

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۹

Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۲۸۴۹۷
صفحات: ۲۰-۱

مقایسه تقسیم عوالم هستی از منظر علامه طباطبایی و عرفان اسلامی

محمد رضا خانی*
ابراهیم خانی**

چکیده

علامه طباطبایی با تمسک به آیاتی از قرآن کریم به تشریح دوگانه‌ای هستی‌شناسانه در تقسیم عوالم با عنوان دوگانه امر و خلق می‌پردازد. از منظر ایشان عالم خلق، همان عالم ماده است و عالم امر که باطن عالم ماده است شامل عالم مثال و عالم عقل می‌شود. از سوی دیگر در عرفان اسلامی دوگانه‌ای با عنوان جهت حقی و جهت خلقی مطرح است که مشابهت قابل توجهی با دوگانه امر و خلق در قرآن دارد و در آن از حیثیت غیراستقلالی و عین‌الربطی ظهورات ذات الهی، تعبیر به «جهت حقی» و از انتساب وجود به موجودات عوالم سه گانه (عقل، مثال و ماده) تعبیر به «جهت خلقی» می‌شود. در عین حال تفاوت‌هایی در تقسیم عوالم از منظر علامه طباطبایی و عرفان اسلامی وجود دارد؛ زیرا طبق دوگانه امر و خلق در بیان علامه طباطبایی، عالم مثال و عالم عقل از عوالم امری محسوب می‌شوند ولی طبق دوگانه جهت حقی و خلقی در عرفان اسلامی، این دو عالم از عوالم خلقی هستند. حال در این مقاله تلاش شده است پس از تشریح تفصیلی دوگانه قرآنی امر و خلق و دوگانه عرفانی جهت حقی و جهت خلقی نشان داده شود که به رغم تفاوت ظاهری در تقسیم عوالم طبق این دو نظر، تفاوتی بنیادین میان آنها نیست و می‌توان با تکیه بر ابزار مفهومی جدیدی که در هر دو نظام فکری مستتر است ولی به آن تصریح نشده است یعنی مفهوم «غلبه جهت حقی» و «غلبه جهت خلقی» دستاوردها و دقت‌های هستی‌شناسانه هر دو نظریه را به طور توأمان با یکدیگر محل توجه قرار داد.

u.khany@yahoo.com
u.khany68@gmail.com

* قرآن پژوه سطح ۴ مرکز تخصصی تفسیر و علوم قرآن حوزه علمی قم (نویسنده مسئول)
** عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع)

تاریخ دریافت: ۹۸/۲/۳ تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۲/۲۴

کلیدواژه‌ها: عالم خلق، عالم امر، عالم اسماء، جهت خلقی، جهت حقی، عوالم هستی، علامه طباطبایی، عرفان اسلامی.

مقدمه

علامه طباطبایی با تمسک به آیات قرآن کریم از نظام معینی با عنوان «عالم امر» در مقابل «عالم خلق» سخن گفته است و با روش تفسیر قرآن به قرآن در تفسیر شریف المیزان و آثار دیگر خود به بررسی ویژگی‌ها، موجودات، فرایندها و رخدادهایی که در شمار حقایق نظام خلق و امر قرار دارند پرداخته است و تلاش کرده است تا برخی از گزاره‌های هستی‌شناسانه عالم را در ذیل این دو اصطلاح قرآنی تفسیر و تبیین نماید. از این منظر تفاوت اساسی نظام خلق با نظام امر در این است که در نظام خلق، اشیا در چارچوب وسائط و اسباب و مسببات مادی و مقید به زمان و مکان و همراه با تدریج، حرکت و کون و فساد یا به عرصه‌ی وجود می‌گذارند؛ در حالی که در عالم امر موجودات بدون تقید به زمان و مکان و محدودیت‌های عالم ماده، تنها به واسطه امر و فرمان کن الهی موجودیت می‌یابند. از منظر علامه طباطبایی طبق این تقسیم‌بندی عالم ماده، عالم خلق محسوب می‌شود و عالم مثال و عالم عقل از عوالم امری به‌شمار می‌آیند.

از سوی دیگر، در عرفان اسلامی دو گانه‌ای با عنوان جهت حقی و جهت خلقی مطرح است که مشابهت‌های قابل چشمگیری با دو گانه امر و خلق در قرآن دارد و در آن از حیثیت غیر استقلالی و عین الربطی ظهورات ذات الهی، تعبیر به «جهت حقی» و از انتساب وجود به موجودات عوالم سه گانه (عقل، مثال و ماده) تعبیر به «جهت خلقی» می‌شود. بر مبنای این دو گانه عرفانی، عوالم هستی به گونه‌ای تقسیم‌بندی می‌شوند که با تقسیم مشهور عوالم در فلسفه اسلامی و همچنین تفسیری که علامه طباطبایی آن را مبنایی برای تقسیم عوالم خلقی و امری قرار می‌دهند تفاوت دارد. در جهان بینی عرفان اسلامی علاوه بر عوالم سه گانه ماده، مثال و عقل که مصداق جهت خلقی عالمند عالمی دیگر نیز با نام عالم اسماء وجود دارد که جهت حقی اشاره به این عالم دارد. به بیان دیگر طبق دو گانه امر و خلق در بیان علامه طباطبایی، عالم مثال و عالم عقل از عوالم امری محسوب می‌شوند ولی طبق دو گانه جهت حقی و جهت خلقی در عرفان اسلامی این دو عالم از عوالم خلقی هستند و جهت حقی، عالمی دیگر با نام عالم اسماء است و در نتیجه به ظاهر بر سر مصداق عوالم خلقی در این دو نظام فکری تفاوتی وجود دارد.

حال در این مقاله پس از تشریح تفصیلی معنای دوگانه امر و خلق از منظر علامه طباطبایی و همچنین دوگانه جهت حقی و جهت خلقی در عرفان اسلامی تلاش می‌شود نشان داده شود علی‌رغم تفاوت ظاهری بین این دو نوع تقسیم‌بندی از عوالم، تفاوت بنیادینی میان آنها وجود ندارد و می‌توان بدون قائل شدن به هر گونه تنافری میان این دو نظریه، با تکیه بر ابزار مفهومی جدیدی که در هر دو نظام فکری مستتر است ولی به آن تصریح نشده است یعنی مفهوم «غلبه جهت حقی» و «غلبه جهت خلقی» دستاوردها و دقت‌های هستی‌شناسانه هر دو نظریه را به طور توأمان با یکدیگر محل توجه قرار داد.

پیشینه پژوهش

برخی مفسران همچون ابن عربی، بلاغی، ملاصدرا، فیض کاشانی، علامه طباطبایی، بانو امین، نیشابوری، نووی جاوی، حقی برسوی؛ واژه «امر» در برخی از آیات قرآن کریم را ناظر به عالمی به نام «عالم امر» و در مقابل «عالم خلق» دانسته و به بیان برخی از ویژگی‌ها و مختصات آن پرداخته‌اند. علامه طباطبایی با روش تفسیر قرآن به قرآن در تفسیر المیزان و کتب فلسفی و عرفانی خود با صراحت از تمایز عالم خلق و عالم امر سخن گفته و تفاوت‌های آن‌دو را با ظرافت بیان کرده و عالم ماده را عالم خلق و عالم مثال و عالم عقل را از عوالم امری به‌شمار آورده است. از سوی دیگر، عارفان اسلامی، از عالمی به نام عالم اسماء در مقابل عوالم سه گانه خلقی (ماده، مثال و عقل) سخن گفته‌اند و در تحلیل آن از دوگانه جهت حقی و جهت خلقی استفاده کرده‌اند.

تاکنون در زمینه عالم امر به صورت مستقل چند مقاله نگارش شده است که از آن جمله می‌توان به مقاله «چیستی عالم امر در آیات قرآن کریم» نوشته ابراهیم کلانتری که تنها به تقسیم‌بندی آیات مربوط به «امر» پرداخته است، اشاره کرد. همچنین درباره دوگانه عرفانی جهت خلقی و جهت حقی می‌توان به پایان نامه «بازخوانی مبانی و ساختار مسئله وجودشناسی در حکمت متعالیه بر اساس منطق اسفار اربعه عرفانی طبق خوانش قیصری» نوشته ابراهیم خانی اشاره کرد.

نوشتار حاضر پس از تشریح تفصیلی معنای دوگانه امر و خلق از منظر علامه طباطبایی و همچنین دوگانه جهت حقی و جهت خلقی در عرفان اسلامی به شکل نوآورانه به تحلیل و مقایسه تقسیم‌بندی عوالم هستی از منظر علامه طباطبایی و عرفان اسلامی پرداخته است.

عوامل هستی از منظر علامه طباطبایی

به عقیده علامه طباطبایی عوامل هستی به دو عالم خلق و عالم امر تقسیم می‌شود. عالم ماده همان عالم خلق و عالم مثال و عالم عقل (مجرد) دو عالم امری هستند. علامه طباطبایی در تحلیل عالم خلق و عالم امر از دو گانه قرآنی جهت خلقی و جهت امری بهره برده است که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

جهت خلقی و جهت امری

علامه طباطبایی با تمسک به آیات قرآن کریم از جمله آیه ۸۲ سوره یس «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» که از غرر آیات قرآن است؛ به توصیف امر الهی پرداخته است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۱۴). امر در این آیه به معنای شأن است و آیه در صدد بیان شأن پروردگار هنگام اراده خلقت موجودی از موجودات است (همان، ص ۱۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۳۲۴). زمانی که خداوند شیئی را با (کُن) مخاطب قرار می‌دهد حصه‌ای از وجود را به آن چیز افاضه می‌کند و آن شیء موجود می‌شود. تعبیر «فَيَكُونُ» گویای اطاعت شیء مراد و گزارشی است از تحقق شیء به محض اراده خداوند، طوری که همین که هست شدن چیزی متعلق اراده خدا قرار گیرد، بدون درنگ موجود می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۱۵-۱۱۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۳۲۵). بنابراین امر همان کلمه ایجاد است که به محض اراده، حصه‌ای از وجود به آن شیء افاضه می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۵۱). اراده در این آیه از سنخ اراده تکوینی است که واسطه‌ای بین اراده و مراد وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۳۸۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۳، ص ۳۸۲). وجود افاضه شده به شیء نسبتی به خداوند دارد که در این آیه با (کُن) ایجاد از آن تعبیر شده و نسبتی به شیء موجود دارد که همان وجود شیء است و در این آیه با «فَيَكُونُ» از آن تعبیر شده است (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۱۴). ایجاد بدون وجود معنا ندارد لذا به لحاظ تحقق عینی «کُن» همان «یکون» است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۶) و تفاوت تنها در دو گونه نسبتی است که شیء به خداوند و به موقف وجودی خود دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳۰، ص ۱۴۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۲۶۰).

«فَإِذَا قَالَ لشيء: كُنْ فَيَكُونُ، فقد أفاض عليه ما وجد به من الوجود، وهذا الوجود الموهوب له نسبة إلى الله سبحانه وهو بذاتك الاعتبار أمره تعالى و كلمة «كن» الإلهية، و له نسبة إلى الشيء

الموجود، و هو بذاک الاعتبار أمره الراجح إلى ربه، و قد عبر عنه فی الآية بقوله: «فَيَكُونُ» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۵۱).

از نسبت شیء به خداوند یعنی حیثیت انتساب شیء به کُن ایجادی به «حیثیت امری» یا «جهت امری» آن شیء تعبیر می‌شود (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۸). در مقابل از نسبت شیء ایجاد شده به خودش به «حیثیت خلقی» یا «جهت خلقی» آن شیء تعبیر می‌شود (همو، ۱۴۲۷ق، ج ۴، ص ۸۸). از آنجا که بین کُن ایجادی و تحقق مراد الهی واسطه‌ای در کار نیست، جهت امری موجودات، ناظر به حیثیتی است که در آن، اشیا بدون واسطه اسباب، علل و مقدمات مألوف، به صرف اراده خداوند بدون تدریج و تخلف، پا به عرصه وجود می‌گذارند. این معنا در آیه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةً بَالْبَصْرِ» (قمر / ۵۰) که در آن امر الهی در فوریت و عدم تدریج به چشم بر هم زدن تشبیه شده است ملاحظه می‌شود. در مقابل در جهت خلقی نقش اسباب و مقدمات در وجود شیء لحاظ شده است از این رو اشیا در حیثیت خلقیشان قابلیت تدریج دارند (همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۹۷).

دو جهت خلقی و امری در وجود اشیا در آیه «إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران / ۵۹) به خوبی روشن است زیرا در این آیه، نخست خلقت جسم آدم را ذکر نموده و به ارتباط آن با خاک که یکی از اسباب است اشاره می‌کند و پس از آن همان وجود را بدون ارتباطش به چیزی با تعبیر کن مورد خطاب قرار می‌دهد (همان، ج ۱، ص ۱۹۷؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۱۱۴؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۱۵). این فرمان، پس از خلقت بدن است و مسلماً به ایجاد روح باز می‌گردد و زمان در آن نقشی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۳۰، ص ۱۴۱؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۵۵). همچنین در آیه «قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَكَمْ يَمَسِّنِي بَشَرًا قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (آل عمران / ۴۷) خلقت حضرت عیسی را خارج از قواعد مادی جهان و حقیقتی از جنس امر و بواسطه کُن ایجادی دانسته است.

طبق آیه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس / ۸۲) و آیه «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلِمَةً بَالْبَصْرِ» (قمر / ۵۰) افاضه وجود از جانب خداوند دفعی است (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۳۲۹). در برابر افاضه دفعی پروردگار، اگر مستفیض توان دریافت دفعی فیض را داشته باشد (مانند مجردات)، فیض را به شکل دفعی دریافت می‌کند و اگر توان دریافت دفعی فیض را نداشته باشد و نیازمند حصول اسباب و معونات و رفع موانع باشد؛ فیض الهی را به صورت تدریجی دریافت می‌کند (طباطبایی، بی تا الف، ص ۴۳۶؛ جوادی آملی،

۱۳۸۹ الف، ص ۱۳۳؛ همو، ۱۳۸۸ ج، ص ۹۵). آیاتی مانند «خلق السماوات و الأرض في ستة أيام» (اعراف / ۵۴)، «فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة» (حج / ۵) به تدریجی بودن دریافت فیض الهی در عالم ماده اشاره دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف، ص ۱۳۳؛ همو، ۱۳۸۸ ج، ص ۹۵)

به عقیده علامه طباطبایی حیثیت و هویت خلقی مانند حیثیت امری در همه موجودات اعم از موجودات مادی، مثالی و عقلی وجود دارد. هر موجودی از یک منظر بی واسطه و تنها با کلمه کُن الهی تحقق می یابد که همان حیثیت امری اوست و از یک منظر وسائط طولی یا عرضی در تحقق آن نقش آفرینی می کنند که جهت خلقی وجود اوست (طباطبایی، ۱۴۱۵ ا، ص ۱۰۹؛ همو، ۱۴۲۷ ج، ص ۴، ص ۸۸).

عالم خلق و عالم امر

تا اینجا بیان شد که به عقیده علامه طباطبایی هر موجودی دارای دو جهت و دو حیثیت خلقی و امری است. به عقیده علامه طباطبایی علاوه بر دو حیثیت مذکور، عوالم هستی از منظر قرآن کریم به دو عالم خلق و امر تقسیم می شود. ایشان در رساله «الانسان قبل الدنيا» با اشاره به یک برهان فلسفی عوالم هستی را به سه عالم ماده، مثال و عقل تقسیم می کند (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۵؛ همو، ۱۴۱۵، ص ۱۶۵) به عقیده علامه عالم خلق همان عالم ماده است زیرا عالمی زمان مند است و جهات قابل و مادی در آن محوریت دارد و عالم امر که باطن عالم ماده است شامل عالم مثال و عالم عقل می شود. به تبع تقسیم بندی عوالم به خلقی و امری، موجودات عالم ماده، موجودات خلقی و موجودات عالم مثال و عالم عقل، موجودات امری به شمار می آیند.

- عالم ماده همان عالمی است که در آن زندگی می کنیم و با نام های عالم طبیعت و عالم ناسوت و عالم حس از آن یاد می شود. این عالم با جمیع افلاک، ستارگان، کهکشان ها و ... دارای پایین ترین مرتبه وجودی در میان عوالم سه گانه است. از بارزترین خصوصیات آن وجود ماده، زمان و حرکت از قوه به فعل است و موجودات این عالم دائماً در حال تغییر و به فعلیت رسیدن و استکمال هستند (همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۷).

کمالات عالم طبیعت دوام و استمرار ندارند. همچنین کمالات و لذت های آن با هزاران آفت طبیعی، بیماری و درگیری های اجتماعی آمیخته است که موجب از بین رفتن کمالات و

زیبایی‌های این نشئه می‌شود (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۱۳). ماده منشأ و خاستگاه تمام این آفت‌ها، فسادها و نقصان‌هاست. از این رو نشئه دنیا، سرای نواقص و کاستی‌هاست (همان، ص ۲۱۴).

- عالم مثال که نام‌های دیگر آن عالم ملکوت یا عالم برزخ است، مافوق عالم طبیعت قرار دارد. این عالم از ماده و برخی از آثار ماده مثل حرکت و زمان و انفعال منزّه است اما برخی از آثار ماده مانند کیفیت و کمیت در آن وجود دارد و موجودات آن دارای شکل و رنگ و اندازه هستند (همو، بی تا ب، ص ۳۲۲). عالم مثال، از نقایص عالم ماده مبرا است و مشتمل بر صورت‌های بدون ماده از موجودات عالم طبیعت است (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۱۴). عالم مثال نسبت به عالم طبیعت، نسبت علیت دارد و از لحاظ غیر مادی بودن شبیه عالم خواب یا عالم ذهن است. همان‌طور که اجسام در خواب بدون ماده و تنها به صورت، موجود هستند، عالم ملکوت نیز چنین خصوصیتی دارد و از این رو دارای کثرت افرادی است (همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۷۱).

- عالم جبروت که نام‌های دیگر آن عالم عقل و روح و مجرد است، عالمی است که از ماده و آثار و عوارض ماده همچون حرکت و زمان و مکان و کیف و کمیت کاملاً منزّه است. در عالم عقل حرکت و زمان و مکان و رنگ و بو و شکل به نحو تفصیل وجود ندارد (همو، ۱۴۱۵، ص ۱۰۴). در عالم عقل حقایق اشیا بدون ماده طبیعی و صورت مثالی وجود دارد و نسبت آن به عالم مثال، نسبت علت و معلول است. از این رو موجودات عالم عقل علاوه بر عاری بودن از نواقص عالم ماده از حدود عالم مثال نیز مبرا هستند (همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۷۱؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۱۴).

در این نشئه حقیقت کمالات و لذات و زیبایی‌ها بدون محدودیت و نقصان عالم مثال و ماده حضور دارد. همه کمالات و لذات این نشئه، عین یکدیگرند و به نحو وحدت جمعی موجودند. از این رو در عالم عقل کثرت افرادی بی معناست و تنها کثرت نوعی وجود دارد (همو، بی تا ب، ص ۳۱۶؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۲۱۴).

علامه به عنوان شاهدی بر وجود عالم امر و موجودات امری به آیه ۸۵ سوره اسراء استشهاد می‌کند (همو، ۱۳۶۰، ص ۱۵) قرآن کریم در پاسخ به این پرسش که حقیقت روح چیست آن را از امر الهی معرفی می‌کند «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء / ۸۵). علامه در تفسیر این آیه بیان می‌کند که این آیه در مقام استنکاف از پاسخ نیست بلکه در مقام بیان حقیقت روح است و حقیقت روح را از امر پروردگار می‌داند (همو، ۱۴۱۵، ص ۱۶۹). ظاهر لفظ (مِنْ) در این آیه برای بیان جنس است (همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۹۶؛ همو، ۱۴۱۵، ص ۱۶۹) و مراد از آن

این است که روح، از سنخ و جنس امر است و از آنجا که در جای خود ثابت شده است که روح عینی از اعیان است؛ این آیه دلالت می‌کند که امر صرفاً یک حیثیت و جهت نیست بلکه یک واقعیت و حقیقت خارجی است که روح یکی از موجودات و اعیان از جنس آن است (همو، ۱۴۱۵ق، ص ۱۶۹؛ همو، ۱۴۱۷ق، ص ۳۲۷). علامه طباطبایی از این واقعیت و حقیقت به «عالم امر» تعبیر می‌کند (همو، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۹۷). وجه تسمیه این عالم به عالم امر به خاطر این است که این عالم در وجود خود به چیزی جز امر الهی که همان کُن ایجاد است؛ نیاز ندارد (همو، ۱۴۱۵ق، ص ۱۶۸).

طبق آیه «وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد / ۸) برای هر شیئی یک وجود محدود عند اللهی (عنده) وجود دارد. همچنین طبق آیه «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر / ۲۱) برای هر موجودی، وجودی نامحدود نزد خداوند (عندنا) وجود دارد. زیرا ظاهر آیه آن است که «اندازه» همراه با تنزیل و پایین آمدن، پدید می‌آید و از این رو وجود اشیا در خزائن الهی از حدود و تعینات مربوط به شیء، بعد از تنزیل در نشئه دنیا، آزاد هستند (همان، ص ۱۰۹). از آنجا که این دو وجود متصف به صفت عنداللهی هستند (با توجه به تعبیر عنده و عندنا) طبق آیه «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ» (نحل / ۹۶) باقی و ثابت هستند و از آنجا که عالم ماده دارای تغییر و عدم ثبات است؛ این دو وجود باید از عوالم فرامادی باشند. وجود محدود عنداللهی موجودات همان وجود مثالی درعالم مثال و وجود نامحدود عنداللهی موجودات همان وجود مجرد آنها در عالم عقل و مجرد است (همان جا) و مجموع ایندو عالم در مقابل «عالم خلق» (عالم ماده) همان «عالم امر» نام دارد (همان، ص ۱۶۵).

با توجه به مطالبی که تا اینجا در مورد خلق و امر بیان شد می‌توان گفت: امر عبارت است از نظام معین و ممتازی در آفرینش که در آن نظام، اشیا به صرف اراده خداوند بدون نیاز به مقدمات مألوف آدمیان پا به عرصه وجود می‌گذارند. این نظام در کنار نظام دیگری است به نام خلق که گرچه مانند نظام امر از آن خداوند و تحت اراده اوست «إلا له الخلق و الامر» (اعراف / ۵۴) اما تفاوت اساسی آن با نظام امر در این است که در نظام خلق، اشیا در چارچوب وسائط و اسباب و مسببات مادی و مقید به زمان و مکان و همراه با تدریج، حرکت و کون و فساد پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارند.

موجودات عالم امر مانند روح صرفاً به اراده خداوند موجود می‌شوند اما موجودات عالم خلق هنگامی پا به عرصه وجود می‌گذارند که همه اسباب و علل مادی آنها در بستر زمان و مکان

فراهم و کلیه موانع آن‌ها مرتفع شده باشند. به بیان دیگر در تحقق هر موجودی در عالم امر تنها امکان ذاتی معتبر است اما در عالم خلق تحقق هر موجود علاوه بر امکان ذاتی، منوط به امکان استعدادی نیز هست (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۳۷).

عوالم هستی در عرفان اسلامی

از منظر مشهور عرفای اسلامی، عوالم هستی علاوه بر عوالم خلقی ماده، مثال و عقل که در فلسفه اسلامی مطرح است (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۰۹؛ طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۱۵، همچنین طباطبایی، بی تا ب، ص ۳۱۶ تا ۳۲۳) مشتمل بر عالمی است به نام عالم اسماء (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۷۱؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۹۰ و ص ۳۱۵؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۱). عالم اسماء الهی در مقام ظهورات ذات حق تعالی مورد توجه قرار می‌گیرد. به بیان دیگر در عرفان اسلامی فارغ از مقام ذات حق تعالی و عوالم سه گانه (عقل، مثال و ماده) سخن از عالم اسماء نیز در میان است و احکام بسیار زیادی در مورد این عالم مورد بحث و دقت قرار گرفته است.

توضیح مطلب اینکه، هر موجودی یا به وجود حضرت حق موجود است یا به ایجاد حضرت حق. قسم اول همان عالم اسماء است و قسم دوم که به ایجاد حضرت حق موجود است یا دارای قوه و استعداد است یا فاقد آن. صورت اول همان عالم ماده و طبیعت است. صورت دوم که عاری از قوه و استعداد است یا خواص ماده همچون کم و کیف را داراست و یا عاری از خواص ماده است. صورت اول عالم مثال است و صورت دوم عالم عقل است. این عوالم چهارگانه بر حسب شدت و ضعف مترتب بر یکدیگرند و ترتب آنها طولی است (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۲۱۳؛ همو، بی تا ب، ص ۳۱۴). عالم اسماء در بالاترین مرتبه و عالم ماده در پایین‌ترین مرتبه وجود قرار دارند (همو، ۱۴۱۵، ص ۱۰۴). از مجموع عوالم سه گانه عقل، مثال و ماده (در مقابل عالم اسماء) در عرفان اسلامی به عوالم خلقی تعبیر می‌شود (یزدان پناه، ۱۳۸۸، ص ۳۰۰).

اختلاف فلسفه و عرفان در عوالم هستی در این است که در فلسفه اسلامی سخن از اسماء کمالی حق چیزی جدای از مقام ذات حق تعالی نیست و موطن اسماء، موطنی جدای از ذات نیست. در حالی که در عرفان اسلامی اساساً اصطلاح تجلی، ظهور و تعین در تحلیل اسماء الهی کاربرد می‌یابد و اسماء الهی به لحاظ هستی‌شناسانه «ظهور» مقام ذات حق تعالی هستند و نه عین ذات حق تعالی (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۶۵؛ یزدان پناه، ۱۳۸۸، ص ۳۰۵؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۵؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۳ و ص ۳۴۶) و از این رو موطن ذات با موطن ظهور اسماء حق تعالی

متفاوت است (تهرانی، ۱۴۲۸، ص ۵۹). به بیانی دیگر در عرفان اسلامی فیض حق، مشتمل بر فیض اقدس و فیض مقدس است. فیض اقدس که به ظهور اسمای الهی و اعیان ثابت می‌انجامد و تنها در تعین اول و ثانی معنا دارد و فیض مقدس که به وسیله آن تعینات خلقی ظاهر می‌شوند و به این وسیله تعینات خلقی از لحاظ هستی‌شناسانه از عالم اسماء و اعیان ثابت جدا می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۱).

برای بیان ظهورات اسمائی حق تعالی در تعین اول و ثانی از یک بیان تمثیلی برای تشریح این مسئله استفاده می‌شود.

اگر به حالات انفسی انسان که نمونه‌ای جامع از نظام آفرینش است (جندی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰؛ فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۷-۱۶۶؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۴) توجه کنیم می‌توانیم دریابیم که نفس «توجه» در انسان امری غیر از خود وجود انسان است و به بیان عرفانی، نفس «توجه» اولین ظهور و اعتبار از حقیقت انسان است. تعبیراتی همچون «توجه من به آن شی» و یا «توجهات من» نشان از آن دارد که میان «من» و «توجه» تفاوتی است. توجه اولین ظهور وجود ماست. در مقیاس نظام آفرینش نیز منظور از تعین اول و اولین ظهور ذات حق تعالی، علم و توجه حق تعالی به ذات خویش است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶؛ قونوی، ۱۳۶۲، نص ۶، ص ۱۷). که تنها ذات حق تعالی با بساطت محض مورد توجه قرار می‌گیرد (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

در مرحله دوم، انسان متوجه کمالات مندمج در ذات خود به نحو تفصیلی می‌شود و این کمالات به نحو تفصیلی امکان ظهور علمی (و نه خارجی) می‌یابند. به طور مثال انسان متوجه علم خود، قدرت خود و ... به نحو تفصیلی می‌گردد (خانی، ۱۳۹۷، ص ۶۷). حال در مقیاس نظام آفرینش نیز منظور از تعین ثانی حق همین ظهور تفصیلی کمالات ذات به صورت تعینات علمی است. در این مقام است که اسماء الهی نظیر حیات، قدرت، علم، قدرت، رحمت و ... به تفصیل ظهور علمی می‌یابند (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۰۴ و ۲۳۴؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۸؛ یزدان پناه، ۱۳۸۸، ص ۴۳۹). همچنین به تبع توجه به هر یک از این کمالات، انواع تعیناتی نیز که از این کمالات می‌توانند ظاهر شوند ظهور علمی می‌یابند که به آن در اصطلاح عرفان، اعیان ثابت گفته می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۱؛ قونوی، ۱۳۸۱، ص ۷۲).

پس از تعین اول و تعین ثانی به عنوان ظهورات علمی، خداوند با اعمال اراده اقدام به تحقق و خارجیت بخشیدن به هر یک از ظهورات اسماء در عالم خارج می‌کند که نتیجه آن ایجاد عوالم

خلقی (عالم عقل، مثال و ماده) در نظام آفرینش است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۸۵) که به عنوان تعینات عینی مطرح هستند (جامی، ۱۳۸۳، ص ۳۴؛ همو، بی تا، ص ۶۰).
در عرفان اسلامی برای بیان تقسیم‌بندی عوالم از دو گانه «جهت حقی» و «جهت خلقی» استفاده می‌شود. از این رو لازم است به طور خلاصه به تبیین این دو گانه بپردازیم.

جهت حقی و جهت خلقی در عرفان اسلامی

در عرفان اسلامی از حیثیت غیر استقلالی و وجه الهی ظهورات ذات الهی تعبیر به جهت حقی می‌شود و در تبیین جهت حقی عالم از اصطلاحات تعین اول و تعین ثانی استفاده می‌شود (یزدان پناه، ۱۳۸۸، ص ۳۵۶). همان‌طور که بیان شد تعین اول و تعین ثانی حیثیتی جز حیثیت وجه الهی ندارند و هیچ وجود مستقل از ذات حق تعالی به آن‌ها قابل انتساب نیست (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۵۴؛ قونوی، ۱۳۶۲، نص ۱، ص ۸). شاید بتوان گفت که میان بیان عرفانی در سلب استقلال از جانب حقی موجودات و بیان فلسفی از هویت عین الربطی معلول به علت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۱ و ۳۰۰-۳۰۱؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۵۰) مشابهت تامی وجود دارد به طوری که جهت حقی در عرفان اسلامی همان هویت عین الربطی در فلسفه است که مفهوم اسمی وجود به آن قابل انتساب نیست. از آنجا که همه موجودات عوالم سه گانه (عقل، مثال و ماده) عین الربط به ذات حق هستند؛ در نتیجه تمامی آن‌ها دارای جهت حقی نیز هستند (خانی، ۱۳۹۷، ص ۷۲).

در مقابل جهت حقی که حیثیتی جز حیثیت وجه الهی و عین الربطی ندارد و به خاطر همین فناء در ذات، هیچ وجود مستقل از ذات حق تعالی به آن قابل انتساب نیست؛ جهت خلقی در عرفان اسلامی ناظر به ظهوراتی از ذات حق تعالی است که می‌توان وجود را به آن‌ها انتساب داد و آنان را موجود نامید (جامی، بی تا، ص ۶۰). البته این انتساب وجود در جهت خلقی با هویت عین الربطی این تعینات به ذات حق تعالی منافات ندارد و از این رو وجود آن‌ها در عرض وجود حق تعالی قرار نمی‌گیرد (خانی، ۱۳۹۷، ص ۷۵).

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که جهت حقی و جهت خلقی دو منظر هستی‌شناسانه به نظام آفرینش است. هر موجود خلقی در عوالم سه گانه دارای دو جهت حقی و خلقی است و جهت حقی او مقوم و محیط بر جهت خلقی اوست. به بیان عرفانی تعین اول و تعین ثانی به عنوان جهت حقی عالم، باطن و مقوم عوالم خلقی محسوب می‌شوند. چنانچه در عرفان اسلامی اسما الهی

باطن جمیع موجودات خلقی و هر مخلوقی ظهور ترکیبی خاص از اسماء الهی معرفی می‌شود (همان، ص ۷۹).

مقایسه تقسیم‌بندی عوالم از منظر علامه طباطبایی و عرفان اسلامی

پس از بیان عوالم خلقی (ماده) و امری (مثال و عقل) از منظر علامه طباطبایی و بیان عالم اسماء و عوالم خلقی (عقل، مثال و ماده) از منظر عرفان اسلامی و بیان دوگانه جهت خلقی و جهت امری در قرآن کریم و دوگانه جهت خلقی و جهت حقی در عرفان اسلامی به پرسش اصلی این پژوهش باز می‌گردیم. تفاوتی که در تقسیم عوالم از منظر قرآن (عالم خلق و عالم امر) نسبت به تقسیم عوالم از منظر عرفان به نظر می‌رسد این است که در عرفان اسلامی عوالم سه‌گانه ماده، مثال و عقل از عوالم خلقی به شمار می‌آیند؛ در صورتی که از نظر علامه طباطبایی، عالم مثال و عالم عقل از عوالم امری هستند نه از عوالم خلقی. حال سؤال این است که منشأ این اختلاف چیست و معیار علامه طباطبایی و عرفان در تقسیم‌بندی عوالم چه تفاوتی دارد؟

به بیان دیگر، بر اساس آنچه درباره جهت خلقی و جهت امری از منظر قرآن کریم بیان شد؛ جهت خلقی و جهت امری در همه موجودات اعم از موجودات مادی، مثالی و عقلی وجود دارد. بنابراین هر موجودی از یک منظر بی‌واسطه و تنها با کلمه کُن الهی تحقق می‌یابد که همان حیثیت امری اوست و از یک منظر وسائط طولی یا عرضی در تحقق آن نقش آفرینی می‌کنند که جهت خلقی وجود اوست. حال پرسش این است که چگونه با وجود جهت خلقی در موجودات عالم مثال و عالم عقل (یعنی نقش آفرینی وسائط طولی در وجود آنها) این دو عالم از منظر علامه طباطبایی از عوالم امری به حساب می‌آیند؟

در پاسخ به این پرسش با دقت بیشتر در معنای (جهت) و تفاوت آن با (عالم) می‌توان به جواب دقیق و عمیقی دست یافت. تعبیر جهت، ناظر به این مطلب است که هر موجودی دارای دو حیثیت هستی‌شناسانه است؛ یکی منظر امری و حقانی که همان حیثیت عین‌الربطی وجود اوست و دیگری منظر خلقی که همان انتساب وجود به آن موجود و نقش آفرینی وسائط طولی و عرضی در به وجود آمدن اوست. این دو حیثیت در تمامی موجودات عوالم سه‌گانه وجود دارد.

معیار و ملاک تقسیم‌بندی عوالم به عالم اسماء و عوالم خلقی (عقل، مثال و ماده) در عرفان اسلامی به دلیل نفس وجود حیثیت خلقی یعنی انتساب وجود در موجودات عوالم سه‌گانه و نقش آفرینی وسائط طولی و عرضی در به وجود آمدن آن موجود در مقابل عالم اسماء است.

عالم اسماء هویتی جز هویت حقی، وجه الهی و عین الربطی ندارد و هیچ وجود مستقل از ذات حق تعالی به آن قابل انتساب نیست؛ اما عوالم سه گانه (عقل، مثال و ماده) ترکیبی از دو گانه جهت حقی و جهت خلقی هستند. موجودات عوالم سه گانه در عین تقوم و هویت عین الربطی به ذات باری تعالی، در قبال موجودات دیگر یک موجودیتی با تعین و حدود خاص، به آن‌ها قابل انتساب است و نقش و سائط طولی یا عرضی در تحقق آن‌ها لحاظ شده است؛ از این رو از آن‌ها به عوالم خلقی تعبیر می‌شود.

اما معیار و ملاک در تقسیم عوالم به عوالم خلقی و امری از منظر علامه طباطبائی، غلبه یکی از این دو حیثیت بر حیثیت دیگر است. با دقت در تفاوت هستی‌شناسانه موجودات مادی با موجودات مثالی و موجودات عقلی می‌توان دریافت که میزان ظهور و غلبه آثار خلقی و امری در آنها متفاوت است (طباطبائی، ۱۳۶۰، ص ۱۶ و ۲۲-۲۱). به بیان دیگر نوعی خاص از غلبه مابین این دو جهت هستی‌شناسانه قابل طرح است به گونه‌ای که اگر احکام جهت خلقی بر جهت حقی آن موجود غالب گردد آن موجود، موجودی خلقی نامیده می‌شود و اگر احکام جهت حقی او بر جهت خلقی غالب آید آن موجود، موجودی امری نامیده می‌شود.

در حقیقت غلبه جهت خلقی ناشی از فقدان یا ضعف توجه به حیثیت عین الربطی در آن موجود است. در مقابل، غلبه جهت حقی به این معناست که در عین آنکه انتساب وجود در جهت خلقی و نقش آفرینی و سائط در آن موجود لحاظ شده است اما همچنان آن موجود متوجه تقوم و هویت عین الربطی خود به حق تعالی نیز هست و خود را مستقل از ذات حق تعالی به عنوان موجودی مستقل نمی‌بیند. بر این اساس عالم عقل و عالم مثال (با شدت و ضعف) به دلیل غلبه جهت حقی، از هویت عین الربطی خود و قوام خویش به حق تعالی در غفلت نیستند و به خاطر همین غلبه، از این دو عالم به عوالم امری تعبیر می‌شود. اما در عالم ماده با غلبه جهت خلقی، توجه به حیثیت عین الربطی و تقوم وجودی به حق تعالی یا وجود ندارد یا مورد غفلت است و از این رو از آن به عالم خلق تعبیر می‌شود (خانی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۰).

به اجمال در پاسخ پرسش مطرح شده باید گفت ملاک و معیار عرفان اسلامی در شناخت عوالم خلقی، نفس وجود حیثیت خلقی یعنی انتساب وجود در موجودات آن عالم است و از آنجا که به همه موجودات عوالم سه گانه وجود منتسب می‌شود و سائط طولی و عرضی در وجود آن‌ها لحاظ می‌شود؛ هر سه عالم از عوالم خلقی محسوب می‌شوند (در مقابل ظهورات ذات الهی در تعین اول و تعین ثانی که تنها دارای حیثیت عین الربطی هستند و هیچ وجود مستقل

از ذات حق تعالی به آن قابل انتساب نیست) اما ملاک و معیار تقسیم عوالم به خلقی و امری در نگاه علامه طباطبایی، غلبه یکی از دو حیثیت حقی (امری) و خلقی بر دیگری است. از این رو عالم ماده به خاطر غلبه جهت خلقی، عالم خلقی و عالم مثال و عقل به خاطر غلبه جهت حقی از عوالم امری به شمار می آیند.

نسبت اسماء جلالی و جمالی با غلبه جهت حقی یا غلبه جهت خلقی

بر اساس توضیحاتی که تاکنون در خصوص ارتباط عوالم خلقت با جهت حقی و جهت خلقی بیان شد؛ روشن می شود که قوس نزول آفرینش هر قدر که از نقطه شروع آن دور می شود و به نقطه پایان آن نزدیک می شود از شدت ظهور جهت حقی کاسته و به شدت ظهور جهت خلقی افزوده می شود. به بیان دیگر قوس نزول آفرینش همچون طیفی است که یک سر آن جهت حقی محض (تعیین اول و ثانی) و سر دیگر آن شدت غلبه جهت خلقی بر جهت حقی است، طوری که جهت حقی مورد غفلت؛ بلکه مورد انکار واقع می شود. در میانه این قوس نیز غلبه با یکی از دو جانب حقی و یا خلقی خواهد بود.

همان گونه که پیشتر بیان شد موطن ظهور علمی اسماء حسناى الهی تعیین ثانی است. اسماء الهی برخی جلالی و برخی جمالی هستند (فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۰۴ و ۲۳۴). اسماء جلالی اسمائی هستند که ناظر به ظهور مقام احدیت، واحدیت، عظمت، قهاریت، جباریت، غنا، بی شریک بودن و امثال این عناوین جمالی هستند. عناوینی که در همه آنها اشباع معنای جلالت الهی وجود دارد. در مقابل اسماء جمالی ناظر به ظهور مقام رحمانیت، رحیمیت، جود، فیضان، فضل، کرامت، عفو و سایر عناوینی است که در همه آنها اشباع معنای جمال الهی وجود دارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۳ و ۴۴؛ آملی، ۱۳۶۸، ص ۱۶۴). نکته حائز اهمیت این است که ظهور جهت خلقی عالم ملازم ظهور اسماء جمالی حق تعالی است زیرا در خلقت عوالم به طور آشکار همواره اسمائی نظیر رحمت، فیاضیت، رزاقیت، جود، هدایت، غفاریت و ... ظهور می یابند که همگی اسماء جمالی حق تعالی به شمار می آیند.

به همین دلیل یعنی مناسبت ظهور جهت خلقی با اسماء جمالی حق تعالی هر جا ظهور اسماء جلالی حق بر اسماء جمالی غلبه یابد مجال ظهور جهت خلقی عالم کم رنگ تر و حتی محو می شود. در واقع با غلبه ظهور اسماء جلالی، مجال ظهور تعینات خلقی که حاصل ظهور اسماء جمالی هستند کمتر می شود. بر همین اساس در مراحل ابتدایی قوس نزول آفرینش یعنی در مقام

تعیین اول و تعیین ثانی اساساً مجال ظهور جهت خلقی وجود ندارد چون غلبه کامل از آن اسماء جلالی است. در مراحل بعدی قوس نزول یعنی عالم عقل و عالم مثال، اسماء جمالیه هم ظهور پیدا می‌کنند ولی باز غلبه با اسماء جلالی پروردگار است تا اینکه در انتهای قوس نزول به دلیل بُعد و حجاب کثرات، ظهور اسماء جلالی ناچیز می‌گردد و اسماء جمالی حق تعالی غلبه پیدا می‌کند. به همین دلیل میان شدت ظهور اسماء جلالی و ظهور جهت خلقی رابطه معکوسی وجود دارد و هر قدر که ظهور اسماء جلالی بیشتر باشد جهات خلقی امکان ظهور کمتری می‌یابند (خانی، ۱۳۹۷، ص ۱۰۴).

آثار غلبه جهت خلقی در عالم ماده و غلبه جهت حقی در عالم مثال و عقل

یکی از مهم‌ترین آثار غلبه جهت خلقی در موجودات عالم ماده، کدورت، ثقل و کثافت وجودی عالم ماده است. کدورت و کثافت وجودی عالم ماده هر چند در فلسفه و عرفان اسلامی محل توجه بوده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۱۶؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۴۵) اما تبیین بهتر هستی‌شناسانه آن با توجه به تفکیک جهت حقی از خلقی و بررسی آثار غلبه جهت خلقی میسر خواهد بود. موجودات مادی به خاطر غلبه جهت خلقی که ناشی از فقدان یا ضعف توجه به حیثیت عین الربطی در آن موجود است، موجودیت خود را به تعین و حدود فعلی خود می‌داند و طبعاً تعلق بسیار زیادی به آن حدود وجودی پیدا می‌کنند. طبعاً در چنین وضعیتی این موجود از بسیاری از امکانات و حالات دیگری که به حسب رهایی از این حدود و قیود برای او امکان‌پذیر است محروم می‌شود. افزون بر اینکه با هر عامل خارجی که موجب تغییر این حدود شود به شدت مخالفت خواهد کرد. به بیان دیگر، چنین موجودی در قبال هر کمال وجودی دیگر که منافعی حدود فعلی وجود اوست از خود مقاومت نشان می‌دهد و این همان معنای کدورت و ثقلت وجودی است. در واقع انواع تراحمات و تصادمات موجود در عالم ماده و شرور و سختی‌های ناشی از آن برآمده از غلبه جهت خلقی در این عالم است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۲۹).

همچنین موجودات مادی در اثر این تراحمات و تصادمات فراوان برای تأمین مایحتاج زندگی خود، به مکانیسم اعتبارات روی می‌آورند (خانی، ۱۳۹۷، ص ۱۴۸). انسان برای تأمین مایحتاج اولیه حیات خود مانند مسکن، لباس، تغذیه و امنیت از هزاران اعتبار اجتماعی در قالب انواع مالکیت‌ها، ریاست‌ها، حکومت‌ها، اعتبارات مالی و ... بهره‌گیری می‌کند (طباطبایی، ۱۳۸۳،

ص ۵۵). به عقیده علامه نه تنها زندگی اجتماعی انسان بدون اعتبارات ناممکن است بلکه هر فرد انسانی در ابتدایی ترین خواسته های خود دست به عمل اعتبارسازی می زند و برای انسان به عنوان موجودی که همواره به سمت کمال در حرکت است اعتبارات مانند یک واسطه عمل می کند (همو، ۱۳۶۷، ج ۲، ۱۷۹). در حقیقت اعتبارات لازمه هر فعل ارادی انسان است (همان، ص ۱۸۱) و انسان بدون اعتبارات به مانند ماهی بدون آب است (همو، ۱۳۸۳، ص ۵۶).

در مقابل در عالم مثال و عالم عقل که جهت حقی غالب است یک موجود در عین انتساب وجود در قالب یک تعیین خاص، خود را مشروط و محدود به آن حدود وجودی نمی یابد و اصل موجودیت خود را در ساحتی فراتر از حدود فعلی درک می کند. این امر سبب می شود که چنین موجودی با سایر تعینات موجود در آن عالم احساس یگانگی نماید و در قبال حدود و آثار وجودی آنها از خود مقاومت وجودی نشان ندهد، طوری که گویی همه حقایق در آن عوالم در آینه وجودی یکدیگر منعکس هستند (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۱). همچنین به عقیده علامه طباطبایی از آنجا که در عوالم فرامادی، برای انسان اجتماعات مدنی وجود ندارد بنابراین اعتبارات اجتماعی موجود در حیات مادی انسان در آن عوالم وجود ندارند (همان، ص ۲۰۶).

نتیجه

از مجموعه مباحث ارائه شده در این مقاله می توان نتیجه گیری کرد که هر چند میان اصطلاحات عرفانی و بیان علامه طباطبایی تفاوت هایی نظیر تفاوت اصطلاح تجلی و ظهور در عرفان و اصطلاح علیت و معلولیت در بیان علامه وجود دارد، اما می توان گفت تفاوت و تنافری بنیادین میان نظریه علامه طباطبایی در تشریح دو گانه قرآنی امر و خلق با دو گانه عرفانی جهت حقی و جهت خلقی وجود ندارد و می توان با تکیه بر ابزار مفهومی جدیدی با عنوان «غلبه جهت حقی» و «غلبه جهت خلقی» این تفاوت و تنافر ظاهری را مرتفع نمود. بر این اساس ملاک و معیار عرفان اسلامی در شناخت عوالم خلقی (در مقابل عالم اسماء)، نفس وجود حیثیت خلقی یعنی انتساب وجود و نقش آفرینی وسائط طولی و عرضی در موجودات آن عالم است. موجودات عوالم سه گانه در عین تقوم و هویت عین الربطی به ذات باری تعالی، در قبال موجودات دیگر یک موجودیتی با تعیین و حدود خاص، به آنها منتسب است که در اصطلاح عرفانی از آن به جهت خلقی تعبیر می شود و از آنجا که به همه موجودات عوالم سه گانه وجود با تعیین خاص منتسب می شود، هر سه عالم ماده، مثال و عقل (در مقابل عالم اسماء) از عوالم خلقی به شمار می روند.

در مقابل ملاک و معیار تقسیم عوالم به خلقی و امری از منظر علامه طباطبائی، غلبه یکی از دو حیثیت حقی (امرّی) و خلقی بر دیگری است. غلبه جهت خلقی ناشی از فقدان یا ضعف توجه به حیثیت عین الربطی در آن موجود است و غلبه جهت حقی به این معناست که آن موجود متوجه تقوم و هویت عین الربطی خود به حق تعالی است و خود را مستقل از ذات حق تعالی به عنوان موجودی مستقل نمی‌بیند. بر این اساس موجودات عالم عقل و عالم مثال (با شدت و ضعف) به دلیل غلبه جهت حقی، از هویت عین الربطی خود و قوام خویش به حق تعالی در غفلت نیستند و از این رو از عوالم امری به حساب می‌آیند و موجودات عالم ماده با غلبه جهت خلقی، غافل از تقوم و جودی خویش به حق تعالی هستند و عالم خلق به‌شمار می‌آیند.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

- آملی، سید حیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۶۸.
- ابن ترکه، صائف الدین، تمهید القواعد، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
- تهرانی، محمد حسین، توحید عینی و علمی، مشهد، نشر علامه طباطبائی، ۱۴۲۸.
- جامی، عبد الرحمن، سه رساله در عرفان، تهران، کتابخانه منوچهری، بی تا.
- _____، نقد النصوص، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۰.
- _____، أشعة اللمعات، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- جندی، موید الدین، شرح فصوص الحکم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- _____، صورت و سیرت انسان در قرآن، چ ۲، قم، اسراء، ۱۳۸۱.
- حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، تهران، کتابفروشی لطفی، ۱۴۰۴ق.
- خانی، ابراهیم، پایان نامه بازخوانی مبانی و ساختار مسئله وجود شناسی در حکمت متعالیه بر اساس منطق اسفار اربعه عرفانی طبق خوانش قیصری، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۹۷.
- سبزواری، حاج ملا هادی، اسرار الحکم، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا، ۱۳۶۷.
- _____، اصول فلسفه رئالیسم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.

- _____، *الانسان و العقيدة*، ج ۲، قم، انتشارات باقیات، ۱۳۶۰.
- _____، *الرسائل التوحيدية*، بیروت، موسسه النعمان، ۱۴۱۵ق.
- _____، *الشمس الساطعة*، محمدحسین حسینی طهرانی، قم، دار المحجة البيضاء، ۱۴۱۷ق.
- _____، *بررسی های اسلامی*، ج ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- _____، *شیعه در اسلام*، ج ۵، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- _____، *لب اللباب*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۹.
- _____، *مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی*، قم، مؤسسه انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۲۸ق.
- _____، *نقدهای علامه طباطبائی بر علامه مجلسی*، بی نا، بی جا، بی تا الف.
- _____، *نهایة الحکمة*، قم، موسسه النشر الاسلامی، بی تا ب.
- _____، *اعجاز قرآن*، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۲.
- _____، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ج ۲، بیروت، ۱۳۹۰ق.
- _____، *انسان از آغاز تا انجام*، ج ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- _____، *تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن*، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۲۷ق.
- _____، *رسائل توحیدی*، ج ۲، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
- فرغانی، سعید الدین، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- فناری، محمد حمزه، *مصباح الانس*، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
- قرشی، سید علی اکبر، *قاموس قرآن*، ج ۶، تهران، دار الکتب الإسلامیة، ۱۳۷۱.
- قونوی، صدر الدین، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- _____، *رسالة النصوص*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کلانتری، ابراهیم، "چیستی عالم امر در آیات قرآن کریم"، *پژوهش های قرآن و حدیث*، شماره ۴۶، ۱۳۹۲.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.

_____، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.

_____، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۲، قم، بیدار، ۱۳۶۶.

یزدان پناه، یدالله، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.

