجود او همه کاینات فیض می گیرند.

## منابع

### قرآن کریم

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن علی، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.
۲. حسن زاده آملی، حسن، انسان کامل در نهج البلاغه، قم، انتشارات الف. لام. میم، ۱۳۸۳.
۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، محمد خواجهوی، تهران، چاپ دوم، انتشارات ایران مصور، ۱۳۷۸.
۴. \_\_\_\_\_، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم، انتشارات بیدار، بی تا.
۵. علامه طباطبایی، محمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، محمدباقر موسوی، قم، ج ۱۰، چاپ یازدهم،
- جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۸.
۶. مطهری، مرتضی، انسان کامل، تهران، چاپ سی و هشتم، انتشارات صدرا، ۱۳۸۵.
۷. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، چاپ سی و دوم، دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۸۰.

## بررسی انتقادی پیامدهای کلامی اندیشه خلق قرآن

محمد ابراهیم مشفق

### چکیده

حدوث و قدم کلام الهی، همواره مورد اختلاف متکلمان اسلامی بوده و در پرتو این اختلاف، دیدگاه خلق قرآن مطرح شده است. پژوهش حاضر، ضمن مفهوم‌شناسی نظریه خلق قرآن، پس از تبیین این دیدگاه و پرداختن به اقوال مختلف متکلمین اسلامی در این رابطه، برخی پیامدهای سیاسی و کلامی این نظریه را مطرح و آن‌ها را به روش تحلیلی انتقادی بررسی نموده و بر این باور است که نتایج همچون: ایجاد اختلاف میان فرق اسلامی، تعدد واجب و تاریخمندی قرآن را در پی دارد. ذیل مبحث تاریخمندی قرآن، اشاره‌ای به دیدگاه نصر حامد ابوزید و نقد و بررسی کلام وی شده است.

**کلیدواژه‌ها:** کلام الهی، حدوث و قدم، خلق قرآن، تعدد واجب الوجود،

تاریخمندی قرآن

## مقدمه

همه متکلمان و فرق اسلامی قائل اند، خداوند متکلم است و کلام را یکی از اوصاف الهی می دانند؛ اما میان آن‌ها در اینکه آیا کلام الهی همچون خود خداوند قدیم است یا حادث، اختلاف وجود دارد.

با مطالعه در تاریخ اسلام به این نکته دست پیدا می کنیم:

اختلاف نظر مسلمانان در این مسأله، باعث به وجود آمدن فتنه‌های بسیار بزرگی در میان آنان شده است تا جایی که بعضی از فرق مسلمین به تکفیر و قتل مخالفان خود پرداخته‌اند.

از نظر برخی از علمای صدر اسلام، قرآن بسیار عظیم و بزرگ است و باید آن را بسیار تجلیل کرد و هر چه در این زمینه مبالغه شود، مطابق سلیقه عامه مردم بوده و بهتر است؛ زیرا از نظر توده مردم، کلام الهی از جایگاه بسیار بالایی برخوردار است؛ از این رو، اگر بگوییم قرآن همچون خداوند، قدیم است، ذهن آن‌ها بهتر این مسأله را قبول می کند تا اینکه بگوییم حادث است. کما اینکه اگر در مورد پیامبر ﷺ بگوییم اولین مخلوق است، بیشتر تعظیم کرده‌ایم تا این که بگوییم حادث است؛ از این رو، می توان گفت یکی از عللی که کلام خداوند را قدیم دانستند همین مسأله بوده است. آنگاه عوام هم، این مسأله را پسندیدند و این مسأله بین مردم بسیار شیوع پیدا کرد.

## ۱. مفهوم‌شناسی

۱،۱. قدیم و حادث از نگاه فلاسفه و متکلمین

قدیم یعنی موجودی که قبل از او موجود دیگری نباشد و حادث بر خلاف آن است. منظور از قدیم بودن یک چیز، آن است که آن چیز، همیشه بوده و هیچ‌گاه نبوده است که نبوده باشد و منظور از حادث بودن این است که آن چیز، پیش از آنکه بود شده است، نابود بوده است. (مطهری، ۱۳۵۸: ۱/۲۰۳، ۲، ۱).

## قدیم و حادث از نگاه عرف مردم

قدیم در لغت و عرف، یعنی کهنه و آن موجودی که زمان بسیاری بر او گذشته باشد (بیش از موجودات دیگر) و حادث یعنی نو و آن موجودی که زمان کمتری بر او گذشته باشد. (مطهری، ۱۳۵۸: ۲۰۳/۱؛ شعرانی، ۱۴۹۲: ۵۱)

محل بحث در اینجا، حدوث و قدم به معنای اول، یعنی اصطلاح متکلمین و فلاسفه است.

لازم به ذکر است تمام موجودات یا حادث‌اند یا قدیم. این دو صفت، در یک موجود جمع نمی‌شود و از یک موجود نیز سلب نمی‌شود؛ یعنی نمی‌توان گفت یک موجود هم حادث است و هم قدیم و همچنین نمی‌توان گفت یک موجود نه حادث است و نه قدیم.

## ۲. بیان دیدگاه‌های مختلف در رابطه با مسأله حدوث و قدم قرآن

قائلین به نظریه خلق قرآن معتقدند، قرآن مخلوق خداست و قدیم نیست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۵۷ و قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۵۶/۷) و می‌گویند قرآن همان اصوات و حروف منظمی است که در قالب وحی بر پیامبر علیه السلام نازل شده است؛ (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۵۷ و قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲-۱۹۶۵: ۵۶/۷) اما در مقابل، گروهی از متکلمان و اهل حدیث، قرآن را قدیم می‌دانند و آن را از صفات ذاتی خداوند به حساب می‌آورند. (جرجانی، ۱۳۲۵: ۹۲/۸) از نظر آن‌ها، قرآن معنای ازلی دارد و حقیقتی واحد برای کتاب‌های آسمانی محسوب می‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۵۷) و معتقدند قرآنی که خوانده و شنیده می‌شود، حادث و حاکی از کلام قدیم خداست. (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۳۵۷)

### ۲,۱. معتزله

از نظر معتزله که یکی از فرق اهل سنت است، کلام خدا همان اصوات و حروف است که حادث، ولی غیر قائم به ذات الهی است و حادث و مخلوق خداوند است.

قاضی عبدالجبار معتزلی در این باره می گوید:

«عقیده ما در مسأله این است که قرآن، کلام وحی خداوند و مخلوق و مُحدَث است. خداوند آن را به عنوان نشانه و علامت بر نبوت، بر پیامبر خودش نازل کرده است ... قرآن، آن چیزی است که امروز ما می شنویم و تلاوت می کنیم. از جهت خداوند محدث نیست؛ اما حقیقتاً به او اضافه می شود، همان گونه که آنچه امروز از قصائد امرئ القیس می خوانیم، حقیقتاً به او منتسب می شود، اگرچه امری ء القیس الآن مُحدَث آن نیست.» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۵۲۸)

## ۲,۲. حنابله

از نظر حنابله، کلام، همان اصوات و حروف قرآن است؛ اما ایشان قائل به قدیم بودن این الفاظ هستند. (شهرستانی، ۵۲۱ ق: ۱۰۶/۱) احمد بن حنبل، رئیس حنابله در این باره می گوید:

«قرآن، کلام خدا، مخلوق نیست؛ لذا کسی که پنداشته است قرآن مخلوق است، جهنمی و کافر محسوب می شود. کسی که گمان کرده قرآن، کلام خداست و توقف کرده و نگفته است قرآن مخلوق است یا غیر مخلوق، او از اولی پست تر است و کسی که گمان کرده تلفظ و تلاوت ما از قرآن، مخلوق است و در عین حال قرآن، کلام خداست، جهنمی است و کسی که همه این گروه ها را تکفیر نکند، مانند آنان است.» (احمد بن حنبل، ۱۴۰۶ ق: ۴۹)

## ۲,۳. اشاعره

از نظر اشعری، کلام الهی الفاظ نیست، بلکه امری است که قائم به ذات خداوند است و حقیقتی غیر از علم و اراده دارد. به عقیده ابوالحسن اشعری، بنیان گذار مکتب کلامی اشعری، کلام خدا نه مخلوق است و نه علم او، بلکه صفت ذات اوست. (اشعری، ۱۴۳۰ق: ۴۷، امین عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۱۰/۱) قرآن، کلام خدا و غیر مخلوق است و هر کس سخن از خلق آن بگوید، کافر است. (امین عاملی، ۱۴۰۳ق: ۱۱۰/۱؛ تفتازانی، ۱۰۰/۲)

## ۲,۴. حکمای شیعه

آن‌ها معتقدند کلام خدا بر دو گونه است: کلام لفظی که همان، الفاظ قرآن است و کلام فعلی یا کلمات وجودی که وجود مخلوقات هستند. حکما هر دوی اینها را حادث و مخلوق و معلول خدا می‌دانند و منشأ آن‌ها را اراده و علم خدا می‌دانند. پس اراده و علم خدا قدیم، ولی مخلوقات و کلمات قرآن که ظهور علم و اراده هستند، حادث می‌باشند. (ملاصدرا، بی تا: ۵/۷ و ۱۳۶۳: ۱۸)

## ۳. پیامدهای نظریه خلق قرآن

### ۱,۳. پیامدهای سیاسی

اختلاف قدیم و حادث بودن قرآن، پیامدهای سیاسی قابل توجهی در میان مسلمانان داشت. یکی از اختلافات شدیدی که در دوران امامت امام هادی علیه السلام هم در بین مردم وجود داشت، همین مسأله بود. گروه معتزله که در مسائل عقلی، زبانزد بودند و آنان را با عقل گرایی می‌شناختند، این بحث را مطرح کردند و بر خلاف قول اشاعره و اهل حدیث که قرآن را همچون خداوند، قدیم می‌دانستند، به این قائل شدند که قرآن، کلام خداست و کلام از اوصاف الهی و مخلوق اوست.

برخی بر این باورند که مسأله قدم قرآن از مسیحیت به اسلام نفوذ کرده است و همان طور که مسیحیان، عیسی علیه السلام را کلمه الله معرفی می‌کردند و در نتیجه ایشان را کلام خدا و قدیم می‌دانستند، برخی مسلمانان هم، قرآن را کلام خدا و قدیم می‌دانند. مؤید این مدعا آن است که مأمون، بخش نامه‌ای برای اسحاق بن ابراهیم، حاکم بغداد نوشت و در آن اشاعره را متهم کرد که سخن آنان در مورد قرآن، همچون سخن مسیحیان در مورد حضرت عیسی علیه السلام است. (پیشوایی، ۱۳۹۰: ۶۳۱/۱)

قبل از خلافت مأمون، در دوران حکومت هارون، شخصی به نام بشر مریسی که به گفته برخی، یهودی تبار بوده به مدت چهار سال این بحث را دنبال و آن را ترویج می‌نمود که سرانجام پس از اینکه شنید هارون به طور غیابی او را تهدید به مرگ

کرده است، از این کار دست کشید.

این بحث، همچنان ادامه داشت تا اینکه مأمون به خلافت رسید و از آنجا که خود از اهل علم و دانش بود و به مباحث عقلی گرایش داشت، از معتزله و دیدگاه مخلوق بودن قرآن حمایت کرد و آن را عقیده رسمی دولت اعلام نمود.

### حکومت مأمون و نظریه خلق قرآن

مأمون عباسی به دیدگاه حدوث قرآن و مخلوق بودن آن گرایش داشت و در سال ۲۱۲ قمری با اعلام آن سبب تقویت دیدگاه معتزلیان و قدرت گرفتن آنان شد. به همین جهت وی مخالفان معتزلیان را که اهل حدیث بودند به شدت مورد شکنجه و فشار سنگین سیاسی و دینی قرار داد. معتزلیان به مأمون می گفتند اعتقاد به قدیم بودن قرآن، مانند اعتقاد مسیحیان درباره حضرت مسیح علیه السلام است. (سبحانی، ۱۴۱۴ ق: ۳/ ۴۴۸)

در ابتدا مأمون با بحث و مناظره به ترویج مبحث خلق قرآن پرداخت؛ اما از آنجا که اهل حدیث بر عقیده خود بسیار پافشاری می کردند و به هیچ وجه قانع نمی شدند، کم کم مأمون تصمیم گرفت از قوه قهریه خود استفاده کند؛ در نتیجه فشارها و آزار و اذیت‌ها بر منکران نظریه خلق قرآن افزایش یافت.

مأمون سر انجام در سال ۲۱۸ قمری دستور داد همه مردم باید نظریه خلق قرآن را بپذیرند. در ابتدا نامه‌ای به اسحاق بن ابراهیم، والی بغداد نوشت و در آن، نام آیاتی را که به حدوث قرآن دلالت داشتند، ذکر کرد و از وی خواست تمامی قضاتی را که معتقد به قدیم قرآن هستند، برکنار کند و نیز شهادت معتقدین به قدیم قرآن را نپذیرد. (سیوطی، ۳۰۸) این دستور با مخالفت گروهی از بزرگان سیاسی، فرهنگی و اداری روبه‌رو شد؛ اما وقتی مأمون آنان را به دربار خود احضار کرد و برخورد سختی با آن‌ها داشت این مخالفت پایان یافت؛ اما در عین حال، احمد بن حنبل و بشر بن ولید و چند تن دیگر از بزرگان بغداد همچنان با خواسته‌های مأمون مخالفت می کردند. او هم در پاسخ به این مخالفت‌ها برای آنان مجازات شدیدتری قرار داد و دستور داد

همه علما را مورد آزمایش قرار دهند و از فعالیت علمای معتقد به قدم قرآن جلوگیری شود. (یعقوبی، ۲/۴۶۷-۴۶۸؛ طبری، ۷/۱۹۶-۲۰۹) در کتب تاریخی از این دوران، به دوران محنت یا «محنة القرآن» یاد کرده‌اند.

کسی که خلفای عباسی از جمله مأمون را بر این کار و می‌داشت، شخصی به نام «ابن ابی دؤاد» بود که پس از برکناری یحیی بن اکثم، قاضی القضاات شده بود. وی به قدری در این مسأله، نقش مهمی داشت که برخی تصور کرده‌اند، بنیانگذار نظریه خلق قرآن، او بوده است (در حالی که چنین نیست).

خلاصه، این درگیری‌ها همچنان ادامه داشت تا آنکه منجر به نفرت مردم از معتزله و تفکرات آن‌ها گردید. از این رو، وقتی که متوکل عباسی به خلافت رسید از اهل حدیث حمایت کرده و از بحث و جدال در باب خلق قرآن جلوگیری کرد و به دوره محنت پایان داد. همچنین، وی ابن ابی دؤاد را از مقام خود عزل کرده و اموالش را مصادره نمود. با همه این‌ها اما این بحث باز هم تا چند سال بعد، همچنان در میان مسلمانان وجود داشت و چند سالی طول کشید تا خاتمه پیدا کند. (پیشوایی، ۱۳۹۰: ۶۳۲-۶۳۳/۱)

### ۲،۳. پیامدهای کلامی

مسأله خلق یا عدم خلق قرآن، هر کدام پیامدهایی دارد و قائل بودن به هر یک از این دو می‌تواند در اعتقادات افراد تأثیرگذار باشد.

### ۳،۲،۱. تعدد واجب الوجود

یکی از پیامدهای قائل بودن به عدم خلق و قدیم بودن قرآن، این است که معتقد به وجود شریک برای خداوند باری تعالی شویم؛ چرا که قائلین به این نظریه معتقدند کلام خدا مانند ذات او قدیم است و همان طور که روشن است، قدیم یعنی چیزی که از همان ابتدا بوده و قبل از او موجودی نبوده است. لازمه این حرف، آن است که بگوییم کلام خداوند همچون خود او واجب است و از زمره ممکنات خارج می‌گردد؛ زیرا شأن ممکنات، این است که نبوده‌اند و سپس موجود شده‌اند؛ یعنی زمانی وجود

داشته است که ممکنات نبوده‌اند و پس از آن، موجود شده‌اند؛ درحالی که مفهوم قدم و غیرمخلوق بودن با این امر تنافی دارد و نمی‌شود قدیمی را فرض کرد که زمانی نبوده و سپس موجود شده است. خلاصه آن که، در صورت قدیم دانستن قرآن، برای خداوند شریک قائل شده‌ایم و گفته‌ایم علاوه بر ذات باری تعالی که قدیم است، کلام او (قرآن) هم، قدیم است.

### ۳،۲،۲. تاریخمندی قرآن

قول به مخلوق بودن قرآن هم، پیامدهایی داشته است؛ از جمله این پیامدها می‌توان به تاریخمندی قرآن اشاره کرد. برخی از افرادی که نظریه حادث و مخلوق بودن کلام الهی را پذیرفتند، بعدها قائل به تاریخمندی آن هم شدند. منظور از تاریخمندی قرآن، این است که کلام الهی متأثر از زمان، مکان و مخاطب‌های خاصی است که این صفت، منجر به موقتی و عرضی بودن آن می‌شود. توضیح بیشتر آن که، هر موضوعی که به صفت تاریخمندی و زمانمندی متصف شود، معنایش این است که آن موضوع، زائیده مکان، زمان و شرایط خاصی است و به همان موقعیت اختصاص دارد و در زمان‌ها، مکان‌ها و موقعیت‌های دیگر کارایی ندارد یا لااقل کارایی اصلی خود را از دست داده است. برای روشن تر شدن مطلب، مثالی می‌زنیم:

وقتی ما از موزه‌ای بازدید می‌کنیم و آثار تاریخی را در آن مشاهده می‌کنیم، این معنا به ذهنمان می‌رسد که آن آثار، مخصوص زمان و موقعیت خاصی در گذشته بوده و در حال حاضر دیگر کارایی ندارد و نمی‌توان از آن بهره برد یا اینکه مانند گذشته نمی‌توان از آن بهره برد؛ زیرا آثار نو و بهتری جایگزین آن شده است. پس نگاه ما به آن آثار، صرفاً نگاه به یک اثر تاریخی است که تاریخ انقضای آن گذشته و دیگر استفاده‌ای از آن نمی‌شود. کسانی که معتقد به تاریخمندی قرآن هستند دقیقاً همین نگاه را به آن دارند و معتقدند قرآن و کلام الهی زائیده یک شرایط و موقعیت خاص بوده و در حال حاضر، دیگر آن کارایی سابق را ندارد. به تعبیری دیگر این

افراد برای قرآن، تاریخ تولید، مصرف و انقضا در نظر می گیرند که به مرور زمان، باید جایگزین دیگری را برای آن قرار داد. (عرب صالحی) ابوزید یکی از افرادی است که قائل به نظریه تاریخمندی قرآن شده است. او در این زمینه می گوید:

«قرآن، فعلی تاریخمند و پدیده‌ای است که در تاریخ به وجود آمده و مقید به میزان عقل و آگاهی مخاطبانش و ماهیت وضعیت اجتماعی و فرهنگی‌ای است که در آن تحقق یافته است.» (ابوزید، ۲۸۷)

نتایج و پیامدهای متعددی بر نظریه تاریخمندی قرآن مترتب می شود که در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می کنیم:

#### الف) انکار نزول دفعی قرآن

قائلین به نظریه تاریخمندی قرآن معتقدند نزول قرآن به صورت تدریجی و در طول ۲۳ سال بعثت پیامبر اکرم ﷺ بوده است و نزول دفعی آن را انکار می کنند. اگرچه در این نوشتار، قصد تحلیل و نقد این مطلب را نداریم؛ اما به همین مقدار بسنده می کنیم که آیات<sup>۱</sup> و روایات متعددی از شیعه و اهل سنت، گواه بر رد این مطلب هستند و نزول دفعی قرآن را ثابت می کنند.

#### ب) انکار واقع‌نمایی قرآن

ابوزید که پیش‌تر به آن اشاره شد، معتقد است داستان‌هایی که در قرآن آمده، صرفاً جنبه پند و موعظه داشته و حقیقت خارجی نداشته است. (ابوزید، قرآن به مثابه دیسکورس‌های مختلف، گفتگو با اکبر گنجی) همچنین، گفته است، اشارات و خطاب‌هایی که در قرآن دیده می شود لزوماً به معنای وجود افراد و مخاطب خاصی نیست و این احتمال وجود دارد که صرفاً یک داستان بوده باشد. (ابوزید، کیان: ش ۵۴: ۱۵)

از نظر وی، نشانه‌های موجود در یک متن، به زمان شکل‌گیری آن متن مربوط

۱ بقره، ۱۸۵؛ دخان، ۲-۳؛ قدر، ۱.

۲ تفسیر طبری: ۹۶/۲؛ الدر المنثور: ۱۸۹/۱.

می‌شود؛ بنابراین، در صورت تغییر بنیادین فرهنگ‌ها، نشانه‌های موجود در قرآن نیز دلالتشان از بین می‌رود. (ابوزید، معنای متن: ۳۹؛ نقد گفتمان دینی: ۲۷۸)

### نقد کلام ابوزید

آنچه که ابوزید در مورد انکار واقع‌نمابودن قرآن بیان کرده است، مرتبط با مکتب ادبی وی در تفسیر و مبانی زبان‌شناسی ایشان است که به اختصار به برخی از نقدها در این زمینه می‌پردازیم:

۱. از آنجا که خداوند متعال، حکیم است، هدف و غرض اصلی او از نازل کردن قرآن، هدایت بشریت است. حال اگر بنا باشد برای هدایت بشریت از داستان‌ها و جملات دروغین و غیر واقعی استفاده کند، لازمه‌اش این است که هدایت انسان مبتنی بر امر باطل باشد و موجب ضلالت و گمراهی انسان‌ها شود و این امر با حکمت خداوند تنافی داشته و موجب نقض غرض الهی می‌شود.

۲. خداوند برای تربیت انسان، از ارائه‌دادن الگوهای عملی استفاده می‌کند؛ مثلاً در قرآن پس از یاد کردن پیامبران می‌فرماید:

«أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَ» (انعام، ۹۰)؛ از این رو، معنایی ندارد که انسان‌ها را به الگو گرفتن از افرادی که اصلاً واقعیت خارجی ندارند، امر کند. (معرفت، ۵۱۸)

۳. مفاهیم زیادی در همه فرهنگ‌ها وجود داشته و دارد که با تغییر مصادیق، این مفاهیم تغییر نکرده و بر جای خود باقی مانده است؛ مانند مفاهیم اخلاقی، چون عدل، ظلم، صله رحم و ... یا مفاهیم وهمی، چون غول و ... یا مفاهیم حقوقی، چون ملکیت، زوجیت و ... و سایر مفاهیم. این مفاهیم از ابتدای عالم تاکنون در میان بشریت وجود داشته و وجود خواهد داشت و با تغییر مصادیق و تغییر فرهنگ زمانه، از بین نرفته و یا تغییر نمی‌کند؛ از این رو، نتیجه می‌گیریم، نمی‌توان به صرف تغییر فرهنگ‌ها، حکم به عدم اعتبار برخی مفاهیم در زمان‌های مختلف کرد.

۴. دلیل دیگری که می‌توان بر رد کلام ابوزید آورد، این است که قرآن از برخی

واژگان موجود در عصر نزول استفاده کرده و آن‌ها را در معانی جدیدی به کار برده است؛ به عنوان مثال، قرآن کلمه «صلاة» را که در عصر نزول به معنای دعا بوده است، در انجام مناسک مخصوصه‌ای که برای ارتباط بین انسان و خدا انجام می‌شود به کار برده است؛ پس نتیجه گرفته می‌شود قرآن بر محتوای باطل و دروغین، مبتنی نیست. همچنین، باید گفته شود قول به تاریخمندی و تأثیرپذیری قرآن از زمان، مکان و شرایط خاص با خاتمیت دین اسلام و پیامبر اکرم ﷺ سازگاری ندارد؛ زیرا خاتمیت یک دین به معنای جاودانگی آن است و معنایش این است که پس از آن دین دیگری نخواهد آمد و آن را نسخ نخواهد کرد. لازمه چنین دینی آن است که کتاب قانونی آن، جامع، کامل و قابل استفاده در تمامی عصرها باشد؛ درحالی که قائلین به نظریه تاریخمندی قرآن بر این باورند که قرآن مخصوص عصر نزول بوده و در عصرهای پس از آن کاربردی نداشته و کارایی خود را از دست داده است.

توضیح بیشتر آن که، به عقیده مسلمانان، قرآن یک کتاب جامع و کامل است که برای تمامی انسان‌ها در تمامی دوران‌ها کارایی دارد. این مدعا را می‌توان از لابه‌لای آیات قرآن و روایات متعددی از شیعه و اهل سنت یافت؛ به عنوان مثال، خداوند در آیه ۱۱۹ سوره مبارکه انعام می‌فرماید:

«وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ لِأُنْذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ» که با توجه به عمومیت عبارت «مَنْ بَلَغَ» فهمیده می‌شود، قرآن کتابی جامع است که برای هدایت تمامی بشریت نازل شده است. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۳۹/۷) همچنین در روایتی از امام صادق (ع) آمده است: «حَلَالٌ مُحَمَّدٌ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۲۹ق: ۱/۱۴۷) که از آن به دست می‌آید احکام شریعت پیامبر اکرم ﷺ تا روز قیامت برای همه انسان‌ها در هر زمان و هر مکانی که باشند ثابت و لایتغیر است؛ از این رو، پر واضح است که دین اسلام، دین خاتم و کتاب آسمانی آن، کتابی کامل و جامع بوده و باور تاریخمندی قرآن بر خلاف آموزه‌های این مکتب است؛ زیرا لازمه این نظریه و کلام ابوزید محدود کردن آموزه‌های قرآنی به زمان خاص و انسان‌های

محدودی شده و دیگر شامل انسان‌های پس از عصر نزول نمی‌شود.

### نتیجه‌گیری

با بررسی معنای قدم و حدوث قرآن و دیدگاه‌های مختلفی که در این زمینه بیان شد و پیامدها و نتایجی که برای هر یک از دیدگاه‌ها بیان شد، به این نتیجه می‌رسیم که دیدگاه قدیم بودن قرآن، مستلزم تعدد واجب الوجود بوده و با اعتقادات مذهب امامیه در تنافی است. همچنین، نظر ابوزید که دیدگاه تاریخمندی را در صورت خلق قرآن مطرح کرده بود، مورد نقد قرار گرفته و روشن شد با شواهدی از قرآن و روایات سازگاری ندارد.

## منابع

۱. ابن اثیر، عزالدین، الکامل فی التاریخ، بیروت، دارصادر، ۱۳۸۵ق.
- 1- احمد بن حنبل، عبدالله، السنّة، عربستان-دمام، دار ابن القیم، ۱۴۰۶ق.
- 2- اشعری، ابوالحسن، الابانه عن اصول الدین، مدینه منوره، ۱۳۴۸ق.
- 3- امین عاملی، سید محسن، اعیان الشیعہ، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۲۱ق.
- 4- پیشوایی، مهدی، سیره پیشوایان، قم، انتشارات امام صادق (ع)، ۱۳۹۰ش.
- 5- تفتازانی، سعد الدین، شرح المقاصد، قم، الشریف الرضی، ۱۴۱۲ق.
- 6- جرجانی، میر سید شریف، شرح مواقف، قم، الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
- 7- روحانی، محمدحسین، منتهی الاصول، قم، انتشارات دفتر آیت الله سید محمدحسین روحانی، ۱۴۱۳ق.
- 8- سبحانی، جعفر، بحوث فی الملل و النحل، قم، موسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۴ق.
- 9- سیوطی، جلال الدین، الدرالمشور، قم، مکتبہ آیه الله المرعشی النجفی (ره)، ۱۴۰۴ق.
- 10- سیوطی، جلال الدین، تاریخ الخلفاء، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۷ق.
- 11- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ملل و نحل، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۵ق.
- 12- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الأسفار

- الأربعه العقلیه، بیروت، دارالاحیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- 13- طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، انتشارات، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، ۱۳۹۰ش.
  - 14- طبری، ابن جریر، ۱۳۶۲، تاریخ طبری،
  - 15- طبری، ابن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۱۲ق.
  - 16- عربصالحی، محمد، مبانی تاریخمندی قرآن و تحلیل و نقد مبنای وحی شناختی آن، زمستان ۱۳۹۵ شماره ۴.
  - 17- قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسه، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۴۲۲ق.
  - 18- کلینی، یعقوب، الکافی، موسسه علمی فرهنگی دارالحديث، سازمان چاپ و نشر، ۱۴۲۹ق.
  - 19- معرفت، محمد هادی، نقد شبهات پیرامون قرآن کریم، ترجمه حسن حکیم باشی و دیگران، موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۸۵ش.
  - 20- مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، صدرا، ۱۳۵۸ش.
  - 21- نصر حامد ابوزید، تأویل، حقیقت و نص، ترجمه مرتضی کریمی نیا، مجله کیان شماره ۵۴، ۱۳۷۹ش.
  - 22- یعقوبی، احمد ابن اسحاق، ۱۳۸۹، تاریخ یعقوبی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

## بررسی قصص قرآنی از دیدگاه دانشمندان غربی و روشنفکران اسلامی با تأکید بر آرای علامه طباطبایی

سعید کریمی

### چکیده

بسیاری از فرهنگ‌ها و ادیان را می‌بینیم که آموزه‌ها و اهداف خود را در قالب داستان یا رمان به جامعه، القا می‌کنند. قرآن کریم نیز به عنوان عالی‌ترین گفتمان و کتاب دینی فرهنگ‌ساز، از این قاعده مستثنا نیست. در این کتاب نیز، قصص فراوانی در راستای اهداف و اغراض الهی بیان شده است؛ ولی از آنجا که برای داستان‌نویس، القای فرهنگ مورد قبول خودش ملاک است، گاهی برای رسیدن به هدف خود از حقیقت دور می‌شود و به وادی تخیل می‌افتد تا آنجا که برای رسیدن به هدف خود، افسانه‌ها و اساطیر را بازگو می‌کند. حال، سؤال اینجاست که قرآن به عنوان کتاب آسمانی چگونه عمل کرده است؟ آیا به وادی تخیل و تمثیل افتاده است؟

به دنبال این سؤال، به تحلیل و بیان دیدگاه‌های مختلف در این زمینه، اعم از دانشمندان غربی و روشنفکران معاصر پرداختیم که عمدتاً نظرات، به دو بخش شناختاری و غیر شناختاری تقسیم می‌شود. در بخش غیر شناختاری، سه زبان اسطوره و ابراز احساسات و نمادین مطرح شده است که با بررسی، به این نتیجه رسیدیم، هیچ کدام از این نظرات در مورد قصص قرآنی، قابل قبول نیست؛ چون بر اساس برهان‌هایی از قبیل نقض غرض و صفاتی از قبیل حکمت خداوند و صدق و حق بودن قرآن، زبان قرآن در تمام آنچه بیان کرده، حق و واقعیت است و تخیل و باطل در آن راهی ندارد.

در آخر، به بررسی و تحلیل نظر علامه طباطبایی در المیزان، به عنوان یک دانشمند و مفسر برجسته پرداختیم. آنچه از بیانات ایشان به دست آمد، این بود

که ایشان هم، تمام قصص را واقعی می‌داند، اگرچه می‌فرماید در بیان قصص قرآن، از فنون مختلف زبانی و بیانی استفاده شده است؛ ولی این دلیل بر راهیابی کذب در قرآن نمی‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** قصص قرآنی، زبان دین، زبان اسطوره‌ای، زبان نمادین

## مقدمه

قرآن کریم به عنوان کامل‌ترین کتاب آسمانی، برای هدایت انسان‌ها از فنون مختلف، از جمله داستان استفاده کرده است. آیا قرآن، داستان‌های تخیلی بیان کرده یا سرگذشت پیشینیان را آینه عبرت ما قرار داده که سراسر حق است؟

از آنجا که امروزه داستان‌نویسی به عنوان هنری بزرگ، مطرح است و تأثیر شگرف اجتماعی دارد، متفکران و مفسران را واداشته تا به این بعد از قرآن کریم بپردازند. این مسأله از این جهت که با حقانیت و صدق و کذب کتاب الهی ارتباط دارد، اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند.

در واقع، بازگشت این مسأله به بحث زبان دین است که امروزه به عنوان بحث مستقل در علم فلسفه دین و کلام جدید مطرح است و بعد به عنوان یک مبنا در علم تفسیر مطرح می‌شود. از طرفی، علامه طباطبایی از آنجا که جزو مفسران و متفکران مطرح معاصر در جهان اسلام است و تفسیر گرانبه‌ای المیزان جزو معتبرترین کتب تفسیری معاصر است، به بررسی نظر ایشان می‌پردازیم تا واقعیت و قول حق در مورد این مسأله روشن شود.

در این مسأله اگرچه پژوهش‌هایی مانند: «زبان دین و قرآن» و «زبان دین و قرآن از نظر علامه طباطبایی» انجام شده است؛ ولی به طور جامع، نظرات روشنفکران معاصر و دانشمندان غربی بررسی نشده و همچنین در خصوص نظر علامه در داستان‌های قرآن، دقت مورد نظر صورت نگرفته و به تمام ابعاد نظر ایشان پرداخته نشده است.

## مفهوم‌شناسی، زبان دین یا زبان دینی

پاره‌ای از نویسندگان، میان دو تعبیر «زبان دین» و «زبان دینی» تفکیک کرده‌اند، به این بیان که زبان دین را درباره «گفت‌وگوی خدا با انسان» و زبان دینی را «سخن گفتن انسان از خدا و با خدا» به کار برده‌اند. (قراملکی، ۱۳۷۸: ۲۳۱) اما برخی دیگر از نویسندگان، این تفکیک را قبول ندارند و می‌گویند در زادگاه این دو اصطلاح، تمایز و تفکیکی به چشم نمی‌خورد. (یوسفیان، ۱۳۹۸: ۱۹۴)

در مقام داوری می‌توان بیان کرد با توجه به دقیق‌شدن اصطلاحات علمی، اگر بین این دو اصطلاح تفکیک ایجاد شود، بهتر است، همان‌طور که متفکران، بین دو اصطلاح جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دینی و روان‌شناسی دین و روان‌شناسی دینی، این تفکیک را انجام داده‌اند.

## تعریف زبان دین

قبل از بیان و بررسی نظرات دانشمندان به جاست که موضع نزاع در مورد زبان دین مشخص شود و این امر، جز با تعریف صحیح از زبان دین میسر نمی‌شود؛ یعنی باید دید که دانشمندان در کدام تعریف از زبان دین اختلاف دارند و بحث مورد نظر ما در این نوشتار در کدام تعریف می‌گنجد؛ بنابراین، به تعریف زبان دین می‌پردازیم.

اصطلاح زبان دین از دو واژه «زبان» و «دین» ترکیب شده است.

زبان دین، معانی متعددی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. زبانی که مملو از اصطلاحات دینی باشد. اگر کسی که در گفتار و نوشتار از واژه‌های دینی بسیار استفاده کند، می‌گویند به زبان دینی سخن می‌گوید؛ مثل: زبان فلسفی.

۲. زبان رسمی و مقدس ادیان و زبانی که در مناسک و متون دینی آمده است؛ مثل: زبان عربی برای اسلام.

۳. زبان متون دینی، آنچه در متون مقدس آمده است یا سخن گفتن از عقاید و آموزه‌های دینی.

آنچه که از زبان دین، مراد بحث ما است، همین معنای سوم است؛ چون این زبان، مستلزم نگاه ویژه به گزاره‌های دینی است؛ زیرا که نوع نگرش ما به گزاره‌های دینی، در برداشت و تفسیر ما از این گزاره‌ها نقش بسزایی دارد و از آنجا که گزاره‌های قرآنی، بخش مهمی از گزاره‌های دینی در دین اسلام است، رویکردهای مختلف در زبان دین، بر فهم ما از زبان قرآن تأثیر می‌گذارد. حال،

روشن شد که از جمله مبانی نظری فهم و تفسیر قرآن، بحث زبان دین می‌باشد.  
(ساجدی، ۱۳۸۳: ۲۲)

### محدوده گزاره‌های دینی

با توجه به تفکیک میان زبان دین و زبان دینی، مطرح شدن این بحث در دو بخش، آشکارتر می‌شود. اگرچه بدون تفکیک هم، این دو بخش مطرح است. بخش اول در مورد خداوند است، به این معنا که بشر به چه صورت، راجع به خداوند و صفات او صحبت می‌کند؛ یعنی همان تحلیل اوصاف و معانی مشترک میان خداوند و انسان یا همان صفات خبری که در متون مقدس در مورد خداوند بیان شده، به چه معنا است. این بخش از قبل در فلسفه دین مطرح بوده است و دیدگاه‌های گوناگونی از قبیل: تعطیل، تشبیه و ... در این بخش مطرح است.  
(خسروپناه، ۱۳۸۸: ۳۶۰)

ولی بخش دیگر در مورد زبان به کار رفته، در متون دینی است؛ یعنی این زبان چیست؟ آیا گزاره‌های دینی، معرفت بخش‌اند؟ و از آنجا که قرآن بزرگ‌ترین و معتبرترین متن دینی در اسلام و کلام خداوند است، این بحث در مورد زبان قرآن، اهمیت ویژه پیدا می‌کند؛ لذا این پژوهش نیز مربوط به بخش دوم و خصوص زبان قرآن است، البته نه کل زبان قرآن، بلکه زبان قرآن در خصوص بیان داستان‌ها و سرگذشت گذشتگان.

### دیدگاه‌های مختلف درباره قصص قرآنی

همان گونه که قبلاً بیان کردیم موضوع بحث، زبان قرآن در بیان قصص قرآنی است؛ لذا از طرح نظرات گوناگون در بحث زبان دین، چشم‌پوشی می‌کنیم و به خصوص نظرات درباره قصص قرآن می‌پردازیم. اگرچه که ماهیت گزاره‌های قرآنی و روش طرح جملات و موضوعات در زبان قرآن بررسی می‌شود و بخش عمده این مباحث نیز در بحث زبان دین، پیشینه دارد؛ ولی موضوع شیوه بیان و زبان قرآن درباره مباحث تاریخی و قصه‌ها به جهت ماهیت آن‌ها از اهمیت

ویژه‌ای برخوردار است که به طرح آن می‌پردازیم. در این باره، نظرات را به دو بخش شناختاری قصص قرآنی و غیر شناختاری تقسیم می‌کنیم.

## ۱- رویکردهای غیر شناختاری یا غیر معرفت‌بخش

### ۱-۱. زبان اسطوره‌ای

در بحث زبان اسطوره، دو نوع ادعا قابل طرح است: یکی دیدگاه متفکران غربی و دیگری رأی برخی روشنفکران اسلامی که هر یک جداگانه بررسی می‌شود.

#### دانشمندان غربی و زبان اسطوره

اگرچه دانشمندان غربی در خصوص زبان قرآن و قصص آن حرفی نگفته‌اند؛ ولی نظر آن‌ها در غیر معرفت‌بخشی زبان دین، شامل قرآن و قصص آن می‌شود. در این نگرش، گزاره‌های دینی، هیچ بهره‌ای از واقعیت ندارند، بلکه حاکی از اسطوره‌هایی تلقی می‌شوند که هیچ معرفتی برای ما ایجاد نمی‌کنند؛ لذا داستان‌های قرآنی، خالی از واقعیت هستند و فقط یک سری داستان‌های اسطوره‌ای هستند که برای اهداف خاصی بیان شده‌اند و نباید به عنوان رویداد واقعی تاریخی به آن‌ها نگاه کرد. به عنوان نمونه، نظر دو نفر را ذکر می‌کنیم.

#### ۱. ریچارد بریث ویت

وی، فیلسوف علم و فیزیکدان معاصر انگلیسی است که در یکی از مقالات خود که چالش‌های بسیاری به وجود آورد، نظریه‌ای را مطرح کرد که شهرت بسیار یافت. او ادیان را اسطوره و افسانه مفید می‌داند که پذیرش آن‌ها می‌تواند به تعالی انسان کمک کند. وی می‌گوید:

«داستان‌ها در مخاطبان، آثار روان‌شناختی دارد؛ به‌طوری که مردم توجهی ندارند که این داستان‌ها دروغ و ساختگی است؛ در صورتی که می‌دانند که

ساختگی‌اند.» (علیزمانی، ۱۳۸۱: ۲۴۵)

## ۲. ارنست کاسیرر

ارنست کاسیرر، یکی از حامیان زبان اسطوره در دین است. او زبان مورد کاربرد در الاهیات و مبانی آن را اسطوره می‌داند. وی اسطوره را نوع خاصی از نگرش به عالم می‌داند که به طور کامل با نگرش متعارف متفاوت است. در فهم اسطوره‌ای بین ذهن و عین، ادراک و تخیل، میان خود موضوع و بازتاب احساسی و عاطفی آن، تفکیک روشن و دقیقی وجود ندارد. از طرفی هم، قضیه‌ای را می‌توان گفت صادق است که واقعیت و عینیت داشته باشد؛ درحالی که این معیار در اسطوره وجود ندارد، بلکه اسطوره، هر چه واکنش عاطفی شدیدتری را در ما برانگیزد و احساس تقدس بیشتری را به همراه داشته باشد، واقعی‌تر خواهد بود. کاسیرر و پیروانش، مانند سوزان لانگر معتقدند که روش اسطوره‌ای که در الاهیات است، به طور کامل با روش علمی متفاوت است و تلاش برای عقلانی کردن آن، تلاشی بیهوده است. (الستون، میلتن، لنگهاوزن، ۱۳۷۶: ۵۷-۵۸)

## دانشمندان مسلمان و زبان اسطوره

پاره‌ای از دانشمندان روشنفکر اسلامی نیز، قائل به وجود اسطوره در قرآن شده‌اند که به آن اشاره می‌کنیم.

## ۱. امین خولی و شاگردانش

در میان دانشمندان مسلمان، برخی، داستان‌های قرآنی را تأویل برده‌اند و آن‌ها را غیر واقعی قلمداد کرده‌اند که امین خولی و شاگردانش، مانند عبدالکریم خطیب، جزء همین دسته هستند.

خولی می‌گوید که کار هنری با روایت تاریخی، تفاوت دارد. آثار هنری و ادبی، غیر معرفت‌بخش هستند؛ در صورتی که در روایت تاریخی باید عین همان قضیه را نقل کرد و آیات قرآن در گزارش رویدادها که قصص از جمله آن است، از نوع هنری و غیر واقع‌نما است و همچنین عبدالکریم خطیب با تأکید بر ویژگی‌های قصه‌های

قرآنی، تلاش کرده که بعد تاریخی و واقعی داستان‌ها را انکار کند. (ساجدی، ۱۳۸۳: ۲۸۴)

## ۲. محمد احمد خلف الله

خلف الله تعدادی از قصص قرآن را طبق این نگرش تبیین کرده است. خلف الله به رغم مخالفت تمام مفسران با وجود اسطوره در قرآن، به تبیین اسطوره در قرآن می‌پردازد. او داستان‌های قرآنی را به سه نوع تاریخی، تمثیلی، و اسطوره‌ای تقسیم می‌کند و به بیان نمونه‌هایی از آن می‌پردازد. او بعد، حکایت ۹ آیه از قرآن که اساطیری بودن قرآن را از قول مشرکین حکایت می‌کند، بیان می‌کند که این آیات، همه مکی هستند و گویندگان این اتهام، غالباً منکر قیامت بوده‌اند و آن‌ها اعتقاد راسخ به اساطیری بودن قرآن داشته‌اند و قرآن هم در تمامی موارد، اساطیر را از خود نفی نکرده است: «وَقَالُوا أَأَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا ...» (فرقان، ۵ و ۶) بلکه قرآن، اصرار دارد که اساطیر، فرستاده خداست، نه ساخته پیامبر ﷺ. در ادامه خلف الله می‌گوید:

«چون در محیط مدینه، فرهنگ نوشتاری و سابقه نقل اسطوره‌ای در کتب یهودیان وجود داشت، دیگر این اتهام ادامه پیدا نکرد؛ ولی در محیط مکه، چون این سابقه نبود؛ لذا بیان داستان‌های اسطوره‌ای، بدعت و نوآوری بودند و مورد پذیرش آن‌ها قرار نگرفت.» (خلف الله، ۱۹۹۹: ۱۹۸ - ۲۰۸)

لذا خلف الله این گونه نتیجه می‌گیرد که چون اعتقاد راسخ مردم مکه بر این بوده که داستان‌های قرآن، اسطوره‌ای است و قرآن از آن‌ها همین اعتقاد را نقل کرده و این امر را رد نکرده، بلکه در یک مورد قبول هم کرده؛ لذا داستان‌های قرآن، اسطوره‌ای و خالی از واقعیت هستند و این اتهام هم که در مدینه، ادامه پیدا نکرد به خاطر این بود که داستان‌های اسطوره‌ای، مورد قبول مردم مدینه بود و سابقه داشت؛ ولی در مکه، چون سابقه نداشت، آن را رد کرده‌اند.

خلف الله در تعریف قصه تمثیلی می گوید:

«به آن قصه‌ای که در قالب هنری در قرآن، از باب ضرب المثل یا تمثیل آمده است، قصه تمثیلی می گویند.» (خلف الله، ۱۹۹۹م: ۱۹۱-۱۹۲-۱۹۳-۲۰۷)

وی در ذیل عنوان قصه اسطوره‌ای، این قصه را به لحاظ محتوا و شکل، متفاوت با قصه تمثیلی می داند؛ ولی می بینیم که مصادیق زیادی را تحت هر دو عنوان بیان کرده است. اگرچه خلف الله داستان‌های قرآن را به سه بخش تقسیم کرده است؛ ولی نگرش اسطوره‌ای را به هر سه بخش، سرایت داده و دو نوع دیگر را نیز مخلوط با اسطوره می داند.

تعبیر یکی دیگر از نویسندگان مسلمان، به نگرش اسطوره‌ای نزدیک است. وی بیان می کند:

«ورود قصص انبیا و اصحاب کهف و امثال آن در قرآن مجید، به خاطر تاریخ‌گویی و بیان عقاید خود پیامبر ﷺ نبوده است تا اگر تردیدی در صحت آن قضایا باشد با صدق دعوت منافات داشته باشد، بلکه مقصود این بود که از همان قصص و حکایات که بین مردم آن زمان به خصوص، اهالی جزیره العرب، متداول و مشهور بود، نتایج اخلاقی برای هدایت مردمان گرفته شود. این عمل به قول علمای منطق از مقوله استحسنات خطابی و احتجاجات و جدل است که به قضایای مقبوله، مسلم و امور مشهور تمسک می شود و موقتاً آن را می پذیرد تا طرف دعوا را به قبول دعوت خویش ملزم سازد، خواه آن قضیه در واقع صادق باشد یا کاذب. بالجملة، اسلام به راست و دروغ حکایات کاری نداشت.» (سعیدی، ۱۳۸۸: ۲۸۸)

### نقد دیدگاه اسطوره‌ای

در پاسخ به دانشمندان غربی می توان این گونه پاسخ داد که این نگرش، به چند دلیل باعث اثبات اسطوره در قرآن نمی شود.

۱. در این نگرش، اعتقاد به افسانه و اساطیر در برخی ادیان، به تمام ادیان از جمله دین اسلام و قرآن، سرایت داده شده که این یک استقراء ناقص است و نمی‌تواند مبنای استدلال قرار گیرد. در واقع، پیروان این نظریه، بدون توجه کافی به دین اسلام با مراجعه به ادیان خرافی و باستانی، این نتیجه را گرفته‌اند و آن را به دین اسلام و قرآن سرایت داده‌اند که این یک تعمیم نابجا می‌باشد. (ساجدی، ۱۳۸۳: ۲۴۴)

۲. خلط دیگری که در این نظریه، صورت گرفته، این است که پیروان این نظریه به جای شناخت دین از منبع اصلی، به مطالعه و شناخت دین از طریق عمل و عقاید دینداران پرداخته‌اند؛ چون همیشه در میان دینداران، عقاید خرافی وجود دارد که به علت عدم آموزش کافی، مطابق با منابع اصیل نیست؛ لذا برای شناخت قرآن باید خود قرآن را مورد بررسی قرارداد. (علیزمانی، ۱۳۸۱: ۲۵۲)

به متفکران مسلمان از جمله خلف الله، این گونه می‌توان پاسخ داد.

۱. اینکه شما گفتید در مکه، اسطوره، سابقه نداشته، مخالف با تاریخ نقل شده از آن زمان است؛ زیرا آداب و رسوم آن‌ها مملو از افسانه و اساطیر است. (مسعودی، ۱۳۴۴: ۵۰۸)

۲. اینکه قرآن، اسطوره را از خود نفی نکرده، این هم سخنی ناصواب است؛ زیرا صدر و ذیل آیات مزبور، این تهمت را دفع کرده است؛ مانند آیه ۲۵ سوره انعام که در این آیه، قرآن مشرکان را به نفهمی و نادانی در مورد حقایق، مبتلا می‌داند. بعد از آن، ادعای اسطوره‌ای بودن قرآن را از آن‌ها نقل می‌کند؛ بنابراین قرآن، این نگرش را رد کرده است.

۳. سرّ اینکه خلف الله، قائل به این شده که در قرآن، اسطوره وجود دارد، این است که اگر قرآن چنین نمی‌کرد، آن‌ها پیامبر ﷺ را تکذیب می‌کردند و به وی ایمان نمی‌آوردند. این دلیل، پذیرفتنی نیست؛ چون از جمله حکمت‌های ارسال قرآن، تحریف کتب آسمانی پیشین و بطلان بسیاری از عقاید آن‌ها بوده است. در

واقع، پیروی از عقاید اسطوره‌ای آن‌ها با اصل حکمت نزول قرآن، منافات دارد.  
(ساجدی، ۱۳۸۳: ۲۶۰)

به طور خلاصه از آنچه بیان شد، روشن شد که نگرش اسطوره‌ای به قرآن و قصص آن، نگرشی بی‌پایه و اساس است و ادله پیروان این نگرش، اثبات‌کننده زبان اسطوره در قرآن نیست.

## ۲\_۱. زبان ابراز احساسات

نظریه ابراز احساسات یا ابرازگرایی، یکی دیگر از نظریات غیر شناختاری در بحث زبان دین است. در این نظریه، داستان‌های قرآن به هدف تأثیر در عواطف مخاطبان، مطرح شده است و لزومی ندارد که راست و واقعی باشند. براساس این رویکرد، گزاره‌های قرآنی، بیانگر احساسات درونی انسان متدین است و حکایتگر واقعیت عینی نمی‌باشد و فقط داستان‌ها بیان شده‌اند تا مخاطبان را احساساتی کنند تا دست به کاری که دوست دارند، بزنند و گرنه که خالی از حقیقت تاریخی می‌باشند. (محمدرضایی، ۱۳۹۰: ۱۶۰)

حتی برخی نویسندگان بر اساس مبانی در فلسفه اخلاق، مانند مبانی ابن سینا و آیت الله مصباح یزدی می‌گویند که کذب مفید، حَسَن است؛ لذا برای خدا جایز است و لزومی ندارد که داستان‌های قرآن، راست تلقی شود. (ساجدی، ۱۳۸۳: ۲۸۲)

## پوزیتویست‌های منطقی و زبان ابراز احساسات

پوزیتویست‌های منطقی بر این امر تأکید دارند که گزاره‌های دینی، عیناً، مثل گزاره‌های اخلاقی، بی‌معنا هستند. چنانکه آیر می‌گوید:

«همان گونه که به اصحاب اخلاق گفتیم، به معتقدان دینی نیز می‌گوییم که همچنان که گزاره‌های آن‌ها معتبر نیست، غیر معتبر هم نیست؛ یعنی بی‌معناست.»  
از طرف دیگر آن‌ها گزاره‌های اخلاقی را، فقط بیان احساسات می‌دانند؛ در نتیجه، زبان دین را نیز زبان بیان احساسات می‌دانند. (علیزمانی، ۱۳۸۱: ۱۶۷)

## نگرش ناسوتی به وحی و زبان ابراز احساسات

برخی روشنفکران در دوره معاصر می‌کوشند که نزول وحی از طرف خداوند را انکار کنند یا آن را امری زمینی و ناسوتی بیان کنند. در واقع، آن‌ها وحی را تجربه دینی می‌شمارند. نتیجه نظر آن‌ها غیر معرفت بخشی گزاره‌های قرآنی است. در واقع، آن‌ها قرآن را محصول تجربه دینی و عرفانی پیامبر ﷺ می‌دانند که بر این اساس، چون محصول فکر و ذهن و احساسات درونی بشر است، خطاپذیر می‌باشد. بنا بر این دیدگاه، زبان وحی، زبان ابراز احساسات افراد متدین است. اگرچه که خود آن‌ها به این تصریح نکرده‌اند؛ ولی نگرش آن‌ها به وحی این نتیجه را می‌دهد؛ لذا آن‌ها داستان‌های قرآنی را بر این اساس، غیر واقعی می‌دانند. از قائلان به این نگرش می‌توان عبدالکریم سروش (سروش: ۱۱-۱۳-۲۴-۲۵) و مجتهد شبستری (مجتهد شبستری: ۱۸۵-۱۸۹) را نام برد که به دلیل مفصل بودن نظر آن‌ها، از بیان آن صرف نظر می‌کنیم.

## محمد احمد خلف الله و زبان ابراز احساسات

دکتر خلف الله قسمتی از داستان‌های قرآن را به همین زبان تبیین می‌کند. او قصه‌های تاریخی را این گونه تعریف می‌کند:

«قصه، فرآورده ادبی است که به دنبال تصویرگری قصه‌گو نسبت به حوادث مربوط به قهرمانان واقعی، شکل می‌گیرد؛ ولی چون بر پایه ادبی و عاطفی تنظیم شده، در برخی اجزای آن، تقدیم، تأخیر یا حذف یا مبالغه صورت می‌گیرد تا بر عواطف خواننده و شنونده تأثیر بگذارد.» (خلف الله، ۱۹۹۹: ۱۸۲)

او قهرمانان داستان‌ها را واقعی می‌داند؛ ولی می‌گوید که چون ادبیات بر قصه سیطره دارد، موجب می‌شود که مورخ به عناصر و مقومات داستان و تصرف در حادثه بی‌اعتنایی کند و تصویرسازی او گاهی به خاطر لطایف ادبی، از حادثه اصلی دور شود؛ به‌طوری که تشخیص جریانات و حوادث واقعی مشکل

می‌گردد. وی شواهد متعددی از قرآن می‌آورد که رنگ ادبی قصص، موجب فاصله گرفتن از واقعیت شده است. (خلف الله، ۱۹۹۹: ۱۸۲ - ۱۸۳)

### نقد دیدگاه زبان ابراز احساسات

۱. در خصوص احتمال کذب و اشتغال قرآن به دروغ مصلحت آمیز، به نظر می‌رسد که در مورد خداوند جایز نباشد؛ چون احتمال کذب در قرآن، سبب نقض غرض اصلی ارسال وحی که هدایت باشد، می‌شود؛ چون احتمال کذب در سخنان خداوند در قرآن، سبب بی‌اعتمادی بشر به قرآن خواهد شد؛ لذا دیگر هدایتی حاصل نمی‌شود. (ساجدی، ۱۳۸۳: ۲۸۲)

۲. در اینکه گزاره‌های دینی، احساسات متدینان را برمی‌انگیزد، شکی نیست؛ ولی این امر باعث نمی‌شود که زبان قرآن را، غیر معرفت‌بخش تلقی کنیم. در واقع، بین برانگیختن احساسات یا تأثیر عاطفی داشتن و غیر واقعی بودن، تلازمی وجود ندارد. (محمدرضایی، ۱۳۹۰: ۱۶۲؛ علیزمانی، ۱۳۸۱: ۲۵۳)

۳. در خصوص نظر روشنفکران معاصر که برداشتی ناسوتی از وحی داشته‌اند، می‌توان گفت این برداشت، پایه و اساس محکمی ندارد و در جای خود، ادله آن‌ها رد شده است که از بیان آن به خاطر مفصل بودن، صرف نظر می‌کنیم.

### ۴. نقد علامه طباطبایی بر این دیدگاه

علامه در ذیل داستان آذر، عموی حضرت ابراهیم علیه السلام در بیان و نقد این دیدگاه، این گونه بیان می‌کند که برخی توهم عجیبی کرده‌اند که روش بیان قرآن در بیان داستان، چشم‌پوشی از عناصر اصلی داستان، مثل زمان و مکان و شرایط سیاسی و ... است و روشی برگزیده است که برای هدایت، بهتر باشد. بنابراین، ممکن است، داستانی را بیان کند که به صحت آن، اطمینانی نداشته باشد. ایشان این نظر را خطایی بزرگ می‌داند و می‌فرماید که قرآن، کتاب تاریخ و کتابی، تخیلی نیست. بله، کتابی سراسر حق است که در آن، هیچ باطلی راه ندارد.

چطور ممکن است که خدایی که جز حق نمی گوید، از باطل و دروغ برای هدایت انسان ها استفاده کند. (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۷/۱۶۵)

### ۳\_۱. زبان نمادین

یکی از نگرش ها به زبان دین، نگرش نمادین است. اگرچه در بحث نماد و معنای آن، اختلاف زیادی میان دانشمندان وجود دارد؛ ولی این گونه می توان گفت که منظور از نمادین بودن یک کلام، این است که به ظاهر کلام نباید استناد کرد؛ چون مدلول مطابقی آن، اراده نشده، بلکه مدلول، چیز دیگری است که باید کشف شود تا مقصود اصلی متکلم را دریافت کرد؛ لذا می گویند متکلم در این زبان به دنبال هدف خویش و رساندن مقصود خویش از نمادها بهره می گیرد و خود را ملزم به بیان واقعیت نمی بیند. در میان داستان خود را ملزم نمی داند که داستان حتماً واقعی باشد، بلکه هدف خود را دنبال می کند. اگرچه که از واقعیت، دور شود؛ لذا زبان نمادین نیز زبان فقدان حقیقت است. (محمدرضایی، ۱۳۸۱: ۳۰)

### پل تیلش و زبان نمادین

یکی از شخصیت های نظریه پرداز در نگرش نمادین دینی، پل تیلش است. او در خصوص بحث زبان نمادین، چهره ای برجسته به شمار می رود؛ به گونه ای که نوع نگرش او به نماد، نقش اساسی در کلیه نظریات کلامی وی گذاشته است تا آنجا که خود او می گوید:

«مرکز ثقل نظریه معرفت دینی من، مفهوم نماد است.»

اگرچه در مورد معرفت بخشی نظریه تیلش، اختلاف نظر است؛ ولی شواهدی دال بر غیر معرفت بخشی رویکرد او نسبت به گزاره های دینی وجود دارد. (ساجدی، ۱۳۸۳: ۱۸۷).

وی معتقد است که در موارد تعارض میان وحی و علوم بشری، اعتقاد به وحی و واقعی دانستن آن، نوعی لفظ گرایی به شمار می رود که صحیح نیست. او

می‌گوید:

«ما باید به گزاره‌های دینی با دید غیر واقعی‌انگاری نگاه کنیم.» (تیلش، ۱۳۵۷)

(۹۷:

### محمد احمد خلف الله و زبان نمادین

از نگاه خلف الله قصه تمثیلی، داستانی هنری است که از باب ضرب المثل یا تمثیل است و از ویژگی‌های آن، این است که از قصه تاریخی، هنری‌تر و ادبی‌تر است. اگرچه برخی مفسران، قصه تاریخی را واقعی می‌دانند؛ ولی قصه تمثیلی را خیر، چون می‌تواند بر پایه خیال باشد. بنابراین، قصه‌های تمثیلی، لزوماً واقعی نیستند. (خلف الله، ۱۹۹۹: ۱۸۳ - ۱۸۲) در ادامه، او داستان‌هایی از قرآن بیان می‌کند و آن‌ها را تمثیلی می‌خواند که در آن خداوند از نمادها بهره گرفته تا هدف خود را بیان کند و از واقعیت، خالی است.

### نقد دیدگاه زبان نمادین

۱. با فرض وجود نماد در برخی قصص قرآن، لزوماً نمی‌شود آن را غیر واقعی تلقی کرد؛ چون حمل بر معنای غیر مطابقی استعاره می‌شود که اشکالی ندارد. (پورنامداریان، ۱۳۶۴: ۳۰). ۲. دلیل تیلش و پیروان وی، حداکثر دلالت بر نمادین بودن سخن از خدا و صفات او دارد؛ ولی زبان قرآن که گزاره‌های دینی هست، را شامل نمی‌شود.

از آنچه در نظریه‌های غیر شناختاری زبان دین، در سه بخش زبان اسطوره‌ای و زبان ابراز احساسات و زبان نمادین که تأکید بر غیر واقعی بودن گزاره‌های دینی از جمله قصص قرآنی داشته‌اند، بیان شد، روشن گردید که این نگرش‌ها سست است و در مورد قرآن قابل قبول نیست.

### ۴\_۱. زبان واقع‌نما و حقیقت‌گرایانه

در بخش معرفت‌بخشی و شناختاری زبان قرآن، دیدگاه‌های مختلفی مطرح است (رمزی، تأویلی، تمثیلی و ...) که بررسی تک تک آن‌ها جزء بحث ما

نیست؛ لذا به طور کلی، قائلان به معرفت بخشی گزاره‌های دینی که زبان قرآن در بیان قصص، از جمله همین گزاره‌ها است، می‌گویند که زبان قرآن در همه عرصه‌ها، چه قصص و چه غیر آن، از واقعیت و حقایق برخوردارند و هیچ باطلی در آن راه ندارد؛ لذا آنچه قرآن بیان می‌کند، همگی دارای واقعیت عینی هستند. اگرچه قرآن برای رساندن مقاصد خود، از حقیقت، مجاز، کنایه، استعاره، تمثیل، نماد، بیان داستان گذشته‌گان و ... استفاده کرده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱/۳۳)

### دلایل این دیدگاه:

۱. صفات خداوند، مانند: حق، صدق، حکمت و تنزیه او از کذب و باطل. نمی‌شود خدایی که جز حق، از او سر نمی‌زند، داستان‌هایی را بیان کند که مطابق با واقع نباشد و از تخیل برای بیان حق استفاده کند.

۲. اوصاف خود قرآن، مانند: حق، صدق و نفی بطلان از قرآن. اگر زبان قرآن را زبان غیر واقع‌نما بدانیم، دیگر این صفات برای او شایسته نیست.

۳. تعبیری که قرآن در مورد قصص به کار می‌برد. «لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ؛ قطعاً در سرگذشت آن‌ها عبرتی برای خردمندان است. این سخنی نیست که به دروغ ساخته شده باشد، بلکه مصدق کتاب‌هایی است که پیش از آن بوده و روشنگر هر چیزی است برای کسانی که ایمان می‌آورند.» (یوسف، ۱۱۱) و مانند: «وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ؛ هر یک از سرگذشت پیامبران خود را برای تو حکایت می‌کنیم. آن چیزی است که قلبت را بدان استوار می‌گردانیم و در اینها حقیقت برای تو آمد و برای مؤمنان، اندرز و تذکری است.» (هود، ۱۲۰)

قرآن در این آیات، قصص خود را حق واقعی معرفی می‌کند که برای عبرت

خردمندان نازل شده است که این آیات با غیر واقعی بودن این داستان‌ها تضاد کامل دارد.

۴. از ویژگی‌های انبیا، استفاده نکردن از راه نامطلوب در تبلیغ دین بوده است. پیامبران، این نظر را داشتند که هدف، وسیله را توجیه نمی‌کند. هدف ارسال رسل، هدایت حداکثری است و استفاده از وسیله نامطلوب، موجب نقض این غرض و سلب اعتماد مردم به پیامبران می‌شود؛ بنابراین لازم نیست، خداوند برای رساندن پیام خود، افسانه یا داستان غیر واقعی بسازد. (ساجدی، ۱۳۸۳: ۲۹۹ تا ۳۱۷؛ جواد آملی، ۱۳۷۸: ۱/۳۵ تا ۴۰)

### بررسی نظر علامه طباطبایی

در پایان، نظر علامه طباطبایی را به عنوان فیلسوف و مفسر بزرگ بررسی می‌کنیم. ایشان در چند موضع در المیزان، به مناسبت وارد این بحث شده که به ذکر آن می‌پردازیم.

#### موضع اول:

همان طور که در نقد نظریه زبان نمادین بیان شد، ایشان ذیل داستان آذر، عمومی حضرت ابراهیم، توهم کسانی را که گمان کرده‌اند که قرآن ممکن است، داستان غیر واقعی برای رسیدن به هدف خود نقل کند را بیان کرد و فرمود:

«این خطایی بزرگ است.»

ایشان می‌فرماید: «قرآن، کتاب تاریخ یا نوشته تخیلی نیست، بلکه کتابی عزیز است که نه در او باطلی، راه دارد و نه کسی می‌تواند در او باطلی داخل کند، بلکه طبق توصیف خود قرآن، او جز حق نمی‌گوید و هیچ باطلی در او راه ندارد. حال چطور ممکن است که داستان غیر واقعی برای هدایت انسان‌ها بیان کند.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶۵/۷)

همان طور که از بیانات علامه آشکار است، ایشان زبان قرآن را شناختاری و معرفت‌بخش می‌دانند و زبان آن را زبان حقیقت و واقع‌نما معرفی می‌کنند.

## موضع دوم:

ایشان هنگام بیان داستان حضرت آدم، به تمثیلی بودن این داستان اشاره می‌کند. ایشان می‌فرماید:

«علت سجده فرشتگان بر آدم، جانشینی آن در زمین است، گرچه سجده بر آدم بود؛ ولی حکم آن، تمام انسان‌ها را شامل می‌شود. پس آدم از باب نمونه، مورد سجده قرار گرفت. به طور خلاصه، داستان سکونت بخشیدن آدم و همسرش در بهشت و هبوط آن‌ها به این جهان در پی تناول از آن درخت، تمثیلی از انسان، پیش از دنیا است که دارای مقام و منزلت بود.» (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۰۴/۱)

ایشان در ذیل تفسیر همین داستان در سوره طه می‌فرماید:

«این داستان، وضعیت زندگی مادی و زمینی انسان را به تمثیل درآورده است.» (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۱۸/۱۴)

آن گونه که از کلام علامه در این دو موضع برداشت می‌شود، ایشان بین نماد یا تمثیل و واقعیت، جمع کرده است؛ یعنی در عین اینکه، این داستان را واقعی و حقیقی می‌داند، برخی اجزاء آن را تمثیلی و نمادین می‌داند؛ چون ایشان در موضعی دیگر از المیزان، این گونه بیان می‌کند:

«آنچه قرآن بیان می‌کند، مَثَل‌هایی از معارف حقه است؛ زیرا خداوند، آیات را تا سطح درک عموم مردم که حسیات است، تنزل داده ...؛ در نتیجه، هر آنچه در قرآن هست، مَثَل‌هایی است که ورای آن مُمَثَلی وجود دارد.» (طباطبائی، ۱۳۹۰: ۵۲/۳ تا ۶۳) در واقع، علامه می‌خواهد بگوید که این مرتبه نازل قرآن، مثال برای مرتبه عالی آن است.

## موضع سوم:

ایشان در ذیل داستان دو مردی که هر کدام باغی داشتند که در سوره کهف (آیات ۳۲ تا ۴۳) در قالب ضرب‌المثل آمده است، این گونه بیان می‌کند:

«برخی مفسرین، این داستان را خیالی و فرضی می‌دانند و برخی دیگر، قصه‌های

فراوان و غیر قابل اعتمادی روایت کرده‌اند؛ ولی با تدبر در سیاق، می‌توان پی برد که این قصه واقعی است.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۰۸/۱۳)

در اینجا هم اگرچه این داستان به نحو ضرب المثل بیان شده است؛ ولی علامه، این داستان را واقعی می‌داند که در عالم خارج، این دو نفر با دو باغ وجود داشته‌اند.

### موضع چهارم:

ایشان در ذیل تفسیر داستان حضرت موسی علیه السلام و آن مرد دانشمند (برخی روایات او را خضر بیان کرده‌اند) که در سوره کهف (آیات ۶۰ تا ۸۲) بیان شده است، می‌فرماید:

«برخی گمان کرده‌اند که این داستان، تخیلی است؛ ولی این ادعایی، بی دلیل است که با ظاهر قرآن، منافات دارد و ظاهر قرآن، آن را دفع می‌کند؛ ولی قصه آب حیات که مفسران بیان کرده‌اند، هیچ مستند قرآنی و جغرافیایی ندارد.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۰۸/۱۳)

آنچه می‌توان بیان کرد این است که میان تمثیلی و مجازی بودن برخی ابعاد قصه و واقعی بودن آن، منافاتی وجود ندارد؛ چون میان مجاز فلسفی و ادبی تفاوت وجود دارد.

در اصطلاح فلسفی، «حقیقت»، وصف وجود عینی و خارجی است؛ (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۱/۲۱۹) اما در اصطلاح ادبی، «حقیقت»، استعمال لفظ در معنای موضوع له و «مجاز»، استعمال لفظ در غیر معنای وضعی است؛ (تفتازانی، ۱۳۷۰: ۱۵۲) لذا به کاررفتن معنای مجازی در قرآن، دلیل بر راهیابی کذب در آن نیست. از آنچه علامه در مواضع مختلف در المیزان در مورد قصص، بیان کرده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که ایشان، تمامی قصص را واقعی می‌دانند. در واقع، زبان به کار رفته در قصص، واقع‌نما است و داستان اسطوره‌ای یا نمادین که غیر معرفت‌بخش باشد، در قرآن وجود ندارد. اگرچه که در بیان این داستان‌ها از فنون

مختلف، از جمله، تمثیل، نماد و مجاز استفاده شده است؛ ولی این عمل، هیچ خللی به صدق و معرفت بخشی داستان های قرآنی وارد نمی کند.

## نتیجه گیری

از آنچه بیان شد، این نتیجه به دست آمد که زبان قرآن در بیان قصص، هم به لحاظ محتوا و هم به لحاظ سبک بیان، بر پایه حق و صدق و واقعیت است؛ بنابراین، هیچ گونه امر غیر واقعی و خیالی در قرآن راه نیافته است. بر این اساس، آنچه در بخش غیر شناختاری زبان قرآن مطرح شد، بی پایه و اساس است. چنانکه در بیان قول علامه، مشخص شد ایشان نیز همین نظر را دارند. اگرچه هر داستانی که در قرآن آمده، واقعی است؛ ولی در بیان آن، از فنون مختلف بیانی به شیوه هنری، به بهترین وجه استفاده شده است. بنابراین، پیشنهاد می کنم برای پژوهش های بعدی، به بررسی زبان معرفت بخش قرآن در بیان قصص، نوع بیان و دیدگاه های مختلف مطرح شده در این بخش پرداخته شود.

## منابع

## قرآن کریم

- ۱- آلستون، ویلیام، میلتن، لنگهاوزن، محمد، دین و چشم اندازهای نو، ترجمه غلام حسین توکلی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- ۲- پورنامداریان، تقی، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴.
- ۳- تیلش، پل، پویایی ایمان، ترجمه حسین نوری، انتشارات حکمت، ۱۳۵۷.
- ۴- تفتازانی، سعدالدین، مختصر المعانی، قم، مکتبه المصطفی، ۱۳۷۰.
- ۵- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم: تفسیر قرآن، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
- ۶- خلف الله، محمد احمد، الفن القصصی فی القرآن الکریم مع شرح و تعلیق خلیل عبدالکریم، بیروت، سینا للنشر، ۱۹۹۹م.
- ۷- خسروپناه، عبدالحسین، کلام جدید با رویکرد اسلامی، دفتر نشر معارف، ۱۳۸۸.
- ۸- ساجدی، ابو الفضل، زبان دین و قرآن، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۳.
- ۹- سروش، عبدالکریم، گفت و گو در باب زبان قرآن، فراراه، شماره ۱.
- ۱۰- سروش، عبدالکریم، بسط تجربه نبوی، مؤسسه فرهنگی صراط.
- ۱۱- سعیدی روشن، محمدباقر، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، قم، پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
- ۱۲- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، جماعه المدرسین بقم المشرفه، ۱۳۹۰.
- علیزمانی، امیرعباس، خدا، زبان و معنا، صدف، ۱۳۸۱.
- ۱۳- فراز قراملکی، احد، هندسه معرفتی کلام جدید، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
- ۱۴- محمدرضایی، محمد، کلام جدید با رویکرد تطبیقی، قم، دفتر نشر معارف، ۱۳۹۰.

۱۵- \_\_\_\_\_، محمد، خاستگاه نواندیشی دینی، قم، زلال کوثر، ۱۳۸۱.

۱۶- مجتهد شبستری، محمد، نقدی به قرائت رسمی از دین، طرح نو، ۱۳۷۹، ۱۸- مسعودی،

علی بن الحسین، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۱۷- یوسفیان، حسن، کلام جدید، چاپ هفتم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام

خمینی، ۱۳۹۸.

## ارزیابی تحلیلی برهان ملازمات عامه، جایگاه و پیامدهای آن در فلسفه و منطق

محمد مهدی اویسی<sup>۱</sup>

حجت الاسلام و المسلمین یعقوبی<sup>۲</sup>

### چکیده

علم قوانین تعقل، یعنی منطق، راه استدلال را به برهان و برهان را به لَمّی و اَنّی محدود میکند. فلاسفه به دلیل عمومیت موضوع فلسفه، تحقق برهان لَمّی را در فلسفه محال دانسته و برهان اَنّی را طریقهای غیر یقینی میدانند؛ به این جهت، راهی برای استدلال در فلسفه نیست. اما فلاسفه با وجود قائل شدن به این امر، براهینی بیان کرده‌اند که برای هر یک، وجه حملی پیدا کردند تا از مطلب، استثنا شده و حجیت خود را دارا باشد. این رویه، ادامه داشت تا زمانی که علامه طباطبایی، برهان جدیدی به نام برهان ملازمات عامه را مطرح کرده و باب جدیدی در استدلال گشود. در این نوشتار، ابتدا تعریفی کامل از این برهان ارائه میدهیم، سپس اشکالات وارده بر این برهان را پردازش میکنیم و در نتیجه با پذیرفتن این روش استدلال و بیان نحوه بازگشت براهین فلسفی به این برهان، فصل جدیدی در منطق و فلسفه به وجود می‌آید.

### واژه‌های کلیدی: برهان ملازمات عامه، برهان لَمّی، برهان اَنّی، ابن سینا،

صدرالمتألهین، علامه طباطبایی، ملازمات خاصه

۱. طلبه سطح دو و سه پیوسته مدرسه علمیه عالی نواب، رشته فلسفه و کلام اسلامی.

۲. طلبه سطح چهار کلام جدید.

## مقدمه

### مفاهیم تحقیق

#### تعریف منطقیون از برهان

«قیاس مؤلف من یقینیات ینتج یقیناً بالذات اضطراراً» (مظفر، ۱۳۸۸: ۱/۳۶۰)

**توضیح تعریف** مقدمات (اجزاء) یک برهان باید یقینی باشند و همچنین در قالب

قیاس (یک اصطلاح منطقی) به کار گرفته شوند که در نتیجه این دو شرط، عقل در اولین نظر در برهان نتیجه را به اجبار می پذیرد.

قیاس: گفتاری است که به تنهایی (بالذات) موجب شود، اگر کسی دو یا چند مقدمه

آن را بپذیرد، به اجبار باید گفتار سومی را که نتیجه باشد، بپذیرد.

«قیاس: قول مؤلف من قضایا متی سلمت لزم عنه لذاته قول آخر» (مظفر، ۱۳۸۸: ۱/۲۳۵)

مانند: این آهن، حرارت دیده است (مقدمه اول)، هر فلزی بر اثر حرارت منبسط میشود

(مقدمه دوم)، در نتیجه این آهن، منبسط است (گفتار سوم).

برهان، تنها راه رسیدن به حقیقت است؛ اگر کسی بخواهد به اشیاء و احکامشان، علم

حقیقی پیدا کند، تنها راه رسیدن به این علم، برهان است.

#### برهان لّمی و اّنی

جهت روشن شدن تمایز بین اقسام برهان، قبل از توضیح اقسام برهان لازم است به معنای

عالم اثبات و عالم ثبوت اشاره شود.

عالم اثبات: به معنی عالم استدلال است؛ یعنی در این استدلال، این مقدمه یا این قضیه را

به نحوی بدون وابستگی به عالم واقعیت (ثبوت) در نظر بگیریم؛ مثلاً اگر آب سر بالا برود،

قورباغه ابوعطا می خواند. عالم ثبوت: به خلاف عالم اثبات است؛ یعنی همان عالم واقعیت

اشیاء است که ما در آن زندگی می کنیم که در آن، آب به پایین می ریزد و قورباغه ابوعطا

نمی خواند.

حد وسط (لفظ مشترک بین دو مقدمه): در حقیقت، علت ایجاد مقدمه دوم در زمان مقدمه

اول میباید. (حلی، ۱۳۹۲: ۱۶۶/۱۳۴)

برهان لمّی: اگر علّیت بین مقدمات، علاوه بر آنکه در عالم اثبات جریان دارد، در عالم ثبوت هم جریان داشته باشد، این برهان را لمّی می‌نامیم.

«إن كان الأول أى أنه واسطه في الإثبات و الثبوت معا فإن البرهان حينئذ يسمي برهان

لمّی.» (مظفر، ۱۳۸۸: ۳۶۲/۱)

برهان آنّی: در صورتی که علّیت مذکور فقط در عالم اثبات باشد؛ ولی در عالم ثبوت، علّیت برعکس شده یا از راه تلازم (خاصه)، استدلال شکل گرفته باشد (معلول به معلول)؛ این برهان را آنّی می‌نامیم.

و هو الذى يعطى (العلّة) التصديق فقط: «هذا الحمى تشتدّ غبّا، فهى محترقة» (حلی،

۱۳۹۲: ۳۱۳/۲۸۷)

به عنوان مثال: این شخص تب دارد و هر تب‌داری، متعفنّ الاخلاط است، پس این

شخص نیز متعفنّ الاخلاط می‌باشد. (ذهنی تهرانی، ۴۱۶)

### اقسام برهان لمّی

برهان لمّی مطلق: حد وسط، تنها علت وقوع حداکبر باشد؛ یعنی تنها جایی که، حداکبر

تحقق می‌یابد در حداصغر باشد و تنها علتی هم که دارد، حد وسط باشد، به این نوع از

برهان به دلیل آنکه حد وسط علت علی الاطلاق حداکبر است برهان لمّی مطلق گفته

می‌شود.

«أن يكون الأوسط علّة لوجود الأكبر في نفسه على الإطلاق» (مظفر، ۱۳۸۸: ۳۶۸/

(۱)

برهان لمّی غیر مطلق: حد وسط، تنها علت تحقق حداکبر در حداصغر است؛ یعنی

حداکبر در حداصغرهاى دیگری هم تحقق دارد؛ اما در این حداصغر، فقط به علت همین

حد وسط تحقق دارد و چون امکان تحقق حداکبر، بدون حداصغر و حد وسط هست، این

برهان را برهان لمّی غیر مطلق نامیده‌اند.

«أن لا يكون الأوسط علّة لوجود الأكبر على الإطلاق و إنما يكون علّة لوجوده في الأصغر» (مظفر، ۱۳۸۸: ۱/۳۶۸)

### اقسام برهان آنّی

برهان آنّی دلیل: برهانی که در آن، وجود حد وسط (تب‌داری) در حداصغر (زید)، معلول حداکبر (تعفن الاخلاط) است و این سیر از سمت معلول است.

«أن يكون الأوسط معلولاً للأكبر في وجوده في الأصغر لا علّة عكس» (مظفر، ۱۳۸۸: ۱/۳۶۳)

مانند: زید تب دارد، هر تب‌داری متعفن الاخلاط است، پس زید متعفن الاخلاط است. برهان آنّی مطلق: زمانی که حد وسط (تب‌داری)، معلول حداکبر (تعفن الاخلاط) نباشد، بلکه حد وسط و حد اکبر، هر دو برای یک علت سومی معلول هستند و خارج از متن استدلال و سیر برهان از معلول اول به علت و سپس از علت، به معلول دوم است؛ یعنی این برهان، متشکل از دو برهان آنّ و لمّ است.

«أن يكون الأوسط و الأكبر معاً معلولين لعلّة واحدة» (مظفر، ۱۳۸۸: ۱/۳۶۴)

مانند: این تب، تب نوبه است و هر تب نوبه‌ای، سوزان است؛ پس این تب، سوزان است. در این مثال، تب نوبه، حد وسط است که نه آن (حد وسط)، معلول سوزان بودن است و نه سوزان بودن (حداکبر)، معلول آن (حد وسط) است، بلکه هر دو، معلول صفرا هستند که در وقت تعفن اخلاط از رگ‌ها خارج می‌شود. (ذهنی تهرانی، ۴۱۷)

لکن این بیان و این ملازمه مورد تأیید در برهان آنّ، تنها ناظر به یک نوع از تلازم است که بازگشت آن به علت، معلول و علّیت است که این تلازم را به نام ملازمات خاصه می‌شناسیم. لکن نوع دومی از ملازمات هست به نام ملازمات عامه که توسط علامه طباطبائی ابداع شده است و ایشان، برهان ملازمات عامه را داخل در اقسام برهان آنّ (به معنای غیر مشهور) دانسته‌اند.

## برهان آنی ملازمات عامه

برای برهان آنی ملازمات عامه، تنها چند تعریف نقل شده است که در اینجا سه تعریف را ذکر می‌کنیم:

تعریف اول: برهانی است که در آن بر ملازمات عامه تکیه می‌شود و از یک ملازم، وجود ملازم دیگر اثبات می‌شود. این قسم از برهان آنی، مفید یقین است و در فلسفه، تنها همین قسم از برهان به کار می‌رود. (شیروانی، ۱۳۷۷: ۱/۳۴)

تعریف دوم: برهانی آنی است که در آن، از احد المتلازمین به متلازم دیگر پی ببریم و آن نیز از نوع ملازمات عامه است، نه ملازمات خاصه، یعنی یکی، ملازم دیگری است، به نحو عمومیت، نه فقط به نحو معلول بودن برای علت واحده. (صمدی آملی، ۱۳۸۶: ۱/۱۰۸)

تعریف مرحوم طباطبایی‌علامه در کتب مختلف خود، این برهان را تعریف کرده‌اند؛ اما کامل‌ترین تعریف در تعلیقه ایشان بر اسفار اربعه ملاصدرا در قسمت براهین وجود وجود مطلق است که به دلیل روشن شدن جایگاه بحث، متن ایشان را به صورت کامل می‌آوریم، سپس به قسمت‌های مورد نظر اشاره می‌شود.

«فيه أن الذي لا يفيد اليقين هو ما كان السلوك فيه من المعلول إلى العلة لتوقف العلم بوجود المعلول على العلم بوجود العلة فلو عكس لدار و أما السلوك من بعض اللوازم العامة التي لا علة لها كلوازم الموجود من حيث هو موجود إلى بعض آخر فهو برهان إني مفيد لليقين كما بين في فن البرهان من المنطق ومنه جميع البراهين المستعملة في الفلسفة الأولى.»

و در آن اشکال است: چیزی که مفید یقین نیست، در صورتی است که سیر در آن، از معلول به علت باشد؛ زیرا علم به وجود معلول، متوقف بر علم به وجود علت است. پس اگر عکس شود، دور اتفاق می‌افتد و اگر سیر از بعضی از لوازم عامه - که علتی برای آنان نیست (بین دو جزء، رابطه علتی نیست)، مانند لوازم یک موجود از حیث موجود بودنش - به سوی بعض دیگر لوازم عامه باشد، پس این برهان، آنی و مفید یقین است. همان طور که این مطلب، در فن برهان در منطق روشن است و تمامی براهین فلسفه اولی نیز از همین قبیل

هستند.» (ملاصدرا، ۱۳۷۰: ۶/۲۷)

## توضیح بیان علامه

اشکالی که در اینجا به مطلب صدرا وارد میشود، این است که وی، پس از استدلال به بساطت خدا میگوید، نمیتوان برای خدا استدلال منطقی آورد؛ چرا که خداوند، معلول چیزی نیست تا برهان لمّی ممکن شود و همچنین برهان انّی نیز برهان معتبری نیست. «فکل ما يستدل به علی وجوده یكون دلیلاً إلیا و هو لا یعطی الیقین» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۲۷) اما قسمت مورد نیاز برای تعریف برهان انّی ملازمات عامه، از «أما السلوک من بعض اللوازم العامة» تا انتهای متن است. روش استدلال برهانی و پایه استدلال در آن، مبتنی بر سیر از سوی یکی از متلازمین عامین به سوی دیگری است و این تلازم عامه است؛ بدان معنا که هیچ علیتی بین متلازمین نیست، برخلاف تلازم خاصه که در واقع بر پایه علیت است: «آنچه را که جناب علامه، در اینجا (ذکر ملازمات عامه در کتاب نهائیه الحکمه) نظر دارند، برهان انّی است که در آن از احد المتلازمین، پی به متلازم دیگر ببریم و آن نیز از نوع ملازمات عامه می باشد، نه ملازمات خاصه؛ یعنی یکی ملازم دیگری است به نحو عمومیت، نه فقط به نحو معلول بودن برای علت واحده.» (صمدی آملی، ۱۳۸۶: ۱/۱۰۸) بنابراین، تعریف برهان انّی ملازمات عامه عبارت است از: برهانی که در آن از یکی از متلازمین به دیگری استدلال کرده و این انتقال و استدلال به وسیله تلازم به معنای عام صورت می گیرد.

## محل نزاع

پس از بیان تعریف اصطلاحاتی که در این متن استفاده خواهد شد و قبل از بیان اقوال موجود در مسأله، به بیان و توضیح اصل مسأله میپردازیم. از ابتدای فلسفه اولی، بحث های فراوانی درباره براهین اثبات خداوند شده است و اقوال متناقضی بیان شده که مهم ترین آنان بر دو دسته اند: دسته اول: برهان بر خدا را از راه استدلال و منطق، غیر ممکن دانسته و انسان را به شهود فراخوانده اند.

دسته دوم: نه تنها برهان را در این عرصه، میسر دانسته، بلکه براهین خود را نیز ارائه کرده‌اند که به زودی بیان خواهد شد.

قسم اعظمی از ادله مانعین، به دلیل آنکه پیش از علامه طباطبایی بیان شده است، به نوآوری ایشان خدشه‌ای وارد نکرده و فقط سایر اقسام برهان را رد می‌کنند و از آنجا که موافقین و مخالفین، بر عدم اعتبار برهان لمّی و دو قسم اول برهان انّی توافق دارند، ادله ایشان در این زمینه ذکر نخواهد شد و در این مقاله، فقط به ذکر استدلال علامه طباطبایی و بیان اشکالات وارده به برهان انّی ملازمات عامه میپردازیم.

### ارزیابی تحلیلی نوع دو برهان فلسفی در باب واجب الوجود

کاری که در اثبات برهان ملازمات عامه باید انجام داد، اثبات امکان این نوع برهان به عنوان نوع جدیدی در برهان است که برای این امر، راحت‌ترین و بهترین راه را انتخاب کرده که اثبات وقوع برهان ملازمات عامه است؛ چرا که همان طور که همه میدانند، بهترین دلیل بر امکان شیء، وقوع آن شیء است.

#### برهان اول: برهان وجوب و امکان (صدیقین)

شیخ الرئیس در کتاب الاشارات والتنبیها، پس از تقسیم موجود به واجب لذاته و ممکن لذاته و ... و بیان آنکه واجب، دارای وجود است؛ ولی ممکن بذاته، تساوی نسبت دارد نسبت به وجود یا عدم و برای خروجش از حالت تساوی، نیازمند علت است، میفرماید: (برای فهم بهتر متن، از شرح خواجه نصیر طوسی استفاده شده است.) «یرید إثبات واجب الوجود لذاته - و تقریر الکلام بعد ثبوت احتیاج الممكن إلى الغير - أن ذلك الغير إما واجب وإما ممکن - و الکلام فی ذلك الممكن کالکلام فی الأول - فإما أن ینتهی إلى واجب أو یدور الاحتیاج - أو یتسلسل إلى غیر النهایة - و الشیخ لم يذكر القسم الأول لأنه المطلوب - و لا الثانی لأنه ظاهر الفساد - و بسبب آخر نذکره فیما بعد - بل ذکر الثالث

و أراد أن يبين لزوم المطلوب منه - فبين في هذا الفصل - أن سلسلة الممكنات على تقدير وجودها - محتاجة إلى شيء خارج عنها تجب هي به. » (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۸-۲۰/۳)

شیخ اراده کرده اثبات وجود واجب الوجود لذاته که تقریر این استدلال بعد از اثبات احتیاج ممکن به غیر است - این غیری که ممکن، محتاج او است یا خودش، واجب است یا ممکن - که در صورت ممکن بودن این غیر، کلام در مورد این ممکن هم مانند ممکن اولی است - پس یا ممکن دوم به واجب ختم میشود یا این احتیاج ممکنات دوری می شود و یا تسلسل بی نهایی اتفاق می افتد - شیخ در مورد ختم شدن به واجب، مطلبی ذکر نکردند؛ چرا که در این صورت، اثبات مطلوب، یعنی اثبات وجوب واجب میشود و قسم دوم را ذکر نکردند چون فساد دور، ظاهر است و به دلیلی که در پایان استدلال ذکر می کنند و شیخ فقط قسم سوم یعنی تسلسل را ذکر کرده اند تا بعداً لزوم رسیدن به مطلوب را از این راه بیان کنند که بیانش میشود سلسله ممکنات در صورت وجود ف محتاجند به شیئی خارج از ممکنات تا بتوانند به وسیله آن واجب، از حالت امکان خود خارج شوند.

### توضیح برهان وجوب و امکان

استدلال، چهار مقدمه دارد که چون از نظر همه مورد قبول است، فقط به ذکر آنها بسنده می کنیم.

1- اول آنکه، ممکن برای خارج شدن از تساوی نسبت به سوی وجود، نیازمند علت است.

2- و این علت خودش نیست؛ چون ممکن لذاته است؛ یعنی خروج از تساوی برابر انقلاب در ذاتش است.

3- دور، محال است.

4- تسلسل، محال است.

5-

مدعای استدلال، اثبات وجود واجب است.

- 1- وجودی هست.
  - 2- این وجود یا ممکن است یا واجب (یا معلول است یا علتی که هرگز معلول نیست).
  - 3- اگر وجودی که هست، واجب باشد، مدعای ما اثبات شده است.
  - 4- اگر وجودی که هست، ممکن باشد، سه صورت پیش می آید:
    - [۲] سیر احتیاج و علت ممکن، در نهایت به خودش برگردد (مضمّر یا مصرح) که دور و محال میشود.
    - [۲] احتیاج ممکن به صورت سلسله‌ای بی نهایت، پیش برود و به چیزی ختم نشود که تسلسل، رخ می دهد و محال است.
    - [۲] احتیاج ممکن به واجب ختم شود.
- دو صورت اول باطل و محال هستند، پس صورت سوم، متعین میشود.

### بررسی نوع برهان

از تمام برهان، مقدمه چهارم و صورت سوم مورد بحث است که برای سهولت بحث، این برهان شرطیه را به حمله تبدیل میکنیم: این وجود ممکن است، هر وجود ممکنی (به دلیل احتیاجش به علت و ابطال دو صورت اول) نشانه وجود واجب است؛ در نتیجه، این وجود، نشانه وجود واجب است.

در این استدلال، حد وسط، ممکن بودن است و حد اصغر، این وجود و حد اکبر، وجود واجب است.

بیان آنکه برهان وجوب و امکان برهانی از نوع ملازمات عامه است، بدین شرح است:

سیر استدلال در این استدلال از وجود ممکن به لزوم افاضه وجود به این ممکن پی میبریم. سپس از افاضه به فاعل آن، یعنی مفیض پی میبریم. در واقع شاهد ما انتقال از ممکن به افاضه وجود (هیئت خاص مفیض در زمان افاضه) است که افاضه وجود، قسمت پنهان استدلال شیخ الرئیس بوده و رابطه‌ای است که به صورت ذهنی، درک میشود و احتیاج به بیان ندارد و این رابطه مانند رابطه بالا و پایین است. همان طور که در صورت تصور بالا باید حتماً پایینی هم باشد، همان طور در صورت تصور وجود ممکن، باید این هیئت خاص هم باشد.

اگر کسی بگوید که در استدلال ممکن، معلول واجب است و این سیر ناشی از علیت است، پاسخ می‌دهیم، بله! ظاهر استدلال، این گونه است. اما پس از کشف مقدمه خفی، روشن میشود که سیر تلازمی است.

اگر کسی بگوید خود افاضه، علت وجود ممکن است، پاسخ میدهم افاضه، فعل است؛ یعنی هیأت خاصی از فاعل و بدیهی است که یک هیأت که حتی ماهیت خود را مدیون دیگری است، (وجود رابطی) نمی‌تواند علت وجود شیء باشد.

### برهان دوم: اثبات صفات واجب، توسط برهان نظم

از براهینی که برای اثبات صفات واجب استفاده میشود، برهان نظم است. علت آنکه به جای بیان برهان نظم بر اثبات خداوند، برهان نظم بر اثبات صفات خداوند را بیان کردیم، آن است که اولاً، پاسخ اشکال اول داده شود تا روشن شود حتی صفات خدا که به سبب تحلیل عقلی و بخشی از وجود مطلق هستند نیز، باید با برهان ملازمات عامه اثبات شود و دوم آنکه تلازم در اینجا بسیار آشکارتر از برهان نظم در اصل وجود خدا است.

## تقریر برهان

- 1- در طبیعت، نظم وجود دارد.
- 2- هر نظامی، ناظمی دارد.
- 3- هر ناظمی برای نظم خود، محتاج شعور است،

پس ناظم شعور دارد.

## بررسی نوع برهان

در استدلال فوق، حد وسط، نظم است و حد اصغر، طبیعت است و حد اکبر نیز، شعور و آگاهی است.

همان طور که روشن است، هیچ گاه شعور، علت نظم نیست و همچنین هیچ گاه نظم، علت شعور نیست و روشن است، ناظم که علت نظم است، علت خود (شعور خود) نیست، پس نه علت، خارجی است و نه علت داخلی است. آنگاه در اینجا نه برهان لم هست، نه برهان انّ، چرا که هر دو بر پایهٔ علت هستند، لکن با وجود عدم جریان علت، باز هر خواننده یا شنونده‌ای از وجود نظم این ناظم بناچار به سمت شعور این ناظم هدایت می‌شود و این سیر، یقین‌آور است (برهان است)؛ چرا که نظم، محتاج شعور است؛ اما نه از باب علت!

به این احتیاج، تلازم عامه می‌گویند؛ یعنی آنکه، ناظم به دو وصف نظم و شعور تحلیل عقلی شده است و سپس هر شخصی، وجود کل (ناظم)، بدون هر یک اجزاء (نظم یا شعور) را محال میدانند.

با این بیان، واضح شد که دو برهان نظم و صدیقین، از نوع برهان ملازمات عامه است که این مطلب ما را به قسمتی از مطلوب، یعنی وجود برهان ملازمات عامه میرساند؛ اما این کافی نیست و در بخش بعدی، اثبات خواهیم کرد که تنها برهان در فلسفه، برهان ملازمات عامه است.

## بررسی استدلال علامه و اشکالات بر برهان انی ملازمات عامه

استدلال علامه طباطبائی مبنی بر عدم جریان برهان لمی در فلسفه  
 «و خامسا أن كون موضوعها أعم الأشياء - يوجب أن لا يكون معلولا لشيء خارج منه  
 - إذ لا خارج هناك فلا علة له - فالبراهين المستعملة فيها ليست ببراهين لمية - و أما برهان  
 الإن - فقد تحقق في كتاب البرهان من المنطق - أن السلوك من المعلوم إلى العلة لا يفيد  
 يقينا - فلا يبقى للبحث الفلسفي إلا برهان الإن - الذي يعتمد فيه على الملازمات العامة -  
 فيسلوك فيه من أحد المتلازمين العامين إلى الآخر.» (طباطبائی، ۱۴۱۶: ۱/۶)

پنجمین کلام در المداخل کتاب نهائیه الحکمه: موضوع فلسفه، عام ترین اشیاء است که  
 موجب میشود معلول شیء، خارج از خودش واقع نشود؛ زیرا وجود، خارج ندارد؛ پس علتی  
 برای موضوع فلسفه نیست؛ بنابراین، براهین استفاده شده در فلسفه، برهان لمی نیستند و اما  
 برهان انّ - بیان شده در کتاب برهان از منطق - که سیرش از معلول به علت است، مفید  
 یقین نیست. در نتیجه برای بحث فلسفی، راهی نیست مگر برهان انی که در آن بر ملازمات  
 عامه تکیه می شود؛ پس سیر در این برهان، از یکی از متلازمین عامین به سوی دیگری  
 است.

### بیان استدلال

- 1- برهان های مطرح شده تا به امروز، منحصر در پنج نوع برهان هستند  
 (لمی مطلق، لمی غیر مطلق، انی دلیل، انی مطلق و انی ملازمات عامه).
- 2- موضوع فلسفه، عام ترین اشیاء است و هیچ شیئی خارج از او شئییت  
 ندارد.
- 3- هر دو قسم برهان لمّ در فرض وجود علت است، پس در فلسفه تحقق  
 ندارد.

4- چون دو قسم اول برهان آن، از معلول به علت‌اند، دارای اعتبار منطقی نیستند.

5- برهان آنی ملازمات عامه، مفید یقین است و نیز بر فرض وجود علیت نیست.

نتیجه: بنابراین تنها راه استدلال در فلسفه، استفاده از طریق برهان آنی ملازمات عامه است.

از میان این پنج مقدمه، مقدمه اول تا چهارم، مورد قبول همه است و اشکالات مطرح شده بر مقدمه پنجم و بر تفاوت برهان آنی ملازمات عامه و در کل تفاوت برهان آنی با برهان لمّی است.

### اشکالات

اشکال اول، بیان شده توسط استاد فیاضی

مسائل فلسفه فقط وجود مطلق نیست، بلکه اکثر مسائل، قسمی خاص و حصه‌ای از وجود مطلق است که در این صورت، اشیائی هستند خارج از این حصه، ولی داخل در وجود مطلق تا بتوان به وسیله آن اشیاء خارج از حصه، از برهان لمّی برای آن حصه استفاده کرد:

«إذا ذهبنا إلى أن كثيراً من المسائل الفلسفية موضوعاتها قسم من الوجود لا الوجود المطلق و محمولاتها امور تخصّها فللبرهان اللّمي في تلك المسائل مجال واسع، حيث يمكن أن يكون لثبوت كلّ من هذه المحمولات لموضوعه علّة خارجة.» (فیاضی، ۱۳۸۶: ۱/۳۱)

### دفع اشکال

در کتاب نه‌ایه الحکمه، قبل از بیان مسأله عدم جریان برهان لمّ در فلسفه بیان شد که اکثر قضایای فلسفه، مرده‌المحمول هستند. این یعنی، همان حصه که هر حصه با حصه مقابلش میشود مساوی وجود مطلق و استدلال بر یکی از حصص، بدون دیگری به هیچ

وجه معتبر نیست و اگر بخواهیم استدلال کنیم باید بر مجموع دو یا چند حصه مقابل هم استدلال کرد و معلوم است که مجموع، همان وجود مطلق است که علت ندارد. اما از مؤیدات این مطلب که استدلال بر یکی از حصص معتبر نیست، بیانات خود مستشکل در تعلیقه ایشان است که در مباحث پیشین آمده است و فقط آن را ذکر می‌کنیم: «فقولنا: الموجود إمّا واجب أو ممكن، في قوة أن يقال: الموجود منقسم إلى الواجب والممكن. فهي حمليّة مردّدة المحمول وليس المراد به تعاند الواجب والممكن - في الاجتماع والارتفاع أو في أحدهما - حتّى تكون منفصله ومّا يدلّ على ذلك أنّ صدق هذه القضية متوقّف على وجود كلّ من الواجب والممكن، حيث إنّ التقسيم يتوقّف في صحّته على وجود الأقسام ولو كانت منفصله لم تتوقّف على ذلك و أيضا: لا بدّ في صدقها من كون الأقسام جامعة مانعة على ما هو مقتضى التقسيم، بينما المنفصله لا تتوقّف في صدقها على كون أطراف الترديد جامعة، لجواز كونها مانعة الجمع ولا على كونها مانعة، لجواز كونها مانعة الخلو». (فياضی، ۱۳۸۶: ۱/۲۷)

اشکال دوم، بیان شده توسط آیت‌الله جوادی آملی (علوی تبار، ۱۳۹۷: ۶/۹۰) اگر جریان برهان لمّ در فلسفه را منکر شویم، همه براهین نیز مخدوش می‌شود و هیچ برهانی منتج و یقینی نخواهد بود؛ چراکه برهان إنّ با همه اقسام خود به برهان لمّ باز می‌گردد؛ زیرا آن گاه که از معلول به علت پی برده می‌شود، از تلازم بین علت و معلول (تلازم خاصه) استفاده می‌شود؛ در غیر این صورت، راهی برای پی بردن به علت از طریق معلول وجود ندارد و دلیل مطلب، این است که با شک در علت، هرگز نمی‌توان به معلول یقین پیدا کرد تا از آن پس، از طریق معلول به علت، علم حاصل شود. (جوادی آملی، ۸۶-۲/۸۸ و جوادی آملی، ۲۱۸-۵/۲۱۹)

## دفع اشکال

محتوای اشکال آن است که در صورت قائل شدن به عدم جریان برهان لمّ، دیگر راهی

برای استدلال باقی نمی ماند.

جواب آن است که در بخش قبل، دو برهان را ذکر کردیم که به روش ملازمات عامه بود و این، برای پاسخ این اشکال کافی است. اما بیان این مطلب که تمامی براهین، از قبیل برهان ملازمات عامه هستند، خواهد آمد.

اشکال سوم، بیان شده توسط آیت الله جوادی آملی (ملایری، ۱۳۹۵: ۱/۱۵۳)

«دو عنوان متلازم که تابع یک منشأ انتزاع اند، به منزله دو معلول یک علت اند و اگر تلازم به علت بازنگردد، اصلاً دلیلی بر ثبوت آن نیست و با این بیان روشن می شود که برهان مفید یقین از محور تلازم علی و معلولی بیرون نخواهد بود.» (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱/۲۶۱)

### دفع اشکال سوم

بله، تلازم در برهان آنی به برهان لمی بر میگردد، لکن همان طور که در اول بحث ذکر شد، این تلازم، تلازم خاصه است؛ درحالی که تلازم، محدود به تلازم ناشی از علت نیست تا اشکال شما مطرح شود و بدیهی است که از احد المتلازمین، میتوان به دیگری منتقل شد، در غیر این صورت باید منکر تلازم شد، نه منکر یقین آوری، چرا که انکار یقینی بودن انتقال با تعریف تلازم در تضاد است. و اما تلازمی که غیر از علت است، تلازم در اضافه است که در مقولات عشر در فلسفه و منطق به کثرت از آن یاد شده و تعریف دقیق تلازم، ناشی از اضافه هر تلازمی است، غیر از تلازم ناشی از علت و ما در اینجا از این تلازم به عنوان تلازم عامه یاد میکنیم.

از مؤیدات پاسخ فوق:

«إنما قید المتلازمین بالعامین لأنّه لو لم یکن الملازمان عامین كأحوال الوجود المساویه له لاحتاج کل منهما إلى العلّة، فیکون السلوک الیقینی إلیهما من طریق علّتهما لا من أحدهما إلى الآخر، فیکون ذلک برهاناً لمّياً لا إنّیاً هذا خلف، فیجب أن یکونا عامین حتّی لا یکون لهما علّة.» (عشاقی اصفهانی، ۱۳۸۲: ۱/۱۹)

اشکال چهارم مبتنی بر مقدمه‌ای از شیخ الرئيس

همان گونه که جناب شیخ الرئيس در فصل هفتم از مقاله اول در کتاب شفا بیان کردند: «در برهان لمّی، علت خارجی حد وسط برای نتیجه، لزومی ندارد، بلکه اگر حد وسط تنها بر حسب تحلیل‌های ذهنی، علت برای نتیجه باشد، برهان ما لمّی خواهد بود.»  
به عنوان مثال، ذهن با تعقل، صفت حیّ را از صفت عالم جدا می‌کند و در زبان استدلال می‌گوید: (خداوند حیّ است، هر حیّ عالم است، پس خداوند عالم است) در این استدلال، حیّ، علت اثبات عالم بودن برای خداوند است. (علوی تبار، ۱۳۹۷: ۶/۹۰)

### دفع اشکال چهارم

اشکال در اصل به لفظ بر میگردد؛ چرا که هر دو قول، راه و سیر استدلال را بر پایه تحلیل ذهنی و اجزاء موجود میدانند، لکن در بیان شیخ، تحلیل ذهنی می‌تواند علت باشد، پس برهان ملازمات عامه از برهان‌های لمّی است برخلاف بیان علامه که تحلیل ذهنی را از قبیل علت نمی‌داند، پس برهان ملازمات عامه از برهان‌های انّی است که البته داخل شدن تحت برهان انّی به شرط آن است که به تعریف غیر مشهور برهان انّی، یعنی هر برهانی غیر از برهان لمّی تمسک کنیم؛ اما در صورت استفاده از تعریف مشهور که در ابتدا ذکر شد، برهان ملازمات عامه، قسمی است مقابل برهان لمّی و برهان انّی.

به عنوان نتیجه این بحث و با پاسخ به اشکالات جدید، استدلال علامه از هر اشکالی محفوظ است.

## پیامد پذیرش برهان ملازمات عامه

بزرگان فلسفه، برهان را در فلسفه ناکارآمد دانسته و بیان کرده‌اند که برهان لمّی در فلسفه، جاری نیست و برهان اَنّی هم، مفید یقین نیست، پس بر وجود مطلق نمی‌توان دلیل آورد.

علامه طباطبائی، ابتدا به متن صدر اشکال می‌کنند با این بیان که برهانی که ممکن نیست، برهان از علت است و برهانی که معتبر نیست، برهان از معلول است، لکن ما برهان سومی داریم به نام ملازمات عامه که ممکن و کاملاً مفید یقین است.

متن صدر

«ثم استشكلوا في كون البيان برهانا بأن الاحتجاج منحصر في الإلزامي واللمّي والواجب تعالى ليس معلولا لشيء أصلاً بل هو علة لجميع ما عداه فكل ما يستدل به على وجوده يكون دليلاً إنياء وهو لا يعطى اليقين.» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۲۷)

سپس اشکال کردند در بودن استدلال مذکور به اینکه استدلال منحصر است در انّی و لمّی؛ درحالی که واجب، معلول شیء نیست، بلکه علت جمیع غیرش است، پس هر استدلالی بر واجب، شود، دلیل اَنّی است و اَنّی هم، یقین آور نیست. (ملاصدرا، ۱۳۷۰: ۶/۲۷)

تعلیقۀ علامه طباطبائی

«و در آن اشکال است: چیزی که مفید یقین نیست، در صورت آن است که سیر در آن از معلول به علت باشد؛ زیرا علم به وجود معلول، متوقف بر علم به وجود علت است، پس اگر عکس شود، دور اتفاق می‌افتد و اگر سیر از بعضی از لوازم عامه - که علتی برای آنان نیست (بین دو جزء، رابطه علت نیست) مانند لوازم یک موجود از حیث موجود بودنش - به سوی بعض دیگر لوازم عامه باشد؛ پس این برهان، اَنّی و مفید یقین است. همان طور که این مطلب، روشن است در فن برهان در منطق و تمامی براهین فلسفه اولی از همین قبیل هستند.» (طباطبائی، ۱۳۷۰: ۶/۲۷)

لکن علامه در انتهای بحث، برای کلام انتهایی صدر محملی بیان میکنند که نه تنها راه

استدلال را بسته نمیدانند، بلکه کلام را اشاره کننده به برهان ملازمات عامه میکند.

متن صدرا

«و الحق كما سبق أن الواجب لا برهان عليه بالذات بل بالعرض و هناك برهان شبيه

باللّمي.» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۶/۲۸)

همان طور که گذشت، حق این است که بر واجب، برهان بالذات نیست، بلکه بالعرض

است و این برهان، شبیه برهان لّمی است.

تعليقة علامة طباطبائي

«له معنيان أحدهما ما ذكرنا من الاستتباع و اللزوم في توجيه كلامهم و ثانيهما أنه كما

أن وجود الجوهر جوهر بالعرض و وجود العرض عرض بالعرض لماهيتهما كذلك البرهان

على الوجود.» (ملاصدرا، ۱۳۷۰: ۶/۲۹)

برای این مطلب، دو معنی است، یکی از آن دو، آنچه است که ذکر کردیم که عبارت

است از استتباع و لزوم در توجیه کلامشان و دوم از آن دو، همان طور که وجود جوهر،

جوهر است بالعرض و وجود عرض، عرض است بالعرض؛ به دلیل ماهیت این دو و مانند

این مورد است برهان بر وجود (مطلق).

در انتهای این بخش، روشن شد که با اثبات وجود این برهان، باب جدیدی در منطق

گشوده میشود و فلاسفه، مانند دیگر علوم میتوانند از این باب بهره ببرند.

## نتیجه گیری

با بیان انواع برهان، شامل برهان لَمّی (از علت به معلول)، برهان اَنّی (از معلول به علت) و به خصوص برهان ملازمات عامه (از یکی از متلازمین به دیگری بدون رابطه علیت)، روشن شد که برهان ملازمات عامه وجود دارد؛ چرا که همان طور که از مثال برهان نظم، روشن شد، این برهان دارای سیر است یعنی شنونده با قبول دو گفتار اول، ناچار به پذیرش گفتار سوم میشود (قیاس) و همچنین در بخش دوم، روشن شد که این سیر با وجود اینکه به علیت، مربوط نیست؛ ولی یقین آور است؛ چرا که معنی تلازم، انتقال و پیوستگی متلازمین است.

در مرحله بعد با بیان دو برهان نظم و صدیقین، وجود برهان ملازمات عامه را به صورت موجه جزئیة اثبات کردیم؛ اما این، کافی نیست و باید به صورت موجه کلیه اثبات شود که عهده دار این مطلب، بخش سوم است.

در بخش سوم (طرح اشکالات) با دفع اشکالات (امکان برهان لَمّی در حصص وجود مطلق، برهان لَمّ، موجب ردّ تمام براهین فلسفی بر وجود مطلق میشود، همه تلازم‌ها ناشی از تلازم علیت هستند و تلازم عامه از تحلیل عقلی، ناشی است و تحلیل عقلی، طبق نظر شیخ الرئیس، علت است؛ پس برهان لَمّی است) دانستیم نه تنها استدلال علامه، خدشه دار نشد، بلکه مانند آهن آبدیده شد.

آنگاه در بخش آخر و پس از پذیرفتن جایگاه برهان ملازمات عامه در فلسفه اولی، به تعریف و تبیین چستی این جایگاه در فلسفه اولی پرداختیم تا مخاطب بداند در صورت پذیرفتن یا نپذیرفتن این برهان، چه رخداد عظیمی رخ خواهد داد.

و در نتیجه این چهار بخش، برهان ملازمات عامه را با جایگاهش در فلسفه پذیرفتیم.

## منابع

- 1- شیروانی، علی، شرح مصطلحات فلسفی بدایه الحکمه و نهایه الحکمه، قم - ایران، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات، ۱۳۷۷.
- صمدی آملی، داوود، شرح نهایه الحکمه (صمدی)، قم - ایران، قائم آل محمد (عج)، ۱۳۸۶.
- 2- حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، جوهر النضید، قم - ایران، بیدار، ۱۳۹۲.
- 3- صدر الدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه، محمد حسین طباطبائی، ج ۶.
- 4- \_\_\_\_\_، الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه، ج ۶، قم - ایران، مکتبه المصطفوی، ۱۳۸۶.
- 5- طباطبائی، محمد حسین، نهایه الحکمه، قم - ایران، جامعه المدرسين فی الحوزة العلمیه بقم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
- 6- طباطبائی، محمد حسین، نهایه الحکمه، غلامرضا فیاضی، ج ۱، قم - ایران، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، مرکز انتشارات، ۱۳۸۶.
- 7- عشاقی اصفهانی، حسین، وعایه الحکمه فی شرح نهایه الحکمه، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۳۸۲.
- 8- طوسی، نصیر الدین، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، ۱۳۷۵. علوی تبار، سینا، «برهان آن و لم و بررسی کارکرد برهان در فلسفه از منظر علامه طباطبائی»، دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی، پیاپی ۶، ۱۳۹۷. جوادی آملی، عبدالله، رَحِیقْ مَخْتوم، ج ۲، ۵، قم - ایران، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵.

ملایری، موسی، «نفی کارآمدی برهان لمّ در فلسفه اولی؛ مطالعه تطبیقی میان رویکرد ملاصدرا و علامه طباطبائی»، منطق پژوهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، پیاپی ۲، ۱۳۹۵. جواد آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، ج ۱، تهران-ایران، الزهرا، ۱۳۶۸. یزدی، عبدالله بن شهاب الدین حسین یزدی، ترجمه و شرح حاشیه علی تهذیب المنطق (سید محمد جواد ذهنی تهرانی)، قم-ایران، حاذق.