Pazhuheshnameh Irfan
N.29, autumn & winter (2023 - 2024)
Pages: 151- 172

The relationship between monotheism and resurrection from Mulla Sadra's point of view

Kokab Darabi[1] */Seyyed Morteza Hosseini Shahroudi*[2]

Abstract: Mulla Sadra extensively delved into the intersection of Monotheism and Resurrection. This research aims to elucidate Mulla Sadra's perspective on the relationship between monotheism and resurrection. Employing a library-based approach and scrutinizing Mulla Sadra's works, the author addresses the significance of understanding Sadra's monotheism in conjunction with his views on resurrection. Grounded in Sadra's principles, such as the originality of existence, personal unity of existence, causality interpretation through manifestation, simplicity of existence, and correspondence of existence with perfections, monotheism and its correlation with resurrection exhibit fundamental disparities from prior philosophies. According to Sadra, the purpose of creation involves descending from unity to multiplicity, leading to the emergence of monotheism. Similarly, the purpose of resurrection, involving the ascent from multiplicity to unity, serves to further manifest and elaborate on monotheism. Notably, primary and secondary monotheism distinctions are dismissed, as monotheism remains constant, while human understanding evolves. Eventually, beings recognize their true identity as interconnected and destitute, with their essence described as lacking only at the outset; ultimately, they realize their inherent connection and poverty. All entities, from intellect to the base, possess a nature that entails resurrection, with each object originating and culminating in its resurrection. In essence, monotheism is intrinsic to the existence of beings, and their shared nature leads them back to the fundamental nature of monotheism.

Keywords: monotheism, resurrection, creation, emergence, detail, Mulla Sadra

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Mazandaran University (Responsible Author) . k.darabi@umz.ac.ir
2. Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University of Mashhad. shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

پژوهشنامه عرفان، دوفصلنامه علمی، سال پانزدهم، شماره بیست‌ونهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صفحات ۱۷۲- ۱۵۱

نسبت توحید با معاد از دیدگاه ملاصدرا

کوکب دارابی* / *سید مرتضی حسینی شاهرودی***

چکیده: توحید و معاد و نسبت میان آن‌ها از مباحثی است که ملاصدرا بسیار به آن‌ها توجه داشته است. بی‌تردید شناخت توحید صدرایی بدون توجه به معاد ملاصدرا امر مشکلی است. براساس مبانی ملاصدرا مانند اصالت وجود، وحدت شخصی وجود، تفسیر علیت به تجلی، بساطت وجود و مساوقت وجود با کمالات، توحید و نسبت آن با معاد تفاوت‌های اساسی با حکمت‌های پیشین داشت. ملاصدرا همان‌طور که هدف از آفرینش یعنی نزول از وحدت به کثرت را ظهور توحید می‌داند، هدف معاد یعنی صعود کثرت به وحدت را نیز، ظهور و تفصیل توحید بیان می‌کند. باید توجه داشت توحید اولی و توحید ثانوی وجود ندارد چرا که توحید امر ثابتی است و تنها علم و معرفت انسان در حال تغییر می‌باشد و موجودات در نهایت نیز موصوف به عدم فی‌ذاته خواهند شد چنان‌که در ابتدا چنین هستند، فقط در نهایت به این امر معرفت پیدا خواهند کرد که هویت حقیقی‌شان همان عین الربط و عین‌الفقر بودن است. همه موجودات از عقول تا اسفل السافلین چون فطرت دارند، معاد دارند و مبدأ هر شیء بعینه غایت و معاد آن هست. به‌عبارت‌دیگر، توحید از لوازم وجود موجودات بلکه عین وجود و عین فطرت آن‌هاست که درنهایت همه به همان فطرت توحیدی برمی‌گردند.

کلیدواژه‌ها: توحید، معاد، آفرینش، ظهور، تفصیل، ملاصدرا

---

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران (نویسنده مسؤل) رایانامه: k.darabi@umz.ac.ir

** استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی رایانامه: shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله:/۱۴۰۰/۷/۴؛ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱ /۳/۲۹

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

مقدمه:

ملاصدرا بارها تصریح می‌کند مهم‌ترین بحث در فلسفه ایشان مبحث توحید است، به‌گونه‌ای‌که نهایت کمال انسان را وصول به توحید حقیقی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲) و تفاوت انسان با دیگر موجودات را در علم او به سیر در مسیر توحیدی بیان می‌دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۹: ۲۸۴). ملاصدرا در *اسفار* چنین می‌نویسد: «**العلم بالمبدإ و المعاد هو الفوز بالبقاء الأبدی و رفضه منشأ الخسران السرمدی**» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۹). صدرا بیان می‌کند مردم عادی گرفتار تشبیه و علما و عقلا گرفتار تنزیه حق تعالی شده‌اند درحالی‌که توحید حقیقی نزد اهل توحید و خواص «جمع بین تشبیه و تنزیه» می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۱۹).[۱] «جمع بین تشبیه و تنزیه» به معنای پذیرش هم وحدت و هم کثرت است، به این معنا که، همه کثرات را در مرتبه وحدت و وحدت را نیز با تمام کثرات مشاهده کند. صدرا روایاتی از این دست را در آثار خود برای تبیین توحید مورد نظرش استفاده می‌کند: «**عال فی دنوه و دان فی علوه، ظاهر فی بطونه و باطن فی ظهوره**» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۷۳۸). از نظر ملاصدرا نهایت معرفت توحیدی باید بدان‌جا برسد که نه مشاهده حق‌تعالی حجاب مشاهده خلق گردد و نه مشاهده خلق حجاب شهود حق شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۶۱). چرا که توحید صدرا لحاظ وحدت و کثرت با تبیینی است که خلاصه آن را در عبارت ذیل به صراحت بیان می‌کند: «**إن کنت تری الوحدة فی الکثرة محتجبة و الکثرة فی الوحدة مستهلکة فقد جمعت بین الکمالین**» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۶۷). در نظام توحیدی صدرا به کثرت یعنی افعال و ظهورات به‌اندازه ذات و اسما و صفات حق‌تعالی توجه شده است؛ چرا که این افعال از اسما و صفات و ذات حق تعالی نشئت گرفته است (ملاصدرا، ۱۳۶۶الف، ج۷: ۲۶۰). با اینکه توحید صدرا «وحدت در عین کثرت» و «کثرت در عین وحدت» را ارائه می‌دهد، اما هرگز نباید این توهم پیش بیاید که ذات حق تعالی بدون ظهورات و تجلیات بالفعل متحقق و موجود نیست. ازآن‌جایی که شناخت توحید صدرایی بدون توجه به معاد ملاصدرا امر مشکلی است، در این مقاله سعی شده نسبت توحید و معاد ملاصدرا روشن شود تا معرفتی نسبی از هر دو حاصل گردد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

فطرت توحیدی موجودات

تمام موجودات بدون استثنا بر فطرت اصلی باقی هستند که صدرا از آن به افتقار فطری نام می‌برد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۷۴۶). فطرت گونه آفرینش خدای متعال است. بنابراین فطرت چیزی علاوه بر موجود و حقیقت عین الربطی او نیست (سبزواری، ۱۳۶۹، ج۱: ۱۴۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۸: ۵۰). به‌عبارت‌دیگر، فطرت همان وجه، فعل، جلوه، فیض و وجود خدای متعال و به‌تعبیر دقیق‌تر ظهور هر اسمی از اسمای خدای متعال است (ملاصدرا، ۱۳۶۶الف، ج۳: ۴۷۷). همه موجودات از عقول تا اسفل السافلین چون فطرت دارند، معاد دارند و مبدأ هر شیء بعینه غایت و معاد آن هست (ملاصدرا، بی‌تاالف: ۳۴۰). در این مبحث تفاوت انسان با دیگران در این است که چون خلقت انسان ویژه است، آثارش هم ویژه است به این دلیل که اولاً انسان مظهر همهٔ اسما خدای متعال است، ثانیاً ظهور تمام اسما به نحو اعتدالی است (ملاصدرا، ۱۳۶۶الف، ج۲: ۶۸۲، تعلیقه سبزواری؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ۱۳۹)[۲].

توحید از لوازم وجود موجودات بلکه عین وجود و عین فطرت آن‌هاست. به‌عبارت‌دیگر، موجودات خلقت‌شان عبارت است از ظهور اسمی از اسمای خدای متعال یا ظهور جمعی از اسما خدای متعال. ملاصدرا می‌گوید فطرت انسان باقی است؛ زیرا اگر باقی نباشد لازمه‌اش این است که معدوم باشد و چنین امری محال است مخصوصاً با توجه به اینکه نه معدومی موجود می‌شود، نه موجودی معدوم می‌شود بلکه موجود، مستور و محجوب می‌شود، غائب از ادراک و ابزار ادراکی ما می‌شود اما این‌که چیزی نباشد، پدید بیاید و یا چیزی که هست از بین برود، امکان‌پذیر نیست. زیرا اجتماع نقیضین و محال است. ملاصدرا می‌گوید: فطرت اصلی همهٔ موجودات عبارت است از توحید و لوازم توحید که درنهایت همه به همان فطرت برمی‌گردند (ملاصدرا، بی‌تا : ۳۴۰؛ نیز ۱۳۶۸، ج ۷: ۸۹) .

ملاصدرا بیان می‌دارد که اگر توحید و عبودیت زائد و عارض بر ذات انسان‌ها باشد لازمه‌اش این است که ذات انسان‌ها کفر و استکبار باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۳۴۷). در حالی‌که این مطلب اولاً با اسما خدای متعال سازگار نیست، ثانیاً این پرسش مطرح می‌گردد که چگونه خدایی که حقیقتش توحید است، موجودی را ایجاد یا اظهار نموده که هیچ نشانی از توحید ندارد و این مطلب خلاف قاعده سنخیت میان علت و معلول است. ثالثاً محال است خدای متعال موجودات را به‌گونه‌ای بیافریند که خود راضی نباشد اما خدای متعال می‌فرماید ما به کفر راضی نیستیم. بنابراین ممکن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

نیست آفرینش خدای متعال کفرآلود و یا ترکیبی از کفر باشد. ممکن است این دوری از فهم توحید به جهت قسر قاسر یا موانع باشد که به گفته صدرا قسر دائمی نیست.[۳] (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۳۴۷).

معنای رجوع به خداوند و معاد

معاد از ریشه «عود» و به معنی برگشت یا بازگشت می‌باشد (سعدی، بی‌تا: ۲۶۶؛ بستانی، ۱۳۷۵: ۸۳۶). این واژه، عرفی است. این کلمه در روایات بسیار آمده است (الصحیفة السجادیة، ۱۳۷۶: ۹۸). اما دینی و قرآنی نیست؛ زیرا در قرآن واژگان حشر و نشر به‌کار رفته است (رک: حشر:۲؛ ق: ۴۴؛ تکویر: ۱۰)، که برای انتقال معانی طبیعی و دنیوی وضع شده است و از سر ناچاری برای انتقال معانی متافیزیکی آن‌هم مجازاً به‌کار می‌روند.گفته شد معاد به معنی برگشت یا بازگشت می‌باشد. درصورتی که برگشت به هیچ‌کدام از اقسام معنایی ندارد چه برگشت ارواح به ابدان باشد چنان‌که متکلمان می‌گویند (نعیما طالقانی، ۱۴۱۹ق، ج۳: ۱۳۸) چه برگشت ابدان به ارواح باشد چنان‌که برخی از فیلسوفان می‌گویند (ملاصدرا، ۱۳۶۰الف، ۲۷۴) یا عود موجودات به اسما و صفات خدا باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶الف، ج۶: ۵۰؛ آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۱۲) زیرا عود و برگشت وقتی معنا دارد که نخست انفصال وجودی، انفکاک، دوری و مانند آن معنا داشته باشد درحالی‌که انفصالی نبود تا اتصالی باشد؛ زیرا انفکاک چیزی از خدای متعال و اتصال یا اتحاد چیزی به خدا محال است (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ۲۴۶). چون لازمه هر دو محدودیت حقت عالی است. بنابراین اگر گفته شود تمام موجودات با حق‌تعالی متحد هستند حرف دقیقی است، اما احتیاج به توضیح دارد و آن اینکه بر اساس گفته‌های فیلسوفان اتحاد عبارت است از اینکه دو وجود، یک وجود شوند و این سخن از روی سهو است؛ زیرا توجه نکردند که اگر دو وجود بودند، یک وجود شدن آن‌ها محال است، مگر اینکه از همان اول این دو وجود، دو وجود تحلیلی باشند. درنتیجه هر جا که اتحاد باشد تعدد پیش از اتحادشان، تعدد تحلیلی است نه تحقیقی. بنابراین هرگز دو موجود به یک وجود مگر به انضمام تبدیل نمی‌شود و اگر گفته شد دو موجود متحد هستند یعنی این‌ها از ابتدا یا دو وجود مستقل نبودند پس اتحادی نبوده و اگر دو موجود بودند، اتحادی هست، اما اتحاد به نحو انضمام است. هم‌چنان‌که در مورد ماده و صورت، نفس و بدن اتحاد و انضمام نیست میان خدا و صفاتش اتحاد نیست بلکه وحدت است. همین‌طور میان هر فاعلی و فعل حقیقی‌اش وحدت است پس در مجموعه عالم هستی وحدت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

حاکم است نه اتحاد و انضمام. به همین جهت صدرا می‌نویسد: «**نفی الاتحاد بین الشیئین مطلقا**» (ملاصدرا، ۱۳۷۵ب: ۸۰). بنابراین انفصال از خداوند محال است. به‌عبارت‌بهتر، فاصله به هر معنایی جزء محالات است و فقط در مورد مادیات و جسمانیات ممکن است. بنابراین همچنان که در آغاز و سیر نزول تجلی و ظهور است در سیر صعود نیز چنین است. یعنی منظور از رجوع همه اشیا به خداوند، ظهور این امر است نه عود و برگشتن از جایی به جای دیگر. براساس نظریه تجلی، در فرآیند آفرینش تنزل (به معنی پایین آمدن) جایگاهی ندارد تا عود و برگشت مجدد به مرتبهٔ سابق معنایی داشته باشد. به تعبیر دیگر از آن‌جایی‌که انفصال وجودی از خداوند امر ممکنی نیست تا برگشت به حق‌تعالی ممکن و قابل تصور باشد، باید پذیرفت که فرآیند آفرینش خروج از اجمال به تفصیل، از بطون به ظهور، از کثرت به وحدت است و همچنان ادامه دارد. بنابراین، منظور از رجوع و حشر، مشابه آنچه در مورد فنا گفته می‌شود عبارت است از کشف و پرده‌برداری از حقیقتی که محجوب به حجاب‌های بی‌شمار و نامتناهی است؛ زیرا حق تعالی یک حقیقتی است که ذاتاً، وصفاً و فعلاً بسیط می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج۲: ۳۹۶)، و افزودن و کاستن یا اشتداد و تنقص به معانی عرفی و فلسفی در امر بسیط حقیقی محال است و کاری که انجام می شود، پرده‌برداری است که این حشر می‌باشد. بنابراین براساس مبانی حکمت متعالیه مانند وحدت شخصی وجود، بساطت حقیقت وجود و لوازم آن‌ها، خدای متعال در عرض، طول، درون و بیرون خویش جایی برای دیگری باقی نگذاشته است و حق تعالی هم داخل اشیا است هم خارج اشیا، هم همراه اشیا و هم محیط بر اشیا است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۱: ۲۶۱، تعلیقه سبزواری).[۴] حشر و رجوع اشیا به پرده‌برداری، انکشاف و حضور در محضر خدای متعال تفسیر می‌گردد به‌گونه‌ای که اثبات غیریت میان خدا و موجودات از محالات عقلی باشد.

حرکت جوهری و رجوع موجودات الی الله

ملاصدرا رجوع موجودات به‌سوی مقصد را با حرکت جوهری پیوند زده است. حرکت جوهری یعنی حرکت وجودی اشتدادی که همه موجودات اعم از انسان، عقول و فرشتگان یا موجودات مراتب سافل تا اسفل‌السافلین اشتداد وجودی دارند. همه به‌سوی خداوند حرکت دارند و محشور می‌گردند و به کمالات شایستهٔ خود می‌رسند. در آثار عرفا و حکما گفته شده «**لا معطل فی**

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

الطبیعة و لا ساکن فی الخلیقة فالکل متوجه نحو الغایة المطلوبة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۹: ۱۹۷). خلق خدا سکون (به معنی رکود) ندارد.

در آثار ملاصدرا عبارات صریحی بر حشر همه موجودات یافت می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۱۰؛ نیز ۱۳۶۸ ج ۹: ۲۴۳). از نظر ایشان موجودی در عقول و فروتر، در طبیعت و فراتر نیست که در حرکت نباشد بلکه همهٔ موجودات بدون استثنا، حرکت ذاتی و شوق طبیعی به‌سوی آخرت، عالم قدس و ملکوت دارند و مشتاق ملاقات تفصیلی خداوند هستند. حرکت عبارت از ظهور آنچه در بطون است با توجه به این نکته حکمت متعالیه که همهٔ موجودات مظاهر اسما خدای متعال هستند و مظاهر اسماء هم مانند خود اسما بسیط هستند و تمام کمالات را دارند هرگز بر کسی یا چیزی افزوده نمی‌شود چنان‌که کاسته نمی‌شود بلکه آنچه در باطن است آشکار می‌شود و این آشکارگی را حرکت گویند. درواقع حرکت، خلع حجاب و ظهور بعد از ظهور است نه خلع لبس و لبس بعد لبس (ملاصدرا، ۱۳۷۸الف: ۴۱). به همین جهت ملاصدرا بر این نظر است که موجودات با یکدیگر تفاوت ذاتی ندارند، بلکه اختلاف آن‌ها تنها در ظهور و خفاست (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۳).[۵] در مباحث گذشته روشن شد از نظر عرفا و حکما موجودات عبث و بی‌هدف خلق نشده‌اند و همه موجودات به‌سوی غایت خویش در حرکت هستند درواقع هیچ موجودی معطل نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۹: ۱۴)؛ زیرا به طور طبیعی متوقف شدنی نیست، اگر به‌طور قسری باشد، قسر دائمی نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۹: ۳۴۷). به همین‌جهت همه موجودات در سیر صعود تکامل می‌یابند و همچنان که در دار طبیعت باطل ماندن موجودات محال است در فرآیند سیر صعود نیز باطل معنا ندارد. حال اضافه می‌شود که این حرکت به‌سوی غایت و سیر تکاملی امری فطری و اضطراری است (قمی، ۱۳۸۱: ۳۲۴)[۶] به‌عبارت‌دیگر، طلب کمال در همه موجودات به‌طور فطری هست، به همین جهت سؤال، دعا، تقاضا که اجابت، تحقق، فعلیت، ظهور و تفصیل در آن نباشد از امتناعات عقلی است و اگر موجودی به غایت خودش نرسد، فرآیند طبیعی نیست به قسر قاسر و به خاطر موانع است، قواسر و موانع نمی‌توانند دائمی و همیشگی باشند و بالاخره بساط این قاسرها برچیده می‌شود. لازم به توضیح است که دو قاسر وجود دارد، قاسر در جهان طبیعت (ملاصدرا، ۱۳۶۶ب، ج۴: ۳۴۱؛ حسینی طهرانی، ۱۴۱۶، ج۶: ۱۶۹) و قاسر در فراتر از جهان طبیعت. قاسر در جهان طبیعت عبارت است از تزاحمات و محدودیت‌ها مانند تزاحم قوای عقلی با قوای حیوانی. بخش دیگر تزاحماتی که در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

حوزهٔ تناکح اسمای الهی وجود دارد زیرا تناکح اسما و اعیان سبب ظهور حقایق کونیه و وجودیه و خارجیه می‌شوند (سبزواری، ۱۳۷۶: ۱۳۸). برای مثال اسم علیم می‌خواهد ظهور پیدا کند، با ظهور اسم قدیر سازگاری ندارد به همین دلیل است که در بسیاری از موجودات یک اسم از اسمای الهی ظهور پیدا کرده است. بقیه اسم‌ها نتوانستند ظهور کنند و به زبان حکمت متعالیه اسما مغلوب واقع شدند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۵۸۲). هر دو قسر باید برداشته باشند یعنی همچنان که در انسان کامل هیچ قسری وجود ندارد و تمام اسمای الهی به نحو اعتدالی در او ظهور پیدا کرده است (ملاصدرا، ۱۳۷۸الف: ۴۱) باید در سایر موجودات نیز تمام ظهور اسما به نحو اعتدال برسد. البته بالتبع انسان کامل نه بالاصاله. نتیجه این می‌شود که همهٔ موجودات به غایت خودشان که حق تعالی است می‌رسند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۹: ۳۴۷). با این توضیح که اجمالی که موجودات در ذات خدا داشتند بی‌نهایت برابر تفصیلی است که در عوالم عقل، مثال و پایین‌تر دارند، بعد از اینکه از اجمالی که در مرتبهٔ ذات یا اسما و صفات خدای متعال داشتند، تنزل پیدا کردند ممکن نیست که در همین عوالم باقی بمانند؛ زیرا میل و وصول به غایت و مرتبه اشرف، ذاتی تمام موجودات ذوالغایت است. یعنی امر اشرف ذاتی، جبلّی، حقیقی همه موجودات ذوالغایت است (ملاصدرا، ۱۳۷۸ب: ۱۳۸). پس همه موجودات به میل و حرکت ذاتی و جبلّی به‌سوی غایت خویش در حرکت هستند و به آن هم می‌رسند وگرنه لغو خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۵: ۲۰۱). به همین جهت معاد امر تشریعی و قراردادی نیست بلکه امر تکوینی است (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۵۱).

سیر نزول و صعود در فرآیند آفرینش

در فرآیند آفرینش دو اصطلاح سیر نزول و سیر صعود وجود دارد. سیر نزول از خداوند شروع شده و به ترتیب به مرتبه صفات، اسما و وجودهای علمی، عالم جبروت، عالم برزخ و درنهایت به جهان طبیعت می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۹: ۱۲۱). مشابه این سیر (و نه عین آن)، از عالم طبیعت شروع شده و به نحو صعودی صورت می‌گیرد (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۷۲؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸ب، ۶). شایان ذکر است برگشت از مسیر قبلی، نیست؛ زیرا تکرار در تجلی امکان‌پذیر نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۲ :۳۴۰). در سیر صعودی بعد از عالم طبیعت، عالم ملکوت (برزخ و مثال)، عالم عقول، و سپس عالم اعیان اسما و صفات و الی آخر می‌باشد (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۳۶۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج۳: ۶۷۷). اگر کسی از عالم صفات بالاتر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

رود هیچ چیزی از آن باقی نمی‌ماند، چنان‌که در سیر نزول هم اگر کسی فروتر از طبیعت رود هیچ چیز نیست. در سیر نزولی ذات خدای متعال که واحد و بسیط است، تفصیل پیدا می‌کند، درواقع مراتب پایین‌تر مفصل و مراتب بالا مجمل‌تر است. مرتبه وجودهای علمی یا اعیان ثابته که از ذات خدای متعال پایین‌تر است، چنان متراکم‌اند که هیچ‌کدام از یکدیگر جدا نیستند، در مراتب پایین یعنی عالم جبروت، جبرائیل و عزرائیل و سایر فرشتگان علیهم السلام تمایز بیش‌تر می‌شود، تا عالم طبیعت که موجودات کاملاً متمایز از همدیگر هستند و هیچ‌گونه اختلاطی با هم ندارند. ولی این تمام آفرینش نیست و آفرینش هنوز ادامه دارد. در طی فرایند آفرینش، موجودات وجود تفصیلی متمایز و جزئی پیدا کردند. البته از تفصیلی که در این عالم وجود دارد، چیزی کاسته نمی‌شود؛ زیرا تکرار در فعل و کار خدای متعال نیست (ملاصدرا، ۱۳۷۵الف، ج۱: ۲۳۴). به عبارت دقیق‌تر از آنجایی که تکرار در اسما و صفات و در اراده‌ها و مرادهای خدای متعال نیست، تکرار در آفرینش نیز نخواهیم داشت. بنابراین آفرینش عبارت است از تجلی تفصیلیِ پیوستهٔ خدای متعال که در این پیوستگی، هر تجلی، متجلی‌تر و مفصل‌تر از تجلی قبل می‌شود. در سیر برگشت و صعود نیز این تفصیل‌ها در جای خودش محفوظ هست، زیرا محال است چنان‌که قبلا بودند در هم ادغام شوند، اما درعین‌حال در سیر صعود، موجودات از این عالم به عالم دیگر منتقل می‌شوند و بستگی به اینکه بخواهند چند عالم را طی کنند به عوالم دیگر منتقل می‌شوند (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۵۶). بنابراین آفرینش در انتقال از عالمی به عالم دیگر، هنوز ادامه دارد. این تفاصیل و تمایز به حدی می‌رسد که موجودات علاوه‌بر وجود جزئی و متشخصی که دارند، کلیت و سعه وجودی پیدا می‌کنند. به‌عبارت‌دیگر تمام کمالات به‌گونه تفصیلی در آن‌ها مشاهده می‌شود. امر مهم‌تر که در سیر صعود آفرینش صورت می‌گیرد عبارت است از اعتدال وجودی؛ یعنی صفات بی‌نهایت خداوند در سیر صعودی به نحو تفصیلی، به وجود می‌آید و این تفصیلی غیر از تفصیلی اول می‌باشد.

تطابق عوالم در سیر نزول و صعود

بر مبنای وحدت شخصی وجود تمام ماسوی الله که در عالم هستی تحقق دارند، تجلی و مظهر وجود حق‌تعالی می‌باشند که حقیقتی واحد است؛ بنابراین همه این تجلیات و ظهورات، بدون نقص و به‌طور اعلی در مرتبهٔ وجود صرف متحقق هستند و درواقع این ظهورات، اسما و صفات آن وجود

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

صرف هستند و اسما و صفات نیز مصداق واحد ولی مفاهیم گوناگون دارند (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۲۶۷) و مبدأ ظهور و تحقق موجودات با جهات مختلف هستند و از آنجایی که صفت نوعی تعینّ است قبل از تعینات دیگر تحقق دارد. دیگر تعینات یا عوالم هستی با یکدیگر رابطه طولی دارند و با هم مطابق هستند به‌طوری‌که در قوس نزول و صعود از این عوالم به صورت تکراری یاد می‌کنند. از نظر ملاصدرا همه اشیا، عوالم و نشئات متعدد دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۶الف، ج ۴ : ۴۱۶).[۷] تا جایی‌که صدرا حتی برای سافل‌ترین موجودات عالم هستی، صورتی همانند عقل در عالی‌ترین مراتب هستی قائل شده است. درواقع در عالم هستی حقیقت واحدی هست که در نشئات متعدد ظهور نموده که این ظهور، گاه در صورت مادی و گاه در صورت مجرد می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶ : ۱۲۴). این مراتب طولی در قوس نزول از مرتبه ذات حق تعالی شروع می‌گردد و تا عالم ماده ادامه پیدا می‌کند و درحقیقت هر آنچه در عالم ماده به ظهور و تجلی رسیده مطابقی در عوالم بالاتر دارد و هر آنچه در عوالم بالا تحقق دارد در مرتبه ذات نیز مطابقی دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۸۷-۸۸؛ حقی بروسوی، بی‌تا، ج۱: ۴۰۴).[۸] بنابراین حقیقت اسما و صفات است که در عوالم پایین‌تر تنزل و تجلی یافته‌اند و عوالم همگی صورت اسما و صفات خداوند هستند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹ : ۲۳۵) و عالم طبیعت و موجودات این عالم نیز از این امر مستثنی نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷ : ۳۱۶؛ نیز ج ۸ : ۱۲۶). گفته شد که تمام موجودات نشئات و مراتب وجودی متعدد دارند و براساس بساطت و کل‌الاشیاء بودن حق تعالی می‌توان گفت تمام اشیا در مرتبه ذات خداوند نیز نشئه و مرتبه‌ای از وجود را دارند؛ چرا که در غیر این صورت ممکن نبود در نشئات دیگر به ظهور برسند (ملاصدرا، ۱۳۶۰الف: ۴۲). البته روشن است که موجودات متعیّن و مقیّد در مرتبه ذات به صورت مطلق موجود هستند و موجودات و اشیا در عوالم بالاتر به وجود جمعی موجودند. به همین جهت در آن‌ها توافق بیشتری مشاهده می‌گردد و در مراتب پایین‌تر به جهت وجودهای متفرق، تضاد بیش‌تری ملاحظه می‌گردد. هرچند تضاد موجودات در عوالم پایین ناشی از تضاد موجود در اسما و صفات است (ملاصدرا، ۱۳۶۶الف، ج ۵ : ۴۳۴؛ نیز ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۴۹-۱۴۸).

ملاصدرا بر این اعتقاد است همان‌طورکه در سیر نزول، حق تعالی با تجلی ذاتی خود سبب ظهور تعینات خلقی و مراتب کثرت شده است در سیر صعود نیز با زوال همان تعینات خلقی حق تعالی با وحدت قهاریه خویش به تجلی می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۳۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

عدم طفره و تجافی در سیر نزول و صعود

آفرینش و خلقت به نحو تنزل است نه تجافی (طباطبایی، ۱۹۹۹: ۱۰۹)، یعنی سیر نزول موجودات بدون طفره و تجافی است، توضیح مطلب این است که هنگام تنزل در سیر نزول، موجودات مراتب و نشئات سابق خود را از دست نمی‌دهند بلکه آن مراتب را حفظ می‌کنند (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۹).[۹] به همین دلیل است که می‌توان برای شیء واحد مراتب متعدد قائل شد (ملاصدرا، ۱۳۷۵ الف، ج۲: ۵۲۱). این مطلب در مورد سیر صعود موجودات نیز صادق است، یعنی موجودات در سیر صعودی نیز وجودشان از مراتب سابق خویش خالی نمی‌گردد. سبزواری در شرح منظومه چنین می‌نویسد:

لم تتجاف الجسم اذ تروحّت و لم تجاف الروح اذ تجسدت

(سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵: ۱۱۳)

بنابراین تجافی و طفره همچنان که در سیر نزولی محال است در سیر صعودی هم محال است و موجودات همان‌جا می‌روند که از آنجا آمده‌اند و تنزل آن‌ها بدون تجافی و طفره است همان‌طور که آیه: «**ان من شی الا خزائنه و ما ننزله**» (حجر: ۲۱) بیان‌گر این مطلب است. خارج شدن موجودی از مرتبه‌ای که اقتضای ذاتی آن را دارد یا ذاتش مقتضی آن است، امکان‌پذیر نیست. بنابراین ماده از جهان ماده خارج نمی‌شود، چنان‌که مثال، عقل و عقول، اسما و صفات خدای متعال و اعیان ثابته از عالم ویژه خودشان خارج نمی‌شوند. در عرفان گفته می‌شود، «**اعیان ثابته ماشمت رائحه الوجود**» و منظور این است که اعیان ثابته هرگز وجود خارجی نمی‌یابند و تا همیشه در مکمن غیب می‌مانند (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۷، ج۱: ۳۶۹) از این نکته می‌توان نتیجه گرفت که نه‌تنها اعیان ثابته بلکه هر موجودی در مرتبهٔ خودش بوده، هست و خواهد بود و از آن خارج نمی‌شود. اقتضای هویت و حقیقت هر موجودی آن است که در مرتبهٔ خودش باشد. «**ما منا الا و له مقام معلوم**» (صافات: ۱۶۴). این به معنی معلوم بودن مقام ملائکه و غیرمعلوم بودن بقیه نیست بلکه تمام موجودات مقام‌شان معلوم است. ماده، در عالم ماده، مثال در عالم مثال، عقول هم در عالم عقول و مراتب دیگر هم به همین ترتیب. براساس مطالب فوق می‌توان یک قاعده کلی ارائه داد که دارای دو بخش است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

بخش اول قاعده: هیچ موجودی نیست که در عالم طبیعت وجود داشته باشد و در مرتبهٔ پیش از طبیعت یا مرتبهٔ بعد از طبیعت وجود نداشته باشد؛ یعنی تمام موجوداتی که در عالم طبیعت هستند، از عالم مثال نزولی نازل شده‌اند، موجودات عالم مثال نزولی نیز از عالم عقل نزولی نازل شده‌اند و آن‌ها هم به همین ترتیب از عالم علم یا اعیان ثابته و عالم اسما تنزل یافتند و درنهایت اسما و صفات، تعین یافته از ذات خدای متعال هستند. در سیر صعود نیز همین‌گونه است. بنابراین همهٔ موجودات در هر مرتبه‌ای که هستند هم پیشینه دارند و هم پسینه. همین موجودی که در عالم طبیعت است الان مراتب مثالی، عقلی، اسمی، وصفی و دیگر مراتب فوق را دارد منتهی برخی آشکار و برخی پنهان است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۸۷-۸۸؛ نیز ۱۳۶۶الف، ج ۴ : ۱۶۶).

بخش دوم قاعده: هیچ موجودی از عالم خاص و ویژهٔ خودش بیرون نمی‌رود، یعنی طبیعت از طبیعت بیرون نمی‌رود و ماوراءالطبیعه هم از ماوراءالطبیعه بیرون نمی‌رود. طبیعت به عالم مثال نمی‌رود و مثال به عالم عقل نمی‌رود و بالعکس (ملاصدرا، ۱۳۷۵الف، ج۲: ۵۲۱). هر وجودی در عالم خودش یا هم سنخ خودش هست و باقی می‌ماند. هر مرتبه‌ای در جای خودش هست و خروج از عالم بر عالم بالاتر از آن متوقف بر حرکت و تبدیل وجودی است؛ یعنی جسم با حفظ جسمیت خود از حقیقت باطنی خود که در طبیعت نوع جسم و طبیعت است پرده برمی‌دارد تا حقیقتش عیان و آشکار شود و درواقع باطن و ملکوت این جسم از طریق حرکت جوهری یا اشتداد وجودی آزاد می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۹: ۲۲۱). خارج شدن از عالم متوقف بر محدودیت عالم است، محدودیت عالم متوقف بر عدم تمامیت آن است. حال آنکه هرکدام از عوالم تام و تمام است؛ دوم اینکه خارج شدن از عالم یعنی عوالم متعدد تبدیل به یک عالم شود خلاف فرض است و خلاف فرض به تناقض می‌انجامد.

نشئات سابق وجود و لاحق آن (تفاوت مبدأ و معاد)

ملاصدرا بر این باور است که همه موجودات دارای نشئات سابق هستند. توضیح بیش‌تر اینکه همه موجوداتی که به مراتب مختلف و سافل تنزل یافته‌اند یا در آن مراتب به ظهور رسیده‌اند، دارای حقیقتی عقلانی هستندکه تمام ویژگی‌های موجودات عالم طبیعت را دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۸: ۲۸۳). درواقع مرتبه عقلانی موجودات، تمام کمالات مراتب پایین‌تر مانند مرتبه مثالی و مرتبه طبیعی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

را دارا هستند و تمام موجودات به علت وجود در مرتبهٔ عقلی خود همه مراتب دیگر را دارند، اما تحقق و وجود آن‌ها در عالم طبیعت و صیرورت جوهری، سبب می‌شود آن مراتب به نحو تفصیل ظهور یابند. به همین جهت عقل در سیر صعود و در مسیر وصول به غایت غیر از عقل در سیر نزول و مرتبه ابتدایی آفرینش است، زیرا روشن است که آنچه در سیر صعود ظهور یافته، از امری که در ابتدا بوده، کامل‌تر است؛ زیرا امر ثانوی مظهر و جامع همهٔ صفات تشبیهی و تنزیهی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۵الف، ج۲: ۵۲۱).[۱۰] ملاصدرا از قول ابن‌عربی چنین نقل می‌کند: «**و الحقّ تعالی منزّه عن التشبیه و التنزیه جمیعا بحسب ذاته،و هو موصوف بهما فی مراتب أسمائه و صفاته**» (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۲: ۳۱۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۲۸).

طبق فلسفه صدرا هر موجودی اختصاص به هر مرتبه از مراتب عوالم داشته باشد، در آن عالم باقی هست و اگر وجهی از وجوه و مرتبه‌ای از مراتب نزول آن به عوالم دیگر نازل شد مقصد آن عبارت است از همان عالمی که ذاتاً اختصاص به آن داشته است، منتهی به نحو تفصیلی. به‌عبارت‌دیگر، اگر موجودی از مرتبهٔ عقل نازل شده است اولاً دوباره به عالم عقل برمی‌گردد دوماً به نحو تفصیلی برمی‌گردد. نتیجه اینکه موجودات بعد سیر صعودی که به مرتبهٔ عقل می‌رسند، عقل بودن آن‌ها به مراتب، اتم و اشدّ است از آن عقلانیّتی که در مراتب نزول وجود داشت.

ملاصدرا در *اسرار الآیات* و دیگر آثار خویش تفاوت مبدأ و معاد را به وصول معرفت خلق توصیف می‌کند. چرا که در بدایت و مبدأ خداوند می‌پرسد: «**أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ**»؟ و خلق پاسخ می‌دهند: «**قالُوا بَلی**» (اعراف: ۱۷۲). اما درنهایت و سیرصعود حق تعالی می‌پرسد: «**لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ**»؟ و خود پاسخ می‌دهد: «**لِلّهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ**» (ملاصدرا، ۱۳۶۰ب: ۱۶۶؛ نیز ۱۳۶۳: ۶۲۶؛ نیز، ۱۳۵۴: ۴۳۴). درواقع خلق هم در ابتدا و هم در انتها عین هلاکت و بطلان هستند، اما در سیر صعود به این عین‌الربطی خویش معرفت می‌یابند. به همین دلیل است که در آیه دوم هم سائل و هم مجیب حق تعالی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۹: ۲۶۶)[۱۱] و خلقی که شاهد این صحنه هستند خلق با استناد به حق‌تعالی یا وجه الحقی خلق می‌باشد به همین جهت صدرا در تفسیر قرآن کریم این آیه را به انسان نیز نسبت می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج۱: ۲۵۵).

در تمام مراتب عالم هستی از اسفل السافلین تا اعلی علیین تماماً حقیقت «الله الواحد القهار» عیان و آشکار است و موجودات به عالم طبیعت، مثال، آخرت آمده‌اند تا وحدانیت حق تعالی را مشاهده

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

و درک کنند و واقعیت این است که مشاهده و علم به حقیقت توحید در عالم آخرت رخ می‌دهد نه مالک بودن حق تعالی. درواقع تمام کمالات و حیثیت‌های وجودی در همهٔ اسما هست، و از آنجایی که مالکیت همان ربوبیت است اصل و مقصد نیست، بلکه وحدت مقصد و اصل است. یعنی در عالم آخرت وحدت به‌گونه‌ای آشکار می‌شود که حتی مملوکی وجود نخواهد داشت تا کسی با او نسبتی به نام مالکیت داشته باشد و مربوبی وجود نخواهد داشت؛ یا به تعبیر بهتر مربوبی عیان و آشکار نخواهد بود تا کسی نسبت به او رب باشد. بنابراین ضمن اینکه اسمای دیگر خدا از جمله مالکیت، ربوبیت، الوهیت همهٔ کمالات را به نحو مستور و محجوب دارند، ولی درعین‌حال اصل حقیقت، وحدت الهی است که وقتی ظاهر می‌شود هیچ اسمی از اسمای خدا یا هیچ صفتی از صفات خدا ظهور و بروز ندارند. البته این به معنی معدوم شدن و از بین رفتن نیست. تمام کمالات خدای متعال وجود دارد، هم زمانی که وحدت ظهور دارد و هم زمانی که ظهور ندارد؛ ولی با حضور وحدت الهی تمام اسما و صفات الهی که نسبت‌شان با وحدت الهی نسبت ماهیت به وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ب، ج۳: ۲۵۰)،[۱۲] هیچ‌گونه ظهور، بروز، عین و اثری ندارند. درواقع در روز قیامت وحدت خدا بر فعل چنان عیان و آشکار بشود که سایر اسمای حق تعالی که عین ظهور و عین تجلی هستند مغلوب و منطوی در آن می‌شوند، به‌طوری‌که هیچ اسمی از اسمای الهی دربرابر ظهور و تجلی آن، هیچ عین و اثری ندارند. به همین خاطر است که آن جا که می‌فرماید: «**لمن الملک الیوم**» نه فقط انسان جواب نمی‌دهد بلکه غیر انسان هم جواب نمی‌دهد و خطاب خدای متعال صرفاً متوجه انسان نیست که دیگران نتوانند جواب بدهند، بلکه هیچ تعیینی از تعینات نیست که مخاطب این آیه کریمه نباشد و هیچ‌کس هم توان پاسخ دادن به آن را ندارد. سرّ آن هم در این نکته است که ظهور آخرت و به تعبیر دقیق‌تر ظهور وحدت الهی به‌گونه‌ای می‌شود که اسمای خدای متعال همه منطوی، مندک و فانی در آن خواهند بود.

بنابراین همه موجودات در ابتدا و سیر نزول فطرت توحیدی دارند؛ زیرا در ازل به پرسش «**الست بربکم**»، بلی گفته‌اند. نکته قابل توجه این است که این بلی گفتن کمال است از جهاتی ولی نقصانی است از جهاتی بیش‌تر. به همین جهت موجودات به مراتب پایین هستی نازل شده‌اند تا حقیقت توحید را درک کنند و اگر روزی از آن‌ها پرسیده شود «**لمن الملک؟**» و آن‌ها پاسخ دهند

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

که «لک الملک.» به این معنی است که باید دوباره به عالم طبیعت برگردد و درس توحید را مجدد بخوانند! چون حقیقت این است که موجودات باید به جهان طبیعت بیایند تا وقتی از آن‌ها پرسیده می‌شود لمن الملک؟ آن گاه خودی وجود نداشته باشد جزء عین ربط به خدای متعال تا بتوانند پاسخی دهند. از موجود عین ربط نمی‌توان پرسید بلکه باید از اصل و طرف ربط پرسید.

نسبت معاد با توحید صدرایی

شناخت توحید صدرایی بدون توجه به معاد ملاصدرا امر مشکلی است. ملاصدرا در آثار خویش بارها مبدأ و معاد را عین هم می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۷۲۱). در توضیح این عبارات صدرا و براساس مبانی فلسفه ایشان می‌توان گفت از نظر صدرا حقیقت معاد، همان رجوع به مبدأ و توحید فطری است (ملاصدرا، ۱۳۷۵پ: ۲۵۸).[۱۳] منتهی توحیدی که در آن همه اسمای حق تعالی به‌طور تفصیلی به ظهور رسیده است. معاد صدرایی چیزی جز تفصیل و ظهور توحید نیست. منظور از تفصیل و ظهور توحید، از اجمال به تفصیل رسیدن اسما و صفات الهی و از بطون به ظهور رسیدن آن‌ها می‌باشد. از نظر ملاصدرا تفاوت توحید اولیه با توحید ثانویه یا همان معاد در اجمال و تفصیل یا ظهور و بطون است. ملاصدرا هنگامی که می‌خواهد معاد خود را با توحید مورد نظرش پیوند دهد از واژه قیامت کبری استفاده می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف: ۱۱۸؛ نیز ۱۳۶۳: ۶۳۲؛ نیز ۱۳۴۱: ۲۶۲).[۱۴]

ملاصدرا وقوع آخرت و معاد را با ارتفاع و زوال حجاب‌ها و ظهور و انکشاف حق تعالی به توحید حقیقی، قرین می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۹ : ۲۷۸). صدرا صراحتاً ظهور توحید را به عود و برگشت مبتنی کرده است (همو، ۱۳۶۸، ج ۹ ۲۷۸-۲۷۹؛ نیز ۱۳۶۳: ۶۳۲؛ نیز ۱۳۴۱: ۲۶۲). صدرا بالاترین مرتبه توحید که آیه: «کل شیء هالک الا وجه» مؤید آن است را با قیامت کبری مرتبط می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶ : ۱۱۰ و ۳۶۸). قیامت کبری به این معنی است که حقیقت توحید به نحو مشاهده درونی به ظهور برسد. بنابراین معاد از نظر ملاصدرا ظهور تام توحید می‌باشد. ظهور تام یعنی تمام اسمای تنزیهی و تشبیهی خداوند به صورت تفصیلی ظهور یابد. بنابراین معاد عبارت است از بازگشت کثرت به وحدت، چنان‌که آفرینش که نقطهٔ مقابل معاد هست، عبارت است از تبدیل وحدت به کثرت. پس یک حقیقت در عالم بیش‌تر نیست و آن حقیقت واحد احدی است که اگر تبدیل به احدی متکثر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

شد به آن آفرینش می‌گویند. اگر این احد متکثر به اصل‌شان برگشتند و آن واحد احد حقیقی ظاهر شد، به آن معاد می‌گویند.

رابطه فاعل و غایت

چنین ارتباطی میان توحید و معاد صدرا ریشه در رابطه‌ی میان فاعل و غایت دارد. در فلسفه ملاصدرا فاعل و غایت امر واحدی است چنان‌که در آثار ایشان عبارت أول الأوائل و آخر الأواخر (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۲۷۸) مؤید این مطلب است. از نظر صدرا همان‌طور که فاعل همه موجودات خداوند است، غایت همهٔ موجودات نیز حق تعالی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۶ : ۳۶۸) و همه موجودات در سیر و حرکت به‌سوی حق هستند. حرف دقیق در حکمت متعالیه این است که خدای متعال فاعل قریب و بی‌واسطه است و همچنین غایت قریب و بی‌واسطه است. بنابراین غایات دیگر حقیقتاً غایات نیستند بلکه مظاهر ظهور غائیت خدای متعال هستند، چنان‌که در حوزهٔ فاعلی تمام موجودات و ما سوی الله از عقول و نفوس فروتر و فراتر، مجاری و مجالی هستند.

رابطه فاعل و غایت در حکمت متعالیه مانند آنچه که در آیات و روایات آمده است، عینیت می‌باشد. البته باید توجه شود که این عینیت فاعل و غایت برای ناظر و سالک (نه حق تعالی) در اجمال و تفصیل و ظهور و بطون تفاوت دارند وگرنه مستلزم تکرار در تجلی می‌شود که امری محال است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۲ : ۳۵۹). طبق دیدگاه حکمت متعالیه همه طبایع به غایات خویش توجه دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۷، ۶۶؛ نیز ۱۳۶۳: ۶۳۲) و گفته شد که غایات موجودات رجوع و برگشت به فطرت توحیدی اولیه‌شان می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۲۶).

روشن شد که معاد موجودات در فلسفه ملاصدرا از اصل عینیت فاعل و غایت تاثیر پذیرفته است. عینیت معاد با توحید از جهت ظهور رجوع همه اشیا به غایت هستی می‌باشد و این رجوع مساوق با ظهور حقیقت توحید است. بنابراین در حکمت متعالیه، در غایت هستی و نهایت آن، امر جدیدی متحقق نمی‌شود بلکه یک حقیقت ثابت است که به تفصیل ظهور می‌یابد. علت آفرینش و تنزل و بعد صعود موجودات همین امر است یعنی آن چیزی که وجود اجمالی داشت، به وجود تفصیلی ظهور یابد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

براساس آیه «لَقَدْ جِئْتُمُونا كَما خَلَقْناكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (کهف: ۴۸). موجودات باید همان‌گونه که در مرتبه اول و در علم خدا بودند، آشکار شوند، منتهی آنجا مراتب وجود به نحو اجمال بود و حال به نحو تفصیل باید آشکار گردد. بنابراین چیزی که در جهان طبیعت اتفاق افتاده درجاتی از آن در عالم بعدی درجه‌ای از ظهورات در عوالم بعدتر محقق می‌گردد. بنابراین در معاد نه چیزی معدوم می‌شود و نه موجود، بلکه معاد کشف حجاب است از ظهورات وجود خدای متعال به نحو تفصیل.

نکتهٔ دیگر که هم ملاصدرا و هم ابن‌عربی درباره فاعل و غایت در هستی گفته‌اند این است که همچنان که آفرینش با رحمت خدا آغاز شده است و اصل و نقطهٔ آغاز موجودات رحمت خدای متعال است، همچنین با رحمت خدا به غایت می‌رسد و غایت همهٔ موجودات نیز رحمت خدای متعال هست و هر اتفاقی غیر از رحمت بیفتد، هر سختی و غضبی اتفاق بیفتد ابزار و وسیله هستند برای اینکه موجودات را به کمال شایسته خودشان که عبارت است از وصول به رحمت خدای متعال فراهم کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج۶: ۷؛ نیز ۱۳۴۱: ۲۵۶؛ نیز ۱۳۶۰الف: ۲۷۱). باید توجه داشت دو حیثیت نیست؛ زیرا یا این حیثیت‌ها حقیقی است که ترکیب لازم می‌آید و یا اعتباری است که امر اعتباری عود و بازگشت نخواهد داشت. بنابراین غایت خلق، رحمت خدای متعال است؛ زیرا اگر غضب غایت باشد لازمه‌اش این است که فطرت و حقیقت انسان امری غیر از توحید باشد که همان کفر و استکبار است، که محال است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۳۴۷). بنابراین پایان باید رحمت باشد، زیرا محال است خدای متعال چیزی را غایت قرار داده باشد اما موجودات به آن نرسند، درواقع، نقض غرض برای خدای متعال یا ناتمامی خدای متعال در وصول به غرض ممکن نیست.

ازسوی‌دیگر، رحمت خدای متعال بر غضب او سبقت دارد و این سبقت رتبی است درنتیجه رحمت بر غضب احاطه دارد. اگر اسم رحمان ظهور پیدا نکند اسماء دیگر ظهور پیدا نمی‌کنند. یک نکته لطیف وجود دارد و آن این است که مانعی ندارد که دو تا اسم هر دو نامتناهی باشند، ولی یکی محیط باشد یکی محاط.

خلقان همه به فطرت توحید زاده‌اند — این شرک عارضی شمر و عارضی یزول
از رحمت آمده‌اند به رحمت روند خلق — این است سر عشق که حیران کند عقول

(ملاصدرا، ۱۳۶۰الف: ۳۱۶)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

نتیجه:

از نظر ملاصدرا آفرینش و معاد اتفاق می‌افتد که توحید خداوند در مرتبه ذات، صفت و فعل برای همه خلق عیان و آشکار گردد؛ زیرا توحید در آغاز و انجام برای خداوند تفاوتی ندارد، ولی شناخت خلق از توحید اولی و ثانوی متفاوت است. ملاصدرا در آثار خویش بارها مبدأ و معاد را عین هم می‌داند، براساس مبانی فلسفه ایشان می‌توان گفت از نظر صدرا حقیقت معاد؛ همان رجوع به مبدأ و توحید فطری است منتهی توحیدی که در آن همه اسما و کمالات حق تعالی به‌طور کامل و تفصیلی به ظهور و تجلی رسیده است. و معاد صدرایی چیزی جز تفصیل و ظهور توحید نیست. منظور از تفصیل و ظهور توحید، از اجمال به تفصیل رسیدن اسما و صفات الهی و از بطون به ظهور رسیدن آن‌ها می‌باشد. از نظر ملاصدرا تفاوت توحید اولیه با توحید ثانویه یا همان معاد در اجمال و تفصیل یا ظهور و بطون است. آنچه در سیر صعود ظهور یافته، از امری که در ابتدا بوده، کامل‌تر است زیرا امر ثانوی مظهر و جامع همهٔ صفات تشبیهی و تنزیهی می‌باشد. اگر وجهی از وجوه و مرتبه‌ای از مراتب نزول آن به عوالم دیگر نازل شد، مقصد آن عبارت است از همان عالمی که ذاتاً و اساساً اختصاص به آن داشته است؛ منتهی به نحو تفصیلی. ملاصدرا تفاوت مبدأ و معاد را به وصول معرفت خلق توصیف می‌کند. درواقع خلق هم در ابتدا و هم در انتها عین هلاکت و بطلان هستند، اما در سیر صعود به این عین‌الربطی خویش معرفت می‌یابند. معاد موجودات در فلسفه ملاصدرا از اصل عینیت فاعل و غایت تأثیر پذیرفته است. عینیت معاد با توحید از جهت ظهور رجوع همه اشیا به غایت هستی می‌باشد و این رجوع مساوق با ظهور حقیقت توحید است. بنابراین در حکمت متعالیه، در غایت هستی و نهایت آن، امر جدیدی متحقق نمی‌شود بلکه یک حقیقت ثابت است که به تفصیل ظهور می‌یابد. گفته شد که همهٔ موجودات من عندالله نازل شده‌اند و کمال این موجودات در این است که همان چیزی که در بدو و آغاز داشته‌اند به نحو تفصیلی به‌دست آوردند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

پی‌نوشت‌ها:

۱. فالعامة فی مقام التشبیه أبدا و العقلاء فی مقام التنزیه خاص فجمع الله لأهله و خاصته بین الطرفین و شرفهم بالجمع بین المرتبتین.

۲. أی من عرف نفسه بأنه برزخ جامع بین صفتی الوجوب و الإمکان بل بأنه جامع بین صفتی التشبیه و التنزیه و أنه معلم بالأسماء جمیعا و مرآت لها تحاکی کلها عرف ربه. أو من عرف نفسه بأنه خلق الله تعالی مثالا له ذاتا و صفة و فعلا.

۳. و هکذا الکلام فی غایته و غایة غایته حتی ینتهی إلی غایة الغایات و خیر الخیرات إلا أن یعوق له عن ذلک عائق و یقسر قاسر لکن العوائق لیست أکثریة و لا دائمة کما سبق ذکره و إلا لبطل النظام و تعطلت الأشیاء و بطلت الخیرات.

۴. «و هذا الخبر بلسان علی الذی هو لسان الله فقال: مع کل شیء لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمزایلة و فی موضع آخر: داخل فی الأشیاء لا بالممازجة – خارج عن الأشیاء لا بالمزایلة و فی موضع آخر لیس فی الأشیاء بوالج و لا عنها بخارج و فی موضع آخر قریب من ذلک».

۵. اعلم أنّ جمیع الموجودات مظهر لصفات اللّه و آثاره، علی سبیل الاختلاف فی الخفاء و الجلاء.

۶. و أنّ الغایة هی ما إلیه یصیر الشیء، و أنّ لکل شیء غایة، إذ لم یخلق عبثا و لا معطّل فی الوجود، فإذن یجب بالاضطرار أن یصیر کل شیء إلی ما بدأ منه.

۷. «فی تعدد النشئات لکل شیء».

۸. فاللّه تعالی ما خلق شیئا فی عالم الصورة إلا و له نظیر فی عالم المعنی، و ما خلق شیئا فی عالم المعنی و هو «الآخرة» إلا و له حقیقة فی عالم الحق و هو غیب الغیب، إذ العوالم متطابقة، الأدنی مثال الأعلی، و الأعلی حقیقة الأدنی، و هکذا إلی حقیقة الحقائق.

۹. «فی الظهور، اعلم، ان الموجود المطلق إذا أخذ بشرط المحوضة فهو عین المرتبة البسیطة الاحدیة، و إذا تنزل، أی تجلی، فی مراتب کمالاته و تبدی بصور أسمائه و صفاته یصیر عقلًا و نفساً بلا تجاف عن مقامه الأصلی».

۱۰. لکن بلا تجاف عن مقامها العالی کما هو القانون فی تنزل کل مجرد جامع بین مقامی التشبیه و التنزیه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

۱۱. «فتکرّ الطبیعة راجعة إلی النفس، و النفس راجعة إلی العقل و العقل راجع إلی الواحد القهار، کما قال تعالی سائلا و مجیبا «لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ لِلّهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ».

۱۲. «نعم! نسبتها الی ذاته تعالی کنسبة ماهیة الممکن الی وجوده الاّ انّها لیست ماهیة له تعالی لکونه غیر محدود و کل ممکن محدود».

۱۳. المعاد عودا و رجوعا الی الفطرة الاولیٰ

۱٤. فمعنی القیامة الکبری ظهور الحق بالوحدة التامة.

کتاب‌نامه:

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۱)، *شرح بر زاد المسافر صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی*، قم: بوستان کتاب.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۶)، *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- بستانی، فواد افرام. (۱۳۷۵)، *فرهنگ ابجدی*، تهران: اسلامی.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۶۸)، *الجعل و العمل الضابط فی الرابطی و الرابط و قصیدة ینبوع الحیاة*، قم: قیام.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۶۵)، *رسالهٔ نفس الامر (هشت رساله عربی)*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۷)، *شرح فارسی الأسفار الأربعهٔ (حسن‌زاده)*، قم: بوستان کتاب.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۳)، *انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، تهران: الف لام میم.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین. (۱۴۱۶ق)، *معرفة المعاد*، بیروت: دار المحجه البیضاء.
- حقی بروسوی، اسماعیل. (بی‌تا)، *تفسیر روح البیان*، بیروت: دارالفکر.
- سبزواری، هادی‌بن مهدی. (۱۳۶۹)، *شرح المنظومهٔ (تعلیقات حسن‌زاده)*، تهران: نشر ناب.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۶)، *رسائل حکیم سبزواری*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: اسوه.
- سعدی، ابوجیب. (بی‌تا)، *القاموس الفقهی لغة و اصطلاحاً*، دمشق: دارالفکر.
- الصحیفة السجادیة، علی بن الحسین. (۱۳۷۶)، قم: نشر الهادی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۹۹۹)، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت: موسسهٔ النعمان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

- قرآن کریم.
- قمی، قاضی سعید. (۱۳۸۱)، *الاربعینیات لکشف انوار القدسیات*، تهران: میراث مکتوب.
- قیصری، داود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم (القیصری)*، تهران: علمی و فرهنگی.
- لاهیجی، محمد جعفر بن محمد صادق. (۱۳۸۶)، *شرح المشاعر ملا صدرا*، قم: بوستان کتاب.
- ملاصدرا، صدرالدین محمدبن‌ابراهیم شیرازی. (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ۹جلد، قم: مکتبة المصطفوی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۶۱)، *إیقاظ النائمین*، تصحیح محسن مؤیدی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۸الف)، *المظاهرالالهیه فی أسرار العلوم الکمالیة*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۸ب)، *رساله فی الحدوث*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۶۰الف)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۶۰ب)، *اسرارالآیات*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۵۴)، *المبدا و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۶۶الف)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۶۶ب)، *شرح اصول الکافی*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- ـــــــــــــــ . (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایة الاثیریة [لأثیرالدین الأبهری]*، نویسنده مفضل بن عمر اثیرالدین ابهری، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۵ الف)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، حاشیه هادی بن مهدی سبزواری، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۵ب)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین (رساله اتحاد العاقل و المعقول)*، تهران: حکمت.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۵پ)، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین (رساله الحشریه)*، تهران،: حکمت.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]

- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، به انضمام تعلیقات ملاعلی نوری، تصحیح و مقدمه محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۴۱)، *عرشیه*، مترجم غلامحسین آهنی، اصفهان: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- نعیما طالقانی، محمدنعیم بن محمدتقی. (۱۴۱۹ق)، *منهج الرشاد فی معرفة المعاد*، مشهد: آستانة الرضویة المقدسة. مجمع البحوث الإسلامیة.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-03]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.151]