



مبنای فلسفی رابطه وحی و اعجاز

- دکتر یحیی پشیری

چکیده: در این مقاله نویسنده محترم ضمن بررسی نظر دانشمندانی چون ابن سینا و علامه طباطبائی در زمینه ارتباط وحی و اعجاز؛ با عنایت به آراء شیخ اشراق، صدرالمتألهین و عرفانی چون ابن عربی و مولانا، در خصوص وحدت وجود، تشکیکی بودن وجود، و حرکت جوهری، نتیجه گرفته‌اند که ارتباط میان وحی و اعجاز ارتباطی کلامی و اعتباری نیست، بلکه يك پیوند فلسفی و حقیقی است. پیوندی براساس «است‌ها» نه «بایدها»

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

۱- امکان آنها.

۲- رابطه و پیوند آنها با یکدیگر (که موضوع اصلی بحث در 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. آنها امکان نبوت را، براساس 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 حقایقی دست یابد که دیگران از دستیابی به آنها ناتوانند^۱ و این در حقیقت، اعجاز علمی - یعنی نوعی آگاهی و معرفت خارق‌العاده است.

همچنین امکان اعجاز، یعنی امکان اعمال خارق‌العاده، نیز از طرف فلاسفه اسلام مطرح شده است و آن را بر این 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 يك جسم بلکه به منزله جان جهان، است^۲. این موضوع، یعنی تفسیر امکان نبوت و معجزه، براساس مبانی فلسفی، بعد از ابن سینا هم با همان روش و مبانی ابن سینا ادامه یافته است.

يك - مقدمه:

این 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 پیامبر دارای خصوصیتی باشد که دیگران آن را نداشته 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.»^۲

چنانکه می‌بینیم، پیوند معجزه و نبوت، پیوندی است براساس يك 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، بر يك مبنای اعتباری استوار است و چنانکه می‌دانیم، اعتباریات نمی‌توانند از مقدمات براهین فلسفی واقع شوند. به عبارت دیگر، پیوند اعجاز و نبوت، بر مبنای «بایدها» استوار شده است، نه «است‌ها». این دیدگاه، همچنان بعد از ابن سینا ادامه داشته و دارد؛ چنانکه مرحوم علامه طباطبایی هم بعد از بحث از حقیقت معجزه، و اینکه اعجاز، خارج از قانون علیت نیست، می‌گوید: «انبیا همیشه با معجزه همراه بوده‌اند. معجزه برای آن بوده که مردم رسالت انبیا 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 ملازمه عقلی میان دعوی نبوت و معجزه وجود ندارد. به عبارت دیگر، این دو پدیده، با هیچ‌گونه 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 شاهدهی هم بر عدم آن دارند؛ زیرا پیامبر را فردی می‌بینند مانند خود؛ و می‌توانند استدلال کنند که ادراکات او نیز در حد ادراکات دیگران است. لذا حق دارند که بآسانی تسلیم دعوی نبوت نشوند، چون این دعوی، دعوی يك حقیقت خارق العاده است، یعنی ادعای يك اعجاز عملی، برخلاف قوانین شناخته شده عمومی است. بنابراین اگر پیامبر راست گفته باشد، باید با 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 يك معجزه عملی می‌تواند مردم را به قبول نبوت قانع و راضی سازد؟»

این است آخرین تحلیل، در رابطه وحی و اعجاز، اما اگر دقت کنیم، این رابطه نیز يك رابطه فلسفی نیست، یعنی از يك رابطه عینی خبر نمی‌دهد، بلکه پیوندی است براساس اعتبار و «بایدها»، نه واقعیت و «است‌ها».

دو - اصول:

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 تأکید 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. ابن سینا در آثار مهم خود، این موضوع را مطرح کرده و فلاسفه بعدی آن را پذیرفته‌اند. این موضوع را عرفا نیز مورد بحث و بررسی قرار داده‌اند.^۵ در این مراتب، وجود از کاملترین درجه، که مبداء هستی و واجب الوجود است، آغاز شده، در يك قوس نزولی، به پایین‌ترین درجه هستی، که ماده‌المواد عالم ماده است، ادامه می‌یابد؛ سپس در قوس صعود، از پست‌ترین نقطه آغاز شده، تا بالاترین نقطه وجود، ادامه پیدا می‌کند.

۲- مبنای این مراتب، طبقه بندی ماهوی پدیده ها بود؛ یعنی موجودات جهان را به چند دسته کلی، در طول هم (نه در عرض هم، مانند مقولات) تقسیم می کردند. مانند طبقه عقول، نفوس، اجرام آسمانی، جهان ماده. این طبقات و مراتب را عالم هم می گفتند. مانند عالم جبروت یا عالم ملک. عرفا و اشراقیون برای این عوالم کلی عالم مثال را نیز اضافه کردند. عالم مثال، برزخ و حدّ میانه ای بود میان عالم مجردات و مادّیات^{۱۰}.

۳- علاوه بر مراتب طولی عالم هستی در قوس صعود و نزول، در هر مرتبه ای هم تفاوتی را می پذیرفتند. از قبیل تفاوت و تعدد در عالم عقول، از عقل اول تا عقل دهم؛ و تفاوت و اختلاف در جهان ماده، از قبیل جماد و نبات و حیوان. علاوه بر این تفاوتها، تفاوتهای دیگری نیز بر اساس کمالات انواع مختلف مطرح می شد. از قبیل انواع جمادات انواع نباتات انواع حیوانات. بعلاوه. تفاوت دیگری نیز مطرح بود که این تفاوت و تشکیک، براساس اوصاف و عوارض اشخاص یک نوع بود. از قبیل تفاوت یک اسب با اسب دیگر، و تفاوت انسان عالم با انسان جاهل. همه این تفاوتها، مورد قبول و اتفاق همه فلاسفه بود، اما شیخ اشراق، علاوه بر این تفاوتها، تفاوت در اصل جوهر را نیز مطرح کرد، به این معنی که افراد یک حقیقت، مانند عقل یا نفس، می توانند با همدیگر تفاوت جوهری هم داشته باشند، مثلاً از دیدگاه وی، نور یک حقیقت است، اما تفاوت 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 نوری، و در مورد دیگر ضعیف است.^{۱۱} علاوه بر مبنای جدید شیخ اشراق، برای اختلافات و تفاوتها، مبنای جدید دیگری نیز از طرف ملاصد امطرح شد. او بر خلاف ابن سینا و حکمای دیگر، که وقوع حرکت را در جوهر غیرممکن می دانستند،^{۱۲} به اثبات تحقق حرکت در مقوله جوهر پرداخته. آن را با دلایل متعدد، برهانی کرد.^{۱۳} براساس این دیدگاه، اشتداد اتصالی یک واحد جوهری، از یک حدّ نوعی به حدّ نوعی دیگر، جایز است؛ به گونه ای که مثلاً یک واحد جوهری می تواند مراتب و درجات مختلف جمادی و نباتی و حیوانی را طی کند. پس یک جوهر، در عین حفظ وحدت و شخصیت خود، می تواند از نازلترین مراتب وجود تا عالیترین مراتب آن، سیر تکاملی داشته باشد. و در این سیر هر چه قویتر گردد، احاطه اش به مراتب و درجات، بیشتر خواهد بود.^{۱۴}

۴- این تفاوتها و تشکیکها، بنابر اصالت ماهیات، هر یک تنها در قلمرو محدود خود مطرح بودند. اما با قبول دیدگاه اصالت وجود و وحدت آن، این مسئله وضعی جدید پیدا می کند؛ به این معنی وقتی که عرفای بزرگ اسلام اصالت و وحدت وجود را مطرح کردند، و صدرالمتألهین این دیدگاه را به صورت فلسفی تنظیم نمود و مستدل ساخت، طماً تشکیل را در حقیقت وجود پذیرفت؛ چه بنابر اصالت 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 به عنوان «تشکیک خاصی» تعبیر می کنند. در چنین تشکیکی ما به الاشتراك، عین ما به الاختلاف است؛ به عبارت دیگر کثرت، عین وحدت است. از دیدگاه اینان جهان هستی دارای وحدت و اتصالی ویژه می شود، که در آن، از فعلیت نامتناهی تا بی نهایت بالقوه - یعنی از واجب الوجود تا مادة المواد - تمام مراتب و درجات هستی، بنابر سه اصل اثبات شده اصالت وجود^{۱۵}، وحدت وجود^{۱۶}، و تشکیک در حقیقت وجود^{۱۷}، به صورت یک رشته واحد متصل در می آیند که هیچ مرتبه آن از مرتبه دیگر منقطع و جدا نیست. بنابراین عالم هستی، از بی نهایت بالقوه، تا فعلیت نامتناهی، حقیقت متصل واحدی است. در نتیجه، حرکت، تفننهای وجود واحد است، نه تشخصهای مختلف یک مفهوم و حقیقت کلی.^{۱۸}

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 فراگیر به نام انسان وجود دارد 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 بی بهره نیست؛ و به همین دلیل او را «کون جامع» و مظهر «اسم جامع» و «عالم صغیر» می نامند. در اینجا نکته و رازی نهفته است که باید بدقت مورد توجه واقع شود و آن عبارت از این است که: انسان به منزله پل پیوند و ارتباط میان عوالم و درجات مختلف هستی است، به این معنی که حرکت و تحول، علوم انسانی

از بالقوه بی‌نهایت تا فعلیت نامتناهی، در محدوده وجودی انسان انجام می‌پذیرد. و لذا با حذف موضوع «کون جامع» مسئله بازگشت و قوس صعود، غیر قابل توجیه و اثبات می‌شود.

ابن سینا، چنانکه گذشت^{۱۵}، 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 مبانی مکتب اشراق و نوافلاطونیان است، نه يك مبنا و اصل مشائی. در واقع، این مسئله با مبانی مشاء - اگر در قوس نزول هم براساس گرایش به ضعف تدریجی وجود، در ترتب علی و معلولی، قابل توجیه و تبیین بوده باشد^{۱۶} - در قوس صعود هیچگونه اساس و مبنای توجیه کننده ای ندارد، زیرا از دیدگاه مشاء از هیچ يك از انواع، امکان انتقال و تحول به نوع دیگر، وجود ندارد؛ حتی نفس انسان به صورت يك ذات مجرد آفریده شده و تا آخر نیز 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) بنابر حرکت جوهری و اصالت و وحدت وجود به آسانی قابل تفسیر و توجیه است، چنانکه خواهد آمد.

۶- بنابر مقدمات یاد شده، در وجود انسان، قوس صعود، از اول تا آخر، تحقق می‌یابد؛ یعنی در انسان، از پایینترین نقطه وجود، تا بالا ترین نقطه آن امکان تحقق دارد. از ضعیفترین مرحله جماد، تا عالیترین مرحله جماد؛ آنگاه مرحله انتقال از جمادی به نباتی؛ سپس سیر و تحول، از پایین ترین مرحله نبات تا بالاترین مرحله آن؛ سپس انتقال از عالیترین مرحله نباتی به نخستین و ضعیفترین مرحله حیوانی؛ آنگاه، تحول و تطور 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:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

وز نما مردم، ز حیوان سر زدم
پس چه ترسم، کی ز مردن کم شدم
تا برآرم از ملانك بال و پر
كلّ شنی هالك الا وجهه
آنچه اندر وهم ناید آن شوم
گویدم کائنا الیه راجعون^{۱۷}

از جمادی مردم و نامی شدم
مردم از حیوانی و آدم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر
و ز ملك هم بایدم جستن زجو
بار دیگر از ملك پُران شوم
پس عدم کردم، عدم چون ارغنون

۷- بنابر «اصالت وجود»، سرچشمه همه آثار و خواص، وجود است. چه، معنی اصالت، چیزی جز «منشاء آثار بودن» نیست. اصالت با وجود است؛ یعنی تحقق عینی و منشاء بودن برای آثار خارجی، ناشی از وجود خارجی اشیاء است. در واقع، از علوم انسانی

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 وجود نیز متشکک و متفاوت خواهند 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^{۱۸} زیرا جز وجود، واقعیت دیگری در کار نیست.

۸- بنابراین، حقیقت اصیل، همان وجود است، و همه خیرات و کمالات و آثار، مربوط به وجوداند. و چون وجود، از لحاظ شدت و ضعف، دارای مراتبی مختلف است، از لحاظ این آثار نیز مراتبی مختلف 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.^{۱۹} اما همان اندازه که درجه وجود ضعیف می‌شود، این آثار و خواص نیز به ضعف می‌گرایند، به این معنی که مثلاً هیولی و ماده المود، 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 عالیتر است، آثار و لوازم وجود، از قبیل حس و حرکت و اراده و فاعلیت، نیز قویتر و آشکار ترند.

صدرالمتألهین کشف این مطلب را از مختصات خود دانسته، و ابن سینا و پیروان او را از توجه به این مطلب، ناتوان می‌داند. اما در عین حال، توجه عرفا را به این مسئله می‌پذیرد^{۲۰}. حتی هدفها و معشوقها نیز، برحسب اختلاف در مراتب وجود و درجات آن، مختلف و متفاوتند^{۲۱}. از دیدگاه عرفا نیز، از آنجا که سراسر عالم، و همه موجودات مظهری از مظاهر حقند، پس هر پدیده‌ای در حدّ خودش مظهر اوصاف و کمالات حق نیز می‌باشد.

هستی به صفاتی که در او بود نهان
دارد سریان در همه اعیان جهان
هر وصف ز عینی که بود قابل آن
برقدر قبول عین گشته عیان

۲۲۸

بنابراین، هر نوعی از انواع مختلف جهان هستی، براساس میزان بهره‌مندی اش از کمالات وجودی، از آثار و لوازم آن نیز بهره‌مند خواهد بود؛ چنانکه ظهور حس و حرکت، در مرتبه حیوانات، و ادراک کلیات در مقام انسان تحقق می‌یابد. به همین دلیل، فاعلیت الهی را تنها در شأن موجودات مجرد دانسته، اجسام و حتی نفوس متعلق به اجسام را، که به درجه خاصی از تجرد نرسیده باشند، از فاعلیت الهی، ناتوان می‌دانند. ابن سینا در آثار خود، عدم امکان علیت جسم را نسبت به جسم دیگر، بطور مطلق، مطرح و اثبات کرده است^{۲۲}. یعنی فاعلیت الهی، در مرتبه وجودی اجسام، امکان تحقق ندارد و جسم، تنها به عنوان زمینه و معدّ می‌تواند مطرح شود. و نفوس نیز در درجات پایین 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 در خیال 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، طوری که هرگاه بر عارف غفلتی نسبت به آن پدیده روی دهد، از بین برود.»^{۲۳}

شیخ اشراق انسانهایی را که به درجه خاصی از تجرد رسیده باشند، قادر بر ایجاد «جوهر مثالی» می‌داند و این مقام را مقام «کن» می‌نامد^{۲۵}. این سینا نیز امکان تاثیر بر طبیعت را از 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. به طور کلی، اراده او در جهان طبیعت، نفاذ می‌یابد.^{۲۶} 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.^{۲۷} چنانکه غزالی رسیدن به معرفت عرفانی را مشروط به تبدل صفات می‌داند.^{۲۸} 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 بهمینار، به نقل از ارسطو، رسیدن به حکمت و نیل به ماورای طبیعت را به میلاد جدید مربوط می‌کند.^{۲۹} حاجی ملاهادی سبزواری در بحث قدرت حق تعالی، ایجاد را نتیجه و فرع وجود دانسته، می‌گوید: همان طوری که ممکنات دارای درجه ضعیفی از وجود هستند، دارای درجه ضعیفی از اراده و ایجاد نیز می‌باشند.^{۳۰} ابن سینا قوای ادراکی بشر را، مادامی که اسیر جهان مادی است، از درک حقایق غیرمادی، ناتوان می‌داند؛^{۳۱} و نیز ادراکات انسان را - از عقل هیولانی تا عقل مستفاد - طبقه بندی کرده، برای هر یک از این طبقات و مراتب، نوع و حدی خاص از ادراکات را ممکن می‌داند. از جمله امکان درک کلیات (تعقل) در انحصار درجه تجرد و غیرمادی بودن قوه ادراک است.

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^{۳۲}، 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 همه 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» و حرکت جوهری، همه مراتب (از نازلترین مرتبه وجود تا عالیترین مراتب آن) را در حیظه و قلمرو وجودی خود دارد.

بنابراین اگرچه تمام پدیده‌های جهان هستی در مسیر تکاملند، اما این تکامل تنها در وجود انسان می‌تواند به هدف نهایی خود، که همان تجرد و فعلیت مطلق است، دست یابد.

نمّه - 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 می‌رود؛ و این پیشرفت، تنها در مسیر انسان، به تجرد می‌انجامد؛ اما در مسیر پدیده‌های دیگر، تنها با «فساد» آن پدیده و انتقال اجزای آن به قلمرو وجودی انسان، این امر امکانپذیر است. یعنی در واقع، هدف حرکت در همه انواع دیگر، رسیدن به انسان، و هدف وجود انسان، رسیدن به تجرد تام و خداگونگی است.^{۳۳} حتی شیخ اشراق به نقل از بودا و حکمای باستانی مشرق زمین، اصولاً پیدایش نفس و حیات را تنها در انسان امکانپذیر دانسته، حیات انواع دیگر را - بر اساس تناسخ - نشأت گرفته از حیات انسان می‌داند.^{۳۴} و شاید همین نکته، حرمتی خاص را بر حیات انسانها بخشیده است. یعنی نابود کردن هیچیک از انواع جهان ماده، به اندازه قتل انسان مهم نیست.

۲- بنابراین انسان، در عین اینکه یک موجود مادی است، امکان عبور از مرز ماده، را دارد، چه، در وجود انسان، تولدی

دوباره انجام می‌پذیرد؛ یعنی از بطن مادّه، يك موجود مجرد می‌زاید و با این تولّد، حرکت مستمرّ جهان مادّه به نتیجه می‌رسد. که اگر این نتیجه را در نظر نگیریم، حرکت اگر از طبیعت برخاسته باشد، يك حرکت دوری، و در نتیجه غیرممکن، و اگر از شعور نتیجه شده باشد، يك حرکت بی‌هدف و عبث خواهد بود. و چون این تولّد دوباره تحقق پذیرد، در واقع، انسان از مرز مادّه، عبور کرده است. چنین چیزی در همه انسانها، در صورتی که ترتیب و شرایط لازم را داشته باشند، امکان پذیر است؛ یعنی همه «تن» ها آبستن جانند. مولوی می‌گوید: «تن همچو مریم است، و هر یکی عیسانی داریم. اگر ما را درد پیدا شود، عیسانی ما بزیاید.»^{۳۶} و نیز:

تن چو مادر، طفل جان را حامله
مرگ، درد زادن است و زلزله

و گویی در وجود خود، عملاً چنین زایشی را احساس می‌کند، که می‌گوید:

درد چون آبستنان 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 يك حد 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 می‌یابد. و چون به مرتبه جدید و کاملتر از وجود دست یابد، طبعاً به خاصیت و آثار جدید متناسب با این مرتبه نیز نایل می‌شود. هرگاه که مرتبه وجود، يك مرتبه و درجه غیرعادی باشد، خاصیت و آثار آن نیز خارق العاده و معجزه خواهد بود. اینجاست که معرفت در حد اعجاز (وحی) و تاثیر در حد اعجاز (معجزه و کرامت) و اراده و رفتار در حد اعجاز (خلق عظیم) به هم می‌پیوندند. اما این پیوند و ارتباط، يك پیوند کلامی و اعتباری نیست، بلکه يك پیوند فلسفی و حقیقی است. پیوندی براساس هستی و واقعیت، و به اصطلاح، پیوندی براساس «است‌ها»، نه «بایدها»؛ و این است مبنای فلسفی ارتباط وحی و اعجاز.

هر کرا افزون خبر، جانش فزون
از چه، ز آنرو که فزون دارد خبر
کو منزه شد ز حسّ مشترک
باشد افزون، تو تحیر را بهل
جان او افزونتر است از بودشان
امر کردن هیچ نبود در خوری
که گلسی سجده کند در پیش خار
شد مطبعتش جان جمله چیزها^{۳۷}

جان نباشد جز خبر در آزمون
جان ما، از جان حیوان بیشتر
پس فزون از جان ما، جان ملک
از ملک جان خداوندان دل
زان سبب آدم بود مسجودشان
ورنه بهتر را سجود دون‌تری
کی پسندد عدل و لطف کردگار
جان چو افزون شد گذشت از انتها

- ۱- نجاة، به تصحيح استاد محمد تقی دانش پژوه، انتشارات 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 نیوت بحثی دیگر است که آن را براساس نیاز اجتماعی انسان، مطرح و اثبات می کنند. با این بیان که: چون انسان طبعاً مدنی است، نیازمند قانون است، و قانون هم نیازمند قانونگذار. بنابراین ما به وجود شریعت و شارع نیازمندیم. مراجعه کنید به فصل آخر از الهیات نجاة، و فصل دوم از مقاله دهم الهیات شفا، و فصل چهارم از نمط نهم اشارات و تنبیهات.
- ۱- شفا، کتاب النفس، مقاله چهار، فصل چهار، اشارات و تنبیهات، نمط دهم، فصل بیست و ششم.
- ۲- شفا، الهیات، مقاله دهم، فصل دوم، نجاة، پیشین، ص ۷۱۰.
- ۴- المیزان، چاپ دوم، ج ۱ ص ۸۶ - ۷۳.
- ۵- شفا الهیات، مقاله ۱۰ فصل ۱، نجاة، چاپ دانشگاه تهران، صفحه ۶۹۹ - ۶۹۸، اشارات و تنبیهات نمط ۷، فصل ۱. نقدالتقود از سیدحیدر آملی، اصل ۳ وجه ۲ و ۳.
- ۶- حکمة الاشراق، ص ۱۴۸ - ۱۳۸ و ۲۳۶ - ۲۲۹ و هم چنین مراجعه شود به مقدمه قیصری بر شرح فصوص، فصل ۶.
- ۷- المشارع و المطارحات، 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 الاشراق، مجموعه مصنفات، ج ۲ ص ۱۲۸ - ۱۲۶ و ۷۸ - ۷۷.
- ۸- شفا، طبیعیات، فن اول، مقاله ۲ فصل ۳، التحصیل بهمینار ص ۴۲۶ المباحث المشرقیة امام فخر رازی، ج ۱ ص ۵۸۳ به بعد.
- ۹- اسفار، ج ۳ ص ۱۱۲ - ۶۱.
- ۱۰- شواهد الربوبیة، بحث معاد، اصل ۳ از اصول هفتگانه مقدماتی معاد.
- ۱۱- برای بحث اصالت وجود، مراجعه شود به اسفار جلد یک، ص ۶۷ - ۳۸، شرح منظومه حاج ملاهادی سبزه واری، بخش حکمت، ص ۱۵ - ۱۰، نهاية الحکمة علامه طباطبایی مرحله اول، فصل دوم.
- ۱۲- اسفار ج ۱، ص ۷۱ به بعد، شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۲۷ - ۲۲، نهاية الحکمة، مرحله اولی فصل سوم.
- ۱۳- شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۴۴ - ۴۳، نهاية الحکمة مرحله اولی فصل سوم، اسفار، ج ۱، ص ۳۶ به بعد و ص ۴۴۶ - ۴۲۷.
- ۱۴- اسفار ج ۳ مرحله ۴ فصل ۲۴.
- ۱۵- بند ۱ همین مقاله.
- ۱۶- نجاة، پیشین ص ۶۹۸، شفا مقاله ۱۰ فصل ۱ در اشارات و تنبیهات (نمط ۷ فصل ۱) این توجیه نیز مطرح نشده است.
- ۱۷- مثنوی، دفتر سوم
- ۱۸- نهاية الحکمة، مرحله اول، فصل سوم
- ۱۹- تعلیقات مرحوم آملی بر شرح منظومه سبزواری، ج ۲ ص ۲۹۴.
- ۲۰- اسفار، ج ۷، ص ۱۷۳، و نیز مراجعه شود به بحث علت و معلول ج ۲ ص ۱۲۷ ببعد و بحث عاقل و معقول ج ۳ ص ۲۷۸ ببعد. فونوی 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
- ۲۱- اسفار ج ۷ ص ۱۷۹.
- ۲۲- طرائق الحقایق، ج ۱، ص ۱۵
- ۲۳- اشارات و تنبیهات، نمط ۶ فصل ۳۶، نجاة به تصحيح دانش پژوه، ص ۳۷۹، حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲ ص ۱۱۰ و ۱۱۹
- ۲۴- ابن عربی، فصوص الحکم، فصول اسحاقی
- ۲۵- حکمة السراق، مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۲۴۲. کلمه «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 می شود. یعنی قدرت بر فاعلیت الهی.
- ۲۶- شفا طبیعیات، فن ۶ مقاله ۴، فصل ۴.
- ۲۷- تلویحات، مجموعه مصنفات، ج ۱- ص ۱۱۳ - و نیز مجموعه آثار، ج ۳، ص ۶۳ که برای علم شهودی موطن خاصی، قائل است.
- ۲۸- المنقذ من الضلال، چاپ مصر، ص ۶۰ - ۵۸.
- ۲۹- مبدأ و معاد جوادی آملی، ص ۳۳، به نقل از التحصیل بهمینار ص ۵۸۱
- ۳۰- شرح منظومه حکمت - چاپ سنگی تهران، ص ۱۷۹
- ۳۱- اشارات و تنبیهات، نمط ۶، فصل ۱۴
- ۳۲- اشارات و تنبیهات، نمط ۳، فصل ۱۵ - ۷
- ۳۳- چه براساس قول به تشکیک در جوهر، تنها اختلاف در افراد یک نوع - مثلا اختلاف افراد انوار - قابل توجیه می گردد، نه امکان اشتداد در یک فرد معین؛ به

گونه‌ای که منلا يك نور ضعیف به نور قوی تغییر یابد. چنین تغییر و اشتدادی تنها براساس قبول حرکت جوهری و تشکیک در وجود - که خود یکی از مقدمات توجیه حرکت و 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. به این معنی که اواخر هر يك از موالید ثلاث، به اوایل دیگری اتصال دارد؛ یعنی جماد از نازلترین نوع خود تا کاملترین نوعش، که نزدیک به نبات است، همه را شامل می‌شود، و نبات، از نوع ضعیف نزدیکه جماد، تا نوع قوی نزدیکه حیوان را در برمی‌گیرد؛ و حیوان از انواع ضعیفی از قبیل حلزونها و مرجانها، تا حیوانات کاملتری از قبیل میمونها را شامل می‌گردد. (مراجعة کنید به: رسائل اخوان الصفا ج ۴ ص ۲۸۰ - ۲۷۶ و مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۱ ص ۱۷۷). البته در این تشکیک هم، انواع به یکدیگر تبدیل نمی‌شوند، یعنی يك حیوان ضعیف هرگز تبدیل به حیوان قوی نمی‌گردد. حلزون به درجه میمون ترقی نمی‌کند؛ یعنی همیشه حلزون، حلزون می‌ماند و میمون، میمون. بدیهی است که این مسئله را نمی‌توان مبنای تفسیر و قبول قوس صعود قرار داد. حتی فرضیه تحول و نظور انواع داروین هم تنها در تکامل انواع مطرح است و نمی‌تواند مبنای قوس صعود فرض شود. اگرچه مبنای داروین، از مبانی دیگر - غیر از مبنای حرکت جوهری - با قوس صعود سازگارتر است. و لذا نباید مؤمنان، آن فرض را به طور بنیادی مخالف و متضاد با اندیشه‌های الهی بدانند.

۳۴- اسفار، ج ۹ ص ۱۹۷ - ۱۹۴

۳۵- حکمة الاشراق، بیتین، ص ۲۱۷

۳۶- فیه مافیہ فصل ۵

۳۷- مولوی، منتوی، تصحیح نیکلسون، ج ۱ ص ۴۲۴.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی