

SADRĀ'Ī WISDOM

ORIGINAL ARTICLE

The Evolutionary Process of Creation from Mulla Sadra's Point of View

Kokab Darabi¹, Seyed Morteza Hosseini Shahroudi², Abbas Javarehshkian³

1. Ph.D. Student in Transcendent Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

3. Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

Correspondence

Seyed Morteza Hosseini
Shahroudi

Email: shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

How to cite

Darabi, K.; Hosseini Shahroudi, S. M. Javarehshkian, A. (2023). The Evolutionary Process of Creation from Mulla Sadra's Point of View, SADRĀ'Ī WISDOM, 12 (1), 17-30.

ABSTRACT

Philosophers have offered various interpretations of creation. In the present article, Sadra's interpretation of creation has been considered. It is well-known that creation took place in two arcs of descent and ascent, in which the descent begins from God, and after the order of attributes and names, the worlds of intellect and example have reached the world of nature, and the beginning of the ascent, the world of nature and the end of God. And other worlds are between the two. Since in conventional theory, creation is associated with revelation, serious questions arise. Is the natural world the lowest of the worlds, and are beings in this world ultimately flawed? Is the end of the ascent arc exactly the beginning of the descent arc? Is it a reasonable hypothesis that a complete being would be reduced to weakness and degraded again from the lowest point to the first? In this article, while reviewing and criticizing the common view, an attempt is made to provide a new model of the creation process while answering the questions raised. In Mukhtar's theory, creation is constantly moving towards perfection and goes from the level of necessity of existence and the existence of science that is with God Almighty to the real worlds, that is, the world of intellect, example and nature. This process of creation is constantly intensifying and completing. What is revealed from the level of God's essence after the revelation is still present in the former order, only the way they appear in the revealed order is different.

KEYWORDS

Creation, Evolution, Descent, Ascent, Conciseness, Detail.

نشریه علمی

دوفصلنامه حکمت صدرایی

«مقاله پژوهشی»

فرایند تکاملی آفرینش از دیدگاه ملاصدرا

کوکب دارابی^۱، سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۲، عباس جوارشکیان^۳

چکیده

فلاسفه تفاسیر مختلفی از آفرینش ارائه نموده‌اند. در مقاله حاضر تفسیر صدرایی از آفرینش مورد توجه قرار گرفته است. مشهور این است که آفرینش در دو قوس نزول و قوس صعود انجام شده که سیر نزول از خداوند شروع می‌شود و پس از مرتبه صفات و اسماء، عوالم عقل و مثال به عالم طبیعت رسیده است و ابتدای سیر صعود، عالم طبیعت و انتهای آن خداوند است و عوالم دیگر در میان این دو هستند. از آنجایی که در نظریه رایج، آفرینش با نزول ملازم می‌باشد، سؤالات جدی مطرح می‌شود. آیا عالم طبیعت نازل‌ترین عوالم بوده و موجودات در این عالم در نهایت نقص هستند؟ آیا انتهای قوس صعود دقیقاً ابتدای قوس نزول است؟ آیا این فرضیه معقول است که یک موجودی تام و تمام، به اضعف و اسفل درجات تنزل یابد و دوباره از پایین‌ترین نقطه، حرکت خود را شروع کند تا به مرتبه نخستین برسد؟ در این مقاله، ضمن بررسی و نقد دیدگاه رایج، سعی بر آن است که ضمن پاسخگویی به پرسش‌های مطرح‌شده، مدل جدیدی از فرایند آفرینش ارائه شود. در نظریه مختار، آفرینش پیوسته به سوی کمال می‌رود و از مرتبه وجود و وجود علمی که نزد خدای متعال هست تا به عوالم عین، یعنی عالم عقل، مثال و طبیعت پیش می‌رود. این سیر آفرینش، پیوسته در حال شدت و تمامیت است. آن چیزی که از مرتبه ذات خداوند نازل شده بعد نزول همچنان در مرتبه سابق وجود دارند، فقط نحوه ظهور آنها در مراتب نازل متفاوت شده است.

واژه‌های کلیدی

آفرینش، تکامل، نزول، صعود، اجمال، تفصیل.

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.
۳. دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران.

نویسنده مسئول:

سیدمرتضی حسینی شاهرودی

رایانامه: shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

استناد به این مقاله:

دارابی، کوکب؛ حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ جوارشکیان، عباس (۱۴۰۲). فرایند تکاملی آفرینش از دیدگاه ملاصدرا. دوفصلنامه علمی حکمت صدرایی، ۱۲ (۱)، ۳۰-۱۷.

مقدمه

فیلسوفان و متکلمان مسلمان براساس مبانی فکری و فلسفی خویش تفسیری از آفرینش ارائه داده‌اند. «خلق»، اندیشه متکلمان (شهرستانی، بی تا: ۷)، «صدور»، اندیشه فیلسوفان مشائی (فارابی، ۱۳۶۶: ۲۱-۲۸؛ ابن سینا، ۱۴۱۸ق: ۳۹۰)، «افاضه یا فیض»، اندیشه فلسفه نوافلاطونی یا افلوپینی (فلوطین، ۱۳۶۶: ج ۲/۶۷۳-۶۷۴)، «اشراق»، اندیشه فلسفه اشراق (سهروردی، ۱۹۷۶: ۶۳-۶۴) و «تجلی»، اندیشه حکمت متعالیه (ملاصدرا، ۱۳۶۳ «الف»: ۵۸؛ ۱۹۸۱: ج ۲/۲۹۲) می‌باشد. در مقاله حاضر تفسیر صدرایی مورد بررسی قرار گرفته است.

دیدگاه مشهور فیلسوفان این است که عالم طبیعت اسفل‌السالفین بوده و موجودات در این عالم در نهایت نقص و ضعف هستند. پرسش اساسی پژوهش حاضر این است آیا عالم طبیعت نازل‌ترین عوالم است؟ آیا می‌توان قائل شد که موجودات عالم طبیعت در نهایت ضعف و نقصان قرار دارند؟ آیا همان‌گونه که عالم طبیعت را اسفل‌السالفین نامیده‌اند، حقیقتاً موجودات عالم طبیعت کمترین بهره از وجود و کمالات وجود را دارند؟ آیا این مطلب با حکمت خداوند سازگار است که حق تعالی قبل از آفرینش، موجودات را از اعلی درجات وجود به عالم عقل، مثال و طبیعت نازل کند و تبدیل به ماده و جسم و هیولی نماید و سپس موجودات نازل شده، سیر صعود را از جهان طبیعت شروع کنند و مسیر آمده را دوباره طی کنند؟ آیا این فرضیه معقول است که یک موجودی تام و تمام، به اضعف و اسفل درجات تنزل یابد و دوباره از پایین‌ترین نقطه، حرکت خود را شروع کند تا به مرتبه نخستین برسد؟ گرچه عرفا این فرایند را به صورت قوس و دایره ترسیم کرده‌اند، ولی این پرسش همچنان باقی است که آیا انتهای قوس صعود دقیقاً ابتدای قوس نزول است؟ و اگر با هم یکسان هستند، چرا دو مسیر و دو قوس در نظر گرفته شده است؟

در این مقاله، نگارنده بر اساس خوانش جدیدی از مبانی فلسفه ملاصدرا درصدد پاسخگویی به پرسش‌های فوق است. برای تبیین این مسئله ابتدا نظریه رایج مورد بررسی قرار می‌گیرد، سپس مبانی بحث مطرح می‌شود و در نهایت نظریه جایگزین ارائه می‌گردد.

تبیین نظریه رایج در آفرینش

قبل از فرایند آفرینش، موجودات در اعلی درجات وجود حضور داشتند؛ یعنی ملازم وجوب، شدت و تمامیت بلکه عین آنها بوده‌اند. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ج ۱/۲۶۲) آنگاه موجودات از اعلی درجه وجود هبوط کرده‌اند و به ترتیب به عالم عقل، مثال و طبیعت نازل شده‌اند. سپس سیر صعودشان از عالم طبیعت شروع شده و همین مسیر را باز می‌گردند. بر این اساس موجودات در ابتدا در اعلی درجه وجود، وجودی مناسب با آن مرتبه داشته که در سیر نزولی و هبوط، عالم عقل و مثال را پشت سر گذاشته‌اند تا به جهان طبیعت رسیده‌اند؛ این در حالی است که وجود آنان در عالم مثال، عالم عقل و نیز در عوالم و مراتب بالاتر، نسبت به مراتب مادون از شدت و قوت بیشتری برخوردار بوده است. به عبارت دیگر، در این سیر نزولی، در هر مرتبه از شدت و قوت وجودی موجودات، کاسته شده تا به جهان طبیعت برسند که اسفل‌السالفین است و پس از این دوباره متحول شده، شیفته و دلباخته همان مرتبه اعلی می‌شوند و راه آمده را بازمی‌گردند.

تفسیر فوق، تلقی رایج از آثار صدرالمآلهین است که نگارنده بر آن است پس از بیان ابهامات و سؤالات آن، خوانش نوینی از دیدگاه صدرا ارائه دهد. ابهام و سؤال این نظریه این است که چرا این موجود تام و در نهایت شدت و قوت، از بالاترین مرتبه وجود تنزل یافت و به پایین‌ترین مرتبه وجودی رسید؟ چرا دوباره مقصد اسفل خویش را رها می‌کند تا به نقطه شروع و اعلی درجه نخستین برسد؟ تلقی رایج، یعنی اینکه موجود تام و کامل، از بالاترین مرتبه وجود به پایین‌ترین مرتبه وجودی تنزل یابد و سپس دوباره بدون هیچ تغییر یا تفاوتی به نقطه شروع و مرتبه نخستین خود برگردد، دارای اشکالات ذیل است:

۱. این امر لغو است و طبق گفته صدرا حکیم کار لغو و بیهوده انجام نمی‌دهد. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۶/۳۶۴)
۲. دیدگاه فوق مستلزم تحصیل حاصل و محال است؛ زیرا وجود نهایی بدون هیچ تغییری همان وجود اولی است.
۳. فرضیه مذکور مستلزم خروج موجود از مرتبه خود است، در حالی که مرتبه عین وجود آن است.

۴. لازمه دیگر تلقی رایج این است که یک وجود بسیط مراتب مختلف و متفاوت داشته باشد که ترکیب است و به تعبیر ملاصدرا ترکیب وجود معنای محصلی ندارد و محال است؛ زیرا جزء دیگر آن یا وجود است یا عدم و یا امر اعتباری که هر سه محال است؛ زیرا ترکیب شیء از خود یا نقیض خود یا حقیقی و اعتباری است. (همان: ج ۵۱/۱)

تفسیر آفرینش به تجلی

نظریه تجلی در این مقاله نظریه مختار است و قبل از اینکه سخن ملاصدرا باشد، نظر عرفا بوده است. ابن عربی و شارحان ایشان برای توجیه کثرات عالم نظریه تجلی یا ظهور را در مقابل نظریه علیت ایجادی فیلسوفان ارائه کرده‌اند.

تجلی در مکتب ابن عربی نظریه‌ای وجودشناسانه است که نظام هستی و نحوه ارتباط حق و خلق را تبیین می‌کند. نظریه تجلی تکمیل‌کننده نظریه وحدت وجود محسوب می‌شود؛ زیرا کثرات عالم را با وحدت وجود سازگار می‌کند. از نظر ابن عربی نظریه علیت فلاسفه مستلزم دوگانگی علت و معلول است و با توحید حق ناسازگار است و ابن عربی در تبیین رابطه خدا و عالم (حق و خلق) ضمن نقد نظریه علیت نظریه تجلی را ارائه می‌کند. (ابن عربی، ۱۴۰۵: ج ۲۶۲/۱). مسئله اساسی عرفا این بوده است که چگونه واحد حقیقی مطلق که کثیر را نیز در بر می‌گیرد و غیر او نفی و عدم محض است در معرض کثرت و اختلاف می‌باشد؟ از نظر عرفا اختلاف و تکثر در مراتب تنزل و مجالی ظهور آن حقیقت به حسب شئون و احوال ذاتی واحد مورد تصور قرار می‌گیرد. (صائن‌الدین ترکه، ۱۳۸۱: ۳۰۴) از آنجایی که در این مقاله برای بررسی همه جوانب مسئله تجلی و ظهور از دیدگاه عرفا مجالی نیست، به نظر صدرا در این باره می‌پردازیم.

از نظر ملاصدرا آفرینش، تنزل وجود یا تجلی ذات خدای متعال می‌باشد و به جهت عیان و آشکار شدن وجوه یا وجهی از وجوه خدای متعال انجام شده است. (همو، ۱۳۶۸: ج ۲/۳۵۶) توضیح اینکه صفات خدای متعال در مرتبه ذات و تعین اول، به صورت مجمل، بسیط و مترکم هستند و هیچ تمایزی با هم ندارند. (همو، بی تا «پ»: ۴۰؛

۱۹۸۱: ج ۱۴۵/۶) در فرایند آفرینش امر اجمالی و بسیط، تفصیل و تجلی پیدا می‌کند؛ زیرا اولاً تفصیل و تجلی، کمال و محبوب خداوند است. (همو، ۱۳۵۴: ص ۱۳۵؛ سهروردی، ۱۳۹۲: ج ۱۱۰/۴) ثانیاً محبوب موجوداتی است که در هر مرتبه‌ای از مراتب عالم هستی ظهور و حضور پیدا کنند. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۵۵) به بیان دیگر، ذات خدای متعال، آفرینش را دوست دارد؛ زیرا آفرینش تصویر و تجلی وجود است، وجود و تصاویرش خیر، مطلوب و محبوب هستند. (همو، بی تا «ب»: ۴۰۰؛ ۱۳۶۸: ج ۳۴۰/۱) خدای متعال صفات مجملی را که عین ذات هستند، تفصیل می‌دهد؛ چرا که تفصیل یافتن صفات، لازمه ذات است و خداوند مبتهج بالذات بوده و حب شیء، حب به لوازم را در پی دارد. تمام عالم هستی اعم از وجود و ماهیت، جوهر و عرض، طبیعت، مثال و عقل، همه و همه تجلیات خدای متعال است. او خود را در همه مراتب اظهار کرده و هر عالمی و هر موجودی وجهی از وجوه خداوند است که به اندازه سعه وجودی خویش، او را نشان می‌دهد.

همچنان که حق تعالی مبدأ المبادی، اصل و حقیقت هر وجود و کمال است، غایت‌الغایات و مقصد‌المقاصد آنان نیز هست. (همو، ۱۹۸۱: ج ۲۴۴/۹؛ ۱۳۸۱: ۶۳) نزول و صعود و عباراتی از این قبیل که در فلسفه آفرینش مطرح است از مفهوم‌های عرفی نیست؛ زیرا تصور عرف از نزول همراه با تجافی و حرکت مکانی بوده که به معنای رها کردن مرتبه است و نه تنها با صرافت و اطلاق وجود ناسازگار است، بلکه مستلزم محدودیت خداوند متعال نیز می‌باشد. نزول و تنزل در فلسفه و به خصوص در حکمت متعالیه با حفظ مرتبه نخستین است. وجود مطلق در عین حال که از مقام شامخ خود کوچک‌ترین تنزل را نداشته، همه مراتب هستی از بالاترین تا پایین‌ترین مرتبه را دربرمی‌گیرد و جایی برای غیر نگذاشته است.

نحوه تجلی خداوند

خدای متعال عالم هستی را از امر متعین نیافریده است، بلکه از ظهور خود، موجودات را اظهار کرده است. (همو، بی تا «پ»: ج ۵۶/۱) شایان ذکر است آفریدن از امور متعین به دور و یا به تسلسل می‌انجامد؛ زیرا این سؤال همچنان باقی

خداوند به واسطه خلق است، خداوند طی آفرینش برای خویش حجاب می‌آفریند به گونه‌ای که اگر خلق و آفرینشی در کار نباشد حجابی هم نخواهد بود.^۳ (همو، ۱۳۷۸ «الف»): (۳۵۸)

غایت‌مندی آفرینش، مراتب و مصادیق آن

در نظام آفرینش باید توجه داشت که اولاً از آنجایی که همه مراتب آفرینش عالم هستی فعل فاعل مختار است، هدف و نتیجه دارد. (همو، ۱۹۸۱: ج ۶/۳۶۶؛ همان: ج ۵/۲۶۲) ثانیاً وصول به این هدف تخلف‌پذیر نیست که البته عده‌ای به اختیار و رضایت و عده‌ای به اضطرار و اکراه به مقصد می‌رسند. ممکن نیست هدف خداوند تحقق پیدا نکند؛ زیرا تحقق نیافتن هدف خداوند مستلزم فقدان علم و قدرت خداوند می‌باشد، در حالی که خداوند دارای جمیع صفات کمالیه است. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ج ۲/۱۶۴) فرض دیگر اینکه خداوند علم و قدرت داشته است، اما خلق خدا چنین قابلیت‌هایی ندارد که این فرض نیز بنا بر سنخیت علت و معلول صحیح نیست. بنابراین نقض غرض برای خدای متعال محال است و ممکن نیست هدف خداوند تحقق پیدا نکند، تفاوت گاهی در سرعت، دقت، رضایت و اراده است.

حال که تحقق هدف خداوند متعال از آفرینش تخلف‌ناپذیر است، هدف و مقصد خداوند متعال از آفرینش جهان چیست؟ برخی بر این عقیده‌اند هدف خداوند از آفرینش، اظهار وجود و اظهار صفات و کمالات آن است. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ج ۱/۶۶) هدف از اظهار قدرت، اراده و خالقیت، احاطه و تسلط بر عالم و برانگیختن تحسین خلق می‌باشد. با نظر به اینکه در آیات قرآن وارد شده «جن و انس را جز برای اینکه مرا بپرستند، نیافریدم» (الذاریات: ۵۶) باید توجه داشت که معنای مذکور، معنای دقیق آیه نیست. در واقع «عبادت کنید» به معنای انشائی و امری آن نیست، بنابراین معنی آیه این نیست «آفریدم و امر کردم که عبادت کنید»، بلکه معنای دقیق‌تر این است که «موجودات را آفریدم و آنها هم جز عبادت کار دیگری نمی‌کنند»؛ زیرا

است که آن امر متعین چگونه موجود شده است؟ اگر از امر متعین دیگری پدید آمده که منجر به تسلسل می‌شود، اگر خود این امر متعین مرجح ذاتش بوده مستلزم تقدم شیئی بر نفس یا همان دور است، اگر آن امر متعین که خود، مخلوق و معلول خداوند متعال است بدون سابقه از امر متعین دیگر، بلکه مستقیم از ذات خداوند متعال ایجاد شده که مطلوب حاصل است و بنابراین می‌توان گفت عالم هستی از امر متعین آفریده نشده است.

قرآن می‌فرماید: «افی‌الله شک فاطر السماوات والأرض: آیا در خدا که آفریننده آسمان‌ها و زمین است، شکی هست؟» (ابراهیم: ۱۰). فاطر در لغت به معنی شکافتن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ج ۱/۶۴۰)، اما در واقع به معنی پرده‌برداری و شکافتنی است که به کشف و نفی حجاب فی‌الجملة بینجامد، البته باید توجه داشت اگرچه فاطر به معنای انکشاف و رفع حجاب است، اما قطعاً رفع حجاب، به صورت کامل صورت نمی‌گیرد؛ زیرا چنین امری امکان‌پذیر نیست؛ به این دلیل که اگر حجاب‌های نورانی و ظلمانی خداوند متعال برطرف و اسم فاطر آشکار شود، هیچ موجودی در عالم باقی نخواهد ماند. به همین جهت ضمن اینکه خدای متعال بذاته، لذاته، فی ذاته ظاهر است، اما اگر بخواهد خلقی وجود داشته باشد، باید ظهور و تجلی حق تعالی به اندازه باشد. بر این اساس آفرینش یک معنای سلبی خواهد بود، وقتی خدای متعال عین ظهور است و مستور بودنش معنا ندارد، در واقع به خاطر ظهور و نورانیت خدای متعال جایی برای موجودی باقی نخواهد ماند و هیچ خلقی هم وجود نخواهد داشت.^۱ (سبزواری، بی‌تا: ج ۲/۳۵) در فرایند آفرینش، خدای متعال به جای اینکه تماماً آشکار ظاهر شود، جلوه‌هایی از خود را ظاهر می‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۱/۲۶۱) اصل وجود خدا عین ظهور است (همو، ۱۳۶۶ «الف»: ج ۴/۳۶۰) که در فرایند آفرینش باید از روزنه‌های تجلی خود بکاهد تا موجودات ظاهر گردند؛ زیرا در جایی که نورانیت محض است، برای دیده شدن باید از نور کاسته شود، (همو، بی‌تا «ت»: ج ۱/۵۷) محجوبیت

۴. منظور از جهان، عوالم طبیعت، برزخ و عقل در سیر نزول و صعود، فرشتگان ملکوتی و جبروتی و فراتر می‌باشد.

۱. یا من هو اختفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره.

۲. کاستن به معنای عرفی آن نیست.

۳. فخلقت الخلق حجاب ظهوری و ستر نوری.

می‌آفریند چیزی از وجود، صفات و افعال خداوند کاسته نمی‌شود، ضمن اینکه رغبت حق تعالی به آفرینش کم نمی‌شود. خدای متعال در آغاز آفرینش (آغاز فرضی) که هنوز چیزی نیافریده، مشتاق آفرینش است و در انتهای آفرینش (انتهای فرضی) نیز همین‌گونه است. بنابراین مجموعه‌ای که آفریده نامتناهی در نامتناهی است، خداوند پیوسته مشتاق آفرینش است و از لم یزل تا لایزال می‌آفریند.

سیر نزول و صعود در فرایند آفرینش

در فرایند آفرینش دو اصطلاح سیر نزول و سیر صعود وجود دارد. (همو، ۱۳۶۶ «ب»: ج ۳/ ۴۳۵) سیر نزول از خداوند شروع شده و به ترتیب به مرتبه صفات، اسماء و وجودهای علمی، عالم جبروت، عالم برزخ و در نهایت به جهان طبیعت می‌رسد. (همو، ۱۹۸۱: ج ۱۲۱/۹) مشابه این سیر (و نه عین آن)، از عالم طبیعت شروع شده و به نحو صعودی صورت می‌گیرد. (همو، ۱۳۸۱: ۷۲؛ ۱۳۷۸ «ب»: ج ۶/۱) شایان ذکر است برگشت از مسیر قبلی، نیست؛ زیرا تکرار در تجلی امکان‌پذیر نیست. (همو، ۱۹۸۱: ج ۳۴۰/۲) در سیر صعودی بعد از عالم طبیعت، عالم ملکوت (برزخ و مثال)، عالم عقول، و سپس عالم اعیان اسماء و صفات و الی آخر می‌باشد. (همو، ۱۳۸۱: ۳۶۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ج ۳/ ۶۷۷) اگر کسی از عالم صفات بالاتر رود هیچ چیزی از آن باقی نمی‌ماند، چنان‌که در سیر نزول هم اگر کسی فروتر از طبیعت رود، هیچ چیز نیست. در سیر نزولی ذات خدای متعال که واحد و بسیط است، تفصیل پیدا می‌کند. در واقع مراتب پایین‌تر مفصل و مراتب بالا مجمل‌تر است. مرتبه وجودهای علمی یا اعیان ثابت‌ه که از ذات خدای متعال پایین‌تر است، چنان متراکم‌اند که هیچ کدام از یکدیگر جدا نیستند، در مراتب پایین یعنی عالم جبروت، جبرائیل و عزرائیل و سایر فرشتگان علیهم‌السلام تمایز بیشتر می‌شود، تا عالم طبیعت که موجودات کاملاً متمایز از همدیگر هستند و هیچ‌گونه اختلاطی با هم ندارند، ولی این تمام آفرینش نیست و

تمام مخلوقات عین فقر و نیازمندی هستند، ظاهر و باطن و تمام وجودشان عبارت از تجلیات صفات و اسمای خدای متعال است و موجودیت‌شان به خاطر استناد به خداوند می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ج ۲/ ۴۷۱؛ همو، ۱۳۶۳ «ب»: ۶۱) امکان ندارد خداوند کسی را بیافریند و او عبادت نکند؛ زیرا عبادت یعنی اظهار اتصال و وابستگی موجودی که عین وابستگی است، به موجودی دیگر که عین استغنا و استقلال است. تمام عالم هستی عین اتصال و وابستگی به خدای متعال هستند و تمام آنها تسبیح‌گوی خداوند متعال می‌باشند. اگر چنین گفته شود این موجودات وابسته، آفریده شدند که اتصال و وابستگی‌شان عیان و آشکار شود. (همو، ۱۳۶۶ «ب»: ج ۴/ ۱۲۰) تا از این طریق حمد خدای متعال را به جای بیاورند، این رأی ناتمام است؛ زیرا مستلزم این است که خدای متعال، خلق را برای امری بیرون از خودش آفریده باشد و همان‌طور که می‌دانیم توجه خدای متعال به بیرون از خودش، با صمدیت و غنای خداوند ناسازگار است. (همو، ۱۳۶۶ «الف»: ج ۷/ ۲۳۳) علاوه بر این، با توجه به اینکه خداوند بسیط الحقیقه است و بسیط حقیقی بیرون و درون ندارد. بنابراین، بیرونی برای خداوند قابل تصور نیست. (همو، ۱۹۸۱: ج ۲/ ۳۶۸)

سخن آخر در هدف آفرینش، حبّ ذاتی خدای متعال به تفصیل اسماء و صفاتش و ضرورت ذاتی است؛ زیرا عالم اثر و تجلی واجب است و هیچ حیثیتی جز عین ربط بودن به واجب ندارد، در نتیجه محبوب بودن عالم در محبوب بودن خود واجب منطوقی است و ابتهاج به عالم که از افعال خدا است، در ابتهاج واجب به ذاتش نهفته است. ابتهاج به ممکنات نتیجه ابتهاج به واجب است، ولی می‌توان پای از این فراتر نهاد و گفت: ابتهاج به ممکنات عین ابتهاج به واجب است. جمیع عالم با حقایق آن بدون هیچ حیثیتی تجلیات الهی است و خداوند به ذات خود که جامع جمیع کمالات است، محبت دارد. پس خداوند به آثار و لوازم ذاتش نیز مهر می‌ورزد. (همو، ۱۳۵۴: ۱۵۶) به همین جهت خدای متعال مشتاق آفرینش است و از ازل تا ابد می‌آفریند و وقتی

داشته باشد و انتهای تنزلات، عالم طبیعت می‌شود. (همو، ۱۹۸۱: ج ۲۰۹/۵) ضمن اینکه تمام عوالم احسن است، عالم طبیعت اخس درجات وجود می‌شود (همو، ۱۳۸۱: ۳۶۲)، اما عالم طبیعت با اینکه اخس درجات وجود است، به دلیل داشتن وجود تفصیلی جزئی، احسن عوالم نیز می‌شود. (همو، ۱۹۸۱: ج ۷/۱۰۶) البته هم‌چنان که همه اسمای خدای متعال بدون استثناء، احسن هستند، عوالم هستی نیز، احسن عوالم هستند (همو، ۱۹۸۱: ج ۹/۳۴۳؛ ۱۳۵۴: ۲۰۷)، ولی در عین حال جزئی که در جهان طبیعت اسفل و اخس تحقق پیدا کرده، شاهکاری است که به هیچ‌وجه نمی‌توان آن را کوچک دانست. از آنجایی که هیچ نقیصی در عالم عقل نیست، می‌توان پذیرفت که تجلیات و تفصیلات این عالم به بهترین وجه است (سهروردی، ۱۳۹۲: ج ۴/۲۵۵)، اما این اندازه جمال و کمال در عالم طبیعت (مرداب و زباله‌دان عالم هستی) که پر از محدودیت، نقص، مزاحمت و ممانعت می‌باشد، شگفت‌انگیز است. عالم طبیعت احسن عوالم هست، اما در عین حال اسفل السافلین و پر مزاحمت‌ترین و پر مانع‌ترین عوالم هم هست. در واقع احسن بودن آن به خاطر اسفل السافلین بودن آن است. دلیل آن هم این است که تجلیات خدای متعال همه بدون استثنا ذاتاً، حقیقتاً، بدون کنایه و استعاره متصف به حسن و جمال و جلال می‌شوند. بنابراین آفرینش از ابهام یا عدم تعیین یا از اجمال و تراکم شروع می‌شود، آرام آرام در تنزلات در مراتب فروتر به تفصیل می‌رسد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ج ۳/۶۷۷) و جزئی می‌شود. اگرچه عالم طبیعت اوج جزئیت است، اما در عین حال که اوج جزئیات است، آفرینش هم‌چنان ادامه دارد. در واقع حضور همه موجودات در عالمی دیگر، شکل دیگری از آفرینش است و مراتب دیگر عوالم وجود، ادامه آفرینش است و این طور نیست که خدای متعال آفریده باشد و کار به انجام رسیده و به تعبیری فرایند آفرینش متوقف شده باشد.

۱. تقدم و تأخر مراتب آفرینش

اگر عوالم هستی را مانند عقول یا ملائکه عرضی (که مندرج در نوع واحدند) هم عرض در نظر بگیریم، این عوالم دارای

آفرینش هنوز ادامه دارد. در طی فرایند آفرینش، موجودات وجود تفصیلی متمایز و جزئی پیدا کردند. البته از تفصیلی که در این عالم وجود دارد، چیزی کاسته نمی‌شود؛ زیرا تکرار در فعل و کار خدای متعال نیست. (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ج ۱/۲۳۴) به عبارت دقیق‌تر، از آنجایی که تکرار در اسما و صفات و در اراده‌ها و مرادهای خدای متعال نیست، تکرار در آفرینش نیز نخواهیم داشت.

بنابراین آفرینش عبارت است از تجلی تفصیلی پیوسته خدای متعال که در این پیوستگی، هر تجلی، متجلی‌تر و مفصل‌تر از تجلی قبل می‌شود. در سیر برگشت و صعود نیز این تفصیل‌ها در جای خودش محفوظ هست؛ زیرا محال است چنان که قبلاً بودند در هم ادغام شوند، اما در عین حال در سیر صعود، موجودات از این عالم به عالم دیگر منتقل می‌شوند و بستگی به اینکه بخواهند چند عالم را طی کنند، به عوالم دیگر منتقل می‌شوند. (همو، ۱۳۸۱: ۲۵۶) بنابراین آفرینش در انتقال از عالمی به عالم دیگر هنوز ادامه دارد. این تفصیل و تمایز به حدی می‌رسد که موجودات علاوه بر وجود جزئی و مشخصی که دارند، کلیت و سعه وجودی پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر، تمام کمالات به گونه تفصیلی در آنها مشاهده می‌شود. امر مهم‌تر که در سیر صعود آفرینش صورت می‌گیرد، عبارت است از اعتدال وجودی؛ یعنی صفات بی‌نهایت خداوند در سیر صعودی به نحو تفصیلی به وجود می‌آید و این تفصیلی غیر از تفصیلی اول است؛ زیرا علم، قدرت، غضب، شهوت و عقل موجودات در یک مرتبه مساوی قرار می‌گیرد، البته این امر بلافاصله بعد مرگ اتفاق نمی‌افتد و شاید هزاران هزار بار لازم باشد که موجودات ارتقا پیدا کنند.

هدف از آفرینش این است که تک تک موجودات جزئی که به صورت تفصیلی در عالم هستی و در عالم طبیعت تحقق پیدا کردند، اولاً تفصیل آنها در سیر صعودی جامع‌تر بشود و ثانیاً وجودشان اعتدال پیدا کند؛ به گونه‌ای که هر کمالی از کمالات آنها عدل کمال دیگر باشد، بدون اینکه یکی بر دیگری غلبه داشته باشد.

با توجه به اینکه خدای متعال در اعلا درجه وجود، تنزل پیدا می‌کند تا عالم طبیعت پدید آید، باید تنزلات بی‌شماری

موجودی وابسته به موجود قبل از خودش است، ولی وابسته بودنش به معنای آن چیزی که در مبحث علیت فلسفه گفته می‌شود، نیست، بلکه به معنای این است که عالم مثال باید ظاهر بشود تا از باطن او طبیعت پدید آید، عالم عقل باید ظاهر شود تا از باطن او عالم مثال پدید آید. (همو، ۱۳۷۸ «ب»: ۲۴۱؛ بی تا «الف»: ۲۹۶، ۱۴۳ و ۳۲۲؛ ۱۳۶۰: ۱۰۴) از این جهت عوالم مقدم تا پایان سیر نزولی نسبت به عوالم مؤخر کامل‌تر هستند و در سیر صعودی بالعکس است؛ یعنی هر عالم مؤخر نسبت به عوالم مقدم بر خود کامل‌تر است. به تعبیر دیگر، طبق این نگاه عالم عقل از عالم مثال و عالم مثال از عالم طبیعت در سیر نزول کامل‌تر است، اما بحث کمال و برتری عوالم را از منظری دیگر نیز می‌توان بررسی کرد و آن اینکه هر مرتبه مقدم آفرینش نسبت به مرتبه بعد در حکم مقدمه است، در نتیجه هر مرتبه بعد نسبت به مرتبه قبل به جهت غایت بودن برای آن (غایت به معنی ما یتنهی‌الیه‌ الشی) کامل‌تر می‌باشد. خلاصه مطلب اینکه مراتب بالا از جهت اجمال و حقیقت بودن کامل هستند و مراتب پایین از جهت تفصیل و متعین شدن کامل‌تر هستند. در واقع مراتب بالا به دلیل اجمالی بودن، نسبت به مراتب پایین ناقص هستند و مراتب پایین نیز به دلیل رقیقه بودن، نسبت به مراتب بالا ناقص می‌باشند.

۲. عدم تناهی هر مرتبه عالم

هر عالمی بی‌نهایت است و نهایت داشتن آن از محالات است و نوعی پارادوکس می‌باشد. جهان طبیعت با اینکه انتهای عالم هستی است، نامتناهی می‌باشد. در این صورت، نامتناهی بودن عوالم فراتر که احاطه بر این عالم دارد، تردیدپذیر نیست. حتی اگر پایین‌ترین مرتبه هستی محدود و متناهی باشد، باز هم تناهی عوالم مجرد و نوری، به دلیل تجرد از ماده و عوارض آن، فرض معقول ندارد و بنابراین، همه آنها بی‌نهایت هستند. بنابر تحقیق، تعداد مراتب عوالم هستی بی‌نهایت و نامتناهی است (همو، ۱۳۷۵: ج ۱/ ۱۸۰)؛ زیرا کمالات خدای متعال هم از جهت شدت و هم از نظر سعه نامتناهی است. از جهت سعه، جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد و از جهت شدت هم به گونه‌ای است که هرچه

تفاوت‌های عرضی و متنوع، ولی متناهی خواهد بود؛ چون اولاً در عرض یکدیگر هستند، ثانياً افراد یک عالم و مندرج در یک نوع واحد هستند و حتی اگر مندرج در نوع واحد هم نباشند، همین هم عرض بودن برای متفاوت بودن کفایت می‌کند. (همو، ۱۹۸۱: ج ۵/ ۳۴۳) وقتی دو موجود یا دو عالم در طول هم باشند؛ یعنی تقدم و تأخر علی، زمانی و حیثی، بلکه تقدم و تأخر وجودی (طباطبایی، ۱۴۲۲ق: ۳۸۰-۳۷۹) داشته باشند، مرتبه نازل مرتبه‌ای از مراتب مرتبه عالی یا وجهی از وجوه مرتبه عالی محسوب می‌شود و در واقع مرتبه نازل نسبت به مرتبه عالی همانند ظل نسبت به نور و یا همانند صورت ذهنی نسبت به نفس است، وقتی این‌گونه بود؛ یعنی نسبتشان، نسبت ریاضی و محدود نیست و در واقع امکان تناهی در عالم طبیعت قابل تصور نیست. (اخلاقی، ۱۳۹۵: ۱۱-۲۲) از منظری دیگر می‌توان تصور کرد که نسبت مرتبه پایین‌تر به مرتبه‌ای بالاتر از خودش، همانند یک به بی‌نهایت و مانند سایه نسبت به نور است و این مرتبه بالاتر هم نسبت به بالاتر از خودش همین نسبت را دارد. بر این اساس ضمن اینکه تمام مراتب عوالم هستی نامتناهی است، اما هر کدام نسبت به فروتر از خودشان نامتناهی است و فروتر متناهی می‌شود، در نتیجه در قالب هیچ کسری قابل بیان نخواهد بود. آنچه که در مورد عوالم هستی گفته شد در مورد موجوداتی که در سلسله طولی قرار دارند نیز صادق است.

با توجه به اینکه جهان طبیعت ظلال نامتناهی‌های طولی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲/ ۵۸)؛ یعنی ضمن اینکه خدای متعال بی‌واسطه جهان طبیعت را آفریده است و از این جهت فاعل حقیقی است (همو، ۱۳۷۵: ج ۱/ ۱۷۹)، اما گویی آفرینش جهان طبیعت به یک قدم قبل از خودش نیز متوقف است و هر دو باید به عنوان ظل، از خدای متعال صادر شوند. وقتی گفته می‌شود خدای متعال فاعل قریب است به این معنا نیست که جهان طبیعت قبل از خودش عالم مثال یا عالم عقل ندارد، بلکه باید توجه داشت که عالم مثال و عالم عقل هم به اندازه عالم طبیعت وابسته به خدای متعال هستند. به عبارت دیگر، هم‌چنان که عالم طبیعت هیچ‌گونه حیثیت استقلالی ندارد، عالم مثال و عقل هم مستقل نیستند و هیچ‌گونه جهت اکتفا به ذات ندارند و هر

دیده می‌شود، در مظاهر است. (همو، ۱۹۸۱: ج ۲/ ۳۴۱؛ بی تا «ت»: ج ۱/ ۱۴) خدای متعال متجلی به ذات است؛ یعنی یک تجلی است، اما این تجلی نه در گذشته آغاز دارد و نه در آینده انجام دارد. در همین یک تجلی، صفات و اسماء خدا، اعیان ثابته، ارواح قدسیه، جبروت، ملکوت و طبیعت ظهور پیدا کرده است. در نتیجه این گونه نیست که عوالمی تجلی پیدا کرده باشند و عوالمی به ظهور نرسیده باشند، بلکه همان‌جا که عین ثابت تجلی کرد، تمام عوالم تفصیلی خدای متعال یعنی طبیعت و مثال نیز ظاهر شدند. البته ظهور اینها برای خدای متعال آشکار است و هیچ‌گونه ابهامی ندارد، اما برای خلق ممکن است ابهام وجود داشته باشد.

۳. مراتب بی‌نهایت تنزل

علاوه بر عدم تناهی هر عالم، تعداد عوالم مترتب نیز بی‌نهایت است (همو، ۱۳۷۵: ج ۱/ ۱۸۰)، اما مراد از بی‌نهایت، بی‌نهایت ریاضی است؛ یعنی قابل شمارش نیست و نه بی‌نهایت فلسفی که به تسلسل محال منتهی شود. البته ریاضی بودن عدم تناهی مراتب طولی عقول، انوار یا عوالم، نگاه عرفی و به منظور حل نوعی پارادوکس است که بر اساس دیدگاه صدور، فیضان و نزول مطرح می‌شود. بنا بر این دیدگاه‌ها درباره پیدایش کثرت حق تعالی، چیزی از او صادر و فایض می‌گردد که با مرتبه واجب‌الوجود تفاوت دارد؛ به‌گونه‌ای که اگر این تنزل‌ها بیشتر گردد، به مرتبه‌ای از فعل مانند ماده و هیولی که متناهی و محدود است، خواهیم رسید. (همو، ۱۹۸۱: ج ۲/ ۳۳)

دیدگاه مذکور به نگاه عرفی شباهت بیشتری دارد تا به تعمق فلسفی؛ زیرا مبتنی بر این فهم عرفی از نامتناهی است که با کاسته شدن از نامتناهی، می‌توان آن را به متناهی تبدیل کرد و حال آن‌که چنین امری محال است؛ زیرا اگر با کاسته شدن از نامتناهی، به متناهی دست یافت، لازمه‌اش این است که نامتناهی از چند متناهی ترکیب شده باشد و حال آنکه ترکیب چند متناهی، اگرچه بسیار باشد، به نامتناهی نمی‌انجامد. (همو، ۱۳۶۳ «ب»: ۳۷۵) حتی با فرض اینکه کاستن از امر نامتناهی امری ممکن باشد که

تنزل پیدا کند، هنوز مرتبه‌ای از مراتب وجود خداست؛ زیرا فعل از مراتب وجود فاعل و معلول از مراتب وجود علت یا از ظهورات علت است. بنابراین هر موجودی اگرچه در جهان طبیعت کوچک‌ترین و ضعیف‌ترین موجود باشد، فعل خدا و مرتبه‌ای از مراتب خدای متعال است. از آنجایی که خدای متعال نامتناهی است، مراتبش نیز نامتناهی خواهد بود. به تعبیر دیگر هرچه از موجود نامتناهی کاسته شود، باز هم نامتناهی است. (همو، ۱۳۶۳ «ب»: ۳۷۵) ممکن نیست مرتبه ذات خداوند، وجود و مرتبه فعل او امکان باشد؛ زیرا مرتبه امکان به جهت نیازمندی و ترکیب محدود است (همو، ۱۹۸۱: ۲۵۳/ ۸)، اما مرتبه فعل از آنجایی که مرتبه‌ای از مراتب ذات بسیط نامتناهی است، محدود نیست و این دو قابل جمع نیستند؛ یعنی مرتبه فعل با امکان و محدودیت جمع نمی‌شود. تمام موجودات هستی که مرتبه فعل خدای متعال هستند، از حیث شدت و سعه نامتناهی هستند. به تعبیر دیگر درست است که خدای متعال حقیقتاً کسی یا چیزی را در عرض خود نمی‌پذیرد، اما باید توجه داشت که خدای متعال که نامتناهی است ظلال، تجلیات، لمعات و افعال نامتناهی دارد. (همان: ج ۷/ ۱۰۶) مراتب فعل خدای متعال نامتناهی است؛ یعنی بین جهان طبیعت و خدا تعداد مراتبی که تحقق یافته است، نامتناهی است. در غیر این صورت از خدای متعال باید کاسته بشود (بر حسب زبان عرفی) تا مرتبه بعدی ایجاد بشود، از آن مرتبه بعدی نیز باید کاسته بشود تا مرتبه بعدی ایجاد شود، اما همان‌طور که می‌دانیم از خدای نامتناهی، هرگز چیزی کاسته نمی‌شود و اگر بر فرض کاسته شود، هم‌چنان که خدای متعال بر نامتناهی بودن خود باقی می‌ماند، مراتب نیز نامتناهی هستند.

ضمن اینکه آفرینش خدای متعال ابدی و ازلی است (همو، ۱۳۶۰: ج ۱/ ۷۲)؛ یعنی از ازل - که پیشینه ندارد - تا ابد - که پیشینه ندارد - خدای متعال در حال آفرینش بوده و هست و خواهد بود. ذکر این نکته لازم است که تمام این آفرینش هم، یک آفرینش بیشتر نیست و در واقع تعدد در آفرینش و تجلی امکان‌پذیر نیست و اگر تعدد و تکراری

پیدا می‌کنیم. (همو، ۱۳۷۸ «ب»: ۲؛ ۱۹۸۱: ج ۵ / ۱۹۸؛ ۱۳۶۳ «ب»: ۴۱۷)

به نظر می‌رسد اولاً موجوداتی که در مرتبه علم خدای متعال هستند، همیشه در مرتبه علم خدا هستند (همو، ۱۳۶۰: ج ۱ / ۴۱)، فقط این سؤال مطرح می‌شود که این موجوداتی که در مرتبه علم خدای متعال هستند، انعکاسی در بیرون ذات خدای متعال دارند یا انعکاسی ندارند؟ نکته مهم در اینجا این است که آنچه که از مرتبه ذات خداوند نازل شده، بعد نزول هم‌چنان در مرتبه سابق وجود دارند. فقط نحوه ظهور آنها در مراتب نازل متفاوت شده است. بنابراین این انعکاس جدید مفصل‌تر است و آن چیزی که در عالم عقل پیدا شده است، اگر در عالم مثال هم تجلی کند، نسبت به مرتبه قبلی تفصیل بیشتری دارد. در مرتبه ذات اجمال در عین تفصیل و تفصیل در عین اجمال است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۱: ج ۱ / ۱۹۷)، اما در مرتبه عقل، تفصیل محض است و تفصیل مرتبه مثال تام‌تر از تفصیل مرتبه عقل و تفصیل مرتبه طبیعت از عالم مثال کامل‌تر است (همو، ۱۳۶۰: ج ۱ / ۱۸۶؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷: ج ۳ / ۶۷۷) و در سیر صعود نیز همین‌گونه است. به همین دلیل است که وجود علمی موجودات در مرتبه علم حق تعالی استدعا و تقاضای وجود در مراتب پایین‌تر را دارند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۹ / ۲۴۷) دلیل آن هم این است که آنچه در مرتبه عقل قابلیت ظهور نداشت در مرتبه مثال قابلیت ظهور پیدا کرده است و همین‌طور در عالم طبیعت نسبت به عالم مثال و عالم عقل، ظهور و تفصیل بیشتری صورت گرفته است.

بنابراین اولاً تنزل موجودات بدین معنا نیست که آنها نازل و بی ارزش می‌شوند، بلکه با حفظ اصل‌شان چیزی به آنها اضافه و ظاهر می‌شود؛ ثانیاً آنچه که در مرتبه ذات خدای متعال به نحو تفصیلی است، متصف به اجمال نیز می‌شود و در عین اجمالش، متصف به تفصیل هم می‌گردد. اگر این امر، تفصیل عقلی پیدا کند، تفصیلی که در آن اجمال نباشد، پیداست که کامل‌تر شده است، منتهی کامل‌تر شدن به این معنا نیست که این امر بیرون از ذات خدای متعال کامل‌تر شده است و نتیجه گرفته شود که علم خدای متعال ناقص‌تر است، بلکه باید توجه داشت که این امر، چیزی

نیست، مبدل ساختن آن به متناهی امری محال و نشدنی است، ولی از سویی دیگر، فیض حق تعالی، از طریق تنزل به ماده رسیده است و ماده به نظر مشهور چیزی جز هیولی که هیچ‌گونه فعلیتی ندارد (همو، ۱۳۷۸ «الف»: ۳۵۱)، نیست تا بتوان آن را نامتناهی دانست. بنابراین از سویی، فیض واجب‌الوجود و نورالانوار که نامتناهی است، به ماده متناهی رسیده است و از دیگر سو، متناهی شدن نامتناهی امری محال است.

به نظر نگارنده، راه‌حل این‌گونه پارادوکس‌ها، ملاحظات عرفی نیست. راه‌حل مورد نظر یکی از این دو امر است: ۱. جایگزینی فرضیه تجلی و ظهور به جای فرضیه‌های صدور و فیضان و اشراق. ۲. نامتناهی دانستن ماده و هیولی. در صورت اخیر، تفاوت ماده و مجرد، در تناهی و عدم تناهی آنها نیست، بلکه در فعلیت و عدم فعلیت یا در اجمال و تفصیل و ظهور و بطون آنهاست. مجرد نامتناهی بالفعل است و ماده نامتناهی بالقوه، یعنی ماده برای دریافت کمالات و فعلیت‌های نامتناهی، قابلیت نامتناهی دارد و این قابلیت نامتناهی، امری بالفعل است. همچنین، تفاوت مجردات با واجب‌الوجود و نورالانوار، در تناهی و عدم تناهی آنها نیست، بلکه در غنا و فقر، شدت و ضعف، کمال و نقص و به تعبیر دقیق‌تر، در وجود و ظهور، اصل و فرع، حقیقت و مجاز و مانند آن است. (همو، ۱۳۶۳ «الف»: ۲۱۷؛ ۱۹۸۱: ج ۹ / ۲۴۴؛ ۱۳۷۵: ج ۱ / ۱۲۱)، تفاوت یادشده میان مجردات با واجب‌الوجود را می‌توان میان او و مادیات نیز تصور کرد، چنان‌که به‌طور نسبی و قیاسی می‌توان میان مجردات و ماده نیز لحاظ نمود.

نظریه مختار در فرایند آفرینش

آفرینش، پیوسته به سوی کمال می‌رود و از مرتبه وجوب وجود و وجود علمی که نزد خدای متعال هست به عوالم عین؛ یعنی عالم عقل، مثال و طبیعت تعلق می‌گیرد (همو، ۱۳۶۳ «ب»: ۳۲۶) و در این سیر پیوسته در حال شدت و تمامیت است، ولی از آنجایی که ما موجودات جهان طبیعت را موجوداتی ضعیف، فانی و هالک و دیگر موجودات قوی، باقی و ثابت می‌دانیم، به نظریه رایج درباره آفرینش گرایش

آشکارتر شوند و از حالت اجمالی و غیر قابل تفکیک، به حالت تفصیلی و قابل تفکیک مبدل شوند.

گفته شد سیر نزول برای این است که کمال و جمال و جلال موجودات، علاوه بر وجود علمی که عین وجود خدای متعال است، ظهور و وجود عینی پیدا کنند. (همو، ۱۳۶۳ «ب»: ۲۷۰) وجود عینی، عین وجود خدای متعال نیست، بلکه به استناد وجود خدای متعال، موجود است. در مرتبه وجودهای علمی استناد معنا ندارد، در آنجا عینیت است و هیچ‌گونه مغایرتی دیده نمی‌شود. از این جهت تمام وجوه خدای متعال، به عین وجود خدای متعال، اما به استناد به خدای متعال، در مرتبه علمی‌شان به وجود قرآنی و اجمالی، کل کمال، جمال و جلال هستند. (همو، ۱۳۸۱: ۱۵۳) وقتی سخن از استناد به خدای متعال مطرح می‌شود؛ یعنی نوعی کثرت پیدا شده است، در واقع وقتی چیزی را استناد می‌دهیم؛ یعنی غیریت حاصل شده است، ولی این غیریت، غیریت حقیقی نیست و به گونه‌ای نیست که منفصل الذات و مابین الذات باشد؛ زیرا چنین چیزی امکان‌پذیر نیست و تحقق ندارد. (همو، ۱۳۷۵: ج ۱ / ۷)

آنچه گفته شد در درباره سیر نزولی بود، اما در سیر صعودی، ظهور کمال، جمال و جلال به نحوی دیگر است. در عالم عینی خواه طبیعت یا مثال یا عقل و فراتر از آن، این کمالات باید ظاهر باشد به این صورت که بعد از وجود عینی طبیعی و منفصل تفصیلی، به یک وجود عینی اجمالی یا به یک وجود عینی جمعی تحقق پیدا کند. بر این اساس تمام موجودات در سیر صعودی، کمال و جمال و جلال وجود خویش را که وجه حق تعالی است، آشکار می‌کنند و به گونه‌ای می‌شوند که هر چه را که در مرتبه علم خدای متعال به نحو وجود جمعی وجود داشت و در مرتبه وجود تفصیلی، به نحو تفصیل وجود داشت، در سیر صعود و به تعبیر عرفی در بازگشت به مقصدالمقاصد و خدای متعال، هم وجود عینی پیدا می‌کنند (در مقابل وجود علمی که قبلاً داشتند) و هم وجود تفصیلی پیدا می‌کنند (در مقابل وجود اجمالی و قرآنی که داشتند). البته وجود تفصیلی و عینی آنها به گونه‌ای نیست که متمایز از یکدیگر

بیرون از ذات خدای متعال نیست چنان‌که درون ذات خدای متعال هم نیست. از آنجایی که این موجودات تجلیات خدای متعال هستند، بنابراین در عالم عقل تفصیل بیشتر دارند و در عالم مثال نیز نسبت به عالم عقل تفصیل بیشتری دارند؛ یعنی چیزهایی در این مرتبه ظهور پیدا می‌کند که ظهور آن در عالم قبل ممکن نبود. در مرتبه طبیعت تفصیل بیشتری مشاهده می‌شود؛ یعنی همه آن چیزی که در مراتب قبل بود، در جهان طبیعت هم خواهد بود و علاوه بر آن اموری مانند تغییر، تغیر، حرکت، سیلان، جسمانیت، مادیت و امور دیگر در جهان طبیعت ظهور پیدا می‌کنند (همو، ۱۳۶۳ «ب»: ۴۲۱؛ ۱۹۸۱: ج ۸ / ۳۷۴) که در عوالم قبل نبوده است، اما آنچه در عوالم قبل هست، در جهان طبیعت نیز خواهد بود.

همان‌طور که در سیر نزول تمام مراتب به ترتیب نزول، مفصل‌تر شدند، بعد از جهان طبیعت نیز همین‌گونه است؛ یعنی عالم مثال صعودی از عالم طبیعت و عالم عقل صعودی از عالم مثال صعودی و عوالم ماقبل مفصل‌تر است.

بنابراین آفرینش پیوسته رو به کمال و تفصیل می‌رود و آنچه که در آیه ۳۰ سوره انبیاء فرمود: «أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا: أَيَا كَافِرَانَ نَدَانَسْتُمْ أَن تَسْمَانَهَا وَ زَمِينَ بِه هَم بَسْتَه وَ پِیوسته بوندند و ما آن‌دو را شکافته و از هم باز کردیم» (انبیاء: ۳۰). مقصود از آسمان‌ها و زمین کل عالم هستی می‌باشد؛ یعنی عالم اسماء و اعیان ثابته، وجود علمی موجودات و عقل و دیگر موجودات عوالم پیوسته در حال فتق و تفصیل هستند و پیوسته از رتق و اجمال خارج می‌شوند. (همو، ۱۳۶۳ «ب»: ۲۸۰) پس گویی آفرینش خدای متعال آغاز و انجام ندارد و آفرینش عبارت است از تجلی تفصیلی پیوسته خدای متعال که در این پیوستگی هر تجلی، متجلی‌تر و مفصل‌تر از قبل می‌شود و آن هم به دلیل اقتضائاتی است که هر کدام از عوالم دارند. آنگاه تفاوت عوالم سیر نزول و صعود در این است که عوالم سیر صعود تفصیل بیشتری دارد. تنزل وجوه خداوند در سیر نزولی، به این خاطر است که این وجوه

باشند، چنان که در عالم طبیعت و سیر نزول چنان تفصیلی حاصل بود. (همو، ۱۳۸۱: ۱۵۳) در واقع در کمال، همانند وجود علمی‌اند و در تفصیل، همانند وجود عینی‌اند و آفرینش یعنی جمع میان وجود علمی و عینی یا علمی بودن در عین عینی بودن و عینی بودن در عین علمی بودن. بنابراین در سیر صعود همه موجودات کمالات، خود را آشکار می‌کنند و میزان آشکاری آنها به اندازه احوال، افکار، افعال و اقوال آنهاست.

بحث و نتیجه‌گیری

مطابق نظریه رایج در فلسفه، فرایند آفرینش به این صورت است که قبل از آفرینش، موجودات در اعلی درجات وجود در ذات خدای متعال حضور داشتند، آنگاه موجودات از درجه اعلی هبوط کرده‌اند و بعد به عالم عقل، مثال و طبیعت نازل می‌شوند. سیر صعود نیز از جهان طبیعت شروع می‌شود و مسیر مذکور، دوباره طی می‌شود. آفرینش با تنزل انجام می‌شود و موجودات پیوسته تنزل می‌یابند تا به اسفل السافلین می‌رسند و بعد از عالم طبیعت دوباره صعود می‌کنند و کامل‌تر می‌شوند تا به اعلی درجه وجود برسند. به نظر می‌رسد، اینکه موجودی تام و تمام بوده و در اثر تنزل، کوچک و ضعیف شده تا به اضعف درجات و اسفل درجات وجودی برسد و دوباره این موجود از پایین‌ترین نقطه نزول، حرکت خود را شروع کند تا به نقطه شروع سیر نزول و اولین مرتبه‌اش برسد، اولاً این عمل لغو و بیهوده است؛ ثانیاً لازمه‌اش ترکیب وجود است که معنای محصلی ندارد.

در نظریه مختار آفرینش پیوسته به سوی کمال می‌رود و از مرتبه وجوب وجود و وجود علمی که نزد خدای متعال هست تا به عوالم عین یعنی عالم عقل، مثال و طبیعت پیش می‌رود. این سیر آفرینش، پیوسته در حال شدت و تمامیت است. آن چیزی که از مرتبه ذات خداوند نازل شده بعد نزول هم‌چنان در مرتبه سابق وجود دارند؛ فقط نحوه ظهور آنها در مراتب نازل متفاوت شده است. در مرتبه ذات، اجمال در عین تفصیل و تفصیل در عین اجمال است، اما در مرتبه عقل تفصیل محض است و تفصیل

مرتبه مثال تام‌تر از تفصیل مرتبه عقل است و تفصیل مرتبه طبیعت از عالم مثال کامل‌تر است. بنابراین آفرینش عبارت است از تجلی تفصیلی پیوسته خدای متعال که در این پیوستگی، هر تجلی، متجلی‌تر و مفصل‌تر از تجلی قبل می‌شود، دلیل آن هم دو مطلب است: ۱. هر مرتبه مقدم آفرینش نسبت به مرتبه بعد در حکم مقدمه است، در نتیجه هر مرتبه بعد نسبت به قبل به جهت غایت بودن برای آن (غایت به معنی ما ینتهی الیه الشی) کامل‌تر و مفصل‌تر می‌باشد. ۲. آنچه در مرتبه عقل قابلیت ظهور نداشت در مرتبه مثال قابلیت ظهور پیدا کرده است و همین‌طور در عالم طبیعت نسبت به عالم مثال و عالم عقل، ظهور بیشتری رخ داده است و آن هم به دلیل اقتضائاتی است که هر کدام از عوالم دارند. بنابراین اولاً اگر گفته می‌شود موجودات تنزل می‌یابند، بدین معنا نیست که آنها کوچک و نازل می‌شوند، بلکه با حفظ اصل‌شان، ظهور بیشتری می‌یابند. ثانیاً آن چیزی که در مرتبه ذات خدای متعال است به نحو تفصیلی است، اما تفصیلی که متصف به اجمال می‌شود و در عین اجمالش متصف به تفصیل هم می‌گردد. اگر این امر تفصیل عقلی، یعنی تفصیلی فاقد اجمال پیدا کند، می‌توان گفت کامل‌تر شده است. در سیر صعود نیز تمام موجودات کمال، جمال و جلال وجود خویش که وجه حق تعالی هست را آشکار می‌کنند به گونه‌ای می‌شود که هر چه را که در مرتبه علم خدای متعال وجود داشت، فقط وجود جمعی و در مرتبه وجود تفصیلی، فقط تفصیل داشت، در سیر صعود، هم وجود عینی پیدا می‌کنند (در مقابل وجود علمی که قبلاً داشتند) و هم وجود تفصیلی پیدا می‌کنند (در مقابل وجود اجمالی و قرآنی که داشتند)، البته وجود تفصیلی و عینی آنها به گونه‌ای نیست که متمایز از یکدیگر باشند، چنان که در عالم طبیعت و سیر نزول چنان تفصیلی داشتند. در واقع در کمال همانند وجود علمی و در تفصیل همانند وجود عینی هستند و آفرینش جمع میان وجود علمی و عینی می‌باشد.

منابع

قرآن کریم، ترجمه حسین انصاریان.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۱۸ق). *الهیات شفا*. تحقیق آیه‌الله حسن‌زاده آملی. چاپ اول. قم: انتشارات دفتر تبلیغات قم.
- ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۰۵). *الفتوحات المکیه*. ج ۱. ص ۲۶۲. قاهره: چاپ عثمان یحیی.
- اخلاقی، مرضیه؛ میشکار مطلق، مسعود (پاییز و زمستان ۱۳۹۵). «نقدهای علامه حسن‌زاده بر براهین تناهی ابعاد اجسام». *دو فصلنامه علمی و پژوهشی حکمت صدرایی*، سال پنجم، شماره اول، صص ۱۱-۲۲.
- ترکه، صائ‌الدین علی (۱۳۸۱). *تمهید القواعد*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۷). *شرح فارسی الاسفار الاربعه*. ۳ جلدی. قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق: داودی، صفوان عدنان. ج ۱. چاپ اول. بیروت: دارالعلم، الدار الشامیه.
- سبزواری، هادی بن مهدی (بی‌تا). *شرح المنظومه*. ج ۲. بی‌جا: نشر ناب.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۹۷۶م). *مجموعه مصنفات، التلویحات*. به کوشش هانری کربن. ج ۱. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۹۲). *حکمه الاشراف*. شارح قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود، مصحح نجفقلی حبیبی. حاشیه‌نویس صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۴ جلد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- شاه‌آبادی، محمد (۱۳۸۱). *رشحات الحکمه تعلیقه علی الاسفار*. ۳ ج. قم: مهدی‌یار.
- شهرستانی، عبدالکریم (بی‌تا). *نهایه الاقدام فی علم الکلام*. تصحیح الفرد جیوم.
- شیرازی، صدرالمآلهین محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *اسرارالآیات*. تصحیح محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۳). «ب». *مفاتیح الغیب*. حاشیه علی بن جمشید نوری. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی.
- تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران. _____ (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. ۹ جلدی. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. ۹ جلدی، قم: مکتبه المصطفوی.
- _____ (بی‌تا «الف»). *الرسائل*. قم: مکتبه المصطفوی.
- _____ (۱۳۷۵). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. ۲ جلدی. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- _____ (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (بی‌تا «پ»). *المظاهر الالهیه*. به تصحیح جلال‌الدین آشتیانی. مشهد: چاپخانه خراسان.
- _____ (بی‌تا «ت»). *ایقاز النائمین*. به تصحیح محسن مؤیدی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۶ «الف»). *تفسیر القرآن الکریم*. تصحیح محمد خواجوی. ۷ جلد. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۸ «ب»). *رساله فی الحدوث*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۷۸ «الف»). *سه رساله فلسفی (متشابهات القرآن - المسائل القدسیه - اجوبه المسائل)*. تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
- _____ (۱۳۶۶ «ب»). *شرح اصول الکافی*. تصحیح محمد خواجوی. حاشیه علی بن جمشید نوری. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- _____ (بی‌تا «ب»). *شرح الهدایه الاثیریه [لأثیرالدین الأبهری]*. تصحیح محمدمصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- _____ (۱۳۸۱). *شرح بر زادالمسافر*. شرح

- سیدجلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب قم.
_____ (۱۳۶۳ «الف»). کتاب المشاعر. ترجمه
بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله. چاپ دوم. تهران:
کتابخانه طهوری.
طباطبایی، محمدحسین (۱۴۲۲ق). نه‌ایه الحکمه. چاپ
- شانزدهم. قم: نشر اسلامی.
فارابی، ابونصر (۱۳۶۶). السیاسه المدنیه. تحقیق بوملحم.
چاپ اول. بیروت: دارومکتبه الهلال.
فلوطین (۱۳۶۶). دوره آثار. ترجمه محمدحسین لطفی. ج ۲.
چاپ اول. تهران: انتشارات خوارزمی.