

مبانی فلسفی رابطه وحی و اعجاز

به نظر میرسد که این دو اصطلاح (وحی و اعجاز)، نیاز به تفسیر و توضیح نداشته باشند. در مورد این دو پدیده، از دو جهت میتوان بحث کرد:

- ۱- امکان آنها .
- ۲- رابطه و پیوند آنها با یکدیگر، (که هدف اصلی این مقاله است)

الف- امکان وحی و اعجاز

بحث از امکان وحی و معجزه، در فلسفه، سابقه طولانی دارد. به این معنی که قرن‌ها پیش، فلاسفه اسلام، امکان نبوت و معجزه را، مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند.

آنان امکان نبوت را، بر اساس کمالات عقل نظری انسان، تفسیر می‌کنند. یعنی نبی و پیامبر در واقع، آن انسانی است که به خاطر رسیدن به عالیترین درجه در کمالات عقل نظری صاحب این عنوان شده است. چنین شخصی، میتواند به حقایق دست یابد، که دیگران از دست یابی به آنها، ناتوانند^(۱) و این در حقیقت

* عضو هیات علمی گروه فلسفه دانشگاه تبریز

۱- نجاه، به تصحیح استاد محمد تقی دانش‌پژوه، انتشارات ←

اعجاز علمی ، یعنی نوعی آگاهی و معرفت خارق العاده است .
 همچنین امکان اعجاز ، یعنی امکان اعمال خارق العاده
 نیز از طرف فلاسفه اسلام مطرح شده است . آن را ، براین مبنا ،
 توجیه می‌کنند که نفس انبیا ، از نظر قوه عملی ، به چنان مرتبه‌ای
 از کمال دست می‌یابد ، که علاوه بر جسم خود ، در عالم طبیعت نیز
 می‌تواند به تدبیر و تصرف بپردازد . در واقع او نه تنها جان یک جسم ،
 بلکه به منزله جان جهان ، می‌باشد.^(۱) این موضوع ، یعنی تفسیر
 امکان نبوت و معجزه ، بر اساس مبانی فلسفی ، بعد از ابن سینا
 هم ، با همان روش و مبانی ابن سینا ، ادامه یافته است .
 ب - رابطه و پیوند وحی و اعجاز .

یک - مقدمه :

ابن سینا در مورد ارتباط و پیوند وحی و اعجاز ، که موضوع
 اصلی مورد بحث و بررسی در این مقاله است ، می‌گوید : " واجب و لازم
 است که پیا مبردا را ی خصوصیتی باشد ، که دیگران ، آن را ، نداشته

⇒ دانشگاه تهران ، ص ۶۹۹ ؛ شفا ، الهیات ، مقاله دهم ، فصل
 اول ؛ و کتاب النفس مقاله پنجم ، فصل ششم .

تذکر این نکته لازم است که بحث ضرورت و لزوم نبوت ، بحث
 دیگری است ، که آن را ، بر اساس نیاز اجتماعی انسان ، مطرح و
 اثبات می‌کنند . با این بیان که : چون انسان طبعاً مدنی است ،
 نیازمند قانون است . و قانون هم نیازمند قانونگذار . بنا بر این
 ما به وجود شریعت و شارع نیازمندیم . مراجعه کنید به فصل آخر از
 الهیات نجات ؛ و فصل دوم از مقاله دهم الهیات شفا ، و فصل چهارم
 از نمط نهم اشارات و تنبیهات .

۲- شفا ، کتاب النفس ، مقاله چهارم ، فصل چهارم ؛ اشارات و
 تنبیهات ، نمط دهم ، فصل بیست و ششم .

باشند. تا مردم، او را، دارای حقیقتی بدانند، که خودشان، واجد آن، نیستند. پس با این خصوصیت او را از مردم دیگر تشخیص داده و بشناسند. پس باید او، دارای معجزاتی بوده باشد." (۱)

چنانکه می‌بینیم، پیوند معجزه و نبوت، پیسوندی است براساس یک اعتبار، به این معنی که عامل و دلیل تحقق معجزه، ضرورت و لزوم شناخت و تشخیص و قبول ادعای نبوت پیامبر است. و در واقع رابطه وحی و اعجاز، بریک مبناى اعتباری استوار است. و چنانکه می‌دانیم، اعتباریات نمی‌توانند از مقدمات براهین فلسفی واقع شوند. به عبارت دیگر، پیوند اعجاز و نبوت، بر مبناى «باید ها» استوار شده است، نه «است ها». این دیدگاه، همچنان بعد از ابن سینا ادامه داشته و دارد. چنانکه مرحوم، علامه طباطبایی (ره) هم، بعد از بحث از حقیقت معجزه، و اینکه اعجاز خارج از قانون علیت نیست، می‌گوید: انبیاء همیشه با معجزه همراه بوده‌اند. معجزه برای آن بوده که مردم رسالت انبیاء را، تصدیق کنند، نه برای اثبات اصول و مبانی شریعت آنان. یعنی معجزه در اثبات اصول و مبانی، دخالتی ندارد، بلکه این اصول و مبانی، تنها به نیروی عقل و برهان، مورد اثبات و قبول قرار می‌گیرند. معجزه، تنها در اثبات صدق دعوی هر پیغمبر، به کار می‌رود. یعنی معجزه، دلیلی است بر راستی و درستی دعوی نبوت. اما چنانکه علامه تأکید می‌کند، ظاهراً «هیچگونه علاقه عقلی میان دعوی نبوت و معجزه وجود ندارد. به عبارت دیگر، این دو پدیده، با هیچ گونه پیوند فلسفی، به هم گره نمی‌خورند. با این حال مرحوم طباطبائی می‌گوید، تا میان این دو پدیده رابطه و پیوندی برقرار سازد. او در این باره می‌گوید: نبوت امری است نامحسوس، که نه تنها مردم دلیلی بر وجود آن ندارند، بلکه دلیل و شاهدی هم، بر عدم آن دارند. زیرا که پیامبر را فردی می‌بینند

مانند خود، و می‌توانند استدلال کنند که ادراکات اونیز، در حد ادراکات دیگران است. لذا حق دارند که به آسانی تسلیم دعوی نبوت نشوند. چون این دعوی دعوی یک حقیقت خارق العاده است، یعنی ادعای یک اعجاز علمی، برخلاف قوانین شناخته شده عمومی است. بنابراین اگر پیاپی مبرراست گفته باشد، باید بسا ماورای طبیعت در ارتباط باشد. و اگر چنین باشد، از آنجا که معجزه با معجزه دیگر، از نظر ماهیت فرقی ندارد، باید بتواند کارهای خارق العاده دیگری هم انجام دهد. چون حقایق مشابه و یکسان، از لحاظ امکان و عدم امکان، مساوی و یکسانند. با این حساب، آوردن یک معجزه عملی می‌تواند مردم را، به قبول نبوت، قانع و راضی سازد. (۱)

این است آخرین تحلیل، در رابطه وحی و اعجاز. اما اگر دقت کنیم، این رابطه نیز، یک رابطه فلسفی نیست. یعنی از یک رابطه عینی خبر نمی‌دهد. بلکه پیوندی است، بر اساس اعتبار، و "بایدها"، نه واقعیت و "استها".

دو - اصول :

اینک آنچه ما می‌خواهیم بیان کنیم، مبنای پیوند واقعی و حقیقی این دو پدیده است. برای توضیح مطلب، توجه به اصول زیر لازم است :

۱- جهان هستی دارای مراتب و درجات است. و این مراتب و درجات مورد تاکید و قبول فلاسفه است. مراتب و درجات هستی از دو لحاظ مطرح شده است: یکی در آفرینش و پیدایش جهان هستی، و به اصطلاح در قوس نزول. و دیگری در پذیرش وجود، و بازگشت آن، و به اصطلاح در قوس صعود. این سینا در آثار مهم خود، این موضوع را

مطرح کرده، و فلاسفه بعدی نیز، آنرا پذیرفته‌اند. این موضوع را عرفا نیز، مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند. (۱)

در این مراتب، وجود از کم‌ترین درجه که مبدأ هستی، و واجب الوجود است آغاز شده؛ در یک قوس نزولی، به پایین‌ترین درجه هستی که ماده‌العوالم ماده است، ادامه می‌یابد. سپس در قوس صعود، از پست‌ترین نقطه آغاز شده، تا بالاترین نقطه وجود ادامه می‌یابد.

۲- مبناي این مراتب، طبقه‌بندی ماهوی پدیده‌ها بسود، یعنی موجودات جهان را، به چند دسته کلی، در طول هم، (نهدر عرض هم مانند مقولات) تقسیم می‌کردند. مانند طبقه عقول، نفوس، اجرام آسمانی، جهان ماده، این طبقات و مراتب را، عالم هم می‌گفتند. مانند عالم جبروت یا عالم ملک. عرفا و اشراقیین، بر این عوالم کلی، عالم مثال را نیز اضافه کردند. عالم مثال، برزخ و حد میانه‌ای بود میان عالم مجردات و مادیات. (۲)

۳- علاوه بر مراتب طولی عالم هستی در قوس صعود و نزول، در هر مرتبه‌ای هم، تفا و تهایی را می‌پذیرفتند. از قبیل تفاوت و تعدد در عالم عقول از عقل اول، تا عقل دهم؛ و تفاوت و اختلاف در جهان ماده، از قبیل جمادات و نباتات و حیوان. علاوه بر این تفا و تهها، تفا و تهایی دیگری نیز بر اساس کمالات انواع مختلف مطرح می‌شد، از قبیل انواع جمادات، انواع نباتات، و انواع حیوانات. علاوه بر اینها، تفاوت دیگری نیز مطرح بود که این تفاوت و تشکیک

۱- شفا الیهیات، مقاله ۱۰، فصل ۱، نجاة، چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۶۹۹ - ۶۹۸؛ اشارات و تنبیهات نمط ۷، فصل ۱، نقد النقود از سید حیدر آملی، اصل ۳ وجه ۲ و ۳.

۲- حکمة الاشراق، ص ۱۴۸ - ۱۳۸ و ۲۳۶ - ۲۲۹ و هم چنین مراجعه شود به مقدمه قیصری بر شرح فصوص، فصل ۶.

بر اساس اوصاف و عوارض اشخاص یک نوع بود، از قبیل تفاق و تفرق
اسب با اسب دیگر، و تفاق و تفرق انسان عالم با انسان جاهل .

همه این تفاق و تفرق، مورد قبول و تفاق همه فلاسفه بود. اما
شیخ اشراق، علاوه بر این تفاق و تفرق، تفاق و تفرق در اصل جوهر را نیز
مطرح کرد. به این معنی که افراد یک حقیقت، مانند عقل یا نفس،
می‌توانند با همدیگر تفاق و تفرق هم داشته باشند. مثلاً از دیدگاه
وی نوریک حقیقت است، اما تفاق و اختلاف افراد آن (از قبیل
انوار مجردة طولیه و عرضیه و نفوس) با یکدیگر در ذات و جوهر آنهاست.
نه در عوارض و عوامل خارج از ذات آنها. یعنی یک حقیقت جوهری،
در یک مورد قوی، و در مورد دیگر ضعیف است. (۱)

علاوه بر مبنای جدید شیخ اشراق، برای اختلافات و تفاق و تفرق،
مبنای جدید دیگری نیز از طرف ملا صدرا مطرح شد و برخلاف ابن سینا
و حکمای دیگر، که وقوع حرکت را در جوهر غیر ممکن می‌دانستند، (۲)
به اثبات تحقق حرکت، در مقوله جوهر پر داخه و آنرا با دلایل
متعددی، برهانی کرد. (۳)

بر اساس این دیدگاه، اشتداد اتصالی یک واحد جوهری،
می‌تواند مراتب و درجات مختلف جمادی و نباتی و حیوانی را طی کند.
پس یک جوهر، در عین حفظ وحدت و شخصیت خود، می‌تواند از نا زلترین
مراتب وجود تا عالیترین مراتب آن، سیرتکاملی داشته باشد. و در
این سیر هر چه قوی‌تر گردد، احاطه اش به مراتب و درجات، بیشتر

۱- المشارع والمطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۱ ص
۲۲۳، و نیز در مورد اینکه مجردات حقیقت واحدی هستند، و تفاوتشان
تنها در کمال و نقصان است، مراجعه کنید به حکمة الأشراف، مجموعه
مصنفات، ج ۲ ص ۱۲۸-۱۲۶ و ۷۷-۷۷.

۲- شفا، طبیعیات، فن اول، مقاله ۲ فصل ۳، التحصیل بهمنییا رص ۴۲۶،
المباحث المشرقیة، امام فخر رازی، ج ۱ ص ۵۸۵ به بعد.

۳- اسفار، ج ۲ ص ۱۱۳-۶۱

خواهد بود. (۱)

۴- این تفاهت و تشکیکها، بنا بر اصلت ماهیات، هر یک تنها در قلمرو محدود خود، مطرح بودند. اما با قبول دیدگاه اصلت وجود، و وحدت آن، این مسئله وضع جدیدی پیدا می‌کند. به این معنی وقتی که عرفای بزرگ اسلام، اصلت و وحدت وجود را مطرح کردند؛ و در امتثال همین، این دیدگاه را بصورت فلسفی تنظیم نموده و مستدل ساخت طبعاً تشکیک را در حقیقت وجود پذیرفت. چه بنا بر اصلت وجود، عامل دیگری غیر از وجود، واقعیت ندارد، تا در کثرت وجود دخالت داشته باشد؛ پس ناچار کثرت وجود هم ناشی از حقیقت وجود است که از آن بعنوان "تشکیک خاص" تعبیر می‌کنند. در چنین تشکیکی ما به اشتراک عین ما به الاختلاف است. و به عبارت دیگر کثرت، عین وحدت است.

از دیدگاه اینان جهان هستی دارای وحدت و اتصال ویژه‌ای می‌گردد که در آن از فعلیت نامتناهی، تا بی‌نهایت بالقوه، یعنی از واجب الوجود، تا مادهٔ الماده، تمام مراتب و درجات هستی، بنا بر سه اصل اثبات شدهٔ اصلت وجود (۲) وحدت وجود (۳)، و تشکیک در حقیقت وجود (۴)، به صورت یک رشتهٔ واحد متصل در می‌آیند، که هیچ مرتبهٔ آن، از مرتبهٔ دیگر، منقطع و جدا نیست. بنا بر این، عالم هستی، از بی‌نهایت بالقوه، تا فعلیت نامتناهی، حقیقت متصل

۱- شواهد الربوبية، بحث معاد، اصل ۳ از اصول هفتگانهٔ مقدماتی معاد.

۲- برای بحث اصلت وجود، مراجعه شود به سفا ر جلد یک، ص ۶۷-۳۸؛ شرح منظومهٔ حاج ملاهادی سبزواری، بخش حکمت، ص ۱۵-۱۰؛ نهایت الحکمة علامه طباطبائی مرحله اول، فصل دوم.

۳- اسفار ج ۱، ص ۷۱ به بعد؛ شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، ص ۲۷-۲۲؛ نهایت الحکمة، مرحله اولی فصل سوم.

۴- شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، ص ۴۴-۴۳؛ نهایت الحکمة مرحله اولی فصل سوم؛ اسفار ج ۱، ص ۴۴۶-۴۲۷-۳۶۰ به بعد.

واحدی است. برای اینکه حرکت، تفنن‌های وجود و احداست، نه تشخیص‌های مختلف یک مفهوم و حقیقت کلی (۱).

۵- این مراتب در عین اینکه، به صورت متمایز و مشخص از یکدیگر، در جهان هستی وجود دارند، از دیدگاه عرفا و صدرالمتألهین یک "کون جامع" و هستی فراگیری داریم به نام انسان، که اگر چه از یک نظر، جزئی از کل هستی است، و در حدی از حدود وجود است، اما از نظر دیگر، خود جهانی است مستقل، به این معنی که تمام مراتب هستی، در وجود او امکان تحقق دارد. به تعبیر دیگر، وجود او از هیچیک از مراتب هستی، جدا و بی‌بهره نیست. و به همین دلیل او را، "کون جامع" و مظهر "اسم جامع"، و "عالم صغیر" می‌نامند. در اینجا نکته و رازی نهفته است که باید به دقت مورد توجه واقع شود. و آن عبارت از این است که: انسان به منزله "رابطه و پل پیوند و ارتباط میان عوالم و درجات مختلف هستی است. به این معنی که، حرکت و تحوّل، از بالقوه بی‌نیهایت تا فعلیت نامتناهی، در محدوده وجودی انسان انجام می‌پذیرد. و لذا با حذف موضوع "کون جامع" مسئله با زگشت و قوس صعود، غیرقابل توجیه و اثبات می‌گردد.

این سینا، چنانکه گذشت، (۲) قوس نزول و صعود را، در هر سه اثر مهم خود، مطرح می‌کند. اما در هر سه اثر، تنها به طرح اختصاری مسئله اکتفا کرده، به شرح و برهانی کردن آن نمی‌پردازد. آنچه مسلم است، موضوع قوس نزول و صعود، از میانی مکتب اشراق و نوافلاطونیان است، نه یک مبنا و اصل مثالی. در واقع این مسئله با میانی مشاء - اگر در قوس نزول هم بر اساس گرایش به ضعف تدریجی وجود، در ترتب علی و معلولی، قابل توجیه و تبیین بوده

۱- اسفار ج ۳ مرحله ۴ فصل ۲۴ .

۲- بند ۱ همین مقاله

باشد (۱) در قوس صعود هیچ‌گونه اساس و مبنای توجیه‌کننده‌ای ندارد. برای این که از دیدگاه مشاء از هیچ یک از انواع، امکان انتقال و تحول به نوع دیگر، وجود ندارد. حتی نفس انسان به صورت یک ذات مجرد آفریده شده و تا آخرین ذره به همین صورت باقی می‌ماند، و تنها از نظر کمالات ثانیه و عوارض و اوصاف خود، قابل تغییر و استحاله است. پس قوس صعود را چگونه می‌توان تفسیر کرد؟

اما این موضوع (قوس صعود) بنا بر حرکت جوهری و اصلت و وحدت وجود به آسانی قابل تفسیر و توجیه است چنانکه خواهد آمد.

۶- بنا بر مقدمات یاد شده، در وجود انسان، قوس صعود، از اول تا آخر، تحقق می‌یابد. یعنی در انسان، از پایین‌ترین نقطه وجود، تا بالاترین نقطه آن امکان تحقق دارد. از ضعیف‌ترین مرحله جماد، تا عالی‌ترین مرحله جماد، آنگاه مرحله انتقال از جمادی به نباتی، سپس سیرو تحول، از پایین‌ترین مرحله نبات، تا بالاترین مرحله آن، سپس انتقال از عالی‌ترین مرحله نباتی، به نخستین و ضعیف‌ترین مرحله حیوانی، آنگاه، تحول و تطوّر در مراتب مختلف حیوانیت، تا رسیدن به آخرین درجه حیوانیت و سپس انتقال از عالم حیوانی به عالم انسانی، و تحول در مراتب مختلف آن، تا به عالی‌ترین مرحله انسانیت و سپس انتقال به عالم مثال، و تحقق در مراتب و درجات وجود مثالی و برزخی، آنگاه عبور به عالم مجردات و تحقق در مراتب مجرد، تا وصول به آستان حق و فنا در حق.

این نکته را، مولوی، طبق مبانی عرفانی، در حالی که از "انتقال" به عنوان "مرگ" تعبیر می‌کند، چنین می‌سراید:

از جمادی مردم و نامی شدم وزنما مردم، ز حیوان سرزدم

۱- نجات، پیشین ص ۶۹۸، شفا مقاله ۱۰ فصل ۱۱ در اشارات و تنبیها (نمط ۷ فصل ۱) این توجیه نیز مطرح نشده است.

مردم از حیوانی و آدم شدم
 حمله دیگر بمیرم ازبشــر
 وز ملک هم بایدم جستن ز جو
 بار دیگر با ز ملک قربان شوم
 پس عدم کردم، عدم چون از غنیم

۷- بنا بر " اصالت وجود"، سرچشمه همه آثار و خواص، وجود است. چه معنی اصالت، چیزی جز منشأ آثار نبودن نیست. اصالت با وجود است، یعنی تحقق عینی و منشأ بودن برای آثار خارجی، ناشی از وجود خارجی اشیاء است. در واقع از آنجا که چیزی جز وجود، تحقق خارجی ندارد، پس همه آثار و خواص تنها از وجود سرچشمه میگیرند. و چون وجود، حقیقت متشکک و دارای مراتب مختلف و متفاوت است؛ آثار و وجود نیز، متشکک و متفاوت خواهد بود. مثلاً حیات، علم، اراده، قدرت و فعل و تأثیر، اوصافی هستند که منشأ آنها، حقیقت وجود است و این آثار، برای وجود، ذاتی و لاینفک اند. چه اگر این حقایق خارج از ذات وجود باشند، واقعیتی نخواهند داشت، (۲) چه جز وجود، واقعیت دیگری در کار نیست.

۸- بنا بر این، حقیقت اصیل، همان وجود است، و همه خیرات و کمالات و آثار، مربوط به وجودند. و چون وجود، از لحاظ شدت و ضعف دارای مراتب مختلفی است، از لحاظ این آثار نیز، مراتب مختلفی خواهد داشت. مثلاً علم، در واجب، و عقول، و نفوس، یکسان نخواهد بود، بلکه از لحاظ کمال و نقصان، متفاوت خواهد بود. اما آنچه مسلم است، هیچ درجه‌ای از وجود از این خواص و آثار، خالی نخواهد بود. (۳) اما همان اندازه که درجه وجود

۱- مثنوی، دفتر سوم

۲- نه‌ایة الحکمة، مرحله اول، فصل سوم

۳- تعلیقات مرحوم آملی بر شرح منظومه سبزواری، ج ۲ ص ۲۹۴.

ضعیف می‌شود، این آثار و خواص نیز، به ضعف موگرایند. به این معنی که مثلاً هیولی و ماده‌المواد، چون از نظر وجود، هیچ فعلیتی ندارد، از نظر آثار و لوازم وجود نیز، دارای هیچگونه فعلیتی نیست. در مرحله جماد، چون وجود، ضعیف است، این لوازم و آثار نیز، ضعیفند، به گونه‌ای که حیات و شعور آنها، برای ما محسوس و معلوم نیست.

اما در حیوان و انسان چون درجه وجود قوی و عالی تر است. آثار و لوازم وجود از قبیل حس و حرکت و اراده و فاعلیت، نیز قوی تر و آشکارترند.

صدرا لمتالیهین کشف این مطلب را، از مختصات خود دانسته، ابن سینا و پیروان او را، از توجه به این مطلب، ناتوان می‌داند. اما در عین حال، توجه عرفا را به این مسئله می‌پذیرد. (۱) بنابراین هدفها و معشوقها نیز، بر حسب اختلاف درجات وجود و درجات آن، مختلف و متفاوتند. (۲) از دیدگاه عرفا نیز، از آنجا که سراسر عالم، و همه موجودات، مظهری از مظاهر حقند، پس هر پدیده‌ای در حد خودش، مظهراً و صاف و کمالات حق می‌باشد.

هستی به صفاتی که در او بودند همان
 دادرسیان در همه اعیان جهان
 هر وصف ز عینی که بود قایل آن

بر قدر قبول عین گشته است عیان (۳)

بنابراین، هر نوعی از انواع مختلف جهان هستی، بر اساس

- ۱- اسفار، ج ۷، ص ۱۷۳، و نیز مراجعه شود به بحث علت و معلول ج ۲ ص ۱۲۷ بعد و بحث عاقل و معقول ج ۳ ص ۲۷۸ بعد. قونیوی نیز به تبعیت علم از وجود، از نظر کمال و نقص، تصریح دارد؛ مراجعه کنید به نصوص، به اهتمام آقای سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی ص ۱۳
- ۲- اسفار ج ۷ ص ۱۷۹.
- ۳- طرائق الحقایق ج ۱ ص ۱۵

میزان بهره‌مندی اش از کمالات وجودی، از آثار و لوازم آن نیز، بهره‌مند خواهد بود. چنانکه، حس و حرکت، ظهورش در مرتبه حیوانات و ادراک کلیات در مقام انسان تحقق می‌یابد. به همین دلیل فاعلیت الهی را تنها در شأن موجودات مجرد دانسته، و اجسام و حتی نفوس، متعلق به اجسام را، که به درجه خاصی از تجرد نرسیده باشند از فاعلیت الهی، ناتوان میدانند. این سینا در آثار خود، عدم امکان علیت جسم را نسبت به جسم دیگر، بطور مطلق، مطرح کرده و اثبات نموده است.^(۱) یعنی فاعلیت الهی، در مرتبه وجودی اجسام امکان تحقق ندارد. و جسم تنها به عنوان زمینه و معدّمی توانست مطرح گردد. و نفوس نیز، در درجات پائین از نظر کمالات وجودی، تنها می‌توانند فاعل طبیعی واقع شوند. اما در درجات بالاتر، امکان فاعلیت الهی نیز پیدا می‌کنند؛ چنانکه عرفا و فلاسفه، به آن تصریح دارند. ابن عربی می‌گوید: "هر انسانی با قوه و هم درخیسالی خویش، چیزهایی خلق می‌کند که جز در آن خیال، در جای دیگر تحقق نداشته باشد. ولی عارف، با همت خویش می‌تواند حقایق بیافریند، که در خارج از محل همت نیز، وجود داشته، با همت آن عارف نگهداری شود؛ بطوری که هرگاه بر عارف غفلتی نسبت به آن پدیده روی دهد، از بین برود."^(۲)

شیخ اشراق انسانهایی را که به درجه خاصی از تجرد رسیده باشند، قادر بر ایجاد "جوهر مثالی" میدانند. و این مقام را مقام "کن" می‌نامد.^(۳) این سینا نیز، امکان تأثیر بر طبیعت را، از

۱- اشارات و تنبیهات، نمط ۶ فصل ۳۶، نجات به تصحیح دانش پژوه، ص ۳۷۹، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲ ص ۱۰۰ و ۱۱۹

۲- ابن عربی، فصوص الحکم، فص ۱ سحاقی

۳- حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۴۲. کلمه ←

لوازم نفوس انبیا می‌داند. به این معنی که نفوس انسان، در مرحله‌ای از کمال، قدرت تصرف در طبیعت را پیدا می‌کند. یعنی نفوس انسان در مرحله‌ای از کمال و تجرد، از محدوده بدن خود، فراتر رفته، در اجسام دیگر نیز، منشاء اثر واقع شده، دارای قدرت تغییر عناصر، و ایجاد حوادث می‌گردد؛ و بطور کلی، اراده او در جهان طبیعت، نفاذ می‌یابد. (۱) هم‌چنین خواص دیگر وجود، از قبیل علم و اراده، نیز بر اساس درجات وجود، مختلف و متفاوت خواهد بود. شیخ اشراق، معارف مربوط به حکمت را، پیش از حصول ملکه خلع بدن، غیر ممکن می‌داند. (۲) چنانکه غزالی رسیدن به معرفت عرفانی را، مشروط به تبدیل صفات می‌داند. (۳) مولوی بارها این نکته را، در مثنوی مورد تاکید قرار می‌دهد. از قبیل: "جان شو و از راه جان، جان را شناس" یا "از جمادی در جهان جان شوید" یا:

پس قیامت شو، قیامت را ببین
دیدن هر چیز را شرط است این
و بهمنیار، به نقل از ارسطو، رسیدن به حکمت و نیل به ماورای طبیعت را، به میلاد جدید مربوط می‌کند. (۴)

حاجی ملا هادی سبزواری در بحث قدرت حق تعالی، ایجاد را نتیجه وفرع وجود دانسته و می‌گوید، همان‌طوری که ممکنات دارای درجه ضعیفی از وجود هستند، دارای درجه ضعیفی از اراده و ایجاد

← "کن" اشاره به آیه ۸۲ سوره ۳۶ است که: **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**. عارف نیز در مقام "کن" دارای چنین قدرتی می‌شود؛ یعنی قدرت برفاعلیت الهی.

- ۱- شفاطبیعیات، فن ۶ مقاله ۴، فصل ۴.
- ۲- تلویحات، مجموعه مصنفات، ج ۱- ص ۱۱۳- و نیز مجموعه آثار، ج ۳، ص ۶۳ که برای علم شهودی موطن خاصی، قائل است.
- ۳- المنقذ من الضلال، چاپ مصر، ص ۶۰ - ۵۸.
- ۴- مبدا، و معاد جواد آملی، ص ۳۳، به نقل از التحصیل بهمنیار ص ۵۸۱

نیز می‌باشند (۱)

ابن سینا قوای ادراکی بشر را ، مادامی که اسیر جهان مادی است ، از درک حقایق غیرمادی ، ناتوان می‌داند. (۲) و نیز ادراکات انسان را ، از عقل هیولانی تا عقل مستفاد ، طبقه‌بندی کرده و برای هر یک از این طبقات و مراتب ، نوع و حد خاصی از ادراکات را ممکن می‌داند. از جمله امکان درک کلیات (تعقل) در انحصار درجه تجرد و غیرمادی بودن قوه ادراک است (۳) و شیخ اشراق خود آگاهی و آگاهی و حیات را تنها در مجردات می‌پذیرد (۴)

با توجه به مقدمات یاد شده ، در وجود انسان ، که به اصطلاح «کون جامع» است مرز تجرد و مادیت ، شکسته می‌شود. یعنی ماده از مسیر انسان راه به تجرد پیدا می‌کند با این حساب در وجود انسان ، تمام مراتب هستی ، از ضعیف‌ترین مرحله جهان ماده ، تا بالاترین مرتبه جهان تجرد ، قابل تحقق است . و چنین قوس صعودی حتی بر اساس امکان تشکیک در جوهر نیز به آسانی قابل اثبات و توجیه نبود (۵) ، اما قبول حرکت در جوهر و تشکیک در وجود ، این تفسیر و توجیه را آسانتر می‌کند. با توجه به نکات یاد شده اوصاف و خواص و آثار همیه مراتب و درجات هستی ، در وجود یک فرد از افراد انسان امکان تحقق دارد . و هر فردی از افراد بشر ، بر اساس مسئله «کون جامع»

۱- شرح منظومه حکمت ، چاپ سنگی تهران ، ص ۱۷۹

۲- اشارات و تنبیهات ، نمط ۶ ، فصل ۱۴

۳- اشارات و تنبیهات ، نمط ۳ فصل ۱۵ - ۷

۴- حکمة الأشراف ، چاپ انجمن فلسفه ص ۱۱۷ - ۱۱۰

۵- چه بر اساس قول به تشکیک در جوهر ، تنها اختلاف در افراد یک نوع مثلاً اختلاف افراد انوار - قابل توجیه می‌گردد ، نه امکان اشتداد در یک فرد معین ، بگونه‌ای که مثلاً یک نور ضعیف به نور قوی تغییر یابد . چنین تغییر و اشتدادی تنها بر اساس قبول حرکت جوهری ←

و حرکت جوهری، همه مراتب (از نازلترین مرتبه وجود تا عالیترین مراتب آن) را در حیطه و قلمرو وجودی خود دارد. بنا بر این اگر چه تمام پدیده‌های جهان هستی، در مسیّر تکاملند، اما این تکامل تنها در وجود انسان می‌تواند به هدف نهائی خود، که همان تجرد و فعلیت مطلق است، دست یابد.

تشکیک در وجود که خود یکی از مقدمات توجیه حرکت جوهری است، قابل تبیین و تفسیر است. ناگفته نماند که نوعی «تشکیک در جنس» (اصطلاح از من است) نیز در برخی از منابع مطرح شده است. باین معنی که اواخر هر یک از موالید ثلاث، به اوایل دیگری اتصال دارد. یعنی جماد از نازلترین نوع خود تا کمالترین نوعش که نزدیک به نبات است، همه را شامل می‌شود. و نبات از نوع ضعیف نزدیک به جماد تا نوع قوی نزدیک به حیوان را در بر می‌گیرد. و حیوان از انواع ضعیفی از قبیل حلزونها و مرجانها، تا حیوانات کمالتری از قبیل میمونها را شامل می‌گردد. (مراجعة کنید به: رسائل اخوان الصفا ج ۴ ص ۲۸۵-۲۷۶ و مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱ ص ۱۷۷). البته در این تشکیک هم، انواع بیکدیگر تبدیل نمی‌شوند یعنی یک حیوان ضعیف هرگز تبدیل به حیوان قوی نمی‌گردد. حلزون به درجه میمون ترقی نمی‌کند. یعنی همیشه، حلزون، میماند و میمون، میمون.

بدیهی است که این مسئله را نمی‌توان مبنای تفسیر و قبسول قوس صعود قرار داد. حتی فرضیه تحول و تطور انواع داروین هم تنها در تکامل انواع مطرح است و نمی‌تواند مبنای قوس صعود فرض شود. اگر چه مبنای داروین، بیش از مبانی دیگر غیر از مبنای حرکت جوهری - یا قوس صعود سا زگارا است. و لذا نباید موانع آن فرض را بطور بنیادی مخالف و متضاد با اندیشه‌های الهی بدانند.

سه - نتیجه:

۱- از آنجا که بر اساس حرکت جوهری ، مجموع جهان ماده ، در حرکت است ، و هر حرکتی هم مستلزم نوعی اشتداد و تکامل است ، و چون اساس حرکت بر خروج از قوه به فعلیت است ، در نتیجه هدف نهایی حرکت ، رسیدن به فعلیت تام خواهد بود که همان تجرد است . با این حساب ، تمامی جهان ماده ، در جهت و مسیر تجرد ، پیش می‌روند ، و این پیشرفت ، تنها در مسیر انسان ، به تجرد می‌انجامد . امسادر مسیر پدیده‌های دیگر ، تنها با "فساد" آن پدیده و انتقال اجزاء آن به قلمرو وجودی انسان ، این امر امکان پذیر است . یعنی در واقع هدف حرکت در همه انواع دیگر ، رسیدن به انسان است ، و هدف وجود انسان ، رسیدن به تجرد تام و خداگونگی است .^(۱) حتی شیخ اشراق به نقل از بودا و حکمای باستانی مشرق زمین ، اصولاً پیدایش نفس و حیات را ، تنها در انسان ، امکان پذیر دانسته ، حیات انواع دیگر را ، بر اساس تناسخ ، نشأت گرفته از حیات انسان می‌داند .^(۲) شاید همین نکته ، حرمت خاصی را ، بر حیات انسانها ، بخشیده است . یعنی نابود کردن هیچیک از انواع جهان ماده ، به اندازه قتل انسان ، مهم نیست .

۲- بنا بر این انسان ، در عین اینکه یک موجود مادی است ، امکان عبور از مرز ماده را دارد . چه در وجود انسان ، تولد دوباره ای انجام می‌پذیرد . یعنی از بطن ماده ، یک موجود مجرد می‌زاید و با این تولد ، حرکت مستمر جهان ماده به نتیجه می‌رسد . که اگر ایمن نتیجه را در نظر بگیریم ، حرکت اگر از طبیعت برخاسته باشد ، یک حرکت دوری و در نتیجه غیر ممکن می‌باشد و اگر از شعور نتیجه گرفته باشد ، یک

۱- اسفار ، ج ۹ ص ۱۹۷ - ۱۹۴

۲- حکمه اشراق ، پیشین ، ص ۲۱۷

حرکت بی‌هدف و عبث خواهد بود. و چون این تولد دو باره، تحقق پذیرد، در واقع انسان، از مرز ماده، عبور کرده است. چنین چیزی در همه انسانها، در صورتی که تربیت و شرایط لازم را داشته باشند امکان پذیر است. یعنی همه تن‌ها آستان جانند. مولوی می‌گوید: * تن همچو مریم است، و هر یکی عیسی‌ی داریم. اگر ما را درد پیدا شود، عیسی ما بزاید» (۱) و نیز:

تن چو مادر، طفل جان را حامله مرگ، درد زادن است و زلزله
مولوی گوئی در وجود خود، عملاً چنین زایشی را احساس می‌کنند که
می‌گوید:

درد چون آستان می‌گیردم طفل جان اندر چمن می‌آیدم
بدیهی است که منظور از مرگ، مرگ اختیاری است و به اصطلاح عرفانی آن، فنا و بقای بعد از فنا است. و منظور از همه، این مرگها و فناها چیزی جز شکستن یک حدّ از حدود وجود و ترقی به حد بالاتر آن نیست. منظور از همه، اینها آن است که انسان، در سیر تکاملی خود به مرتبه برتری از وجود دست یابد. و چون به مرتبه جدید و کاملتری از وجود دست یابد، طبعاً به خاصیت و آثار جدید متناسب با این مرتبه نیز، نایل می‌شود. و هرگاه که مرتبه وجود، یک مرتبه و درجه غیر عادی باشد، خاصیت و آثار آن نیز خارق العاده و معجزه خواهد بود. اینجا است که، معرفت در حدّ اعجاز (وحی) و تأثیر در حدّ اعجاز (معجزه و کرامت)؛ و اراده و رفتار در حدّ اعجاز (خلق عظیم) به هم می‌پیوندند. اما این پیوند و ارتباط، یک پیوند کلامی و اعتباری نیست، بلکه یک پیوند فلسفی و حقیقی است. پیوندی بر اساس هستی و واقعیت، و به اصطلاح پیوندی بر اساس "استها" نه "بایدها" و این است مبناى فلسفی ارتباط وحی و اعجاز.

جان نباشد جز خبر در آزمون هر کرا افزون خبر، جانش فزون

جانِ ما ، از جانِ حیوان بیشتر
 پس فزون از جانِ ما ، جان ملک
 از ملک جان خدا و نسیدان دل
 ز آن سبب آدم بود مسجودشان
 ورنه بهتر را سجود دون تبری
 کی پسندد عدل و لطف کردگار
 جان چو فزون شد گذشت از انتها

از چه آثر و که فزون دارد خبیر
 کومنزّه شد ز حسّ مشتِ مرک
 باشد از فزون ، تو تحیر را بهیسل
 جان او فزون تراست از بودشان
 امر کردن هیچ نبود در خوری
 که گلی سجده کند در پیش خار
 شد مطیعش جان جمله چیزها (۱)



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی