

بررسی برداشت‌های فلسفی فیلسوفان مسلمان از آیه شریفه ۵۳ سوره فصلت

سید محمد انتظام *

DOI: 10.22096/RC.2021.244784

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۲/۱۱]

چکیده

فیلسوفان مسلمان در موارد متعددی برای تأیید دیدگاه‌های فلسفی خود به آیه شریفه ۵۳ فصلت استشهاد کرده‌اند. با تتبع در آثار فلسفی آنان به ده مورد از این استشهادها دست یافته‌ایم. در این مقاله نه مورد از این استشهادها را در ذیل پنج عنوان کلی تر (انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، روان‌شناختی، وجودشناختی و خداشناختی) آورده‌ایم و در هر مورد پس از توضیح مدعای فلسفی، چگونگی استشهاد به آیه شریفه را بیان کرده‌ایم و سپس آن را بررسی کرده و قوت یا ضعفش را نشان داده‌ایم. (مورد دهم در مقاله‌ای دیگر بررسی خواهد شد). این بررسی‌ها نشان می‌دهد که پاره‌ای از استشهادهای فلسفی به این آیه شریفه دلیل روشنی ندارد و پاره‌ای دیگر از آنها قابل دفاع‌اند و یا دست‌کم می‌توان آن را به‌عنوان یکی از احتمالات در تفسیر این آیه شریفه به‌شمار آورد.

واژگان کلیدی: تفسیر فلسفی قرآن؛ آیه ۵۳ سوره فصلت؛ انسان‌شناسی فلسفی - قرآنی؛ معرفت‌شناسی فلسفی - قرآنی؛ خداشناسی فلسفی - قرآنی.



مقدمه

فیلسوفان مسلمان با اعتقاد به هماهنگی آموزه‌های فلسفی خود با آموزه‌های وحیانی و در تقابل با کسانی که این دو نوع آموزه را از اساس متفاوت و بلکه متضاد می‌دانند، در تأیید دیدگاه‌های فلسفی خود گاه به آیاتی از قرآن کریم یا روایات پیامبر اسلام (ص) و امامان معصوم (ع) استشهاد کرده‌اند. این نوع استشهادها را در آثار و منابع فلسفی از فارابی تا حکیم سبزواری و فیلسوفان معاصر می‌توان مشاهده کرد با این تفاوت که در آثار برخی آنان (مانند فارابی و ابن‌سینا) تعداد این استشهادها اندک است و در آثار برخی دیگر (مانند سهروردی و ملاصدرا) به فراوانی وجود دارد. بررسی این استشهادها می‌تواند از یک سو ما را با تفسیر قرآن کریم به روش فلسفی آشنا سازد و از این طریق نگاه تفسیری ما را تعمیق بخشد و از سوی دیگر با نشان دادن قوت و ضعف این استشهادها میزان موفقیت تلاش فیلسوفان مسلمان را در جهت تقریب آموزه‌های فلسفی و دینی آشکار سازد.

یکی از آیاتی که فیلسوفانی چون فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، میرداماد، ملاصدرا و امثال آنان به آن توجه کرده و در بخش‌های مختلفی از مباحث فلسفی خود به آن استشهاد کرده‌اند، آیه شریفه ۵۳ سوره فصلت است که می‌فرماید: «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِينَ لِقَاءَ اللَّهِ الْخَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنََّّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». در این مقاله نه مورد از استشهادهای فلسفی فیلسوفان مسلمان به این آیه شریفه را پس از توضیح مدعای آنان و چگونگی دلالت آیه شریفه بر آن، بررسی می‌کنیم و قوت یا ضعف آنها را آشکار خواهیم ساخت. پیش از توضیح و بررسی موارد نه‌گانه لازم است به دو نکته توجه دهیم:

نکته اول: افزون بر موارد نه‌گانه که در این مقاله بررسی شده‌اند، فیلسوفان مسلمان در تقسیم روش خداشناسی به صدیقین و غیرصدیقین نیز به این آیه شریفه استشهاد کرده‌اند. به دلیل اهمیت این برداشت و نیاز آن به بحث و بررسی بیشتر در مقاله‌ای جداگانه همراه با نکاتی تفسیری در مورد آیه شریفه، از آن سخن خواهیم گفت.

نکته دوم: استشهادهای فلسفی که در این مقاله از آنها سخن خواهیم گفت، براساس تفسیر «آفاق» در آیه شریفه به جهان یا جهان علوی یا جهان محسوس و تفسیر «انفس» به انسان یا نفس او و ارجاع ضمیر در «انه الحق» به خداوند است که یکی از دو تفسیر مهم در مورد این آیه شریفه است. تفسیر مهم دیگری نیز وجود دارد که براساس آن منظور از «انفس»، مشرکان مکه و منظور از «آفاق»، جهان پیرامون آنان است و ضمیر در «انه الحق» نیز به قرآن کریم باز می‌گردد. بنابراین تفسیر دوم، با استشهادهای نه‌گانه بیگانه است.

با توجه به دو نکته یادشده، اکنون برداشت‌های نه‌گانه فلسفی از آیه شریفه را ذیل پنج عنوان: انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، روان‌شناختی، وجودشناختی و خداشناختی توضیح می‌دهیم و بررسی می‌کنیم.

۱- برداشت انسان‌شناختی (انسان جهان اصغر است)

مطابق این برداشت این آیه شریفه بر وجود عصاره‌ای از جهان هستی و عوالم وجودی در انسان دلالت دارد و از آن می‌توان استفاده کرد که انسان، جهانی کوچک و جهان، انسانی بزرگ است.

تعبیر از انسان به عالم صغیر و از موجودات دیگر به عالم کبیر در سخنان عارفان و فیلسوفان مسلمان فراوان آمده است و در شرح و توضیح آن بسیار سخن گفته‌اند.^۱ این تعبیر، تعبیری صرفاً ذوقی و احساسی نیست و مبنایی انسان‌شناختی و جهان‌شناختی دارد. در جهان‌شناسی فیلسوفان مشاء عوالم وجود به عالم عقل، نفس و جسم؛ و جسم نیز به فلکی و عنصری تقسیم می‌شود،^۲ و در جهان‌شناسی سهروردی و صدرالمتألهین، به عالم عقل، عالم مثال، عالم نفس و عالم اجسام فلکی و عنصری رتبه‌بندی شده است.^۳ ملاصدرا عالم مثال را همان عالم نفس می‌داند.^۴ از نظر او مثال منفصل، نفس فلکی و مثال متصل، مرتبه مثالی نفس انسان است.

با توجه به ترکیب انسان از نفس و بدن، نمونه‌ای از همه ویژگی‌های عوالم وجودی در انسان موجود است و اگر همانند صدرا نفس انسان را «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بدانیم، می‌توان گفت نفس انسان در سیر استکمالی خود و به تدریج نمونه‌ای از همه این عوالم می‌شود. از این جهت می‌توان گفت، انسان و یا نفس انسان جهان اصغر است.

صدرالمتألهین پس از اینکه بر اساس مشترکات اساسی هر دسته از موجودات، آنها را در سه مرتبه یا سه عالم وجودی (طبیعت، مثال و عقل) حصر کرده است، می‌گوید:

«فاعلم أن النفس الإنسانية مختصة من بين الموجودات بأن لها هذه الأکوان الثلاثة مع بقائها بشخصها فللإنسان الواحد من مبدأ طفوليته كون طبيعي و هو بحسبه إنسان بشري ثم بتدرج في هذا الوجود و يتصفي و يتلطف شيئا فشيئا في تجوهره إلى أن يحصل له كون آخر نفساني و هو بحسبه إنسان نفساني أخروي يصلح للبعث و القيام - و له أعضاء نفسانية و هو الإنسان الثاني ثم

۱. نك: ابن عربي، ۱۹۴۶: ۱/ ۳۶، ۱۱/ ۲، ۱۹۵، ابن عربي، ۱۹۹۴: ۲/ ۲۲۱-۲۲۲، ۲۳۱: آملی، ۱۳۵۲: ۴۶۶-۴۶۷؛ الكندی، بی‌تا: ۱۲۳؛ اخوان الصفا، ۱۴۱۲ ق: ۴/ ۴۴۴، ۴۴۶، ۴۵۶؛ ابن حزم، ۱۹۸۰: ۳۷۴؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۴۹۲.

۲. نك: ابن سینا، ۱۳۶۳: ۷۵-۸۴.

۳. نك: سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/ ۲۳۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۴۵۴.

۴. نك: ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۴۵۴.

قد ينتقل من هذا الكون أيضا على التدریج - فيحصل له كون عقلي و هو بحسبه إنسان عقلي و له أعضاء عقلية و هو الإنسان الثالث.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹ / ۱۹۴)

سهروردی و ملاصدرا افزون بر اینکه جهان اصغر بودن انسان را لازمه مبانی جهان‌شناختی و انسان‌شناختی خود می‌دانند، به آیاتی از قرآن کریم نیز استشهاد کرده‌اند تا از این طریق هماهنگی دیدگاه فلسفی خود را با معارف و حیاتی نشان دهند. یکی از این آیات آیه ۵۳ سوره فصلت است. سهروردی در رساله الواح عمادیه می‌گوید: «(سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ) اشارت می‌کند که عجایب عالم علوی در عالم کوچک که انسان است، تعبیه کرده شده است.» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴ / ۹۵)

او در رساله یزدان‌شناخت، با تفصیلی بیشتر، مدعای خود را این‌گونه توضیح داده است: «اکنون نباید دانستن که هرچه اندر آن عالم (عالم عقل) است، بیشترین آن را مثلی و شبیهی اندرین عالم هست، اگرچه این عالم باضافت آن عالم سخت ضعیف و حقیر است و همچون ظل و شجر است؛ و کامل‌ترین موجودات که او را اندرین عالم با آن عالم مناسبت و مشابهت است آدمی است، و بدین سبب او را «عالم کوچک» خوانند بحکم آنکه حواشی عالم روحانی و جسمانی بر هم زده‌اند و نموداری مختصر که آدمی است از او با هم آورده، و کلام الاهی برین معنا ناطق است، عز من قائل: (سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ)» (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳ / ۴۲۰)

شیخ اشراق در فراز فوق دلیل «عالم کوچک» نامیدن انسان را شباهت تام او به عالم علوی دانسته و از این جهت اندکی خلاف اصطلاح سخن گفته است؛ زیرا انسان به دلیل مشابهت با دیگر مراتب وجودی، اعم از سفلی و علوی، جهان اکبر نامیده شده است و شباهت او به عالم علوی بخشی از این نگاه کلی است. اما سخن او در مقام مشابهت نفس آدمی با عالم علوی است و نه نفی مشابهت با عالم سفلی.

ملاصدرا در اثبات حکیم بودن خداوند پس از اشاره به وجود شگفتی‌ها و عجائب آیات خداوند در دو عالم ملک و ملکوت، نفس انسان را مخزن اسرار هر دو عالم معرفی کرده و همانند فیلسوفان دیگر جهان اصغر بودن را ویژگی انسان از آن جهت که ترکیبی از نفس و بدن است، دانسته است.^۱ نظر نهایی صدرا این است که عالم صغیر، نفس انسان است که به دلیل حدود جسمانی و تحول جوهری‌اش از جسم به مثال و از مثال به عقل ارتقا یافته و جامع تمام ویژگی‌های مراتب و عوالم وجودی می‌شود.

۱. نك: ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۲۷۲-۲۷۳.

۱-۱- چگونگی استشهاد

سهروردی و ملاصدرا توضیح نمی‌دهند که چگونه از این آیه شریفه استفاده کرده‌اند که شگفتی‌های عالم علوی، آن‌گونه که سهروردی بیان کرده است، یا عالم علوی و سفلی (عالم اکبر)، آن‌گونه که صدرا از آن سخن گفته است، در وجود انسان یا نفس انسان قرار داده شده است.

ممکن است شهادت آیه شریفه به آنچه این دو حکیم بزرگ ادعا کرده‌اند با عنایت به دو نکته باشد: ۱- براساس بیان صدرا، «آفاق» به قرینه مقابله با «انفس» به همه عالم آفرینش اعم از عالم علوی و سفلی، به جز انسان یا نفس انسان نظر دارد و منظور از انفس، نفس انسان است و براساس بیان سهروردی، منظور از آفاق، عالم علوی است که حقیقت عوالم مادون است و عوالم مادون سایه و نمود آن هستند؛ و منظور از انفس، انسان (ترکیب نفس و بدن) است. ۲- خداوند در آیه شریفه می‌گوید: آیات و نشانه‌هایمان را در آفاق و انفس به آنان نشان خواهیم داد؛ گویا از نظر این دو حکیم بزرگ، منظور آیه شریفه این است که همه آیات و نشانه‌های خداوند دو بار به انسان نشان داده می‌شود. یک‌بار در ساحت آفاق و باری دیگر در ساحت انفس؛ و به سخنی دیگر همان آیات موجود در آفاق (عالم اکبر) باری دیگر در خود انسان (عالم اصغر) به او نشان داده می‌شود. بر این اساس از نظر این دو حکیم، آیه شریفه بر وحدت و یگانگی آیات موجود در آفاق و انفس دلالت دارد و اختلاف این دو ساحت وجود را در اجمال و تفصیل آنها می‌داند.

۲-۱- بررسی

روشن است که از ظاهر این آیه شریفه نمی‌توان استفاده کرد که تمام آیات خداوند که در «آفاق» موجود است، در «انفس» نیز موجود است. دست‌کم می‌توان گفت: در این آیه نه نشانی از وحدت و یگانگی آیات موجود در آفاق و آیات موجود در انفس است و نه نشانی از مغایرت آنها و در نتیجه نمی‌توان آن را شاهد روشنی بر «جهان کوچک» بودن نفس به معنایی که صدرا و سهروردی اراده کرده‌اند، دانست.

۲- برداشت‌های معرفت‌شناختی

۲-۱- شناخت جهان از طریق شناخت انسان

از لوازم برداشت انسان‌شناختی، وجود پیوند معرفت‌شناختی بین انسان و جهان است؛ به این معنا که اگر انسان، جهان اصغر و جهان، انسان اکبر است، با شناخت کامل انسان می‌توان جهان را شناخت و با شناخت جهان می‌توان انسان را شناخت. به همین دلیل است که صدرا شناخت نفس را مستلزم شناخت همه مراتب وجود می‌داند و در تأیید آن به آیاتی از قرآن و از جمله آیه ۵۳ سوره فصلت تمسک می‌کند.

«أن النفس الإنسانية مجمع الموجودات كما سيظهر، فمن عرفها فقد عرف الموجودات كلها، ولذلك قال تعالى: (... سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ، وَقَالَ: وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ)» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۱۳۱-۱۳۲)

چگونگی شناخت جهان هستی از طریق شناخت نفس مستقلاً بایسته بررسی است. آنچه در این مقام شایان ذکر است دو نکته است: ۱- شناختی که صدرا از آن سخن می‌گوید، شناخت حقیقت نفس است. براساس مبانی صدرا، حقیقت نفس مرتبه‌ای از وجود سیال است که به تدریج شدت یافته و گسترش می‌یابد. حقیقت وجود را آن‌گونه که هست، جز با علم حضوری نمی‌توان شناخت. (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ج: ۶) بر این اساس، شناخت حقیقت نفس، شهودی و حضوری است و نه حصولی. صدرا برای شناخت حصولی نفس نیز جایگاه مهمی در خداشناسی و جهان‌شناسی قائل است، اما معرفت حقیقی نفس و دیگر حقایق وجودی را شهودی و حضوری می‌داند. ۲- نفس حقیقی ذوشئون است که از جسمیت تا عقل محض را دربرمی‌گیرد. این شئون‌ها بر اثر تحول جوهری نفس و سیال بودن هویت و توسعه وجودی آن شکل می‌گیرد. انسانی می‌تواند با شناخت خود، مراتب عالم وجود را بشناسد که در تمام مراتب وجود خود (جسم، مثال و عقل) که هر یک نمونه‌ای از یکی از عوالم وجود است، کامل شده باشد. انسان‌های دیگر براساس مرتبه وجودی خود و نیز براساس مرتبه شناختشان به نفس خود می‌توانند به شناخت آنچه خارج از نفس است دست یابند.

چگونگی استشهاد و بررسی آن

همان‌طور که اشاره شد، استشهاد به آیه ۵۳ سوره فصلت برای تأیید پیوند معرفت‌شناختی بین انسان و جهان، از لوازم عقلی جهان اصغر بودن نفس انسان است. اگر این آیه شریفه بر جهان اصغر بودن نفس انسان دلالت داشته باشد، این برداشت معرفت‌شناختی را نیز می‌توان به‌عنوان دلالت لفظی آیه، بلکه به‌عنوان یکی از لوازم عقلی آن به‌شمار آورد. با توجه به اینکه آن برداشت انسان‌شناختی از آیه شریفه قابل مناقشه است، به تبع آن این برداشت معرفت‌شناختی نیز قابل مناقشه خواهد بود.

۲-۲- عبور از محسوس به معقول و از ظاهر به باطن

صدرالمتألهین سیر معرفتی انسان را از حس به عقل می‌داند و بر این باور است که انسان در آغاز، معرفتش حسی و برگرفته از موجوداتی است که متعلق یکی از حواس پنج‌گانه اوست و پس از آن به مرتبه خیال و سپس به مرتبه عقل راه می‌یابد. تکون مادی و جسمانی نفس و تطور و صیورورت

جوهری آن به مثال و سپس به عقل با این نظریه معرفت‌شناختی کاملاً هماهنگ است و آن را تحکیم می‌بخشد. از نظر صدرها همان‌طور که وجود انسان به تدریج از جسم به عقل محض ارتقا می‌یابد، معرفت او نیز از حس به عقل پیش می‌رود.^۱

بر این اساس، از نظر صدرالمتألهین مطالعه آفاق مادی و جسمانی، نفس را برای ورود به ساحت معقولات و سیر در باطن وجود آماده می‌سازد. او برای این مدعا به آیه شریفه ۵۳ سوره فصلت استشهاد کرده است.

«قد علمت أن صحيفة وجود عالم الخلق هي كتاب الله عز وجل وآياتها أعيان الموجودات إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والأرض لآيات لقوم يتقون وهذه الآيات إنما تصورت وتحققت في مواد عالم الخلق لأن يصير لأصحاب الأفكار وأولى الأبصار بسبب مطالعة هذا الآيات الفعلية المنبثة في الآفاق استيهال استماع الآيات القولية المنبثة في العقول والأنفس ليحصل لهم بالتفكير الانتقال من محسوسها إلى معقولها والارتحال من جزئياتها إلى كلياتها المسافرة من الشهادة إلى الغيب والمهاجرة من الدنيا إلى الآخرة ليستعدوا لقاء الله والفوز بالنعيم الدائم كما قال الله تعالى: (سُئِرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۶۵۶-۶۵۷، ۲۳؛ ۱۹۸۱: ۷/۱۳-۱۴)

چگونگی استشهاد

در این مورد نیز همانند موارد پیشین، صدرها توضیح نداده است که چگونه از آیه شریفه استفاده کرده است که مطالعه جهان محسوس نفس را برای مطالعه جهان معقول و انتقال از جزئی به کلی و از شهادت به غیب و از دنیا به آخرت و در نهایت او را برای لقاء الله آماده می‌کند. گویا صدرها «آفاق» را عالم حس و قرار گرفتن «آفاق» پیش از «انفس» در آیه شریفه را، نشان از تقدم مطالعات آفاقی و زمینه‌ساز بودن آن نسبت به مطالعات انفسی دانسته است.

بررسی

محدود کردن «آفاق» به عالم حس با تفسیر دیگر صدرها هماهنگ نیست. صدرها در آن تفسیر، «آفاق» را جهان اکبر و شامل همه عوالم وجود اعم از عقل، مثال و حس دانست. اما زمینه‌ساز بودن مطالعه آفاقی برای مطالعه انفسی را می‌توان از تقدیم «آفاق» بر «انفس» استفاده کرد.

۱. نك: ملاصدرا، ۱۳۶۰ ج: ۲۴۷-۲۴۸.

۳-۲- عبور از علم حصولی به علم شهودی

صدرا گاه آیه شریفه را ناظر به عبور انسان از علم حصولی به علم شهودی و حضوری می‌داند و می‌گوید:

«فلا بد ان يحصل الانسان اولاً علم التوحيد و علم النفس ثم يتدرج في الرُسوخ في المعرفة الى ان يصير من اهل المشاهدة العيانة ثم ينظر بنور التوحيد الشهودي عالمي الخلق و الامر و الافاق و الانفس فيحشر الى الله و يسكن الى جواره في مقعد صدق عند مليك مقتدر تحقيقاً لقوله تعالى، (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِينَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)» (ملاصدرا، ۱۳۰۲: ق: ۲۸۸)

تحصیل خداشناسی و نفس‌شناسی که صدرا در متن فوق به آنها اشاره کرده است، ناظر به مرتبه عالی علم حصولی و عبارت «الی ان يصير من اهل المشاهدة العيانة...» ناظر به علم شهودی و حضوری است. براساس این برداشت، انسان در آغاز با علم حصولی، خود و موجودات پیرامونش را می‌شناسد و در صورتی که علم او با عمل و جهاد با نفس همراه شود، دوباره همین موجودات را به علم حضوری نیز می‌شناسد. صدرا در اسرار الآیات پس از اشاره به سنخیت مدرك و مدرك به مراتب سلوك و معرفت انسان اشاره می‌کند و در ادامه می‌گوید:

«وإذا استغرقوا في بحر الهوية الأحادية و بقوا ببقاء الألوهية عرفوا الله بالله، و وحدوه و قدسوه و عرفوا به كل شيء. و هذا هو مسئول دعاء النبي (ص)، قال: «رب أرنا الأشياء كما هي» و كان قبل هذا وقت، (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِينَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) فحينئذ وقت (أَوْ لَمْ يَكُفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) و هذا مقام «كنت له سمعا و بصرا و يدا، و بي يسمع و بي يبصر و بي ينطق و بي يبسط» ففي هذه الحالة كيف يبقى لمعرفة الروح حذر عند من له هذه المقامات العلية» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۱۰۵-۱۰۶)

او بخش نخست آیه شریفه را ناظر به علم حصولی و بخش دوم را ناظر به علم حضوری و شهودی دانسته و مقام انسانی را که به این علم دست یافته است، مقام «كنت له سمعا و بصرا و يدا» معرفی کرده است. عارفان این مقام را که در برخی روایات نیز به آن اشاره شده است،^۱ مقام قرب نوافل نامیده‌اند.^۲

۱. نك: كليني، ۱۴۲۹: ق: ۴ / ۷۴.

۲. نك: قيصري، ۱۳۷۵: ۵۷۵، ۳۵۰، ۵۷۹، ۷۳۸؛ قونوي، ۱۳۸۱: ۸۶.

چگونگی استشهاد

براساس این برداشت، «او لم یکف بربک» که در ادامه آیه آمده است، ناظر به معرفت شهودی خداوند است. سالک در این مرحله پس از پشت سر گذاشتن سیر فکری در آفاق و انفس با مجاهدت و تزکیه درون، مقامات عرفانی را یکی پس از دیگری سیر می‌کند و به شهود حق نائل می‌شود و از طریق شهود او تمام موجودات را که لوازم و معلول‌های او هستند شهود می‌کند. تعبیر «انه علی کل شیء شهید» نیز به همین مطلب اشاره دارد. در این مقام خداوند شاهد خود و شاهد همه موجودات است.

بررسی

هیچ نشانه و قرینه‌ای در آیه شریفه وجود ندارد تا به استناد به آن، بخش اول آن را ناظر به علم حصولی و بخش دوم آن را ناظر به علم شهودی بدانیم، مگر اینکه بگوییم: کافی بودن شناخت خداوند برای شناخت موجودات که «او لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید» بر آن دلالت دارد، ناظر به علم به معلول از طریق شناخت علت است؛ و چون براساس اصالت وجود، علت و معلول از آن جهت که علت و معلول‌اند، از سنخ وجودند و شناخت وجود، حضوری است؛ پس این قسمت از آیه ناظر به علم شهودی و حضوری است و در نتیجه شاهد بودن خداوند بر شناخت صفات و افعالش در صورتی است که انسان از مرتبه علم حصولی عبور کرده و به مرتبه علم شهودی رسیده باشد.

از آنجاکه این برداشت مبتنی بر پاره‌ای از مبانی فلسفی از قبیل: ۱- اصیل بودن وجود، ۲- در پی داشتن علم به علت علم به معلول را، ۳- حضوری بودن علم به وجود است، نمی‌توان آن را استشهاد به آیه شریفه برای تأیید یکی از آموزه‌های فلسفی دانست، بلکه باید آن را تفسیر آیه با کمک گرفتن از اصول و قواعد فلسفی نامید.

۴-۲- ادراک بصری

از نظر صدرالمتألهین روح آدمی برای معرفت و طاعت آفریده شده است. علم و معرفت از یک سو، شرط عمل و از دیگر سو، نتیجه آن است. در نتیجه، تحقق غایات روح آدمی بدون علم و معرفت امکان‌پذیر نیست.

«أن الله تعالى خلق الروح الإنسانية خالیا عن تحقق الأشياء و عن العلم بها كما قال «أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً» لكنه ما خلق الأرواح إلا للمعرفة و الطاعة علی ما قال «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» و العبادة و هی التقرب إليه مشروطة بالعلم

و نتیجه للعلم أيضا كما قال «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» فالعلم هو الأول و الآخر و لا بد منه على كل حال» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۱۳۷-۱۳۸)

از این رو، خداوند در وجود انسان امکانات و ابزارهایی قرار داده است تا به وسیله آنها به کسب علم و معرفت بپردازد. از جمله این ابزارها، ابزارهای ادراک حسی و مهم ترین آنها ادراک بصری است. از نظر صدرای بخش نخست آیه شریفه سورة فصلت که می فرماید، «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم» ناظر به ادراک بصری است.

«فلا بد للنفس أن تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف و العلوم فأعطى الحق لنا من الحواس ما أعانتنا على تحصيل هذا الغرض فقال في السمع وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ و قال في البصر «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ» و قال في الفكر «وَ فِي أَنْفُسِهِمْ كُمْ أَفْلا تُبْصِرُونَ» فإذا توافقت هذه القوى و الآلات صار الروح الجاهل عالماً ...» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب: ۱۳۸)

چگونگی استشهاد

ناظر بودن بخش نخست آیه شریفه به ادراک بصری ممکن است از این جهت باشد که صدرالمتألهین عبارت «سنریهم» را به معنای «نشان دادن چیزی به گونه ای که دیده شود»، معنا کرده است و رؤیت را به معنای دیدن و دیدن را به معنای ادراک با چشم دانسته است؛ و ممکن است از این جهت باشد که برای عبارت «سنریهم» هر چند مفهومی عام تر از رؤیت بصری قائل است، و لیکن از آنجاکه این عبارت به طور قطع رؤیت بصری را نیز شامل است، برای مدعای خود به این آیه شریفه استشهاد کرده است.

بررسی

احتمال نخست از دو جهت نادرست است: ۱- رؤیت بصری با «و فی انفسکم» مناسبت ندارد؛ ۲- این برداشت با برداشت دیگر صدرای (عبور از مرتبه حس به مرتبه عقل) که پیش از این بیان شد سازگار نیست؛ زیرا مطابق آن برداشت، «آفاق» به مرتبه حس که شامل همه ادراکات حسی است و «انفس» به مرتبه عقل اشاره دارند.

اما اگر منظور صدرالمتألهین احتمال دوم باشد باید می فرمود: «و قال فی البصر و سائر القوى الحسی سنریهم آیاتنا فی...» به هر حال، استشهاد به این بخش از آیه شریفه برای خصوص ادراک بصری وجهی ندارد.

۳- برداشت روان‌شناختی (تأثیر سحرآمیز مطالعات آفاقی و انفسی بر انسان = سحر طبیعی)

ابن سینا، برای نشان دادن تأثیر سحرآمیز و دگرگون‌ساز و بازدارنده سیر در آفاق و انفس بر انسان، به این آیه شریفه استشهاد کرده است. او در رساله فعل و انفعال، در بیان انواع سحر و چگونگی تأثیرگذاری آنها یکی از آنها را تحریکات و تسکینات معرفی کرده و سحر طبیعی را از اقسام آن بر شمرده است.

«و یدخل تحت هذا القسم ما یسمیه الحکماء بالسحر الطبیعی و ذلك ان عندهم ان هذه الامور الطبیعیة و اصناف الحکم و العجائب فی خلقتها سحر من الطبیعة للناظرین فیها و المتأملین لها و المعتادین بها تسحرهم و تقلبهم عما هم علیه من اتباع الهوی و القوی البدنیة الی الشغف بتأمل العبر و الآیات فی الامور السماویة و الارضیة كما قال عز من قال: (سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق)» (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق: ۲۲۹)

مشاهده آیات آفاقی و انفسی از آن منظر که آیات و نشانه‌های خداوند هستند و تفکر و تأمل در آنها، در مشاهده کننده عشق و شور و نورانیت ایجاد می‌کند و روح و جان او را جلا می‌بخشد. طبعاً این نوع مشاهده، فراتر از مشاهدات سطحی است و نیز با مطالعه علمی آفاق و انفس که برای کشف قوانین حاکم بر آنها و استفاده‌های کاربردی صورت می‌گیرد متفاوت است. این نوع مطالعات از ساحت اندیشه به ساحت احساس عبور نمی‌کنند و مشاهده کننده را تحت تأثیر قرار نمی‌دهند. آنچه مورد نظر ابن سینا است، مطالعاتی است که انسان را از اندیشه به احساس که ساحت شور و عشق و سرمستی است، عبور دهد.

چگونگی استشهاد

شاید وجه استشهاد به این آیه شریفه این باشد که خداوند در این آیه، شناخت آیات آفاقی و انفسی را زمینه‌ساز تحول معرفتی و ایمانی نسبت به خود دانسته است. کسانی که پیش از سیر آفاقی و انفسی خدا را انکار می‌کرده‌اند، با سیر آفاقی و انفسی در دو ساحت عقل و دل دچار دگرگونی می‌شوند و به حق بودن او باور پیدا می‌کنند.

بررسی

اصل مدعا در مورد تأثیر سحرآمیز مطالعات آفاقی و انفسی و همچنین دلالت بعضی از آیات قرآن بر این مدعا قابل انکار نیست و می‌توان گفت مقصود و غرض اصلی خداوند از تأکیدهای مکرر بر تأمل و تفکر در آیات و نشانه‌های او این است که انسان از ساحت اندیشه عبور کرده و به ساحت ایمان که ساحت شور و عشق است منتقل شود؛ با این حال، دلالت آیه شریفه به‌تثایی بر اینکه

تفکر در آیات آفاقی و انفسی سحر طبیعی است و یا آثار و نتایج سحر طبیعی را دارد، روشن نیست. ابن سینا نیز توضیح نمی‌دهد که چگونه از این آیه شریفه چنین برداشتی کرده است. ظاهر آیه این است که با مطالعات آفاقی و انفسی، حق بودن خداوند (براساس یکی از دو احتمالی که در مرجع ضمیر در «انه» وجود دارد و پیش‌تر به آن اشاره کرده‌ایم) اثبات می‌شود. این حقانیت مربوط به ساحت شعور است و این شعور ممکن است به شور ایمانی تبدیل شود و ممکن است از ساحت شناخت فراتر نرود.

۴- برداشت وجودشناختی (اشتراک و وحدت وجود)

حکیم سبزواری از اینکه خداوند در این آیه شریفه موجودات آفاقی و انفسی را «آیات» خود نامیده است وحدت مفهومی وجود را استنتاج کرده است. او در منظومه حکمت، در مقام استدلال بر وحدت مفهومی وجود چهارمین دلیل را آیه بودن موجودات نسبت به خداوند می‌داند و می‌گوید:

«و الرابع أن كلا من الموجودات الآفاقية و الأنفسية آية الجليل جل جلاله و علامته كما قال في كتابه المجيد: (سُئِرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ). و علامة الشيء لا تباينه من جميع الوجوه بل يكون كالفىء من الشيء. و هل يكون الظلمة آية النور و الظل آية الحرور فلو لم يكن الوجود مشتركا بين الموجودات لما كانت آياته تعالى. و الحال أن الموجودات بما هي موجودات آيات له تعالى مسطورة في كتابه التكويني الآفاقي و كتابه التكويني الأنفسي كما ذكر في مواضع من كتابه التدويني الموافق لهما موافقة الوجود الکتبي و اللفظي للوجود الذهني و العيني.» (سبزواری، ۱۳۷۹: ۸۲ / ۲)

حکیم سبزواری به این نکته اشاره دارد که قصد او از اثبات وحدت مفهومی وجود این است که، وحدت عینی و خارجی آن را اثبات کرده و تباین وجودات را نفی کند؛ اما در استدلال فوق عکس این مسیر را رفته است و با نفی تباین از وجود در خداوند و مخلوقات او وحدت مفهومی آن را اثبات کرده است.

توضیح این استدلال این است که اگر خداوند وجود محض است و موجودات نیز آیه و نشانه وجود محض هستند، نباید میان آنها از هر جهت مابینت وجود داشته باشد. آیه و نشانه بودن مخلوقات از سنخیت وجودی آنها با خداوند حکایت دارد و سنخیت وجودی آنها نشان از وحدت عینی و خارجی وجود است که البته با توجه به تفاوت خالق و مخلوق و تفاوت مخلوقات با یکدیگر، این وحدت صرفاً در حقیقت وجود است و نه مراتب وجودات. پیامد نفی تباین وجودات

و اثبات وحدت عینی آنها، وحدت مفهومی آنهاست؛ زیرا مفهوم واحد را نمی‌توان از مصداق‌های به تمام جهات متباین و یا از حیث و جهت مابینت آنها انتزاع کرد.

بررسی

در اینکه «آیه»، خصوصیتی را در صاحب آیه باید نشان دهد تا عنوان آیه بر آن صادق باشد تردیدی وجود ندارد. اما از این مطلب به تنهایی نمی‌توان به وحدت مفهومی وجود رسید، مگر اینکه پیش از آن اثبات کنیم که خداوند وجود محض است. اگر وجود محض بودن خداوند از پیش اثبات شده باشد آیه بودن موجودات، هم، شاهدهی بر اصیل بودن وجود در ممکنات است و هم، شاهدهی بر وحدت عینی وجود و در پی آن، وحدت مفهومی آن. در نتیجه برداشت وحدت مفهومی وجود از آیه شریفه مبتنی بر یک اصل فلسفی است که اگر کسی آن را نپذیرد از طریق این آیه به وحدت مفهومی وجود نمی‌رسد. به سخنی دیگر این برداشت نوعی تفسیر مبتنی بر یک اصل فلسفی است و نه استشهاد به آیه بر یک اصل فلسفی.

۵- برداشت‌های خداشناختی

۱- ۵- شناخت خداوند غایت شناخت جهان

صدرا بر اساس بخش نخست این آیه شریفه، غایت هر معرفت و شناختی را معرفت و شناخت حق دانسته است. از نظر او همان‌طور که وجود خداوند غایت و غرض ایجاد موجودات است، معرفت او نیز غایت هر نوع معرفت دیگر است.

«و كما أن غاية الإيجاد لجميع الموجودات هي ذاته تعالى فغاية المعرفة بالأشياء أيضا عرفان ذاته و غاية رؤية الصنع بما هو صنع رؤية نفس الصانع و لهذا جعل الله غاية المعرفة بالأشياء الوصول إليه سبحانه في قوله (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) إذ كما أنه الغاية الحقيقية للوجود من كونه موجودا فهو الغاية الحقيقية للمعرفة و الرؤية من حيث هو كونه معروفا مشهودا.» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب: ۲۷۳-۲۷۴)^۱

۱. با همین نگاه غایت‌شناختی است که صدرا مطالعه آفاق و انفس را یکی از اسباب سعادت می‌داند و می‌گوید: «ان اقوى الاسباب لخلاص النفس من عالم الظلمات التي يعرج بها الانسان الى العالم الاعلى هي بعثة الانبياء من الله و انزال الوحي و الملائكة اليهم و هدايتهم للخلق ليدبروا آياته في الافاق و الانفس و ليتذكر اولو الالباب كما في قوله تعالى سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ فهذه الايات هي حبل الله المتين و عروة الوثقى التي اذا استمسك بها النفس الانسانية قامت من عثراتها و ذلات اقدمها الثلث المذكورة بعناية الله و حسن توفيقه» (ملاصدرا، ۱۳۰۲ ق: ۳۲۷)

چگونگی استشهاد

این برداشت از بخش نخست آیه شریفه استفاده شده است. در این بخش صراحتاً می‌گوید: «ما آیات و نشانه‌های خودمان را به آنان نشان خواهیم داد تا برای آنان روشن شود که خداوند حق است.» نشان دادن آیات در آفاق و انفس به آدمیان برای این است که به آنها آگاه شوند و این آگاهی دادن برای این است که به معرفت حق برسند.

بررسی

این برداشت این فرض که منظور از «آفاق»، جهان هستی و منظور از «انفس»، انسان باشد، روشن است و نیازی به بررسی ندارد.

۲-۵- مظهریت خالق و مخلوق نسبت به یکدیگر

حکیم سبزواری به پیروی از صدرالمتألهین بر این عقیده است که موجودات به وجود واحد بسیط در خداوند موجودند و آن وجود واحد و بسیط در مقام فعل در کثرات جلوه‌گر می‌شود. از این جهت می‌توان گفت وجود خداوند مجلا و مظهر همه موجودات است و همه موجودات به وجود واحد برای خداوند در مرتبه ذاتش ظهور دارند و در مقام فعل، همان حقیقت واحد در کثرات ظاهر شده و کثرات مجلا و مظهر او می‌شوند.

«و وجود غیر متناهی الشدة التوریة او، مجلی و مظهر است، کل وجودات را و تمام اعیان و ماهیات را دفعة واحدة سرمذیه، پیش از ایجاد آنها، چنان‌که اعیان و ماهیات مظاهر و مرئی باشند، در مراتب ظهور، بعد از ایجاد.»

رباعی:

اعیان، همه آئینه و حق جلوه‌گر است	یا ذات حق، آئینه و اعیان صور است
در نزد محقق که حدید البصر است	هریک ازین دو آینه، آن دگر است

و گویا اشارت به مراتب اعیان باشد، قول حق تعالی: (سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ). و به مظهریت او اشارت باشد، قولش: (أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۶۳)

صدرا براساس قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیا» از یک‌سو، خداوند را در مقام ذات به وجود واحد بسیط، همه اشیاء دانسته و از دیگر سو، به استناد همان قاعده، در

بررسی برداشت‌های فلسفی فیلسوفان مسلمان از آیه شریفه ۵۳ فصلت / انتظام ۲۶۹

مقام فعل، همه اشیا را ظهورات و جلوه‌های آن واحد بسیط تعریف کرده است.^۱ او در مورد این دو مقام می‌گوید:

«انظر أيها السالك طريق الحق ما ذا ترى من الوحدة و الكثرة جمعا و فرادی فإن كنت ترى جهة الوحدة فقط فأنت مع الحق وحده لا ارتفاع الكثرة اللازمة عن الخلق و إن كنت ترى الكثرة فقط فأنت مع الخلق وحده و إن كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجة و الكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكمالين و فزت بمقام الحسينين و الحمد لله ذي العظمة و الكبرياء و له الأسماء الحسنی.» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۳۶۷)

حکیم سبزواری از این دو مقام به مقام «کثرت در وحدت» و مقام «وحدت در کثرت» تعبیر کرده است و در آثار خود بارها به این دو مقام اشاره دارد.^۲

چگونگی استشهاد

حکیم سبزواری آیه شریفه ۵۳ فصلت را اشاره به این دو مقام «کثرت در وحدت» و «وحدت در کثرت» می‌داند و چنان‌که اندکی پیش‌تر هم دیدیم، در این خصوص می‌گوید:

«و وجود غیرمتناهی الشدة التوریه او، مجلی و مظهر است، کل وجودات را و تمام اعیان و ماهیات را دفعة واحدة سرمدیه، پیش از ایجاد آنها، چنان‌که اعیان و ماهیات مظاهر و مرئی باشند، در مراتب ظهور، بعد از ایجاد ... و گویا اشارت به مراتب اعیان باشد، قول حق تعالی: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) و به مظهریت او اشارت باشد، قولش: (أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۶۳)

بررسی

در اینکه موجودات به نص این آیه شریفه آیات خداوند هستند و آیه در حد ظرفیت وجودی خود مرآت و آینه جمال صاحب آیه است، تردیدی وجود ندارد و از این جهت اگر موجودات را مجلای صفات خداوند بدانیم، بیراهه نرفته‌ایم. البته هرکس در حد درک و دریافت خود می‌تواند چگونگی مرآت بودن موجودات را نسبت به صفات خداوند درک و دریافت کند و آنچه حکیم سبزواری بیان کرده‌اند، فراتر از دریافت‌های معمولی و مبتنی بر نظریه وحدت وجود و موجود است. اما مرآت بودن خداوند نسبت به موجودات براساس بخش دوم آیه شریفه (... أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) به روشنی بخش نخست نیست. اگر «شاهد»

۱. نك: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ج ۴۷؛ ۱۹۸۱: ۲/۳۶۸، ۱۱۰/۶.
۲. نك: سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۲۴، ۴۷۰، ۴۷۱؛ ۱۳۷۹: ۳/۵۹۷.

را به معنای مشهود بدانیم،^۱ به این معنا خواهد بود که خداوند فوق هر چیزی مشهود است و نه اینکه موجودات در خداوند مشهود باشند که لازمه برداشت حکیم سبزواری است؛ و اگر «شهید» را به معنای شاهد و شاهد را به معنای دلیل بدانیم، خداوند دلیل بر موجودات خواهد بود. دلیل بودن خداوند بر موجودات ممکن است از آن جهت باشد که ذات او در نهایت وحدت و بساطت، مجلا و مرآت همه موجودات است، و ممکن است به گونه‌ای دیگر باشد؛ و اما اگر شاهد را به معنای گواه^۲ و یا آگاه بدانیم،^۳ به کلی از آنچه حکیم سبزواری در استشهاد خود به این آیه فهمیده است، بیگانه خواهد بود. در مورد این احتمالات در مقاله‌ای دیگر سخن خواهیم گفت.

۳-۵- کلام خداوند

حکیم سبزواری به پیروی از صدرالمتألهین، گوهر معنایی کلام را ابراز و اظهار وجودی با وجود دیگر می‌داند. این ابراز گاه توسط لفظ نسبت به معناست که وجودی ذهنی دارد و گاه ابراز وجودی تکوینی با وجود تکوینی دیگر است. در صورت نخست علاقه بین دو وجود قرار دادی است و در صورت دوم علاقه آنها ذاتی و تکوینی است. آنچه در هر دو مورد مشترک است ابراز وجودی با وجود دیگر است، و کسی که با ایجاد وجود اول (دال) وجود دوم (مدلول) را ابراز می‌کند، متکلم نامیده می‌شود.^۴ بر این اساس همه موجودات، کلمات خداوند هستند و خداوند آنها را آفریده است تا از طریق آنها وجود خود را اظهار و ابراز کند. از آنجاکه موجودات محدودند و او نامحدود و نامتناهی است، هیچ‌یک از آنها نمی‌تواند او را آن‌گونه که هست نشان دهد و هر یک از آنها به اندازه سعه وجودی خود یک وصف یا چند وصف از اوصاف او را نمایان می‌سازند؛ و اگر بعضی از مخلوقات را به دلیل جامعیت وجودی مجلی و مظهر تام اسما و صفات خداوند خوانده‌اند، نه از آن جهت است که ذات خداوند را همان‌گونه که هست نشان می‌دهند، بلکه تام و کامل بودن آنها از جهت جامعیت در مظهر و مجلی بودنشان نسبت به دیگر ممکنات است.

حکیم سبزواری برای این ادعا که موجودات کلمات خداوند هستند و خداوند با ایجاد آن به وصف متکلم متصف می‌شود، به آیه شریفه مورد گفتگو استشهاد کرده و آن را دال بر این مقصود می‌داند.^۵

۱. نك: طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۱۷ / ۴۰۵.

۲. نك: بلخی، ۱۴۳۲ ق: ۳ / ۷۴۹.

۳. نك: طوسی، بی‌تا: ۹ / ۱۳۸.

۴. نك: سبزواری، ۱۳۷۹: ۳ / ۶۳۴-۶۳۶.

۵. نك: سبزواری، ۱۳۷۹: ۳ / ۶۳۷.

چگونگی استشهاد

در این آیه شریفه، موجودات آفاقی و انفسی آیات خداوند نامیده شده‌اند و تأکید شده است که با مطالعه و تفکر در این آیات حق بودن خداوند آشکار خواهد شد. بر این اساس موجودات آفاقی و انفسی ابرازکننده و آشکارکننده وجودی دیگر (خداوند) هستند و توصیف آنها به آیات نیز از همین مطلب حکایت دارد. از این رو، خداوند نیز با ایجاد آنها و ابراز اسماء و صفات خود در آنها با ما سخن گفته است و در نتیجه از این جهت می‌توان او را به متکلم توصیف نمود، و موجودات را کلمات او نامید.

بررسی

در صورتی که در آیه شریفه ضمیر «انه الحق» به خداوند بازگردد، و مراد از آفاق و انفس جهان هستی و انسان باشد، بدون تردید آنچه را حکیم سبزواری از این آیه شریفه برداشت کرده است، برداشتی است قابل دفاع و ایرادی به آن نمی‌توان گرفت. این برداشت متکی بر الفاظ موجود در آیه شریفه همراه با اندک دقت عقلی است. «آیه»، نشانه است و چیزی با آن ابراز شده و نشان داده می‌شود. آیه شریفه موجودات آفاقی و انفسی را آیات حق بودن خداوند و ابرازکننده وجود و صفات او معرفی کرده است. تعبیر از موجودات به کلمات خداوند در آیات دیگر نیز مؤید این برداشت است.

نتیجه‌گیری

در این مقاله نه (۹) برداشت فلسفی از آیه شریفه ۵۳ سوره فصلت ذیل پنج عنوان کلی‌تر (انسان-شناختی، معرفت‌شناختی، روان‌شناختی، وجودشناختی و خداشناختی) بررسی و آشکار شد: ۱- برداشت جهان‌شناختی (انسان جهان اصغر است) قابل مناقشه است؛ ۲- از چهار برداشت معرفت‌شناختی، برداشت اول (شناخت جهان از طریق شناخت انسان) و بخشی از برداشت دوم (عبور از محسوس به معقول)، در صورتی که «آفاق» اعم از جهان محسوس و معقول به جز عالم نفس باشد، و یک احتمال از برداشت چهارم (ادراک بصری) قابل مناقشه است؛ و برداشت سوم (عبور از معرفت حصولی به حضوری) مبتنی بر پذیرش برخی مبانی فلسفی است؛ ۳- برداشت روان‌شناختی (تأثیر سحرآمیز مطالعات آفاقی و انفسی بر انسان)، هرچند به روشنی از آیه شریفه دریافت نمی‌شود، اما می‌توان آن را به‌عنوان یک احتمال در نظر گرفت؛ ۴- برداشت وجود شناختی (وحدت وجود) مبتنی بر وجود صرف بودن خداوند است که اصلی عقلی است و با پذیرش

آن، این برداشت را می‌توان تفسیری عقلی از آیه شریفه دانست؛ ۵- از سه برداشت خداشناختی، برداشت‌های اول (شناخت خداوند غایت شناخت موجودات است) و سوم (موجودات کلام خداوند هستند) و بخشی از برداشت دوم (مظهریت خداوند و مخلوقات او نسبت به یکدیگر) قابل دفاع هستند.

همان‌طور که در آغاز این مقاله بیان شد، این برداشت‌ها براساس یکی از احتمالات در تفسیر آیه شریفه بررسی شده است که مطابق آن، ضمیر «انه الحق» به خداوند باز می‌گردد و منظور از «آفاق»، مخلوقات خداوند به‌جز انسان و مراد از «انفس»، انسان است. تفسیر دیگری نیز از این آیه شریفه شده است که مطابق آن ضمیر «انه الحق» به قرآن بازمی‌گردد و براساس آن، منظور از «آفاق» پیرامون مشرکان مکه و منظور از «انفس»، مکه و مشرکان ساکن در آن هستند. براساس این تفسیر برداشت‌های فلسفی که در این مقاله توضیح داده شده‌اند، از مفاد آیه شریفه بیگانه خواهند بود.

بررسی برداشت‌های فلسفی فیلسوفان مسلمان از آیه شریفه ۵۳ فصلت / انتظام ۲۷۳

کتاب‌نامه

کتاب و مقالات

- ابن حزم اندلسی، علی بن احمد (۱۹۸۰)، رسائل ابن حزم، به تصحیح احسان عباسی، چاپ اول، بیروت: المؤسسة العربية.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به تحقیق عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰ ق)، رسائل ابن سینا (رساله فی الفعل و الإنفعال)، چاپ اول، قم: انتشارات بیدار.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۶۶)، فصوص الحکم، چاپ اول، قاهره: دار احیاء الکتب العربية.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۹۹۴)، الفتوحات المکیة، به تصحیح عثمان یحیی، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- اخوان الصفاء (۱۴۱۲ ق)، رسائل اخوان الصفاء، چاپ اول، بیروت: دارالاسلامیة.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۵۲)، المقدمات من کتاب نص النصوص، چاپ اول، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- بلخی، مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق)، تفسیر مقاتل بن سلیمان، به تحقیق عبدالله محمود شحاته، چاپ اول، بیروت: احیاء التراث.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰)، التعليقة على الشواهد الربوبية، به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد: انتشارات دانشگاه.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، به تصحیح حسن زاده آملی، چاپ اول، تهران: نشر ناب.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، به تصحیح کریم فیضی، چاپ اول، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات، به تصحیح هانری کربن و سیدحسین نصر، چاپ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، محمدبن محمود (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق، به تصحیح حسین ضیائی تربتی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- طوسی، محمدبن حسن (بی تا)، التبیان فی تفسیر القرآن، به تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث.
- قونوی، صدرالدین محمد (۱۳۸۱)، اعجاز البیان فی نفسی ام القرآن، به تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داوودبن محمود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، چاپ اول، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۳۰ ق)، الکافی، چاپ اول، قم: دارالحدیث.

۲۷۴ دین و دنیای معاصر / سال ۸ / شماره ۱ / پیاپی ۱۴ / صص ۲۵۵-۲۷۴

الکندی، یعقوب بن اسحاق (بی تا)، رسائل الکندی، به تصحیح محمد ابوریده، قاهره: دارالفکر العربی.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۰۲ ق)، الرسائل التسعة (رساله اکسیر العارفين)، چاپ اول، قم:
مکتبه المصطفوی
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ الف)، اسرار الآیات، به تصحیح محمد خواجوی، چاپ اول، تهران:
انجمن حکمت و فلسفه ایران.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ ب)، مفاتیح الغیب، به تصحیح محمد خواجوی، چاپ اول، تهران:
مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ ج)، الشواهد الربوبية، به تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد:
انتشارات دانشگاه.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، اسفار، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.