

## عینیت محتوایی صدور فلسفی، تجلی عرفانی و خلقت قرآنی در رابطه میان حق و خلق

حسن رضانی<sup>۱</sup>، احمد ملکی<sup>۲</sup>

### چکیده

قرآن تمام ممکنات را مخلوق و آیات حضرت حق می‌داند و رابطه میان خدای سبحان و دیگر موجودات را خلقت عنوان می‌کند. در این میان، فیلسوفان رابطه مذکور را با واژه صدور پیگیری کرده و حق تعالی را مصدر و ممکنات را صادر از او می‌دانند. از طرفی، عارفان نیز همان رابطه را با عنوان تجلی دنبال می‌کنند. حال سؤال این است که آیا حقیقت هر کدام از صدور فلسفی، تجلی عرفانی و خلقت قرآنی یکی است؟ این نوشتار با توجه به عینیت فقر ذاتی وجود ممکنات نسبت به واجب تعالی در فلسفه، با فناء تجلیات و جلوه‌های خلقی در وجود حقیقی حضرت حق در علم عرفان و عینیت هر کدام از فقر ذاتی و فناء با عدم استقلال آیات الهی و مخلوقات حق تعالی به حسب آیات قرآن، اثبات نموده است که حقیقت صدور فلسفی، تجلی عرفانی و خلقت قرآنی یکی است و به اقتضای «الحق لا یضاد الحق، بل یوافقه و یشهد له» باید گفت قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند. انجام تحقیقاتی از این دست، آشکارکننده تفکیک‌ناپذیری قرآن و عرفان و برهان بوده و مانع برداشت‌های غیر واقعی از مقصود و منظور فیلسوفان و عارفان می‌گردد.

**واژگان کلیدی:** صدور فلسفی، تجلی عرفانی، خلقت قرآنی، حق، خلق.

h.ramazani89@gmail.com

mohammadrezakomasi122120@gmail.com

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و علوم اسلامی

۲. استاد حوزه علمیه قم

## مقدمه

در تبیین نوع رابطه میان علت هستی‌بخش و معلول از واژه‌ها و اصطلاحات مختلفی استفاده شده است. فلاسفه از تعبیر صدور استفاده نموده و گفته‌اند «مخلوق» صادر از واجب تعالی است. عارفان از تعبیر تجلی بهره برده‌اند و فرموده‌اند «مخلوق» تجلی و جلوه حق تعالی است. از طرف دیگر، قرآن کریم نه از واژه صدور استفاده نموده و نه از واژه تجلی. بلکه رابطه مذکور را با عنوان خلق پیگیری کرده است و ماسوی الله را مخلوق حق تعالی و الله را خالق ماسواه می‌داند.

در همین راستا شاید گمان شود فیلسوفان و عارفان در تبیین رابطه میان علت هستی‌بخش و معلول، راه قرآنی را گم کرده و با عدول از تعالیم و حیانی، خلقت را به صدور و تجلی تغییر داده‌اند و به بیراهه کشیده شده‌اند. اما آیا به‌راستی صدور فلسفی و تجلی عرفانی چیزی غیر از خلقت قرآنی است؟ آیا نمی‌توان صدور فلسفی را همان تجلی عرفانی و هر دوی آنها را همان خلقت قرآنی دانست؟ آیا تعدد واژه‌ها و الفاظ در تبیین نوع رابطه میان علت هستی‌بخش و معلول، دال بر تعدد حقیقت و واقعیت محتوای آن واژه‌هاست؟ این مقاله در پاسخ به این دست از سؤالات، ابتدا مقصود از صدور در فلسفه، تجلی در عرفان و خلقت در قرآن را بیان می‌نماید و سپس در بیانی تطبیقی، نوع رابطه میان آنها را می‌سنجد تا نهایتاً مشخص گردد مغایرتی در محتوای آنها وجود ندارد و همه آنها کاشف از یک حقیقت هستند، اما زبان و بیانشان متفاوت و مختلف است و لزوماً تعدد الفاظ یا اصطلاحات به معنای تعدد حقایق آن الفاظ نمی‌باشد.

تحقیقاتی از این دست این حقیقت را آشکار می‌کند که: «الحق لا یضاد الحق، بل یوافقه و یشهد له» (ابن رشد اندلسی، ۲۰۰۰م، ص ۳۵). لذا باید گفت قرآن و عرفان و برهان هر چند در الفاظ متفاوت باشند، اما در بُعد کشف از واقع، هر کدام حقیقت را با لسان خاص خود بیان نموده‌اند و چون واقعیت یکی بیش نیست، محتوای هر کدام از این سه نیز اشاره به یک واقعیت بیشتر ندارد؛ هر چند هر کدام از آنها با زبان و اصطلاح ویژه خود به کشف و توصیف واقعیت و حقیقت پرداخته باشند. لذا صدرالمتألهین در هماهنگی فلسفه و عرفان فرموده است: «نحن قد جعلنا مکاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۶۳). «و حقیقة الحکمة إنما تنال من العلم اللدنی و ما لم یبلغ النفس هذه المرتبة لا تكون حکیمة» (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۱). ایشان در تطابق فلسفه و آیات فرموده است: «حاشی الشریعة الحقة الإلهیة البیضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف الیقینیة الضروریة و تبا لفلسفة تکون قوانینها غیر مطابقة للکتاب و السنة» (همو، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۳).

بنابراین نه تنها قرآن و عرفان و برهان با یکدیگر منافاتی ندارند، بلکه عین یکدیگرند و تفکیک میان هر کدام از آنها ظلم عظیمی است که علامه طباطبایی در تفکیک میان فلسفه و منابع نقلی اسلامی این گونه می‌فرماید: «حقاً إنه لظلم عظیم أن یفرق بین الدین الإلهی و بین الفلسفة الإلهیة» (طباطبایی، ۱۳۲۸ق، ص ۲۸۳).

## ۱. صدور فلسفی

صدور دارای دو معنا می‌باشد، که عبارتند از:

۱. امری اضافی که عارض بر جهت معیت علت و معلول با یکدیگر می‌باشد.
  ۲. وصفی برای وجود علت از آن جهت که معلول از او صادر می‌شود.
- مقصود از صدور در این مکتوب، معنای دوم آن است که وصفی خاص از اوصاف وجود است. علامه حلّی و صدرالمتألّهین در توضیح این دو معنا از صدور فرموده‌اند:

«الصدور یطلق علی معینین: أحدهما، اضافی یعرض للعلّة و المعلول من حیث یكونان معاً؛ و الثانی، کون العلة بحیث یصدر عنها المعلول» (علامه حلّی، ۱۳۷۹، ص ۵۰۸).

«الصدور یطلق علی معینین: أحدهما أمر إضافی یعرض للعلّة و المعلول من حیث یكونان معاً و کلامنا لیس فیہ؛ و الثانی، کون العلة بحیث یصدر عنه المعلول» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۲۲۰).

برای روشن تر شدن فرق میان دو معنای مذکور باید فهمید که صدور به معنای دوم مقدم است بر صدور به معنای اول؛ زیرا ناظر است بر بودن علت از آن جهت که معلول از آن صادر می‌شود. یعنی ناظر است بر تعینی از تعینات وجودی علت در مقام انشاء و اظهار معلول، و این تقدّم دارد بر وجود معلول و اضافه عارض بر علت و معلول که معنای اول صدور است (آشتیانی، ۱۳۷۷، ص ۴۰۰). فلاسفه در موارد متعدّدی بحث صدور معلول از علت را مورد توجه قرار داده‌اند. لکن مهم‌ترین محلّ بحث از آن، ذیل قاعده شریف «الواحد» است. برای تصدیق به محتوای قاعده «الواحد» توجّه به اصل سنخیت میان علت و معلول ضروری است. توضیح آنکه بدون تردید میان علت و معلول باید سنخیت وجود داشته باشد و هر موجودی نمی‌تواند علت برای هر موجودی باشد. به‌عنوان مثال، نمی‌شود آب بسوزاند و آتش خاموش کند. قانون سنخیت بیانگر این نکته است که میان علت و معلول رابطه وجودی خاص و تناسب ثبوتی ویژه‌ای برقرار است که میان یکی از آن دو و دیگری نیست. لذا هر صادری نمی‌تواند از هر مصدری صادر شود؛ و إلا از اساس قاعده علیت

منتفی می‌گردد و لازم می‌آید هر چیزی معلول هر چیزی و یا علت برای هر چیز دیگری که هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند باشد و این خلاف عقل و مشاهدات حسی است.

از طرف دیگر، علت هستی‌بخش که وجود معلول را افزوده و اعطاء می‌کند، قطعاً باید واجد آن وجود باشد؛ زیرا فاقد شیء نمی‌تواند معطی و مفیض شیء باشد. بنابراین وجودی که معلول از ناحیه علت دریافت می‌کند، از سنخ علت است؛ و الا هیچ‌گاه آن علت نمی‌توانست چنین معلولی را ایجاد و اظهار نماید. به همین جهت است که "علت" مرتبه‌عالیه معلول است و معلول مرتبه‌نازله علت بوده و سنخیت ذاتی میان آنها غیر قابل انکار است.

بنا بر آنچه گفته شد، اگر علت در ذات خودش بسیط باشد و هیچ جهت کثرتی در آن متقرّر نباشد، طبق اصل سنخیت، صدور کثیر از او محال است و نمی‌شود علت برای معلولی باشد که کثیر است؛ زیرا اگر از واحد بماهو واحد، کثیر بماهو کثیر صادر گردد، لازم می‌آید جهات متکثره در ذات واحد متقرّر بوده باشند و این خلف فرض است؛ زیرا مصدر در فرض مذکور، واحد قرار داده شده است. لذا فرموده‌اند: «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد». این همان قاعده شریفه «الواحد» است که تصدیق آن بیشتر از هر چیز دیگری مرهون تصوّر صحیح خود، لوازم و ملزومات آن است؛ زیرا همان‌طور که در ابتدای این بخش از مقاله گذشت - صدور عبارت است از تعیینی از تعیینات علت که اظهار معلول را اقتضا می‌کند و این حقیقت به اقتضای اصل سنخیت تنها در صورتی امکان‌پذیر است که مظهر مرتبه‌نازله مظهر بوده باشد.

البته همان‌گونه که از واحد غیر از واحد صادر نمی‌شود، واحد نیز از غیر واحد صادر نمی‌گردد؛ زیرا کثیر بماهو کثیر سنخیتی با واحد بماهو واحد ندارد تا بتواند منشأ صدور واحد گردد. لذا عکس قاعده «الواحد» نیز که عبارت است از «الواحد لا یصدر إلا عن الواحد» صحیح بوده و از فروعات قاعده اصلی می‌باشد.

فلاسفه در تبیین راز آفرینش و تفسیر آن کاملاً ملتزم به قاعده مزبور بوده‌اند و بر طبق آن، سخن از صادر نخستین و عقل اول گفته‌اند. به اقتضای قاعده «الواحد»، صادر نخستین اولین مخلوق و تنها مخلوق بلاواسطه حق تعالی است که کامل‌ترین، قوی‌ترین و بسیط‌ترین آنها می‌باشد و فاقد هیچ‌کدام از کمالات حضرت حق نمی‌باشد؛ زیرا به اقتضای اصل سنخیت، «صادر نخستین» وجودش نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین وجود به وجود حق تعالی است و از آنجاکه حق تعالی دارای کمالات لایتناهی است، قطعاً معلول او نیز نشان‌دهنده همان کمالات است، اما با حفظ محدودیت معلولی و فقر ذاتی و وابستگی به مبدأ وجودی خود. بنابراین صادر نخستین هرچند اعلی، ابسط، اشرف و اکمل تمام ممکنات و نشان‌دهنده تمام کمالات حضرت حق تعالی است، لکن دارای محدودیت امکانی است؛ محدودیتی که لازمه وجود معلولی و امکانی او می‌باشد.

در هر صورت آنچه مقصود این نوشتار است، توجه به تعبیر «صدور» در تبیین حقیقت آفرینش در نزد فلاسفه است که در قاعده «الواحد» و سایر مطالب در محور صادر نخستین مطرح گردیده و رابطه میان علت و معلول، با این واژه و مشتقات آن مورد توجه قرار گرفته است.

## ۲. تجلی عرفانی

تجلی در لغت به معنای جلوه کردن و آشکار شدن می‌باشد (طریحی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۸۹؛ زوزنی، ۱۳۴۰، ج ۲، ص ۵۷۰). این لفظ در اصطلاح عارفان - که گاهی مترادف با ظهور نیز استعمال شده است (کاشی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۰۰-۳۰۱) - در دو معنا استفاده می‌شود؛ یکی آشکار شدن ذات، صفات و افعال حق تعالی بر نفس سالک، و دیگری تجلی حق تعالی در تمام موجودات فانی و فقری.

معنای اول تجلی مربوط به نفس سالک و تجلی حضرت حق در آن است و نظارتی بر هستی‌شناسی ندارد. لکن معنای دوم آن ناظر به شناخت هستی و تبیین عارفان از نحوه ارتباط میان حق و خلق است. لذا مقصود از تجلی در این نگارش، معنای دوم آن می‌باشد.

تجلی در معنای هستی‌شناسانه آن در امتداد نظریه وحدت وجود می‌باشد. این نظریه بنیادی‌ترین و پیچیده‌ترین مطلب در فضای عرفان نظری می‌باشد که مورد انتقادهای بسیاری قرار گرفته است و گاه تا مرز تکفیر صاحبان آن پیش رفته است. اما واقعیت آن است که اگر وحدت وجود به درستی و بدون هر گونه پیش‌داوری تصویر گردد، می‌توان آن را توحید ناب و اوج توحید و وحدت دانست که اهل معرفت به آن پی برده و در اختیار دیگران قرار داده‌اند. پس از رسیدن به معنای وحدت وجود، معنای تجلی حق تعالی در خلق به روشنی قابل تصویر خواهد بود.

در نظریه «وحدت وجود» دو واژه نیازمند توضیح هستند؛ وحدت و وجود.

مقصود از وحدت، وحدت حقیقی محض می‌باشد که با کثرت هیچ میانه‌ای ندارد و هر گونه کثرتی را در خود مستهلک ساخته و دارای بساطت محض است. وحدت در این معنا، وصفی عارض بر ذات موضوع خود نیست. بلکه عین او است و معروض آن حقیقتی غیر از وحدت ندارد. لذا اساساً جایی برای غیر خود باقی نمی‌گذارد و از قبیل واحد باب عدد نمی‌باشد که دو و سه‌ای در قبال او قابل تصویر باشد. بنابراین وقتی چنین وحدتی به حق تعالی نسبت داده می‌شود، بحث بر سر این نیست که خدای سبحان - العیاذ بالله - واحد باشد در قبال ثانی و ثالث که نوعی شرک است. بلکه بحث بر سر وحدت وجودی او و وجود نامتناهی اوست که جا برای هیچ ثانی و ثالثی باقی نمی‌گذارد. لذا وحدتش عین ذات و ذاتش عین وحدت است، نه اینکه ذاتی باشد که وحدت برای او ثابت شده باشد.

به تعبیر قرآن کریم: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ» (مائده، ۵)، (۷۳). بلکه باید گفت

خدای سبحان «زابع ثلاثه» است؛ نظیر آیه شریفه: «مَایکُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» (مجادله ۵۸، ۷). یعنی خدای سبحان یک نفر در عرض دو نفر دیگر نیست، بلکه هر جا هر تعدادی باشند، خدا حاکم بر تمام آنهاست و هم بر اولی، هم بر دومی و هم بر سومی آنها احاطه دارد. نه آنکه وجود خدای سبحان - العیاذ باللله - بعد از اتمام دومی آغاز شود و با پایان وجود خود، نفر سوم را تشکیل دهد. لذا عدد نیز که فیضی از افاضات خدای سبحان است و به تعبیر امام سجاد علیه السلام «لَکَ یَا اِلَهی وَحَدَانِیةَ الْعَدَدِ» (امام سجاد علیه السلام، ۱۳۶۳، دعای ۲۸) مخلوقی از مخلوقات خدای سبحان و آیه‌ای از آیات اوست نه وصفی از اوصاف او، پس باید به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام تمسک کرد و گفت خدای سبحان واحد بلاعدد است (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۶۹).

مقصود از وجود نیز در «وحدت وجود»، ذات حق تعالی است که وجود عین ذاتش می‌باشد و برخلاف دیگر موجودات، وجود عارض و زائد بر ذاتش نمی‌باشد. بلکه او خود وجود و عین وجود است که جز وجود، ذات و ماهیتی برایش قابل تصوّر نیست.

برهان وحدت وجود - همان‌طور که اشاره شد - مبتنی بر عدم تناهی وجود است؛ زیرا وجود نامتناهی و نامحدود فاقد هر گونه حد است و هیچ موجودی نمی‌تواند در عرض او یا مستقل از او موجود باشد. بلکه تمام موجودات با وجود فقری و وابستگی ذاتی خود، فانی در او خواهند بود؛ و الا لازم می‌آید "نامتناهی" نامتناهی نباشد (ر.ک به: رضانی، ۱۴۰۱، ص ۲۵۱؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۶۶).

اکنون که مقصود از وحدت وجود و برهان آن روشن گردید، باید دانست که عارفان طبق نظریه وحدت وجود قائل به آنند که مصداق حقیقی وجود یکی بیش نیست و آن فقط ذات حق تعالی است. این سخن به معنای نفی سایر موجودات کثرات نیست. بلکه به معنای نفی کثرت در وجود است و آنچه از کثرت در عالم دیده می‌شود، تماماً مرتبط با مظاهر و شئون وجود هستند، نه خود وجود که عین وحدت حقه حقیقیه است. در این تفسیر از حقیقت وجود، دیگر نمی‌توان مانند برخی از مفسران حکمت صدرایی وجود حق تعالی را در عداد سایر موجودات و در رأس آنها قرار داد. بلکه باید گفت وجود تنها یک حقیقت و مصداق دارد و آن همان وجود حق تعالی است و سایر موجودات تنها ظهورات و تجلیات آن وجود حقیقی هستند. لذا از نگاه عارفان، نظریه «تشکیک در وجود» صحیح نمی‌باشد و آنچه را می‌توان به تشکیک متصف نمود، ظهورات و تجلیات حق تعالی هستند که می‌توان از آنها تعبیر به «تشکیک در ظهور» نمود.

به عبارت دیگر، هر چند کثرت انکارناپذیر می‌باشد، اما این بدان معنا نیست که کثرت را در عرض وحدت قرار داده و همان‌گونه که وحدت دارای حقیقتی اصیل می‌باشد، کثرت نیز این‌گونه باشد؛ زیرا میان وحدت و کثرت یک تفاوت اصلی وجود دارد و آن اینکه حمل وجود بر وحدت یک

حمل حقیقی است، اما حمل وجود بر کثرت، مجاز و بالعرض است؛ زیرا کثرات در حقیقت ظهورات و تجلیات وجود هستند نه خود وجود. لذا عارفان برخلاف فیلسوفان، کثرت را دارای حقیقتی اصیل در کنار وحدت نمی دانند. بنابراین تفسیر عارفان از جهان عبارت است از: «حقیقت واحد دارای مظاهر و تجلیات»، نه «حقایق متباین به تمام ذات» و نه «حقیقت واحد دارای مراتب». لذا سید حیدر آملی فرموده است: «لیس فی الوجود إلا هو و مظاهره المسماة بالخلق و العالم و غیر ذلك» (آملی، ۱۳۶۷، ص ۶۵۹). قیصری هم این حقیقت را این گونه عنوان کرده است: «و هو - آی الوجود - حقیقة واحدة لا تكثر فیها و کثرة ظهوراتها و صورها لا تقدح فی وحدت ذاتها» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶).

البته حکمت صدرایی نیز در نهایت مطاف خود به نظر عارفان می رسد و با گذر از تشکیک در وجود، به وحدت شخصیه وجود پی می برد؛ همچنان که مرحوم صدرالمتألهین در اسفار می فرماید: «وفقنی الله تعالی بفضله و رحمته الاطلاع علی الهلاك السرمدی و البطلان الأزلی للماهیات الإمكانية و الأعیان الجوازیه فكذلك هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى إلى صراط مستقیم من کون الموجود و الوجود منحصر فی حقیقة واحدة شخصية لا شریک له فی الموجودية الحقیقیة- و لا ثانى له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیار و کلمات یتراءى فی عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود فإنما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التی هی فی الحقیقة عین ذاته كما صرح به لسان بعض العرفاء» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۲۹۲).

عارفان در تفسیر هستی شناسانه خود همه موجودات ماسوی الحق را فانی دانسته و برای آنها وجود ظلی قائل شده اند. البته به اقتضای قاعده سنخیت میان صادر و مصدر و تناسب میان علت و معلول، این گونه نیست که تمام وجودات خلقی مستقیماً فعل حق تعالی باشند. بلکه معلول مستقیم و فعل حق تعالی، به اقتضاء «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةً بِالْبَصْرِ» (قمر ۵۴، ۵۰)، همان صادر نخستین و نفس رحمانی است که وجودش در مقایسه با وجود حق تعالی مقید به قید اطلاق و در قیاس با سایر موجودات خلقی، مطلق از قیود جزئی می باشد و به اعتبار عمومیت احاطی و شمولیت سعی خود، تمام قوایل و کثرات خلقی را تحت پوشش قرار می دهد. لذا باید گفت وجودات مقید تماماً فانی در وجود مطلق، و وجود مطلق فانی در مطلق وجود - که حق تعالی است - می باشد.

بنابراین عارفان حقیقت وجود را به اعتبار اطلاق و تقید دارای سه مرتبه دانسته اند؛ حقیقت وجود یا مطلق وجود، وجود مطلق و وجود مقید. مراد ایشان از حقیقت وجود، حق تعالی است که صرف وجود و محض تحقق است و مقید به هیچ قیدی، حتی قید اطلاق نیز نمی باشد. به عبارتی، این

حقیقت «مطلق وجود» است نه وجود مطلق و اگر گاهی اطلاق به عنوان قید برای این وجود ذکر می‌شود، در حقیقت مقصود اطلاق لا بشرط مقسمی است که به معنای مطلق از هر قیدی، حتی خود قید اطلاق می‌باشد. اما وجود مطلق هر چند نسبت به مطلق وجود مقید به قید اطلاق است، اما نسبت به موجودات جزئی و مقید «مطلق» است به اطلاق قسمی و مبرا از آن قیود می‌باشد. در نهایت وجود مقید عبارت است از وجودی که مقید به قیدی از قیود جزئی می‌باشد و متعین به تعینات ماهوی می‌شود؛ نظیر وجود انسان، وجود بقر، وجود غنم و... (رمضانی، ۱۴۰۰، ص ۲۲۱).

با توجه به این توضیح روشن می‌گردد که از نگاه عارف محقق سراسر هستی چیزی غیر از وجود حق تعالی و تجلیات و مظاهر او نیست و سراسر وجودات مجازی و فانی، آیات وجود حقیقی هستند که در ذات خود، همچون آینه جلوه‌ای از جلوه‌های حق تعالی را نشان می‌دهند و تجلیات خلقی به اقتضای براهین عقلی و تعابیر نقلی همچون «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لَكِي أُعْرَفَ» (کامل بهایی، ۱۳۸۳، ص ۱۶؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۴، ص ۳۴۴) وجوداتی هستند که از ذات حق تعالی برخاسته و واقعیت ایجاد آنها چیزی غیر از اظهار نمی‌باشد؛ همچنان که اعدام آنها نیز چیزی غیر از إخفا و قرار گرفتن در سیطره قهار علی الإطلاق نیست.

### ۳. خلقت قرآنی

خلق در لغت به معنای اندازه‌گیری است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ۲۹۶). لذا خلق در قرآن نیز به معنای هر نوع ایجاد نیست، بلکه «ایجاد است بر کیفیت مخصوص و روی حکمت و تقدیر معین» (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۱۵). به عبارت دیگر، می‌توان گفت چون خلق در اصل به معنای اندازه‌گیری کردن است و از آنجا که ایجاد چیزی بدون سابقه و بدون اصل و ماده نوعی اندازه‌گیری در تمام جهات را همراه دارد، این واژه به مسأله آفرینش و ابداع اطلاق شده است.

قرآن کریم از رابطه میان الله - تبارک و تعالی - و مخلوقات با عنوان خلق نام می‌برد و با توجه به توحید در خالقیت، حق تعالی را خالق برای سایر موجودات و هر آنچه ماسوی الحق - تبارک و تعالی - در دار هستی است می‌داند. آیات بسیاری در قرآن با تعابیری هماهنگ صریحاً این مطلب را موارد توجه قرار داده‌اند؛ نظیر:

﴿وَوَخَّلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (انعام (۶)، ۱۰۱؛ فرقان (۲۵)، ۲).

﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (انعام (۶)، ۱۰۲؛ رعد (۱۳)، ۱۶؛ زمر (۶۲)، ۳۹؛ غافر (۴۰)، ۶۲).

﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ (طه (۲۰)، ۵۰).

﴿أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ (سجده (۳۲)، ۷).

وجه صراحت آیات در توحید با دقت در کلمه «کل شیء» می‌باشد که در تمام آنها ذکر شده

است. یعنی هر چه غیر از حق - تبارک و تعالی - موجود است و شیئیتی دارد، خالق آن خدای سبحان است و این همان توحید در خالقیت می‌باشد؛ زیرا هر چه به‌عنوان خالق دوم فرض شود، مصداق «کل شیء» است که خالق آن خالق دوم نیز خدای سبحان می‌باشد.

بنابراین از نگاه قرآن، سراسر هستی عبارت است از خالق و مخلوقات او که هر یک به اقتضای ذات فقری و امکانی خود نیازمند خالق خود می‌باشند. لذا قرآن کریم در بیان این حقیقت می‌فرماید: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» (طور (۵۲) (۳۵)؛ آیا کافران بدون هیچ سبب و خالقی خلق شده‌اند، یا خود آنها خالق خود هستند؟

این آیه شریفه نمونه‌ای از برهان عقلی است و شخص خواننده را بین یک حصر عقلی قرار می‌دهد که با ابطال دو فرض مذکور در آیه، به‌وسیله دو استفهام مجزاً، متعیناً فرض سوم را ثابت می‌نماید. آن سه فرض عبارتند از: الف) این کافران بدون سبب و خالق خلق شده‌اند؛

ب) آنها خود خالق خود باشند و خودشان خودشان را به‌وجود آورده باشند و وقتی این فرض باطل شود، به تبع آن، اینکه ممکن دیگری آنها را به‌وجود آورده باشد نیز باطل می‌شود؛

ج) کسی غیر از خودشان و غیر از ممکنات دیگری نظیر خودشان آنها را به‌وجود آورده باشد که این غیر، همان خدای سبحان است.

در این سه فرض، فرض اول باطل است؛ زیرا مصداق تحقق معلول بدون علت می‌باشد. فرض دوم نیز ملازم تناقض است؛ زیرا نسبت ممکنات به وجود و عدم علی‌السویه است. بنابراین نه خود ممکن می‌تواند علت برای خودش باشد و نه ممکن دیگر به حسب ذاتش می‌تواند علت برای سایر ممکنات باشد، و الا انقلاب در ذات لازم می‌آید. بنابراین متعیناً فرض سوم ثابت می‌گردد. یعنی موجود دیگری غیر از ممکنات وجود دارد که آفریننده آفریدگان است.<sup>۱</sup>

۱. برداشت مذکور از این آیه زمانی صحیح است که منظور از «مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ» را «مِنْ غَيْرِ سَبَبٍ وَ خَالِقٍ» بدانیم؛ زیرا برای این آیه دو تفسیر دیگر نیز بیان شده است و اگر ثابت شوند، برداشت مذکور از آیه مخدوش می‌گردد. برخی گفته‌اند منظور از شیء در آیه ماده پیشین است در نتیجه آیه این گونه معنا می‌شود آیا ایشان بدون وجود ماده قبلی خلق شده‌اند یا خود خالق خویش هستند؟ برخی دیگر نیز گفته‌اند که منظور از شیء «هدف» است. لذا آیه را این گونه معنا کرده‌اند که آیا ایشان بدون حکمت و بیهوده و عبث خلق شده‌اند یا خود خالق خویش هستند (ر.ک به: طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۰). از دیدگاه بسیاری از مفسرین (نظیر آیات مصباح (مصباح یزدی، ۱۳۹۲، ص ۳۴)، جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ص ۶۱)، سبحانی (سبحانی، ۱۴۰۰، ص ۱۵۱)، مکارم شیرازی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۲۲، ص ۴۵۲ - ۴۵۴) با توجه به سؤال دوم مطرح‌شده در آیه ظاهراً هیچ‌کدام از این دو تفسیر صحیح نمی‌باشد؛ زیرا آیه در فراز دوم می‌فرماید: «أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ» و این فرض زمانی می‌تواند عدل و در کنار تعبیر پیشین «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ» واقع گردد که منظور از «مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ»، «مِنْ غَيْرِ سَبَبٍ وَ خَالِقٍ» باشد. به‌عبارت دیگر، در فراز دوم وقتی می‌فرماید آیا ایشان خود خالق خویش هستند، در این صورت فراز اول را نیز این گونه باید معنا کرد که آیا بدون خالق خلق شده‌اند؟ و الا تناسب صدر و ذیل آیه معنای خودش را از دست خواهد داد.

بنابراین قرآن کریم خدا را خالق علی‌الإطلاق و سایر موجودات را تماماً مخلوق و نیازمند خالق خود می‌داند و با صراحت می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر (۵۲)، ۱۵). این آیه شریفه نوع ارتباط میان حق و خلق را روشن می‌سازد و مبین فقر ذاتی مخلوقات به خالق خود می‌باشد. فقر و غنا به معنای فقدان و وجدان است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۳۳). در این آیه شریفه خداوند انسان را مخاطب قرار داده و مستقیماً فقر را به ذات آنها منتسب نموده است «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ». در مرحله بعد نیز خدای سبحان را موضوع قرار داده و مفهوم غنا را بر او حمل کرده است «وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». لذا ظهور آیه چنین است که فقدان و نیازمندی به ذات انسان بر می‌گردد و ذاتی او است و وجدان و غنا به ذات خدای سبحان حمل می‌گردد و ذاتی او است. بالتبع، انسانی که ذاتاً فقیر و فاقد است، در تمام شئون و عوارض خود نیز ازلاً و ابداً فقیر و فاقد است. بنابراین هلاک سرمدی و بطلان ازلی از او منفک نمی‌شود و خدایی که ذاتاً غنی و واجد همه کمالات است، در تمام شئون خود غنی مطلق می‌باشد. به تعبیر صدرالمتألهین: «لیس مقصود أهله [أی أهل التوحید الخاصی] منه إلا إثبات الفقر الذاتی للوجودات إلى الواجب الذاتی و أنها ذاتا و صفة و فعلا فقراء إليه «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ»» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۴۷۱).

فقر و غنا نظیر علت و معلول، از قبیل دو طرف اضافه و نسبت می‌باشند. همچنان‌که معلول بدون علت معنا ندارد، آنچه ذاتش عین وابستگی به موجود مستقل است معنایی ندارد، مگر آنکه موجود مستقلی باشد؛ زیرا نیازمندی به موجود مستقل در ذات موجود غیر مستقل و فقیر نهفته شده است. بنابراین صرف تعبیر «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ» حکایت از موجود غنی بالذات و آنچه این حاجت را تأمین می‌نماید می‌کند. با این حال خدای سبحان جهت زدودن غبار از فطرت و عقل انسان، تعبیر «وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» را بیان نموده و طرف دیگر این اضافه که خود خدای متان است را ذکر می‌نماید. البته باید توجه داشت که هر چند مخاطب در این آیه شریفه انسان می‌باشد و فقر به ذات انسان نسبت داده شده است، اما این به معنای بی‌نیازی سایر ممکنات نمی‌باشد. لذا مفسرین در صدد شمولیت مفاد این آیه برای همه ممکنات برآمده و جوهری را ذکر کرده‌اند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۱، ص ۳۵۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۳۴؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۸، ص ۲۲۳). ظاهراً بهترین وجه، مختار صدرالمتألهین است. ایشان می‌فرمایند ملاک و مناط فقر، همچنان‌که در انسان موجود است، در سایر ممکنات نیز موجود می‌باشد. به تعبیر امیرالمؤمنین (علیه السلام): «وَكُلُّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مُعْلُول» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۳۵؛ همو، ۱۳۷۸ق، ج ۱، ص ۱۵۱). لذا فرقی بین انسان و غیر انسان در این جهت نیست؛ زیرا هیچ‌یک اقتضاء وجود را در ذات خود ندارند. صدرالمتألهین در این باره می‌فرماید: «هو الغنی المطلق، فكل ما سواه - لإمكانه - فقير إليه تعالى» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۴۸).

در این آیه شریفه «الفقراء» معرف به لام و در عین حال خبر می‌باشد. حال آنکه اصل در خبر تکثیر است؛ زیرا خبر برای افاده معنایی به سامع تنظیم می‌شود تا مطلبی را به او بفهماند و علمی را به او بیفزاید. اما خود خبر نیز گاهی معرفه می‌باشد؛ مانند «الفقراء» در این آیه شریفه. همان‌طور که بعضی از مفسرین گفته‌اند: «و یقع الخبر تنبیها لا تفهیمها» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۶، ص ۲۲۹). بنابراین این فقر ذاتی چیزی نیست که انسان به آن علم نداشته باشد، ولی گاهی از آن غافل می‌گردد. تعبیر «الغنی» نیز همین‌طور است. یعنی انسان در نهان ذات خود می‌داند که الله تبارک و تعالی بی‌نیاز است. لذا علم به وجود الهی در درون ذات او نهفته است و فقط گاهی دچار غفلت می‌گردد. با توجه به آنچه گفته شد، قرآن کریم رابطه میان خدای سبحان و سایر موجودات را با واژه خلق مطرح می‌نماید و با توجه به توحید در خالقیت، یگانه خالق هستی را حق تعالی و سایر موجودات را مخلوقات او می‌داند. از طرف دیگر، با توجه به سایر آیات و همچنین ارتکازات ذهنی و برهین عقلی، وجه نیازمندی مخلوق نیز به خالق چیزی غیر از ذات ممکن که عین فقر و حاجت است نمی‌باشد.

#### ۴. بررسی تطبیقی صدور فلسفی، تجلی عرفانی و خلقت قرآنی

همان‌طور که تفصیلاً گذشت، در تبیین نوع رابطه میان علت هستی‌بخش و معلول از واژه‌ها و اصطلاحات مختلفی استفاده شده است. فلاسفه از تعبیر صدور استفاده نموده‌اند و گفته‌اند "مخلوق" صادر از حق تعالی است. عارفان از تعبیر تجلی بهره برده‌اند و فرموده‌اند "مخلوق" تجلی و جلوه حق تعالی است. از طرف دیگر، قرآن کریم نه از واژه صدور استفاده نموده و نه از واژه تجلی. بلکه رابطه مذکور را با عنوان خلق پیگیری کرده است و ماسوی الله را مخلوق حق تعالی و الله را خالق ماسواه می‌داند.

صدور فلسفی و تجلی عرفانی ناظر به یک حقیقت است. اما هر یک به اقتضای علمی که در آن مطرح شده‌اند، اصطلاحی ویژه هستند که پس از توجه به حقیقت آن‌دو و بررسی تطبیقی میان آنها، عینیت حقیقت و واقعیت محتوایی آنها آشکار می‌گردد. فیلسوف بر این پایه که ناظر به سنخیت میان علت و معلول است و معلول را مرتبه نازل‌تر علت و علت را مرتبه عالی‌تر معلول می‌داند و معلول را چیزی غیر از آنچه از ذات علت برخاسته است نمی‌داند، قائل به وجود ربطی معلول نسبت به علت هستی‌بخش می‌باشد و همه معالیل را در ذات خود فانی و محتاج به علت می‌داند؛ زیرا ممکن‌الوجود حتی بعد از موجود شدن نیز در ذات خود نسبت به وجود و عدم علی‌السویه است و دائماً نیازمند غیری است که او را برپا دارد و مقوم او باشد؛ زیرا وجود عارض بر ذات ممکن است و هیچ‌گاه به داخل ذات او راه نمی‌یابد، و الا انقلاب در ذات لازم می‌آید. بنابراین ممکن همیشه

به واسطه وجودی موجود است که عارض بر ذات او می‌باشد و وجودش چون از ناحیه غیر بوده و به حسب ذات هیچ و پوچ است، چه در حدوث و چه در بقاء دائماً نیازمند آن غیر می‌باشد. در حقیقت آینه‌ای است که در ظرف آن دائماً آن وجود علی را می‌توان مشاهده نمود.

به عبارت دقیق‌تر طبق اصالت وجود، ملاک نیازمندی معلول از امکان ذاتی - که وصفی از اوصاف ماهیت است - به امکان فقری - که وصفی از اوصاف وجود است - ارتقا یافت؛ زیرا طبق اصالت وجود، آنچه در وعاء خارج می‌باشد تماماً وجود است و چون ملاک نیازمندی ممکن به واجب «حقیقی» و دارای اثر تکوینی است، این ملاک راجع به وجود است؛ و الا چه ماهیت و چه امکان ماهوی، به حسب ذات خود به هیچ وجه دارای اثر تکوینی نمی‌باشند. به تعبیر صدرالمتألهین، ماهیات هیچ بویی از وجود و تحقق به حسب ذات خود نبرده‌اند: «الوجودات حقائک متحصّلة و الماهیات الّتی هی الأعیان الثابتة، ما شمت رائحة الوجود ابدأ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۸). طبق این مبنا، آنچه در حقیقت متحقق است فقط وجود می‌باشد و چیزی غیر از وجود نمی‌تواند ملاک فقر و احتیاج باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۴۳).

انتقال ملاک نیازمندی ممکن به علت از امکان ذاتی به امکان فقری از ابداعات صدرالمتألهین است. او «در مسأله جعل و علیت معتقد شد که علیت و معلولیت و جاعلیت و مجعولیت از شئون وجود است و به امکانی در باب وجودات پی برد که معنی آن تعلقی بودن وجود، یعنی عین تعلقی بودن و عین اضافه بودن و عین ارتباط بودن و عین فقر بودن وجود است، نه لاقترضاء بودن یا متساوی‌النسبه بودن. او آن را امکان فقری اصطلاح کرد» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۳، ص ۲۶۳).

این احتیاج و نیازمندی - که لاینفک از وجود ممکن می‌باشد - از قبیل عوارض لازم خارج از ذات نیست، بلکه عین ذات است و این «فقر ذاتی در صورتی متصور می‌شود که حیثیت ذات شیء بعینها، حیثیت ارتباط و تعلّق به غیر باشد و در ذات آن جهتی سوای جهت تعلق و ارتباط محقق نباشد» (زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۳۲۴)؛ و الا تناقض لازم می‌آید. یعنی لازم می‌آید آنچه نیازمند است نیازمند نباشد و مستغنی محسوب شود؛ زیرا هرچه در ظرف خارج و واقعیت محقق شود، از دو حال خارج نیست؛ یا غنی و مستقل است و یا محتاج و رابط. حال اگر این وجود مقید نیازمندی عین ذاتش نباشد، لاجرم نقیض نیازمندی، یعنی استغناء عین ذاتش خواهد بود و این تناقض است.

امکان فقری دقیقاً همان احتیاج و فقری است که عین ذات وجود رابط و فانی می‌باشد و همان واقعیت خارجی و نفس احتیاج و فقر است. این امکان در متن و واقعیت خود که عین فقر و فناء است، دلالت می‌کند بر وجود غنی و مستقل. اساساً وجود رابط و فانی بدون وجود مستقل معنا ندارد و اگر آن نباشد هیچ تحقیقی برای این نیز نخواهد بود. به تعبیر ملا صدرا «و لیست الوجودات الا اشعة و اضواء للثور الحقیقی و الوجود الأحدی "جل مجده"» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۸).

اما تجلی عرفانی نیز که ناظر به وحدت وجود و کثرت نمود است، واقعیتش همین حصر وجود در حق تعالی و فناء سایر موجودات در او می‌باشد. در این تفسیر، وجودات جزوای و امکانی، هر کدام جلوه‌ای هستند که حضرت حق در آن تجلی نموده و هر موجودی با وجود ظلّی خود، آینه است که وجود حقیقی را نشان می‌دهد. به تعبیر فروغی بسطامی (فروغی بسطامی، ۱۳۷۴، غزل شماره ۹):

با صد هزار جلوه برون آمدی که من  
با صد هزار دیده تماشا کنم تو را  
بنابراین تجلی عرفانی نه تنها با صدور فلسفی منافاتی ندارد، بلکه با توجه به وجود فانی و فقری معلول در علت و جلوه در متجلی، هر دو ناظر به یک حقیقت هستند و فقط در لفظ و اصطلاح صاحبان علوم تفاوت دارند؛ و الا حقیقت و واقعیت آنها یکی بیش نیست.

توضیح بیشتر این حقیقت را در قالب سؤال دایر میان نفی و ایجاب این‌گونه می‌توان تحریر نمود: آیا خداوند در مقام ایجاد، ربوبیت، تدبیر و ابقای موجودات چیزی به مخلوقات افاضه می‌کند یا نمی‌کند؟ اگر خداوند - جلّ و علی - در مقام‌های یادشده چیزی به مخلوقات افاضه نمی‌کند، لازم می‌آید مخلوقات بدون افاضه خدا موجود باشند و بقاء و سایر امورشان ارتباطی با حق تعالی نداشته باشد. اگر او در مقام‌های مزبور چیزی به مخلوقات افاضه می‌کند که موجود شده‌اند و باقی‌اند و ربوبیت و تدبیر می‌شوند، آیا خداوند آنچه را افاضه کرده و نیز افاضه می‌کند، خودش آنها را داشته و دارد یا نه داشته و نه دارد؟ اگر او آنچه را افاضه می‌کند نه دارد و نه داشته، پس چگونه فاقد شیء معطی شیء شده و می‌باشد؟ اگر او آنچه را که در مقام‌های یاد شده به مخلوقات افاضه کرده و نیز افاضه می‌کند، خودش آنها را داشته و دارد؟ آیا آنها عین ذات او هستند یا مغایر و زائد بر ذات؟ اگر آنها مغایر با ذات و زائد بر ذات باشند، یا باید همانند ذات واجب ذاتاً واجب باشند و به غیر نیازی نداشته باشند (که این مستلزم تعدّد واجب و باطل است) و یا باید ریشه در غیر داشته باشند و از غیر سر چشمه بگیرند که این هم مستلزم نیاز واجب تعالی به غیر است که باطل می‌باشد. پس آنها باید عین ذات و مندرج در صقع ذات او باشند و خداوند در مقام ایجاد، ربوبیت، تدبیر و ابقای اشیاء با تکیه بر ذات خود که سراسر عین کمال و کل کمال و منشأ هر کمالی است، اشیاء را پدید می‌آورد و نیز آنها را ربوبیت می‌کند و از زوال و نیستی مصونیت می‌بخشد.

حال که عینیت صدور فلسفی و تجلی عرفانی ثابت گردید، باید بررسی شود که آیا خلقت قرآنی نیز ناظر به همین حقیقت است یا مغایر با آن است؟ حقیقت آن است که هر چند خلقت از جهت لفظی مغایر با صدور و تجلی می‌باشد، اما از جهت حقیقت و بیان نوع رابطه میان علت و معلول خارج از مفاد اصلی این واژه‌ها نبوده و نیست. همچنان‌که در فلسفه و عرفان سراسر هستی عبارت است از حق تعالی و وجودات فانی و نمودهای او، در قرآن نیز سراسر هستی عبارتند از حق تعالی و

آیات و مخلوقات او. به عبارت دیگر، در فلسفه و عرفان سخن از وحدت حق تعالی و کثرت نمودها و وجودات فقری و مجازی است. در قرآن سخن از وحدت و احدیت خدا و کثرت نشانه‌ها و آیات او می‌باشند. این دو تعبیر باهم هیچ‌گونه تنافی ندارند، بلکه عین یکدیگر می‌باشند و باهم متحدند.

سر این مطلب عبارت است از توجه به نحوه ارتباط حق و خلق. سؤال این است که آیا یک ارتباط تکوینی و حقیقی میان علت هستی‌بخش و معلول برقرار است یا وجود معلول منحاز و مستقل از علت بوده و صرفاً یک ارتباط اعتباری برقرار است؟ آیا معلول در ذات خود دائماً نیازمند به علت هستی‌بخش می‌باشد و اگر آئی افاضه وجود به او صورت نگیرد معدوم می‌گردد یا آنکه معلول چنین ارتباط تکوینی، دائمی و ذاتی با علت خود ندارد؟ واقعیت آن است که با توجه به براهین عقلی دقیق که بخشی از آنها در این مکتوب ذکر شد، وجود معلول برخاسته از ذات علت می‌باشد و معلول در ذات خود نیازمند و محتاج به علت خود است. لذا قرآن کریم در ترسیم رابطه میان وجودات فقری و حق غنی به صراحت فرموده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر (۵۲)، (۱۵)).

فقیر مطلق همانند آینه‌ای می‌باشد که فقط و فقط نشان‌دهنده غنی مطلق می‌باشد؛ زیرا هیچ از خود ندارد و حتی خودی هم ندارد و تنها یک وجود ربط و فانی است: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ \* وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن (۵۵)، (۲۶ و ۲۷)). بنابراین تمام ممکنات نشانی از یک وجود بی نهایت می‌باشند: «فَإِنَّمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره (۲)، (۱۱۵)).

بنابراین منطق قرآن نه تنها در مقابل تفسیر فلسفی و عرفانی از رابطه میان علت هستی‌بخش و معلول نیست، بلکه عین آن تفاسیر است. در حقیقت هر چند قرآن تمام مخلوقات را آیه و نشانه حق تعالی می‌داند، اما این آیت و نشانه بودن را ناظر به ذات فقیر مخلوقات می‌داند که عبارتی دیگر از بیان برهانی فنای موجودات مجازی و کثرات خلقی در وجود حقیقی و وحدت حقه حقیقه حق تعالی می‌باشد.

### نتیجه‌گیری

پس از روشن شدن مقصود از صدور فلسفی، تجلی عرفانی و خلقت قرآنی و بررسی تطبیقی میان آنها می‌توان به حکم «الحق لا یضادّ الحقّ بل یوافقه و یشهد له» قائل به عینیت محتوایی واژه‌های صدور فلسفی، تجلی، عرفان و خلقت قرآنی شد و گفت همچنان که در فلسفه سراسر هستی چیزی غیر از وجود واجب و دیگر وجودات فقری و ربطی نیست، در عرفان نیز سراسر هستی چیزی غیر از وجود حقیقی و تجلیات او نیست و نهایتاً در قرآن نیز سراسر هستی چیزی غیر از خدا و آیات و نشانه‌های او نیست.

اگر در فلسفه سخن از صدور معلول از علت و امکان فقری گفته می‌شود و نیازمندی ممکن به علت راجع به ذات ممکن دانسته می‌شود، در عرفان همین فقر ذاتی دلیل بر فناء و جلوه بودن وجودات مجازی برای وجود حقیقی می‌باشد و در قرآن نیز همین امکان فقری و فناء وجود مجازی در وجود حقیقی حق تعالی وجه آیه بودن تمام مخلوقات برای حق تعالی قرار می‌گیرد. بنابراین اگر قرآن با استفاده از تعبیر «کل شیء» می‌فرماید «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» (طه (۲۰)، ۵۰) و یا می‌فرماید «أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» (سجده (۳۲)، ۷) و توحید در خالقیت را این‌گونه بیان می‌نماید، در آیه دیگر وجه نیازمندی تمام مخلوقات به خالق را فقر ذاتی آنها می‌داند و می‌فرماید: «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر (۵۲)، ۱۵).

این فقر ذاتی و عمومی علتی است برای نشانگری تمام موجودات خلقی از خالق خود؛ زیرا فقیر بالذات، ذاتاً محتاج غنی بالذات است و تا غنی بالذات نباشد و تصور نشود، فقیر بالذات به وجود نمی‌آید و فهم نمی‌گردد. لذا حق تعالی که غنی بالذات است، فوق هر موجودی مشهود است و قرآن این حقیقت را این‌گونه متذکر گشته است: «أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت (۴۱)، ۵۳). در بیانی دیگر، تمام موجودات را وجه‌الله عنوان نموده و این معنا زمانی به‌درستی در ذهن نقش می‌بندد که حقیقت فناء وجودات فقری در ذات غنی مورد توجه قرار گیرد: «فَأَيُّمَا تَوْلُوا فَنَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره (۲)، ۱۱۵). اما باید دانست که این حقیقت چیزی غیر از بیان فیلسوفان نیست که فرموده‌اند: «و لیست الوجودات الا اشعة و اضواء للنور الحقیقی و الوجود الأحدی "جل مجده"» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۲۰۸) و چیزی غیر از بیان عارفان نبوده که فرموده‌اند: «لیس فی الوجود إلا هو و مظاهره المسماة بالخلق و العالم و غیر ذلك» (املی، ۱۳۶۷، ص ۶۵۹).

بنابراین تفسیر هستی و سراسر جهان در نزد فیلسوف به وجود واجبی و وجود فقری، در نزد عارف به متجلی و جلوه، و در بیان قرآن به خالق و آیه نه‌تنها منافات بایکدیگر ندارند، بلکه تماماً عین یکدیگر و هر یک با بیان خاص خود در صدد بیان یک واقعیت هستند. به تعبیر مرحوم صدرالمتألهین که حق مطلب را در تفکیک ناپذیری قرآن و عرفان و برهان اداء نموده است: «حاشی الشریعة الحقة الإلهیة البیضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف الیقینیة الضروریة و تبا لفلسفة تكون قوانینها غیر مطابقة للکتاب و السنة» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۳۰۳).

## کتابنامه

- قرآن کریم.  
- صحیفه سجادیه.  
- نهج البلاغه.
۱. آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۷۷). اساس التوحید. تهران: امیر کبیر.
  ۲. آلوسی، محمود بن عبدالله (۱۴۱۵ق). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیة.
  ۳. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸). جامع الأسرار و منبع الأنوار. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
  ۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). عیون أخبار الرضا. قم: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
  ۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸). التوحید (للمصدق). قم: جامعه مدرسين.
  ۶. ابن رشد اندلسی، محمد بن احمد (۲۰۰۰م). فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال. بیروت: دار المشرق.
  ۷. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۹۹). توحید در قرآن. قم: اسراء.
  ۸. راغب اصفهانی، محمد بن حسن (۱۴۱۲ق). مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
  ۹. رمضانی، حسن (۱۴۰۰). عرفان در آئینه قرآن و روایات (عرفان نظری). قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
  ۱۰. زوزنی، عبدالله بن بیرمقلی باباخان (۱۳۸۱). انوار جلیه. تهران: امیر کبیر.
  ۱۱. زوزنی، حسین بن احمد (۱۳۴۰). المصادر. مشهد: تقی بینش.
  ۱۲. سبحانی، جعفر (۱۴۰۰ق). معالم التوحید فی القرآن الکریم. قم: مطبعة الخيام.
  ۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مکتبة المصطفوی.
  ۱۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۸). المسائل القدسیه. قم: بوستان کتاب.
  ۱۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
  ۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد (صدرالمتألهین). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
  ۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.

۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۸ق). الإنسان و العقيدة. قم: باقیات.
۱۹. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۲۰. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
۲۱. طریحی، فخرالدین (۱۳۹۵ق). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
۲۲. طبری، عمادالدین حسن بن علی (۱۳۸۳). کامل بهایی. تهران: مرتضوی.
۲۳. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹). الأسرار الخفية. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۵. فروغی بسطامی، عباس بن موسی (۱۳۷۴). دیوان فروغی بسطامی. تهران: انتشارات کومش.
۲۶. قیصری، داود بن محمود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۲۷. کاشی، عبدالرزاق (۱۹۸۱م). اصطلاحات الصوفیة. مصر: محمد کمال جعفر.
۲۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳). آموزش فلسفه. تهران: انتشارات امیر کبیر.
۳۰. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۲). معارف قرآن: «خداشناسی، کیهان شناسی و انسان شناسی». قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳۱. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار (ج ۱۳): «مقالات فلسفی». قم: صدرا.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۳۴. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.

