

## بررسی نظریه دشتکی در حدوث انسان با تأکید بر آیه «هل أتَى...»

\* محمد شریفانی

### چکیده

حکیم دشتکی، بر پایه آیه «*هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ جِنْ 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 ادله دشتکی و ابن‌عربی در خصوص معنای آیه است. بررسی إجمالي آیه مورد بحث، نظر تفسیری مفسران و برداشت دشتکی، در ابتدای أمر حدوث انسان استنباط می‌شود اما دقت بیشتر در معنای آیه و ادله 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 أولیه او و نه صورت او است.

### واژگان کلیدی

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

### طرح مسئله

انسان به عنوان أشرف 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 اسماء و صفات دارای صورت است. یکی از سؤال‌های مطرح درباره انسان این است که «آیا انسان موجودی حادث است یا قدیم؟» أكثر فلاسفه قائل به حادث‌بودن انسان هستند، برخلاف عرفای نظری که قائل به قیمت‌بودن انسان‌اند. دشتکی فیلسوف قرن دهم با مستند به آیه 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 إтика بر مبانی عرفان نظری ابن‌عربی 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 آبعاد 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 بعد مادی اوست یا آبعاد دیگری نیز مراد است. اگر منظور از حدوث، صورت مادی انسان باشد که قطعاً یک روز نبوده و بعد به وجود آمده اما این به معنای این نیست که انسان از عدم خلق شده است، بلکه ممکن است تبدل صورت رخ داده و بر مبنای حرکت جوهری ملاصدرا در عالم طبیعت صورت جماد و نبات و حیوان به صورت انسان تغییر یافته است. اگر منظور از حدوث هم بعد موارای مادی انسان باشد که آن‌هم در صورت علمیه خدا به صورت اُرلي موجود بوده است، سؤال اساسی‌تر این است که آیا موجودی که اُرلي نیست، می‌تواند آبدی باشد؟ یا بین اُرلي بودن و آبدی بودن ملازمَه عقلی برقرار است؟ به نظر نگارنده پاسخ به این سؤال‌ها می‌تی اس است بر مباحثی از قبیل: وجود وحدت، حقیقت خلق، معنای دقیق حادث‌بودن و أنواع حدوث و قدم، اعیان ثابته در علم إلهی، تجلی خدا، قدیم‌بودن عالم طبیعت که انسان هم جزوی از آن است و همچنین بحث حقیقت انسان که به یمن او مربوط است یا آبعاد وجودی دیگر او.

ابتدا به بررسی دقیق تفسیری آیه پرداخته، سپس با بیان نظریه دشتکی و استدلال‌های نقلی و عقلی او به نقد نظر ایشان از دیدگاه ابن‌عربی با طرح مطالب فوق و اثبات ارتباط این مباحث با قدم و حادث‌بودن انسان می‌پردازیم تا لاقل حادث‌بودن انسان به صورت 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 ابن‌عربی عارف هر چند ممکن است در نگاه بدوي قیاس مع الفارق، به نظر آیه اما از دو منظر قابل پاسخ است:

یکم: در حقیقت این مقایسه از باب بررسی و مقایسه آیه از دو أفق حکمت و عرفان چهرت 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 یک معنا دارد، هرچند در روش متفاوت است، از این رو می‌توان با نظریه ابن‌عربی به پاسخ دشتکی پرداخت.

لازم به ذکر است نکته‌ای که مقاله حاضر را از موارد مشابه ممتاز می‌کند، ناظربودن این بحث به آیه یکم سوره انسان است که آیا این آیه دلالت بر حادث بودن انسان دارد یا نسبت به این بحث محمل است یا دلالت بر اُرلي بودن 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 به معنای «قد» است یا به معنای استفهم تقریری یا إنکاری، احتمال‌های مختلفی ارائه نموده‌اند؛ مفسرانی از قبیل علامه طباطبائی در المیزان، طبری در جامع البيان، فخر رازی 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، ۱۰: ۱۳۷۲ / ۶۱۴) در مقابل عده‌ای از مفسران از قبیل آیت‌الله مکارم‌شهرزادی در تفسیر نمونه و ابن‌عاشور در التحریر و التویر آن را به معنای حقیقی؛ یعنی استفهام می‌دانند با این تفاوت که التحریر آن را استفهام‌إنکاری (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۳۴۵) و نمونه آن را استفهام تقریری معنا کرده است. (مکارم‌شهرزادی، ۱۳۷۱: ۳۳۲) همچنین سلطان محمد گتابادی نیز در بیان السعاده «هل» را استفهام تقریری گرفته و مجموعه آیه یکم و دوم را در جواب سؤال مقدر «کیف خلق‌الإنسان» می‌داند. (گتابادی، 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 شهرزادی 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 إشارة می‌کند (مکارم شهرزادی، ۱۳۷۱: ۳۳۳) و صاحب تفسیر کبیر نیز به همین بیان که آیه بعد قرینه بر این معناست، واحد بودن مراد از انسان در دو موضوع در آیه یکم و دوم را برای نظم آیات نیکوتر می‌داند. (رازی، ۱۴۲۰ - ۷۴۰ - ۷۳۹)

**نظریه دوم:** علامه طباطبائی در المیزان، ثالثی در تفسیر جواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ابن‌عاشور در التحریر و زمخشri در الکشاف، مراد از انسان در این آیه را جنس بشر معرفی می‌کند و ثالثی می‌افزاید آیه بر لزوم عبرت‌پذیری برای همه ناس دلالت دارد که بدانند خالقی دارند که آنها را آفریده بعد از آنکه نبوده‌اند. (ثالثی، ۱۴۱۸: ۵۲۷) ابن‌عاشور نیز معرفه آوردن انسان را برای استغراق جنس می‌داند به قرینه آیه دوم سوره عصر؛ یعنی «هل آن علیٰ کل جنس انسان حین کمان معدوماً» و «ال» تعریف را قرینه بر جنس انسان در همه أصغار می‌داند (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰: ۳۴۶ - ۳۴۵)؛ همچنین زمخشri با بیان همین نظر (جنس بُنی آدم) دلیل خود را آیه بعد معرفی می‌کند. (زمخشri، ۱۳۹۳: ۶۶۵) علامه طباطبائی نیز مراد از انسان را جنس بشر معرفی می‌کند؛ بهدلیل 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. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۹۳)

**نظریه سوم:** تفسیر به مصدق است. برخی تفاسیر نیز انسان را در این آیه تفسیر به مصدق انسان نموده‌اند؛ با این تفاوت که آلوسی در روح المعانی، طبری در جامع البیان و طبرسی در مجمع البیان مصدق انسان در آیه را حضرت آدم أبوالبشر ﷺ معرفی می‌کنند و بحرانی در البرهان مصدق آن را أمیرمؤمنان ﷺ می‌داند. آلوسی می‌گوید: مراد از انسان در آیه یکم آدم ﷺ و در آیه دوم بنی آدم 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 به عنوان انسان نامیده شد. همچنین او به روایات اهل سنت دراین‌باره إشارة می‌کند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۱۴)

بحرانی نیز ذیل آیه با استناد به روایتی از امام صادق ﷺ با إشارة به اینکه مراد از انسان أمیرمؤمنان ﷺ است (بحرانی، ۱۳۷۴: ۵۴۵) عبارتی از ابن‌شهرآشوب می‌آورد: دلیل بر صحت این قول، قول خدای متعال است که در آیه بعد فرمود: «إِنَّاٰخَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ» و معلوم است که آدم از نطفه خلق نشده است و در عین حال إشارة به رتبه وجودی أمیرمؤمنان ﷺ در خلقت دارد که به لحاظ نشانه طبیعت از نطفه خلق شده و به لحاظ نشانات بالآخر در رتبه وجودی بالآخر از آدم ﷺ است و آیه را دال بر فضل وجودی أمیرمؤمنان ﷺ در رتبه نسبت به أبنی بشر می‌داند. (ابن‌شهرآشوب، 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 بعيد به نظر می‌رسد و ادامه این آیه مؤید این مطلب است؛ یعنی أمیرمؤمنان ﷺ متصف به صفت إلهی سمیع و بصیر شده است.

## ۳. برسی معنای «حین»

تفسران 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 کرددهاند: برخی مانند جامع الیان و التحریر مدت آن را به چهل سال تعبیر کرده‌اند؛ بهدلیل 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 فی نفسه غیر مقدر است. (رازی، ۱۳۷۹: ۴۲۰) کنز الدقائق نیز «حین» را زمان محدود مقدار معنا کرده است (قمی مشهدی، ۱۳۸۶: ۴۸) و مادری آن را به زمانی که طولانی و ممتد و مقدارش معلوم نیست، مؤول می‌داند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۲۴۵)

## ۴. برسی معنای «دهر»

«دهر» به معنای زمانی ممتد و طولانی و بدون حد تفسیر شده است که نه أول 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. برسی معنای «شیء»

تفسران «شیء» را مفهومی مبهم دانسته‌اند و توضیح چندانی برای آن ارائه نداده‌اند (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 اسمی 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 اسم عام که تحقق دارد، معنا نموده است. (رازی، ۱۴۲۰: ۷۴)

## ۶. برسی معنای «شبیاً مذکوراً»

در تفسیر «شبیاً مذکوراً» نظریه‌های مختلفی ارائه شده است که در مجموع سه تفسیر است و هر یک از برداشت‌ها به خاطر تحلیل‌های مختلفی است که مفسران از آیه داشته‌اند که در ادامه به ذکر مبسوط آنها پرداخته می‌شود.

برداشت یکم: مراد از «شبیاً مذکوراً» آن است که انسان موجود 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 کامل شدن 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 معلوم 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 أصل شیء تعلق گرفته است (زمخشی، ۱۳۹۳: ۱۵۶) صاحب تفسیر کبیر نیز می‌نویسد: اگر محل «شبیاً مذکوراً» را حال از انسان بگیریم، نفی به «مذکور» می‌خورد و اگر محل آن را رفع به عنوان صفت «جین» بگیریم، نفی به «شیء» می‌خورد. (رازی، ۱۴۲۰: ۷۴۲) تفسیر التبیان همچنین «شیء مذکور» را به معلوم و غیرموجود اراده کرده که در تبیجه ذاکری ذکری از انسان نمی‌کرده است و آیه دلالت دارد بر اینکه به معلوم عنوان «شیء» إطلاق نمی‌شود. (طوسی، ۱۳۸۹: ۲۰۶)

برداشت دوم: مراد از «شبیاً مذکوراً» آن است که انسان «شیء» بوده است اما «مذکور» نبود؛ یعنی نفی به قید (مذکوراً) خورده نه به مقید. صاحب العین 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 بودنش خورده نه به موجود بودن بالفعل او و نفی آن است؛ یعنی نفی مذکور بودنش و نفی تهها به مذکور بودنش خورده نه به أصل 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 به صورت انسان در نیامده بود (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۴)

در مجمع‌البيان روایتی از امام باقر<sup>ع</sup> 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<sup>ع</sup> می‌فرماید: در علم خدا بود اما در خلق مذکور نبود. (طبرسی، ۱۴۱۲: ۶۲۵) در *الكافی* نیز روایتی از امام صادق<sup>ع</sup> 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 خلقش در علم خدا ثبوتی داشت و سپس مخلوقی بالفعل شد و جزء خلائق مذکور شد. (طباطبایی، ۳۷۴: ۱۹۴) در تفسیر روایی *البرهان* نیز روایتی آمده است که قول و تحلیل علامه از این برداشت را *إثبات* می‌کند و آن اینکه امام باقر<sup>ع</sup> در معنای این قسمت از آیه فرمود: «كَانَ شَيْئاً وَ لَمْ يَكُنْ مَذْكُوراً» (بحراتی، ۱۳۷۴: ۳۴۱); یعنی نقل به شیء تخورده بلکه به ذکر خورده است. در برخی از تفاسیر *أهل 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 رفت و شرافتی نداشت تا روح در او دمیده شد و «شیء مذکور» شد؛ یعنی باشرافت شد. (طبری، ۱۴۱۲: ۱۶۴)

صاحب روح المعنی 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 بزنیم، مراد آیه این می‌شود که انسان زمانی معدوم بوده که بنفسه وجودی نداشته بلکه *أصل* و *ريشه* آن موجود بوده و معنون به عنوان انسان نمی‌شده است و آن *أصل* هم ماده بعیده؛ یعنی عناصر أربعه یا ماده متوسطه؛ یعنی غذاها یا ماده *كريبه*؛ یعنی نطفه که از *غذاها* درست می‌شود، بوده است (آل‌وسی، ۱۴۱۵: ۴۱۶)؛ نیز «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» را در راستای همین برداشت به «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً فَلِلَّهِ الْحَلْقُ» معنا کرده است، اگرچه «عِنْدَ اللَّهِ شَيْءٌ مَذْكُورٌ» بوده است؛ یعنی معنای دیگری را در ضمن همین برداشت مطرح کرده است. (کلینی، بی‌تا: ۴۱۵) تفسیر *كتنز الدقائق* «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» را به «شیئاً منسیاً غير مذکور بالانسانیه مثل نطفه في الأصلاب و عنصر من العناصر» معنا کرده که خلق نشده و حد نخوردہ لذا مکلف نشده است. (قمی مشهدی، ۱۳۸۶: ۴۹)

برداشت سوم: این برداشت را که از برداشت‌های غریب محسوب می‌شود، صاحب مجمع‌البيان مستند به روایتی از امام صادق<sup>ع</sup> می‌کند که مراد از «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» این است که «كَانَ شَيْئاً مَقْدُوراً وَ لَمْ يَكُنْ مَكْوَنَا»؛ یعنی در عالم کون و طبیعت پا به عرصه وجود نگذاشته، گرچه *عند الله* مقدور بوده است. صاحب مجمع‌البيان در تفسیر این روایت می‌نویسد: این روایت دال بر این است که معدوم معلوم است، اگرچه مذکور نیست و به معلوم عنوان «شیء» *إطلاق* می‌شود و *إطلاق* «شیء» بر انسان معدوم *إطلاق* 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 به عنوان شیء 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 «خلق» ثالثی مجرد است که سه معنای لنوفی دارد:

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

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

ج) خلق به معنای حذف مخصوص و تقدیر کردن از غیر عدم؛ یعنی از وجود؛ (جوهری، ۱۴۰۴: ۱۴۷۱) این در حالی است که کلمه اختراع مصدر باب إفتعال را صرفاً به معنای ایجاد و ابداع چیزی بدون نمونه قبلی که قبلاً معدوم بوده و سابقه‌ای نداشته، معنا کرده‌اند (این درید، ۹۸۷: ۴۹) و آن را ایجاد بعد از عدم دانسته‌اند (مخشری، ۳۹۹: 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 (ازهری، ۴۰۵: ۱۳۸۲) و إنشاء در اصل

به معنای ارتفاع و برآمدن و بلندشدن و برخی آن را مطلق ایجاد دانسته‌اند. (ابن‌فارس، ۱۳۹۹: ۴۲۸) این واژه در آیات قرآن حدود ۲۵۰ بار تکرار شده و فاعل آن خداست؛ جز در آفرینش! عجازی حضرت عیسی<sup>علیه السلام</sup> در آیه ۴۹ سوره آل عمران و آیه ۱۱۰ سوره مائدہ که آن هم منوط به إذن خدا شده است.

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

تفسران واژه خلق در آیه «فُوَاللَّٰهِ خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جِبِلًا» (بقره / ۲۹) را به معنای تقدیر (بیضاوی، ۱۳۹۷: ۳)، ایجاد و ابداع (بیشاپوری، ۱۴۰۵: ۴۶) بدون نمونه قبلی دانسته و در ذیل آیه ۱۶۴ سوره بقره ایجاد و اختراع یک شیء پس از عدم (طرسی، ۱۳۷۲: ۴۴۷)؛ ((بن‌عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۱۱۴)، ایجاد چیزی از چیزی (سیزوواری، ۱۴۰۲: ۵۷)؛ و تقدیر و حد زدن (گتابادی، ۱۳۹۶: ۵۰) معنا کرده‌اند، همچنین خلق در ذیل آیه اخیر در پدیده اوردن چیزی بدون اصل و انگو و دباله‌روی از غیر معنا کرده‌اند که این معنا منحصر به خاست (ragib اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۹۶) پس مراد از واژه خلق، آفرینش برأساس کیفیت مخصوص مد نظر است؛ خواه تحقق و وجود قبلی در کار باشد، مانند: «وَهُوَاللَّٰهِ خَلَقَ مِنَ الطَّائِفَةِ» (فرقان / ۵۴) یا نباشد، مانند: «وَهُوَاللَّٰهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِيقَ» (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 اطلاق می‌شود که بدون نمونه قبلی است. (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۱۰)

#### (ب) جمع‌بندی تفسیر آیه

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

الف) إثبات حدوث انسان؛

ب) إثبات قدیم بودن انسان؛

ج) عدم تعرض آیه نسبت به مسئله حدوث و قدم، بلکه آیه در مقام بیان أمر أخلاقی از قبیل توجه انسان به ضعف و فقر وجودی خوبی و پیامدهای اخلاقی آن است که برأساس این تفسیر سالبه به إنقاء موضوع می‌شود و آیه در مقام بیان هیچ‌یک از حدوث و قدم نیست اما تفسیر حدوث مبتنی بر إثبات چهار أمر توأمان است که عبارتند از: «لَمْ يَكُنْ» در آیه قيد «شیء» باشد نه قيد «مذکوراً» و مراد از «انسان» در آیه جنس باشد نه نوع و مصادق و مراد از «خلق» در آیه ایجاد بدون نمونه قبیل باشد و «حین» و «دھر» نیز «زمانی» معنا شود. در صورتی که این چهار نکته از آیه استفاده شود، برأساس نظریه مفسرانی مثل فخررازی و زمخشri حدوث انسان از آیه قابل إثبات است، اما در صورتی که هر یک از نکات چهارگانه فوق إثبات نشود از قبیل اینکه «لَمْ يَكُنْ» قید مذکوراً باشد و مراد از «انسان» نوع یا مصادق باشد و یا منظور از «دھر» رتبی باشد نه زمانی و «خلق» نیز به معنای حد زدن باشد، راه بر إثبات حدوث از آیه بسته شده و زمینه إثبات قدم انسان فراهم می‌گردد.

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

دشتكی 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 تناصح 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 إثبات حدوث انسان است. (دشتكی، ۱۳۸۱: ۱۱۴)

دشتكی امر اول؛ یعنی حدوث انسان را أمری روشن و واضح می‌داند که نیازی به شرح و بسط ندارد و إثبات حدوث نیازمند إقامه برهان نیست. او گذشت دوره و زمانی غیرمعین بر انسان و معده بودن او را که همان مذکور نبودنش 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 معده بوده و از دایره عدم بر ید 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 بی نیاز از إقامه دليل و بيان فلسفی درباره آیه می‌کند. قراین او عبارت‌اند از:

۱. نفی در «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» ناظر به شیء است نه به قید؛ یعنی مذکور نبودن در دیدگاه او به معنای موجود نبودن است؛
۲. هر موجودی معلوم و ذکر شدنی است؛ یعنی در نگاه او معلوم بودن برای موجود بودن است و «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً»

به معنای غیرمعلوم و در نتیجه غیرموجود است و از اینجا بطلان ازیلت را مستنباط 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 برده موجود نبود بلکه اصلاً موجود نبود که آفریدگار در آن مدت به دست توأم‌مند خویش اجزایی چهارگانه (اختلال اربعه) یادداشتنی 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 سلسله پدر تا رحم مادر به حسب وجود مقتضی و عدم منع تا سرانجام انسانی تمام عیار گشت و آن زمان زمانی بود که روح خدایی بر او مدیده شد و پا به عرصه عالم گذاشت. (همان: ۶۹ - ۶۸)

در ادامه باید گفت نظریه دشتکی مبنی بر حدوث 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 قدیم‌بودن انسان ارتباط مستقیم با بحث تجرد و حدوث یا قدیم‌بودن 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 حدوث 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 نظریه‌های صدرا و جدید‌بودن آن ما را از نظریه شیخ‌الرئیس می‌بیناز 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؛ بهیان دیگر، برای بحث و إشكال به یک موضوع حتماً لازم نیست به آخرين آراء و نظرات در آن بحث رجوع شود و فقط به آخرین آراء إشكال شود، بلکه ممکن است به آراء قدیمی پیرامون یک موضوع إشكال وارد شود. بر این کار أغراضی نیز مترب است؛ چه بسا شخصی بخواهد در نظرات قدما، به ریشه‌یابی بپردازد و پایه‌های آن موضوع را مورد بررسی قرار دهد که در این صورت أساساً 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 جدید‌بودن یک نظر نمی‌توان به طور قطعی ادعا کرد که آن نظر برتر است. آنکنون به دلایل مؤید نظریه دشتکی پرداخته می‌شود:

قدیم‌بودن نفس مستلزم تحدّر آن است؛ یعنی اگر نفس، قدیم باشد، می‌تواند بدن و ماده موجود باشد که لازمه‌اش مجرد تام‌بودن نفس است. طبق قواعد فلسفی، هر مجرد تام نوعی منحصر به‌فرد است؛ زیرا کثرت فردی در انواع همیشه تابع ماده است و جایی که ماده نباشد، تکثر فردی محقق نمی‌شود و حال اینکه ما تکثر در نفوس را بدوضوح مشاهده می‌کیم و لازمه قدیم‌بودن نفس عدم کثرت فردی نفوس است، درحالی که کثرت فردی نفوس امری واضح است، پس با إنكار لازم (یعنی عدم کثرت فردی) ملزم هم (قدیم بودن نفس است) إنكار می‌شود. (ابن سینا، ۱۳۷۲؛ ۳۷۵)

تحقیق 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 حدوث 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 قدیم‌بودن 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 مواری 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 ازیل هم باشد؛ زیرا بین ابدی بودن و ازی بودن ملازمه وجود دارد. (ملاصدا، ۹: ۱۹۸۱ / ۱۱۰)

### نقد نظریه دشتکی بر مبنای آراء ابن‌عربی در عرفان نظری

اکنون نوبت آن رسیده که به نقد ادله دشتکی از منظر عرفان نظری ابن‌عربی پرداخته شود، در اینجا ذکر این نکته قبل از ورود به بحث به عنوان مقدمه نقد ضروری است.

گرچه معنای حدوث و قدم در عرفان و فلسفه ممکن است پارامترهای مختلفی داشته باشند؛ به این معنا که عرفای 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 عرفای قدری مفهوم و معنایی لحاظ کنند که فلاسفه آن معنا و مفهوم را برای حادث به کار ببرند، بلکه معنای حادث در فلسفه و عرفان به عنوان چیزی است که بعد از عدم موجود شده و معنای قدیم هم در این دو علم به عنوان 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، به طوری که در یکی اصل معنای حدوث و قدم متفاوت از دیگری باشد.

وانگهی، اگر بحث مقاله پیرامون جسم انسان بود، آنگاه شاید می‌توانست اشکال 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، معنای مختلف و مع‌الفارقی دارد و نمی‌توان چنین بحثی را درانداخت، اما در این مقاله صحبت از حقیقت و روح انسان است که هم در فلسفه و هم در عرفان با معنای واحد مورد بحث قرار می‌گیرند، اما متن دلایل ابن‌عربی به شرح 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 ابن‌عربی از مفهوم و معنای متداول آن به دور است.

آفرینش از هیچ یا نیستی (عدم مطلق) نزد ابن‌عربی پذیرفته نمی‌شود؛ زیرا از دیدگاه وی نیستی شر محسن است؛ زیرا خیر در هستی است و شر در نیستی است. حق دارای إطلاقي وجود است، بدون تقييد. او خیر محسن است که در آن شری نیست. در برابر او إطلاقي عدم است که شر محسن است و در آن خیری نیست. (ابن‌عربی، ۴۷: ۲۹۳ - ۴۶)

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

وی در إطلاقي 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 شیوه 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 این‌رو إطلاقي واژه اختراع درباره جهان صحیح نیست؛ زیرا چنین إطلاقي مستلزم نقص در خداست. اطلاق اصطلاح صرفاً درباره انسان معنا پیدا کنند 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 بودایم. اگر چنین نبود، ما به حدی به هستی آمده بودیم که خدا از آن آگاه نبوده است و این خلف است. (ابن‌عربی، ۸۰: ۱۳۳۶)

#### ب) تجلی الهی

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

إِلَهٖ اسْتَ؛ بِهِ دِيْغَر سُخْنَ، أَفْرِينَش از سُوِّيْ خَدَا وَ انْكِيْزَه آنَ، هَمَانْ تَجْلِي بُودَه اسْتَ وَ هَسْتَ وَ خَوَاهَدَ بُودَه؛ زِيرَا آفْرِينَش از دِيدَگَاهِ ابنِ عَرَبِيِّ، كَنْشِي نَاجِسِسْتَنِيِّ وَ هَمِيشَسَّگِي از سُوِّيْ خَدَاسَتَ كَه وَى آنَ رَا «خَلْقِ مَسْتَمَر» مَيِّ نَامَدَ. جَهَانْ هَسْتَيْ چِيزِي نَيِّسَتَ جَزْ ظَهُورَ حَقَّ بِهِ تَجْلِي در صُورَتَهَايِّ مَوْجُودَاتَ.

ابنِ عَرَبِيِّ بِرَ اينِ نَكْتَه تَأْكِيدَ مَيِّ كَنَدَ كَه اَنَّگَر تَجْلِي حَقَّ بِهِ چِيزِي نَبُودَ، شَيَّيْتَ آنَ چِيزِ آشَكَارَ نَمِيَّ شَدَ. خَدَا گَفْتَه اسْتَ؛ «سُخْنَ مَا بِهِ هَرْ چِيزِي، هَرْ گَاهَ آنَ رَا إِراَدَه كَنِيمَ، اينَ اسْتَ كَه بِهِ آنَ مَيِّ گَوِيِّمَ؛ «بَاشَ»، اينَكَه خَدَا مَيِّ گَوِيِّدَ؛ «هَرْ گَاهَ آنَ رَا إِراَدَه كَنِيمَ (بَخَواهِيمَ)» يَعْنِي تَوْجِهِ إِلَهِي بِهِ اِيجَادِ آنَ چِيزِ تَعْلَقَ بِكَيْرَدَ بِهِ تَجْلِي، پَايِدارَ مَيِّ شَوَّدَ. (ابنِ عَرَبِيِّ، ۱۹۳: ۲۹۳)

از طَرْفِيِّ تَغْيِيرِ حَالَاتِ بِرَ اَيْيَانِ ثَابِتَه از ثَبُوتَه بِهِ وجودَ بِهِ وَاسْطَه تَجْلِي اسْتَ وَ بِهِ وَسِيلَه تَجْلِي اسْتَ كَه اِنتَقالَ از حالِيَّ بِهِ حالِ دِيْگَر در مَوْجُودَاتِ آشَكَارَ مَيِّ شَوَّدَ؛ زِيرَا دَگَرَگُونَهَا دَرَ ظَاهِرَهَا وَ باطنَهَا دَرَ پَنهَانَ وَ آشَكَارَ دَرَ مَحْسُوسَ وَ مَعْقُولَ، هَمَوارَه وَ پَيوَسَتَه مَشْهُودَ اسْتَ. شَأْنَ خَدَا تَجْلِي وَ شَأْنَ مَوْجُودَاتَ، دَگَرَگُونَ شَدَنَ از حالِيَّ بِهِ حالِيَّ اسْتَ. (همَانَ: ۱۹۰)

در نَتِيَّجَه بِهِ اينَكَه تَجْلِي پَيوَسَتَه وَ دَائِمَه وَ لَازِمَه وجودَ حَقَّ تَعْالَى اسْتَ؛ يَعْنِي أَزْلَى اسْتَ، پَسَ مَخلوقَاتَ كَه انسَانَ هَمَ جَزْئَى از آنَ اسْتَ، أَزْلَى هَسْتَدَ؛ زِيرَا اينَ نَقْصَى در خَدَاسَتَ كَه زَمانَيِّ باشَدَ وَ تَجْلِي نَداشَتَه باشَدَ.

#### ج) حدیث نبوی

همَچَنْيَنِ بِرَ اَسَاسِ روایتِ نَبِيِّ «إِنَّ اللَّهَ كَانَ وَ لَا شَيْءٌ مَعَهُ» ابنِ عَرَبِيِّ بِرَ خَلَافَ نَظَرِ مشَهُورِ «كَانَ» رَا تَامَهَ مَعَنَا كَرَدَه نَهَ نَاقِصَه؛ يَعْنِي «إِنَّ اللَّهَ» مَوْجُودَ در نَتِيَّجَه بِرَ خَلَافَ مشَهُورِ كَه «كَانَ» رَا نَاقِصَه گَرَ فَتَنَدَ روایتِ زَمانَيِّ نَيِّسَتَ كَه خَدَا يَكَ زَمانَيِّ بُودَ وَ بِرَ اَسَاسِ روایتِ چِيزِي خَلَقَ نَشَدَه بُودَ، بلَكَه رَتبَيِّ مَعَنَا مَيِّ شَوَّدَ؛ يَعْنِي خَدَا در مَرْتَبَه ذاتِ هَمِيشَه مَوْجُودَ بُودَه اسْتَ وَ هَيْجَ شَيَّيْتَ بهِ ذاتَ او نَمِيَّ رسَدَ؛ زِيرَا عَلَمَيِّ بِهِ او نَدارَدَ؛ يَعْنِي «لَا شَيْءٌ مَعَهُ» رَتبَيِّ مَعَنَا مَيِّ شَوَّدَه زَمانَيِّ، بِهِ مَعَنَايِّ اينَكَه خَدَا هَمِيشَه بُودَه وَ شَيَّيْتَ در رَتبَيِّ ذاتَ بِهِ او نَمِيَّ رسَدَ وَ روایتِ دَلَالَتِي بِرَ حَادِثَبُودَنِ أَشَيَا كَه انسَانَ نَيِّزَ جَزْئَى از آنَ اسْتَ، نَدارَدَ؛ زِيرَا روایتِ دِيْگَرِ زَمانَيِّ مَعَنَا نَمِيَّ شَوَّدَ. (ابنِ عَرَبِيِّ، ۳۳۶: ۴۷)

در تَحْلِيلِ روایتِ درِبارَهِ واژَهِ شَيْءٍ - كَه در آيَهِ يَكَمَ سُورَه انسَانَ نَيِّزَ اينَ واژَهِ وجودَ دَارَد - لَازِمَ بِهِ ذَكْرَ اسْتَ، شَيَّيْتَ در علمِ عَرَفَانَ وَ حَكْمَتِ اسلامِيِّ دَارَايِ دَوَ مَعَنَا اسْتَ؛ يَكِيَ مَعَنَايِّ مَوْجُودَ مَمْكُنَ كَه هَمَانْ مَاهِيتَ مَوْجُودَ در مَتنِ خَارِجَ بِهِ مَعَنَايِّ فَلَسْفِيَ اسْتَ كَه آيَهِ يَكَمَ سُورَه انسَانَ شَاملَ اينَ مَعَنَا اسْتَ وَ در نَتِيَّجَه انسَانَ حَادِثَ تَلْقَيَه مَيِّ شَوَّدَ. اما در مَعَنَايِّ دَوَمَ شَيْءٍ كَه هَمَانْ ما بِهِ شَيَّئَه الشَّيْءَ وَ بَيْنَهَا الثَّبُوتَ اسْتَ، شَاملَ خَدَا هَمَ مَيِّ شَوَّدَ، نَتِيَّجَه مَيِّ گَيْرِيَمَ كَه چِنَيَنَ شَيْءَ قَديِّمَ اسْتَ وَ دِيدَگَاهَ مَنْتَخَبَ تَأْيِيدَ مَيِّ شَوَّدَ.

#### د) رابطَهُ حَقُّ وَ خَلَقُ

ابنِ عَرَبِيِّ قَاتِلَ بِهِ دَوَ اَصْلَ اسْتَ كَه هَيْجَ مَوْجُودَيِّ مَعْدُومَ نَمِيَّ شَوَّدَ وَ هَيْجَ مَعْدُومَيِّ مَوْجُودَ نَمِيَّ شَوَّدَ كَه از اينِ رَهَگَذَرِ نَظَريِّه دَشَتَكَى را نَقْدَ مَيِّ كَدَ؛ زِيرَا مَمْكُنَاتِ عَالَمَ كَه مَوْجُودَ هَسْتَنَدَ وَ اَز مَاهِيتَ «مَنْ حَيَّهُ» خَارِجَ شَهَادَهَ، مَحالَ اسْتَ از عدمَ آمَدَه باشَدَ؛ زِيرَا طَبَقَ اينَ دَوَ اَصْلَ هَيْجَ مَعْدُومَيِّ هَيْجَهَ گَاهَ مَوْجُودَ نَمِيَّ شَوَّدَ وَ هَرَ مَاهِيتَ مَوْجُودَيِّ از دَامَنَ وجودَ مَحْقَقَ شَدَه اسْتَ وَ اينَ إِنْكَارِ مَعَنَايِّ حَادِثَبُودَنِ اسْتَ. (ابنِ عَرَبِيِّ، ۱۲۹۳: ۴۲۶)

#### ه) حَقِيقَتُ وَ رَقِيقَتُ أَشَيَا

در زَيَانِ عَرَفَانِ نَظَريِّ تمامَ أَشَيَا دَرَ عَالَمَ دَارَايِ يَكَ حَقِيقَتَ وَ يَكَ رَقِيقَتَ هَرَ شَيْءَ تَجْلِي ذاتِ إِلَهِي اسْتَ كَه بِهِ لَحَاظَ زَمانَيِّ از قَديِّمَه هَسْتَ، گَرَچَه بِهِ لَحَاظَ رَتبَيِّ مَؤَخِّرَ از ذاتِ إِلَهِي اسْتَ وَ رَقِيقَتَ آنَ هَمَانْ تَعْيَنَاتِ إِعتَبارِيِّ هَرَ شَيْءَ اسْتَ كَه طَبِيعَا يَكَ رُوزَ نَبُودَه وَ بَعْدَ بِهِ إِراَدَه الهِيِّ مَوْجُودَ شَدَه اسْتَ. حالَ بَحْثَ ما در خَصُوصَ انسَانَ نَيِّزَ بِهِ هَمِيشَنَ مَنْوَالَ اسْتَ؛ يَعْنِي حَقِيقَتَ انسَانَ، قَديِّمَه اسْتَ وَ رَقِيقَتَ كَه هَمَانْ تَعْيَنَاتِ إِعتَبارِيِّ اسْتَ، كَه در زَيَانِ فَلَسْفَهَ از آنَ بِهِ عنوانَ مَاهِيتَ تَعْبِيرَه مَيِّ شَوَّدَ حَادِثَ اسْتَ. گَرَچَه اينَ تَعْيَنَاتِ تَهْنِهَا أَزْلَى نَيِّسَتَ كَه حتَّى أَبْدَى هَمَ نَيِّسَتَ وَ حالَ آنَكَه أَمْثَالَ دَشَتَكَى مَيِّ گَيْرِيَمَ انسَانَ مَوْجُودَيِّ حَادِثَ اما أَبْدَى اسْتَ، پَسَ مَرَادَشَانَ حَقِيقَتَ انسَانَ اسْتَ كَه أَسَاسَأَ عنوانَ انسَانَ بِهِ خَاطَرَ هَمِيشَنَ حَقِيقَتَ بِهِ او إِطاَلاقَه مَيِّ شَوَّدَ؛ پَسَ انسَانَ هَمَانَ طَورَه كَه أَبْدَى اسْتَ، أَزْلَى نَيِّزَ هَسْتَ بِدَيْنَ تَرتِيبَ با بَحْثِ حَقِيقَتَ وَ رَقِيقَتَ وَ تَفْكِيَكَ اينَ دَوَ از هَمَ

- که در عرفان نظری مطرح می‌شود - از لبودن انسان به صورت واضح اثبات می‌گردد. (ابن‌عربی، ۱۲۹۳: ۱۱۸)

بحث دیگری که ابن‌عربی 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 «بدیع السماوات و الأرض» و این مطلب که یکی از نامهای الهی «بدیع» است، راه بحث را باز می‌کند. ابن‌عربی 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 إبداع بدون أَلْگُوي پیشین دارد با معنای متفاوت است. تفاوت در این است که ابن‌عربی إبداع را ویژه در صورتها می‌داند؛ زیرا صورت‌های آفرینش و إبداع است اما هیچ کدام از معانی آن صورت‌ها مُبَدِّع نیست؛ چراکه آن معانی پذیرای إبداع 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 دشتكی از آیه در ایندادی أمر، حادث‌بودن انسان استنباط می‌شود اما دقت در آیه و أدله‌ای که ابن‌عربی با توجه به مبانی عرفان نظری مطرح می‌کند، نظریه حدوث انسان را رد می‌کند. حل‌شدن این سؤال أساسی 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 انسان مظہر و تجلی خداست و ذات بی‌مظہر 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 ابن‌عربی ناظر و حاکم به أدله دشتكی است و همچنین این نظر مؤید تفسیر بسیاری از مفسران درخصوص آیه یکم سوره انسان نیز هست و قدیم‌بودن انسان قوت بیشتری به لحاظ نظری دارد.

### منابع و مأخذ

- قرآن کریم.

- آلوسی، محمود بن عبدالله، ۱۴۱۵ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السیع المثانی، ج ۲۹، بیروت، دار الكتب العلمية.
- ابن درید ازدری، محمد بن حسن، ۱۹۸۷م، جمهرة اللغة، ج ۱، بیروت، دارالعلم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۲، النجاة، تهران، أنجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ابن شهرآشوب، محمد بن علی، ۱۳۷۵، المناقب، ج ۳، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی و محمدحسین آشتیانی، قم، علامه، ج ۲.
- ابن عاصور، محمد طاهر، ۱۴۲۰ق، تفسیر التحریر و التنویر، ج ۲۹، بیروت، مؤسسه التاریخ العربي.
- ابن عربی، محمد، ۱۲۹۳ق، الفتوحات المکیه، قاهره، بی‌نا.
- ابن عربی، محمد، ۱۳۳۶، انشاء الدوائر، قاهره، بی‌نا.
- ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب، ۱۴۲۲ق، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، بیروت، دار الكتب العلمية.
- ابن فارس، احمد، ۱۳۹۹ق، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، دار الفکر.
- ازهربی، محمد بن احمد، ۱۳۸۲، تهذیب اللغة، ج ۱ و ۳، تهران، صادق.
- بحرانی، سید هاشم، ۱۳۷۶، البرهان فی تفسیر القرآن، تهران، بعثة.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۳۹۷ق، أنوار التنزيل و أسرار الأطوال، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
- غالبی، عبدالرحمن، ۱۴۱۸ق، الجوهر الحسان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۴ق، الصلاح، ج ۴، بیروت، دار العلم، ج ۳.

- دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور، ۱۳۸۱، تحقیق الفتن فی تفسیر سورة هل اُتی، تهران، میراث مکتوب.
- رازی، فخر الدین محمد بن عمر، ۱۴۲۰ ق، مفاتیح الغیب، ج ۳۰، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، المفردات فی غریب القرآن، بیروت و دمشق، دار العلم والدار الشامیة.
- زمخشّری، جار الله محمود بن عمر، ۱۳۹۳، الكشاف عن حقائق غواض التنزيل و عيون الأقاويل فی وجوه التأویل، ج ۴، تهران، ققنوس، ج ۳.
- زمخشّری، جار الله محمود بن عمر، ۱۳۹۹ ق، أساس البلاعه، بیروت، دار صادر.
- سبزواری، محمد، ۱۴۰۲ ق، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت، دار التعارف.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، الحکمة المتعالیة فی الأسفار المقلیة الأربع، ج ۲، بیروت دار إحياء التراث العربي، ج ۲.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۷۴، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲۰، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲، مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران، ناصر خسرو.
- 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.
- طوosi، محمد بن حسن، ۱۳۸۹ ق، التسبیح فی تفسیر القرآن، ج ۱۰، بیروت، دار إحياء التراث العربي.
- فرهادی، خلیل بن احمد، ۱۴۲۴ ق، کتاب العین، ج ۱، بیروت، دار الكتب العلمیة.
- فیروزآبادی، مجید الدین، ۱۳۸۰، قاموس المحيط، مشهد، شیرازگان.
- فیض کاشانی، محمد محسن، ۱۳۷۹، تفسیر الصاخی، ج ۵، تصحیح حسین اعلمنی، تهران، مکتبة الصدر، ج ۳.
- قمی مشهدی، محمد بن محمدرضا، ۱۳۶۸، تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب، ج ۴، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قمی نیشابوری، محمد بن حسین، ۱۴۰۵ ق، غرائب القرآن، بیروت، دار الكتب العلمیة.
- کلینی، محمد بن یعقوب، بی تا، الکافی، ج ۵، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامیه.
- گتابادی، سلطان محمد، ۱۳۹۶، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العبادة، ج ۴، ترجمه سید محمود طاهری، تهران، آیت إشراق.
- 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 الكتب الاسلامیة.

