

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 Darabi¹ /Seyyed Morteza Hosseini Shahrudi²

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

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 عین الفقر بودن است. همه موجودات از عقول تا اسفل السافلین چون فطرت دارند، معاد دارند و مبدأ هر شیء بعینه غایت و معاد آن هست. به عبارت دیگر، توحید از لوازم وجود موجودات بلکه عین وجود و عین فطرت آن‌هاست که در نهایت همه به همان فطرت توحیدی برمی‌گردند.

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

* استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) 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

مقدمه:

ملاصدرا بارها تصریح می‌کند مهم‌ترین بحث در فلسفه ایشان مبحث توحید است، به گونه‌ای که 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: ۹: ۲۸۴). ملاصدرا در *اسفار چنین* می‌نویسد: «العلم بالمبدأ 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 درحالی که 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 حق تعالی 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 كنت ترى الوحدة في الكثرة محتجة و الكثرة في الوحدة مستهلكة فقد جمعت بين الكماليين» (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ج ۲: ۳۶۷). در نظام توحیدی صدرا به کثرت یعنی افعال و ظهورات به‌اندازه ذات و اسما و صفات حق تعالی توجه شده است؛ چرا که این افعال از اسما و صفات و ذات حق تعالی نشئت گرفته است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۷: 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. از آنجایی که شناخت توحید صدرا بی‌بدون 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.

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، ج ۱: ۱۴۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۸: ۵۰). به عبارت دیگر، فطرت همان وجه، فعل، جلوه، فیض و وجود خدای متعال و به تعبیر دقیق‌تر ظهور هر اسمی از اسمای خدای متعال است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۳: ۴۷۷). همه موجودات از عقول تا اسفل السافلین چون فطرت دارند، معاد دارند و مبدأ هر شیء بعینه غایت و معاد آن هست (ملاصدرا، بی‌تا: 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 همه اسمای خدای متعال است، ثانیاً ظهور تمام اسما به نحو اعتدالی است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۲: ۶۸۲، تعلیقه سبزواری؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳، ۱۳۹) ×

توحید از لوازم وجود موجودات بلکه عین وجود و عین فطرت آن‌هاست. به عبارت دیگر، موجودات خلقت‌شان عبارت است از ظهور اسمی از اسمای خدای متعال یا ظهور جمعی از اسمای 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 این که چیزی نباشد، پدید بیاید و یا چیزی که هست از بین برود، امکان‌پذیر نیست. زیرا اجتماع نقیضین و محال است. ملاصدرا می‌گوید: فطرت اصلی همه موجودات عبارت است از توحید و لوازم توحید که در نهایت 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 حالی که این مطلب اولاً با اسمای 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 به گونه‌ای بیافریند که خود راضی نباشد اما خدای متعال می‌فرماید ما به کفر راضی نیستیم. بنابراین ممکن

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 (الصهیفة السجادیة، ۱۳۷۶: ۹۸). اما دینی و قرآنی نیست؛ زیرا در قرآن واژگان حشر و نشر به کار 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 به کار می‌روند. گفته شد معاد به معنی برگشت یا بازگشت می‌باشد. در صورتی که برگشت به هیچ کدام از اقسام معنایی ندارد چه برگشت ارواح به ابدان باشد چنان‌که متکلمان می‌گویند (نعیم‌الطالقانی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۱۳۸) چه برگشت ابدان به ارواح باشد چنان‌که برخی از فیلسوفان می‌گویند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۲۷۴) یا عود موجودات به اسما و صفات خدا باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ص 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 حق تعالی است. بنابراین اگر گفته شود تمام موجودات با حق تعالی 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. در نتیجه 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

حاکم است نه اتحاد و انضمام. به همین جهت صدرا می‌نویسد: «نفی الاتحاد بین الشیئین مطلقاً» (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۸۰). بنابراین انفصال از خداوند محال است. به عبارت بهتر، 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 مرتبه سابق معنایی داشته باشد. به تعبیر دیگر از آنجایی که انفصال وجودی از خداوند امر ممکن نیست تا برگشت به حق تعالی 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 محبوب به حجاب‌های بی‌شمار و نامتناهی است؛ زیرا حق تعالی یک حقیقتی است که ذاتاً، وصفاً و فعلاً بسیط می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶: الف، ج ۲: ۳۹۶)، و افزودن و کاستن یا اشتداد و تنقص به معانی عرفی و فلسفی در امر بسیط حقیقی محال است و کاری که انجام می‌شود، 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، ج ۱: ۲۶۱، تعلیقه سزواری).^۴ حشر و رجوع اشیا به پرده‌برداری، انکشاف و حضور در محضر خدای متعال تفسیر می‌گردد به گونه‌ای که اثبات غیریت میان خدا و موجودات از محالات عقلی باشد.

حرکت جوهری و رجوع موجودات الی الله

ملاصدرا رجوع موجودات به سوی 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 اسفل السافلین اشتداد وجودی دارند. همه به سوی خداوند حرکت دارند و محشور می‌گردند و به کمالات شایسته خود می‌رسند. در آثار عرفا و حکما گفته شده «لا معطل فی

الطبیعة و لا ساکن فی الخلیقة فالکل متوجه نحو الغایة المطلوبة» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: 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 همه موجودات بدون استثنا، حرکت ذاتی و شوق طبیعی به سوی 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 همه 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 لباس و لباس بعد لباس (ملاصدرا، ۱۳۷۸ الف: 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 به سوی غایت خویش در حرکت هستند درواقع هیچ موجودی معطل نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۱۴)؛ زیرا به طور طبیعی متوقف شدن نیست، اگر به طور قسری باشد، قسر دائمی نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۳۴۷). به همین جهت 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 به سوی غایت و سیر تکاملی امری فطری و اضطراری است (قمی، ۱۳۸۱: ۳۲۴)^۶ به عبارت دیگر، طلب کمال در همه موجودات به طور 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، ۱۳۶۶، ج ۴: ۳۴۱؛ حسینی طهرانی، ۱۴۱۶، ج ۶: ۱۶۹) و قاسر در فراتر از جهان طبیعت. قاسر در جهان طبیعت عبارت است از تراحمات و محدودیت‌ها مانند تراحم قوای عقلی با قوای حیوانی. بخش دیگر تراحماتی که در

حوزه 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، ۱۳۷۸ الف: ۴۱) باید در سایر موجودات نیز تمام ظهور اسما به نحو اعتدال برسد. البته بالتبع انسان کامل نه بالاصاله. نتیجه این می‌شود که همه موجودات به غایت خودشان که حق تعالی است می‌رسند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج: ۹: 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 مرتبه 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، جبلی، حقیقی همه موجودات ذوالغایت است (ملاصدرا، ۱۳۷۸ ب: ۱۳۸). پس همه موجودات به میل و حرکت ذاتی و جبلی به سوی غایت خویش در حرکت هستند و به آن هم می‌رسند و گرنه 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، ج: ۹: ۱۲۱) مشابه این سیر (و نه عین آن)، از عالم طبیعت شروع شده و به نحو صعودی صورت می‌گیرد (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۷۲؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸ ب: ۶). شایان ذکر است برگشت از مسیر قبلی، نیست؛ زیرا تکرار در تجلی امکان‌پذیر نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج: ۲: 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، ج: ۳: ۶۷۷). اگر کسی از عالم صفات بالاتر

رود هیچ چیزی از آن باقی نمی‌ماند، چنان‌که در سیر نزول هم اگر کسی فروتر از طبیعت رود هیچ چیز نیست. در سیر نزولی ذات خدای متعال که واحد و بسیط است، تفصیل پیدا می‌کند، 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 هیچ کدام 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، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۳۴). به عبارت دقیق‌تر از آنجایی که تکرار در اسما و صفات و در اراده‌ها و مرادهای خدای متعال نیست، تکرار در آفرینش نیز نخواهیم داشت. بنابراین آفرینش عبارت است از تجلی تفصیلی پیوسته خدای متعال که در این پیوستگی، هر تجلی، متجلی‌تر و مفصل‌تر از تجلی قبل می‌شود. در سیر برگشت و صعود نیز این تفصیل‌ها در جای خودش محفوظ هست، زیرا محال است چنان‌که قبلاً بودند در هم ادغام شوند، اما درعین حال در سیر صعود، موجودات از این عالم به عالم دیگر منتقل می‌شوند و بستگی به اینکه بخواهند چند عالم را طی کنند به عوالم دیگر منتقل می‌شوند (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۵۶). بنابراین آفرینش در انتقال از عالمی به عالم دیگر، هنوز ادامه دارد. این تفاسیل و تمایز به حدی می‌رسد که موجودات علاوه بر وجود جزئی و مشخصی که دارند، کلیت و سعه وجودی پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر تمام کمالات به گونه تفصیلی در آن‌ها مشاهده می‌شود. امر مهم‌تر که در سیر صعود آفرینش صورت می‌گیرد عبارت است از اعتدال وجودی؛ یعنی صفات بی‌نهایت خداوند در سیر صعودی به نحو تفصیلی، به وجود می‌آید و این تفصیلی غیر از تفصیلی اول 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 حق تعالی می‌باشند که حقیقتی واحد است؛ بنابراین همه این تجلیات و ظهورات، بدون نقص و به طور اعلی در مرتبه وجود صرف متحقق هستند و درواقع این ظهورات، اسما و صفات آن وجود

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 تعین است قبل از تعینات دیگر تحقق دارد. دیگر تعینات یا عوالم هستی با یکدیگر رابطه طولی دارند و با هم مطابق هستند به طوری که در قوس نزول و صعود از این عوالم به صورت تکراری یاد می کنند. از نظر ملاصدرا همه اشیا، عوالم و نشئات متعدد دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۴: ۴۱۶). تا جایی که صدرا حتی برای سافل ترین موجودات عالم هستی، صورتی همانند عقل در عالی ترین مراتب هستی قائل شده است. در واقع در عالم هستی حقیقت واحدی هست که در نشئات متعدد ظهور نموده که این ظهور، گاه در صورت مادی و گاه در صورت مجرد می باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۲۴). این مراتب طولی در قوس نزول از مرتبه ذات حق تعالی شروع می گردد و تا عالم ماده ادامه پیدا می کند و در حقیقت 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، بی تا، ج ۱: ۴۰۴).^۸ بنابراین حقیقت اسما و صفات است که در عوالم پایین تر تنزل و تجلی یافته اند 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 کل الاشیاء بودن حق تعالی می توان گفت تمام اشیا در مرتبه ذات خداوند نیز نشئه و مرتبه ای از وجود را دارند؛ چرا که در غیر این صورت ممکن نبود در نشئات دیگر به ظهور برسند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۴۲). البته روشن است که موجودات متعین و مقید 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 می گردد و در مراتب پایین تر به جهت وجودهای متفرق، تضاد بیش تری ملاحظه می گردد. هرچند تضاد موجودات در عوالم پایین ناشی از تضاد موجود در اسما و صفات است (ملاصدرا، ۱۳۶۶ الف، ج ۵: ۴۳۴؛ نیز ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۴۹-۱۴۸).

ملاصدرا بر این اعتقاد است همان طور که 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 می رسد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۳۸).

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، ج ۲: 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 ماضمت 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، ج ۱: ۳۶۹) از این نکته می‌توان نتیجه گرفت که نه تنها اعیان ثابته بلکه هر موجودی در مرتبه خودش بوده، هست و خواهد بود و از آن خارج نمی‌شود. اقتضای هویت و حقیقت هر موجودی آن است که در مرتبه خودش باشد. «ما منا الا و له مقام معلوم» (صفات: ۱۶۴). این به معنی معلوم بودن مقام ملائکه و غیر معلوم 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:

بخش اول قاعده: هیچ موجودی نیست که در عالم طبیعت وجود داشته باشد و در مرتبه پیش از طبیعت یا مرتبه 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 در نهایت اسما و صفات، تعین یافته از ذات خدای متعال هستند. در سیر صعود نیز همین گونه است. بنابراین همه 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 ۱۳۶۶ الف، ج ۴: ۱۶۶).

بخش دوم قاعده: هیچ موجودی از عالم خاص و ویژه 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، ۱۳۷۵ الف، ج ۲: 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، ج ۹: ۲۲۱). خارج شدن از عالم متوقف بر محدودیت عالم است، محدودیت عالم متوقف بر عدم تمامیت آن است. حال آنکه هر کدام 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 هستند که 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

را دارا هستند و تمام موجودات به علت وجود در مرتبه عقلی خود همه مراتب دیگر را دارند، اما تحقق وجود آن‌ها در عالم طبیعت و سیورورت 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 همه صفات تشبیهی و تنزیهی می‌باشد (ملاصدرا، ۱۳۷۵، الف، ج ۲: ۵۲۱).^{۱۰} ملاصدرا از قول ابن عربی چنین نقل می‌کند: «و الحقّ تعالی منزّه عن التشبیه و التنزیه جمیعاً 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. به عبارت دیگر، اگر موجودی از مرتبه عقل نازل شده است اولاً دوباره به عالم عقل برمی‌گردد دوماً به نحو تفصیلی برمی‌گردد. نتیجه اینکه موجودات بعد سیر صعودی که به مرتبه عقل می‌رسند، عقل بودن آن‌ها به مراتب، اتم و اشدّ است از آن عقلانیّت که در مراتب نزول وجود داشت.

ملاصدرا در *اسرار الایات* و دیگر آثار خویش تفاوت مبدأ و معاد را به وصول معرفت خلق توصیف می‌کند. چرا که در بدایت و مبدأ خداوند می‌پرسد: «أَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ؟» و خلق پاسخ می‌دهند: «قَالُوا بَلٰی» (اعراف: ۱۷۲). اما درنهایت و سیر صعود حق تعالی می‌پرسد: «لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ؟» و خود پاسخ می‌دهد: «لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ب: 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 عین الربطی خویش معرفت می‌یابند. به همین دلیل است که در آیه دوم هم سائل و هم مجیب حق تعالی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۲۶۶)^{۱۱} و خلقی که شاهد این صحنه هستند خلق با استناد به حق تعالی یا وجه الحقی خلق می‌باشد به همین جهت صدرا در تفسیر قرآن کریم این آیه را به انسان نیز نسبت می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، الف، ج ۱: ۲۵۵).

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

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 همه اسماء هست، و از آنجایی که مالکیت همان ربوبیت است اصل و مقصد نیست، بلکه وحدت مقصد و اصل است. یعنی در عالم آخرت وحدت به گونه‌ای 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 همه کمالات را به نحو مستور و محجوب دارند، ولی درعین حال 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 اسماء و صفات الهی که نسبت‌شان با وحدت الهی نسبت ماهیت به وجود است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳: ۲۵۰)،^{۱۲} هیچ گونه 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، به طوری که هیچ اسمی از اسمای الهی در برابر ظهور و تجلی آن، هیچ عین و اثری ندارند. به همین خاطر است که آن جا که می‌فرماید: «لَمَّا الْمَلِكُ الْيَوْمَ» 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 هیچ کس هم توان پاسخ دادن به آن را ندارد. سرّ آن هم در این نکته است که ظهور آخرت و به تعبیر دقیق تر ظهور وحدت الهی به گونه‌ای 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 «لَمَّا الْمَلِكُ؟» و آن‌ها پاسخ دهند

که «لک الملک» به این معنی است که باید دوباره به عالم طبیعت برگردد و درس توحید را مجدداً بخواند! 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، ۱۳۷۵ پ: 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، ج ۹: 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 نقطه 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

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 همه موجودات نیز حق تعالی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۶۸) و همه موجودات در سیر و حرکت به سوی 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 غایت خدای متعال هستند، چنان‌که در حوزه 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 و گرنه مستلزم تکرار در تجلی می‌شود که امری محال است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲: ۳۵۹). طبق دیدگاه حکمت متعالیه همه طبایع به غایات خویش توجه دارند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷، 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.

براساس آیه «لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (کهف: ۴۸). موجودات باید همان گونه 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. نکته دیگر که هم ملاصدرا و هم ابن عربی درباره فاعل و غایت در هستی گفته‌اند این است که همچنان که آفرینش با رحمت خدا آغاز شده است و اصل و نقطه آغاز موجودات رحمت خدای متعال است، همچنین با رحمت خدا به غایت می‌رسد و غایت همه 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، ج: ۶؛ ۷؛ نیز ۱۳۴۱: ۲۵۶؛ نیز ۱۳۶۰ الف: 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.

ازسوی دیگر، رحمت خدای متعال بر غضب او سبقت دارد و این سبقت رتبی است در نتیجه 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.

ایں شرک عارضی شمر و عارضی یزول	ایں است سر عشق که حیران کند عقول
ایں شرک عارضی شمر و عارضی یزول	ایں است سر عشق که حیران کند عقول

(ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۳۱۶)

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 صدرا یی 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 همه 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. در واقع خلق هم در ابتدا و هم در انتها عین هلاکت و بطلان هستند، اما در سیر صعود به این عین الربطی 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 همه 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.

پی نوشت ها:

۱. فالعامة فى مقام التشبيه أبداً و العقلاء فى مقام التنزيه خاص فجمع الله لأهله و خاصته بين الطرفين و شرفهم بالجمع بين المرتبتين.
۲. أى من عرف نفسه بأنه برزخ جامع بين صفتى الوجوب و الإمكان بل بأنه جامع بين صفتى التشبيه و التنزيه و أنه معلم بالأسماء جميعا و مرآت لها تحاكي كلها عرف ربه. أو من عرف نفسه بأنه خلق الله تعالى مثالا له ذاتا و صفة و فعلا:
۳. و هكذا الكلام فى غايته و غاية غايته حتى ينتهى إلى غاية الغايات و خير الخيرات إلا أن يعوق له عن ذلك عائق و يقسر قاسر لكن العوائق ليست أكثرية و لا دائمة كما سبق ذكره و إلا لبطل النظام و تعطلت الأشياء و بطلت الخيرات:
۴. «و هذا الخبر بلسان على الذى هو لسان الله فقال: مع كل شىء لا بمقارنة و غير كل شىء لا بمزايلة و فى موضع آخر: داخل فى الأشياء لا بالممازجة - خارج عن الأشياء لا بالمزايلة و فى موضع آخر ليس فى الأشياء بوالج و لا عنها بخارج و فى موضع آخر قريب من ذلك».
۵. اعلم أن جميع الموجودات مظهر لصفات الله و آثاره، على سبيل الاختلاف فى الخفاء و الجلاء.
۶. و أن الغاية هى ما إليه يصير الشىء، و أن لكل شىء غاية، إذ لم يخلق عبثا و لا معطل فى الوجود، فإذاً يجب بالاضطرار أن يصير كل شىء إلى ما بدأ منه.
۷. «فى تعدد النشئات لكل شىء».
۸. فالله تعالى ما خلق شيئا فى عالم الصورة إلا و له نظير فى عالم المعنى، و ما خلق شيئا فى عالم المعنى و هو «الآخرة» إلا و له حقيقة فى عالم الحق و هو غيب الغيب، إذ العوالم متطابقة، الأدنى مثال الأعلى، و الأعلى حقيقة الأدنى، و هكذا إلى حقيقة الحقائق.
۹. «فى الظهور، اعلم، ان الموجود المطلق إذا أخذ بشرط المحوضه فهو عين المرتبة البسيطة الاحدية، و إذا تنزل، أى تجلى، فى مراتب كمالاته و تبدى بصور أسمائه و صفاته يصير عقلاً و نفساً بلا تجاف عن مقامه الأصلى».
۱۰. لكن بلا تجاف عن مقامها العالى كما هو القانون فى تنزل كل مجرد جامع بين مقامى التشبيه و التنزيه:

۱۱. «فتکر الطبیعة راجعة إلى النفس، و النفس راجعة إلى العقل و العقل راجع إلى الواحد القهار، كما قال تعالی سائلا و مجيبا «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ».
۱۲. «نعم! نسبتها الى ذاته تعالی كنسبة ماهية الممكن الى وجوده الاّ أنّها ليست ماهية له تعالی لكونه غير محدود و كل ممكن محدود».
۱۳. المعاد عودا و رجوعا الى الفطرة الاولى».
۱۴. فمعنى القيامة الكبرى ظهور الحق بالوحدة التامة.

کتابنامه:

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۱)، شرح بر زاد المسافر صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، قم: بوستان کتاب.
- _____، 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 الرابطة و الرابط و قصيدة بنبوع الحياة، قم: قیام.
- _____، رساله نفس الامر (هشت رساله عربی)، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- _____، (۱۳۸۷)، شرح فارسی الأسفار الأربعة (حسن‌زاده)، قم: بوستان کتاب.
- _____، (۱۳۸۳)، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، تهران: الف لام میم.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین. (۱۴۱۶)، معرفة المعاد، بیروت: دار المحجة البيضاء.
- حقّی بروسوی، اسماعیل. (بی تا)، تفسیر روح البیان، بیروت: دارالفکر.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹)، شرح المنظومة (تعلیقات حسن‌زاده)، تهران: نشر ناب.
- _____، (۱۳۷۶)، رسائل حکیم سبزواری، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: اسوه.
- سعدی، ابوجیب. (بی تا)، القاموس الفقهي لغة و اصطلاحاً، دمشق: دارالفکر.
- الصحيفة السجادية، علی بن الحسین. (۱۳۷۶)، قم: نشر الهادی.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۹۹۹)، الرسائل التوحیدیة، بیروت: موسسه النعمان.

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

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