



The Manifestation of Absolute Existence in the Mirror of Creation from the Perspective of Mulla Sadra

Maryam Mohabbati¹ , Alireza Kohansal² 

¹ Assistant Professor, Kosar University of Bojnord, Bojnord, Iran (**Corresponding author**).
mmohabbati60@kub.ac.ir

² Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran. Kohansal-a@um.ac.ir

Abstract

The discovery of the truth of creation has always been the subject of meticulous examination by philosophers and thinkers, who have employed terms such as emanation (*sudūr*), origination (*ījād*), and creation (*khalq*) to describe it. However, Mulla Sadra considers creation to be the locus of divine manifestation (*mazhar tajallī*) and regards all existents as manifestations (*mazāhir*) of God. This study aims to explain creation based on the concept of manifestation (*tajallī*) from Mulla Sadra's perspective, utilizing content analysis and inferential methodology. It seeks to demonstrate how a system based on manifestation offers a different explanation from causal systems, how the gradations (*marātib*) of creation and its multiplicities (*katharāt*) are interpreted within this framework, and how the sequence of origination (*iḥdāth*) and the mode of the world's perpetuation (*ibqā'*) are conceptualized. Given that Mulla Sadra's philosophical system is founded on the primacy of existence (*aṣālat wujūd*), existence (*wujūd*) is regarded as a singular, necessary (*wājib*) reality that pervades the entire cosmos. Creatures are considered shadows (*aẓillah*) and modes (*sha'ūnāt*) of His existence, and creation is thus the locus (*mazhar*) wherein the Divine Essence (*dhāt*), Names (*asmā'*), and Attributes (*ṣifāt*) of God (*Ḥaqq Ta'ālā*) are manifested. Since nothing exists except Him, and all that exists are radiations and lights (*anwār*) of His Being, the entire cosmos is distinguished only by virtue of His Distinguished Essence (*tashakhuṣ dhāt Bārī*). Accordingly, the effusion (*ḥayḍ*) of existence from Him constitutes either an absolute manifestation (*tajallī muṭlaq*) or successive specific manifestations (*tajalliyyāt khāṣṣah mutawālīyah*), which are necessitated by His perfection (*kamāl*). Each manifestation reveals an aspect of His existence. On this basis, the multiplicity (*kathrah*) of beings is explained as follows: Although God, at the level of Essence (*martabe dhāt*), annihilates all multiplicities (*maḥw katharāt*), He descends to

Cite this article: Mohabbati, M. & Kohansal, A.R. (2024). The Manifestation of Absolute Existence in the Mirror of Creation from the Perspective of Mulla Sadra. *Theosophia Practica*, 16(62), p. 97-112.
<https://doi.org/10.22081/pwq.2025.37158.277>

Received: 2024-07-16 ; **Revised:** 2024-09-20 ; **Accepted:** 2024-11-06 ; **Published online:** 2024-12-25

© The Author(s).

Article type: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University



the station of His Names (*maqām asmā'*) while preserving His unity (*waḥdat*), thereby manifesting conceptual multiplicity (*kathrat maḥmūmi*). Then, by appearing in the mirrors (*marāyā*) of contingent beings (*mumkināt*), He descends to their levels (*marātib*), giving rise to objective multiplicity (*kathrat miṣdāqī*). Nevertheless, since all contingent phenomena (*ḥawādith imkāni*) subsist through Him (*qā'im bihi*) and possess no independent reality (*istiqlāl*), they are merely loci (*majāli*) for the manifestation of His Beauty (*jamāl*) and Majesty (*jalāl*). They have no ontological fixity (*thubūt*) prior to His manifestation (*tajallī*). Another key point in Mulla Sadra's view is that, within the framework of manifestation, we encounter a singular reality (*ḥaqīqah wāḥidah*) with inherent concomitants (*lawāzim dhātīyyah*) that are never separated from Him. Consequently, any assumed distance (*fāsilah*) between God and creatures is negated, and the origination (*ijād*) of beings from God (*Ḥaqq Ta'ālā*) occurs instantaneously (*daf'ī*) and necessarily (*bi al-ḍarūrah*). Thus, God alone is the Origin (*aṣl*) and Reality (*ḥaqīqah*) of existence, while all other entities have no identity (*huwiyyah*) except through His Identity (*huwiyyat al-Ḥaqq*). However, they can attain existence (*wujūd*) through His self-determination (*tahāṣṣul*) by virtue of their ontological proximity (*ma'iyyah*) to Him, serving as mirrors (*mir'āt*) in which the true form (*ṣūrah*) of His existence is revealed - and this very capacity for reflection suffices as proof of their existence. In summary, Mulla Sadra maintains that the effusion (*ṣudūr*) of existential grace (*ḥayḍ wujūd*) from God (*Ḥaqq Ta'ālā*) constitutes either an absolute manifestation (*tajallī muṭlaq*) or successive specific manifestations (*tajalliyyāt khāṣṣah*), which are necessitated by His perfection (*kamāl*). His intention (*qaṣd*) has no object other than His own Sacred Essence (*dhāt muqaddasah*).

Keywords: Reality of existence (*ḥaqīqat wujūd*), manifestation (*tajallī*), Divine Names (*asmā' ilāhi*), Divine Attributes (*ṣifāt ilāhi*), cosmos (*'ālam*).

تجلی وجود مطلق در آینه خلقت از منظر ملاصدرا

مریم محبتی^۱، علیرضا کهنسال^۲

^۱ استادیار، دانشگاه کوثر بجنورد، بجنورد، ایران (نویسنده مسئول)، mmohabbati60@kub.ac.ir
^۲ دانشیار، گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران، Kohansal-a@um.ac.ir

چکیده

کشف حقیقت خلقت همواره مورد مذاقه و بررسی فیلسوفان و اندیشمندان بوده و در این راستا از تعبیری همچون صدور، ایجاد و خلق استفاده کرده‌اند، اما ملاصدرا خلقت را تجلی‌گاه خداوند و عالمیان را مظاهر او برمی‌شمارد. در این راستا، هدف پژوهش حاضر تبیین خلقت بر مبنای تجلی از دیدگاه ملاصدرا، با ابتناء بر روش پژوهشی تحلیل محتوا و روش استنباطی است، تا نشان دهد که نظام مبتنی بر تجلی، چه تبیین متفاوتی از نظام علی دارد و ذیل این دیدگاه مراتب خلقت و کثرات آن چگونه تبیین می‌شوند و ترتیب احداث و کیفیت ابقاء عالم چگونه خواهد بود؟ با عنایت به اینکه دستگاه فلسفی ملاصدرا بر اصالت وجود مبتنی است، لذا طبق این دیدگاه حقیقت وجود، حقیقتی واحد و واجب است که بر تمام عالم مستولی شده و موجودات سایه‌ها و شئون وجود او تلقی می‌شوند و در واقع خلقت، تجلی‌گاه ظهور ذات و اسماء و صفات حق تعالی در موجودات است؛ و چون جز اویی وجود ندارد و هرچه هست، تابش‌ها و انوار اوست، لذا با مجموعه‌ای مواجه هستیم که به تشخص ذات باری تعالی، تشخص یافته است. بر این اساس صدور فیض وجود از ناحیه او عبارت است از تجلی مطلق و یا تجلیات خاص پی‌درپی که لازمه تمامیت و کمال اویند و با هر تجلی، جلوه‌ای از وجود ایشان را آشکار می‌سازند. بر این مبنا کثرات موجودات اینگونه تبیین می‌شوند که علی‌رغم اینکه خداوند در مرتبه ذات، ماحی تمام کثرات است، اما ایشان با حفظ وحدت به مقام اسماء تنزل می‌کنند و کثرات مفهومی را ظاهر می‌گردانند و سپس با ظهور در مظاهر موجودات امکانی، به مراتب آنها تنزل می‌کند و کثرات‌های مصداقی را برمی‌انگیزانند. اما با این وجود چون همه پدیده‌های امکانی قائم به اویند و درواقع هیچ استقلالی از خود ندارند و صرفاً محالی جمال و جلال وی‌اند، بدون اینکه پیش از تجلی حق، بتوان برای آنها تقرر و ثبوتی فرض کرد. نکته دیگری که ملاصدرا به آن اذعان دارد این است که، ذیل دیدگاه تجلی، ما با حقیقتی واحد، و با لوازمی ذاتی مواجهیم که هیچ‌گاه از او جدا نمی‌شوند. از این‌رو، فرض فاصله میان خداوند و موجودات ابطال می‌شود و پیدایش موجودات از ناحیه حق تعالی به صورت دفعی و بالضرورة صورت می‌پذیرد. بنابراین، تنها خداوند اصل و حقیقت وجود است و دیگران هویتی جز هویت حق تعالی ندارند، اما آنها می‌توانند با توسل به تحصیل او به سبب معیت با اشیاء، موجود گردند و به منزله آینه‌هایی شوند که در آنها صورت وجود حقیقی حق آشکار می‌گردد، که البته همین مقدار نمایشگری، برای اثبات وجود برای آنان کافی است. خلاصه اینکه ملاصدرا معتقد است، صدور فیض وجود از ناحیه حق تعالی عبارت است از تجلی مطلق و یا تجلیات خاص پی‌درپی که لازمه تمامیت و کمال اوست و هیچ قصد و غایتی جز ذات مقدس خویش ندارد.

کلیدواژه‌ها: حقیقت وجود، تجلی، اسماء الهی، صفات الهی، جهان.

پژوهش حاضر برگرفته از: رساله دکتری با عنوان «بررسی اضافه اشراقیه و پیامدهای آن براساس مبانی حکمت متعالیه» است.

استناد به این مقاله: محبتی، مریم؛ کهنسال، علیرضا (۱۴۰۳). تجلی وجود مطلق در آینه خلقت از منظر ملاصدرا. آیین حکمت، ۱۶ (۶۲)، ۹۷-۱۱۲.

<https://doi.org/10.22081/pwq.2025.37158.277>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۲۶ ؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۶/۳۰ ؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۶ ؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۱۰/۰۵

نشر: دانشگاه باقرالعلوم (ع)

نوع مقاله: پژوهشی

© نویسندگان.



۱. مقدمه

آفرینش و خلقت عالم و نحوه پیدایش جهان از سؤالات مهمی است که اکثر متفکران بدان توجه نموده‌اند و با دیدگاه ویژه خود از تعبیری چون صدور، ایجاد و خلق استفاده کرده‌اند. ملاصدرا از واژه تجلی بهره برده و این پرسش را مطرح کرده که نظام مبتنی بر تجلی، چه تبیین متفاوتی از نظام علّی خواهد داشت و مراتب خلقت و کثرت آن چگونه با تجلی امر واحد سازگار خواهد بود؟ در این راستا، مسأله پژوهش حاضر تبیین معنای تجلی و چگونگی بازگشت علّیت به تجلی، توجیه مراتب و کثرات براساس تجلی و نسبت سنجی آنها با ذات واجب است.

۲. بازگشت علّیت به تجلی

در نظام فلسفی صدرالمتألهین، علّیت به تجلی بازمی‌گردد. بر این اساس که: براساس اصالت وجود، آنچه از ناحیه مبدأ صادر می‌شود، وجود اشیاء است. با توجه به اعتباری بودن ماهیت، مناط نیازمندی معلول به علت، امکان ماهوی نیست؛ چراکه امکان وصف ماهیت است و همچون ماهیت تابع وجود. لازمه امکان ماهوی این است که معلول در ذات خویش مستقل باشد و این یعنی اصلاً معلول نباشد. بنابراین، معلول باید چیزی باشد که در مقام ذات، هیچ‌گونه استقلالی ندارد، بلکه عین ربط، فقر و نیاز به علت است. بدین‌گونه نیاز و فقر در متن هستی معلول راه پیدا می‌کند و این همان امکان فقری است. با توجه به عین‌الربط بودن معلول، اسناد هستی به معلول، جز مجاز چیزی نیست؛ زیرا چنین موجودی از خود هیچ ذاتی ندارد و محکوم هیچ حکمی واقع نمی‌شود. در نتیجه معلول واقعی با تمام حقیقتش عین انتساب به علت است؛ چنان نیست که علت معلول را اشراق کند و معلول چیزی باشد که اشراق بدان تعلق گرفته باشد؛ بلکه ایجاد عین موجد، و اضافه عین مضاف است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۴-۲۹۱).

۳. حقیقت وجود

به کثرات در آثار ملاصدرا آمده است که وجود، شایسته‌ترین چیز به تحقق و واسطه‌ای برای تحقق ماسوای خود است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص ۷). همچنین حقیقت وجود، حقیقتی است واحد؛ از این‌رو از آن جهت که امری بسیط و بدون ماهیت و مقوم و یا محدّد است، عین واجب است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰). پس، می‌توان گفت که حقیقت وجود، واجب است که بر تمام عالم مستولی است، و بقیه موجودات سایه‌ها و شئونات وجود او هستند. «حقیقت وجود» آفریدگار عالم است و سزوار نیست که جز او متّصف به وجود گردد و دست به خلق بزند. لذا، پروردگار جهان و جاعل و علت حقیقی، در تکوین و پیدایش موجودات، همواره اوست. بنابراین، به جهت هستی صرف بودن و بساطت و نامتناهی بودن حق تعالی، دایره هستی در دستان قدرت نامتناهی و علم نامتناهی و ظهور نامتناهی حق تعالی محصور می‌شود و جایی برای عرض اندام کردن دیگری وجود ندارد. او نور آسمان‌ها و زمین است و در هر

پرتوافکنی، موجودات نور می‌گیرند و هست می‌شوند. واجب‌تعالی ریشه همه خیرات و کمال تمام هستی‌ها است و جز او نقایصی محدودند که در رفع نیازها بدو محتاج هستند (ملاصدرا، ۱۳۴۱، ص ۹؛ ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۲۵).

۴. وحدت علت و وحدت معلول

با نظر به عین‌الربط بودن معلول و اضافه اشراقیه‌ای که میان خداوند و هستی برقرار است، دو اصل اثبات می‌شود، یکی وحدت خداوند و دیگری وحدت عالم. البته با توجه به رابطه لازم و ملزومی خداوند و جهان، هرگونه تلاش در جهت اثبات یک سمت، منجر به اثبات سمت دیگر نیز می‌شود. از چند جنبه می‌توان راه به وحدت خداوند برد:

اولاً، دقت در ذات حق‌تعالی قاطع‌ترین دلیل بر وحدت خداوند است؛ از نگرستن به حقیقت ذات واجب‌تعالی، وحدت شخصیه وجود حاصل می‌شود. او هستی صرف و بسیط و نامتناهی است، لذا، جز او در دیار وجود، هیچ نیست. اوست که از خود به‌در شده و شروع به جلوه‌گری نموده و هر لحظه از شأنی به شأنی درآمده و عالم وجود را به اطوار گوناگون خویش آذین بسته است. «موجود و وجود، منحصرأ در حقیقت واحد شخصی است که او را در موجودیت حقیقی، شریک و انبازی نیست و در عین و خارج، وی را ثانی و دومی نمی‌باشد و در عالم وجود جز او دیاری نیست و هرچه در عالم وجود مشاهده می‌شود، ظهورات ذات و تجلیات صفات اویند که درواقع عین ذات اویند» (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳۱۵؛ ۱۳۸۰، ص ۶۵).

ثانیاً، از طریق لازم نیز به ملزوم می‌توان رسید؛ وحدت عالم گواهی است بر وحدت خالق. «کل عالم، یک شخص است و دارای وحدتی طبیعی؛ زیرا نظام عالم مترتب بر نظام علی و معلولی است، هر امری که اینگونه باشد، وحدت حاکم بر آن، وحدت ذاتی است. عالم، حیوان واحد ناطقی است موسوم به انسان کبیر؛ که در آن عالم اجسام به منزله بدن او، و عالم ارواح به منزله روح او است. پس، اگر عالم واحد باشد، باید خدای عالم نیز واحد باشد» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص ۱۳۳؛ ۱۳۶۴ الف، ص ۲۳).

ثالثاً، دیدگاه تجلی و تشان نیز تأییدیه‌ای بر این نکته است؛ از آنجا که همه موجودات تابنده به تابش الهی هستند و در شعاع الهی بودن با یکدیگر مشترک؛ پس در حکم، موجودی واحد هستند. اینان در عین‌الفقری، عین هم بوده و در ذیل قاعده وجود رابط، در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند. از این‌رو، مجموعه‌ای سراسر نیاز ترتیب داده‌اند و بدین ترتیب به نظامی رابط وحدت گرفته‌اند و این نظام فقیر واحد دلالت بر موجود غنی واحدی دارد، که لحظه به لحظه با پرتوافکنی‌های خود نظام عالم را تدبیر می‌کند.

خداوند هستی صرف است و جز او، اشعات و انوار و اظلال اویند که بالضروره از وجود حق‌تعالی هستی می‌گیرند. بنابراین، با توجه به این امر که خدای واحد فاعل تامّ و مطلق هستی است که به ذات

خویش پرتوافکنی می‌کند، پس به وحدت او، وحدت انوار او نیز اثبات می‌گردد؛ چون جزاوی وجود ندارد و هرچه هست، تابش‌ها و انوار اوست، لذا، مجموعه عالم یک شخص واحد می‌شود که به تشخص ذات باری تعالی، تشخص یافته است. البته این شخص واحد دارای دو اعتبار است؛ اعتبار اجمال و اعتبار تفصیل؛ چون به مجموع عالم بنگری، جز یک تابش و اشعه و پرتو نخواهی دید، ولی چون به موجودات متفاوت آن بنگری، اظلال و سایه‌های گوناگونی می‌بینی که در مرتب متفاوتند. پس، در این خصوص وحدت حق متعال به وحدت ظلّ می‌انجامد (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص ۱۳۶). «برای جمله عالم، طبقات کثیره است؛ متفاوت در شرف و خست. اول عالم عقل است و برای آن مراتب بسیار هست، دوم عالم مثال و خیال منفصل است که مشتمل بر مراتب متفاوت بوده که اعلاّی آن مراتب ادنای عالم عقول است، سوم عالم جرم مشتمل بر طبقات از اعلاّی افلاک تا ادنای ارضین، و جرم اعلاّی در لطافت به حیثیتی است که مشابه به ادنای عالم مثال است، و همه آنها یک شخص واحد است که مظهر جمیع اسماء الهی است که آن اسماء با کثرت عین وجود حق تعالی است ... بدین ترتیب مجموع عالم مظهر اسماء الهیه است بر سبیل تفصیل، و انسان کامل مظهر آنهاست بر سبیل اجمال» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵).

۵. تبیین خلقت بر اساس تجلی

نظر نهایی ملاصدرا درباره آفرینش «تجلی» است. وی با اتکاء به جمله «الحمد لله المتجلی لخلقه بخلقه» (نهج البلاغه، خطبه ۱۰۸) آفرینش را از نوع تجلی می‌داند و می‌گوید صدور فیض وجود از ناحیه او عبارت است از تجلی مطلق و یا تجلیات خاص پی‌درپی که لازمه تمامیت و کمال اوست، در هر تجلی جلوه‌ای از وجودش خودنمایی می‌کند و با خودنمایی خود، خویش را در مرتبه‌ای از مراتب وجود نشان می‌دهد و از ایجاد و تجلی آن، هیچ قصد و غایتی به جز ذات مقدس خویش ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص ۲۱۵). خداوند سبحان که در مرتبه ذات ماحی تمام کثرات است، با حفظ وحدت، به مقام اسماء تنزل می‌کند و بدین ترتیب کثرات مفهومی ظهور می‌یابند، و سپس با ظهور در مظاهر موجودات امکانی، به مراتب آنها تنزل می‌کند و کثرات‌های مصداقی برانگیخته می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۴۸). بنابراین، همه پدیده‌های امکانی، مظهر وجود واجب حق تعالی هستند و همه قائم به اویند، پس این حق تعالی است که در عالم ظاهر شده و سایه می‌گستراند و بدون سایه عنایت او، هیچ است؛ چراکه با نبودن نور، سایه را حقیقت و وجودی نیست. بنابراین، آنچه ادراک می‌کنیم، وجود حق است که در اعیان ممکنات تجلی نموده و اشیاء مظاهر نور او و مجالی جمال و جلال وی‌اند، بدون اینکه پیش از تجلی، تقرر و ثبوتی برای آنها فرض شود (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۱؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۶-۳۱۵). البته باید توجه داشت که ظهور حق در عالم، به معنای ظهور ذات او و درآمیختگی او با اشیاء نیست؛ بلکه ذات او مرتبه‌ای دارد که «لیس کمثله شی» بوده و در هیچ چیز تجلی نکرده است، بلکه آنچه از خدا

مشاهده می‌شود، تجلی فعلی اوست و همه موجودات در مقام فعل او هستند و وجود آنها عین فعل اوست، و نه ذات او.

اما موجودات را در موجودیت مراتبی است و همگی از مراتب تابش نور حقیقی و تجلیات وجود قیومی الهی‌اند و آنچه را که به اشتباه، ماهیات می‌دانند، از احکام و لوازم مراتب وجوداتی هستند که به تابش حق موجود گشته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۱۴). چنانچه ملاصدرا در خصوص صورت‌های منوعه جواهر می‌گوید که این صور، داخل در تحت مقولات جوهری و عرضی نیستند، بلکه آنها وجوداتی خالص‌اند که از شئونات حق سبحان و سایه اشراقات آن و از آثار اشعاعات ذات آن هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۹۴). ملاصدرا بر این باور است که جلوه‌گری حق تعالی در مرتبه اسماء و صفات الهی انجام می‌گیرد و اشیاء خارجی درواقع مظاهر اسماء و صفات الهی‌اند، از این‌رو به تبیین نقش صفات و اسماء در پدیدار گشتن موجودات می‌پردازد؛ ایشان عالم جبروت را مظهر اسم «الله» می‌داند و عالم ملکوت را مظهر اسم «الرحمن» قلمداد می‌کند و عالم ملک را مظهر اسم «الرحیم» می‌داند. ایشان در توضیح می‌گویند، لفظ «الله» به ذات مستغنی و فیاض حق تعالی اشاره می‌کند و لفظ «الرحمن» به رحمت و واسعة حق اشاره دارد که در لوای این رحمت موجودات از عدم ایجاد شده‌اند و از خفا به ظهور درآمده‌اند. در نظر ایشان همه عالم بر صورت «الرحمن» خلق شده‌اند؛ چراکه «الرحمن» هم مشتمل بر مظاهر صفات جمالیه از ملانکه و انوار آنهاست و هم مشتمل بر صفات جلالیه از اجسام و قوای آنهاست (ملاصدرا، ۱۳۶۲ الف، ص ۱۶۳) و لفظ «الرحیم» نیز به رحمت متناهی حق اشاره دارد که موجودات بواسطه این اسم به سوی وجود حقیقی حرکت می‌کنند و به آن می‌پیوندند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ص ۷۸؛ طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۴۴۴). بنابراین، عالم همگی صورت ذات و وجود حق است و هریک از موجودات اسمی از اسماء الهی‌اند. لذا، ذات واجب‌الوجود در مرتبه ذات خویش مظهر جمیع صفات و اسماء است و همین ذات، خود آئینه‌ای است که با همین آینه و در همین آینه صور کلیه ممکنات مشاهده می‌گردند و بر حضرت ذات مکشوف خواهند بود (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص ۶۴). علامه طباطبایی در این‌باره می‌گوید: «خداوند هنگام آفرینش و قوام دادن به هستی و اشکال گوناگون افاضه و اعطاء و نیز در مرحله بازگشت، مانند مرگ و برزخ و حشر، آنها را با نام‌هایی که مفهوم متناسبی با هریک از این موارد دارد، تحلیل می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۱۴۴). ملاصدرا تحت این نگاه مقولات ماهوی را هم تأویل نموده و حقیقت مستور در آنها را آشکار کرده است. به این معنی که هریک از مقولات را مظهر مرتبه‌ای از صفات حق تعالی می‌داند. مقوله جوهر صورت و مثالی است از صفات حق تعالی؛ مقوله متی مثال ازلیت حق است؛ مقوله کم مثال عدد اسماء حق تعالی، مقوله کیف مثال رضا و غضب، وضع مثال قیام او به ذات خویش است، مقوله جده، مثال صفت مالک‌الملکی حق تعالی است، اضافه مثال ربوبیت، ان‌یفعل مثال ایجاد و آفرینشگری او، و مقوله ان‌یفعل مثالی برای اجابت دعا است (ملاصدرا، ۱۳۸۹،

ص ۶۷). طبق این تفسیر، دنیا به منزله آینه‌ای برای جلوه‌گری حق تعالی و جایگاهی برای مظاهر صفات الهی خواهد بود. «کلمه الله عبارت است از وجود او و لوازم وجود او، و لوازم وجود او اسماء حسناى اویند، و عالم مظاهر آن اسماء‌اند، یعنی ماهیات و حقایق ممکنات که شرح وجود حق، و پرتو نور و سایه وجود اویند که نور حق بر پیکر آنها تابیده است» (ملاصدرا، ۱۳۶۲ الف، ص ۹-۳۷؛ ۱۳۷۹، ص ۲۰۷).

۶. فعل حق تعالی

با توجه به اینکه خداوند را تنها «حقیقت موجود» دانستیم و آفرینش را تجلی الهی بر جهان خلقت تعبیر نمودیم، بنابراین، فاعلیت الهی به ذات حق تعالی نسبت داده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۲ ب، ص ۹-۴۸). اگر غیر این تصور شود، فاعلیت تام در اختیار او نبوده و او به واسطه امری زائد بر ذات یا اراده‌ای زائد عمل نموده، در حالی که حق تعالی مبرا از این اوصاف است. دلیلی که بر این امر ذکر شده، این است که فاعل یا به ذات خود در معلول تأثیر می‌گذارد و یا به غیر ذات خود. اگر فاعلیتش به غیر ذات باشد، ناگزیر از اعتبار شرطی و یا قیدی و یا صفتی و یا انگیزه‌ای و یا مصلحتی، و رای ذات خواهد بود، که در این صورت درواقع ایشان فاعل نبوده، بلکه فاعلیت به مجموعه این عوامل اطلاق می‌شود. اما خود مجموعه نیز در جهت مصالح و شروطی است و در نهایت باید به امری منتهی شود که به ذات خویش فاعل است. از این رو فاعلیت فاعل تام به ذات و حقیقت خود است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۵۱؛ ۱۳۶۲ ب، ص ۹-۴۸). از این امر معلوم می‌شود که در جهان یک حقیقت وجود دارد و سایر موجودات اشعات، انوار و اضلال او هستند که با کمترین عنایتی پا در عرصه وجود نهاده‌اند و با کمترین بی‌توجهی از جانب حق تعالی به عدم خواهند پیوست. با چنین تفسیری، اضافه اشراقیه معنا پیدا می‌کند؛ حقیقتی واحد با لوازمی ذاتی که هیچ‌گاه از او جدا نخواهند شد که اگر امکان جدا شدن برای آنها تصور شود، دیگر اشعه، ظل و سایه او نخواهند بود.

بدین ترتیب این گفته که چون وجودی لبریز گشت، به ناگزیر سرازیر می‌شود، در باب خلقت تحقق می‌یابد و فرض هرگونه فاصله‌ای میان خداوند و فیضان هستی باطل می‌شود. پس می‌توان گفت که پیدایش موجودات از ناحیه حق تعالی، به صورت دفعی صورت گرفته است و نه تدریجی؛ و گویا امر آفرینش در یک چشم برهم‌زدنی انجام شده و لاجرم حکم ضرورت بر فعل الهی زده می‌شود؛ یعنی فاعلیت خداوند و مبدئیت واجب برای او ضروری و حتمی خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۲ ب، ص ۷۰). اما دیدگان محدود بشری به حقیقت معنا پی نبرده و تدریج و احداث لحظه به لحظه را اثبات می‌کند و خود را گرفتار این توهم می‌نماید که خالقیت خداوند نسبت به کل عالم و مجموعه هستی، ضروری است و لیکن مبدئیت واجب تعالی نسبت به مخلوقات جزئی، در گرو استعدادات مختلفه بوده و به امکان صورت می‌گیرد و لذا نسبت به واجب، ضروری نیست؛ «آفرینش در مقام امر، دفعی است، و در مقام

خلق و عالم ماده به حکم ضرورت زمان و مکان برای شیء مادی، تدریجی است، اما نسبت همه چیز به خدا نسبت وجوب است و اشیاء مادی اگر چه نسبت به یکدیگر امکان دارند، اما نسبت به او واجبند». ملاصدرا در رفع توهم، نسبت آفرینش به باری تعالی و مبدئیت واجب برای عالم را ضروری می‌داند و از قیاس فعل الهی با فعل انسانی در امر آفرینش می‌پرهیزد؛ چراکه فعل انسانی نیازمند رعایت شرایط، مصلحت‌ها و انگیزه‌های زائد بر ذات است، اما خداوند به این دلیل که فاعلیتش به ذات او صورت می‌گیرد، از اینگونه امور مبرا است. لذا، فاعلیت تآ الهی بالضروره انجام می‌گیرد. البته از این اندیشه که نسبت جبر به افعال الهی داده شود، پرهیز می‌دهد و می‌گوید سزاوار نیست که کسی بپندارد وجود عالم از باری تعالی طبعاً و بدون اختیار او می‌باشد، همچون وجود نور نسبت به خورشید که خورشید توان بازداشتن نور و فیضش را ندارد، بلکه باری تعالی در افعالش مختار است، مانند سخنگویی توانمند که اگر بخواهد سخن می‌گوید و اگر بخواهد، ساکت می‌شود. پس حق تعالی اگر خواست بخشش و کرم را افاضه و حکمتش را آشکار می‌سازد و اگر هم بخواهد، از بخشش و کرم خودداری می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۳-۲۴۲؛ ۱۳۴۰، ص ۵۵؛ ۱۳۵۸، ص ۱۲۸).

۷. تبیین تجلیات متفاوت

در عالم تنها یک «حقیقت وجود» هست و بقیه اظلال و اطوار اویند. با این وجود دو سؤال مطرح می‌شود که اولاً، اگر تنها خداست و مظاهرش، حق است و سایه‌اش، وجود این همه موجودات چگونه قابل توجیه است؟ ثانیاً، تنوع موجودات چگونه براساس این نظریه توجیه می‌شود؟ درباره سؤال اول باید گفت که، وجود خداوند، صرف و خالص است و هر وجودی، تحت پوشش او می‌باشد؛ زیرا اگر در کنار وجود او، چیز دیگری باشد که حقیقتاً معنای موجود بر آن صدق کند، بالبداهه شمارش بر آنها عارض می‌گردد و گفته می‌شود این یکی است و آن دیگری، دوم. بنابراین، در کنار وجود خداوند سبحان وجودی نیست، مگر آنکه وابسته و قائم به وجود او می‌باشد. امام کاظم (ع) نیز می‌فرماید: «کان الله و لاشئ معه و هو الان کما کان؛ خداوند بود در حالی که چیزی با او نبود و اکنون هم مانند سابق است» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۲۴). بنابراین، تنها خداوند اصل و حقیقت وجود است و دیگران از حقیقت وجود برخوردار نیستند و آنان را هویتی جز هویت حق تعالی نیست، اما آنها می‌توانند با توسل به تحصیل او به سبب معیت با اشیاء، موجود گردند و به منزله آینه‌هایی شوند که در آنها صورت وجود حقیقی حق آشکار می‌گردد، که البته همین مقدار نمایشگری، برای اثبات وجود برای آنان کافی است.

درباره سؤال دوم باید گفت که از نظر ملاصدرا غایت وجودی همه موجودات در خلقت، تقرب به حق تعالی است، لذا، همگی طالب خیر مطلق و عاشق اویند. در پاسخ این طلب و اشتیاق، حق تعالی بر طالبان خویش متجلی و ظاهر می‌شود و موجودات با اشتیاق تمام بدون واسطه تجلی حق را می‌پذیرند.

اما واضح است که موجودات به جهت درجه تقریبی که به حق دارند، در قبول تجلی و رسیدن به نور جمال الهی متفاوت و گوناگون باشند. تشبیهی که ملاصدرا در بیان موضوع ارائه می‌دهد، تشبیه آئینه است که هنگام اولین ظهور در آن صورت شخص مطلوب بدون واسطه آینه دیگر متجلی می‌گردد و نخستین تجلی ظاهر می‌شود، اما ظهورات بعدی به منزله کسی است که صورت معشوق را به واسطه یک آئینه و یا آئینه‌های متعدد می‌بیند. البته با اشراف به این امر که تجلی جز از جانب شخص واحد - معشوق - واقع نمی‌شود، و دیگر آنکه تعدد آینه‌ها و کثرت وسایط در پنهان ماندن صورت و کمی ظهورش و ضعف قبول قابل از قبول تابش نور مؤثرند. ممکنات هم در قبول صورت از جهت تجلی حق تعالی و بهره‌وریشان از نور جمال و جلال الهی اینگونه‌اند؛ چرا که تجلی بیش از یک تجلی نیست، ولی قبول موجودات از اثرات تجلی متفاوت است و بعضی قوی‌تر اثر می‌پذیرند و برخی ضعیف‌تر، و این بواسطه ضرورت ترتیب بین اشیاء در نزدیکی و دوری از حق تعالی است (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص ۱-۱۸۰؛ ۱۳۶۴، ب، ص ۱۷۲). ابن‌سینا هم در رساله عشق چنین می‌گوید که «هر منفعلی از فاعل خود، به واسطه مثالی که از فاعل در او می‌افتد، منفعل می‌گردد و هر فاعلی در قابل انفعال از او - به توسط مثالی که از او در وی می‌افتد - فعل انجام می‌دهد» (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص ۱-۱۸۰). بدین ترتیب در «نظریه تجلی» نیز سلسله مراتب هستی مطرح است؛ «فکل ظاهر فی العالم صورة ممثلة کتابیه مضاهیه لصورة الهیة لأنه تعالی لایتجلی للعالم إلا بما یناسب العالم فی عین جوهر ثابت کما إن الانسان من حیث اصل جوهره ثابت ایضاً. فتری الثابت بالثابت منک و هو الغیب منک و منه. و تری الظاهر بالظاهر و هو الشاهد و المشهود و الشهادة منک و منه و کذا تدركه و کذا تدرك ذاتک غیر إنک معروف فی کل صورة إنک انت لاغیرک» (ملاصدرا، ۱۳۷۳، ص ۱۱۰).

۸. تجلیات پی‌درپی

برخی از فیلسوفان غربی - همچون لایبنیتس - بر این باورند که خداوند جهان را خلق نمود و سپس آن را رها کرد؛ چراکه جهان در ادامه نیازی به خدا ندارد، همچون ساعتی که چون کوک شود، دیگر خودش ادامه می‌دهد. همچنین برخی از متکلمین معتقدند که بعد از خلق جهان می‌توان فرض کرد که خدا نباشد، چراکه دیگر نیازی به او نیست، بلکه جهان به راه خود ادامه می‌دهد. اما در اکثر مکاتب فلسفی - سنیوی، اشراقی و صدرایی - چنین چیزی محال است، نه تنها جهان در خلقت به خداوند نیازمند است، بلکه در بقاء نیز به خداوند محتاج است. این عقیده در «جهان متجلی شده» نیز قابل توجیه است. از نظر ملاصدرا حق تعالی لحظه‌ای از تدبیر و اداره عالم و حفظ و نگهداری اشیاء غافل نیست، بلکه هر لحظه در کاری است، «کل یوم هو فی شأن» (الرحمن، ۲۹)، به نحوی که اگر چشم برهم زدنی از تدبیر و ابقاء و حفظ عالم خودداری کند، آسمان‌ها برهم ریخته و ستارگان فرو می‌ریزند و موجودات محو گردیده و نفوس

و کالبدها معدوم و نابود می‌گردند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص ۱۲۴؛ ۱۷۳؛ ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۴۱). امام صادق (ع) فرموده‌اند: «خداوند یگانه، بی‌نیاز، ازلی و صمدی است، او را ظَلّی نیست که نگهدارش باشد، بلکه او همه اشیاء را با ظَلّ آنها از نابودی صیانت می‌کند». مقصود از نگهداری با «ظَلّ» آن است که خداوند سبحان اشیاء را به وسیله ماهیات و تعینات قوام می‌بخشد، بدین ترتیب ما در مشاهده ماهیات موجود، درواقع وجود حقیقی واجب را به اندازه‌ای که این ماهیت قائم به آن است، مشاهده می‌کنیم، و همین است مقصود از اینکه می‌گوییم «وجود ممکن، ظهور واجب در اوست، و ممکن مظهر واجب می‌باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۰، ص ۴۶، ۲۶).

اما دو دلیل فلسفی بر نیاز به تجلی پی‌درپی حق تعالی می‌توان ارائه نمود؛ یکی به جهت امکان فقری جهان، و دیگری به جهت حدوث زمانی جهان:

الف) امکان فقری جهان: مبنای تحلیل فلسفی «نظریه تجلی» را در وجود فقری موجودات می‌توان یافت؛ وجود معلول وجودی است رابط و عین فقر که در نفس وجود خویش مرتبط به فاعل است و ارتباط با فاعل، مقوم اوست. این نیاز هرگز از وجود معلول جدا نمی‌گردد، بلکه نیاز و تعلقش به غیر در امر بقاء از هنگام حدوث شدیدتر است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۲۷؛ ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۱۴)؛ زیرا وجود معلول در حین حدوث با وجود او در حین بقاء تفاوتی ندارد و ملاک نیازمندی همواره همراه با اوست؛ چون امکان فقری عین هویت ممکن است و ربط و تعلق او به فاعل مفیض، جز بر فقرش نمی‌افزاید. بنابراین حق تعالی را جز افاضه و تابش نور وجود بر اشیاء و ادامه آن افاضه بر اشیاء، و حفظ آنها و پایدار داشتن آنچه را که بقاء می‌پذیرد، نیست و نقایص و نارسایی‌ها از جانب ذات اشیاء می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۱۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰۱). بدین ترتیب هیچ معنایی برای اینکه خود شیء حافظ کمال خویش باشد، قابل تصور نیست؛ چون کمال هر چیزی وابسته به چیزی است که مقوم ذات اوست، پس عشق حافظ هر معلول، همان عشقش است که عبارت است از انتساب و ارتباط وجودش بدان و به این انتساب هویت معلول حفظ می‌شود و بقایش تثبیت می‌گردد. حاجی سبزواری در توضیح مطلب می‌گوید: «عشق معلول به علتش عبارت است از وجود حقیقی او که ربط وجودی و نسبت وجودی است بدو و اضافه اشراقیه از او که همان وجود منبسط می‌باشد، و این عشق به نام مشیت نامیده شده و از او تعبیر به تعلق و محبت گردیده است. پس عشق و محبت و تعلق یک چیز است و به این وجود انتسابی هویت معلول حفظ می‌شود؛ چون آن ربط محض است و اگر ربط و انتساب نبود، هویتی وجود نداشت ...» (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص ۱۷۹). «أَنَّ الْمَمَكَنَاتِ كَمَا هِيَ مُفْتَقِرَةٌ إِلَى الْمَحْدَثِ حَالِ حَدُوثِهَا فَهِيَ مُفْتَقِرَةٌ إِلَى الْمَبْقَى حَالِ بَقَائِهَا بِنَاءً عَلَى مَا ذَكَرَ سَابِقًا أَنَّ مَعْنَى التَّرْبِيَةِ تَبْلِغُ الشَّيْءِ إِلَى كَمَالِهِ شَيْئًا فَشَيْئًا» (ملاصدرا، ۱۳۷۳، ص ۸۱).

ب) حادث زمانی بودن جهان: جهان حادث زمانی است؛ زیرا هرچه در آن است، وجودش مسبوق به

عدم زمانی بوده و عدمش هم مسبوق به وجود زمانی است و ذاتاً متجدد می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۷، ص ۳۱؛ ۱۳۴۰، ص ۸۲). از نظر ملاصدرا، تمام موجودات به ذات خود در زمان و تغییر واقع‌اند و مندرج در تحت مقوله متی هستند. لذا، تمام اجسام از حیث وجود در ذات خودشان متجددند و صورشان صورت تغییر و دگرگونی است و هر یک از آنها از حیث وجود حادثند و مسبوق به عدم زمانی و دارای کون و فساد (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص ۳۰۹)، «أن جواهر هذا العالم و الصور الطبيعية للأجرام السماوية و الأسطقسية كلها تدريجية الكون سيالة الحصول غيرقارة الوجود كالحركة المتصلة و مقدارها من الزمان» (ملاصدرا، ۱۳۷۳، ص ۸۲). پس باتوجه به این خصوصیت، عالم جسمانی که دائماً در حرکت، تجدد و حدوث است و از نظر تشخیص و تعیین، تدریجی الوجود، از این رو ثبات و پایداریش عین تجدد و نو شدنش است و بقای او همان حدوث تدریجی اوست و در هر آنی در تجدد و حدوث است و در هیچ آنی سکون ندارد، پس فعلیتش عین قوه استعدادی بوده و وجودش آمیخته با عدم و کمالش عین نقص و نارسایی؛ پس عالم همواره نیازمند بوده و دمامد مستند به فاعل خویش (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص ۳۱۲؛ ۱۳۸۹، ص ۱۵۱). بنابراین، خلقت لحظه به لحظه در حال نو شدن است و در هر لحظه‌اش هم به قیاضیت خداوند محتاج و دمامد فیض الهی به نحو تجلی در جهان ارائه می‌شود؛ به گونه‌ای که خداوند دائماً از شأنی به شأنی درمی‌آید و از طوری به طور دیگر؛ و ماحصلش جهان کنونی می‌شود، که البته هر یک متناسب شأن وجودی خویش قبول تجلی نموده و ظاهر گشته‌اند و همچنان در دوام وجود خویش منتظر تجلیات بعدی الهی در خویش هستند.

اما در خصوص نحوه دوام و بقای موجودات، دو حالت متصور است؛ باقی به ابقاء الهی و باقی به بقاء الهی. آنچه نزد خداوند از صورت‌های الهی است، در صورت فرض ماهیت برای آنها، آنها از جهت ماهیات باقی به باقی نگهداشتن خداوند هستند، اما از آن جهت که آنها وجوداتی خالص و انبیااتی عشقی‌اند که ذاتشان تعلق و وابستگی به جاعل تأششان دارد، لذا، باقی به بقای الهی‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص ۱۴۱). به این ترتیب عقول قدسی که از مراتب الهی و شئون صمدی‌اند و متحقق به صقع ربوبی و موجود به وجود الهی‌اند، نه به ایجاد او، همچنین نفس از آن‌رو که رو به سوی عقل دارد، هر دو باقی به بقاء الهی‌اند، چون هر دو نورشان در تحت درخشش انوار جبروت الهی مقهور است و از حیث ذاتشان، از لوازم احدیت و شئون الهی‌اند و همگی لمعات وجه حق تعالی و تجلیات نورش هستند، اما عالم جسمانی از آن جهت که حادث است و در حدوث نیاز به علت دارد و در بقاء هم نیازمند علت است، باقی به ابقاء الهی هستند؛ زیرا حرکت جوهری در آنها جاری است و دمامد به گونه تدریجی و تجددی از خلق جدید صادر می‌گردند، پس ناگزیر از تجندهای پیاپی و تجلی‌های پی‌درپی الهی‌اند (ملاصدرا، ۱۳۷۹، ص ۲-۲۷۱؛ ۱۳۶۶، ص ۱۲۷؛ ۱۳۹۱، ص ۹، ۱۴). با این وجود به نظر می‌آید که تمام موجودات -عقول و نفوس و اجسام- همه باقی به بقاء الهی‌اند، چراکه همه موجودات وجوداتی

صرف‌اند که ذاتشان متعلق و وابسته به حق تعالی است و از شئون و اطوار اویند. لذا، برای آنان بقایی جز باقی به بقاء الهی متصور نیست.

۹. تجلی دائمی

خداوند دائماً در حال جلوه‌گری است و هر لحظه از شأنی به شأن دیگری درمی‌آید، این جلوه‌گری از ابتدای خلقت تا زمانی که خدا خداست، ادامه دارد و دنیا و قیامت صرفاً عرصه‌ای هستند برای ظهور تجلیات پیاپی خداوند. در اثبات این امر چند دلیل بیان شده است:

الف) علت فیاضیت دائمی الهی اولاً و بالذات به خود حق تعالی برمی‌گردد؛ چرا که علت علیت واجب تعالی، نفس ذاتش است، و نه انگیزه و مصلحتی زائد بر ذاتش؛ و ذات حق تعالی عبارت است از ذات قیوم جواد و بخشنده‌ای که در قیومیت و افاضه و بخشش تام و کامل است، از این‌رو از ذاتی اینچنین، علتی اینچنین تحقق و ثبوت می‌یابد. بنابراین، ذات باری تعالی برای توجیه تجلیات پیاپی‌اش، کفایت می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۸۷؛ ۱۳۷۵، ص ۳۱۷).

ب) واجب‌الوجود به علت شدت و تمامیت وجود و اشتغال بر تمام کمالات وجودیه و وجوب وجود، لاجرم دائماً در افاضه و تجلی و اشراق خواهد بود، همچنانکه گفته‌اند: «المالان أوجب الفيضان» (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ص ۱۳۸).

ج) با توجه به امکان فقری موجودات و نیاز ذاتی ایشان به حق تعالی که هرچه بر قدرت عمرشان افزوده می‌شود، بر عمق نیازشان نیز افزوده می‌شود، لذا خداوند با تجلیات پی‌درپی بر آنان، طلب و خواست ایشان را پاسخ می‌دهد. همچنین حدوث زمانی جهان و تغییرات دائمی موجودات، اقتضای چنین فیض دائمی را دارد.

این دلایل علاوه بر اینکه تجلی دائمی واجب‌الوجود را اثبات می‌کنند، تجلی و فیض عام و فراگیر الهی را نیز اثبات می‌نمایند. براین اساس، اولاً چون آفریننده جهان از حیث قوه و قدرت بر بخشش خیر و رحمت، نامتناهی است، جایز نیست که رحمت و فضلش در یک حد و مرزی ایستاده و از آنجا گذر ننماید و سلسله امکان نامتناهی باقی بماند، بدون اینکه از قوه به فعل و از خفاگاه به عرصه ظهور خارج گردد و این جداً ممتنع و محال است. بنابراین، نیروی الهی حتی در نزد ذاتش هم ایستادگی و درنگ ندارد، جز آنکه بر پایین و مراتب دون ذات فیضان و ریزش پیوسته دارد. بلکه نخست بر عقل افاضه نموده و آن را بر مثال خود صورت داد. همچنین وقوف و درنگ عقل نیز نزد ذات خود جایز نیست، پس از نور و نیروی خود بر نفس افاضه نمود، و همچنین نفس نیز چون از نور و نیرو از فضایل و خیرات پُر گشت، توانایی ایستادن و درنگ در نزد ذات خود را ندید، و این جهان را از نور خویش افاضه نمود (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ص ۳۳). ثانیاً تمامی ممکنات مستند به سببی هستند که به ذات خودش واجب‌الوجود است و او

از تمام وجوه و حیثیات واجب است، پس هرچه که اینگونه است، محال است که صدور برخی از اشیاء از او، بدو اختصاص داشته و برخی نداشته باشد و برخی از مستعدان به فیضان از او، بدو اختصاص یابد و برخی دیگر اختصاص نیابد، بلکه لازم و واجب است که نسبتش به تمامی اشیاء مساوی و برابر بوده و فیضش عام و فراگیر و بدون خلل و رخنه‌ای باشد. بدین ترتیب چون باری تعالی بخیل و خسیس نیست، لذا فیض از او برای هر قابل مستعدی حاصل می‌گردد، به طوری که مورچه و سوسمار اگر استعداد قبول نفس ناطقه را داشتند، واجب بود که بر آنها افاضه شود (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۴۱).

اما این فیض عام مستلزم تجلی و فیض دفعی و یکجا و همچنین یکسان نیست؛ بلکه تجلی بر موجودات به نحو تدریجی و در ابعاد گوناگون صورت می‌گیرد. لذا، از این امر لازم می‌آید که:

اولاً، تجلی به صورت پی‌درپی و به تدریج صورت گیرد، ولی از آنجا که این امر به معنای تغییرات پی‌درپی است و واجب تعالی مبرا از فرض هرگونه تغییر؛ پس نظریه وساطت در امر خلقت مطرح می‌شود، از جمله اینکه در خلقت الهی جوهری موجود شود که به واسطه آن صدور محدثات و پدیده‌های جدید از او درست و جایز باشد. بدین ترتیب تجدد حوادث موقوف به امری متجدد بالطبع و حادث بالذات است، تا حدوث ذاتی آن منشأ حدوث حوادث رابط میان حوادث و مبدع گردد. لذا، خداوند به فیض و کرم خویش اجرامی نورانی پدید آورد که بالطبع متجددند و دائماً دارای حرکات نفسانی و وضعی و طبیعی می‌باشند و با افاضه ایشان استعدادات مادی نامتناهی پدیدار می‌شوند و البته این امر پیوسته موجب افاضه خیرات و باز شدن دروازه برکات می‌گردد (همان).

ثانیاً، لازم می‌آید که موجودات به نحو سلسله مراتب باشند، یعنی بعضی از ممکنات پیش از بعض دیگر پدیدار گردند و بعضی بعد از برخی از ممکنات؛ و این امر یعنی تجلیات الهی گوناگون است و موجودات از سهم متفاوتی از تجلی و فیض خداوند برخوردارند. البته اختلاف در افاضه و تجلی از جانب واجب‌الوجود نیست، بلکه بواسطه اختلاف در امکانات فقری موجودات و امکانات استعدادی در قوایل است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۸۱).

۱۰. آغاز تجلی‌گری

در اکثر نظریات خلقت - ایجاد، صدور و خلق - همواره این سؤال مطرح بوده است که خداوند در چه زمانی دست به خلقت زد؟ از نظر ملاصدرا وجود موجودات، وجودی فقری است و این فقر ذاتی آنهاست و هیچ‌گاه از آنها جدا نمی‌گردد، و همین امکان فقری در فیضان و ریزش وجود بر آنها از جانب واجب‌الوجود کافی است، لذا لازم می‌آید که این افاضه و تجلی‌گری بدون مهلت و مدت باشد، در نتیجه جهان و مافیها به گونه ابداع بدون تخصیص زمان موجود گشته‌اند. البته از آنجا که وجود فقری موجودات متفاوت است، در این میان موجودات به گونه واسطه‌ای و سلسله مراتبی موجود می‌شوند. از این‌رو اولین

تجلی باید بر برترین موجود صورت گیرد که آن از نظر ملاصدرا وجود منبسط یا حقیقت محمدیه (ص) است و او واسطه ظهور سیر تجلیات خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۸). همچنین ذات حق تعالی خود دلیل است بر تجلی خداوند بر جهان به نحو ابداع، بدون فرض زمان و مدت. چراکه ذاتی که واجب الوجود است، کمالات را به نحو واجب الوجود داراست، پس به ناگزیر شروع به تجلی می‌کند، بدون اینکه بتوان فاصله‌ای میان ذات او و فعل او قائل شد.

۱۱. نتیجه‌گیری

جهان تجلی‌گاه خداست، به این معنا که حقیقت وجود واحد الهی از خود خارج گشته و به اطوار و شئون گوناگون درمی‌آید. این جلوه‌گری‌ها از اسماء و صفات آغاز می‌گردد و تا عالم خلقت و دنیا ادامه می‌یابد و بعد از فنای دنیای فانی، در قیامت همچنان ادامه دارد. چنانچه به جهت عدم تناهی ذات حق، جلوه‌گری‌ها نیز نامتناهی خواهند بود. لذا، دنیا و آخرت به عرصه و زمینه‌ای برای ظهور اسماء و صفات حق تعالی تبدیل می‌شود. براساس دیدگاه وجود فقری موجودات، فقر ملازم با آنها، می‌طلبد که نه تنها موجودات در پیدایش نیازمند تجلیات حق تعالی باشند، بلکه در دوام وجود نیز نیازمند جلوه‌گری حق باشند. ذات حق تعالی خود علت تجلیات اوست، چراکه نه حالت منتظره‌ای در خداوند قابل تصور است و نه انگیزه و غایتی زائد بر ذات او. از این رو فعالیت حق تعالی به صورت بالضروره صورت گرفته است و فرض فاصله زمانی درخصوص آغاز جهان و اراده بر خلق عالم بعد از مدت زمانی منتفی می‌گردد. علاوه بر بینش هستی‌شناسانه نسبت به جهان، بینش معرفت‌شناسانه‌ای حاصل می‌شود. به بیان دیگر، درک این امر که جهان محل جلوه‌گری خداوند است و موجودات همه تجلیات و اشعاع حق تعالی هستند، منجر به این عقیده می‌شود که می‌توان در همه اشیاء خدا را به نظاره نشست و این امر استثناء‌بردار هم نیست؛ یعنی نه تنها موجودات خیر نماد خداوندند، بلکه موجودات شر نیز جزو مظاهر و تجلیات حق تعالی هستند. بر این اساس، برخی از موجودات مظهر اسم هادی خداوندند و برخی دیگر مظهر اسم ضالّ و قهار خداوند. در این میان انسان به عنوان یکی از تجلیات و پرتوها و اشعاع اعظم الهی خودنمایی می‌کند، جلوه‌ای که در پسِ نگرستن به وجود خویش درمی‌یابد که وجودی عین فقری دارد که جز با اتصال با حق تعالی، بویی از وجود نخواهد برد و بدون او از دایره وجود ساقط خواهد شد. پس، درمی‌یابد که باید به سوی او حرکت کند تا وجودش تداوم یابد، و این امر از طریق عبادت حاصل می‌شود؛ زیرا درمی‌یابد که تجلی و جلوه خداوند بر آنان باعث وجود یافتن آنها شده است. لذا او را دوست دارند و در برابر او خاضع و فروتن خواهند بود و بدون تکلف به سوی او تقرب می‌جویند.

منابع

نهج البلاغه.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). *رحیق مخنوم، شرح حکمت متعالیه*. تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: مرکز نشر اسراء، ج ۱.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۵۴). *المبدأ والمعاد*. به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۴۰). *مشاعر*. ترجمه غلامحسین آهنی. تهران: انتشارات مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۴۱). *عرشیه*. تصحیح و ترجمه فارسی به قلم غلامحسین آهنی. کتابفروشی شهریار.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۵۸). *الواردات القلبیه*. تحقیق، تصحیح و ترجمه از احمد شفیعیها. تهران: انجمن فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۲ الف). *تفسیر آیه مبارکه نور*. ترجمه، تصحیح و تعلیق محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۲ ب). *تفسیر سوره سجده*. ترجمه رضا رجبزاده. کانون انتشارات محراب.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۴ الف). *کسر اصنام الجاهلیه*. ترجمه محسن شفقانی. چاپخانه حیدری.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۴ ب). *المظاهر الالهیه*. ترجمه و تعلیق سید حمید طیبیان. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۶). *رساله حدوث عالم*. ترجمه محمد خواجوی. بی جا: بی نا.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۷). *ترجمه شرح اصول کافی (شرح کتاب فضل علم)*. ترجمه و تعلیق محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۷۳). *تفسیر القرآن الکریم*. تصحیح محمد خواجوی. قم: انتشارات بیدار، چاپ سوم.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین*. تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۷۸). *ترجمه اسفار*. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی. ج ۱-۲.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۷۹). *ترجمه اسفار (سفر سوم از حق به خلق)*. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۰). *اسرار الایات*. ترجمه محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۹). *ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه*. با حواشی ملاهادی سبزواری؛ به قلم جواد مصلح. تهران: سروش، چاپ پنجم.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۹۱). *رساله الحشر*. ترجمه محمد خواجوی. تهران: انتشارات مولی.

صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث، ج ۲.

طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۰). *رسائل توحیدی*. ترجمه و تحقیق علی شیروانی هرنندی. بی جا: انتشارات الزهرا.