

قضا و قدر و ارتباط آن با اعیان ثابتة از منظر ابن عربی

مجتبی سپاهی*

چکیده

ابن عربی در آثار مختلف خود، به‌ویژه در *فصوص الحکم* که دربردارنده آخرین دیدگاه‌های اوست، به تحلیل قضا و قدر و اعیان ثابتة و ارتباط آنها با وحدت شخصی وجود پرداخته است. دفاع وی از وحدت شخصی وجود و تشکیک در مظاهر آن، این پندار را پدید آورده که قبول وحدت شخصی وجود، به سرایت «جبر» در ساحت رفتاری انسان می‌انجامد؛ زیرا در نظریه وحدت شخصی وجود، همه‌کاره در دار وجود، حضرت حق است. بنابراین صدور هر فعلی از انسان، یک صدور مجازی است. ابن عربی که این دیدگاه جبرگرایی را در افعال انسان قبول ندارد و چنین برداشتی را ساده‌لوحی می‌داند، به تحلیل وحدت شخصی وجود، و قضا و قدر و رابطه آنها با اعیان ثابتة پرداخته است و با تبیین سرّ قدر و قبول و دفاع شدید از وحدت شخصی وجود، به تعامل حق و عبد در تحقق افعال حکم کرده و اختیار انسان را به رسمیت شناخته است. این مقاله، با کاوش در تبیین و تحلیل دیدگاه ابن عربی، از زاویه‌ای نو به آن پرداخته است.

واژگان کلیدی

قضا، قدر، اعیان ثابتة، وحدت شخصی وجود.

طرح مسئله

تحلیل رابطه «وحدت شخصی وجود» و «قضا و قدر» و «اعیان ثابتة» و اصول حاکم بر نظام ربانی و چگونگی تجلیات خداوند در عرفان ابن عربی، به نفی جبر مطلق و نیز نفی تفویض مطلق از ساحت رفتاری

mmmsepahi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰

*. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه اصفهان.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۲

انسان می‌انجامد؛ زیرا تعیین مرز دقیق نفوذ مشیت الهی در قلمرو افعال انسانی، با پذیرش وحدت شخصی وجود، از دقیق‌ترین معانی است که رسیدن به آن، کشف افق‌های جدیدی را به ارمغان می‌آورد که از آن جمله، قبول اصل «لا جبر و لا تفویض بل أمر بین الامرین» است. این مقاله با تحلیل این روابط، نگاه جدیدی را در چندچون رابطه «فعل انسانی» با «عالم قدر الهی» پی‌گرفته است.

تعریف قضا

قضا و قدر از جمله بحث‌های مهم و مطرح در عرفان ابن‌عربی است. این بحث، ارتباط تنگاتنگی با «وحدت شخصی وجود» و «اعیان ثابت» دارد.

ابن‌عربی می‌گوید قضا «حکم کلی» خداوند درباره اشیا و موجودات است که پس از علم او به احکام و احوال ممکنات در مقام «واحدیت» و «الوهیت» و پیش از وقوع آنها در «خارج»، به آنها تعلق می‌گیرد. معنای این سخن آن است که خداوند بر احوال و احکام جمیع اعیان و ممکنات که از «ازل» منطبق بر آنها بوده است و تا «ابد» نیز مقتضی و قابل آنها خواهد بود، عالم است و پیش از وجود آنها در «عین» و «خارج»، به مقتضای علمش بر آنها حاکم است و حکم می‌کند و این حکم الهی، درباره اشیا در جهت «عینی» شدن و وجود خارجی یافتن آنهاست. (ابن‌عربی، ۱۳۶۱: ۳۴)

در فص عزیریّه، در تعریف «قضا» آمده است:

اعلم انَّ القضاء حکم الله في الاشياء، و حکم الله في الاشياء على حدِّ علمه بها و فيها، و علم الله في الاشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها. (قیصری رومی، ۱۳۸۶: ۸۱۴)

«قضا» حکم‌الله در اشیا است و حکم‌الله در اشیا، مطابق با حد علم خدا به آن اشیا و در آن اشیا است. علم خدا در مورد اشیا، مطابق آن چیزی است که ذوات آن «معلومات» اقتضا می‌کند. این عبارت بیانگر آن است که «حکم» خدا تابع «علم» خدا است و «علم» خدا تابع «معلوم» است. پس حکم خدا تابع «خود معلوم» است که (هنوز) تحقق خارجی ندارد.

اکنون سؤال این است که چگونه در اینجا «حکم»، تابع «معلوم» است؛ درحالی‌که تا «حکم» خدا که ناشی از «علم» خدا است، نباشد، معلومی وجود ندارد که بگوییم «علم»، تابع «معلوم» است؟ به تعبیر دیگر، توقف معلوم بر علم و توقف همان علم بر معلوم را چگونه باید توجیه کرد و این «دور» چگونه قابل حل است؟ قیصری در شرح عبارت ابن‌عربی می‌گوید: «قضا» در اصطلاح عبارت است از:

حُكْمٌ كَلِيٌّ إلهيٌّ في اعيان موجودات على ما هي عليه من الأحوال الجارية من الأزل الى الأبد.
قضا حکم کلی الهی بر احوال جاری اعیان موجود از ازل تا ابد، آن‌گونه که هستند.

وی در ادامه می‌گوید: اینکه ابن عربی گفته است «حکم خدا در اشیا در حد علم خدا به اشیا و در اشیا است»، به این دلیل است که حکم کردن طلب می‌کند که حکم‌کننده به «محکوم به» و «محکوم علیه» و هر آنچه به حالات و استعدادهای آنها ربط دارد، عالم باشد. پس «علم تابع معلوم» است و «معلوم تابع علم»؛ اما قیصری در ادامه به این سؤال با تبیین «مراتب علم الهی» پاسخ می‌گوید.

علم الهی در مرتبه «احدیت» به‌طور مطلق، عین ذات حق متعال است و «عالم»، «معلوم» و «علم» در آن مرتبه، یک چیزند و مغایرتی بین آنها نیست و در مرتبه «واحدیت» که مرتبه الهیت خداوند است، علم ذاتاً معلوم را طلب می‌کند تا به آن تعلق پیدا کند و معلوم در اینجا ذات الهی متصف به «اسما» و «صفات» و «اعیان» است. پس «علم الهی» از وجهی، مغایر با ذات و تابع آن اسم و صفتی است که ذات از خود متجلی کرده و از وجهی، تابع «احوال» و «استعدادها» و قابلیت‌های «اعیان ثابت‌ه» است که ذات الهی به آنها داده است. (همان: ۸۱۵)

با توجه به بیان قیصری، معلوم می‌شود که منظور ابن عربی از تبعیت علم از معلوم، تبعیت علم از معلوم در مقام «واحدیت الهی» است؛ چون در این مقام، ذات متصف به «لله بودن»، معلوم علم الهی است که آن علم، منشأ حکم الهی است و این حکم، همان قضا الهی است. بنابراین اقتضای علم ذات حق در مقام «لله بودن»، وجود «معلوم» است که علم تابع آن باشد؛ درحالی که در مقام احدیت ذاتی، علم به «ذات مطلق» تعلق گرفته است که غیر از ذات، چیز دیگری وجود ندارد.

با توجه به آنچه گفته شد، معلوم گردید «قضای الهی» در مرتبه «واحدیت» شکل می‌گیرد که مقام تدبیر و ظهور «اسمای الهی» است که از «وحدت ذاتی» و «جمعی» درآمده و به «کثرت اسمائی» رسیده است.

تعریف قدر

ابن عربی در آثار خود «قدر» را با زمان مرتبط دانسته و در تعریف آن از زمان بهره گرفته است. در *فصوص الحکم* می‌گوید:

و القَدْرُ تَوْقِيتٌ ما هي عليه الاشياء في عينها من غير مزيد، فما حَكَمَ القضاءُ على الاشياء. الا بها و هذا هو عين سرِّ القدر الذي يظهر. (همان: ۸۱۶)

قدر ظرف زمان اشیا است که در آن بدون کم و زیاد شدن، تحقق عینی می‌یابند. پس قضای الهی بر اشیا حکم نمی‌کند، مگر از طریق خود اشیا. علم خدا که همان قضای اوست، تابع این معلوم است و این مطلب همان سرّ قدر است که برای صاحبان قلب روشن می‌شود.

پس «قدر»، توقیت احوال اعیان و ممکنات و اختصاص دادن آنها به «زمانی معلوم» و «وقتی مقدر» یا

«سببی معین» است و معلوم می‌شود که در «قضا»، وقت و زمان دخیل نیست؛ اما در «قدر» زمان‌مندی وجود دارد؛ یعنی «قضا» که حکم کلی و فرازمانی است، با «قدر» جزئی و زمانی می‌شود و از ظرف «علمی» به ظرف «عینی» نزول می‌یابد. کاشانی می‌گوید:

«قدر» تفصیل «قضا» و تقدیر آن چیزی است که بر آن حکم شده. البته در «بستر زمان»، بدون اینکه زیاد یا کم گردد. (کاشانی، ۱۳۲۱: ۱۶۱)

قیصری نیز در توضیح قدر، آن را برخلاف قضا، در جایی به تصویر می‌کشد که بحث «زمان و وقت» برای حکم الهی مطرح است. او می‌گوید:

«قدر» همان تفصیل دادن «حکم الهی» است؛ به این صورت که آن «حکم» را در اوقات و زمانی که اشیا با «استعدادهای جزئی» خود آن را اقتضا می‌کنند، به وقوع برساند. پس اگر «حالاتی» از «اعیان ثابت» بر «زمان معینی» و «سبب معینی» وابسته باشد، آن مرتبه «قدر» است. (قیصری رومی، ۱۳۸۶: ۸۱۵)

معلوم می‌شود همان‌طور که قضا تابع معلوم است، قدر نیز تابع معلوم، یعنی «اقتضائات» و «استعدادهای اعیان» است؛ زیرا آن‌گونه که گفته شد، قدر اختصاص دادن احوال اعیان به وقت مقدر و سبب معین است؛ اما این توقیت نیز تابع خود اعیان است؛ چون اعیان به حسب استعدادهای خود، طالب این زمان‌مندی و جزئی شدن هستند. پس قدر نیز تابع معلوم و مقدر، که استعدادها و اعیان ممکنات است، می‌باشد. (جهانگیری، ۱۳۹۰: ۴۳۸)

با توجه به آنچه بیان شد، معلوم می‌شود که قدر به لحاظ در زمان بودن، بیشتر از قضا دارای حدّ و محدودیت است. عین ثابت اشیا که یک امر کلی است، هر گاه در چارچوب زمان گنجانده شود، به یک امر جزئی (آن شیء و این شیء) تبدیل می‌شود. این عین ثابت جزئی‌شده از طریق زمان، یعنی عین ثابت زمان‌مند شده، همان قدر است. بنابراین قدر حالتی بسیار دقیق است که در آن عین ثابت در شرف جزئی کردن خود در شکل یک موجود عینی است. پس در واقع شناختن قدر، آغاز ورود به شناخت معمای مکتوم هستی است؛ زیرا هستی در همه مراتب - از خدا تا تمام پدیده‌ها - در مرتبه قدر است که خود را می‌نمایاند. ابن عربی در ذیل این بحث می‌گوید: این همان «سرّ قدری» است که برای کسی که دارای قلب و گوش خودآگاه است، امکان پذیر می‌گردد.

و هذا هو عین سرّ القدر الذي يظهر لمن كان له قلبٌ أو ألقى السمع و هو شهيدٌ. (قیصری رومی، ۱۳۸۶: ۸۱۵)

از مطالب گفته‌شده روشن می‌شود که هر قضای الهی باید به مرحله قدر الهی برسد تا هستی و استعدادش

تجلی یافته، ظهور پیدا کند. قدر الهی نیز که زمان‌مند است، در سیلان است و تغییر و سیلان آن، یعنی ورود به قدر جدید دیگر و این یعنی مشمول قضای «جدید» شدن. بنابراین قضای الهی، آن حکم کلی الهی، در مقام واحدیت حق است که اسما و صفات و اعیان ثابتة کلی را شامل می‌شود که با زمان‌مند شدن به حالت جزئی درآمده، در رتبه قدر الهی جلوه می‌کنند.

در روایتی از کتاب توحید صدوق نیز به این مطلب اشاره شده است که با تغییر قدر می‌توان از قضای جدیدی بهره‌مند شد. اصبع بن نباته می‌گوید: حضرت علی علیه السلام از زیر دیواری که نزدیک به فرو ریختن بود، بلند شد. کسی به آن حضرت گفت: آیا از قضای الهی فرار می‌کنید. آن حضرت جواب دادند: من از قضای الهی به قدر الهی فرار کردم. (صدوق، ۱۴۳۰: ۳۵۹)^۱

فرو ریختن دیوار، از پیش مقرر شده بود؛ ولی حتی اگر این ریزش، قطعی و امری ناگزیر می‌بود، این‌که «زمان» آن، چه وقتی خواهد بود، خارج از قضا است. بنابراین جا داشت که آن حضرت از خطر فرو ریختن دیوار به وسیله گریختن از قضا به قدر، خود را رهایی بخشد. ایشان با ورود به قدر جدید، از قضای سلامت تداوم حیات بهره‌مند می‌شود.

رابطه قضا با قدر

به‌طور طبیعی به نظر می‌آید که قضا مقدم بر قدر است؛ یعنی قضا حکم الهی است که اگر بخواهد تحقق عینی پیدا کند، باید در ظرف زمان قرار گیرد. حضور در ظرف زمان، یعنی جزئی شدن، و جزئی شدن، همان تحقق قدر الهی است. این قدر الهی به لحاظ داشتن زمان، بیشتر از قضا تحدید شده است؛ با این حال، در حقیقت خداوند قضای یک چیز را بر حسب علم خود تحدید می‌کند. علم او نیز به دقت تابع ساختار ذاتی معلوم است و معلوم، همان عین ثابتة شیء است. پس تحدید زمانی یا هر تحدید دیگر، بخشی از عین ثابتة است و تحدید قدر از عین ثابتة ناشی می‌شود. بنابراین ما می‌توانیم بگوییم قدر همان عین ثابتة است. (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۱۹۱) پس قضا حکم کلی الهی است که وقتی جزئی و زمان‌مند شد، «قدر الهی» نام می‌گیرد.

قضا و قدر و اعیان ثابتة

در اصطلاح ارباب عرفان، اعیان ثابتة، وجود علمی اشیا در مقام ذات حق پیش از بروز آنها در خارج می‌باشند

۱. حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ وَعَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الْمَعْرُوفُ بِإِبْنِ مَقْبَرَةَ الْقَزْوِينِيِّ قَالَا حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنَا الْهَيْثَمُ بْنُ أَبِي مَسْرُوقٍ التَّهْدِيُّ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ عَمْرٍو بْنِ نَابِتٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ: إِنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام عَدَلَ مِنْ عِنْدِ حَائِطٍ مَائِلٍ إِلَى حَائِطٍ آخَرَ فَقِيلَ لَهُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ أَتَفِرُّ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ؟ فَقَالَ: أَفِرُّ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ.

که هیچ‌گاه رنگ وجود، یعنی وجود بیرون از ذات حق را نمی‌گیرند. به همین دلیل، گاهی بر آنها تعبیر «عدم» اطلاق می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۳۰) و گاهی از اعیان ثابت به «حقایق عالم» و از موجودات خارجی عینی، به «مفردات» تعبیر می‌گردد. از این رو ابن‌عربی در فصّ آدمیه می‌گوید: خداوند از صفت «جلال» و «جمال» در قرآن شریف به «یدین» تعبیر کرد و فرمود: من انسان را با دو دستم آفریدم؛ یعنی با دو صفت «جلال» و «جمال» خلق کردم: «لکونه الانسان الجامع لحقائق العالم و مفرداته»؛ چون انسان وجود جامعی است که شامل حقایق و مفردات است. (قیصری رومی، ۱۳۸۶: ۳۹۴) پس مراد از حقایق همان اعیان ثابت و مراد از مفردات، موجودات خارجی است.

قیصری در شرح عبارت «لکونه الانسان الجامع لحقائق العالم و مفرداته» می‌گوید:

ای، لکون الانسان جامعاً لحقائق العالم الّتی هی مظاهرٌ للصفات الجمالیة و الجلالیة کُلّها، و هی الأعیان الثابتة الّتی للعالم، و المراد بالمفردات الموجودات الخارجیة... فکأنه یقول: لکون الإنسان جامعاً لجميع الأعیان الثابتة بعینه الثابتة و لجميع الموجودات الخارجیة بعینه الخارجیة، فله أحدیة الجمع علماً و عیناً. (همان)

پیش از این اشاره شد که اعیان ثابت به مقام «واحدیت» ذات متعال ربط دارند؛ یعنی اعیان ثابت، لوازم تعینات اسما و صفات ذات حق در تجلی اسمائی که همان مقام فیض اقدس است،^۱ می‌باشند. وقتی ذات خداوند در مقام واحدیت، تجلی اسمائی و صفاتی کرد. این تجلی لوازمی دارد که تحقق وجودات علمی اشیا از آن جمله است. این وجودات علمی، همان اعیان ثابت و طفیل وجود اسما و صفات است و وجود جداگانه‌ای ندارد. تعبیر «الأعیان الثابتة ما شئت راحة الوجود»، (همان: ۵۴۹؛ جهانگیری، ۱۳۷۸: ۱۲۸؛ ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۱۷۷) یعنی اعیان ثابت، سایه وجود اسما و صفات است و از طرف دیگر، هنوز وجودی خارجی و عینی ندارند. بنابراین اعیان ثابت، یک وجودنما هستند. که همان ماهیات کلی و لازم تجلی اسمائی هستند که تحقق عینی ندارند و برای اینکه چنین تحقق صورت پذیرد و اعیان ثابت هر شیء و از جمله انسان در خارج تحقق عینی پیدا کند، باید در قالب زمان ریخته شود. با قرار گرفتن اعیان ثابت در قالب زمان، آنها از کلیت به عالم جزئی و فردیت وارد می‌شوند. منشأ ورود این وجود به عالم جزئی یا همان زمان مند شدن، ناشی از خود اعیان ثابت است که طالب عینیت یافتن هستند. به دیگر سخن، چنین طلبی از طرف خود اعیان ثابت بوده است.

بنابراین با چنین تقاضایی، آن حکم کلی که همان قضای الهی است، وارد مرتبه قدر الهی می‌شود که

۱. «مقام واحدیت» ملاحظه وجود واجبی به شرط تعینات اسما و صفات و لوازم آن، که اعیان ثابت است، می‌باشد. مبدأ جمیع تعینات اسمی و وصفی، علم است و علم منشأ ظهور عناوین اسما و صفات در لوازم آنها از اعیان ثابت است. مرتبه ظهور علم را در اعیان ثابت، فیض اقدس و مقام جلا و ظهور می‌نامند. (حسینی طهرانی، ۱۴۱۰: ۲۲۲)

همان عین ثابت است. این خواست در اشیا و به خصوص در انسان موجب این می شود که قدر، تابع خواست و اختیار انسان باشد و با خواست انسان، قدر تحقق عینی پیدا کند؛ یعنی آن حکم الهی که قضای الهی و عین ثابت و کلی است، جزئی و فردی شود. در این صورت، جزئی شدن و فردی شدن با خواست انسان تعیین می یابد. پس تغییر قدر که در معنای دقیق، همان خواست انسان است، موجب تحقق قضای خاص آن قدر جدید می شود.

قضاهای الهی همیشه ثابت هستند و فقط با تغییر قدر از طریق خواست انسان، او از تحت نفوذ یک قضای الهی درآمده، تحت نفوذ یک قضای دیگر قرار می گیرد. بنابراین انسان می تواند با تغییر قدر که تغییر قضا هم هست، از قضای خاص مربوط به قدر جدید بهره مند شود.

با این بیان می توان گفت یک توجیه عبارت پیش گفته حضرت که فرمود: من از قضای الهی به قدر الهی پناه می برم، آن است که من با تغییر قدر که الآن در آن هستم، از قضای جدیدی که البته در قدر جدید است، بهره مند خواهم شد. در قدر فرو ریختن دیوار، قضای از دست دادن حیات وجود دارد که با تغییر آن قدر و به دست آوردن قدر جدید، از قضای تداوم حیات زندگی بهره مند می شود. بنابراین ایشان با خواست و اراده خود، آن قضای الهی و کلی را که در اعیان ثابتة بوده، با تغییر قدر، تعویض کرده است. جزئی و زمان مند شدن اعیان ثابتة با خواست انسان اتفاق می افتد که همان قدر است. این همان سر قدر است که فهم آن به قول ابن عربی، نیازمند عنایت الهی است.

قیصری در شرح خود در مورد سؤال اعیان ثابتة می گوید:

سؤال و طلب «اسماء الهی» از (حضرت حق تعالی) برای اینکه کمالات آنها ظهور پیدا کند و سؤال اعیان ثابتة از حضرت حق برای اینکه وجود خارجی آنها تحقق یابد (این سؤالها) سؤال با زبان استعداد است که اگر این گونه نباشد هیچ موجودی وجود نمی یابد، چون حضرت حق غنی از همه عوالم است. (قیصری رومی، ۱۳۸۶: ۴۲۰: جهانگیری ۱۳۷۸: ۸۱)

حاصل اینکه از نظر ابن عربی، قضا عبارت از حکم است و حکم نیز به مقتضای علم و علم هم تابع معلوم است. پس قضای الهی، تابع و مقتضای معلومات او، یعنی احوال و احکام اعیان ثابتة است. نحوه دریافت وجود از جانب هر چیز از حق، درست به همان صورتی است که از استعداد آن چیز برمی آید. قدرت تحدید و استعداد اعیان ثابتة، برتر از هر چیز است و حتی حق باید به مقتضای آن عمل کند. پس چون استعداد طلب وجود در اعیان ثابتة وجود دارد، حق این استعداد را با ربوبیت خود به عینیت می رساند و اعیان ثابتة کلی به اعیان ثابتة جزئیکه همان مرتبه قدر است، تبدیل می شود. درباره انسان هم همه اعمال و رفتارهای او، ناشی از طلب عین ثابت اوست که موجب می شود قضای الهی بر او محقق گردد. این خواست از طرف عین ثابت، همان قدر الهی است. (همان: ۱۵۳)

قیصری در مقدمه خود ضمن تعریف اعیان ثابت کلی و جزئی به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید:

بدان که «اسماء الهیه» را «صور معقوله‌ای» است که در «علم حق» تعالی است؛ چون که حق تعالی به «ذات خود» و «اسماء» و «صفات خود»، ذاتاً علم دارد و آن «صور عقلیه» از آن جهت که عین «ذات متجلی» به «تعیین خاص» و «نسبت معین» می‌باشند، در اصطلاح اهل الله (عارفان بالله) «اعیان ثابتة» نامیده می‌شوند. حکما و فیلسوفان اعیان ثابتة کلی را «ماهیات»، و «اعیان ثابتة جزئی» را «هویات» (مفردات) می‌نامند. (۱۳۸۶: ۶۱)^۲

پس عین ثابت که مرتباً حقیقت هر کسی است، در متن عالم، اقتضای احکام خاصی را دارد که چون رنگ وجود خارجی گرفت، احکام و لوازم آن مترتب می‌شود.

قضا و قدر و رابطه آن با وحدت شخصی وجود

در عرفان ابن عربی، مبنای همه هستی، وحدت شخصی وجود است؛ بدین معنا که وجود منحصر در خداوند است و بقیه موجودات، «تعینات» و «نسب» آن حقیقت هستند که وجودی ورای آن ندارند. اگر به این تعینات، مستقل از آن حقیقت نگاه شود، گویا عدم محض هستند و اگر به اعتبار آن حقیقت به آنها نگاه شود، بهره‌ای از وجود دارند. در این بیان، نه تنها کثرت موجودات نفی نشده، تفسیری از آن ارائه می‌شود که با وحدت شخصی وجود سازگار است؛ اینکه موجودات، حیثیات و تعینات او هستند و از نفس الامر برخوردارند و جنبه هستی‌شناسانه دارند. بنابراین کثرت، یعنی تعین، نسب، شئون و حیثیت که وجود انسان و تمام افعال و اراده او هم از همین نوع است. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۶)

در نظریه وحدت شخصی وجود، گرچه آثار ممکنات و افعال انسان، به لحاظ وجودی به حق نسبت داده می‌شود، به لحاظ تعین یافتن، به انسان منتسب می‌شود. در وحدت شخصی وجود، با آنکه نسبت حق با همه اشیا مساوی است، هیچ فعل انسان به موجود دیگر نسبت داده نمی‌شود؛ زیرا اگر فعل فقط از آن حق بود، نباید نسبت آن به یک چیز روا و نسبت به چیز دیگر ناروا باشد. به همین جهت، فعل انسان عاصی را نمی‌توان

۱. ان الفیض الاقدس و التجلی فی مقام الواحدیة، اظهار ما فی غیب الغیوب فی الغیب من الاعیان الثابتة و الاسماء الالهیة، و الفیض المقدس، طلب ظهور مفاتیح الغیب من الحضرة العلمية فی العین. (امام خمینی، ۱۳۵۹: ۲۱۱ - ۲۱۰، ۱۲۴، ۲۱۲ و ۲۳۳)

۲. أن للاسماء الالهیة صوراً معقولة فی علمه تعالی ... هی المسماة بالاعیان الثابتة سواء كانت کلیةً و جزئیةً، فی اصطلاح اهل الله، و یسمی کلیاتها «بالماهیات» و «الحقائق»، و جزئیاتها «بالمهویات» عند اهل النظر. (قیصری رومی، ۱۳۸۶: ۶۱؛ ۱۳۷۰: ۳۳۳ و ۳۳۵)

هذه الحضرة (حضرة الأعیان) هی حضرة القضاء الالهی و القدر الربوبی، و فیها یتخصّ کل صاحب مقام بمقامه و «قدر» کل استعداد و قبول بواسطة الوجهة الخاصّة الّتی «للفیض الأقدس» مع حضرة الأعیان، فظهور الأعیان فی الحضرة العلمیة تقدیر الظهور العینی فی النشأة الخارجیة، و الظهور فی العین حسب حصول اوقاتھا و شرائطھا. (امام خمینی، ۱۳۸۹: ۲۷۱)

به انسان مطیع یا بالعکس نسبت داد؛ زیرا با اینکه اصل وجود، فعل منسوب به حق است، تعیین بخشیدن آن مربوط به خود انسان است.

این نسبت فعل که از جهت وجود فقط به حضرت حق منسوب است، همان قضای الهی است و آن نسبت تعیین که منسوب به انسان است، همان مرتبه قدر است. پس می‌توان با اعتقاد به وحدت شخصی وجود گفت تعیینات وجودی که همان تکثرات وجودی‌اند، در همان مرتبه قدر قرار دارند، خودشان شأن تعیین دارند و این در گرو آن است که عین ثابت آنها چنین حیثیتی را طلب می‌کند. عین ثابت موجودات امکانی، تعیین آنها را در خارج طلب می‌کند. که این تعیین در قالب زمان شکل می‌گیرد. به تعبیر دیگر، نقش «حق» ایجاد، و نقش «عبد»، تعیین بخشی است.^۱ تعیین و امکان، وصفی است که با وجود همراه است و وجود بدون آن در خارج تحقق پیدا نمی‌کند. تعیین را حق به فعل نمی‌دهد؛ بلکه تعیین فعل از عین ثابت انسان ناشی می‌شود و تعیین هر موجودی از عین ثابت آن موجود نشئت می‌گیرد. در حوزه رفتاری انسان، این تعیینات فعل که همان طاعت و عصیان است، از انسان صادر می‌شود و ملاک تکلیف و معیار سنجش کیفر و پاداش است. (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۱۸۵ - ۱۸۴ و ۱۸۶)

ابن عربی می‌گوید فعل، به لحاظ ایجاد، هیچ نسبتی با انسان ندارد؛ زیرا هر فعلی تنها یک ایجاد دارد و آن هم فقط به حق بازمی‌گردد؛ اما به لحاظ غیر ایجاد که همان تعیین بخشیدن به فعل است، عبد را شریک دانسته و تعیین را به انسان نسبت داده است. وی از آیات الهی هم بهره می‌برد و در فتوحات آیاتی چون: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»، (صافات / ۹۶) «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ»، (نساء / ۷۹) «قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء / ۷۸) و «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره / ۲۸۶) را نقل می‌کند و می‌گوید خداوند در این آیات، با اینکه همه هستی و وجود را از آن خود شمرده، عبد را هم شریک دانسته که این شراکت در همان مرتبه تعیین است. پس فعل عبد، هم به حق و هم به خلق نسبت دارد و نسبت به حق، همان نسبت ایجاد است و نسبت به خلق، همان نسبت تعیین است. تا تعیین بخشی از طرف عبد با وجود ایجاد حق همراه نشود، اثری از انسان صادر نخواهد شد و تا وجود، تعیین پیدا نکند، در خارج تحقق نمی‌یابد. بنابراین اگر فعلی در خارج دیده می‌شود، نتیجه معیت وجود با تعیین آن است. حیثیت تعیین افعال، متکثر و متفاوت است و نسبت به هر موجود و انسانی فرق دارد. (ابن عربی، بی‌تا: ۳ / ۲۱۱)

حاصل اینکه، قدرت حق در متن قدرت عبد قرار دارد و از هم جدا نیستند. همان طور که وجود عبد، مظهر و تجلی وجود حق است، قدرت او نیز مظهر قدرت حق است. تنها در موطن کثرت، قدرت حق، رنگ موطن خود را به خود می‌گیرد که در آن ظهور کرده است و از آنجا که هر موطنی رنگ خاص خود را دارد،

۱. این انسان‌ها هستند که وجود را بر حسب افراد متعین و متحد داشته، هر کدام بر حسب عین ثابت خود، صیغه خاص به آن بخشند. (ایزوتسو، ۱۳۷۹: ۱۸۵)

اطاعت و معصیت، مطابق همان موطن شکل می‌گیرد و کیفی و پاداش براساس آن معنادار می‌شود. به تعبیر دیگر، حصه و سهم تعینی اشیا که از طریق شبکه‌های اعیان ثابت به اشیا می‌رسد، غیر از حصه وجودی و ایجاد است. حصه وجودی هر شیء، عین هویت و ربّ خاص آن است که در درون آن شیء، بدون واسطه به تدبیر آن می‌پردازد. البته از این امر، به «وجه خاص»، «جهت وجوبی» و «حصه خاص» تعبیر کرده‌اند. (قونوی، ۱۴۱۶: ۱۵۷ - ۱۵۶ و ۲۵۸) موجودات امکانی دو جهت دارند: یکی جهت وجوبی (اسما) و دیگری جهت امکانی (تعینات). جهت وجوبی همان «وجه خاص» و جهت امکانی، «عین ثابت» جزئی است. (فناری، ۱۳۷۴: ۸۵ و ۸۸)

رابطه قضا و قدر با اختیار انسان

در دیدگاه ابن‌عربی، علم حق به اشیا، چیزی بیش از اقتضات خود اشیا نیست؛ بدین معنا که علم او در این مرتبه، تابع معلوم خود، یعنی اعیان ثابت موجودات و اقتضات آنهاست. ابن‌عربی در تفسیر: «مَا يُدَلُّ الْقَوْلُ لَدَيَّ» (ق / ۳۹) می‌گوید: خداوند آنچه از بندگان در ازل می‌داند، همان چیزی است که معلومات (اعیان ثابت موجودات) به او می‌دهند. بنابراین آنچه وجود پیدا می‌کند، همان چیزی است که خود معلوم (عین ثابت) آن را دارد. از همین جا خداوند بر بندگان حجت بالغه دارد: «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ». (انعام / ۱۴۹) پس آنچه خدا به بنده می‌دهد، براساس عین ثابت اوست که اگر کفر را اقتضا کند، خدا کفر را به او می‌دهد و اگر ایمان را اقتضا کند، به او ایمان می‌دهد. خدا از خود و برخلاف اقتضای عین ثابت بنده، چیزی به او نمی‌دهد: «وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ». (زمر / ۷) بنابراین خداوند کسی را کافر نمی‌کند؛ زیرا رضای تکوینی الهی همان اراده اوست. (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۱۳۱ - ۱۳۰؛ همو، بی‌تا: ۴ / ۱۸۴)

معنای تبعیت علم خداوند از معلوم، یا علم خداوند به اعمال و آثار موجودات، تابع خواسته و اقتضات اعیان ثابت آنهاست. این علم را آنها در عین ثابت و قبل از وجود خارجی خود، به حق می‌دهند و او هم این خواسته‌ها را در خارج محقق ساخته، به آنها وجود خارجی می‌دهد. از جمله خواسته‌ها و اقتضات انسان، «اراده» و «اختیار» و «قدرت» است که انسان بدون آنها دیگر انسان نیست. پس «اراده»، امری ذاتی برای انسان است و عین ثابت انسان نیز با «اراده» و «اختیار» رقم خورده است و خداوند هم به آن وجود خارجی داده است.

با توجه به آنچه گفته شد، اگر کسی به عین ثابت موجودات احاطه داشته باشد، می‌تواند تمام انتخاب‌های انسان را براساس اقتضات عین ثابت او پیش‌بینی کند. ابن‌عربی از این حکم الهی که براساس عین ثابت درباره اشیا صادر می‌شود، به «سرّ قدر» تعبیر کرده است و هر گونه شائبه جبر را از ساحت حضرت حق می‌زداید. بنابر سرّ قدر، هر آنچه در خارج تحقق می‌یابد، در عین ثابت مشخص بوده است و خداوند همان را حکم کرده، وجود می‌بخشد. پس با توجه به سرّ قدر، خاستگاه کارهای ارادی انسان، خود انسان براساس عین

ثابت خود است. عین ثابت انسان دارای خصوصیت اراده است و کارها چه خوب و چه بد، از عین ثابت انسان با وصف ارادی آن برمی‌خیزد. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۷؛ قیصری رومی، ۱۳۸۶: ۸۱۵)
قیصری در شرح فصوص در «فصل لوطیه» در این رابطه می‌گوید:

ان الله يعلم ذاته و أسمائه و صفاته بذاته، و يعلم الاعیان التي هي صور الأسماء بعين ما يعلم ذاته، فكما لا يعلم من ذاته و أسمائه و صفاته إلا ما تعطيه الذات و الاسماء و الصفات مما هي عليها، كذلك لا يعلم من الأعيان إلا ما تُعطيه الأعيان و استعدادتها مما هي عليها، فعلمه تابع للمعلوم من هذا الوجه، و ان كان المعلوم تابعاً للعلم من وجه آخر. فَمَنْ كَانَتْ عَيْنُهُ مُؤْمِنَةً حَالِ ثبوتها و حال كونها موصوفة بالعدم بالنسبة الى الخارج، فهو يظهر مؤمناً عند سماع أمر الله بقوله: «كن» و من كان كافراً أو عاصياً أو منافقاً، فهو يظهر في الوجود العيني بتلك الصفة. فالحق ما يعاملهم إلا بما يقتضي أعيانهم باستعدادتها و قبولها، إن خيراً فخيرٌ و إن شراً فشرٌّ، فمن وجد خيراً فليحمد الله و من وجد دون ذلك، فلا يلو من إلا نفسه: «فما ظلمهم الله و لكن كانوا أنفسهم يظلمون» ... (قیصری رومی، ۱۳۸۶: ۸۰۹)

با توجه به آنچه در بیان قیصری آمده است، حضرت حق بنابر وحدت شخصی وجود، هستی تمام اشیا از جمله «هستی عبد» و «قوای فعال» او را فراگرفته است. بنابراین تمام آثار وجودی که در خارج تحقق پیدا می‌کنند، به اعتبار وجودشان از آن «حق» و به اعتبار تعیینشان از آن «عبد» است و تا تعیین عبدی با وجود حقی همراه نشود، اثری از او صادر نخواهد شد. بنابراین هر فعل عبد، نتیجه همراه شدن وجود دادن و ایجاد حق با تعیین دادن آن از طرف عبد است؛ یعنی فعل عبد دارای یک وجود است که از آن حق است و دارای یک تعیین است که از آن عبد است. تعیین عبد همان انتخاب عین ثابت اوست که تقاضای نوع فعل را دارد و این سرمنشأ اختیار انسان است.

قیصری در پایان «فصل لوطیه» به نکته‌ای اشاره می‌کند که بسیار گویا است. ابن عربی به هیچ‌وجه به جبر مطلق معتقد نیست و اختیار انسان را با بحث اعیان ثابتة اثبات می‌کند. البته تفویض مطلق را هم کامل قبول ندارد:

ظهر لك سرّ القدر و اتضح امر الوجود على ما هو عليه، و الامر الذي اشتبه على علماء الظاهر كلهم، حيث ذهب بعضهم الى الجبر المحض بنسبة الفعل الى الحق فقط، و بعضهم الى القدر الصرف بنسبة الفعل الى العبد فقط، فأوضحه أن الفعل يحصل منهما. (همان: ۸۱۱)
سرّ قدر بر تو ظاهر شد و مطلب آن‌گونه که لازم بود، واضح گشت. چیزی که بر همه علمای اهل ظاهر مشتبه شده، این است که برخی از آنها جبر محض را پذیرفته و همه افعال

انسانی را فقط به حق نسبت می‌دهند و برخی از آنها به قدر صرف تکیه کرده و همه افعال انسانی را به عبد نسبت داده‌اند؛ درحالی‌که روشن شد که فعل صادر از عبد، حاصل هر دو - همکاری حق و عبد - است.

نتیجه

با اینکه پذیرش وحدت شخصی وجود، جبر را در ساحت رفتاری انسان متبادر می‌کند، تحلیل عمیق لایه‌های وجود و حفظ مراتب آن، به نفی جبر و تفویض منجر می‌گردد. انسان براساس اعیان ثابت، ذاتاً انتخاب‌گر است و استعداد اختیار و انتخاب را دارد. انسان خواست خود را تعیین می‌دهد و خدا آن را ایجاد می‌کند. این قدرت تعیین، همان قدر است. حکم کلی الهی که همان قضا است، با تعیین بخشیدن عبد به حکم جزئی، تبدیل شده، لباس قدر را می‌پوشد. انسان از طریق اراده و خواست خود، قدرها را انتخاب می‌کند و با انتخاب آنها زیر چتر قضاهاى جدید قرار می‌گیرد. پس این اراده انسان است که براساس عین ثابت، افعال انسان را شکل می‌دهد. از این طریق، حجت بالغه خدا بر انسان تمام می‌شود. چون خداوند انتخاب و تعیین انسان را وجود می‌بخشد و سر قدر این است که خداوند به فرمان عین ثابت انسانی عمل می‌کند، هر انسانی هر چه را بخواهد، خداوند به آن وجود می‌دهد؛ «كُلَّمَا نُمِدُّ هُوَآءًا وَ هُوَآءًا مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَ مَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا». (اسراء / ۲۰)

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین، ۱۳۷۰. شرح مقدمه قیصری، تهران، امیرکبیر.
۳. ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۶۱، رسائل، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۴. _____، ۱۳۷۰، فصوص الحکم و التعلیقات علیه، ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزاهراء.
۵. _____، بی تا، الفتوحات المکیة، بیروت، دارصادر.
۶. امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۵۹، تفسیر دعای سحر، ترجمه سید احمد فهری، تهران، دفتر نهضت زنان.
۷. _____، ۱۳۸۹، مصباح الهدایة الی الاخلاقه و الولایة، ترجمه، حسین مستوفی، تهران، چاپ و نشر عروج.
۸. ایزوتسو، توشی هیکو، ۱۳۷۹، صوفیزم و تائوئیسم، ترجمه جواد گوهری، تهران، روزبه.
۹. جهانگیری، محسن، ۱۳۹۰، محی‌الدین ابن عربی، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، تمم الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۱. حسینی طهرانی، محمدحسین، ۱۴۱۰ ق، *توحید علمی و عینی*، تهران، حکمت.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه، ۱۴۳۰ ق، *التوحید*، تحقیق هاشم الحسینی الطهرانی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۳. فناری، محمد بن حمزه، ۱۳۷۴، *مصباح الأنس*، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مولی.
۱۴. قونوی، صدرالدین، ۱۴۱۶ ق، *رسالة الهدایة*، بیروت، وزارة الابحاث العلمية.
۱۵. قیصری رومی، داوود، ۱۳۸۶، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی، فرهنگی.
۱۶. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۲۱، *شرح فصوص الحکم*، مصر، بی‌تا.

Archive of SID

الفارق بين الرجعة والتناسخ من منظار شيعي

عبدالحسين خسروپناه^١ / رمضان پای برجای^٢

خلاصة البحث: الرجعة تعنى اصطلاحاً عودة بعض الأموات إلى الدنيا في أعقاب ظهور الإمام المهدي عليه السلام و قبيل يوم القيامة. والتناسخ يعني أيضاً انتقال الروح من بدن إلى آخر في هذه الدنيا، و هو معتقد ترفضه الفلسفة الإسلامية. أبرز أوجه الشبه بين هذين المعتقدين هو العودة إلى الدنيا ومواصلة الحياة فيها. التشابه الظاهري بين الرجعة والتناسخ دفع البعض إلى التصور بأن هذين المعتقدين يمثلان فكرة واحدة. هذا البحث أخذ على عاتقه دراسة و تحليل هذا التصور المغلوط من مقارنة خارج دينية؛ أي بتحليل فلسفي و عقلي تارة، و تارة أخرى بتحليل داخل ديني في ضوء ما تفيد به آيات القرآن الكريم وأحاديث أهل البيت عليهم السلام، لتيسر التمييز بين الرجعة والتناسخ بشكل أوضح وتفنيده فكرة التناسخ.

الألفاظ المفتاحية: الرجعة، التناسخ، الفارق بين الرجعة والتناسخ، البدن المثالي والبدن العنصري، الشيعة.

تحليل ونقد للمخرجات الكلامية لعدم الانسجام بين عصمة

و استغفار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث «ليغان»

كاوس روهي برندق^٣

خلاصة البحث: في بعض أدعية المعصومين عبارات يعترفون فيها بذنوبهم و يستغفرون الله و يطلبون عفو. و من الأمثلة على هذا التمسك من الأدعية والروايات حديث «ليغان» الذي تنقله المصادر الحديثية عند أهل السنة والشيعة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و هو أنه قال: «إنه ليغان على قلبي حتى أستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة». اضطلع هذا البحث بجمع و تحليل المخرجات الكلامية المجردة، و تلك التي يمكن وضعها في عداد المخرجات الكلامية، من أجل اخضاعها للتقييم و معرفة اتجاهاتها، والنظر في مدى اعتبار الاحتمالات المختلفة التي يمكن أخذها بنظر الاعتبار لتبديد التضاد بين التوبة والاستغفار و بين مقام عصمة المعصومين عليهم السلام. و في الختام توصل البحث إلى هذه النتيجة و هي أن بعض المخرجات مرفوضة و غير قادرة على تبديد الشبهة من حيث الأدلة السياقية أو على أساس المبادئ الكلامية، غير أن قسماً منها مثل حمل طلب الاستغفار على سبيل الحذر والتوقى و ليس من باب المعالجة، أو أن الاستغفار لذنوب الأمة لكونه قائدها، تُعد اجابات وافية في تبديد الشبهات المثارة.

الألفاظ المفتاحية: العصمة، المخرجات الكلامية، التوبة، الإستغفار، المعصومين عليهم السلام، رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، حديث «ليغان»، الكلامي.

khosropanahdezfuli@gmail.com

ramazanpabarja@yahoo.com

k.roohi@modares.ac.ir

١. مشارك في المعهد العالي للثقافة والفكر الإسلامي.

٢. طالب دكتوراه في جامعة المعارف الإسلامية.

٣. استاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث، جامعة تربية المدرسين.

مقارنة بين ضرورة النبوة في نظر الفلسفة والعرفان؛ آراء ابن سينا والإمام الخميني عليه السلام نموذجاً

^١ محمد نصيري

^٢ سيد جواد نعمتي

^٣ حسين علي يوسفزاده

خلاصة البحث: قد بُحثت قضية ضرورة النبوة إلى الآن من مقاربات مختلفة حديثة، و كلامية، و فقهية، و فلسفية. و اما هذا البحث فيتناول هذه القضية من وجهة نظر الفلسفة والعرفان. لقد تناول الفلاسفة المسلمون هذه الحقيقة برؤية دنيوية و أرضية، و خاصة في مبحث علم النفس، بالنظر إلى المراتب الحسية، والخيالية، والوهمية و كذلك مراتب العقل العملي والنظري والقوة القدسية التي تحصل للعقل بالمستفاد، واثبتوا عن طريق الحكمة الواجبة ضرورة الخلق و منه خلق الإنسان و هو ما يعنى بالنتيجة ضرورة ارسال الأنبياء لهداية المجتمع و اصلاحه و ادارة شؤونه، في حين ان العرفاء نظروا إلى القضية من جانب و بنظرة سماوية و قالوا: إن عدم وجود الإنسان الكامل بين المخلوقات يُعتبر نقصاً في الخلقة. و بتعبير آخر يرى العرفاء ان الإنسان الكامل ظهور للاسم الجامع والالهي الاعظم في مظهر تام فيه جميع مراتب الوحدة والكثرة من غير غلبة احداها على الاخرى. و على هذا الأساس يعدّون خلقه ضرورة رأى الله لزومها لتكميل دائرة الخلقة. و من هنا فان الغرض الذاتي والأول من خلق الإنسان الكامل في نظر العرفاء هو الظهور التام للخالق. و لهذا تُفسر النبوة في دائرة قوس النزول و تبعاً لذلك يجرى تبين واجبهما في الهداية في قوس الصعود. في هذا البحث ينظر إلى هذه المسألة على أساس النصوص والمصادر الأصيلة في هذا المجال مع التركيز على آراء ابن سينا (كممثل عن الفلاسفة) والإمام الخميني (كممثل عن العرفان).

الألفاظ المفتاحية: ضرورة النبوة، النبوة الخاصة، النبوة العامة، الخلافة، خليفة الله، الكون الجامع، الإنسان الكامل، المظهر التام.

nasiri.m@ut.ac.ir

mnemati@ut.ac.ir

hosainyousefzadeh@yahoo.com

١. عضو الهيئة العلمية في كلية المعارف والفكر الإسلامي، جامعة طهران.

٢. استاذ مساعد في كلية المعارف والفكر الإسلامي، جامعة طهران.

٣. طالب دكتوراه في جامعة الأديان والمذاهب، وباحث في العلوم والثقافة الإسلامية.

بحث ومقارنة لحقيقة وصدق الكلام الإلهي من منظار القاضي عبد الجبار والملا صدرا

محسن بيرهادي^١ / محمدرضا كريمي واليا^٢

خلاصة البحث: يرى القاضي عبد الجبار أن الكلام ينحصر في الكلام اللفظي، و يقول إن كلام الله أصوات و حروف يوجد لها هو. الكلام اللفظي الذي يتفق عليه الجميع. و هو يصف آيات القرآن كأفضل دليل على تكلم الله، ولكن الملا صدرا يرى أن الكلام إنشاء شيء يدل على ذات المتكلم، معتقداً أن الكلام الإلهي يشمل جميع الموجودات و أفعال الله و بهذا الاعتبار فإن الله عز وجل متكلم. و يقول في بيانه لمراتب الكلام الإلهي إن عالم الأمر كلام أعلى، و عالم النفس كلام اوسط، و عالم التشريع كلام الله النازل - و على الرغم من توافق وجهتي نظر القاضي عبد الجبار والملا صدرا في ما يخص الكلام اللفظي، إلا أن عبد الجبار يعتبر الكلام محصوراً في الكلام اللفظي، في حين يقول الملا صدرا بوجود مراتب أخرى له. نتيجة هذا البحث، إضافة إلى احراز جامعية و شمول رأى صدر المتألهين، هو تبين القدرة على الفهم الواضح لبعض آيات القرآن على أساس التبيين الصدراي، و كذلك تأييد صحته على أساس رواية امير المؤمنين عليه السلام.

الألفاظ المفتاحية: الكلام الإلهي، القاضي عبد الجبار، الملا صدرا، الصدق.

فلسفة الرجعة من منظار آية الله شاه آبادي

بهزاد محمدی^٣

خلاصة البحث: الرجعة معتقد من مختصات الفكر الشيعي. و نظراً إلى أهميتها فقد تناولتها بحوث كثيرة من ثلاث زوايا: نقلية، وكلامية، وفلسفية، و على الرغم من ذلك لازالت بعض وجوهها تحتاج إلى مزيد من التبيين. وضع المتكلمون الحكمة والمصلحة الإلهية أساساً لبحوثهم و تسأولوا عن الغاية من وراء الرجعة، غير أن السيد شاه آبادي انطلق من مبدأ العلية و مما يحمله من نظرة خاصة إلى الإنسان، لي طرح من وراء ذلك سؤالين أساسيين:

السؤال الأول: ما الغاية من الرجعة؟ في رأيه الرجعة اما أن يكون لها سبب قابل أو سبب فاعلي.

السؤال الثاني هو: كيف تكون الرجعة؟ و هو يرى أن الرجعة تكون بالبدن البرزخي و ليس بالبدن المادي. و هذا هو الفارق الجوهرى بين رأيه و آراء علماء السلف. و في ضوء ما يفيد به مبحث العلة والمعلول الصدراي يرى شاه آبادي ان سبب الرجعة اما ان يكون منبثقاً من استعداد أو استدعاء أو استحضار، و هذا على كل الاحوال يتطلب سبباً فاعلياً و قابلياً. و يتضح من خلال المقارنة بين رأى الاستاذ شاه آبادي و آراء فلاسفة آخرين مثل رفيعى القزويني، أن بحثه أرجح من بحوث المرحوم رفيعى القزويني من حيث الاستفادة من مبادئ الحكمة المتعالية و استيفاء أقسام أسباب الرجعة.

الألفاظ المفتاحية: الرجعة، العلية، علة الرجعة، شاه آبادي.

m.pirhadi22@gmail.com

r.karimivala@qom.ac.ir

behzad_sadra@yahoo.com

١. ماجستير في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة قم.

٢. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة قم.

٣. عضو الهيئة العلمية في قسم المعارف الإسلامية، الجامعة الإسلامية المفتوحة، فرع بهبهان.

القضاء والقدر وارتباطه بالأعيان الثابتة من منظور ابن عربي

مجتبي سپاهی^١

خلاصة البحث: تناول ابن عربي في كتبه ومؤلفاته، وخاصة كتاب فصوص الحکم الذي يضم آخر آرائه، شرح و تحليل القضاء والقدر والأعيان الثابتة و علاقتها بالوحدة الشخصية للوجود. دفاعه عن الوحدة الشخصية للوجود والتشكيك في مظاهره ينتهي إلى ايجاد هذا التصوّر و هو أن الاعتقاد بالوحدة الشخصية للوجود ينتهي إلى سريان «الجبر» إلى مجالات سلوك الإنسان؛ و ذلك لأن نظرية الوحدة الشخصية للوجود تجعل الله هو الكل بالكل في عالم الوجود. و على هذا الأساس فان صدور أى فعل من الإنسان يكون مجرد صدور مجازى، ولكن ابن عربي لا يعتقد بهذه الرؤية الجبرية في أفعال الإنسان، بل ويرى في هذا النمط من الفهم سذاجة. و هذا ما دفعه إلى تحليل الوحدة الشخصية للوجود، والقضاء والقدر و علاقتها بالأعيان الثابتة، و بعد تبينه لسرّ القدر و قبوله و دفاعه المستميت عن الوحدة الشخصية للوجود، أقر بتعامل الله والعبد في تحقيق الأفعال واعترف باختيار الإنسان. حرص هذا البحث على تسليط الضوء على آراء ابن عربي من زاوية جديدة.

الألفاظ المفتاحية: القضاء، القدر، الأعيان الثابتة، الوحدة الشخصية للوجود.

عوامل وأركان العلم الديني

رمضان على تبار فيروزجايي^٢

خلاصة البحث: من الامور التي تُطرح في ما يخص ماهية العلم الديني، تبين عوامله و عناصره و مكوّناته المؤثرة في دينيته. المراد من العلم الديني في مقام معرفة الأشياء، العلم الديني المطلوب (مقام التعريف والتوليد) وليس العلوم الموجودة (في مقام التحقيق). العلم الديني المطلوب له عناصر و مكوّنات أساسية و غير أساسية تعكس كل واحدة منها دوراً في إبراز هوية العلم. و هذه المكوّنات والعناصر هي ما يلي: الموضوع، والمحمول، والعالم، والمعلوم، والمنهج، والادوات، والمصدر، والفائدة والاستخدام، والهدف والغاية، والاسس، والافتراضات المسبقة، والتصورات المسبقة، والزمان، والمكان، والجغرافيا، والثقافة، والحضارة، و ما شابه ذلك. و على هذا الأساس طرحت رؤى مختلفة حول ماهية وطبيعة العلم الديني. بعض الرؤى اكتفت بطرح مكّون واحد فقط كعنصر لرسم الهوية في العلم الديني، بينما تحدثت آراء اخرى عن المزج بين عدّة مكوّنات كمعيار لدينية العلم. و على هذا الأساس فان اختلاف الآراء في هذا المجال بلغ حدّاً بحيث أن أحد طرفيه ينتهي إلى انكار العلم الديني. و من ناحية اخرى، إضافة إلى قبول مبدأ إمكان العلم الديني، هناك ما يثبت تحقّقه في الواقع الخارجى على امتداد تاريخ الحضارة الإسلامية. و حسب اعتقادنا ان دينية العلم لا تتوقف على عناصر و مكوّنات بعينها، بل هناك عوامل عديدة تساهم فيه منها عناصر أساسية أو غير أساسية، تتحدد في ضوء مدى دور هذه العوامل في دينية العلم، فيكون العلم الديني في ضوء ذلك ذا مراتب.

الألفاظ المفتاحية: العلم الديني، عوامل وأركان العلم الديني، العوامل الركنية و غير الركنية.

١. استاذ مساعد في جامعة اصفهان.

mmsepahi@yahoo.com
r.alitabar@chmail.ir

٢. استاذ مساعد في قسم منطق فهم الدين، المعهد العالى للثقافة والفكر الإسلامى

نظرات في برهان الصديقين برواية العلامة الطباطبائي

توحيد عبدي^١

خلاصة البحث: برهان الصديقين من البراهين الفلسفية لإثبات وجود الله. و منذ ظهوره من بين ثنايا الفلسفة الإسلامية، طُرحت عنه تصورات وأنماط متعددة. العلامة محمد حسين الطباطبائي، الفيلسوف الكبير المعاصر، ممن طرح في مؤلفاته نمطين من التصور عن هذا البرهان. ففي كتابه: *بداية الحكمة و نهاية الحكمة* طرح تصوراً عن هذا البرهان مشابهاً لبراهين المتقدمين؛ ولكنه في كتابه الآخرين: *تعليقة على كتاب الأسفار*، و كتاب *اصول الفلسفة والمنهج السواقبي*، طرح عنه تصوراً خاصاً يعتبر برهاناً مما ابتكره ذهنه، و هو غير قائم على أية مقدمة نظرية ولا أي مبدأ تصديقي من المبادئ الفلسفية.

الألفاظ المفتاحية: البرهان، برهان الصديقين، العلامة الطباطبائي، البرهان الوجودي، مفهوم الله.

مقارنة تحليلية للتأويل من منظار الملا صدرا والقاضي عبد الجبار الهمداني

پروین نبیان^٢ / محبوبة پهلوانی نژاد^٣

خلاصة البحث: استناداً إلى الآيات والروايات، يمثل التأويل سبيلاً إلى التوصل إلى حقايق النصّ المقدس، و اجتياز ظواهر الألفاظ لوصول إلى حقائق الآيات. و في هذا المضمار انطلقت كلّ واحدة من الفرق للبحث والتدقيق في هذا المجال تدفعها إلى ذلك الرغبة لتطرح بنحو ما التأويل الصحيح. يحاول البحث الذي أمامكم تسليط الضوء على التأويل من وجهة نظر عالمين مشهورين من علماء الفرق الإسلامية ذات الإتجاه العقلي و هما (الشيعة والمعتزلة)، و هذين العالمين هما الملا صدرا والقاضي عبد الجبار الهمداني (المعتزلي). الملا صدرا (و هو صدر المتألهين الشيرازي) وضع تناظراً بين مراتب الحقيقة والعقل الإنساني بما يتناسب مع نظريته إلى الوجود و بالاستعانة بما يراه من نظام عقلائي - شهودي. و على أساس التناظر حاول فهم حقائق الآيات على أساس مبدأ الموازنة بين المعقول والمحسوس. هذا في حين أن القاضي عبد الجبار يرى من الناحية اللغوية أن تأويل الآيات ينحصر في المدلولات اللغوية، و يحاول تبيين ذلك على أساس العقل الاستدلالي المجرد. إن تسليط الضوء على طبيعة النظرة إلى مسألة التأويل من حيث مبدأ الدخول في هذا البحث، وضع هيكله الأساسي و ما يتمخض عنه من نتائج في اطار الرؤيتين المذكورتين ليقدم تجسديين مختلفين عنه للرؤى العقلية في العالم الإسلامي، و هذا هو ما يتناوله هذا البحث.

الألفاظ المفتاحية: التأويل، العقل، معرفة الوجود، الملا صدرا، القاضي عبد الجبار الهمداني.

amirabootorab@yahoo.com

pnabian2@gmail.com

mpahlevani1228@gmail.com

١. استاذ مساعد في جامعة العلوم الأمنية.

٢. عضوة الهيئة العلمية في قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة اصفهان.

٣. خريجة ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة اصفهان.