

چیستی آفرینش از نگاه ملامتدرا

مرتضی رضائی *

چکیده

داشتن تصویری روشن از حقیقت آفرینش، هم درکی صحیح از چگونگی ارتباط انسان با آفریدگارش به دست می‌دهد و هم می‌تواند زمینه‌بندگی بهتر در برابر او را فراهم آورد. با عنایت به جامعیت فلسفه ملامتدرا، پرسش این است که وی چه تصویری از حقیقت آفرینش ارائه می‌دهد؟ آنچه از مطالعه آثار ملامتدرا به دست می‌آید این است که وی، در پرتو نظریه وحدت شخصی وجود، آفرینش را در قالب نظریه «تجلی» تصویر می‌کند. برپایه این تصویر، وجود مطلق، که دارای همه کمالات وجودی است، مخلوقات را با فرایند تنزل و تجلی پدید می‌آورد. آنچه در جریان تجلی و ظهور روی می‌دهد، ظاهر شدن صفات و کمالات پنهان وجود مطلق است؛ مطلق که خود در دل تعینات و ظهورات حضور دارد؛ ولی ذات مطلق که تعینی را پذیرفته، و از مقام اطلاق و بی‌تعینی تنزل یافته است. به این ترتیب حقیقت آفرینش، در نگاه ملامتدرا، چیزی جز مقید و متعین شدن ذات یگانه و مطلق الهی نیست، و مخلوقات، تعینات همان وجود مطلق به شمار می‌آیند. البته خدای سبحان عین ذات هیچ مخلوقی نیست و هیچ مخلوقی نیز عین ذات خداوند شمرده نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: آفرینش (خلقت)، تشکیک خاصی وجود، وجود رابط، وحدت شخصی وجود، تجلی و تشان.

مقدمه

پذیرش اصل وقوع آفرینش (خلقت)، در گرو پذیرش فاعلیت وجودی و عدم اکتفا به فاعلیت طبیعی است. فاعل در معنای عام آن عبارت است از: موجودی که بر موجود دیگر تأثیر می‌گذارد. این تأثیر یا به گونه‌ای است که موجود دیگر (مفعول)، اصل هستی‌اش را از فاعل دریافت می‌کند و با هستی‌بخشی او از عدم پا به عرصه وجود می‌گذارد؛ و یا چنان است که مفعول، صرفاً در وصفی از اوصافش، یعنی در حرکات و دگرگونی‌هایش از فاعل اثر می‌پذیرد، ولی در اصل هستی‌اش و امدار فاعل نیست. فاعل را در حالت اول، «فاعل وجودی»، و در حالت دوم، «فاعل طبیعی» می‌نامند.

با پذیرش فاعلیت وجودی (خالقیت)، این پرسش مطرح می‌شود که در آفرینش چه روی می‌دهد و اشیا با چگونه فرایندی واقعیت‌دار می‌شوند؟ اصولاً نحوه ارتباط خالقانه خدای سبحان با مخلوقات کدام است؟ این پرسش، کانون توجه اندیشه‌وران و متألهان بسیاری قرار گرفته، و نظریات و دیدگاه‌های گوناگونی را موجب شده است. نحله‌ها و جریان‌های فکری کلامی، فلسفی و عرفانی، هر کدام به فراخور مبانی فکری و نوع نگرش خود، کوشیده‌اند فرایند آفرینش را تبیین و تفسیر کنند. فیلسوف بزرگ اسلامی، ملاًصدرا، یکی از این نظریه‌پردازان است که دیدگاه ویژه خود را در این زمینه ارائه داده است.

از آنجا که در حکمت صدرایی، ادعا بر هماهنگی عقل و وحی و شهود است و این هماهنگی، می‌تواند دید کامل‌تر و جامع‌تری پدید آورد و زمینه را برای رسیدن به نظریه حق فراهم کند، دیدگاه‌وی را درباره حقیقت آفرینش، موضوع این تحقیق فلسفی قرار دادیم. با مراجعه به متون صدرایی، ملاحظه می‌شود که رابطه خالقانه خدای سبحان با مخلوقات، گاه به شکل علیت و در چارچوب نظریه تشکیک خاصی، و گاه به صورت تجلی و تشأن و در قالب نظریه وحدت شخصی وجود تبیین می‌شود؛ ولی از آنجا که نظریه اصلی و نهایی ملاًصدرا همان وحدت شخصی وجود است، در پژوهش پیش‌رو، نگاه ملاًصدرا به حقیقت آفرینش، در چارچوب همین نظریه تبیین خواهد شد.

تعریف واژگان

الف) وحدت شخصی وجود

بر پایه نظریه وحدت وجود، حقیقت وجود امری واحد و شخصی است. این امر شخصی، همان وجود حق تعالی است و چیزی جز او (جلّ جلاله) مصداق حقیقی وجود به شمار نمی‌آید و ماسوای خدای سبحان - به رغم تنوع و تفاوت - همگی شئون، نمودها، و تعینات همان وجود واحد شخصی شمرده می‌شوند. در نظریه وحدت شخصی وجود، کثرات امکانی انکار نمی‌شوند؛ ولی وجوداتی در برابر وجود حق تعالی یا مراتبی از وجود در برابر مرتبه وجودی خداوند نیز به شمار نمی‌آیند، به گونه‌ای که خداوند، بالاترین مرتبه وجود و ممکنات مراتب پایین‌تر آن باشند؛ بلکه کثرات، صرفاً مظاهر و شئون آن ذات یگانه‌اند. به تعبیر دیگر در این نظریه، که وجود و موجود منحصر در یک امر واحد شخصی دانسته می‌شوند، خداوند یگانه مصداق بالذات وجود است که دارای ویژگی اطلاق و عدم تناهی است؛ و به دلیل همین ویژگی، هیچ چیز دیگری در عرض یا در طول خدای سبحان، دارای وجود حقیقی نیست و مصداق بالذات وجود به شمار نمی‌آید؛ بلکه صرفاً بالعرض و المجاز به موجودیت ایتصاف می‌یابد. آری، کثرات امکانی، اموری پنداری نیستند؛ بلکه ظهورات و مجالی حق تعالی به شمار می‌آیند که میان آنها رابطه تشکیکی برقرار است؛ یعنی ظهورات، به میزان نزدیکی و قربشان به وجود حق تعالی، دارای مرتبه قوی‌تر و شدیدترند و هر اندازه که از حق تعالی - در قوس نزول - دورتر می‌شوند، ضعف و کاستی بیشتری می‌یابند. با این همه تکثر ظهورات، و شدت و ضعف آنها خدشه‌ای بر وحدت و بساطت ذات حق تعالی وارد نمی‌سازد: (۱)

الموجود والوجود منحصر فی حقیقة واحدة شخصية لا شریک له فی الموجودية الحقیقیة ولا ثانی له فی العین و لیس فی دارالوجود غیره دیار وکل ما یتراء فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التي هی فی الحقیقة عین ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء. (۲)

ب. تجلی (جلوه)

تجلی در لغت به معنای پیدایی، وضوح، انکشاف، آشکار شدن، از نهانی و خفا بیرون آمدن و هویداگشتن به کار می‌رود؛^(۳) و در اصطلاح عرفانی عبارت است از: «بروز و ظهور پیدا کردن و نمایان شدن حقایق و اوصاف کمالی مخفی و مندمج در ذات حق تعالی.»^(۴) به تعبیر دیگر هنگامی که ذات بی‌کران الهی (وجود لا بشرط مقسمی، حقیقت وجود بما هی، یا همان صرف الوجود)، که هیچ تعیین ویژه‌ای در مقام ذات ندارد، خود را در وصفی خاص و در تعیین و تقیدی ویژه نشان می‌دهد، از آن به ظهور و تجلی تعبیر می‌شود.^(۵)

ج. تشآن (شأن)

شأن در لغت^(۶) به معنای کار، عمل، حال، مرتبه، کار بزرگ و حالت عظیم به کار می‌رود؛^(۷) و در اصطلاح^(۸) حاصل گونه‌ای تنزل از مقام اطلاق یک حقیقت است، در عین حال که آن حقیقت با ویژگی اطلاق خود در این شأن حضور دارد. در واقع مراد از شأن آن است که حقیقتی واحد با دارا بودن ویژگی اساسی انبساط و اطلاق و نحوه وجود سعی، خود را در مراتب و مراحل گوناگون، متمایز نشان دهد و با تنزل از اطلاق خویش، در هر مرتبه عین همان مرتبه باشد؛ یعنی همان حقیقت مطلق، در عین اطلاق، در همه مراتب حاضر باشد. در این صورت مقیدات به نفس وجود مطلق - در مرتبه تعیینی خودشان - موجودند و خود، وجودی مغایر با وجود مطلق ندارند. به همین دلیل مقیدات - که همان مطلق تعیین یافته‌اند - ظهور و شأن واحد مطلق به شمار می‌آیند.^(۹)

به این ترتیب، تعابیر «شأن» و «جلوه» به یک حقیقت اشاره دارند و هر دو، از مطلق تعیین یافته (تقید یافته) حکایت می‌کنند. در واقع هرگاه ذات مطلق به مرتبه ظهور و تعیین - یا همان مرتبه شئون - تنزل یابد و متعین شود، از آن به «تجلی»، «ظهور»، «تشآن» و «تطور» تعبیر می‌شود.

حقیقت آفرینش در نگاه مَلّاصدرا

پیش‌تر اشاره کردیم که نگاه مَلّاصدرا به هستی، همان نظریه وحدت شخصی وجود است. در پرتو این نظریه، آفرینش و چگونگی پیدایش مخلوقات نیز توضیح و تبیین ویژه‌ای می‌یابند؛ یعنی با نگاه وحدت وجودی، تنها راه توضیح آفرینش و توجیه صدور کثرات، فرایند تجلی و تشّان است. داشتن تصویری روشن از این فرایند - که بیان تفصیلی تشّان و جلوه بودن مخلوقات است - در گرو تقدیم چند مقدمه است:

مقدمه اول: اعتبارات وجود

وجود، اطلاق متفاوتی دارد که بی‌توجهی به تفاوت این اطلاق‌ها و تفاوت احکام هر یک از آنها، برداشت‌ها و به تبع داوری‌های نادرستی را در پی دارد. این اطلاق‌های ذهنی نیستند؛ بلکه ریشه در واقعیت و نفس‌الامر دارند.^(۱۰) به هر حال از میان گفته‌های مَلّاصدرا می‌توان پنج اطلاق را برای وجود شناسایی کرد:

۱. وجود به معنای «وجدان» و یافتن؛ مانند معلوم که برای عالم موجود است. این قسم از وجود، محدود و مقید است. برپایه این اصطلاح، وجودی که برای یابنده وجدان می‌شود، وجودی رابطی است و وجود رابطی به دلیل محدودیت و نقصی که دارد، از خدای سبحان سلب می‌شود؛^(۱۱)

۲. وجود به معنای عام عقلی آن؛ یعنی همان مفهوم کلی وجود، که به معنایی واحد بر مصادیقش - اعم از واجب و ممکن - حمل می‌شود و به اصطلاح مشترک معنوی است.^(۱۲) مفهوم انتزاعی وجود، معنای مصدری و امری ذهنی است که جزء یا عین ذات هیچ موجود خارجی‌ای به شمار نمی‌آید. به همین روی نمی‌توان آن را به نحو جزئیت یا عینیت به هیچ موجود خارجی‌ای - چه خدای سبحان و چه موجودات دیگر - نسبت داد؛^(۱۳)

۳. وجود به معنای وجودهای مقید و هستی‌های خاص؛ مانند وجود انسان، درخت و... در واقع این وجود دربردارنده همه وجودهای امکانی، یعنی عقول، نفوس، عناصر

و مرکبات است که همگی موجوداتی محدود و مضاف به ماهیات‌اند؛^(۱۴)

۴. وجود به معنای وجود لابشرط قسمی (نفس رحمانی، فیض منبسط، یا وجود مطلق): این وجود که دارای قیدهای اطلاق و عموم است، همان فعل واحد الهی است که وجودهای مقید (عقول، مثال و ماده)، همگی آثار این فعل‌اند. عمومیت و اطلاق وجود لابشرط قسمی، مفهومی نیست؛ زیرا کلی مفهومی - چه کلی طبیعی و چه کلی عقلی - یک امر مبهم ذهنی است که ذاتاً فاقد تحصیل و فعلیت است و برای داشتن تحصیل نیازمند انضمام امور زاید است؛ در حالی که وجود منبسط دارای وجود عینی است و ذاتاً متحصّل و بالفعل است. در واقع وجود منبسط، کلی سعی است. فیض منبسط و امر الهی، گرچه واحد است، وحدتش نه عددی، بلکه وحدتی فراگیر است که همه ممکنات را دربر می‌گیرد. وجود لابشرط قسمی در عین وحدتش تعدد و تکثر می‌یابد و به این ترتیب، با حدوث و قدم،^(۱۵) تقدم و تأخر، کمال و نقص، علیت و معلولیت، جوهریت و عرضیت، تجرد و تجسم همراه است و با این همه، به حدود هیچ‌کدام از آنها نیز محدود نمی‌شود. فیض منبسط (نفس رحمانی) به حسب ذات خود، همه تعینات وجودی و تحصیل‌های خارجی را واجد است؛ بلکه همه حقایق خارجی، از مراتب ذات و انحای تعینات و تطورات او منتشی می‌شوند. او اصل عالم، مدار حیات و زندگی و عرش خدای رحمان است که صوفیه او را «حق مخلوق به» می‌نامند.^(۱۶)

به هر روی این وجود نیز - همانند سه اعتبار قبلی وجود - به ذات الهی منتسب نمی‌شود. بالطبع هیچ‌یک از احکام اعتبارات چهارگانه پیش‌گفته نیز به ذات خدای سبحان انتساب‌پذیر نیست.

۵. وجود به معنای وجود لابشرط مقسمی: این وجود که هیچ قید و شرطی آن را مقید و مشروط نمی‌کند، همان حقیقت مطلق وجود است، و عرفاً از آن به «هویت مطلقه»، «غیب مطلق» و یا «ذات احدیت» تعبیر می‌کنند. حقیقت مطلقه وجود حتی قید اطلاق و

لابشرط بودن را نیز نمی‌پذیرد. ذات احدیت، پیش از همه تعینات است و به ذات خود، موجود. او غیب محض و مجهول مطلق است که کنه ذات او معلوم کسی - جز خودش - قرار نمی‌گیرد. آری، او را تنها به واسطه آثار و تعیناتش می‌توان شناخت.^(۱۷)

با توجه به اعتبارات پیش‌گفته، وجود لابشرط مقسمی را هرگز نمی‌توان همان وجود لابشرط قسمی (فیض منبسط) دانست؛ زیرا وجود لابشرط قسمی فعل واجب‌تعالی است و با ذات احدیت یکی نیست. در واقع تفاوت نگذاشتن میان این دو لابشرط، و اطلاق لابشرط قسمی بر خدای سبحان، انحرافات و عقاید نادرست و ملحدانه بسیاری را به دنبال می‌آورد، که از آن جمله است: قول به حلول و اتحاد خدای سبحان با مخلوقات خود، اعتقاد به اتصاف خداوند به صفات ممکنات و محل بودن ذات واجب‌تعالی برای نقایص و حوادث.^(۱۸) در حقیقت فیض منبسط (وجود لابشرط قسمی) است که با همه مراتب همراهی دارد و به اوصاف هر مرتبه، به لحاظ آن مرتبه، متصف می‌شود؛ ولی ذات احدیت میرا از این امور است.

بنابراین توجه به اعتبارات گوناگون وجود و تفکیک آنها از یکدیگر ضروری است؛ زیرا بدون توجه به این اعتبارات و احکام هر یک از آنها، زمینه خلط معانی گوناگون وجود و تسری احکام برخی اعتبارات به برخی دیگر فراهم می‌آید؛ و در نتیجه امکان شکل‌گیری عقاید فاسد، داوری‌های نادرست^(۱۹) و نسبت‌های ناروا به افراد و افکار نیز پدید خواهد آمد. به نظر مَلَّاصدرا سبب توهم و اعتقاد کفرآمیز جهله صوفیه را نیز می‌توان خلط میان اصطلاحات وجود دانست.^(۲۰)

به هر حال وجود لابشرط مقسمی، بالذات موجود است و به اصطلاح، واجب‌الوجود است و ذاتاً طارد و منافی عدم است؛ ولی وجودهای مطلق قسمی و مقید، ذاتاً طارد عدم نیستند، بلکه به وسیله وجود مطلق مقسمی است که طرد عدم می‌کنند. به این ترتیب همین معنای وجود (لابشرط مقسمی) است که می‌تواند بر ذات الهی اطلاق شود.^(۲۱)

مقدمه دوم: چینش نظام عرفانی

توضیح حقیقت آفرینش و فرایند تجلی و ظهور، به گونه‌ای در گرو آشنایی با نظام هستی‌شناختی عرفانی است. گرچه نظام عرفانی را می‌توان هم در قوس نزول و هم در قوس صعود کانون توجه قرار داد، آنچه به بحث ما مربوط می‌شود و جنبه هستی‌شناختی دارد، قوس نزولی این نظام است که از مقام ذات الهی آغاز، و به مادیات ختم می‌شود.

الف. مقام ذات: مقام ذات الهی همان وجود لابشرط مقسمی است. این وجود شریف بی‌نهایت است و هیچ حدی، آن را محدود نمی‌کند. به همین روی اولاً هیچ ساحت وجودی‌ای نیست که خداوند آن را پر نکرده باشد و در آن حضور نداشته باشد؛ زیرا معنای خالی بودن ساحتی وجودی از حق تعالی، محدود بودن وجود اوست. البته حق تعالی با اینکه در همه مواطن و ساحت‌های وجودی حاضر است، به آنها محدود نمی‌شود و هویتی و رای حضور در همه مواطن نیز دارد؛ ثانیاً ویژگی عدم تناهی حق تعالی موجب می‌شود که هیچ موجود مستقلی را نتوان در کنار او فرض کرد، به گونه‌ای که صرف نظر از خدای سبحان، بتوان موجودیت را به آن نسبت داد. به این ترتیب ذات الهی (وجود لابشرط مقسمی) تنها وجود حقیقی و فی‌نفسه‌ای است که با وجوب مساوق است. به همین دلیل خدای سبحان نه شریکی در وجود دارد و نه شریکی در وجوب؛ و غیر او - اعم از فیض منبسط و وجودات مقیده - تنها آیات و نمودهای اویند و به وجود واحد او موجودند.^(۲۲) البته به‌رغم انحصار وجود و موجود در یک واحد شخصی و با اینکه ذات و حقیقت هر شیئی به وجود لابشرط مقسمی است، این وجود، هرگز عین ذات اشیا نیست و اشیا نیز عین ذات او نیستند؛ یعنی خدا خداست و اشیا اشیا هستند.^(۲۳) به هرروی ذات الهی واجد همه کمالات و مراتب وجودی است و در عین بساطت، تمامیت همه موجودات و حقایق است و در عین حال تعیین هیچ‌یک از مراتب را ندارد. او (جلّ اسمه) جامع همه کمالات است؛ ولی این کمالات در مقام ذات از هم جدا نیستند و

همگی آنها - بدون آنکه زیادت یا تکثری را برای ذات سبب شوند - به ملاک وجود بسیط خدای سبحان موجودند. به این ترتیب وجود حق تعالی که عین حقیقت اوست، مصداق صفات کمالی و مظهر نعوت جمالی و جلالی او نیز هست. بنابراین صفات او، به رغم کثرت و تعدد، به وجود واحد او موجودند؛ بدون اینکه کثرت، انفعال، قبول یا فعلی لازم آید. همچنین بنا بر اصالت وجود ملامت‌درا، همان‌گونه که وجود ممکن، بالذات، و ماهیتش به عین این وجود، ولی بالعرض، موجود است، صفات الهی نیز به عین وجود ذات مقدسش موجودند؛ جز اینکه خدای سبحان ماهیت ندارد:

وجوده تعالی الذی هو عین حقیقته، هو بعینه مصداق صفاته الکمالیة، ومظهر نعوته الجمالیة والجلالیة. فهی علی کثرتها وتعددھا موجودة بوجود واحد من غیر لزوم کثرة وانفعال و قبول و فعل. فکما أن وجود الممكن عندنا موجود بالذات، والماهية موجودة بعین هذا الوجود بالعرض لکونه مصداقا لها، فکذلک الحکم فی موجودیة صفاته تعالی بوجود ذاته المقدس، إلا أن الواجب لا ماهیة له. (۲۴)

(ب) مقام احدیت (تعیین اول): حقیقت وجود (وجود لابشرط مقسمی)، هرگاه بشرط لا، یعنی به شرط اینکه چیزی با آن اخذ نشود، اعتبار گردد، «مقام احدیت» نامیده می‌شود. مقام احدیت مقامی است که همه مراحل وجودی و همه اسما و صفات به نحو بساطت و بدون اینکه از حیث مصداق یا مفهوم از هم متمایز باشند، در آن حضور دارند. این اعتبار از حقیقت وجود را که همه اسما و صفات در آن مستهلک‌اند - علاوه بر مقام احدیت - «جمع الجمع»، «حقیقة الحقایق» و «عماء» نیز می‌نامند: «حقیقة الوجود إذ أخذت بشرط أن لا یكون معها شیء فهی المسماة... بالمرتبة الأحدیة المستهلكة فیها جمیع الأسماء و الصفات و یسمى أيضا جمع الجمع و حقیقة الحقائق والعماء.» (۲۵)

وجود بشرط لا (مرتبه احدیت)، که بشرط لا از همه تعینات خاصه و وجودات امکانی است، به دلیل مقید بودن، غیر از وجود لابشرط مقسمی (ذات واجب) و نیز غیر از وجود لابشرط قسمی (نفس رحمانی) است. نزد عارفان، وجود بشرط لا همان «تعیین اول» (۲۶) است.

البته تأکید می‌کنیم که بر پایه نظریه وحدت شخصی وجود، مقام احدیت و مقام‌های بعدی که خواهند آمد، وجودی مغایر و مباین با خدای سبحان نیستند؛ بلکه همگی ظهورات و شئون او (جلّ جلاله) به شمار می‌آیند و خدای سبحان (وجود لابشرط مقسمی) در عین بساطت، دربردارنده همه آنهاست.

ج) مقام واحدیت (تعین ثانی): حقیقت وجود اگر بشرط شیء، یعنی مشروط به همه اسما و صفات، و به شرط ظهور در همه مظاهر کلی و جزئی اعتبار شود، «مقام واحدیت» نامیده می‌شود. از آنجا که همه حقایق در این مرتبه مجتمع‌اند، این مرتبه «مقام جمع» خوانده می‌شود. با آنکه مقام واحدیت - همانند مقام احدیت - مرتبه‌ای است که همه حقایق و اسما و صفات در آن مجتمع‌اند، و از حیث مصداق میان این اسما و صفات تغایر و تمایزی نیست و همگی به یک وجود بسیط موجودند، برخلاف مقام احدیت در این مقام اسما و صفات از حیث مفهوم از یکدیگر متغایر و متمایزند. اسما در این مقام مظاهری دارند که «اعیان ثابت» نامیده می‌شوند. اعیان خارجی (تعینات خلقی: عقل، مثال و ماده) نیز که در رتبه پس از اعیان ثابت ظهور می‌یابند، مظاهر اعیان ثابت به شمار می‌آیند.

مقام واحدیت از آن نظر که اعیان ثابت و مظاهر آنها، یعنی مخلوقات را به کمال می‌رساند، «مرتبه ربوبیت» نیز نامیده می‌شود: (۲۷)

حقیقة الوجود... إذا أخذت بشرط شیء فإما أن يؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها كليها و جزئها المسماة بالأسماء والصفات فهي المرتبة الإلهية المسماة... بالواحدية و مقام الجمع وهذه المرتبة باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء التي هي الأعيان والحقائق إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج يسمى مرتبة الربوبية. (۲۸)

خلاصه اینکه مقام احدیت و مقام واحدیت، دو اعتبار و دو لحاظ از وحدت ذات الهی (وجود لابشرط مقسمی یا همان وجود مطلق) هستند، که در یکی ذات بدون تفصیل اسما و صفات کانون توجه قرار گرفته، و در دیگری، ذات همراه با آنها لحاظ شده است.

د) نفسِ رحمانی: نفسِ رحمانی (فیض منبسط یا همان وجود لابشرط قسمی)، همان حقیقت واحد و وجود است که شمول و انبساط در آن لحاظ شده، و به اصطلاح مقید به اطلاق و عمومیت است و حقیقتش سریان و عمومیت خارجی است. در نتیجه شمول و اطلاق نفسِ رحمانی، شمول و اطلاق مفهومی نیست، بلکه اطلاق آن سعی است و به مقتضای این اطلاق در همه تعینات حضور دارد: «الوجود المأخوذ لا بشرط، أى طبيعة الوجود الذی عمومه باعتبار شموله و انبساطه لا باعتبار کلیته و وجوده الذهنی.» (۲۹)

اساساً سریان در جایی معنا دارد که چیزی به دلیل عمومیتش در دل کثرات حضور داشته باشد؛ چنانکه ساری بودن را به شیئی می‌توان منتسب کرد که خود دارای گونه‌ای وحدت باشد. به این ترتیب در سریان هم کثرت مطرح است و هم وحدت؛ ولی وحدت و کثرت، هر دو ویژگی یک حقیقت‌اند و به اصطلاح، با یک حقیقت مشکک روبه‌رویم. واحد سریانی در برابر کثرت قرار نمی‌گیرد؛ بلکه در کنار آن و دربردارنده آن است.

به این ترتیب نفسِ رحمانی در همه مواطن حضور دارد، ولی این حضور در هر موطنی به حسب آن موطن است. البته فهم چگونگی این شمول و حضور، با عقل صرف دست‌یافتنی نیست و درگرو مشاهده حضور و کشف عرفانی است. نفسِ رحمانی که نخستین صادر از حق تعالی نیز هست، همه عوالم خلقی، از عقل گرفته تا نفس و ماده را دربردارد و با حضور در هر چیزی حکم همان چیز را به خود می‌گیرد. از این رو وجود لابشرط قسمی (نفسِ رحمانی، فیض منبسط یا حق مخلوق به)، به تمام حقیقتش، در هر شیئی - به میزان قابلیت آن شیء - (۳۰) حاضر است. با عقل، عقل است و با نفس، نفس و با طبیعت و جسم نیز طبیعت و جسم. (۳۱) نسبت این فیض گسترده (۳۲) و حقیقت ساری به خدای سبحان، نسبت پرتو نور خورشید است که در عین یگانگی، آسمان و زمین را پر ساخته و با تابش خود همه اشیا و اجرام را منور کرده است. (۳۳)

مَلَّاصِدْرَا - همانند عرفا - نفسِ رحمانی را نخستین صادر از خدای سبحان می‌داند. نفسِ رحمانی به نام‌های دیگری نیز آمده است: وجود لابشرط قسمی، فیض منبسط، وجود

مطلق، «عماء»، «مرتبه جمع»، «حقیقه الحقائق»، «حضرت احدیت جمع» و «مرتبه واحدیت»:
 آن اول ما نشأ من الوجود الواجبی الذی لا وصف له ولا نعت إلا صریح ذاته المندمج
 فيه جمیع الحالات والنعوت الجمالیة والجلالیة بأحدیته وفردانیته هو الموجود
 المنبسط الذی یقال له العماء و مرتبة الجمع و حقیقه الحقائق و حضرة أحدیة الجمع
 و قد یسمى بحضرة الواحدیة. (۳۴)

این در حالی است که فلاسفه مشاء و اشراق، عقل اول را صادر نخست معرفی، و با
 استفاده از قواعد علیت آن را اثبات می‌کنند؛ و به دلیل آنکه علیت، مقتضی بینونت و
 دوگانگی وجودی علت و معلول است، برای صادر اول به وجودی مغایر با وجود
 حق تعالی قایل می‌شوند. در مقابل، ملاًصدرا که قایل به وحدت شخصی وجود است و
 علیت را به تشأن و تجلی تحلیل می‌کند، وجود جدایی برای صادر نخست در نظر
 نمی‌گیرد؛ بلکه آن را شأن، ظهور و جلوه واجب تعالی به شمار می‌آورد: «هذه المنشیئة
 [أی منشیئة الوجود الواجبی بالنسبة الی الوجود المطلق] لیست العلیة لأن العلیة من حیث
 كونها علیة تقتضی المباينة بین العلة و المعلوم.» (۳۵)

نفس رحمانی نیز گرچه همراه و منشأ تعینات و مخلوقات است، این منشیئت نیز به
 نحو علیت، و مقتضی مغایرت وجودی فیض منبسط با تعینات و ممکنات نیست؛ بلکه
 همگی مخلوقات، اعم از عقول، مثال، نفس و ماده، تعینات و تطورات و شئون نفس
 رحمانی به شمار می‌آیند و این نفس، در عین وحدت و بساطت، همه آنها را
 دربر می‌گیرد. به این ترتیب نفس رحمانی حقیقت واحده گسترده‌ای است که در ماهیات و
 قوایل گوناگون ظاهر می‌شود؛ ولی وحدت آن نه از قبیل وحدت‌های عددی، نوعی و یا
 جنسی، بلکه از نوع وحدت اطلاقی (سعی) و فراگیر است که با تنزل خود، منشأ ظهور
 و وحدات و تعینات می‌شود: «الوجود المطلق له وحدة بنحو مخالف لسائر الوحدات
 العددیة و النوعیة و الجنسیة لأنها مصححة جمیع الوحدات.» (۳۶)

بنابراین وجود لابشرط قسمی در هر مرتبه، با ماهیتی همراه می‌شود؛ و به تعبیر دیگر از

هر مرتبه خاص این وجود یگانه، ماهیتی خاص انتزاع می‌شود؛^(۳۷) یعنی نخستین ماهیتی که از آن انتزاع می‌شود، ماهیت عقل اول است و در تنزلات بعدی، ماهیت‌های بعدی به ترتیب از مرتبه‌ای از مراتب تشکیکی نفس رحمانی انتزاع می‌شوند. این ماهیات که با انحاء و مراتب مشکک و وجود مطلق متحدند، جعل و تأثیری جدا از مجعولیت وجود خاص خود ندارند و مجعول بودن آنها بالعرض است؛ زیرا ماهیت، متعلق جعل قرار نمی‌گیرد:

الوجود المطلق بحسب اعتبار حقیقته و نسخه غیر الماهیات والأعیان الخاصة إلا أن له فی کل مرتبة من المراتب الذاتية ماهية خاصة لها لازم خاص و تلك الماهیات كما علمت مرارا متحدة مع أنحاء الوجود المطلق ومرتبه من غیر جعل و تأثیر.^(۳۸)

ه) تعینات (عوامل) خلقی: در نظام هستی‌شناختی عرفانی، پس از تعین ثانی، که در صقع ربوبی^(۳۹) است، تعینات خارج از صقع ربوبی مطرح می‌شوند. این تعینات، که تعینات خلقی نام دارند، گرچه نامتناهی‌اند،^(۴۰) می‌توان آنها را در دسته‌بندی‌هایی کلی، به سه عالم عقل، مثال و ماده تقسیم کرد. این سه عالم، «عالم کونی»^(۴۱) نیز نامیده می‌شوند. اصلی‌ترین ویژگی موجودات عالم عقل، تجرد عقلانی آنهاست. نخستین قابلی که در میان مخلوقات، تجلی خدای سبحان را دریافت می‌کند عقل کلی (عقل اول) است. عقل اول، تمامیت همه مخلوقات و مراتب پایین‌تر از خود است و در عین بساطت و وحدت، دربردارنده همه آنهاست:

أن العقل هو كمال الأشياء... و... المراد أنه یمكن أن یكون جمیع الماهیات - الموجودة فی الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية و فی العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية - موجوداً بوجود واحد عقلي هو بعینه جامع جمیع المعانی مع بساطته و وحدته.^(۴۲)

البته ویژگی شمول و کلیت سعی در همه عقول یافت می‌شود و اختصاصی به عقل اول ندارد؛ چنان‌که همه عقول واحدند و وحدت هیچ‌یک از آنها وحدت عددی نیست.^(۴۳) عقول، پیش از زمان و زمانیات و به گونه ابدی از خدای سبحان فیض یافته‌اند.^(۴۴)

عالم مثال عالمی است که از نظر مرتبه وجودی میان عالم عقل و عالم ماده قرار می‌گیرد، و به همین روی «برزخ» - یعنی حد فاصل میان عالم ماده و عالم عقل - نامیده می‌شود. بالطبع هر آنچه واسطه و حد فاصل میان دو چیز باشد، غیر از آن دو چیز است. با این حال این عالم هم شباهتی به عالم ماده دارد و هم شباهتی به عالم عقل و جواهر عقلی؛ از این نظر که فاقد ماده، و مجرد است، همانند عالم عقل است، و از این نظر که دارای آثار موجودات مادی (مانند کمیت، کیفیت و وضع)، همانند عالم ماده:

العالم المثالی... عالم روحانی من جوهر نورانی شبیه بالجواهر الجسمانی من کونه محسوسا مقداریا، وبالجوهر المجرد من کونه نورانیا، ولیس بجسم مادی ولا بجوهر عقلی، لانه برزخ و حد فاصل بینهما؛ وکل ما هو برزخ بین الشیئین لا بد وان یکون غیرهما بل له جهتان یشبه بکل منهما ما یناسب عالمه. (۴۵)

عالم مثال خود به دو عالم «مثال متصل» و «مثال منفصل» تقسیم می‌شود. (۴۶) عالم مثال منفصل، همان عالم موجود میان عالم عقل و ماده، و مستقل از انسان است؛ ولی عالم مثال متصل، عالم خیالی است که هر انسانی دارای آن است و البته، وابسته به انسان است. (۴۷) فیض و امداد الهی که نخست عالم عقل را دربرمی‌گیرد، از طریق و به تدبیر همین عالم عقل به عالم اجسام می‌رسد؛ ولی به دلیل اختلاف فراوان مرتبه عالم عقل با عالم ماده، و نبود مناسبت میان این دو عالم - که شرط تدبیر و تأثیر است - به عالمی بینابین نیاز است که امداد و فیض الهی از طریق آن به عالم اجسام برسد. عالم مثال همان عالم واسطه است که ارتباط میان دو عالم عقل و ماده را برقرار می‌کند. (۴۸) حقایقی که در عالم عقل به گونه اندماجی و اجمالی موجودند در مسیر تنزل و تجلی، در عالم مثال حالت تفصیلی به خود می‌گیرند، و پس از آن، در عالم ماده تحقق می‌یابند. (۴۹)

واپسین مرتبه از تعینات خلقی، عالم ماده است. این عالم که همان عالم محسوس است، مرتبه‌ای پایین‌تر از دو عالم عقل و مثال دارد و با آنها متفاوت است. تفاوت‌های این عالم با دو عالم پیشین، در چند چیز است:

۱. صورت‌های جوهری این عالم در مقام ذات و فعل، یا فقط در مقام فعل به ماده تعلق و وابستگی دارد؛
۲. پیدایش صورت‌های یادشده در گرو استعداد ماده برای پذیرش این صورت‌هاست؛
۳. کمالاتی که انواع مادی دارای آن هستند، در آغاز بالقوه‌اند و سپس به تدریج، به فعلیت می‌رسند؛ بلکه گاهی موانعی سد راه شده، جلوی حصول برخی کمالات نوع را می‌گیرند؛ زیرا علل مادی با یکدیگر تراحم دارند:

العالم المادی وهو العالم المحسوس أخص مراتب الوجود ويتميز عن العالمين عالم العقل وعالم المثال بتعلق الصور فيه ذاتا و فعلا أو فعلا بالمادة وتوقفها على الاستعداد فما للأنواع التي فيها من الكمالات هي في أول الوجود بالقوة ثم يخرج إلى الفعلية بالتدریج وربما عاقها من كمالها عائق فالعلل فيها متزاحمة متمانعة. (۵۰)

دگرگونی دائم، تجدد زمانی، کون و فساد، جهتمندی و داشتن وضع‌های گوناگون، زوال‌پذیری و نابودی، و تراحم و تضاد از ویژگی‌های عالم مادی به شمار می‌آیند: «العالم المادی المستحيل الكائن الفاسد ذو الجهات والأوضاع وهو عالم التضاد والتزاحم ويلزمه الدثور والانقضاء.» (۵۱)

به هرروی فیض و تجلی واحد الهی، با همان وحدت و بساطتش، همه تعینات خلقی را دربرگرفته و آنها را واقعیت‌دار کرده است؛ نخست عالم عقل، و با وساطت آن عالم مثال، و از طریق آن، عالم ماده را پدید آورده است. در واقع سه عالم یادشده مراتب ظهور وجود مطلق‌اند که در قوس نزول و نظام تجلیات، به ترتیب تحقق می‌یابند.

مقدمه سوم: حیثت‌های اطلاق، تعلیلی و تقییدی

هرگاه در یک گزاره، موضوع مصداق حقیقی محمولی باشد که به آن نسبت داده می‌شود، ولی ملاک ثبوت محمول برای موضوع نه خود موضوع، که علتی خارج از

موضوع باشد، در این صورت علت (واسطه) یادشده را «حیثیت تعلیلی» می‌نامند. حیثیت تعلیلی بنا بر قول به علیت و پذیرش کثرت وجود معنا می‌یابد؛ اما هرگاه در قضیه‌ای، خود موضوع به‌تنهایی صلاحیت اتصاف به محمول را نداشته باشد، بلکه آن‌گاه بتوان محمول را به آن نسبت داد که قید یا جهت به موضوع افزوده گردد، قید یادشده را «حیثیت تقییدی» می‌نامند. در حالت اخیر، محمول اولاً و بالذات برای قید، و ثانیاً و بالعرض برای مقید ثابت است.

در حالت سوم هرگاه در قضیه‌ای اتصاف موضوع به محمول، به هیچ‌یک از دو حیثیت تعلیلی و تقییدی وابسته (مقید) نباشد، در این صورت گفته می‌شود محمول به حیثیت اطلاقی برای موضوع ثابت است. در واقع موضوع قضیه برای اتصاف به محمول، بی‌نیاز از هرگونه قید و عاملی است، و هیچ چیزی غیر از ذات موضوع برای ثبوت محمول نقشی ندارد.

مقدمهٔ چهارم: تشان و تجلی به جای علیت (شان و جلوه بودن مخلوقات)

ملاصدرا در تحلیل نهایی خود، نوع رابطهٔ مخلوقات با خدای سبحان را در قالب «تجلی» و «تشان» توضیح می‌دهد.^(۵۲) چنان‌که گذشت، تجلی، در اصطلاح عرفانی، عبارت است از: بروز و ظهور یافتن و نمایان شدن حقایق و اوصاف کمالی مخفی و مندمج در ذات حق تعالی. به تعبیر دیگر، کمالات مندمج و کامن در ذات الهی، هرگاه از حالت کمون به حالت بروز و ظهور درآیند، گفته می‌شود «تجلی» صورت گرفته است. با فرایند تجلی، اوصاف الهی از یکدیگر متمایز می‌شوند و اسمای حق تعالی به ظهور می‌رسند، و هر یک از اسماء، اثر و احکام ویژهٔ خود را دارا می‌شود. آنچه در جریان تجلی و ظهور روی می‌دهد، ظاهر شدن صفات و کمالات مخفی وجود مطلق است؛ مطلق که خود در دل تعینات و ظهورات حضور دارد؛^(۵۳) ولی ذات مطلق که تعینی را پذیرفته، و از مقام اطلاق و بی‌تعینی تنزل یافته است. از همین جاست که عرفا تجلی و ظهور را همان تقید و تعین یافتگی ذات مطلق معنا کرده‌اند (القول بالظهور [أو التجلی...]) انما یعنی به صبروره

المطلق متعیناً بشیء من التعینات). (۵۴)

بنابراین در فرایند ظهور و تجلی، چنان نیست که چیزی از ذات حق منفصل شود، و سبب ایجاد اشیایی در عرض وجود خدای سبحان گردد؛ بلکه همان صفات و کمالاتی که به گونه مندمج و غیر متمایز در ذات اطلاق حق حضور دارند، به گونه تفصیلی و متمایز از یکدیگر ظاهر می شوند. به این ترتیب کثراتی پدید می آیند که همگی آنها شئون حق تعالی هستند و به اصطلاح به حیثیت تقيیدی ذات حق موجودند. البته کثرت و اختلاف و تمایز، همگی وصف تنزلات، تجلیات و ظهورات ذات اطلاق حق اند، نه وصف خود ذات.

با عنایت به تعریفی که، پیش تر از شأن و شأن ارائه کردیم، روشن شد که در اصطلاح عرفانی، شأن نیز حاصل نوعی تنزل از مقام اطلاق یک حقیقت است، در عین حال که آن حقیقت با ویژگی اطلاق خود در این شأن حضور دارد. به همین دلیل، تعبیر «شأن» و «جلوه» به یک حقیقت اشاره دارند و هر دو، از مطلق تعین یافته (تقید یافته) حکایت می کنند. از نظر مَلّاصدرا، همه ماسوی الله (مخلوقات)، شئون، جلوه ها و اوصاف خداوند به شمار می آیند و هیچ کدام وجودی مغایر با وجود خدای سبحان ندارند. (۵۵) البته باید توجه کرد که نظریه تجلی و ظهور، نه مستلزم حلول است و نه اتحاد؛ زیرا پذیرش کثرت در وجود، شرط لازم تحقق حلول و اتحاد است، در حالی که عرفا و مَلّاصدرا هرگونه کثرت را در وجود نفی می کنند:

لا يتوهمن أحد... أن نسبة الممكنات إلى ذات القيوم تعالی يكون نسبة الحلول؛
هیهات أن الحالية والمحلیة مما یقتضیان الاثنینیة فی الوجود بین الحال والمحل و
هاهنا أی عند طلوع شمس التحقیق من أفق العقل الإنسانی الممتنور بشور الهدایة
والتوفیق ظهر أن لا ثانی للوجود الواحد الأحد الحق و اضمحلت الکثرة الوهمیة و
ارتفعت أغالیط الأوهام. (۵۶)

دیگر اینکه گرچه وجود مطلق (حق تعالی یا همان متجلی) عین تعینات (جلوه ها یا

شئون) خود است، مراد از این عینیت، یکی دانستن خدا با مخلوقات، یا ارتقا دادن ممکنات به مرتبه واجب و یکی دانستن آنها با ذات الهی نیست. توضیح اینکه عینیت و تمایز خدای سبحان با مخلوقات، با استفاده از «تمایز احاطی» تبیین پذیر است.^(۵۷) در تمایز احاطی، با اینکه اشیا از یکدیگر متمایزند، میان آنها عینیت برقرار است. شیء محیط به دلیل ویژگی احاطه، متن مُحاط را پر می‌کند و در آن حضور دارد و به همین دلیل، عین آن است؛ ولی از آنجا که محیط به همین مُحاط خلاصه نمی‌شود و خارج از آن هم حضور و وجود دارد، غیر از مُحاط و متمایز با آن است. ذات حق تعالی دارای اطلاق مقسمی و ویژگی احاطه است، و به موجب همین ویژگی است که خداوند در دل همه تعینات و ممکنات حضور دارد؛ با این حال به هیچ‌یک از آنها، یا به مجموع آنها منحصر نمی‌شود و هویتی ورای این تعینات نیز دارد.

نزد عرفا و مَلَّاصدرا، وجود لابشرط مقسمی (حقیقت واحده وجود، یا وجود من حیث هو هو) به اقتضای عدم تعین و لاحدی‌اش با همه مخلوقات همراه است؛ و به حکم همین معیت، می‌توان گفت: خلق همان حق است، از جهتی، و حق همان خلق است، از جهتی دیگر. با این حال در مقام فرق‌گذاری میان حق و خلق، گفته می‌شود: حق حق است و خلق خلق: «إذا علمت وحدة الحقيقة الوجودية... أن الخلق حق من وجه و أن الحق خلق من وجه بحکم مقام المعية، و أن الخلق خلق و أن الحق حق فی مقام الفرق.»^(۵۸)

گاهی نیز در توضیح عینیت خدای سبحان با اشیا (مخلوقات)، گفته می‌شود که خداوند عین ظهور اشیاست، نه عین ذات آنها؛ یعنی خدا، خداست و اشیا، اشیا: «فهو عین کل شیء فی الظهور ما هو عین الأشياء فی ذواتها سبحانه و تعالی بل هو هو والأشياء أشياء.»^(۵۹)

فهم بهتر این مدعا، در گرو توجه به قاعده «بسیط الحقيقة کل الاشياء و لیس بشیء منها» است.

قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء ولیس بشیء منها

بر پایه قاعده بسیط الحقیقه، که یکی از ابتکارات مَلّاصدرا است، موجود بسیطی که عاری از هرگونه ترکیبی است (به موجب همین بساطت محض) دربردارنده همه موجودات و کمالات وجودی آنها،^(۶۰) بلکه عین آنهاست؛^(۶۱) هرچند خودش، هیچ کدام از آن موجودات نیست. واجب تعالی به دلیل بساطت محض و منزّه بودنش از هرگونه ترکیب، مصداق کامل بسیط الحقیقه است.^(۶۲) به همین دلیل، از نظر مَلّاصدرا، خدای سبحان واجد همه اشیاست؛ زیرا در صورت فاقد بودن امری وجودی، مرکب از حیثیت وجدان و فقدان خواهد بود، و این با بساطت واجب سازگار نیست.^(۶۳) در عین حال او (جَلّ و علا) هیچ یک از اشیا یا مجموع آنها نیست.^(۶۴)

مَلّاصدرا مدعای خود را در جانب سلب قاعده بسیط الحقیقه (لیس بشیء منها) با استفاده از «حمل حقیقت و رقیقت» بیان می کند.^(۶۵) در حمل حقیقت و رقیقت، موضوع صرفاً به جانب ایجابی و کمالات وجودی محمول متصف می شود، ولی ویژگی های سلبی محمول بر موضوع حمل نمی شود؛ یعنی موضوع همه کمالات وجودی ای را که محمول واجد آنهاست، واجد است، ولی کمالاتی را که محمول فاقد آن است، فاقد نیست. حمل حقیقت و رقیقت در جایی معنا دارد که موضوع از حیث وجود برتر از محمول، و دارای همه کمالات وجودی آن به نحو اعلا و اشرف باشد؛ هرچند عین کمالات محمول را - که همراه با محدودیت است - واجد نباشد. از آنجاکه در حمل حقیقت و رقیقت، موضوع به ویژگی های سلبی محمول متصف نمی شود، محمول از موضوع، و موضوع از محمول مسلوب است؛ پس بسیط الحقیقه (خدای سبحان) نیز از همه اشیا سلب می شود؛ چنان که همه اشیا از خدای سبحان (بسیط الحقیقه) سلب می شوند. از آنجاکه در فلسفه کثرت وجود پذیرفته شده، و مدار حمل بر وجود است، در حمل حقیقت و رقیقت، اتحاد در اصل وجود و کمال وجودی است و اختلاف در کمال و نقص (یا همان مرتبه) وجود.

حاصل آنکه به زبان فلسفی، «بسیط‌الحقیقه کُل الاشیاء و لیس بشیء منها»؛ یعنی خدای سبحان همهٔ اشیاست به حمل حقیقت و رقیقت؛ و همهٔ اشیا را به گونهٔ ایجابی و به اعتبار کمالات وجودی آنها، می‌توان بر بسیط‌الحقیقه (خدای سبحان) حمل کرد؛ ولی نقایص، حدود و امور عدمی هیچ موجودی را نمی‌توان به حق تعالی نسبت داد. از سویی، به حمل شایع، نمی‌توان هیچ شیئی را بر بسیط‌الحقیقه، یا بسیط‌الحقیقه را بر هیچ شیئی حمل کرد؛ یعنی به حمل شایع، خدا هیچ‌یک از اشیا دیگر نیست و هیچ‌یک از اشیا دیگر نیز خدا نیستند؛ و هرگز میان خدا و مخلوقات عینیت و هوهوتی نیست؛ ولی از آنجاکه دیدگاه نهایی مَلَّاصدرا، وحدت شخصی وجود است، و در این دیدگاه، برخلاف نظریهٔ تشکیک خاصی، مخلوقات مُصداق بالذات وجود نیستند و تنها خدای سبحان مُصداق حقیقی وجود است، در نگاه نهایی مَلَّاصدرا، حمل از مدار وجود، که در فلسفه مطرح بود، به ظهور وجود منتقل می‌شود و حمل اشیا بر واجب (بسیط‌الحقیقه) یا بر یکدیگر، به اعتبار اتحاد و عینیت آنها در ظهور صورت می‌گیرد.

به این ترتیب از آنجاکه حمل نیازمند اتحاد و عینیت موضوع و محمول است، خدای سبحان به لحاظ ظهورش موضوع قرار می‌گیرد و اشیا به اعتبار مظهر بودنشان بر او (جَلَّ و علا) حمل می‌شوند؛ یعنی، خدای سبحان در مقام ظهور، عین همهٔ اشیاست و اشیا نیز در ظهور عین اویند؛ ولی هرگز هیچ شیئی به اعتبار ذاتش بر خدا حمل نمی‌شود و خدای سبحان نیز عین ذات هیچ شیئی نیست.

تبیین حقیقت آفرینش از نگاه مَلَّاصدرا

اکنون با توجه به مقدماتی که بیان کردیم، می‌گوییم تجلیات و ظهورات حق تعالی، همگی به ملاک ذات مطلق موجودند. این کثرات، در مرحلهٔ پیش از تحقق خارجی، مندمج و کامن در ذات حق‌اند. چنین کثراتی منافاتی با وحدت ذات مطلق ندارند. شئون و تجلیات، به صورت کثرات تمایز یافتهٔ خارجی (عقول مجرد، عالم مثال و عالم ماده) نیز

نافی وحدت اطلاقی ذات حق نیستند؛ زیرا تحقق این امور نیز به حیثیت تقییدی حق تعالی است و به همین دلیل، وجودی مغایر وجود حق ندارند. کثرات اندماجی در ذات حق، منشأ پیدایش تعینات خارجی او (جَلّ و علا) هستند. به این ترتیب نوعی ترتب و تقدم میان کثرات مندمج در ذات و جلوه‌های خارجی حق تعالی تحقق دارد.

از سویی اسمای الهی در آفرینش و فرایند تجلی و ظهور جایگاه مهمی دارند. به اعتقاد عرفا هر یک از تجلیات و ظهورات حق، اسمی از اسمای او (جَلّ و علا) است. اسم در اصطلاح عرفانی، عبارت است از: «ذات الهی که همراه با صفتی خاص در نظر گرفته می‌شود.»^(۶۶) ذات خدای سبحان در عین بساطت، واجد همه حقایق و کمالات است و در مقام ذات هیچ وصفی بر وصف دیگر تقدم و برتری ندارد. از این روی، ذات به هیچ تعیین یا قیدی، حتی قید اطلاق مقید نیست و به هیچ وصفی هم متصف نمی‌شود؛ و جایی که صفتی نباشد اسم (اسم عرفانی) نیز جایی نخواهد داشت. از این رو هیچ اسم خاصی را نمی‌توان به آن مقام نسبت داد. هنگامی که ذات مطلق، با تنزل از مقام اطلاقی خویش، در تعینی از تعینات ظهور کند و به تعبیر دیگر، هنگامی که یک وصف خاص با ذات در نظر گرفته شود، تعیین و اسمی هم شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، با فرایند ظهور و تجلی، همان وصفی که در مقام اطلاقی ذات همراه با سایر اوصاف کمالی خداوند مندمج بود، به شکل یک تعیین خاص ظهور و بروز می‌یابد. روشن است که اسما، به خودی خود بهره‌ای از وجود ندارند، و همگی آنها در عین تمایز و اختلافشان، به وجود واحد حق تعالی موجودند.

نخستین بار در تعیین ثانی است که اوصاف و اسمای متکثر و ممتاز از یکدیگر ظاهر می‌شوند.^(۶۷) اسما را در تعیین ثانی (صُقع ربوبی)، «اسمای الهی»، و خارج از صقع ربوبی، «اسمای کونی» می‌نامند. اسمای کونی در بردارنده همه ماسوی‌الله (تعینات خلقی یا مخلوقات) هستند. هر یک از مخلوقات، مظهر یک یا چند اسم است. اسمای الهی تحقق‌بخش اعیان ثابت، و اسمای کونی تحقق‌بخش اعیان خارجی‌اند. در واقع هر

اسمی برای خود مظهري خاص دارد و در شکل مظهري ویژه ظهور می‌کند. این مظهر همان عین ثابت یا عین خارجی مربوط به آن اسم است. به این ترتیب همه اعیان (اعم از اعیان ثابت و اعیان خارجی) به واسطه اسمای خداوند تحقق می‌یابند.

اعیان ثابت، واسطه شکل‌گیری کثرات امکانی در خارج‌اند. فیض مقدس (نفس رحمانی) همان تجلی وجودی حق تعالی است که سبب تحقق اعیان خارجی می‌شود. در واقع هرگاه وجود واحد سعی و سریانی فیض مقدس با اعیان ثابت در تعیین ثانی همراه شود، تعیینات و تجلیات خلقی تحقق می‌یابند. تحقق تعیینات خلقی در خارج، تابع اقتضائات اعیان ثابت است؛ یعنی اراده خدای سبحان بر حسب خواسته و اقتضای هر عین ثابتی، به تحقق خارجی آن تعلق می‌گیرد.

حاصل اینکه آفرینش و فعل الهی چیزی جز تجلی صفات، و ظهور اسمای او (جلّ و علا) در مجالی و مظاهر نیست. مظاهر یادشده نیز همان اعیان ثابت و ماهیات اند که به خودی خود مصداق عدم‌اند، ولی به حیثیت تقیدی وجود، متصف به موجودیت می‌شوند؛ و این وجود مطلق لا بشرط مقسمی است که در دل هر تعیین و مخلوقی، به حسب آن تعیین و مخلوق حضور دارد. به همین روی حقیقت آفرینش الهی، نزد ملاءصدر، چیزی جز مقید و متعین شدن آن ذات مطلق و یگانه نیست. (۶۸) به تعبیری حقیقت آفرینش عبارت است از: «صیرورة المطلق متعیناً». مخلوقات نیز چیزی جز شئون، تجلیات، اسما و صفات ذات یگانه خداوند نیستند.

نتیجه‌گیری

از نظر ملاءصدر، آفرینش الهی چیزی جز تجلی صفات، و ظهور اسمای او (جلّ و علا) در مجالی و مظاهر نیست. نزد ملاءصدر، همه ماسوی‌الله (مخلوقات)، شئون، تطورات، جلوه‌ها و اوصاف خداوند به شمار می‌آیند و هیچ‌کدام وجودی مغایر با وجود خدای سبحان ندارند. از آنجاکه هر مخلوقی به منزله شأنی از شئون و جلوه‌ای از تجلیات

خداوند موجود است، موجود بودن مخلوقات جز به معنای موجودیت خالق آنها به حسب شئون آن ذات یگانه (جَلّ و علا) نیست. به تعبیر دیگر پدید آمدن مخلوقات، طی فرایند تنزل و تعین یافتن وجود مطلق «صیرورة المطلق متعیناً» صورت می‌گیرد؛ و تعینات پدید آمده، وجودی مغایر وجود مطلق ندارند و به اصطلاح، مخلوقات به حیثیت تقییدی حق تعالی موجودند.

این تفسیر از حقیقت آفرینش و حقیقت مخلوقات، برآمده از آموزه «وحدت شخصی وجود» است. در واقع عارفان با قول به وحدت وجود، تنها وجه مقبول برای توصیف آفرینش الهی را نظریه تجلی و تشأن می‌بینند. مَلّاصدرا نیز با پذیرش وحدت وجود، بر نظریه عرفا پافشاری می‌کند. به همین روی در صورت مخدوش بودن نظریه وحدت شخصی وجود، فارغ از اینکه آموزه تجلی، در درون خود مبتلا به اشکالی باشد یا نه، آموزه تجلی و ظهور نیز فاقد توجیه عقلی خواهد بود؛ ولی اینکه ادله مَلّاصدرا بر وحدت وجود تمام است یا خیر، بحثی است که در نوشتاری جدا باید به آن پرداخت.

پی‌نوشت‌ها

۱- ر.ک: از جمله: مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۱ و ۳۰۵؛ ج ۱، ص ۴۷؛ همو، *الشواهد الربوبیة* تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۵۱-۵۰؛ همو، *المشاعر*، به اهتمام هانری کرین، ص ۵۴-۵۳؛ صدرالدین قونوی، *اعجازالبیان*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۸؛ محمدبن حمزه فناری، *مصباح الانس*، به همراه مفاتیح‌الغیب قونوی، تصحیح محمد خواجوی، ص ۱۶۷؛ محمدداود قیصری رومی، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، مقدمه، ص ۱۶؛ سیدحیدر آملی، *نقد النقود فی معرفة الوجود*، در: کتاب *جامع الاسرار و منبع الانوار*، ص ۶۵۹؛ صائِن‌الدین ابن‌ترکه، *تمهید القواعد*، حواشی آقامحمدرضا قمشه‌ای و آقامیرزا محمود قمی، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۱۰.

۲- مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۲۹۲ و ۳۴۷.

۳- فخرالدین طریحی، *مجمع البحرين*، تحقیق سیداحمد حسینی، ج ۱، ص ۳۹۰، ماده جلا؛ اسماعیل‌بن حماد جوهری، *الصحاح*، ص ۱۷۹؛ ابن‌منظور، *لسان العرب*، ج ۲، ص ۳۴۳، ماده جلا؛ محمد معین، *فرهنگ فارسی*، ج ۱، ص ۱۰۳۱، ماده تجلی؛ علی‌اکبر دهخدا، *لغت‌نامه دهخدا*، ج ۵، ص ۶۴۵۴، ماده تجلی.

۴- برای مطالعه بیشتر، ر.ک: یدالله یزدان‌پناه، *اصول و مبانی عرفان نظری*، نگارش عطاء انزلی، ص ۲۲۱-۲۲۲ و ۲۲۹.

۵- ر.ک: عبدالرحمان جامی، *نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص*، ص ۳۴.

۶- ابن‌منظور، همان، ج ۱۳، ص ۲۳۱، ماده شأن؛ خلیل‌بن احمد فراهیدی، *کتاب‌العین*، تحقیق مهدی الخزومی، ج ۶، ص ۲۸۷، ماده شأن؛ فخرالدین طریحی، همان، ج ۶، ص ۲۷۰، ماده شأن؛ راغب اصفهانی، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، ص ۴۷۰؛ ر.ک: محمد معین، همان، ج ۲، ص ۲۰۰۲، ماده شأن.

۷- ر.ک: حسن مصطفوی، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، ج ۶، ص ۱۰۰۹.

۸- برخی در اصطلاح عرفانی نیز شأن را به همان معنای لغوی آن (کار و فعل) به کار برده‌اند (ر.ک: عبدالرزاق کاشانی، *اصطلاحات الصوفیة*، تحقیق د. عاصم ابراهیم‌الکیالی، ص ۳۷، اصطلاح «شؤون»).

۹- ر.ک: یدالله یزدان‌پناه، همان، ص ۱۹۱-۱۹۲.

۱۰- ر.ک: مآخذ، *الشواهد الربوبیة*، ص ۷۰؛ همو، *المشاعر*، ص ۴۰-۴۱.

۱۱- ر.ک: مآخذ، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۳۴۷.

۱۲- همان، ص ۳۳۰ و ۳۴۶.

۱۳- همان، ص ۳۳۳ و ۳۳۵.

۱۴- ر.ک: همان، ص ۳۲۷ و ۳۴۶؛ همو، *الشواهد الربوبیة*، ص ۷۰؛ همو، *المشاعر*، ص ۴۰-۴۱.

چیستی آفرینش از نگاه مآخذرا □ ۳۵

- ۱۵- ظاهراً مراد از قدم در اینجا قدم زمانی است نه قدم ذاتی (ر.ک: مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۳۲۷، تعلیقه شماره ۳ از مآهادی سبزواری).
- ۱۶- ر.ک: همان، ص ۳۳۰-۳۳۶ و ۳۴۶؛ همو، *الشواهد الربوبیة*، ص ۷۰؛ همو، *المشاعر*، ص ۴۰-۴۱.
- ۱۷- ر.ک: مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۳۲۷ و ۳۴۶.
- ۱۸- ر.ک: همان، ص ۳۳۰-۳۳۱.
- ۱۹- ر.ک: همان، ص ۳۳۵-۳۳۸.
- ۲۰- همان، ص ۳۴۵-۳۴۶.
- ۲۱- ر.ک: همان، ص ۳۳۳-۳۳۴؛ همو، *الشواهد الربوبیة*، ص ۷۰؛ همو، *المشاعر*، ص ۴۰-۴۱.
- ۲۲- ر.ک: مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۲۹۲.
- ۲۳- همان، ص ۳۳۷.
- ۲۴- مآخذرا، *المشاعر*، ص ۵۵۵-۵۵۴؛ نیز، ر.ک: همو، *الشواهد الربوبیة*، ص ۳۸-۳۹.
- ۲۵- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۱۱.
- ۲۶- ر.ک: محمدین حمزه فناری، همان، ص ۲۵۵ و ۹۴. به نظر عرفا، ذات حق تعالی، به دلیل اطلاق و عدم تقید به هیچ قیدی، نسبت ایجاد با چیزی ندارد و این تعین اول است که با کثرات و مخلوقات نسبت ایجاد برقرار می‌کند. در واقع تعین اول در عین بساطت و اجمال وجودی، مشتمل بر همه کثرات است و به همین روی قابلیت اینکه منشأ کثرات در مراحل بعدی باشد را دارا است (ر.ک: یدالله یزدان‌پناه، همان، ص ۳۸۳).
- ۲۷- صدرالدین قونوی از تعین ثانی با عنوان «مبدئیت» حق تعالی یاد می‌کند؛ زیرا تعین مبدئیت سبب ایجاد همه اشیا، اعم از خود اشیا و کمالات آنهاست. از این رو تعین مبدئیت بایستی مشتمل بر همه اسما و نسب باشد تا بتواند همه اشیا را ایجاد کند و از همین جاست که در تعین مبدئیت (تعین ثانی) اسما به صورت تفصیل یافته است. بی‌گمان حیثیت و جوب، که در برابر حیثیت امکانی و تعینات خلقی (مخلوقات) قرار می‌گیرد، همین مبدئیت تعین ثانی خواهد بود (ر.ک: صدرالدین قونوی، *رسالة النصوص*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۷-۱۸؛ و نیز برای مطالعه بیشتر در این باره، ر.ک: یدالله یزدان‌پناه، همان، ص ۴۳۹-۴۴۱).
- ۲۸- مآخذرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۱۱.
- ۲۹- همان، ص ۳۰۹.
- ۳۰- مآخذرا چند جا بر این نکته تأکید دارد که فیض بیکران الهی در هر موجودی به حسب ظرفیت و استعداد محدود، معین و خاص ذاتی آن موجود اخذ می‌شود (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۳۱؛ ج ۷، ص ۷۷).
- ۳۱- ر.ک: محی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۱، ص ۱۱۹.

۳۶ □ معرفت‌فلسفی سال دهم، شماره اول، پاییز ۱۳۹۱

- ۳۲- برای مطالعه بیشتر، در این زمینه، ر.ک: ملاًصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۳۵۴؛ محمدداود قیصری رومی، همان، ص ۶۱ و ۶۵.
- ۳۳- ر.ک: ملاًصدرا، *المشاعر*، ص ۴۱؛ همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۳۲۸-۳۳۰؛ همو، *الشواهد الربوبیة*، ص ۷۰.
- ۳۴- همو، *الحکمة المتعالیة*، ج ۲، ص ۳۳۱.
- ۳۵- همان.
- ۳۶- همان.
- ۳۷- همان، ص ۳۲۸.
- ۳۸- همان، ص ۳۳۲.
- ۳۹- صفح ربوبی، در اصطلاح عرفانی، در مقابل تعینات خلقی و وجودهای امکانی قرار می‌گیرد (ر.ک: یدالله یزدان‌پناه، همان، ص ۳۵۵-۳۵۶).
- ۴۰- ر.ک: عبدالرحمان جامی، همان، ص ۲۹؛ نیز، ر.ک: محمدداود قیصری رومی، همان، ص ۵۳.
- ۴۱- مقصود از «کون» در اصطلاح عرفانی، ما سوی‌الله (عالم) است که در مقابل حق تعالی قرار می‌گیرد. بنابراین عوالم کونی (تعینات خلقی)، همان چیزی است که به «کُن» وجودی حق، کائن گردیده است. به همین روی تعین اول و تعین ثانی، که در صُقع ربوبی قرار دارند و جزو ما سوی‌الله نیستند، در زمره تعینات خلقی (مخلوقات، عوالم کونی) قرار نمی‌گیرند، و به اصطلاح، با کُن وجودی حق ایجاد نشده‌اند (محمدداود قیصری رومی، همان، ص ۳۲۹؛ ر.ک: یدالله یزدان‌پناه، همان، ص ۵۳۸).
- ۴۲- ملاًصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۳۷؛ ج ۷، ص ۲۲۵.
- ۴۳- همان؛ و نیز ج ۴، ص ۶۲.
- ۴۴- ر.ک: همان، ج ۷، ص ۲۶۶-۲۶۷.
- ۴۵- ملاًصدرا، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، ص ۴۴۸؛ عبدالرحمن جامی، همان، ص ۵۵؛ نیز، ر.ک: سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۴، ص ۱۲۳۷-۱۲۳۸.
- ۴۶- ر.ک: محمدداود قیصری رومی، همان، ص ۹۸.
- ۴۷- ر.ک: ملاًصدرا، *الحاشیة علی الهیات شفاء*، ص ۱۸۶؛ همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۳۳۰؛ سید محمدحسین طباطبائی، همان، ج ۴، ص ۱۲۳۹-۱۲۴۰.
- ۴۸- ر.ک: عبدالرحمن جامی، همان، ص ۵۴-۵۵.
- ۴۹- ر.ک: یدالله یزدان‌پناه، همان، ص ۵۳۶.

چيستى آفرينش از نگاه مآخذرا □ ۳۷

- ۵۰- سيد محمد حسين طباطبائي، همان، ج ۴، ص ۱۲۴۱-۱۲۴۲.
- ۵۱- مآخذرا، رساله زاد المسافر، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، ص ۲۱-۲۲؛ ر.ك: همو، الحكمة المتعالية، ج ۵، ص ۳۴۷؛ ج ۸، ص ۲۳۸.
- ۵۲- ر.ك: از جمله: مآخذرا، الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۳۰۰-۳۰۱ و ۳۰۵؛ ج ۱، ص ۴۷ و ۴۹ و ۶۵ و ۳۸۰؛ همو، الشواهد الربوبية، ص ۵۰؛ همو، المشاعر، ص ۵۳؛ همو، تفسير القرآن الكريم، ج ۱، ص ۶۴.
- ۵۳- همو، الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۳۳۹.
- ۵۴- ر.ك: صائين الدين ابن تركه، همان، ص ۱۵۸.
- ۵۵- ر.ك: مآخذرا، الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۲۹۱ و ۲۹۹-۳۰۰.
- ۵۶- همان، ج ۲، ص ۳۰۰.
- ۵۷- ر.ك: صائين الدين ابن تركه، همان، ص ۹۱-۹۲.
- ۵۸- محمداود قيصرى رومى، همان، ص ۶۵۶.
- ۵۹- مآخذرا، الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۳۳۷.
- ۶۰- همو، المشاعر، ص ۴۹؛ همو، الحكمة المتعالية ج ۲، ص ۳۸؛ همو، مفاتيح الغيب، مقدمه و تصحيح محمد خواجوى، ص ۳۳۵؛ همو، مجموعه رسائل فلسفى، ص ۹۳.
- ۶۱- همو، مفاتيح الغيب، ص ۲۶۷.
- ۶۲- ر.ك: همو، الشواهد الربوبية، ص ۳۷؛ همو، الحكمة المتعالية، ج ۶، ص ۱۱۰؛ ج ۲، ص ۳۶۸؛ همو، المشاعر، ص ۴۹؛ همو، اسرار الايات، ص ۲۵۱.
- ۶۳- ر.ك: الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۷۲؛ همو، العرشية، تصحيح غلامحسين آهنى، ص ۲۲۱؛ همو، مفاتيح الغيب، ص ۲۶۷؛ همو، الشواهد الربوبية، ص ۴۷.
- ۶۴- ر.ك: همو، رساله فى حدوث، تحقيق سيدحسين موسويان، ص ۱۸۲.
- ۶۵- ر.ك: همو، مجموعه رسائل فلسفى، ص ۹۴؛ همو، الحكمة المتعالية، ج ۶، ص ۱۱۰، تعليقه علّامه طباطبائي، تعليقه شماره ۱.
- ۶۶- مآخذرا، الحكمة المتعالية، ج ۲، ص ۳۱۵؛ ج ۶، ص ۲۸۲؛ همو، مفاتيح الغيب، ص ۳۲۷؛ صائين الدين ابن تركه، همان، ص ۱۱۹؛ محمداود قيصرى رومى، همان، ص ۴۴.
- ۶۷- ر.ك: عبدالله جوادى آملی، رحيق مختوم، تدوين حميد پارسانيا، ص ۴۸۱؛ يدالله يزدان پناه، همان، ص ۴۳۸.
- ۶۸- ر.ك: مآخذرا، مفاتيح الغيب، ص ۳۳۵-۳۳۶.

منابع

- آملی، سیدحیدر، *نقد النقود فی معرفة الوجود*، در: *کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
- ابن ترکه، صائبن الدین، *تمهید القواعد*، حواشی آقامحمدرضا قمشه ای و آقامیرزا محمود قمی، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
- ابن عربی، محی الدین، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر، بی تا.
- ابن منظور، *لسان العرب*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
- اصفهانی، راغب، *مفردات الفاظ القرآن الکریم*، بیروت، الدار الشامیه، ۱۴۱۶ق.
- جامی، عبدالرحمان، *نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص*، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
- جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، تدوین حمید پارسانیا، چ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۲.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، *الصحاح*، چ سوم، بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۲۹ق.
- دهخدا، علی اکبر، *لغت نامه دهخدا*، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *نهایة الحکمة*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸.
- طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، تحقیق سیداحمد حسینی، چ چهارم، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، تحقیق مهدی الخزومی، چ دوم، بغداد، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۸۶.
- فناری، محمدبن حمزه، *مصباح الانس*، به همراه مفاتیح الغیب قونوی، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
- قونوی، صدرالدین، *اعجازالبیان*، مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- _____، *رسالة النصوص*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- قیصری رومی، محمدداود، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

چستی آفرینش از نگاه مآصدرا □ ۳۹

- کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، تحقیق د. عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۵.
- مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
- معین، محمد، فرهنگ فارسی، ج چهاردهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸.
- مآصدرا (صدرالدین محمدین ابراهیم شیرازی)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
- _____، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰.
- _____، الحاشیه علی الهیات الشفاء، قم، بیدار، بی تا.
- _____، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ج دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- _____، العرشیه، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی، ۱۳۶۱.
- _____، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، المشاعر، به اهتمام هانری کربن، ج دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
- _____، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، ج دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶.
- _____، رساله زاد المسافر، تحقیق سید جلال الدین آشتیانی، ج سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- _____، رساله فی الحدوث، تحقیق سیدحسین موسویان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
- _____، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- _____، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- یزدان پناه، بدالله، اصول و مبانی عرفان نظری، نگارش عطاء انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.