

واکاوی نسبت مفهوم مخلوق و فیض در آموزه‌های دینی با محوریت حکمت متعالیه

محمدرضا کریمی والا*

جمال مؤمنی‌زاده**

چکیده

از دیدگاه حکمت متعالیه، خداوند منشأ فیض دائم و قدیم است. واکاوی مقصود از این فیض و نسبت آن با خلق سایر موجودات، مسئله اصلی این نوشتار در راستای وضوح مواضع فلاسفه در مبحث قدم و حدوث عالم است. مراد از این فیض، صادر نخستینی است که عنوان مخلوق بر آن صدق نمی‌کند؛ هرچند با توسع در مفهوم «مخلوق» می‌توان آن را نیز تحت اطلاق جای داد. این موارد و نیز این که بحث پیش‌رو، روشن‌گر این حقیقت است که ذهنیت اندیشه‌وران از مفاهیم کلیدی در مبحث حدوث یا قدم «مخلوق»، «عالم» و «فیض» یکسان نیست و نیز طرح شواهدی بر تعدد اصطلاح‌ها در متون، یافته‌هایی است که این مقاله با شیوه تحلیلی - اسنادی بدان‌ها پرداخته و با ابهام‌زدایی از مفاهیم واژه‌های «خلق»، «فیض» و «عالم» زمینه‌ساز وضوح بیشتر مسئله پیچیده و چالش‌برانگیز حدوث و قدم عالم شده است.

واژگان کلیدی

آموزه‌های دینی، فیض الهی، مخلوق، عالم، صادر اول، حدوث و قدم.

r.karimivala@qom.ac.ir
moemen510@gmail.com
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۷/۳

*. دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه قم.
**. کارشناسی ارشد مدرسی معارف اسلامی گرایش مبانی نظری اسلام، دانشگاه قم.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۲/۵

طرح مسئله

تبیین مفهوم «مخلوق و عالم» و گسستن آن دو از مفهوم «فیض الهی» و بیان همسانی یا تغایر آنها، در مبحث مهم «حدوث عالم و دوام فیض الهی» امری ضروری است که با همه اهمیت آن، در بسیاری از گفته‌ها صورت‌نگرفته و موجب آشفتگی علمی شده است. حدوث جهان، از معارف بنیادین و از اهم موضوعات دینی است؛ زیرا از یک سو در نگاه اکثر معتقدین به ادیان آسمانی، اثبات صانع مبتنی بر حدوث عالم است، با این استدلال که عالم محتاج صانع است؛ زیرا در سابق، معدوم بوده و سپس موجود شده است و از دیگر سوی از نگاه آنان، برپایی قیامت متوقف بر حدوث است؛ زیرا چیزی که قدیم است، معاد ندارد. لذا الهیون و محققان و همه دین‌داران، اهمیت زیادی به اثبات حدوث عالم می‌دهند. چنان که ملاحضاتی سبزواری در تعلیقه اسفار به این نکته مهم توجه می‌دهد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۷ / ۲۸۲)

حدوث مخلوقات، در روایات اهل بیت علیهم‌السلام و کلمات علما نیز بسیار مورد توجه بوده و مطالب فراوانی پیرامون آن مطرح گردیده است تا جایی که مرز بین اعتقاد و عدم اعتقاد به خداوند شمرده شده است. علامه حلی در این خصوص می‌نویسد: «من اعتقد قدم العالم فهو کافر بلا خلاف، لان الفارق بین المسلم و الکافر ذلک». (حلی، ۱۴۰۱: ۸۹)

مسئله حدوث در روایات نیز به‌عنوان اماره مخلوقیت، مورد تأکید قرار گرفته است. همان‌گونه که امام رضا علیه‌السلام فرمود: «أَنَّ أَلْفَعْلَ كَلَّةٌ مُّحَدَّثَةٌ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۴۸) و در مقامی دیگر از آن حضرت نقل شده است: «إِنَّكَ لَمْ تَكُنْ تُمْ كُنْتَ؛ تَوَنُّوْدِي سِيسَ مَوْجُودٍ شَدِيٍّ». (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۴ / ۲۵۶)

اثرگذاری این تعابیر، بر آرای فلاسفه و متکلمان تردیدناپذیر است به‌گونه‌ای که عدم زمانی سابق، روشن‌ترین اماره برای امکان و نیاز به علت محسوب می‌شود تا اگر وجود موجودی از خودش باشد، در هیچ حالت و زمانی، معدوم نگردد. با وجود اینکه اتفاق شرایع، بر حدوث عالم از مسلمات دانسته می‌شود. (شیخ انصاری، ۱۴۲۸: ۱ / ۵۷)؛ اما در حکمت متعالیه، قدمت فیض، اصلی خدشه‌ناپذیر است. از این‌روی، ضروری است در خصوص فیض الهی، عالم و نیز سعه و ضیق مفهوم مخلوق، از منظر آموزه‌های دینی و نگاه عالمان اسلامی کنکاش نمود تا معنای حدوث یا قدم به نحو روشن‌تری تحلیل و تبیین شود.

مفهوم‌شناسی تحقیق

مخلوق در یک کاربرد، شامل فیض الهی بوده و به این اعتبار دائم شمرده می‌شود، هم‌زمان در کاربردی دیگر پدیده‌ای زمانی و منقطع است. وجود اصطلاحات گوناگون برای واژه مخلوق و عالم، همچنین تعدد کاربردها و تصاویر ارائه شده در «حدوث و قدم زمانی» و ارتباط خاص هر یک با «فیض الهی دائم» موجب شده است در موارد زیادی شاهد نوعی ابهام، سوء تفاهم علمی و نزاع لفظی باشیم. از این‌رو بیان نسبت مفهوم مخلوق و فیض الهی، فرع تبیین مفردات این بحث، خصوصاً گستره‌شناسی واژه مخلوق است.

الف) مخلوق

ابتدا از منظر لغوی و اصطلاحی مفهوم واژه مخلوق را بررسی می‌نماییم، سپس به اختصار مفهوم عالم و فیض الهی را تبیین خواهیم نمود. به گفته ابن فارس، ماده «خلق» دو معنا دارد: معنای اول، تقدیر و اندازه گرفتن است. برای مثال گفته می‌شود: چرم را برای دوختن مَشک، اندازه گرفتیم. لذا خلق به معنای تقدیر پیش از بریدن است. «خُلِقَ» به معنای خو، سنجیه و «خَلَقَ» به معنای نصیب نیز به این اصل باز می‌گردد؛ زیرا شخص بر خُلُق و خوی خاصی آفریده شده و این قالب و اندازه برای او در نظر گرفته شده است و برای هر کسی نصیب محاسبه شده‌ای وجود دارد. معنای دوم، نرمی است: «صخره خَلَقَاء» به معنای صخره نرم است. (ابن فارس، ۱۴۲۰: ۳۷۶) خُلُق به معنای آفریدن و ایجاد کردن به معنای اول باز می‌گردد. (طریحی، ۱۴۲۹: ۳ / ۹۸)

بنابراین در معنای «خلق» تقدیر و اندازه ملحوظ است؛ یعنی خداوند مطابق تقدیر و اندازه ایجاد می‌نماید. مانند نجاری که بخواهد دربی درست کند. اول تقدیر می‌کند؛ یعنی اندازه آن و اندازه اجزای آن را در نظر می‌گیرد و سپس اجزا را به وفق

تقدیر می‌برد و می‌تراشد و سپس آنها را به فراخور فهم و بینش خود به احسن وجه می‌پیوندد تا به صورت درب مطلوب درآید (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۰: ۵۹۴) و به بیان علامه طباطبایی:

خَلْقُ به معنای اندازه گرفتن با ضمیمه نمودن چیزی به چیز دیگر (برای ساختن یک شیء) است؛ اگرچه ثانیاً در عرف دین و دین‌داران به معنای ایجاد یا ابداع بدون مثال سابق به‌کاررفته و در آن مستقر گشته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۱۵۰)

سخن زمخشری نیز مؤید علامه است: «خلق الله الخلق؛ یعنی خلق را ایجاد نمود با اندازه‌ای که حکمت آن را اقتضا می‌نماید، این یک استعمال مجازی است و اصل واژه «خلق» تقدیر و اندازه‌گیری است». (زمخشری، ۱۹۷۹: ۱۷۳)

اما از منظر اصطلاحی، واژه مخلوق دارای کاربردهای گوناگونی است. تتبع در کلمات اندیشه‌وران و نیز احادیث منقول از معصومین علیهم‌السلام، نشان می‌دهد که دایره شمول مفهوم «مخلوق» در کاربردهای مختلف، دارای نوعی توسعه و تضییق است. پنج اطلاق از این واژه در ادامه بیان می‌گردد. اولین مورد از پنج اصطلاح ذیل، اخص از اصطلاح دوم و آن اخص از اصطلاح سوم است. اصطلاح چهارم و پنجم نیز مربوط به کاربرد این واژه در یک مقام خاص هستند.

اصطلاح اول: گاه واژه خلق تنها بر عالم طبیعت و موجوداتی که دارای تغییرات تدریجی هستند، اطلاق می‌گردد و مجردات داخل در عالم خلق نبوده و عالم «امر» نامیده می‌شوند. مرحوم صدرالمتألهین در شرح اصول کافی می‌نویسد: «عالم خلق، خلق نامیده شده است؛ زیرا خداوند آن را با وسائط و ماده سابق ایجاد می‌نماید». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۸۲) بنابراین عالم امر، دفعی الوجود و عالم خلق تدریجی الوجود است. (همو، ۱۳۶۸: ۷ / ۱۰) علامه طباطبایی نیز در کتاب انسان از آغاز تا انجام، دفعی بودن امر و تدریجی بودن خلق را مفاد برخی آیات قرآن می‌داند، هرچند که گاهی خلق در امور غیر تدریجی نیز به‌کاررفته است. (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۱) ایشان، در المیزان از آیه شریفه: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر / ۵۰) دفعی بودن عالم امر و از آیه شریفه: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» (حدید / ۴) قبول تدریج و اتکا به اسباب مادی در خلق را برداشت نموده، اظهار داشته‌اند که امر الهی برخلاف خلق، دفعی و همانند نگاهی با سرعت است و قرآن از وجه تدریجی موجودات با عنوان خلق و از وجه عنداللهی اشیاء با عنوان امر یاد کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۱۵۵ و ۱۳ / ۱۹۳)

اصطلاح دوم: در این اطلاق، مفهوم «خلق» توسعه یافته و بر مجردات نیز اطلاق می‌گردد. در برخی استعمالات، هر چیزی جز خداوند «مخلوق» دانسته می‌شود: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر / ۶۲) لذا هر چیزی جز خداوند، که اسم شیء بر آن صدق کند، مخلوق است. حتی برای عقل، عنوان «مخلوق» اطلاق شده است که مطابق روایات، اولین مخلوق و به‌عنوان موجودی مجرد دانسته می‌شود: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوْلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۲۱) اما واژه مخلوق در این اطلاق شامل صادر اول نمی‌گردد. مطابق آنچه صدرالمتألهین از میانی حکمت متعالیه نتیجه گرفته و اولین صادر را (مطابق اصطلاح عرفانی) وجودی منبسط می‌داند، تصریح می‌کند: «اول ما خَلَقَ اللَّهُ» یعنی عقل، غیر از «اول ما صَدَرَ عَنِ اللَّهِ» است؛ یعنی اولین مخلوق، اولین صادر نیست. مطابق قاعده «الواحد» اولین موجودی که از خداوند ناشی شده است، فیضی منبسط و وجودی عام است، که با وحدت اطلاقی در عوالم سه‌گانه عقل، مثال و ماده سریان دارد، لذا عقل (به‌عنوان اولین مخلوق) و همه مخلوقات از شئون و تعینات آن هستند و این فیض منبسط در عین فقر وجودی، فاقد حدود مراتب مادون است، بنابراین، «خلق» شامل اولین صادر نیست و اولیت خلقت عقل، نسبت به موجودات مقید و محدود است نه نسبت به صادر اول که همان وجود عام و مطلق است. به عبارت دیگر، اول موجودی که با خلق و تقدیر ایجاد شده است، «عقل» است، لذا خلق و تقدیر در صادر اول وجود ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲ / ۳۳۲؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۳: ۱۱۰) این یک نگاه عرفانی است که بین صادر نخستین و مخلوق نخست، تمایز می‌نهد. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۵۶۲)

اصطلاح سوم: در این اصطلاح مفهوم خلق توسعه یافته و شامل صادر اول نیز می‌گردد. شاهد آن، تفسیر «مشیه» در روایات به فیض منبسط است. عن ابی عبدالله علیه‌السلام: «خلق الله المشیه قبل الاشیاء ثم خلق الاشیاء بالمشیه». (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۸ و ۳۳۹) محقق اصفهانی در کتاب نه‌ایة الدرایه بعد از بیان این روایت می‌نویسد: «مراد از مشیت در روایات،

مشیت فعلیه است که عین وجود اطلاقی منبسط بر اشیاء است و مراد از اشیاء، موجودات محدود است، لذا وجود منبسط، فعل اطلاقی خداوند متعال است که بدون واسطه از خداوند صادر گشته و موجب انصاف همه ماهیات به موجودیت گردیده است. این وجود، عین ایجاد و احداث است، همچون علم فعلی در قبال علم ذاتی». (اصفهانی، ۱۴۲۹: ۱ / ۲۸۷) می‌دانیم که اراده یا مشیت فعلیه همانند سایر صفات فعلیه از مقام فعل انتزاع شده و به ذات الهی منتسب می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۸۷ و ۳۰۰) مقصود صدرالمآلهین از امر وحدانی که اولین صادر از خداوند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰ / ۶۹؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۴۵) و مسمی به فیض منبسط و اسماء دیگری است، واقعیتی است که روایت فوق از آن تعبیر به مشیت نموده و تعبیر خلق را برای آن به کار برده است.

اصطلاح چهارم: این اطلاق که تنها در یک روایت به کار رفته است واژه خلق را در مقام ترتب اسماء الهی بر یکدیگر به کار برده است. از امام صادق (ع) نقل شده است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ اسْمًا بِالْحُرُوفِ غَيْرِ مُصَوِّتٍ ... فَجَعَلَهُ كَلِمَةً تَامَةً عَلَى أَرْبَعَةِ أَجْزَاءٍ مَعًا ...» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱ / ۱۱۲) «خداوند متعال اسمی آفرید که با حروف دارای صدا نیست ... پس آن را کلمه‌ای تام قرار داد بر چهار جزء ...». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳ / ۲۴۳؛ طباطبایی، ۱۴۲۷: ۵۲؛ همو، ۱۴۱۷: ۸ / ۳۶۸) علامه طباطبایی معتقد است مراد از «خلق» در این روایت، قیام و وابستگی حقیقت بعضی از اسماء به بعضی دیگر از حیث ظهور و بطون است و نه وابستگی وجودی که موجب تعدد مصداقی گردد. این اسم، اولین تعین و تنزل از اطلاق ذاتی است، لذا از صقع ربوبی خارج نیست؛ از این جهت «خلق» در روایت به معنای متعارف نیست و مراد همان است که اشاره شد. (همان: ۵۳) به بیان ملاحظه در شرح اصول کافیه این اطلاق از باب اضطرار، ضیق در تعبیر و توسع است. (همان: ۲۵۰)

اصطلاح پنجم: علامه طباطبایی در المیزان ذیل آیه «أَلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف / ۵۴) می‌نویسد:

امر به معنای کلمه ایجاد است که همان وجودی است که به شیء بخشیده می‌شود. این وجود از آن جهت که به خداوند منسوب است (نه خود شیء) امر الهی و کلمه کن نامیده می‌شود و خلق نیز به معنای ایجاد بعد از تقدیر و اندازه‌گیری است، لذا خلق و امر به یک معنا بازمی‌گردند گرچه به حسب اعتبار متفاوتند. بنابراین هرگاه (خلق و امر) جدا استعمال شوند، صحیح است که هر یک با توجه به عنایت و اعتبار خاص به خود، به هر چیزی تعلق بگیرد و اگر با هم استعمال شوند، (همچون آیه محل بحث) شایسته آن است که خلق به ذوات اشیاء تعلق بگیرد، چون این ذوات هستند که بعد از تقدیر ذوات و آثارشان ایجاد شده‌اند و امر (دستور وجودی کلمه کن که کلمه ایجاد است) به آثار ذوات اشیاء و نظام جاری در بین آنها و تدبیر شئون اشیاء تعلق بگیرد، چون این آثار هستند که از پیش برای ذوات تقدیر شده‌اند و مطابق همان با امر الهی برای ذوات ایجاد می‌گردند و دوباره تقدیر - خلق - نمی‌گردند؛ زیرا تقدیر مقدر بی‌وجه است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸ / ۱۸۸ - ۱۵۴)

با این استظهار، اصطلاح خاص دیگری خواهیم داشت که به هنگام اجتماع با واژه «امر»، دایره «مخلوق» را به ذات اشیاء اختصاص می‌دهد.

هدف طرح اطلاقات گوناگون واژه مخلوق، تبیین رابطه مفهوم فیض با عنوان مخلوق و در نهایت بیان مقصود حکما از دوام فیض یا تعبیر قدم عالم در برخی کلمات است. در ادامه روشن می‌شود اطلاق عنوان «مخلوق» بر فیض الهی مطابق کدام اصطلاح است و معنای قدم آن چیست. پیامد عدم تمایز اطلاقات فوق، رخ نمودن ابهام در بحث حدوث و قدم عالم و فیض الهی است.

ب) عالم

واژه عالم نیز ارتباط نزدیکی با دو واژه «مخلوق و فیض» دارد. «عالم» به معنای ما سوی الله است و هر آنچه که غیر خداست. ما سوی الله، مساوی با مخلوق بما هو مخلوق (نه مخلوقی خاص) است و طبق یک اصطلاح، «عالم» مصداق فیض الهی است. جداسازی کاربست‌های این واژه در تبیین مقصود اندیشمندان در تعبیر «حدوث یا قدم عالم» تعیین کننده است. این واژه، در لسان حکما مشترک لفظی است و ممکن است از آن، دو معنای مختلف اراده شود. ملاحظه سبزواری به این تعدد اصطلاح در تعلیقه اسفار اشاره نموده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲ / ۲۹۲) در معنای نخست، که غالب موارد

را در برمی‌گیرد، مراد از عالم یا ماسوی الله، اشیای محدودی است که با تجلی صادر اول (فیض الهی) موجود شده‌اند، اما عالم در اطلاق دوم، همان فیض الهی است. فیض منبسط یا صادر اول - با توضیحی که در خصوص معنای فیض ذکر خواهد شد - اولین فعل الهی شمرده می‌شود. فعلی که سراسر جهان هستی را پر نموده و موجودات مظاهر او هستند. با توضیحی که خواهد آمد این «فعل» همان فیض واحد الهی است که قائلان عرفانی مشرب قدم عالم، حکم به دوام آن می‌نمایند. ایشان در عین حال، به اعتبار اشیائی که مظهر فیض‌اند، عالم را حادث می‌دانند. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۴ / ۱۰۷)

ج) فیض الهی

در کلام حکما سخن از قدم احسان و دوام فیض و جود الهی فراوان است. در عبارات ابن‌سینا تعطیل جود الهی در آفرینش مورد انکار است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۶۱۶) یعنی خداوند دائماً آنچه شایسته است را بدون عوضی عطا می‌نماید. (نصیرالدین طوسی، ۱۳۸۶: ۷۱۸ / ۳) دائمی بودن معلول، منافاتی با امکان آن ندارد (همان: ۶۹۹) و قدم فعل، مقتضای واجب‌الوجود بودن فاعل در همه صفات است و از جهت فعل نیز ممکن نیست بعضی اوقات برای آغاز آفرینش انتخاب گشته، جود فاعل محدود و معطل گردد. (همان: ۶۹۵) بنابراین، خداوند همیشه مخلوقات داشته است. عقول، بلاواسطه از او صادر شده و حوادث روزانه با وساطت پی در پی رخ می‌نمایند. (همان: ۷۰۳) بنابراین از منظر حکمای مشاء، عالم مادی حادث زمانی نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶: ۴ / ۱۰۷) و در هیچ زمانی فیض الهی منقطع نبوده است. اما فیض دائمی الهی در حکمت متعالیه تفسیری عمیق‌تر یافته است. ملاصدرا در آغاز موقوف دهم از سفر سوم حکمت متعالیه می‌گوید که دوام فیض و جود الهی منافاتی با حدوث زمانی عالم ندارد. ایشان می‌نویسد: «فیض خداوند از غیرش قطع نشده و ابداً نمی‌شود، خداوند از فعل دست نمی‌کشد با اینکه عالم پیوسته نو به نو می‌شود». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۷ / ۲۸۲) و در عبارتی دیگر تصریح می‌کند: «فیض از نزد خداوند باقی و دائمی است و عالم در هر لحظه متبدل و در حال زوال است». (همان: ۲۸۹)

نسبت مفهوم مخلوق و فیض الهی

بحث حاضر پیرامون نسبت مفهوم مخلوق و فیض الهی از حیث حدوث و قدم است. تبیین نگاه حکمت متعالیه به حدوث زمانی عالم، در این خصوص روشن‌گر است. صدرالمتألهین تلاش نموده حدوث زمانی عالم را به کیفیتی تحلیل کند که با دوام فیض منافات نداشته و تأیید شریعت و عقل را نیز به همراه داشته باشد. از این‌رو برای تبیین نسبت مخلوق و فیض الهی، لازم است ابتدا به اجمال اطلاقات «حدوث و قدم»، سپس مقصود از حدوث زمانی عالم بیان گردد، آنگاه مشخص شود دوام فیض دارای چه استدلالی است و دوامش چه مناسبتی با کاربست‌های حدوث و قدم دارد. به عبارت دیگر، عالم با چه تصویری حادث زمانی است و به چه معنا دارای دوام است؟ و از آنجا که فیض الهی، مخلوق است، حکم قدم زمانی یا دوام، برای کدام اصطلاح پیش‌گفته از واژه مخلوق است؟

الف) مقصود از حدوث و قدم مخلوق

حدوث زمانی: «مسبوقیت وجود شیء به عدم مقابل» (سبزواری، ۱۴۳۲: ۲ / ۲۸۸) یا «مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی» است. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۳۱) عدم مقابل، همان عدم شیء است. مثلاً زید امروز حادث شده است، عدم زید بر وجود زید تقدم دارد. روشن است که این عدم، با وجود شیء قابل جمع نیست.

حدوث ذاتی: مسبوقیت وجود شیء به عدمی که در مرتبه ذات مستقر است. موجودی که ممکن‌الوجود است به خودی خود مستحق عدم است و وجود را از غیر خود اخذ می‌کند و آنچه به ذات برمی‌گردد سابق بر چیزی است که به غیر منسوب است. از این‌رو عدم هر ممکن‌الوجودی در مرتبه ذات، سابق بر وجود آن است. (همان: ۲۳۲) و در واقع حادث ذاتی، موجودی است که برای ذاتش، مبدئی وجود دارد که با آن موجود است. (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۵۳۳)

قدیم زمانی: اصطلاح اول قدیم زمانی که تعریف مشهور است، عبارت است از: «شیئی که وجودش غیر مسبوق به عدم زمانی است و شأنیت وقوع در زمان را دارد». (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۳۱) و یا «موجودی که زمان وجودش اولی ندارد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۵۳۲)؛ یعنی موجودی زمانی که سابقه عدم در زمان پیشین را ندارد. بنابراین قدیم زمانی در همه زمان‌ها

موجود است. با توجه به این اصطلاح، مجردات که فراتر از زمان هستند و شأنیت وقوع در زمان و تغییر و خروج از قوه به فعلیت را ندارند، نه قدیم زمانی هستند و نه حادث زمانی؛ زیرا تحقق زمانی پیش از وجود، در مورد مجردات ممکن نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳ / ۳۲۷)

اصطلاح دوم قدیم زمانی: «موجودی که خارج از ظرف زمان است و از مقارنت با زمان منزّه است»؛ یعنی موجودی که مسبوق به عدم زمانی نیست (سلب تحصیلی)، این به معنای مقارنت شیء با زمانی غیر متناهی نیست، بلکه مقصود آن است که موجود با هر زمانی موجود باشد، گرچه در زمان نبوده و محدودیت زمانی نداشته باشد. در این صورت مجردات قدیم زمانی هستند، خداوند متعال نیز قدیم زمانی خواهد بود. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴ / ۲۸)

قدیم ذاتی: قدیم به حسب ذات، موجودی است که وجودش مبدئی ندارد تا به وسیله آن پای به عرصه وجود نهاده باشد. (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۵۳۲) قدم ذاتی به معنای مسبوق نبودن وجود به عدم ثابت در مرحله ذات است و مصداق قدیم بالذات، واجب الوجود بالذات است. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۳۳ - ۲۳۲)

با توجه به آنچه گذشت بررسی تقریرهای مختلف از «حدوث زمانی عالم» می‌تواند ما را در رسیدن به درکی عمیق‌تر از نظریه دوام فیض الهی یاری نماید. متکلمان و پیروان حکمت متعالیه در حدوث زمانی عالم اتفاق نظر دارند و هر دو، نقشی برجسته برای حدوث زمانی عالم در آموزه‌های دینی قائل هستند. (طبرسی نوری، ۱۳۸۲: ۱ / ۲۸۹؛ فاضل مقداد، ۱۳۸۷: ۱۴۵؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۷ / ۲۸۲؛ همو، ۱۳۷۷: ۲۱۲ و ۲۶۹) ولی دریافت واحدی از تفسیر حدوث زمانی عالم ندارند. می‌توان سه تصویر برای حدوث زمانی عالم در کلمات ایشان یافت. در دو تصویر اول، فیض الهی پدیده‌ای منقطع و نه دائمی است:

تصویر اول: حدوث زمانی، به همان اصطلاح مشهور است. حادث زمانی یعنی موجودی که مسبوق به عدم زمانی است. بنابراین تعریف، عالم حادث، موجودی زمانی است که سابقه عدم در زمان پیشین را دارد. بنابراین، وجود زمان، قبل از تحقق آن مفروض است و این همان معنایی است که در کتب فلسفی، محل نقد و انکار بوده است؛ چراکه لازمه آن وجود زمان قبل از زمان است و متکلمین برای دفاع از آن به‌ناچار، فرضیه «زمان موهوم» را پیش کشیده‌اند. (میرسید شریف جرجانی، ۱۴۳۲: ۴ / ۱۹ - ۱۶؛ گفتارانی، ۲۰۱۱: ۲ / ۳۲۵؛ خوانساری، بی‌تا: ۱۰۵)

تصویر دوم: تعریفی است که غزالی در *تهافت الفلاسفه* مطرح و سعی نمود تا مدعای متکلمین، یعنی حدوث عالم را از اشکالات فلسفی نجات دهد. بر اساس این تقریر، حدوث یعنی «یک موجود، اعم از خود زمان یا یک شیء زمانی، مسبوق به زمان نباشد» نه آنکه در زمان سابق بر آن، وجود نداشته باشد که معنای اول است. با توجه به این تعریف، حدوث عالم به این معناست که مجموع عالم، مسبوق به زمان نبوده و از نظر زمان گذشته بی‌نهایت و بی‌پایان نیست. غزالی برای تبیین مقصودش از تشبیه زمان به مکان استفاده نموده است. از منظر او زمان، نظیر مکان است، فلاسفه مکان را متناهی می‌دانند. وقتی در فلسفه گفته می‌شود ابعاد عالم متناهی است، مطمئناً مقصود این نیست که در ماورای این ابعاد، عدم عالم، در مکان قرار دارد؛ بلکه مراد آن است که در ماورای ابعاد و کشش عالم جسمانی، بُعد و مکانی وجود ندارد، لذا منظور از حدوث عالم نیز نظیر همین معناست؛ یعنی زمان عالم از جانب گذشته محدود و متناهی است و به تعبیری اگر چرخ زمان و حوادث عالم را به سمت عقب باز گردانیم به ابتدای آن خواهیم رسید و درواقع عالم، قبلی جز به معنای ابتدا ندارد. (غزالی، بی‌تا: ۹۹ - ۹۶)

این تقریر از حدوث که برخی اشکالات رایج فلاسفه بر آن وارد نیست، در کلمات عالمان بزرگی نظیر علامه مجلسی، خواجه نصیرالدین طوسی (به نقل از مجلسی) تا برخی معاصرین دیده می‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۴ / ۲۹۰؛ علی احمدی، ۱۴۲۸: ۱۲)

مرحوم ملاصدرا در چند جای *اسفار حدوث* به این معنا را ناصواب دانسته است:

مفهوم حدوث بدون تصویر مسبوقیت به عدم، صادق نیست و تقدّم عدم، جز با فرض وجود زمان، پیش از وجود عالم توجیه نمی‌گردد، درحالی‌که تناهی مکان، نیازی به مکانی دیگر ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳ / ۱۴۹)

شهید مطهری نیز در درس‌های اسفار به بیان آن پرداخته است. (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۲ / ۲۱۹)

تصویر سوم: دیدگاه مرحوم ملاصدرا است. از دیدگاه ایشان مقصود از حدوث عالم در متون دینی، حدوث زمانی عالم است و نه صرفاً حدوث ذاتی، در عین حال ایشان ابتدایی برای زمان قائل نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳ / ۱۴۹) و حدوث زمانی عالم را متعلق به تک تک موجودات می‌داند. ایشان در رساله حدوث العالم می‌نویسد:

مفارقات از حیث ذاتشان فقر وجودی به خداوند دارند، اما عالم با همه جوهر مادی و صوری و نفسی و اعراضش در هر لحظه حادث و متجدّد است و در هیچ جای عالم چیزی یافت نمی‌شود که بشخصه قدیم و واحد عددی باشد، بلکه در هر لحظه شخص دیگری از عالم یافت می‌شود... این همان جهان نیست که هنگام طوفان نوح علیه السلام یا پیش از آن و یا بعد از آن بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۷: ۲۴۷)

درواقع ملاصدرا با تغییر موضوع بحث حدوث عالم، نگاه‌ها را از حدوث مجموع جهان هستی، یعنی کل مجموعی، به کل استغراقی منتقل نموده و تصویر تازه‌ای از حدوث عالم ارائه داده است. به اعتقاد ایشان این گزاره که «مجموع موجودات عالم، حادث زمانی هستند» با توضیحی که ذکر خواهد شد، از نظر منطقی تعبیری نادرست و از نظر فلسفی غیرقابل قبول است. بنابراین، حکمت متعالیه بر حدوث زمانی عالم پای می‌فشارد و در عین حال فیض و رحمت الهی را دائمی و لاینقطع می‌داند. به عبارت دیگر جهان مادی، دارای دوره‌های متعددی است که هر یک آغاز و پایان داشته و چه بسا قوانین خاصی بر هر یک حاکم بوده است، ولی ممکن نیست این دوره‌ها دارای آغاز باشند. عالم مادی، مظهر فیض بی‌کران الهی است، لذا ممکن نیست از نظر زمانی منقطع و محدود بوده و دارای نقطه‌ای آغازین باشد.

ب) بیان دوام فیض الهی

حکمت متعالیه مکتبی است که میان عقل و نقل جمع نموده، از این‌رو برای تبیین دوام فیض الهی از برهان عقلی و شواهد نقلی استفاده کرده است، در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌نماییم. از دیدگاه حکمت متعالیه فیض و رحمت الهی، دائمی و غیر منفک از خداوند است. خداوند همیشه در حال ایجاد و خلق نمودن است. ملاصدرا آیه شریفه «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن / ۲۹) را بر همین معنا حمل می‌نماید. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۷ / ۲۸۴) اما دوام فیض و استمرار رحمت الهی و عدم انقطاع عطای الهی به معنای دوام عالم طبیعت نیست؛ زیرا هر جزئی حادث و مسبوق به عدم زمانی است و مجموع عالم نیز امری وراء اجزاء نیست. (همان: ۲۸۷)

به بیان روشن، فیض قدیم، معلول واحدی است که به مقتضای قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» تنها صادر از ناحیه خداوند است. از ذات واجب‌الوجود که واجد همه کمالات و بسیط صرف است، یک فیض وجودی مطلق و منبسط صادر شده و سبب موجود شدن ماهیات می‌گردد. درواقع علّت واجب‌الوجود نسبت به این فیض، علّت نسبت به همه وجودات خاصه است و خداوند به‌واسطه این فیض، اشیاء را در ظرف تحقق مناسب و ویژه هر یک، به وجود می‌آورد. فیض منبسط از جهت شمول و سعه‌ای که دارد همه هستی، مادی و مجرد، گذشته و حال و آینده را پر نموده است و همه مخلوقات، تجلیات آن شمرده می‌شوند. در اصطلاح عرفانی این فیض «نفس رحمانی، فیض مقدّس و...» نامیده می‌شود. (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۵۴۰ و ۵۶۰)

بنابر آنچه حکیم سبزواری در تعلیقه اسفار بیان می‌کند لازمه قدّم وجود (صادر شده از خداوند)، آن نیست که اشیائی که جُود الهی به آنها تعلق گرفته، قدیم باشند. احسان قدیم است، نه اشیائی که مورد احسانند. نور الهی قدیم است، ولی مستتیر و گیرندگان نور وجود، حادثند؛ لذا خداوند و هر آنچه از اسماء و صفات و صقع ربوبی است قدیم است و قوایل مادی، حادث و در حال فناء و زوال هستند. «این قدّم الوجود من قدم من علیه الجود و قدم الاحسان من قدم المحسن الیه». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳ / ۱۴۹ و ۷ / ۲۸۳) در حکمت متعالیه صادر نخست که فیض منبسط نامیده می‌شود، همه مراتب آفرینش را شامل می‌شود و در هر مرتبه با تعینی خاص که ماهیت نامیده می‌شود همراهی می‌کند و عقل اول، نخستین تعین اوست و نفوس و موجودات مثالی و مادی تعینات بعدی آن هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰ / ۷۳)

چند نمونه از شواهد نقلی در این فراز بیان خواهد شد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» (قمر / ۵۰)؛ «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ يَأْتِيَهُ». (انعام / ۷۳) آیت‌الله جوادی آملی می‌نویسد:

آن حقی که آسمان‌ها و زمین با آن خلق شده، همان امر و فرمان واحد الهی است. اصطلاح فیض منبسط یا نفس رحمانی یا حق مخلوق، از قرآن به عرفان و از عرفان به فلسفه راه یافته است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰ / ۴۹)

و علامه طباطبایی از آیه شریفه «وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا» (اسراء / ۲۰) استفاده می‌کنند که فیض الهی با وجود قابل و مستعد، از چیزی منع نمی‌شود، اگر ذاتی، امکان وجود یافتن یا اخذ کمالی را داشته باشد به او افزوده خواهد شد، پس فیض او مطلق و غیر محدود است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۳ / ۶۷ و ۷۴)

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ يَنْفُسَهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ». این روایت به گونه‌ای دیگر نیز نقل شده است: «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ»؛ (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۴۸ و ۳۳۹) یعنی خداوند اراده را با خودش سپس اشیاء را با اراده خلق نمود یا خداوند اراده را قبل از اشیاء خلق نمود سپس اشیاء را با اراده خلق نمود. محقق اصفهانی در کتاب *نهایة الدرر* به روایت فوق را بر فعل مطلق الهی تطبیق نموده است. (اصفهانی، ۱۴۲۹: ۱ / ۲۸۷)

امام رضا علیه السلام در ضمن مجلس مناظره‌ای فرمودند: «وَلَيْسَ يُقَالُ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ فِعْلٍ وَ عَمَلٍ وَ صُنْعٍ؛ برای خداوند بیشتر از فعلی و عملی و صنعی نیست». (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۴۳۲؛ جوادی آملی، ۱۴۲۲: ۴۵) حضرت برای دفع این توهّم که اگر خداوند واحد است و هیچ جهت کثرتی در او نیست، چگونه کثیر از او صادر شده است؟ می‌فرمایند در واقع آن چه از خداوند صادر شده است، جز یک امر نیست (و آن فیض ساری در ممکنات است). آخوند ملاعلی نوری در حاشیه خود بر شرح *اصول کافی* روایت فوق را ناظر به فعل واحد الهی می‌داند که بر اساس آیه شریفه «وَمَا أَمْرًا إِلَّا وَاحِدَةً» (قمر / ۵۰) همان نور ساری خداوند در آسمان‌ها و زمین و اشراق او بر اشیاء است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳ / ۴۵۳)

به تعبیر حاجی سبزواری در حاشیه *سفار جود*، احسان، تجلی و نور الهی قدیم و واحد است، ولی کسی که جود و احسان به او تعلق گرفته یا بر او تجلی شده است، یعنی مستتبر، حادث و کثیر است. (همو، ۱۳۶۸: ۷ / ۱۴۹)

در نتیجه با پذیرش این نگاه از منظر عقلی و نقلی، دوام فیض الهی ثابت خواهد بود و البته دوام فیض الهی به معنای دوم قدم زمانی است. با توجه به اطلاق دوم واژه عالم که همان فیض منبسط یا صادر اول است، مقصود از قدیم بودن عالم نزد قائلان به مبانی حکمت متعالیه روشن می‌گردد. گرچه با توضیحی که خواهد آمد، تعبیر بهتر دوام فیض و جود الهی است.

ج) فیض الهی، مصداقی از وسیع‌ترین مفهوم مخلوق

حکمت متعالیه، فیض الهی و خلقت - به یک معنا - را دائمی و همیشگی می‌داند و از این جهت در برابر متکلمان و فلاسفه مشاء قرار می‌گیرد. از آنجا که مقصود اصلی ما در این نوشتار، تبیین رابطه فیض الهی با کاربست‌های مختلف مخلوق از حیث حدوث و قدم است، مقایسه رأی مرحوم صدرالمتألهین که برگرفته از برهان عقلی و شواهد نقلی است، با عقیده این دو جریان، راهگشا است. از همین رهگذر به تبیین مناسبات فیض الهی، مخلوق و عالم از یک سو و تطبیق حدوث و قدم زمانی بر آنها از سوی دیگر، می‌پردازیم.

متکلمین، فیض حق تعالی و مجموع عالم را حادث زمانی و منقطع می‌دانند و رابطه خداوند با عالم را همانند بناء و بناء تصویر می‌کشند که بنای عالم نبوده سپس توسط اراده الهی به پا شده است. نیز برخی از عالمان کلامی مشرب، خلق اشیای مجرد غیر از خداوند متعال را نیز به‌طور کلی منکرند. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱ / ۲۷؛ علی احمدی، ۱۳۹۲: ۳۱۰)

فلاسفه مشاء معتقدند حوادث عالم طبیعت بدایت و آغازی ندارند، لذا عالم طبیعت را قدیم زمانی می‌دانند. از منظر ایشان موجودات مادی و مجرد حادث ذاتی‌اند و عالم از نظر زمانی حادث نیست، بلکه قدیم زمانی است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶: ۴ / ۱۰۷ و ۱۹۲) حکمت متعالیه، اما نظری متفاوت از فلاسفه مشاء برگزیده است. بنابر حرکت جوهریه در فلسفه ملاصدرا، عالم طبیعت آن به آن در حال تجدد و حدوث است. به اعتقاد صدرالمتألهین، طبیعت بالذات متجدد است و جاعل به جعل بسیط، این وجود متجدد را جعل نموده است. (همان: ۴۹)

ملاصدرا در آثارش، قدم عالم را به شدت ردّ می‌نماید؛ زیرا قدم ذاتی با فقر عالم به غیر، تنافی دارد. معیت ذات عالم با ذات خداوند نیز به‌هیچ‌وجه صحیح نیست؛ چراکه در مرتبه ذات الهی چیزی همراه ذات وجود ندارد. از منظر وی، قدم زمانی

نیز صحیح نیست؛ زیرا زمان، کمیت و مقدار حرکت است و حقیقت حرکت و هرچه با آن است، حادث و متجدد است، پس قدیم، منحصرأ خداوند است و در بین اجسام، معنایی نسبی و غیر حقیقی دارد؛ یعنی قدیم بودن یک جسم به این معناست که زمانی که از وجود این جسم گذشته نسبت به جسمی دیگری طولانی‌تر است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳ / ۲۹۰)

ملاصدرا در کتاب *اسرار الآیات* تصریح می‌کند: «قول کسی که می‌گوید عالم قدیم است و حوادث در آن غیر متناهی هستند، قولی باطل است». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۸۶) نمی‌توان به صورت قضیه موجه حکم به قدیم و نامتناهی بودن مجموع حوادث نمود؛ چراکه قضیه موجه نیاز به موضوعی موجود دارد و مجموع، وجودی غیر از تک تک افراد ندارد که هر یک محکوم به انقطاع زمانی هستند؛ اما به شکل سلبی می‌توان گفت: «کل، ابتدائی ندارد»؛ زیرا قضیه سالبه نیازی به موضوع موجود ندارد و سالبه به انتفای موضوع، ممکن است گزاره‌ای صادق باشد و به گفته علامه طباطبایی در *تعلیقه اسفار* اگر گفته شود «جمع حوادث و موجودات زمانی حادث هستند» مقصود کل استغراقی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۲۸۷ / ۷)

بله جود و فیض الهی دائم و غیر متناهی است و می‌توان چنین تعبیر کرد: «فیض الهی قدیم و دائم است». (همان) بدین ترتیب، موجودات مادی با توجه به حرکت جوهریه و تجدد مستمر در آنها، حادث زمانی هستند و قدیم زمانی در میان آنها یافت نمی‌شود. مجردات نیز با توجه به اصطلاح اول حدوث زمانی (مسیوق بودن وجود شیء به عدم زمانی) و معنای اول قدم زمانی (شیئی که وجودش غیر مسیوق به عدم زمانی است)، نه حادث محسوب می‌شوند و نه قدیم، بلکه حادث ذاتی (مسیوقیت وجود شیء به عدمی که در مرتبه ذات مستقر است) خواهند بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳ / ۳۲۷) با بیانی که ذکر خواهد شد، به اعتقاد ملاصدرا مجردات، داخل محدوده عالم و ما سوی الله، شمرده نمی‌شوند و تنها طبق اصطلاح دوم قدیم زمانی، حکم به قدم آنها می‌شود.

بنابراین ملاصدرا تأکید فراوانی بر حدوث عالم می‌نماید و از تعبیر قدم عالم ابا دارد، اما چنان که گذشت، گاه برخی بزرگان از منظری دیگر حکم به قدم عالم می‌نمایند. عالم، فیض حق تعالی است و فیض الهی قدیم است، پس عالم از جهتی قدیم و از جهتی حادث است. عالم، حادث است؛ زیرا بنا بر حرکت جوهریه، طبیعت بالذات متجدد و سیال است و قدیم است؛ زیرا ماهیات اشیاء با فیض عام الهی موجود شده‌اند. از این رو، با لحاظ فیض و جود مطلق که فعل الهی است، حکم به قدم عالم می‌شود. به عبارتی «عالم، حادث قدیم است». (حسن زاده آملی، ۱۳۸۶: ۴ / ۱۰۷)

می‌توان از مباحث پیشین این‌گونه نتیجه گرفت که با توجه به اصطلاح سوم مخلوق (که بیشترین وسعت مفهومی را نسبت به سه اصطلاح اول داراست) صادر اول، یکی از مصادیق مخلوق است؛ یعنی مفهوم خلق هم بر آفرینش اصل حقیقت مطلق وجود (صادر اول)، صدق می‌کند و هم بر آفرینش موجودات محدود که ظهورات این حقیقت واحدند. بنابراین «مخلوق» با لحاظ صادر اول، حادث زمانی نیست، بلکه قدیم زمانی است و مراد از قدیم زمانی، معنای دوم آن است که در این معنا، قدیم زمانی موجودی است خارج از ظرف زمان که از مقارنت با زمان منزه است، بلکه با هر زمانی موجود است، اما در زمان نیست و محدودیت زمانی ندارد. نه آنکه مطابق اصطلاح اول، شأنیت وقوع در زمان را دارد و زمان وجودش اولی ندارد. با توجه به معنای دوم قدیم زمانی، مجردات قدیم زمانی هستند، خداوند متعال نیز قدیم زمانی خواهد بود. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۳۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴ / ۲۸) این به آن معناست که خداوند همیشه و لا ینقطع مخلوقی داشته و اصل فعل موجود بوده است، مراتب مادی آن نیز که دارای حدوث زمانی هستند، همیشه به شکل مردد (این یا آن) موجود بوده‌اند.

لذا با عنایت به اصطلاحاتی که در خصوص واژه «مخلوق» بیان شد و با توجه به نکاتی که در خصوص مفهوم «فیض» و «عالم» گذشت، به دست می‌آید که طبق اصطلاح سوم واژه مخلوق، بر «فیض الهی» عنوان «مخلوق» اطلاق می‌شود و گاه با نگاهی عرفانی از آن تعبیر به عالم نیز می‌شود. چنان که گذشت اصطلاح سوم، واجد وسیع‌ترین مفهوم، در میان اتصالات گوناگون این واژه است و شامل صادر اول نیز هست. تنها مطابق معنای دوم قدیم زمانی است که می‌توان این مخلوق را «قدیم» نامید. به عبارت دیگر، صادر اول همان حقیقت واحد و مطلق است که از خداوند ظهور نموده و قدیم زمانی است، گرچه مظاهر مادی آنکه در اصطلاح اول مخلوق مورد نظرند، حادث زمانی (با تصویر سوم از حدوث زمانی) هستند.

شایان توجه آنکه با توجه به آنچه در فراز دوم گذشت، واژه عالم در کلمات حکما دو اطلاق دارد و مراد از آن در کاربرد شایع و فراگیر، موجودات و اشیای محدود است و اراده معنای فعل مطلق الهی از آن چندان شایع نیست و چه بسا موجب سوء تفاهم علمی است. از این رو بهتر است مانند مرحوم صدرا از واژه‌های دیگری همچون فیض و جود الهی استفاده نمود

که تعبیری رایج هستند. شاید بتوان این مطلب را از نحوه تعبیر مرحوم ملاهادی سبزواری به دست آورد. ایشان در حاشیه کتاب *اسفار* می‌نویسد:

اگر فیلسوفان بزرگ، دهان گشوده و تعبیر عالم قدیم است را بر زبان برانند، از آن‌رو است که حقیقت وجود در نظر عارفانه آنان همان نور الهی است و عالم، همان شئیات ماهیات است که همگی فانی در حقیقت وجودند، فانی همچون فنای سایه در خورشید، چنانچه امام علی علیه السلام فرمود: «چیزی ندیدم مگر آنکه قبلیش خدا را دیدم». از این‌رو نظر آنان در این تعبیر به خداوند و صفات او بوده است که حکم آن قدم است و این منافات ندارد که وقتی ماهیات در نظر گرفته شوند حکمشان حدوث باشد. عالم در شهود ایشان فانی در خداوند و مملو از بهای الهی است، لذا نظر ایشان در این اطلاق، تنها به خداوند و صفات و آنچه از صقع ربوبی اوست، می‌باشد». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۷ / ۲۵۲)

گرچه موجودات محدود از فیض منبسط جدا نیستند؛ زیرا ظهورات آن محسوب می‌شوند، اما این دو معنا، دو حیث مختلف در مقام فعل الهی هستند. درک صحیح این دو معنا در پی بردن به مقصود بزرگان حکمت از قدم عالم و اختلاف حکمت متعالیه با سایر مشارب علمی بسیار تعیین‌کننده است.

ره‌آورد مهمی که توجه به تعدد کاربست‌های واژه عالم به ارمغان می‌آورد، این نکته ظریف است که اگر در برخی کلمات بزرگان، حکم به قدم عالم شده است، اصطلاح اول مقصود نیست، بلکه مقصود وجود عام و فیضی است که اشیاء محل ظهور آن هستند. لازمه دوام فیض، دوام عالم طبیعت نیست. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۳۲۶)

نکته مهم دیگر آنکه ملاصدرا چگونه حدوث زمانی عالم به معنای اشیاء محدود را با قدم زمانی عوالم غیر مادی جمع می‌نماید؟ پاسخ آنکه از منظر ملاصدرا واژه عالم و ماسوی الله تنها بر اصطلاح اول مخلوق، یعنی اجسام و موجوات زمانی قابل اطلاق است و بر مجردات اطلاق نمی‌گردد. مجردات از جهت تفاوت با ویژگی‌های عالم طبیعی و راه نداشتن عدم واقعی در آنها با توضیحی که از صدرالمتألهین در ادامه بیان می‌شود، داخل در صقع ربوبی محسوب شده و در عین فقر و ممکن‌الوجود بودن، داخل در محدوده عالم نیستند. صدرالمتألهین در این خصوص می‌نویسد:

صور مفارقه، بخشی از افعال خارجی نیستند، بلکه بخشی از صفات الهی و حجاب‌های نوری‌اند و اسم عالم و سوی الله بر آنها اطلاق نمی‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶ / ۳۱۵)

تنها موجودات ناقص زمانی که به تمام و کمال خود نائل نشده‌اند، سزاوار اطلاق ما سوی الله هستند. (همان: ۹ / ۲۲۴)

در کتاب *شرح اصول کافیه* بیان می‌کند:

واجب‌الوجود، نفس حقیقت وجود به شرط سلب اعدام و امکانات است. بنابراین در میان موجودات، شیئی مغایر او نیست، مگر چیزی که متصف به «عدم حقیقی» سابق یا لاحق باشد و این موضوع تنها در وجودی واقع می‌شود که تعلق به اجسام و طبائع جسمانی و مواد دارد. عالم جسمانی با جمیع ماهیات و مواد و صورش، حادث و متجدد و متصرف است، لذا از جهت اینکه در زمانی هست و در زمانی نیست، غیر خداوند و ماسوی است، و چون ابدأ باقی نیست، هالک است. ولی موجود مفارق عقلی، قبول عدم و زوال نمی‌نماید؛ چراکه هیچ تعلق به ماده یا حرکت یا زمان و استعداد و حدوث شرط ندارد و تنها وابسته به ذات واجب‌الوجود است. لذا موجود مفارق، واجب البقاء به بقای الهی است نه به ابقای الهی؛ زیرا امکان عدم در آن راه ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴ / ۱۴۳)

به فرموده استاد حسن‌زاده آملی همه اهل تحقیق به این محدودیت اطلاق واژه عالم معتقدند، هرچند در اثنای مباحث بضرع من‌التعبیر اطلاق عالم در ثوانی عقلیه کرده‌اند، بلکه به اعتبار و به توسع در تعبیر، عالم اعیان ثابت‌گویند، با اینکه علم‌اند و در صقع ذات. (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۷: ۵۳۵) از این‌رو اگر شخصی مانند صدرا، حدوث زمانی عالم را از روایات برداشت نماید، از نظر او مفهوم عالم، بر مجردات و همچنین بر فیض منبسط (اصل آن و نه تمامی مراتبش) صادق نخواهد نمود.

نتیجه

در فلسفه صدرای سخن از قدیم بودن «فیض الهی» است، فیضی که «مخلوق الهی» عین ربط و دارای فقر وجودی است، ولی ابتدایی برای آن قابل تصویر نیست. مقصود از فیض در این تعبیر همان صادر اول است که تأمین کننده وجود همه موجودات محدود است. اما اندیشه صدرایی، عالم را حادث زمانی می‌داند. به این معنی که موجودات در نقطه‌ای خاص چشم به هستی باز نموده و آفریده می‌شوند. مقصود از عالم در این تعبیر موجودات محدود هستند که با فیض عام الهی موجود شده و در ظرف خاص خود محقق گشته‌اند. موجودات مادی در بستر زمان به عرصه هستی وارد می‌شوند و ضمن برخورداری از ابتدای زمانی و حدوث ذاتی، مجموع آنها دارای ابتدای زمانی نیستند. از این رو اگر گفته شود «عالم» و از آن «صادر اول» اراده شود، مقصود نامتناهی و قدیم دانستن حوادث عالم طبیعت نیست.

متکلمان و فلاسفه مشاء چنین نگاهی به عالم و خلقت ندارند. دسته اول، عالم را پدیده‌ای تصویر می‌کنند که در زمان گذشته، در یک نقطه مشخص سر برآورده است. اما دسته دوم، تصویر نقطه‌ای آغازین برای خلقت جهان هستی و موجودات مادی در بستر زمان را نامعقول و محال قلمداد می‌کنند و عالم را قدیم زمانی می‌خوانند. همچنین واژه خلق به اشکال متنوعی در کلمات عالمان و تعبیر دینی، البته با حیثیت‌های متغیر به کار رفته است. خلق، مشیت فعلیه یا فعل مطلق الهی که قدیم زمانی دانسته می‌شود، در برخی روایات مورد اشاره قرار گرفته است. نبود توجه به اطلاعات گوناگون، موجب دست نیافتن به یک فهم مشترک در بحث بسیار مهم «حدوث و قدم عالم» گردیده است.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۹۸، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۷، *النجاة*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴. ابن فارس، احمد، ۱۴۰۴ ق، *معجم مقاییس اللغة*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۵. اصفهانی، محمدحسین، ۱۴۲۹ ق، *نهاية الدراية في شرح الكفاية*، بیروت، مؤسسه آل البيت.
۶. تفتازانی، سعدالدین، ۲۰۱۱، *شرح المقاصد*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله، ۱۴۲۲ ق، *علی بن موسی الرضا و الفلسفه الالهیه*، قم، دار الاسراء.
۹. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۰، *یازده رساله فارسی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۷، *هزار و یک نکته*، تهران، نشر فرهنگی رجاء.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۳، *وحدت از دیدگاه عارف و حکیم*، تهران، الف. لام. میم.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۸۶، *هزار و یک کلمه*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۱۳. حلّی، حسن بن یوسف، ۱۴۰۱ ق، *اجوبة المسائل المهنائیه*، قم، مطبعة الخيام.
۱۴. خوانساری، آقا جمال، بی تا، *الحاشیه علی حاشیه الفخری علی شرح التجوید*، قم، مؤتمر المحقق الخوانساری.
۱۵. زمخشری، محمود بن عمر، ۱۹۷۹، *اساس البلاغه*، بیروت، دار صادر.
۱۶. سبزواری، ملاهادی، ۱۴۳۲ ق، *شرح المنظومه*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
۱۷. سید میرشریف جرجانی، علی بن محمد، ۱۴۳۲ ق، *شرح المواقف*، قاهره، المکتبه الازهریه للتراث.
۱۸. شیخ انصاری، مرتضی، ۱۴۲۸ ق، *فرائد الأصول*، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۱۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۰، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه.
۲۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، قم، مکتبه المصطفوی.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۷۷، *رساله حدوث العالم*، تهران، انتشارات مولی.
۲۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۲، *الشواهد الربوبیه*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۳، شرح أصول الكافي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۲، نهاية الحکمه، قم، النشر الاسلامی.
۲۵. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۸۷، انسان از آغاز تا انجام، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، المیزان في تفسير القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۲۷ ق، الرسائل التوحیدیه، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۸. طبرسی نوری، اسماعیل، ۱۳۸۲ ق، کفایه الموحدين، قم، مکتبه المصطفوی.
۲۹. طریحی، فخرالدین، ۱۴۲۹ ق، مجمع البحرين، بیروت، مؤسسه التاريخ العربی.
۳۰. علی احمدی، قاسم، ۱۳۹۲، شرح رساله اعتقادات، قم، دلیل ما.
۳۱. علی احمدی، قاسم، ۱۴۲۸ ق، وجود العالم بعد العدم عند الامامیه، قم، ولید الکعبه.
۳۲. غزالی، ابوحامد، بی تا، تهافت الفلاسفه، تهران، شمس تبریز.
۳۳. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ۱۳۸۷، اللوامع الالهیه، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق، الکافی، تهران، دار الکتب الإسلامیه.
۳۵. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، بحار الأنوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۴۰۵ ق، تعلقه علی نهاية الحکمه، قم، مؤسسه فی طریق الحق.
۳۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، مجموعه آثار، تهران، صدرا.
۳۸. نصیرالدین الطوسی، محمد بن محمد، ۱۳۸۶، شرح الاشارات والتنبيهات، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۳۹. یزدان پناه، یدالله، ۱۳۸۹، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، مؤسسه امام خمینی.