

بررسی نظریه دشتکی در حدوث انسان با تأکید بر آیه «هَلْ أَتَى...»

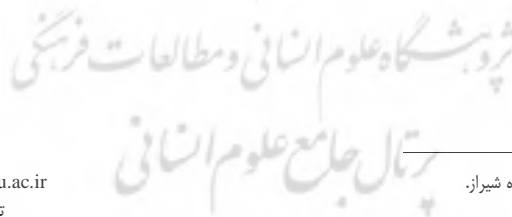
محمد شریفانی*

چکیده

حکیم دشتکی، بر پایه آیه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا» انسان را حادث می‌داند و تصریح می‌کند که انسان موجودی حادث ابدی است و ازلی نیست. در مقابل ابن‌عربی، انسان را موجودی ازلی و ابدی می‌داند. این مقاله با بررسی آراء برخی مفسران درباره دلالت آیه یادشده و نیز واکاوی أدله دشتکی و ابن‌عربی در خصوص معنای آیه است. بررسی اجمالی آیه مورد بحث، نظر تفسیری مفسران و برداشت دشتکی، در ابتدای امر حدوث انسان استنباط می‌شود اما دقت بیشتر در معنای آیه و أدله مفسران، باعث ایجاد تردید در نظریه حدوث می‌گردد. بر این بنیاد، مراد از حدوث، حدوث زمانی است؛ یعنی انسان موجودی حادث به حدوث ذاتی و قدیم به قدیم زمانی است. همچنین مراد از انسان، حقیقت انسان؛ یعنی نفس ناطقه و ماده اولیه او و نه صورت او است.

واژگان کلیدی

آیه ۱ انسان، تفسیر کلامی، حدوث، قدم، انسان، دشتکی.



طرح مسئله

انسان به‌عنوان اُشرف مخلوقات و پیچیده‌ترین موجود از موجودات نظام هستی دارای مراتب تشکیکی وجود است. انسان موجودی کشیده شده از فرش تا عرش است که در تمام مراتب نظام هستی از عالم ماده تا عالم اُسماء و صفات دارای صورت است. یکی از سؤال‌های مطرح دربارهٔ انسان این است که «آیا انسان موجودی حادث است یا قدیم؟» اکثر فلاسفه قائل به حادث‌بودن انسان هستند، برخلاف عرفای نظری که قائل به قدیم‌بودن انسان‌اند. دشتکی فیلسوف قرن دهم با استناد به آیهٔ یکم سوره انسان، معتقد به حادث‌بودن انسان است. این مقاله با بیان استدلال ایشان، به بازنگری آیه پرداخته و با توجه به آراء مفسران و اِتکا بر مبانی عرفان نظری این‌عربی به نقد و داوری نظر این فیلسوف پرداخته است. سؤال بنیادی قابل طرح در این بحث این است که مراد ایشان و سایر حکما از حادث بودن انسان چیست؟ ایشان کدام بُعد از ابعاد وجودی انسان را حادث می‌داند. ممکن است با روشن‌شدن پاسخ این سؤال ابهام‌های فراوانی پیرامون انسان حل شود و شاید بتوان پیوند میان مبانی فلسفی و مبانی عرفانی درباره انسان را جمع نمود و اختلاف‌نظرها صرفاً صوری و لفظی باشد. در تشریح این سؤال باید گفت: آیا مراد از حادث‌بودن انسان تنها بُعد مادی اوست یا ابعاد دیگری نیز مراد است. اگر منظور از حدوث، صورت مادی انسان باشد که قطعاً یک روز نبوده و بعد به‌وجود آمده اما این به‌معنای این نیست که انسان از عدم خلق شده است، بلکه ممکن است تبدیل صورت رخ داده و بر مبانی حرکت جوهری ملاصدرا در عالم طبیعت صورت جماد و نبات و حیوان به‌صورت انسان تغییر یافته است. اگر منظور از حدوث هم بُعد ماورای مادی انسان باشد که آن‌هم در صورت علمیه خدا به‌صورت اُزلی موجود بوده است، سؤال اساسی‌تر این است که آیا موجودی که اُزلی نیست، می‌تواند اُبدی باشد؟ یا بین اُزلی بودن و اُبدی‌بودن ملازمهٔ عقلی برقرار است؟ به نظر نگارنده پاسخ به این سؤال‌ها مبتنی است بر مباحثی از قبیل: وحدت وجود، حقیقت خلق، معنای دقیق حادث‌بودن و انواع حدوث و قدم، اُعیان ثابتة در علم الِلهی، تجلی خدا، قدیم‌بودن عالم طبیعت که انسان هم جزئی از آن است و همچنین بحث حقیقت انسان که به بدن او مربوط است یا ابعاد وجودی دیگر او.

ابتدا به بررسی دقیق تفسیری آیه پرداخته، سپس با بیان نظریهٔ دشتکی و استدلال‌های نقلی و عقلی او به نقد نظر ایشان از دیدگاه این‌عربی با طرح مطالب فوق و اثبات ارتباط این مباحث با قدیم و حادث‌بودن انسان می‌پردازیم تا لااقل حادث‌بودن انسان به‌صورت یک پیش‌فرض نظری مورد نگاه دقیق اهل نقد و نظر قرار گیرد و ابهامی از چهره این عجیب‌ترین موجود نظام خلقت برداشته شود.

مقایسه دیدگاه دشتکی حکیم با این‌عربی عارف هر چند ممکن است در نگاه بدوی قیاس مع‌الفارق، به‌نظر آیه اما از دو منظر قابل پاسخ است:

یکم: در حقیقت این مقایسه از باب بررسی و مقایسه آیه از دو اُفق حکمت و عرفان جهت رسیدن به دیدگاه برتر است که این دو اندیشمند نماینده آنها هستند.

دوم: با توجه به اینکه قدم و حدوث در فلسفه عرفان در نتیجه یک‌معنا دارد، هرچند در روش متفاوت است، از این‌رو می‌توان با نظریه این‌عربی به پاسخ دشتکی پرداخت.

لازم به ذکر است نکته‌ای که مقاله حاضر را از موارد مشابه ممتاز می‌کند، ناظر بودن این بحث به آیه یکم سوره انسان است که آیا این آیه دلالت بر حادث بودن انسان دارد یا نسبت به این بحث مجمل است یا دلالت بر اُزلی‌بودن انسان دارد؟

بررسی تفسیری آیه یکم سوره انسان

برای تحلیل نظریه دشتکی باید در ابتدا واژگان آیه تفسیر و اقوال مختلف پیرامون معانی واژگان بررسی شود، بدیهی است واکاوی آیه در تحلیل آیه و بیان مراد آیه و اثبات یا نفی نظریه دشتکی ضرورت دارد.

الف) تفسیر واژگان**۱. بررسی معنای «هل»**

مفسران در اینکه «هل» در این آیه به‌معنای «قد» است یا به‌معنای استفهام تقریری یا انکاری، احتمال‌های مختلفی ارائه نموده‌اند؛ مفسرانی از قبیل علامه طباطبایی در *المیزان*، طبری در *جامع البیان*، فخررازی در *مفاتیح الغیب*، زمخشری در

الکشاف و طبرسی در مجمع البیان «هل» را به معنای «قد» گرفته‌اند، با این توضیح که فخر رازی «قد» را به معنای تقریب (رازی، ۱۴۲۰: ۷۳۹) و سایرین به معنای تحقیق گرفته‌اند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۰ / ۶۱۴) در مقابل عده‌ای از مفسران از قبیل آیت‌الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه و ابن‌عاشور در التحریر و التنویر آن را به معنای حقیقی؛ یعنی استفهام می‌دانند با این تفاوت که التحریر آن را استفهام إنکاری (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۳۴۵) و نمونه آن را استفهام تقریری معنا کرده است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۳۲) همچنین سلطان‌محمد گنابادی نیز در بیان السعادة «هل» را استفهام تقریری گرفته و مجموعه آیه یکم و دوم را در جواب سؤال مقدر «کیف خلق الإنسان» می‌داند. (گنابادی، ۱۳۹۶: ۲۲۱)

۲. بررسی معنای «انسان»

درباره معنای انسان در این آیه بین مفسران اختلاف‌هایی وجود دارد که با بررسی تفاسیر مختلف می‌توان آن را در سه نظریه کلی طبقه‌بندی کرد:

نظریه یکم: مفسرانی از قبیل آیت‌الله مکارم شیرازی در تفسیر نمونه و فخر رازی در مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)، مراد از انسان را در اینجا نوع و عموم افراد بشر می‌دانند؛ به قرینه آیه بعد که به خلقت انسان از نطفه اشاره می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۳۳) و صاحب تفسیر کبیر نیز به همین بیان که آیه بعد قرینه بر این معناست، واحد بودن مراد از انسان در دو موضع در آیه یکم و دوم را برای نظم آیات نیکوتر می‌داند. (رازی، ۱۴۲۰: ۷۴۰ - ۷۳۹)

نظریه دوم: علامه طباطبایی در المیزان، ثعالبی در تفسیر جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ابن‌عاشور در التحریر و زمخشری در الکشاف، مراد از انسان در این آیه را جنس بشر معرفی می‌کند و ثعالبی می‌افزاید آیه بر لزوم عبرت‌پذیری برای همه ناس دلالت دارد که بدانند خالق دارند که آنها را آفریده بعد از آنکه نبوده‌اند. (ثعالبی، ۱۴۱۸: ۵۲۷) ابن‌عاشور نیز معرفه آوردن انسان را برای استغراق جنس می‌داند به قرینه آیه دوم سوره عصر؛ یعنی «هل اتي علي كل جنس انسان حين كان معدوماً» و «ال» تعریف را قرینه بر جنس انسان در همه أعصار می‌داند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۳۴۶ - ۳۴۵)؛ همچنین زمخشری با بیان همین نظر (جنس بنی‌آدم) دلیل خود را آیه بعد معرفی می‌کند. (زمخشری، ۱۳۹۳: ۶۶۵) علامه طباطبایی نیز مراد از انسان را جنس بشر معرفی می‌کند؛ به دلیل ناسازگاری غیر این معنا با آیه بعد که درباره همین انسان سخن می‌گوید و قائل است که انسان در هر دو آیه به یک معنای واحد دلالت دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۳)

نظریه سوم: تفسیر به مصداق است. برخی تفاسیر نیز انسان را در این آیه تفسیر به مصداق انسان نموده‌اند؛ با این تفاوت که آلوسی در روح المعانی، طبری در جامع البیان و طبرسی در مجمع البیان مصداق انسان در آیه را حضرت آدم أبوالبشر ﷺ معرفی می‌کنند و بحرانی در البرهان مصداق آن را امیرمؤمنان ﷺ می‌داند. آلوسی می‌گوید: مراد از انسان در آیه یکم آدم ﷺ و در آیه دوم بنی‌آدم است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۱۵۱) طبری نیز مستند به این قول را روایاتی می‌داند که از سند خودشان (أهل سنت) از پیامبر نقل کرده‌اند. طبرسی نیز به این دلیل قائل به این تطبیق شده است که آدم ﷺ نخستین کسی بود که به‌عنوان انسان نامیده شد. همچنین او به روایات أهل سنت در این باره اشاره می‌کند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۱۴) بحرانی نیز ذیل آیه با استناد به روایتی از امام صادق ﷺ با اشاره به اینکه مراد از انسان امیرمؤمنان ﷺ است (بحرانی، ۱۳۷۴: ۵۴۵) عبارتی از این شهر آشوب می‌آورد: دلیل بر صحت این قول، قول خدای متعال است که در آیه بعد فرمود: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ» و معلوم است که آدم از نطفه خلق نشده است و در عین حال اشاره به رتبه وجودی امیرمؤمنان ﷺ در خلقت دارد که به لحاظ نشئه طبیعت از نطفه خلق شده و به لحاظ نشئات بالاتر در رتبه وجودی بالاتری از آدم ﷺ است و آیه را دال بر فضل وجودی امیرمؤمنان ﷺ در رتبه نسبت به انبای بشر می‌داند. (این شهر آشوب، ۱۳۷۵: ۱۰۳)

بدین ترتیب تعارض بین آیه یکم و دوم را بنابر تفسیر انسان به آدم ﷺ چنین حل می‌کند و هر دو انسان را در دو آیه نخست به یک‌معنا می‌گیرد. مؤید ایشان این است که جدایی در معنا (انسان در آیه یکم به معنای آدم و انسان در آیه دوم به معنای فرزندان آدم) در این فاصله کوتاه بسیار بعید به نظر می‌رسد و ادامه این آیه مؤید این مطلب است؛ یعنی امیرمؤمنان ﷺ متصف به صفت إلهی سمیع و بصیر شده است.

۳. بررسی معنای «حین»

مفسران کلمه «حین» را به معنای قطعه‌ای از زمان دانسته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۲) اما در میزان مدت حین که در این موضع از آیه آمده است، اختلاف کرده‌اند؛ برخی مانند جامع البیان و التحریر مدت آن را به چهل سال تعبیر کرده‌اند؛ به دلیل وجود روایاتی که از ابن عباس و ابن مسعود نقل شده است. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۴۵) در مقابل عده‌ای مانند تفسیر کبیر «حین» را با توجه به معنای لغوی و استعمال عرب طایفه‌ای از زمان طولانی می‌دانند که فی‌نفسه غیر مقدر است. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۷۹) کنز الدقائق نیز «حین» را زمان محدود مقدر معنا کرده است (قمی مشهدی، ۱۳۸۶: ۴۸) و ماوردی آن را به زمانی که طولانی و ممتد و مقدارش معلوم نیست، مؤول می‌داند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۴۵)

۴. بررسی معنای «دهر»

«دهر» به معنای زمانی ممتد و طولانی و بدون حد تفسیر شده است که نه اول آن مشخص است و نه آخرش (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۳) برخی دیگر از مفسران «دهر» را به زمان طویل یا زمانی که آغازش مقارن با وجود عالم دنیوی است، معنا کرده‌اند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۴۶)

۵. بررسی معنای «شیء»

مفسران «شیء» را مفهومی مبهم دانسته‌اند و توضیح چندانی برای آن ارائه ندادند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۳) در این میان تفسیر نمونه آن را به چیزی که معنای واضح دارد و نیازی به بیان ندارد، تعبیر کرده است (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۳۳) التحریر «شیء» را اِسْمی برای موجود می‌داند (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۴۶) تفسیر الصافی، «شیء» را به ماهیت موجود معنا کرده (فیض کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۵۶) و کنز الدقائق «شیء» را به مطلق موجود گرفته است (قمی مشهدی، ۱۳۸۶: ۷۴) و در نهایت صاحب تفسیر کبیر نیز «شیء» را عنوانی برای اِسْم عام که تحقق دارد، معنا نموده است. (رازی، ۱۴۲۰: ۷۴۱)

۶. بررسی معنای «شیئاً مذکوراً»

در تفسیر «شیئاً مذکوراً» نظریه‌های مختلفی ارائه شده است که در مجموع سه تفسیر است و هر یک از برداشتها به‌خاطر تحلیل‌های مختلفی است که مفسران از آیه داشته‌اند که در ادامه به ذکر مبسوط آنها پرداخته می‌شود. برداشت یکم: مراد از «شیئاً مذکوراً» آن است که انسان موجودی نبوده و پس از طی مراحل تکامل به موجودی قابل‌ذکر تبدیل شد. در این تحلیل نفی در «لم یکن» به «شیء» برمی‌گردد که مقید است. صاحب تفسیر نمونه می‌نویسد: انسان هنگامی که در مرحله نطفه و جنینی بود، موجود قابل‌ذکری نبود و پس از کامل‌شدن به موجودی قابل‌ذکر تبدیل شد. (مکارم‌شیرازی، ۱۳۷۱: ۳۳۴) صاحب التحریر نیز در ذیل این قسمت از آیه همین برداشت را دارد با این تحلیل که بر انسان مدت نامعلومی گذشته است که معدوم بوده، لذا شیء نبوده و سپس خلق شده و «شیء مذکور» شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۴۷)؛ یعنی دوره‌ای نامعلوم از جهت مقدار بوده که انسان موجود نبوده و ذاتش حدوث پیدا نکرده و سپس خلق شده است و نفی به اصل شیء تعلق گرفته است (زمخشری، ۱۳۹۳: ۱۵۶) صاحب تفسیر کبیر نیز می‌نویسد: اگر محل «شیئاً مذکوراً» را حال از انسان بگیریم، نفی به «مذکور» می‌خورد و اگر محل آن را رفع به‌عنوان صفت «حین» بگیریم، نفی به «شیء» می‌خورد. (رازی، ۱۴۲۰: ۷۴۲) تفسیر التبیان همچنین «شیء مذکور» را به معدوم و غیرموجود اِراد کرده که در نتیجه ذاکری ذکری از انسان

نمی‌کرده است و آیه دلالت دارد بر اینکه به معدوم عنوان «شیء» اِطلاق نمی‌شود. (طوسی، ۱۳۸۹: ۲۰۶)

برداشت دوم: مراد از «شیئاً مذکوراً» آن است که انسان «شیء» بوده است اما «مذکور» نبود؛ یعنی نفی به قید (مذکوراً) خورده نه به مقید. صاحب المیزان انسان را در مقابل زمین یا آسمان و خشکی و تری و ... چیزی نمی‌داند که با ذکر نامش جزء مذکورات باشد و بدین جهت نامی از او در میان نبوده است. پس مذکور نبودن انسان کنایه از موجود بودن بالفعل او و نفی آن است؛ یعنی نفی مذکور بودنش و نفی تنها به مذکور بودنش خورده نه به اصل شیء او. آیه بیانگر آن نیست که انسان شیء نبود؛ چون می‌دانیم شیء بود اما شیء مذکوری نبود. شاهدش این است که می‌فرماید: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ...» برای اینکه می‌فهماند که ماده انسان موجود بوده اما هنوز بالفعل به‌صورت انسان در نیامده بود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۴)

در مجمع البیان روایتی از امام باقر علیه السلام نقل شده است که ایشان می‌فرماید: مراد از «شیئاً مذکوراً» یعنی چیزی بود اما مذکور نبود و در روایتی دیگر از ایشان در ذیل این فراز آیه تحلیل دیگری از این برداشت ارائه کرده است که امام علیه السلام می‌فرماید: در علم خدا بود اما در خلق مذکور نبود. (طبرسی، ۱۴۱۲: ۶۲۵) در الکافی نیز روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده که در تحلیل دیگری در تفسیر از این آیه با همین نوع برداشت می‌فرماید: مراد این است که مقدر بود اما مذکور نبود. (کلینی، بی‌تا: ۲۰۲) صاحب المیزان در ذیل این بخش از آیه به این روایت اشاره می‌کند و در تأیید این تحلیل می‌نویسد: مراد این است که انسان قبل از خلقتش در علم خدا ثبوتی داشت و سپس مخلوقی بالفعل شد و جزء خلائق مذکور شد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۴) در تفسیر روایی البرهان نیز روایتی آمده است که قول و تحلیل علامه از این برداشت را اثبات می‌کند و آن اینکه امام باقر علیه السلام در معنای این قسمت از آیه فرمود: «کان شیئاً ولم یکن مذکوراً» (بحرانی، ۱۳۷۴: ۳۴۱)؛ یعنی نقل به شیء نخورده بلکه به ذکر خورده است. در برخی از تفاسیر اهل سنت نیز اشاره شده است که مراد از «شیئاً مذکوراً» این است که انسان به شکل جسم مصور خلق شد اما روح به مدت ۴۰ سال در او دمیده نشد، پس شیء بود اما مذکور نبود، مثل سایر جمادات؛ یعنی رفعت و شرافتی نداشت تا روح در او دمیده شد و «شیء مذکور» شد؛ یعنی با شرافت شد. (طبرسی، ۱۴۱۲: ۱۶۴)

صاحب روح المعانی در ذیل آیه مطرح کرده است که «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» شیئی است که مذکور و معنون و معروف به انسانیت نیست. ایشان می‌نویسد: اگر نفی را به قید بزنییم، مراد آیه این می‌شود که انسان زمانی معدوم بوده که بنفسه وجودی نداشته بلکه اصل و ریشه آن موجود بوده و معنون به‌عنوان انسان نمی‌شده است و آن اصل هم ماده بعیده؛ یعنی عناصر اربعه یا ماده متوسطه؛ یعنی غذاها یا ماده قریبه؛ یعنی نطفه که از غذاها درست می‌شود، بوده است (الوسی، ۱۴۱۵: ۴۱۶)؛ نیز «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» را در راستای همین برداشت به «لم یکن شیئاً مذکوراً فعل فی الخلق» معنا کرده است، اگرچه «عند الله شیء مذکور» بوده است؛ یعنی معنای دیگری را در ضمن همین برداشت مطرح کرده است. (کلینی، بی‌تا: ۴۱۵) تفسیر کنز الدقائق «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» را به «شیئاً منسیاً غیر مذکور بالانسانیه مثل نطفه فی الأضلاب و عنصر من العناصر» معنا کرده که خلق نشده و حد نخورده لذا مکلف نشده است. (قمی مشهدی، ۱۳۸۶: ۴۹)

برداشت سوم: این برداشت را که از برداشت‌های غریب محسوب می‌شود، صاحب مجمع البیان مستند به روایتی از امام صادق علیه السلام می‌کند که مراد از «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» این است که «کان شیئاً مقدوراً ولم یکن مکنوناً»؛ یعنی در عالم کون و طبیعت پا به عرصه وجود نگذاشته، گرچه عندالله مقدر بوده است. صاحب مجمع البیان در تفسیر این روایت می‌نویسد: این روایت دال بر این است که معدوم معلوم است، اگرچه مذکور نیست و به معدوم عنوان «شیء» اطلاق می‌شود و اطلاق «شیء» بر انسان معدوم اطلاق برای جنس انسان است که معلوم بوده؛ پس مراتب وجودی در صلب پدر و رحم مادر را طی کرده و بعد از ولادت «شیء مذکور» شده است و قبل از آن معدوم معلوم بوده است و به همین علت، معنون به‌عنوان شیء شده؛ یعنی انسان در علم خدا مقدر و موجود بوده پس شیء و در عین حال معدوم بوده و در عالم خلق معدوم و غیر مذکور بوده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۴۶) که شبیه چنین برداشتی را نگارنده این مقاله از مفسران نیافته، گرچه نسبت به آن روایت تأمل برانگیز است.

۷. بررسی معنای «خلق» و تفاوت آن با واژگان متناظر

کلمه «خلق» مصدر «خَلَقَ» ثلاثی مجرد است که سه معنای لغوی دارد:

(الف) خلق به معنای مطلق ایجاد و پدیدآوری از عدم؛ (ابن درید، ۱۹۸۷: ۵۵۶)

(ب) خلق به معنای مطلق ایجاد یا ایجاد و ابداع بدون نمونه قبلی؛ (فیروزآبادی، ۱۳۸۰: ۱۱۷۰)

(ج) خلق به معنای حزدن مخصوص و تقدیر کردن از غیرعدم؛ یعنی از وجود؛ (جوهری، ۱۴۰۴: ۱۴۷۱) این در حالی است که کلمه اختراع مصدر باب افتعال را صرفاً به معنای ایجاد و ابداع چیزی بدون نمونه قبلی که قبلاً معدوم بوده و سابقه‌ای نداشته، معنا کرده‌اند (ابن درید، ۱۹۸۷: ۴۹) و آن را ایجاد بعد از عدم دانسته‌اند (زمخشری، ۱۳۹۹: ۳۴۴) ابداع نیز به معنای پدید آوردن چیزی بدون نمونه قبلی است که سابقه وجودی نداشته و کسی از آن یاد و شناختی ندارد (فراهیدی، ۱۴۲۴: ۱۴۱) احداث را برخی مطلق ایجاد و آغاز کردن به چیزی که وجود قبلی نداشته، معنا کرده‌اند (أزهری، ۱۳۸۲: ۴۰۵) و إنشاء در اصل

به معنای ارتفاع و برآمدن و بلندشدن و برخی آن را مطلق ایجاد دانسته‌اند. (ابن فارس، ۱۳۹۹: ۴۲۸)

این واژه در آیات قرآن حدود ۲۵۰ بار تکرار شده و فاعل آن خداست؛ جز در آفرینش عجزی حضرت عیسی علیه السلام در آیه ۴۹ سوره آل عمران و آیه ۱۱۰ سوره مائده که آن هم منوط به إذن خدا شده است.

مفسران از معنای خلق در ذیل این آیات بحثی نکرده‌اند اما در ضمن تفسیر آیات دیگر معانی سه‌گانه فوق مطرح شده است؛ برای نمونه:

مفسران واژه خلق در آیه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره / ۲۹) را به معنای تقدیر (بیضاوی، ۱۳۹۷: ۳)، ایجاد و ابداع (نیشابوری، ۱۴۰۵: ۴۶) بدون نمونه قبلی دانسته و در ذیل آیه ۱۶۴ سوره بقره ایجاد و اختراع یک شیء پس از عدم (طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۴۷)؛ (ابن عطیه أندلسی، ۱۴۲۲: ۱۱۴)، ایجاد چیزی از چیزی (سبزواری، ۱۴۰۲: ۵۷)؛ و تقدیر و حد زدن (گنابادی، ۱۳۹۶: ۵۰) معنا کرده‌اند، همچنین خلق در ذیل آیه اخیر در پدید آوردن چیزی بدون اصل و الگو و دنباله‌روی از غیر معنا کرده‌اند که این معنا منحصر به خداست (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۹۶) پس مراد از واژه خلق، آفرینش براساس کیفیت مخصوص مد نظر است؛ خواه تحقق و وجود قبلی در کار باشد، مانند: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا» (فرقان / ۵۴) یا نباشد، مانند: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» (انعام / ۷۳) یا به معنای حد زدن از وجود است و نه عدم، مانند آیه ۱۶۴ سوره بقره برخلاف ابداع؛ زیرا ابداع فقط در مواردی إطلاق می‌شود که بدون نمونه قبلی است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۱۰)

ب) جمع‌بندی تفسیر آیه

در جمع‌بندی نهایی باید توجه کرد که براساس تفاسیر مختلف، در تحلیل واژگان آیه احتمال‌های گوناگونی وجود دارد:

الف) اثبات حدوث انسان؛

ب) اثبات قدیم بودن انسان؛

ج) عدم تعرض آیه نسبت به مسئله حدوث و قدم، بلکه آیه در مقام بیان امر اخلاقی از قبیل توجه انسان به ضعف و فقر وجودی خویش و پیامدهای اخلاقی آن است که براساس این تفسیر سالیه به انتفاء موضوع می‌شود و آیه در مقام بیان هیچ‌یک از حدوث و قدم نیست اما تفسیر حدوث مبتنی بر اثبات چهار امر توأمان است که عبارتند از: «لم یکن» در آیه قید «شیء» باشد نه قید «مذکوراً» و مراد از «انسان» در آیه جنس باشد نه نوع و مصداق و مراد از «خلق» در آیه ایجاد بدون نمونه قبل باشد و «حین» و «دهر» نیز «زمانی» معنا شود. در صورتی که این چهار نکته از آیه استفاده شود، براساس نظریه مفسرانی مثل فخررازی و زمخشری حدوث انسان از آیه قابل اثبات است، اما در صورتی که هر یک از نکات چهارگانه فوق اثبات نشود از قبیل اینکه «لم یکن» قید مذکوراً باشد و مراد از «انسان» نوع یا مصداق باشد و یا منظور از «دهر» رتبی باشد نه زمانی و «خلق» نیز به معنای حد زدن باشد، راه بر اثبات حدوث از آیه بسته شده و زمینه اثبات قدم انسان فراهم می‌گردد.

تبیین نظریه دشتکی مبنی بر حادث بودن انسان ناظر به آیه یکم سوره انسان

دشتکی معتقد است آیه یکم سوره انسان بر سه مسئله فلسفی دلالت دارد: ۱. حدوث انسان؛ ۲. تقدم ماده انسان بر نفس ناطقه او؛ ۳. باطل بودن تناسخ به معنای وجود دیگر باره فردی پیش از وجود کنونی‌اش؛ طبیعی است که مقاله حاضر ناظر به موضوع دوم و سوم نیست و صرفاً در مقام بیان موضوع نخست؛ یعنی اثبات حدوث انسان است. (دشتکی، ۱۳۸۱: ۱۱۴)

دشتکی امر اول؛ یعنی حدوث انسان را امری روشن و واضح می‌داند که نیازی به شرح و بسط ندارد و اثبات حدوث نیازمند اقامه برهان نیست. او گذشت دوره و زمانی غیرمعین بر انسان و معدوم بودن او را که همان مذکور نبودن است در یک برهه زمانی، اصلی فطری و صحیح می‌داند که هر طبع سلیم و فهم دقیقی پذیرای آن است. (همان: ۱۱۴)

او می‌گوید آیه دلالت می‌کند بر اینکه انسان موجودی حادث است که زمانی معدوم بوده و از دایره عدم برید خداوند و تدبیر او پا به عرصه وجود گذاشت و شیء مذکور شد و قراین لفظی آیه را مؤید نظر خود می‌داند که او را بی‌نیاز از اقامه دلیل و بیان فلسفی درباره آیه می‌کند. قراین او عبارت‌اند از:

۱. نفی در «لم یکن شیئاً مذکوراً» ناظر به شیء است نه به قید؛ یعنی مذکور نبودن در دیدگاه او به معنای موجود نبودن است؛

۲. هر موجودی معلوم و ذکرشدنی است؛ یعنی در نگاه او معلوم بودن برای موجود بودن است و «لم یکن شیئاً مذکوراً»

به معنای غیر معلوم و در نتیجه غیر موجود است و از اینجا بطالن اُزلیت را استنباط می‌کند؛
 ۳. آیه به لحاظ زمانی در مقام بیان مبادی انسان است؛ یعنی خدای متعال پیش از وجود انسان زمانی را مقدم داشت که این موجود حادث در آن برهه موجودی نامدار نبود بلکه اصلاً موجودی نبود که آفریدگار در آن مدت به دست توانمند خویش آجزایی چهارگانه (اخلاط اربعه) یادناشدنی را آفرید و آنگاه به اراده خویش آن اجزا را ترکیب کرد و حاصل آن ترکیب، آفرینش نطفه بود که در دوره‌های متفاوت دگرگون شده از صلب پدر تا رحم مادر به حسب وجود مقتضی و عدم مانع تا سرانجام انسانی تمام عیار گشت و آن زمان زمانی بود که روح خدایی بر او دمیده شد و پا به عرصه عالم گذاشت. (همان: ۶۹-۶۸)
 در ادامه باید گفت نظریه دشتکی مبنی بر حادث بودن انسان که مستفاد از آیه است، مؤید ادله حکمی و فلسفی به شرح ذیل است که به اختصار برخی از آنها ذکر می‌شود:

بحث حادث یا قدیم بودن انسان ارتباط مستقیم با بحث تجرد و حدوث یا قدیم بودن نفس دارد؛ زیرا مراد از انسان، یا نفس ناطقه اوست یا بدن او که اگر مراد نفس باشد، دلایل ذیل مؤید نظریه دشتکی مبنی بر حادث بودن انسان است. در این زمینه دو نظر از دو اندیشمند اسلامی؛ یعنی ابن سینا و ملاصدرا در باب جسمانی بودن یا روحانی بودن نفس وجود دارد که در ذیل به آن پرداخته می‌شود. پیش از ورود به بحث، ذکر این نکته لازم است که قوت نظریه صدرا و جدید بودن آن ما را از نظریه شیخ‌الرئیس بی‌نیاز نمی‌کند؛ چراکه در هر علم و موضوعی ممکن است با گذر زمان نظریه‌های بسیار دقیق‌تر و کامل‌تری ارائه شود اما این باعث نمی‌شود که نظرات قدما مورد بحث و مناقشه قرار نگیرند؛ به بیان دیگر، برای بحث و اشکال به یک موضوع حتماً لازم نیست به آخرین آراء و نظرات در آن بحث رجوع شود و فقط به آخرین آراء اشکال شود، بلکه ممکن است به آراء قدیمی پیرامون یک موضوع اشکال وارد شود. بر این کار اغراضی نیز مترتب است؛ چه بسا شخصی بخواهد در نظرات قدما، به ریشه‌یابی بپردازد و پایه‌های آن موضوع را مورد بررسی قرار دهد که در این صورت اساساً روش صحیح آن است که به بررسی نظرات قدیمی بپردازد و سپس آنها را با نظرات جدید تطبیق دهد.

افزون بر اینکه اگر گفته شود نظرات صدرا لزوماً قوی‌تر و کامل‌تر و برتر از نظرات شیخ‌الرئیس است، نیز خود قابل مناقشه است. چه بسا نظرات صدرا جدیدتر باشند اما با نگاه محققانه، دقیق‌تر و برتر از نظرات شیخ‌الرئیس نباشند، چه آنکه مشابه این امر وجود دارد و در بعضی موضوعات، نظرات شیخ‌الرئیس با اینکه قدیمی‌تر است، اما کامل‌تر و به صواب نزدیک‌تر است. پس به صرف جدید بودن یک نظر نمی‌توان به‌طور قطعی ادعا کرد که آن نظر برتر است. اکنون به دلایل مؤید نظریه دشتکی پرداخته می‌شود:

قدیم بودن نفس مستلزم تجرد آن است؛ یعنی اگر نفس، قدیم باشد، می‌تواند بدون بدن و ماده موجود باشد که لازمه‌اش مجرد تام بودن نفس است. طبق قواعد فلسفی، هر مجرد تام نوعی منحصر به فرد است؛ زیرا کثرت فردی در انواع همیشه تابع ماده است و جایی که ماده نباشد، کثرت فردی محقق نمی‌شود و حال اینکه ما کثرت در نفوس را به وضوح مشاهده می‌کنیم و لازمه قدیم بودن نفس عدم کثرت فردی نفوس است، در حالی که کثرت فردی نفوس امری واضح است، پس با انکار لازم (یعنی عدم کثرت فردی) ملزوم هم (قدیم بودن نفس است) انکار می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۷۲: ۳۷۵)
 تحقق نفس مع البدن است پس زمانی تحقق می‌یابد که مزاج خاصی برای نفس آدمی حاصل شود و آن مزاج حدودش در ماه چهارم جنین است، لذا نفس قدیم نیست و حادث است و آن همان قول حکماست که می‌گویند نفس انسانی حادث به حدوث بدن است. (همان: ۲۸۷)

اگر مراد از انسان، بدن او باشد بالطبع این مسئله به قدیم یا حادث بودن عالم طبیعت ارتباط دارد؛ زیرا بدن جزئی از عالم طبیعت است که گرچه محل اختلاف حکماست اما در اینکه صورت فعلی انسان حادث است، اختلافی وجود ندارد؛ حال آنکه در حادث یا قدیم بودن ماده انسان اختلاف است. (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۵۸)
 این بحث را می‌توان با نظریه ملاصدرا در باب جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء تقریر کرد بدین معنا که انسان به لحاظ جسم حدوث و به لحاظ روح که بعد ماورایی انسان است، باقی است و از آنجا که حقیقت انسانی روح یا صورت علمیه وی است، پیوند این مسئله با بحث بدین‌گونه است که وقتی حقیقت انسان باقی و ابدی است، بالضرورت باید اُزلی هم باشد؛ زیرا بین ابدی بودن و اُزلی بودن ملازمه وجود دارد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۱۰)

نقد نظریه دشتکی بر مبنای آراء ابن عربی در عرفان نظری

اکنون نوبت آن رسیده که به نقد أدله دشتکی از منظر عرفان نظری ابن عربی پرداخته شود، در اینجا ذکر این نکته قبل از ورود به بحث به‌عنوان مقدمه نقد ضروری است.

گرچه معنای حدوث و قدم در عرفان و فلسفه ممکن است پارامترهای مختلفی داشته باشند؛ به این معنا که عرفا از یک مسیری به حدوث و قدم دست یابند و فلاسفه از مسیر دیگری اما در اصل معنای حدوث و قدم، تفاوتی بین فلسفه و عرفان و کلام نیست؛ به بیان دیگر، اصل معنای حدوث و قدم، فارغ از تفاوت‌های روشی فلسفه و عرفان، واحد است. چنین نیست که عرفا برای قدیم مفهوم و معنایی لحاظ کنند که فلاسفه آن معنا و مفهوم را برای حادث به‌کار ببرند، بلکه معنای حادث در فلسفه و عرفان به‌عنوان چیزی است که بعد از عدم موجود شده و معنای قدیم هم در این دو علم به‌عنوان چیزی است که از ازل بوده است. پس وقتی از حدوث و قدم در فلسفه و عرفان صحبت می‌شود، چنین نیست که حدوث و قدم در دو پارادایم مختلف لحاظ گردد، به‌طوری که در یکی اصل معنای حدوث و قدم متفاوت از دیگری باشد.

وانگهی، اگر بحث مقاله پیرامون جسم انسان بود، آنگاه شاید می‌توانست ایشکال کرد که در عرفان صحبت از جسم انسان نیست و صحبت از روح انسان است اما در فلسفه صحبت از جسم انسان هم می‌شود و در نتیجه انسان در این دو پارادایم، معانی مختلف و معالفارقی دارد و نمی‌توان چنین بحثی را در انداخت، اما در این مقاله صحبت از حقیقت و روح انسان است که هم در فلسفه و هم در عرفان با معنایی واحد مورد بحث قرار می‌گیرند، اما متن دلایل ابن عربی به‌شرح ذیل است:

الف) مفهوم خلق و اختراع

در اینجا پیش از هر چیز باید به این نکته مهم اشاره کرد که مفهوم آفریدن یا خلق، از دیدگاه ابن عربی از مفهوم و معنای متداول آن به دور است.

آفرینش از هیچ یا نیستی (عدم مطلق) نزد ابن عربی پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا از دیدگاه وی نیستی شر محض است؛ زیرا خیر در هستی است و شر در نیستی است. حق دارای اطلاق وجود است، بدون تقیید. او خیر محض است که در آن شری نیست. در برابر او اطلاق عدم است که شر محض است و در آن خیری نیست. (ابن عربی، ۱۲۹۳: ۴۷ - ۴۶)

از سوی دیگر، از دیدگاه ابن عربی، اعیان ممکنات، همیشه و از ازل و پیش از آنکه جامه وجود عینی بر آنها پوشانده شود، در شکل «اعیان ثابت» در علم خدا ثبوت داشته‌اند. بدین‌سان جای شگفتی نیست که ابن عربی آفرینش از سوی خدا به‌معنای اختراع را نفی می‌کند؛ زیرا در عدم محض ثبوت هیچ عینی نیست. (همان: ۴۰۲)

وی در اطلاق واژه اختراع درباره خدا می‌گوید که علم حق به خودش، عین علم او به جهان است؛ چون جهان همواره برای او مشهود بوده، هرچند متصف به عدم بوده است و جهان برای خودش مشهود نبوده، چون موجود نبوده است؛ یعنی دارای شیئیت وجود نبوده است.

خدا خود همواره و همیشه موجود بوده است و علم او نیز چنین بوده است. آگاهی او به خودش، آگاهی او به جهان است، پس آگاهی او به جهان همواره و همیشه موجود است. او به جهان در حال عدم، آگاه بود و طبق صورت علمیه‌اش به آن هستی بخشید؛ از این رو اطلاق واژه اختراع درباره جهان صحیح نیست؛ زیرا چنین اطلاقی مستلزم نقص در خداست. اطلاق اصطلاح اختراع صرفاً درباره انسان معنا پیدا می‌کند که چیزی نخست در ذهن فرد ایجاد شده و سپس در خارج محقق می‌شود؛ درحالی که خدا صور موجودات و از جمله انسان را در صورت علمیه خود از ازل داشته، پس آن را از عدم خلق نکرده و این همان معنای قدیم‌بودن است.

از سوی دیگر ثابت شده که آگاهی یا علم خدا، قدیم است و نیز ثابت شده است که او بالفعل مخترع ماست، نه اینکه مثال ما را در خود اختراع کرده است؛ زیرا وجود ما به همان حدی است که ما در آگاهی او بوده‌ایم. اگر چنین نبود، ما به حدی به هستی آمده بودیم که خدا از آن آگاه نبوده است و این خلف است. (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۸۰)

ب) تجلی الهی

ابن عربی بر اهمیت مقوله تجلی یا تجلی الهی تأکید می‌کند. از دیدگاه وی، آفرینش از آغاز و در ادامه، سلسله‌ای از تجلیات

إلهی است؛ به دیگر سخن، آفرینش از سوی خدا و انگیزه آن، همان تجلی بوده است و هست و خواهد بود؛ زیرا آفرینش از دیدگاه ابن عربی، کنشی ناگسستگی و همیشگی از سوی خداست که وی آن را «خلق مستمر» می‌نامد. جهان هستی چیزی نیست جز ظهور حق به تجلی در صورت‌های موجودات.

ابن عربی بر این نکته تأکید می‌کند که اگر تجلی حق بر هر چیزی نبود، شبیئت آن چیز آشکار نمی‌شد. خدا گفته است: «سخن ما به هر چیزی، هرگاه آن را اراده کنیم، این است که به آن می‌گوییم: «باش». اینکه خدا می‌گوید: «هرگاه آن را اراده کنیم (بخوایم)» یعنی توجه إلهی به ایجاد آن چیز تعلق بگیرد به تجلی، پایدار می‌شود. (ابن عربی، ۱۲۹۳: ۱۸۸)

از طرفی تعبیر حالات بر اعیان ثابت از ثبوت به وجود به واسطه تجلی است و به وسیله تجلی است که انتقال از حالی به حال دیگر در موجودات آشکار می‌شود؛ زیرا دگرگونی‌ها در ظاهرها و باطن‌ها در پنهان و آشکار در محسوس و معقول، همواره و پیوسته مشهود است. شأن خدا تجلی و شأن موجودات، دگرگون شدن از حالی به حالی است. (همان: ۱۹۰)

در نتیجه با توجه به اینکه تجلی پیوسته و دائمی و لازمه وجود حق تعالی است؛ یعنی ازلی است، پس مخلوقات که انسان هم جزئی از آن است، ازلی هستند؛ زیرا این نقصی در خداست که زمانی باشد و تجلی نداشته باشد.

ج) حدیث نبوی

همچنین براساس روایت نبوی «إِنَّ اللَّهَ كَانَ وَ لَاتِيَّ مَعَهُ» ابن عربی برخلاف نظر مشهور «کان» را تامه معنا کرده نه ناقصه؛ یعنی «انَّ اللَّهَ» موجود در نتیجه برخلاف مشهور که «کان» را ناقصه گرفتند روایت زمانی نیست که خدا یک زمانی بود و براساس روایت چیزی خلق نشده بود، بلکه رتبی معنا می‌شود؛ یعنی خدا در مرتبه ذات همیشه موجود بوده است و هیچ شیئی به ذات او نمی‌رسد؛ زیرا علمی بر او ندارد؛ یعنی «لا شیء معه» رتبی معنا می‌شود نه زمانی، به معنای اینکه خدا همیشه بوده و شیئی در رتبه ذات به او نمی‌رسد و روایت دلالتی بر حادث‌بودن اشیاء که انسان نیز جزئی از آن است، ندارد؛ زیرا روایت دیگر زمانی معنا نمی‌شود. (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۴۷)

در تحلیل روایت درباره واژه شیء - که در آیه یکم سوره انسان نیز این واژه وجود دارد - لازم به ذکر است، شبیئت در علم عرفان و حکمت اسلامی دارای دو معنا است؛ یکی معنای موجود ممکن که همان ماهیت موجود در متن خارج به معنای فلسفی است که آیه یکم سوره انسان شامل این معنا است و در نتیجه انسان حادث تلقی می‌شود. اما در معنای دوم شیء که همان ما به شیئة الشیء و بینة الثبوت است، شامل خدا هم می‌شود، نتیجه می‌گیریم که چنین شیء قدیم است و دیدگاه منتخب تأیید می‌شود.

د) رابطه حق و خلق

ابن عربی قائل به دو اصل است که هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی موجود نمی‌شود که از این رهگذر نظریه دشتکی را نقد می‌کند؛ زیرا ممکنات عالم که موجود هستند و از ماهیت «من حیث هو» خارج شده‌اند، محال است از عدم آمده باشند؛ زیرا طبق این دو اصل هیچ معدومی هیچ‌گاه موجود نمی‌شود و هر ماهیت موجودی از دامن وجود محقق شده است و این انکار معنای حادث‌بودن است. (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۴۲۶)

ه) حقیقت و رقیقت اشیاء

در زبان عرفان نظری تمام اشیاء در عالم دارای یک حقیقت و یک رقیقت هستند. حقیقت هر شیء تجلی ذات إلهی است که به لحاظ زمانی از قدیم هست، گرچه به لحاظ رتبی مؤخر از ذات إلهی است و رقیقت آن همان تعینات اعتباری هر شیء است که طبعاً یک روز نبوده و بعد به اراده الهی موجود شده است. حال بحث ما در خصوص انسان نیز به همین منوال است؛ یعنی حقیقت انسان، قدیم است و رقیقت که همان تعینات اعتباری است، که در زبان فلسفه از آن به عنوان ماهیت تعبیر می‌شود حادث است. گرچه این تعینات نه تنها ازلی نیست که حتی ابدی هم نیست و حال آنکه امثال دشتکی می‌گویند انسان موجودی حادث اما ابدی است، پس مرادشان حقیقت انسان است که اساساً عنوان انسان به خاطر همین حقیقت بر او اطلاق می‌شود؛ پس انسان همان‌طور که ابدی است، ازلی نیز هست بدین ترتیب با بحث حقیقت و رقیقت و تفکیک این دو از هم

- که در عرفان نظری مطرح می‌شود - ازلی بودن انسان به صورت واضح اثبات می‌گردد. (ابن عربی، ۱۲۹۳: ۱۱۸)

بحث دیگری که ابن عربی را به قدیم‌بودن انسان ملتزم می‌کند، چگونگی پیدایش جهان است. ایشان از میان چند روایت عرفانی درباره چگونگی پیدایش جهان و سلسله مراتب آن، با طرح بحث مفاهیم کلیدی مثل بدیع که در قرآن آمده است «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و این مطلب که یکی از نام‌های الهی «بدیع» است، راه بحث را باز می‌کند. ابن عربی بدیع را به معنای آفریننده و هست‌کننده می‌داند و می‌گوید واژه بدیع درباره آفرینش آسمان و زمین و مافیها آمده است، بدون الگو و نمونه پیشین و هر آفریننده‌ای بدون الگوی پیشین چیزی را بیافریند «مبدع» نامیده می‌شود، اما فهم و تعبیری که ایشان از ابداع بدون الگوی پیشین دارد با معنای متعارف آن متفاوت است. تفاوت در این است که ابن عربی ابداع را ویژه در صورت‌ها می‌داند؛ زیرا صورت‌هاست که پذیرای آفرینش و ابداع است اما هیچ کدام از معانی آن صورت‌ها مُتَبَدَع نیست؛ چراکه آن معانی پذیرای ابداع نیستند، بلکه در اعیان ثابت‌اند و بدین صورت تعقل می‌شود و در مشرب او اعیان ثابت‌اند قدیم‌اند نه حادث. (همان: ۱۲۰ - ۱۱۹)

نتیجه

با توجه به بررسی آیه یکم سوره انسان و نظریه مفسران و برداشت دشتکی از آیه در ابتدای امر، حادث‌بودن انسان استنباط می‌شود اما دقت در آیه و أدله‌ای که ابن عربی با توجه به مبانی عرفان نظری مطرح می‌کند، نظریه حدوث انسان را رد می‌کند. حل شدن این سؤال اساسی درباره انسان ارتباط مستقیمی با تبیین دقیق معنای حادث‌بودن و تقسیم حدوث و قدم به حدوث و قدم ذاتی و زمانی دارد و همان‌طور که در مقاله بیان شد، مراد حدوث زمانی است؛ یعنی انسان موجودی است حادث به حدوث ذاتی و قدیم است به قدیم زمانی. انسان مظهر و تجلی خداست و ذات بی‌مظهر محال است. همچنین مراد از انسان، حقیقت انسان؛ یعنی نفس ناطقه او و ماده اولیه اوست نه صورت او؛ زیرا صورت هر انسان قطعاً حادث است. از این رو به نظر می‌رسد ادله ابن عربی ناظر و حاکم به أدله دشتکی است و همچنین این نظر مؤید تفسیر بسیاری از مفسران در خصوص آیه یکم سوره انسان نیز هست و قدیم‌بودن انسان قوت بیشتری به لحاظ نظری دارد.

منابع و مآخذ

- قرآن کریم.
- آلوسی، محمود بن عبدالله، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ج ۲۹، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن درید آزدری، محمد بن حسن، ۱۹۸۷ م، جمهرة اللغة، ج ۱، بیروت، دارالعلم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۲، النجاة، تهران، أنجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۷۵، المناقب، ج ۳، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی و محمدحسین آشتیانی، قم، علامه، ج ۳.
- ابن عاشور، محمدطاهر، ۱۴۲۰ ق، تفسیر التحریر و التنویر، ج ۲۹، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
- ابن عربی، محمد، ۱۲۹۳ ق، الفتوحات المکیة، قاهره، بی نا.
- ابن عربی، محمد، ۱۳۳۶، انشاء الدوائر، قاهره، بی نا.
- ابن عطیة أندلسی، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲ ق، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ابن فارس، أحمد، ۱۳۹۹ ق، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دار الفکر.
- آزهري، محمد بن أحمد، ۱۳۸۲، تهذیب اللغة، ج ۱ و ۳، تهران، صادق.
- بحرانی، سید هاشم، ۱۳۷۴، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بعثة.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۳۹۷ ق، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- تعالی، عبدالرحمن، ۱۴۱۸ ق، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- جوهری، إسماعیل بن حماد، ۱۴۰۴ ق، الصحاح، ج ۴، بیروت، دار العلم، ج ۳.

- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، ۱۳۸۱، *تحفة الفتی فی تفسیر سورة هل أنتی*، تهران، میراث مکتوب.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، *مفاتیح الغیب*، ج ۳۰، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *المفردات فی غریب القرآن*، بیروت و دمشق، دار العلم و الدار الشامیة.
- زمخشری، جارالله محمود بن عمر، ۱۳۹۳، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل*، ج ۴، تهران، ققنوس، ج ۳.
- زمخشری، جارالله محمود بن عمر، ۱۳۹۹ ق، *أساس البلاغہ*، بیروت، دار صادر.
- سبزواری، محمد، ۱۴۰۲ ق، *الجدید فی تفسیر القرآن المجید*، بیروت، دار التعارف.
- صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۲، بیروت دار إحياء التراث العربی، ج ۲.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲۰، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، *مجمع البیان لعلوم القرآن*، تهران، ناصرخسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۴۱۲ ق، *جوامع الجامع*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ ق، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار المعرفة.
- طوسی، محمد بن حسن، ۱۳۸۹ ق، *التبیان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد، ۱۴۲۴ ق، *کتاب العین*، ج ۱، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- فیروزآبادی، مجدالدین، ۱۳۸۰، *قاموس المحيط*، مشهد، شیرازگان.
- فیض کاشانی، محمدمحسن، ۱۳۷۹، *تفسیر الصافی*، ج ۵، تصحیح حسین اعلمی، تهران، مکتبۃ الصدر، ج ۳.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، ج ۱۴، تهران، وزارت فرهنگ و إرشاد اسلامی.
- قمی نیشابوری، محمد بن حسین، ۱۴۰۵ ق، *غرائب القرآن*، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب، بی تا، *الکافی*، ج ۵، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیة.
- گنابادی، سلطان محمد، ۱۳۹۶، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة*، ج ۴، ترجمه سید محمود طاهری، تهران، آیت إشراف.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۵۷، *حرکت و زمان در فلسفه اسلامی*، ج ۳، تهران، حکمت.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، ج ۲۵، تهران، دار الکتب الاسلامیة.





پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی