

واکاوی و نقد ادله عرفا درباره هدف آفرینش

abd.dorosty@gmail.com

کامران درستی مطلق / دانشجوی دکتری کلام دانشگاه علوم قرآن و حدیث شهر ری

علی افضلی / دانشیار گروه کلام موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

دریافت: ۱۳۹۵/۰۵/۳۰ - پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۰۶

چکیده

یکی از مباحث معرفتی دقیق در حوزه الهیات، هدف خداوند از خلقت جهان است متکلمان اسلامی، هدف خداوند از آفرینش عالم را رساندن جود به خلق می‌دانند. فلاسفه معتقدند از آنجاکه خداوند واجد همه کمالات و علت تامه خلقت است و معلول از آن لامحاله تخلف نمی‌کند، فیض‌رسانی و صدور وجود و خلق نظام احسن از ناحیه خداوند واجب است. از منظر عارفان، آفرینش بر پایه عشق خداوند به شناخته شدن انجام پذیرفته است و مجموعه هستی، تجلیات ذات پروردگار هستند که وجودی غیر از وجود حق تعالی ندارند. خداوند عاشق کمالات بی‌نهایت خود بود؛ لذا در قالب پدیده‌های مختلف عالم تجلی کرد تا از دیدن جمال خود در آینه فعل خویش که همان جهان خلقت است، لذت ببرد و هدفی برای آفرینش در ماورای ذات بی‌هماندش وجود ندارد. در این نوشتار، از میان همه نظرات، به روش کتابخانه‌ای، به بررسی پاسخ پرسش اصلی درباره دیدگاه عرفا در این زمینه پرداخته شد و با طرح پرسش‌ها و ایراداتی بر آن و تبعات پذیرش این نگرش، مشخص شد که مطلب نیازمند بازنگری و رجوع به تعالیم قرآن کریم و روایات حضرات معصومین است.

کلیدواژه‌ها: عرفان، هدف خلقت، تجلی، ظهور، حب.

مقدمه

تردید نیست که جهان خلقت، با این نظام‌مندی و عظمت، برای رسیدن به هدفی حقیقی خلق شده و کل هستی به سوی آن هدف، در حرکت است؛ چنان‌که در قرآن کریم آمده است: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ» (مؤمنون: ۱۱۵)؛ آیا پنداشتید که شما را بی‌هوده آفریده‌ایم و شما به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟

دانشمندان اسلامی هر کدام با توجه به مبانی فکری و اعتقادی خود، از زاویه‌ای در ارائه تحلیلی از هدف آفرینش کوشیده‌اند و برای اثبات دیدگاه خود، از استدلال‌ات و شواهدی مدد جست‌ه‌اند. شمار فراوانی از عرفا نیز هدف آفرینش را حب خداوند به شناخته شدن دانسته‌اند؛ چراکه از نظر آنان، خداوند تنها موجود جهان هستی است و مخلوقات، تجلیات اسما و صفات، و به واقع عین خود او هستند و مجموعه جهان خلقت چیزی و رای ذات خداوند سبحان نیست؛ لذا غایت خلقت را جز در ذات باری تعالی نمی‌توان جست‌وجو کرد.

با توجه به اهمیت جایگاه معرفتی و توحیدی این مبحث و آثاری که بر این باور بار می‌شود، لازم است دلایل و مستندات عرفا و نیز پیامدهای پذیرش این ادعا و میزان همخوانی آن با نقل و عقل، در ترازوی نقد و ارزیابی گذاشته شود. تألیفات اندکی در ضمن مباحث خود به این مطلب پرداخته‌اند؛ نظیر کتاب *آفرینش از منظر عرفان* نوشته سعید رحیمیان، و *خدا و آفرینش در فلسفه و عرفان اسلامی* اثر مرتضی شجاری، و مقالاتی نظیر «ابن عربی و چرایی آفرینش» تألیف محمد کریمی حسین‌آبادی، «حرکت حبی و انسان کامل از نگاه عارفان» نوشته محمدحسن علیپور، و «حرکت حبی» نگاشته احمد عابدی. در عین حال این نوشتار، در تلاش برای پاسخ به این پرسش که پیامدهای نظریه عرفا درباره هدف آفرینش چیست و تا چه حد با مبانی عقلی و نقلی قابل تطبیق و مورد پذیرش است، گام‌های بیشتر و تازه‌تری برداشته است.

از آنجاکه عارفان در تبیین و اثبات دیدگاه خویش، از ادله عقلی و آیات و روایات استمداد جست‌ه‌اند، در این نوشتار، کاوش درباره دیدگاه عرفا پس از ارائه مباحث مقدماتی، در دو بخش ادله عقلی و ادله نقلی انجام خواهد گرفت. نخست به بررسی واژگانی می‌پردازیم که در درک نظریه عرفا درباره هدف آفرینش نقش‌آفرین هستند.

۱. تعریف واژگان

۱-۱. هدف

هدف در لغت به معنای «نشانه تیراندازی، غرض و مقصود» (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۸؛ راغب

اصفهانى، ۱۴۱۲ق، ص ۶۰۵؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۳۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۹، ص ۳۴۵؛ عمید، ۱۳۸۹، ص ۱۰۶۱) و «هر چیز برافراشته‌ای» است (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۳۵؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۱۳۲؛ معین، ۱۳۵۰، ج ۴، ص ۵۱۰۸) و «در محاورات عرفی به نتیجه کار اختیاری گفته می‌شود که عاقل مختار از آغاز در نظر دارد و کار را برای رسیدن به آن انجام می‌دهد؛ به طوری که اگر نتیجه کار منظور نباشد، آن کار انجام نمی‌گیرد و این نتیجه از آن جهت که منتهی الیه است، غایت و از آن جهت که از آغاز مورد نظر و قصد فاعل بوده، هدف و غرض و از آن جهت که مطلوبیت آن موجب تعلق اراده فاعل به انجام کار شده است، علت غایی نامیده می‌شود (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۳۱؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۱۵۴).

حکما غایت را به دو معنا دانسته‌اند:

ما الیه الحرکه: چیزی که حرکت به سوی اوست و در صورت رسیدن به آن، قوه لحاظ شیء به فعلیت می‌رسد.

ما لاجله الحرکه: چیزی که حرکت و انجام فعل برای او و به منظور حصول آن فعلیت است (نصری، ۱۳۸۷، ص ۵۱).

در فعل خداوند «ما الیه الحرکه» و «ما لاجله الحرکه» یکی است؛ زیرا پروردگار سبحان، هر چیزی را برای همان منظوری ایجاد می‌کند که ذاتاً به سوی آن در حرکت است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۴۳۸).

۱-۲. تجلی

تجلی در لغت به معنای آشکار شدن و جلوه کردن (راغب اصفهانى، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۴۰۷؛ مهیار، بی تا، ص ۳۰۲) و به معنای کشف مانع و ستر، و نقیض خفاست (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۲، ص ۱۲۲). در اصطلاح عرفا، تجلی عبارت است از «آشکار شدن ذات مطلق حق تعالی و کمالات او پس از متعین شدن به تعینات ذاتیه یا اسمائیه یا افعالیه‌اش برای خود او و یا برای غیر او (یعنی در آینه فعل) به نحوی که تجافی یا حلول یا اتحاد لازم نیاید» (رحیمیان، ۱۳۸۷، ص ۳۶).

۱-۳. وحدت وجود

وحدت وجود، رکن اصلی عرفان/بن‌عربی است که بر اساس آن وجود حقیقی فقط وجود حق است: «الوجود الحق إنما هو الله» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۰۴)؛ هرچه غیر ذات حق است، خیال حائل و سایه زایل‌شدنی است: «فکل ما سوی ذات الحق خیال حائل و ظل زائل» (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۲،

ص ۳۰۹؛ در جهان هستی چیزی جز خدا و اسما و صفات و افعال و مظاهر و تجلیات او وجود ندارد و همه موجودات به او و از او و به سوی او هستند: «لیس فی الوجود سوی الله تعالی وأسمائه وصفاته وأفعاله ومظاهره ومجالیه، وأنّ الكلّ هو به ومنه و الیه» (آملی، ۱۳۹۲، ص ۶۷۹)؛ همه چیز در حقیقت حق مستهلک و مستغرق است، و در نتیجه تعریف خداوند مجموع تعریف‌های همه اشیاست (شجاری، ۱۳۸۸، ص ۹۲). لذا/بن‌عربی در وصف حق تعالی می‌گوید منزّه است آنکه اشیا را ظاهر کرد، در حالی که خود، عین آنهاست: «فسبحان من اظهر الاشياء وهو عينها» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۲۵). او کلام خود را چنین بسط می‌دهد که وجود حقیقتی واحد است؛ از جهتی (از حیث ذات) حق، و از جهتی دیگر (از حیث اسما و صفات) خلق است: «أن الوجود كله حقيقة واحدة: إن نظرنا إليه من وجه قلنا إنه حق وإن نظرنا إليه من وجه آخر سميناه خلقاً» (همان، ج ۲، ص ۵۰).

۲. هدف آفرینش از دیدگاه عرفا

خلقت، فعل خداوند است و فعل، ظهور یا خلق یا تجلی نام دارد. /بن‌عربی از این تجلی و ظهور به «حرکت حبی» تعبیر می‌کند؛ زیرا ناشی از آن است که خداوند ذات خود را دوست دارد و نیز ناشی از ظهور و افشای کمالات خداوند در قالب مظاهر بوده است: «ألتراه كيف نفّس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين مسمى العالم... فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب»؛ آیا ندیدی و نفهمیدی چگونه به جهت اینکه دانست آثار اسمای الهی در خارج که عالم نامیده می‌شود به ظهور و عینیت نرسیده است، تنفیس کرد... پس حرکتی هم که وجود عالم [را شکل داده] است، حرکت حب است (همان، ج ۱، ص ۲۰۷).

اما اصولاً ظهور حق در مظاهر، چگونه می‌تواند غایت خلقت باشد؟ عرفا به این پرسش، به دو نحو عقلی و نقلی که هریک مکمل دیگری است پاسخ داده‌اند. ابتدا ادله عقلی ایشان را بررسی می‌کنیم.

۲-۱. ادله عقلی عرفا

۲-۱-۱. ضرورت ظهور کمالات خداوند با خلق عالم

از منظر عارفان، علم ازلی خداوند به معلومات خود با آفرینش آنها، ظهور می‌یابد و از آنجاکه او به نیاز مخلوق برای آفریده شدن آگاه بوده و بر آنها قدرت داشته است، باید جهان را می‌آفرید؛ و گرنه با وجود علم و توان بر خلق، نسبت به آن بخل ورزیده است، به‌ویژه اینکه تنها در صورت خلق عالم است که علم به امور حادث نیز حاصل شده، علم پروردگار کامل می‌گردد.

سیدحیدر آملی در تحلیل این دلیل می‌گوید:

از جمله کمالات خدای تعالی، احاطه او به معلومات غیرمتناهی است؛ اعم از ممکن و غیرممکن. بعضی از این معلومات که ممکن الوجودند، به زبان حال، طالب وجود پیدا کردن در خارج‌اند و برخی که ممتنع هستند، طالب آن نیستند، و از آنجاکه خداوند بذاته قابلیت ظهور به صورت‌های این معلومات و حقایق آنها را داراست، واجب است به صور این معلومات و حقایقشان مطابق آنچه که ذاتش اقتضا می‌کند ظهور کند و قابل آنها شود (آملی، ۱۳۹۲، ص ۶۶۰-۶۶۱).

قیصری نیز به بیانی دیگر معتقد است تا زمانی که علم ذاتی الهی تجلی و ظهور خارجی نیافته، یکوجهی و ناتمام است. هر گاه آفرینش محقق گردد، علم به امور حادث نیز حاصل می‌آید و علم حق کامل می‌شود. او می‌نویسد:

کمال برای خداوند محبوب لذاته است و علم خداوند تعالی به خویش از آن جهت که بی‌نیاز از عالمین است، علم [ذاتی] متعلق به اوست، و باقی نمی‌ماند مگر تمام شدن مرتبه علم [ذاتی] با علم حادثی که از ناحیه این اعیان است؛ اعیان عالم هنگامی که یافت شوند. بنابراین صورت کمال با علم محدث و علم قدیم به ظهور می‌رسد و مرتبه علم با دو وجهش تکمیل می‌گردد، و این چنین مراتب وجود تکمیل می‌شوند،... و خداوند با صور عالم برای خود ظهور می‌کند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۲۰۴).

اگرچه این دو بیان تفاوت‌هایی با هم دارند، از آنجاکه هر دو در تفسیر سبب آفرینش جهان، «ظهور علم و قدرت خداوند در خلق عالم» را به عنوان یک ضرورت مطرح ساخته‌اند، آنها را در قالب یک دلیل آوردیم.

۲-۱-۲. حب حق تعالی به کمالات خود

از منظر عرفا، سبب اصلی آفرینش، حب حق تعالی به کمال است. حق تعالی که کمال محض است، به ذات خود که عین تمام صفات کمالی‌اش می‌باشد، عشق می‌ورزد و از آنجاکه حب شیء، مستلزم حب آثار آن نیز می‌باشد، حق تعالی نیز دوست دارد جمال خود را در آینه ذات و اسما و صفات و فعل خود ببیند (رحیمیان، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲-۱۱۳).

ابن عربی در این باره چنین می‌نویسد:

شکی نیست که جمال، محبوب ذاتی خداوند است... و برای حق تجلیگاهی جز عالم نیست... خداوند متعال جمال را دوست می‌دارد و زیبایی نیز غیر او نیست؛ لذا خود را دوست می‌دارد، سپس دوست داشت خود را در غیر خود نیز نظاره کند؛ لذا عالم را بر صورت جمال خویش ظاهر کرد (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۴، ص ۲۶۹).

به واسطه این حب، تفتیس (رفع اندوه اسمای الهی در طلب پیدایش مظهر) حاصل شده، با نفس رحمانی عالم ظاهر می‌شود؛ چنان‌که ابن عربی می‌گوید: «آیا ندیدی چگونه به جهت اینکه دانست آثار

اسمای الهی در خارج که عالم نامیده می‌شود به ظهور و عینیت نرسیده است، تنفیس کرد، پس راحت شدن برای او امری محبوب بود که جز با [ایجاد] وجود صوری بالاتر و پایین‌تر، به آن نمی‌رسید» (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۲۰۷).

عرفا می‌گویند حب ذاتی، خدا را واداشت حسن بی‌همانندش را به بازار تماشا عرضه کند که پری روی تاب مستوری ندارد و به گفته ابن عربی/تماشای حسن خویش در آینه، لطفی دیگر دارد: «فانّ رؤیة الشیء نفسه بنفسه ما هی مثل رؤیة نفسه فی أمر آخر یكون له کالمراة» (همان، ص ۴۸).

اگر این محبت نمی‌بود، عالم در عینیتش ظاهر نمی‌شد. پس حرکت ایجادکننده عالم از عدم به وجود، حرکتی حبی است: «فلو لا هذه المحبة ما ظهر العالم فی عینه، فحرکتة من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك» (همان، ص ۲۰۳).

برای آنچه ابن عربی در تحلیل حرکت حبی و فاعل بالتجلی بودن حق تعالی ادعا کرده است، به چند دلیل نقلی نیز استشهد شده است که در ادامه به آنها می‌پردازیم.

۲-۲. ادله نقلی عرفا

عارفان در تحلیل دیدگاه خود درباره هدف و سبب آفرینش، دلایلی از قرآن کریم و استناداتی از روایات را مطرح ساخته‌اند. در گام نخست، آیاتی را که مستند استدلال قرار گرفته‌اند بیان می‌کنیم.

۲-۱. ادله قرآنی

۱. آیه «یحبهم ویحبونه» (مائده: ۵۴): این آیه حبی دوسویه بین خالق و مخلوق را به تصویر می‌کشد و به حب ایجاد و سریان حب در هستی اشاره دارد (ابن‌ترکه، ۱۳۸۴، ص ۴؛ فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۷)؛
 ۲. آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶): چه لیبعدون، بر اساس برخی روایات، به ليعرفون تفسیر شود و چه غیر آن، در هر صورت، معرفت مقدمه ضروری عبادت است. بنابراین خداوند در این آیه، غرض آفرینش را عبادت معرفی می‌کند که جز از طریق «شناخته شدن» خویش از سوی خلاق میسر نیست، و چنان‌که گفته شد، همین میل، به حرکت حبی ایجاد می‌انجامد. البته در کتب عرفانی، کمتر به این آیات استناد کرده‌اند، و بیشتر به سنت و مباحث عقلی یا کشف و شهود توجه دارند (عابدی، ۱۳۸۸).

۳. آیه «الله نور السموات والأرض» (نور: ۳۵): این آیه بیان می‌کند که پروردگار، وجودی بذاته و صرف دارد و جمیع ماسوای او، ظهورات نور او هستند و به وجود وی موجودند و چیزی غیر از او

نیستند. ابن عربی بر اساس این آیه معتقد است خداوند نوری است که در خلق پنهان است، و اگر این نور نمی بود ممکنات ظاهر نمی شدند. او دربرگیرنده جمیع موجودات در داخل خود است و همه خلائق در او مستهلک اند (الترجمان، ۱۴۲۲ق، ص ۳۰۹). به این ترتیب، در تحلیل آفرینش، نمی توان به غایتی و رای ذات پروردگار رسید.

۲-۲-۲. دلیل روایی

دلیل روایی عمده عرفا بر ادعای ایشان درباره سبب خلقت، حدیث قدسی کنز مخفی است: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقتُ الخلق لَكِي أعرف» (مجلسی، بی تا، ج ۸۴، ص ۱۹۹ و ۳۴۴).

اگرچه در سند این حدیث خدشه کرده اند، اما پشتوانه متقن قرآنی، ضعف سند را جبران می کند؛ زیرا خداوند متعال در آیه «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا» [طلاق: ۱۲]، هدف آفرینش نظام کیهانی را معرفت انسان به قدرت مطلق الهی و علم مطلق خدا اعلام می دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۹۵).

۳-۲. جمع بندی

درباره آفرینش حق تعالی، دو پرسش مطرح است: یکی درباره علت و دیگری درباره نحوه و چگونگی خلقت.

عرفا معتقدند حب خداوند به ذات و لوازم اسما و صفاتش، علت فاعلی و غایی خلق عالم است. خداوند در قالب نظام اسمایی و اعیانی، فاعل بالتجلی و بالعشق است (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۰۶ و ۲۰۲-۲۰۷). ایجاد و اظهار عالم، به نحو پدید آوردن شیء (اعیان موجودات) از شیء (ذات حق) است (نه خلقت شیء از عدم و لا شیء): «خلق العالم ليس إحدائاً له من العدم بل تجلی الحق الدائم فی صور الوجود» (همان، ص ۴۳).

خداوند پیش از خلق جهان، از ذات و صفات و افعال خود آگاه بود. او جمال را دوست می دارد و چون زیبایی غیر او نیست، لذا خود را دوست می دارد. در عین حال خداوند دوست داشت خود را در غیر خود نیز نظاره کند؛ لذا عالم را بر زیبایی و جلوه جمال خویش ظاهر کرد و به آن از روی محبت با نگاهی خیره نگریست، و در جمال مطلق که در عالم سریان یافته بود، جمالی عرضی و مقید نهاد: «فإنه تعالی يحب الجمال وما ثم جمیل إلا هو فأحب نفسه ثم أحب أن یری نفسه فی غیره فخلق العالم علی صورة جماله ونظر إليه فأحبه حب من قیده النظر ثم جعل عز وجل فی الجمال المطلق الساری فی العالم جمالاً عرضياً مقیداً» (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۴، ص ۲۶۹)؛

زیرا اگر چیزی خود را به خود ببیند، مانند آن نیست که خود را در چیز دیگری که برای او همچون آینه باشد ببیند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۴۹).

غرض و داعی در ایجاد اولاً و بالذات، ظهور و هویدایی ذات مقدس پروردگار و ثانیاً و بالعرض، ظهور ماهیات ممکنه است که مترتب بر ظهور خودش می‌باشد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۵۶).

از این بیانات معلوم می‌شود که هرچند ذات باری تعالی از جهت ذات نیازی به خلق و غیرذات ندارد، از حیث ظهور و تجلی، به مخلوق نیاز دارد. عرفا در توجیه این سخن می‌گویند در واقع حق تعالی به خود نیازمند است نه به دیگری. به عبارت دیگر، از آنجاکه خلایق، فعل حق تعالی هستند، نیازمندی حق به ظهور، نیازمندی او به افعال خود است نه به غیر.

در مجموع باید گفت از منظر عارفان، علت فاعلی و علت غایی هستی، همان ذات حق تعالی است و چیزی غیر از ذات و اسما و صفات و افعال و تجلیات او وجود ندارد (آملی، ۱۳۹۲، ص ۶۷۹)؛ بلکه وجود خیال اندر خیال است و وجود حق و حقیقی تنها وجود الله است؛ آن هم از حیث ذات و عینیتش و نه از حیث اسمایش (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۱۰۴) که این اسما نیز عین ذات هستند: «إن العالم عین الأسماء الإلهیة التي هی عین الذات» (همان، ج ۲، ص ۱۸۹)؛ با این توضیح که وجود خدا مطلق است و مخلوقات، صورت و مجلای آن هستند (همان، ص ۲۸).

حقیقت خلق همان تجلی است که امری اعتباری و غیرحقیقی است؛ سحری است که خیال می‌کند حق یا خلق است؛ درحالی که چنین نیست؛ زیرا نه از هر جهت خلق است و نه از هر جهت حق (ابن عربی، ۱۹۷۲، ج ۴، ص ۱۵۱). وحدت در وجود، واقعی و حقیقی و کثرت اعتباری و وهمی است (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۳).

خداوند عالم را از روی محبت خلق کرد تا با خود عشق را مرور کند و در آینه‌ای که از خود می‌سازد، خود را تماشا کند (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۲۹؛ ج ۲، ص ۵۳) و لذت و حظی کامل ببرد؛ لذتی که بدون آفرینش، ممکن نمی‌بود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۹)؛ ضمن اینکه در این صورت، علم و دیگر صفات او نیز، ظهور فعلی نمی‌یافت (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۰۴) و ناقص می‌ماند (المهائمی، ۱۴۲۸ق، ص ۶۴۰).

این دیدگاه چنان‌که در بحث ادله عرفا آمد، ظاهراً شواهدی از قرآن و روایات نیز دارد. اکنون به تحلیل دیدگاه و ادله عرفا در بحث هدف آفرینش می‌پردازیم.

۳. نقد و بررسی دیدگاه عرفا

به نظر می‌رسد کلمه دلربای عشق که عرفا آن را به میدان استدلال آورده‌اند، اشتیاق فراوانی در مخاطبان مشتاق حق و جلوه‌های کریمانه او به پذیرش این دیدگاه ایجاد کرده است؛ اما باید دید پای این استدلال تا چه حد در جای خود استوار است. اکنون به واکاوی این نگرش می‌پردازیم.

۳-۱. نقد و بررسی ادله عقلی

۱. چنان‌که در تبیین ادله عقلی عارفان ذکر شد، آنان معتقدند خداوند برای ظهور کمالات بی‌همانند خود، ناگزیر باید ممکنات را خلق می‌کرد تا با ایجاد آنها، به طلب بعضی ممکنات نسبت به ظهور در خارج ضرورتاً پاسخ گوید؛ ضرورتی که از ناحیه ذاتش بر او بار می‌شود و ناشی از علم و قدرت او بر خلق است؛ به گونه‌ای که اگر این خلق صورت نمی‌گرفت، ظهوری اتفاق نمی‌افتاد و در نتیجه کمالات خداوند بر اثر احداث عالم، قابلیت ظهور و تمامیت نمی‌یافت.

در تحلیل این کلام باید گفت علم به نیازمندی ممکنات و سپس اجابت آن با احداث جهان، برای پروردگار ضرورت خلق نمی‌آورد؛ زیرا اجابت هر نیازی بسته به مشیت و حکمت حق تعالی است نه صرف وجود تقاضا؛ کما اینکه خداوند متعال در عین حال که جواد، فیاض، علیم و قادر مطلق است، بسیاری از دعاها و نیازهای بندگانش را به‌رغم شدت تقاضا، بنا بر مصلحت و حکمت اجابت نمی‌فرماید. به علاوه نسبت دادن این مطلب به خداوند که علم او با خلق موجودات متمیم و تکمیل می‌یابد و در واقع ادعای نقص در کمالات حق تعالی در صورت عدم ایجاد عالم، انتسابی مشرکانه است.

عرفا سبب اصلی آفرینش را حب حق تعالی به کمالات خود دانسته‌اند و می‌گویند از آنجاکه حب شیء، مستلزم حب آثار آن نیز می‌باشد، حق تعالی نیز دوست دارد جمال خود را در آینه ذات و اسما و صفات و نیز آینه فعل خود ببیند، و از آنجاکه وجودی غیر حق تعالی در عالم نیست و هرچه هست خود اوست، خداوند سبحان، خود در آینه وجود خود که ظهورات او در شکل مخلوقات هستند، بر خویشتن جلوه کرد. این مطلب که در کلام عرفا، با اطناب و شرح و تمثیل‌های بسیاری بیان شده است، پرسش‌های فراوانی را در ذهن می‌انگیزد که به ترتیب، به تبیین آنها می‌پردازیم؛

۲. چنین نگرشی خداوند را نیازمند ظهور خود معرفی می‌کند؛ درحالی‌که باری تعالی برای لذت بردن از کمال بی‌انتهای خود، نیازی به آینه ندارد. پری‌رویی که تاب مستوری ندارد، محتاج دیدن برق نگاه در چشمان پرتحسین صاحبان درک و شعور است؛ یعنی کسانی که غیر از اویند و زیبایی او را در

آن حد از کمال ندارند؛ اما وقتی هرچه و هر که هست فقط خود اوست و غیره در کار نیست، در کدام نگاه و برای چه کسی قرار است به عنوان کنز مخفی معرفی شود؟

۳. اگر بگوییم خداوند دوست داشت تا به مظاهر و جلوه‌های ذات خود معرفی شود و بدین طریق خود را برای خود ظهور دهد:

این یا تحصیل حاصل است؛ چراکه ذات، کمال آگاهی را از زیبایی بی حد خود دارد؛ و یا وجود گیری را (هرچند به واسطه تجلی و ظهور اسماء حق) اثبات می‌کند که او قرار است به قدر ظرفیت خود به چنین درکی برسد. به عبارت دیگر وقتی خدا برای خود ظاهر است، آن هم به اتم مراتب ظهور - چراکه هیچ مانعی برای این ادراک بی حد و حصر وجود ندارد - دیگر نیاز به تجلی کردن برای خود چه توجیهی خواهد داشت؟

۴. اگر قرار است خلقی آینه شود و خدا را برای خود ظهور دهد، حتماً باید غیر از خود خدا چیزی وجود داشته باشد، و این با سخن عارفان نمی‌خواند.

عرفا خود گاهی که در تنگنای فهم مطلب گرفتار می‌آمدند، این نیاز را تأیید می‌کردند؛ هرچند که در نهایت روی نیاز را به سمت مخلوق - که البته نمی‌تواند به تصریح آنها وجودی غیر وجود خدا داشته باشد - برمی‌گرداندند؛ چنان‌که در *مصباح‌الانس* آمده است: «گرچه وجود حق تعالی مستغنی از هر چیزی است، ولی در تعیین اسمی یافتن، به اشیا نیاز دارد. البته این احتیاج به گونه شرطی است نه علی و معلولی؛ یعنی شرط تعیین اسمی حقایق و ظهورات اشیاست» (ابن‌فناری، ۱۳۸۴، ص ۲۲۶).

البته بیان چنین توجیهاتی اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا ادعای نیازمندی ذات حق تعالی، آن قدر از باور خداشناسی و توحید دور است که اگر کسی آن را بپذیرد یا لازمه سخن او چنین باوری باشد، نظریه او بلاشک مطرود و ناپذیرفتنی است؛

۵. ابن‌عربی می‌گوید:

خدا خواست تا اعیان اسمای حسناى خود را (که غیرقابل شمارش هستند) و اگر خواستی بگو عین خودش را ببیند، آن هم در موجود جامعی که همه امر را بدان جهت که اتصاف به وجود یافته، در خود منحصر کرده است، و به وسیله آن، سر او بر خودش آشکار شود؛ زیرا اگر چیزی خود را به خود ببیند مانند آن نیست که خود را در چیز دیگری که برای او همچون آینه باشد ببیند... بدین‌سان خداوند نخست همه جهان را همچون شبحی یک شکل و یکپارچه که روحی در آن نبود، ایجاد کرد که شبیه آینه‌ای بود که جلا و جلوه‌ای نداشت (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۴۸-۴۹).

اکنون این پرسش‌ها مطرح می‌شود:

الف) چرا اگر کسی خود را به خود ببیند، متفاوت است با اینکه خود را در آینه ببیند؟
ب) عشق، نسبت به معشوق پدید می‌آید و در عین حال، بیشترین و شدیدترین نیاز را به وجود معشوق ایجاد می‌کند. حال درباره حق تعالی باید گفت او که بی‌نیاز از خلق مخلوق، عاشق و معشوق و عشق خود بود و بالاترین عشق‌ها را داشت، وساطت آینه و سایه اینجا چکاره است؟ آیا بر عشق دامن می‌زند و آن را گسترش می‌دهد و در نتیجه وسعت و کمال بیشتری به آن می‌بخشد؟ اینکه پذیرش نقص در کمال بی‌نهایت حق تعالی است؛

ج. اگر آینه نباشد، لذت زیبارو از درک جمال خویش ناقص است؛ اما این درباره صاحب جمالی صادق است که قادر به دیدن کامل زیبایی خود بی‌وساطت آینه نیست؛ هر چند زیبایی‌اش کامل باشد، و پروردگار سبحان از این توصیفات منزّه است؛

د. اساساً این آینه می‌تواند «خود» باشد؟ یا باید «غیر خود» باشد تا دیدنی غیر از دیدن «خود به خود» که هدف خدا از تجلیات بوده است اتفاق بیفتد؟ اگر در خارج جز ذات وجود ندارد، چرا و به چه وجهی، فعل خدا از ذات خدا متمایز می‌شود به طوری که یکی عاشق و دیگری معشوق می‌شود؟

۶. پرسش دیگری در اینجا شکل می‌گیرد و آن اینکه اساساً در خلق موجودات محدود، چگونه می‌توان زیبایی ذات را در همان حد بی‌نهایتش به تماشا نشست؟ به‌ویژه که حتی اگر خلق مخلوقات ممتد و نامکرر باشد؛ باز در قیاس با وجود مطلق، محدود است. با این وصف، آیا محدودیت آینه، در مجموع از ظهور کامل زیبایی‌های نامحدود صاحب صورت نمی‌کاهد؟ تعقل زیبایی خود بیشتر و عالی‌تر است یا زیبایی صورت خود در آینه؟ اراده این تماشا تنها می‌تواند به جهت لذت بردن باشد و این یعنی نیاز صاحب صورت به دیده شدن در موجود دیگری به عنوان آینه؛ بنابراین نیاز خداوند به فعل خود، چیزی غیر از نیاز خود به خود می‌شود؛

۷. بی‌نیاز محض، نمی‌تواند حتی به خود، چه به صورت ترکیب اجزا، چه به صورت تجلی و ظهور نیاز داشته باشد. همچنان‌که نیاز به اجزا و ترکیب از جزءها، در ساحت قدس ربوبی جایی ندارد، نیاز به فعل خویش به عنوان ظهوری که آینه جمال حق باشد و بدون آن ذات نتواند تنفیس کند، از جایگاه صمدیت به دور است؛

۸. عرفا بر متکلمان خرده می‌گیرند که اگر جود کردن غایت آفرینش جهان باشد، لازم است که شرط تمامیت فاعلیت خداوند باشد؛ یعنی او در فعلش به این غایت محتاج بوده است؛ به طوری که اگر آن جود را نمی‌کرد، وصف جوادیت و کمال آن را دارا نمی‌بود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۲)؛ اما

این اشکال عرفا بر متکلمان، دقیقاً متوجه خود آنها هم می‌شود؛ زیرا علاوه بر اینکه در گفتار برخی از ایشان از جمله قیصری - چنان‌که در بررسی و نقد اول آمد - احداث عالم شرط تمامیت عالم بودن خداوند دانسته شده است، این بیان درست نظیر این گفتار است که کسی بگوید اگر خداوند در شکل مخلوق خود ظهور نمی‌کرد، آن عین ثابت و آن اسما را که منشأ این ظهورات هستند دارا نمی‌بود؛ بنابراین لازم می‌آید ظهور اسما و صفات خداوند در شکل مخلوقات هستی، شرط تمامیت مظهریت خداوند و اکمل بودن او در صفات و اسما باشد؛ به گونه‌ای که اگر ظهور نمی‌کرد، از تمام صفات کمالیه عاری می‌بود، و این خود، نوعی نسبت دادن احتیاج به خداوند سبحان است؛

۹. عارفان می‌گویند خداوند یک تجلی اول داشت که در آن، ذات بر خود جلوه کرد و نهایت زیبایی را در خود درک نمود؛ سپس اراده کرد به تجلی دیگری که در آن ذات در آینه جلوه کرد و زیبایی خود را در آینه دید. از ایشان می‌پرسیم با وجود جلوه اول و درک بی‌نهایت ابتهاج از آن، به جلوه دوم چه نیاز یا حکمتی تعلق می‌گرفت؟ آیا قبل و بعد تجلی، تفاوتی در علم و لذت و صفات خدا ایجاد شد؟

اگر بگویند بله، این بدان معناست که خدا با تجلی چیزی را به دست آورد که قبلاً نداشت و در نتیجه از آن حیث نقص داشت؛

اگر بگویند خیر، پس این تجلی بی‌هوده خواهد بود و حکیم به انجام کار بی‌هوده متهم خواهد شد. آنان در پاسخ می‌گویند تفاوتی حاصل نشد، اما دیدن روی زیبای خود در آینه، لطف دیگر دارد (ابن عربی، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۴۸). ذات غمگین بود؛ چراکه خود را به تمامی می‌دید، اما شناخته نمی‌شد. تنفیس کرد و با دمیدن نفس رحمانی، مخلوقی از خود آفرید: «العالم ظهر فی نفس الرحمن، الذی نفس الله به عن الأسماء الإلهیة ما تجده من عدم ظهور آثارها» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۳۶۹)، و این‌گونه علم ذاتی با علم فعلی حادث او تتمیم شد (همان، ص ۲۰۴) و عشق خویش به خویش را به ظهور رساند.

با توجه به چنین تفسیری از خلقت، باید گفت چنین نفس کشیدن از غم و به دنبال آن راحت شدن پس از خلق، بدان معناست که اگر باری تعالی عالم را نمی‌آفرید، از این لذت محروم می‌شد و در اندوه عظیم تنهایی و مجهول ماندن باقی می‌ماند و این حکایت از نقص و نیاز دارد که ذات پرودگار متعال منزله از آن است. مطلب اساسی تر آنکه با چنین تفسیری، خالق به مخلوق تشبیه شده است و خداوند همانند مخلوقات خود نیازمند راحت شدن از غم غربت ناشناخته ماندن بوده است! اما آیا اینکه ما

انسان‌ها دوست داریم زیبایی خود را در آینه برانداز کنیم و از آن به اعجاب آییم، درباره خالق یکتا نیز صدق می‌کند؟ آیا این سرایت دادن اوصاف و خصوصیات مخلوق به حضرت خالق نیست؟ این در حالی است که به تصریح آیات متعدد و نیز روایات بسیار، هر تشبیهی کاملاً از ساحت قدس حق تعالی به دور و منافی توحید است.

از جمله آیات پرشمار می‌توان به آیه شریفه «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱)، و از میان روایات فراوان، به روایت امام حسین علیه السلام اشاره کرد که فرمودند: «ای مردم! از کسانی که با تشبیه خداوند به خویش، از دین خارج شده و با کافران از اهل کتاب هم‌سخن شده‌اند پرهیز کرده، فاصله بگیرید که هیچ چیز شبیه خداوند نیست» (مجلسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۳۰۱).

بی‌شک خداوند سبحان زیباست و از لوازم داشتن این زیبایی در اوج آن، خلق جهانی است که قدرت و علم او با این خلق به ظهور برسد؛ اما عرفا این «لازمه» را به گونه‌ای، علت و غایت خلقت دانسته‌اند؛ درحالی‌که خداوند خلق می‌کند و در آنچه خداوند آن را «هدفمند» می‌آفریند، زیبایی نیز همچون دیگر صفات باری تعالی ظهور پیدا می‌کند، نه اینکه می‌آفریند «بدان علت» که به آنچه می‌آفریند عشق می‌ورزد؛ به گونه‌ای که تا نیافریند، لذتش محدود و ناقص و عشقش ناتمام خواهد بود.

اما اینکه گفته می‌شود جهان نخست شبیحی بی‌روح بود و سپس روح گرفت، چه دلیلی از قرآن و روایات دارد؟ آنچه از روایات برمی‌آید، تقدم خلق روح و نور چهارده معصوم بر خلق همه عالم بوده است؛ چنان‌که برای نمونه امام رضا علیه السلام فرمود: «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَلْقَ أَرْوَاحِنَا» (مجلسی، بی‌تا، ج ۱۸، ص ۳۴۵). بنابراین طبق قرآن و روایات، ابتدا روح عالم خلق شده و سپس کالبد و قالبی برای آن تعیین گشته است.

همچنین به تصریح روایات متعدد، عالم حادث است. عشق در خداوند همیشه بوده، اما خلق از مقطعی آغاز شده و غیرازلی است. روایات فراوانی بر این امر صحه می‌گذارند؛ از جمله از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل است که فرمود: «كان الله ولا شيء معه» (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۷، ص ۱۹۸).

از ظاهر این روایات نیز تنها وقتی دست می‌کشیم که دلیل عقلی محکم در منافات با این ظاهر داشته باشیم، نه صرفاً فرضیه‌ای که نقدهایی نیز بر آن وارد است. عرفا در اثبات فرضیه خود به تفصیل و تمثیلی متوسل شده‌اند که در ادامه نقد استدلال‌ات عقلی ایشان، آن بیانات را بررسی می‌کنیم؛

۱۰. عارفان بر این باورند که تجلیات و افعال حق که همان مخلوقات‌اند، وجودی جز وهمیات و اعتباریات ندارند. اکنون می‌پرسیم فهم این وهم برای چه کسی رخ می‌دهد؟ قطعاً و بی‌تردید برای خدا

که روی نمی‌دهد؛ پس صاحب این توهم کیست؟ همچنین جایی که همه موجودات مجاز و در حد آینه تصویرنما هستند، خود حق تعالی است که باید اسما و صفات خود را متفاوت با خود تعقل کند. این تعقل متفاوت برای یک ذات واحد، به چه هدفی باید روی دهد؟

اگر وجود مخلوق همان وجود خداست، چگونه خداوند از خود، عبادت خود را می‌طلبد و چگونه جلوه زیبای خود را به قهر و خشم در جهنم می‌افکند؟ و اگر مخلوق، حقیقتی فراتر از مجاز و اعتبار دارد: باز یا همان حق رقیق شده و منبسط شده است که تا انتهای خلقت، جز نور و حق بهره دیگری از وجود ندارد و جهات شر او به عدم و محدودیت وجودش برمی‌گردد و لا غیر؛ در این صورت، عذاب کفار و منافقان و غیرمؤمنان جایی ندارد، بلکه اصلاً کفر و پرستش غیرخدا محقق نمی‌شود، چراکه عدم، تحقیقی ندارد؛

و اگر عدم نسبی است و بهره‌ای از وجود، به سبب نسبت یافتن با وجود پیدا کرده است، این نسبت، با وجودی که خیر محض و پرتویی از ذات حق است، برقرار شده است. بنابراین حتی اگر به جهنم هم برود و در آنجا خالد هم بماند، باز وجودی دارد که خود وجود، برگرفته از حق و دارای سجایای منسوب به وجود حق است. پس چگونه این وجود، می‌تواند شر محض شود به طوری که طبقه به طبقه تا اعماق جهنم سقوط کند و در آنجا به تعبیر صریح قرآن کریم، چنان مطرود و مقهور باشد که حتی نخواهند صدایش را بشنوند یا کمترین تخفیفی در عذابش بدهند؟ به ویژه آنکه این قهر، دیگر در ایمان آوردن او تأثیری ندارد و فقط جلوه خشم خداوند سبحان است. چگونه خداوند بر «خود» و «فعل خود» خشم می‌گیرد؟

مگر آنکه بگوییم همه اینها برای تطهیر این موجودات از نقایص عدمی است که در نهایت به تطهیر کامل این موجودات از شرور و نجات آنها از جهنم می‌انجامد که در این صورت، معنای این کلام آن است که یا موجودات برای رهایی از نقایص، حد وجودی‌شان را از دست بدهند و وجود صرف شوند و دیگر کسی در عذاب خالد نماند که البته هیچ دلیل عقلی، قرآنی یا روایی‌ای بر این امر وجود ندارد؛ یا با حفظ حدود وجودی‌شان از نقایص عدمی رها شوند که این نیز عین تناقض و غیرممکن است؛

۱۱. عرفا مخلوق را از جهتی عین خالق و از جهتی غیرخالق معرفی می‌کنند و در توضیح این «غیریت»، با برداشتن حدود، تصویر و تعقلی مبهم ارائه می‌دهند و نامش را «کلی» و درکش را مقدر «آحاد» از اولیا می‌خوانند و می‌گویند حالا معلوم می‌شود که همه چیز، یک چیز است و بس!

اکنون می‌پرسیم چگونه یک جا، حد و مرز وجودی متعین به مخلوق می‌دهید و جای دیگر از همان مخلوق می‌گیرید؟ اگر در جایی که این حدود از مخلوق گرفته می‌شوند، نگاه به جانب حق کرده‌اید که دیگر مخلوقی نیست بلکه ذات است که منشأ خلق است؛ و اگر همچنان نگاه به مخلوق دارید که خود خلق محدود ممکن‌الوجود شهادت می‌دهد که خالق نیست؛ هر چند ظهور خالق و نشانه وجود او باشد. حد موجود محدود را که از آن بگیریم، حقیقتی بی‌انتهای می‌شود که عقل آن را یکپارچه می‌بیند؛ چراکه از مرز امکانی در آن خبری نیست؛ اما در این حالت، دیگر صحبت از مخلوق که فقر و نیاز و محدودیت از آن جدا نمی‌شود نخواهد بود؛ چنان‌که اگر محدودیت و بُعد پرتو خورشید را از آن بگیریم، خورشید می‌ماند و بس. آنجا دیگر پرتو نیست. خورشید، برای ایجاد و تولید پرتو، باید وجود خود را ظهور دهد و نیاز به ماده و عنصر وجودی خویش دارد؛ چراکه به حقیقت «وجودآفرین» نیست؛ اما ذات سبحان حق تعالی، خالق حقیقی است؛ به ممکنات، وجود می‌دهد، بی‌آنکه به ماده و عنصر قبلی نیازی باشد و بدیع و بی‌سابقه، بر عدم لباس وجود می‌پوشاند.

خداوند سبحان وقتی از خود نفی ولد می‌فرماید، ایجاد و خلق را از خود متغی نمی‌داند؛ بلکه ولادت را بدان معنا که در تصورات نصارا و وثنیین شکل گرفته است، مردود می‌داند و چنان‌که علامه طباطبائی در *المیزان*، ذیل آیه ۹۱ سوره مؤمنون فرموده است: «منظور از ولادت جدا شدن از جوهره حق تعالی و شبه خدا یا خدای کوچک‌تری شدن است که گرچه در لغت، ولادت به این معنا نیست؛ اما می‌توان آن را مصداقی از زایش دانست».

آنچه نصارا نمی‌توانستند بپذیرند، خلق عیسی علیه السلام به‌رغم عدم وجود پدر بود و آنچه عرفا نمی‌توانند بپذیرند، خلق همه موجودات از عدم، به قدرت حی قادر متعال است؛ درحالی‌که هیچ نظامی نمی‌تواند بر خدا حکمی براند و هر نظامی و قانونی که عقل آن را شناخته و باور کرده است، آفریده و تدبیرشده همان ذات بی‌همانند است.

۳-۲. نقد و بررسی ادله نقلی

۳-۲-۱. بررسی ادله قرآنی

آیاتی که برخی در تأیید کلام عرفا بدانها استشهاد کرده‌اند، به واقع ربطی به ادعای آنها ندارند. در توضیح مطلب چند آیه را بررسی می‌کنیم:

- آیه «یحبههم و یحبونه» (مائده: ۵۴): این آیه شریفه در موردی نازل شده است که حق تعالی رفتار قومی را نمی‌پسندد و به آنان هشدار می‌دهد که اگر به این شیوه ادامه دهند، انسان‌هایی محبوب خود را

که متقابلاً به خداوند عشق می‌ورزند جای‌گزین این قوم بدکردار نامحسوب می‌گرداند. از کجای این آیه شریفه، عشق خداوند به تمام هستی استنباط می‌شود؛ به گونه‌ای که سبب آفرینش شده باشد؟

- آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶): این آیه نیز تنها می‌رساند که خلقت موجود ذی‌شعور، منحصراً به هدف عبادت ذات اقدس اله انجام شده است؛

خداوند در آیه ۵۶ سوره ذاریات، برای خلقت خویش هدفی را معرفی می‌کند که نفع آن به مخلوق برمی‌گردد؛ هرچند این هدف به‌زعم عده‌ای از بزرگان هدف متوسط باشد، اما به هر حال داشتن هدف، به معنای انجام کار حکیمانه است و کسی نمی‌تواند ادعا کند هدف‌گذاری برای خلق مخلوق، به معنای نیاز خدا به مخلوق بوده است؛ چنان‌که در جای دیگر می‌فرماید: «انسان گمان برده که آفریده‌ای به خود رها شده است؟» (قیامت: ۳۶)؛ درحالی‌که اگر غایت آفرینش، عشق به آثار خود می‌بود و بس، اگر انسان عبادت می‌کرد یا به گونه‌ای دیگر عمل می‌کرد، در هر صورت جلوه خدا می‌بود و زیبایی، قدرت، علم و دیگر صفات و کمالات حق تعالی در خلق او ظاهر می‌شد و در هر حال، آنچه حق تعالی بدان مایل و مشتاق است، به صرف آفریدن موجودات، تحقق می‌یافت؛ چه آن مخلوقات از او امر و نواهی حق تعالی اطاعت و پیروی کنند و چه به خود رها شوند یا عصیان ورزند. بنابراین وضع شریعت، ارسال انبیا، و فراخواندن مردم به دین نیز امری لغو و غیرحکیمانه می‌شد، و این معارض با تمام آیاتی است که بر هدفمندی عالم تأکید می‌کنند؛ از جمله این آیات شریفه که می‌فرمایند:

۱. «مگر کسانی که پروردگار تو به آنان رحم کرده، و برای همین آنان را آفریده است» (هود: ۱۱۹): طبق این آیه شریفه، سبب خلقت رحمت ورزیدن است. قرار است خداوند به چه کسی رحمت آورد، وقتی جز خود او کسی در جهان هستی وجود ندارد؟

۲. «خداوند کسی است که هفت آسمان را آفرید و از زمین نیز نظیر آن را آفرید. فرمان الهی در میان آنها نازل می‌شود تا بدانید که خدا بر هر چیزی تواناست و به همه موجودات احاطه علمی دارد» (طلاق: ۱۲): در این آیه آگاهی انسان از علم و قدرت مطلقه خدا و در واقع معرفت خدا، به عنوان هدف آفرینش معرفی شده است؛

۳. «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). در این آیه هدف اصلی خلقت، عبادت خدای سبحان بیان شده است.

آیات متعدد دیگری نیز بر هدفمندی آفرینش تأکید کرده‌اند از جمله: آیه ۲۷ سوره ص؛ آیه ۱۶ سوره انبیا؛ آیه ۲ سوره ملک؛ آیه ۳۸ سوره دخان؛ آیه ۳ سوره نحل؛ آیه ۵ سوره زمر؛ آیه ۷۳ سوره انعام؛ آیه ۱۹ سوره ابراهیم؛ آیه ۳ سوره تغابن؛ آیه ۴۴ سوره عنکبوت؛ آیه ۸ سوره روم؛ آیه ۱۹۱ سوره آل عمران.

بنابراین بر اساس آیات قرآنی، آفرینش، حکیمانه و هدفمند، و غایت آن متوجه مخلوقات است و درباره انسان، هدف نزول رحمت الهی و قرار دادن او در جهت کمال و سعادت پایدار و ابدی است که با معرفت و گزینش اختیاری، طریق بندگی پروردگار به دست می‌آید.

– آیه «الله نور السماوات والارض» (نور: ۳۵): از این آیه شریفه در استدلال بر وحدت وجود به معنای نفی غیرخدا در هستی، و در نتیجه جست‌وجوی هدف خلقت در خود خداوند (به عنوان تنها موجود عالم) استفاده شده است؛ درحالی که این آیه نیز هرچند بر نور بودن الله و آشکار بودن و آشکارکنندگی حق تعالی دلالت می‌کند، در عین حال به وجود «سماوات و ارض» قائل است که در پرتو این نور، به عنوان اشیایی غیر از این نور، قابل رؤیت می‌گردند؛ و گرنه «آشکارکنندگی» به کدام شیء تعلق می‌گیرد؟ به‌ویژه آنکه نور، به سماوات و ارض اضافه شده است و این همان است که جمیع مسلمانان عالم بدان معتقدند؛ یعنی با وجود خالق هستی بخش است که جهان، هستی گرفته و خلق شده است. خلقت به وجود او موجود است و همه هستی، ظهور علم و قدرت و حیات باری تعالی است؛ اما ظهور قدرت و علم حی متعال، مساوی با عدم مخلوقات (و یا بگوئیم هستی اعتباری و مجازی آنان) نیست؛ به گونه‌ای که فقط خالق باشد و خودش. شاید تصور اینکه تنها در این صورت، توحید به معنای حقیقی وجود خواهد داشت، منشأ اصلی همه این تفکرات باشد که باید در جای خود مورد نقد قرار گیرد.

ما تنها در اینجا به این سخن بسنده می‌کنیم که گرچه عالم، جلوه و آیه و مظهر خداست، اما این برداشت که بنابراین وجود و موجود یکی هستند، نظر مقبولی نیست.

۳-۲-۲. بررسی ادله روایی

حدیث کنز مخفی که عارفان، فراوان به آن استشهاد می‌کنند:

اولاً، سندی ندارد و در یکی از دو سندی که از *بحارالانوار* نقل می‌شود (مجلسی، بی‌تا، ج ۸۴، ص ۱۹۹ و ۳۴۴) تنها لفظ «رُوی» از علامه مجلسی بدون ذکر هیچ روای ای نقل شده است؛

ثانیاً، اگر بپذیریم که دلالت روایت با جملاتی از دیگر روایات تقویت می‌شود و جبران ضعف و بلکه عدم وجود سند را می‌کند، متن روایت، از تمایل به شناخته شدن حرف می‌زند. حتی اگر از مسئله نیاز حق تعالی به نشان دادن خود و ظهور در آثار خویش صرف‌نظر کنیم، باز نمی‌توان از این معنا چشم‌پوشی کرد که جمله «احببت ان اعرف» ظهور قوی در وجود موجودی غیر از حق تعالی به عنوان مخلوق دارد که با خلق او، گنج بی‌پایان ذات بی‌نیاز، از غیب، متجلی می‌شود و حق تعالی با آفرینش و ایجاد مخلوق، خود را به او می‌شناساند، و گرنه شناخت ذات برای ذات بتمامه حاصل بود.

عرفا از مضمون برخی از روایات در استشهاد بر وحدت وجود و به دنبال آن، اثبات ادعای خود مبنی بر خارج نبودن غایت آفرینش از ذات باری تعالی مدد می‌گیرند؛ نظیر این مضامین که خداوند به حسب ذات و صفات، مابین مخلوقات است، اما واجد کمالات همه آنهاست (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲)، و صدور اشیا از او به نحو ابداع است (همان، ص ۳۶).

در تحلیل این مدعیات باید گفت مضمون این روایات بر چیزی بیش از این دلالت ندارند که خداوند بی‌همانند است و شباهتی با اشیا که مخلوقات او هستند ندارد. کمالاتش مافوق همه کمالات و منحصر به خود اوست، و اشیا از او به وجود می‌آیند، بی‌آنکه خلق آنها بر اساس نقشه قبلی باشد، بلکه می‌توان قاطعانه مدعی شد که این روایات، مؤید گفتار متکلمین هستند که خالق را متباین با مخلوق و دو امر مغایر هم می‌دانند؛ هرچند که خداوند با علم بی‌پایان و احاطه وجودی بی‌نظیر خود، هرگز از مخلوقات خود جدا و دور نیست.

نتیجه‌گیری

عرفا در تحلیل هدف خلقت، معتقدند خداوند عالم را از روی محبت آفرید تا در آینده‌ای که از خود می‌سازد، خود را تماشا کند و از لذتی که بدون آفرینش و معرفی خود ممکن نمی‌بود، حظی کامل ببرد. خداوند برای ظهور کمالات خود، ناگزیر باید با ایجاد ممکنات، به طلب آنها نسبت به ظهور در خارج ضرورتاً پاسخ می‌گفت؛ ضرورتی که از ناحیه ذاتش بر او بار شده و ناشی از علم و قدرت اوست؛ به طوری که اگر خلق صورت نمی‌گرفت، کمالات خداوند قابلیت ظهور و تمامیت نمی‌یافتند.

چنین نگرشی با چند نقد عمده روبه‌روست:

۱. معرفی همواره برای آشنا کردن غیر نسبت به خود انجام می‌گیرد؛ درحالی‌که به نظر عرفا، اصلاً غیری وجود ندارد، و معرفی خود به خود، برای کسی که صرف‌الوجود است و صفاتش عین ذات اوست، بی‌معناست؛
۲. این نگرش، خداوند را نیازمند ظهور خود معرفی می‌کند؛ چراکه اگر عالم را نمی‌آفرید از این لذت محروم می‌شد و در اندوه تنهایی باقی می‌ماند و این حکایت از نقص و نیاز دارد؛ هرچند این نیاز از درون ذات او برخیزد؛
۳. بی‌نیاز محض، نمی‌تواند حتی به خود، چه به صورت ترکیب از اجزاء، چه به صورت تجلی نیاز داشته باشد. به علاوه نیاز به دیده شدن در غیر به عنوان آینه، نیاز خدا به فعل خود، و غیر از نیاز خود به خود است؛

۴. چگونه می‌توان بی‌نهایت زیبایی ذات را در آینه موجودی محدود به تماشا نشست؟
۵. اگر این توصیفات عاشقانه را نه هدف و غایت خلقت، که فرایندی همراه و در ضمن خلق بدانیم، به گونه‌ای که ادعا کنیم در خلقت همه موجودات، عشق حق تعالی به ایجاد و هدایت و کمال‌بخشی مخلوقات خویش ظهور تام دارد، نه تنها نقدی بر آن وارد نیست؛ بلکه آیات و روایت متعددی آن را تأیید می‌کنند؛ از جمله آیات و روایاتی که در اثبات نظریه تعلیل غایت آفرینش مورد استشهاد عرفا قرار گرفته‌اند و ما نیز در این کلام با عارفان هم‌سخن خواهیم بود؛
۶. بنابراین به نظر می‌رسد در توجیه علت غایی خلق عالم، ادعای متکلمین که هدف آفرینش جود کردن به مخلوقات است و هدف آفریننده به خود مخلوقات برمی‌گردد، می‌تواند کلامی موجه و مقبول باشد؛ والله اعلم.

منابع

- ابن ترکه، صائین‌الدین علی، ۱۳۶۰، *تمهیدالتواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ، ۱۳۸۴، *شرح نظم‌الدر (شرح قصیده تائیه ابن‌فارض)*، تهران، میراث مکتوب.
- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۹۷۲م، *الفتوحات المکیه*، تحقیق عثمان یحیی، مصر، هیئته المصریه العامه للکتاب.
- ، ۱۹۴۶م، *فصوص‌الحکم*، قم، داراحیاء الکتب العربیه.
- ابن فناری، حمزه، ۱۳۸۴، *مصباح‌الانس*، تهران، نشر مولی.
- ابن منظور، محمدبن مكرم، ۱۴۱۴ق، *لسان‌العرب*، بیروت، دارالفکر.
- آملی، سیدحیدر، ۱۳۹۲، *تقدالنفود فی معرفه الوجود*، ترجمه اسماعیل منصورى لاریجانی، تهران، علم.
- الترجمان، سهیله عبدالباعث، ۱۴۲۲ق، *نظریه وحده الوجود بین ابن عربی و الجیلی*، بیروت، مکتبه خزعلی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تحریر تمهیدالتواعد*، قم، الزهراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن، ۱۳۷۸، *مملالمهم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۴۱۲ق، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه.
- رحیمیان، سعید، ۱۳۸۷، *آفرینش از منظر عرفان*، قم، بوستان کتاب.
- رضا، مهیار، بی‌تا، *فرهنگ ابجدی عربی فارسی*، بی‌جا، بی‌نا.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *رسائل شیخ اشراق*، تصحیح هانری کرین، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شجاری، مرتضی، ۱۳۸۸، *خدا و آفرینش در فلسفه و عرفان اسلامی*، تهران، طراوت.
- صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، قم، انتشارات اسلامی.
- طریحی، فخرالدین‌بن، ۱۳۷۵، *مجمع‌البحرین*، تهران، مرتضوی.
- عابدی، احمد، ۱۳۸۸، «حرکت حبی»، *فصلنامه نامه مفید*، ش ۲.
- علیپور، محمدحسن، ۱۳۹۳، «حرکت حبی و انسان کامل از نگاه عارفان»، *مجمع جهانی شیعه‌شناسی*،
 در: www.urdu.ac.ir
- عمید، حسن، ۱۳۸۹، *فرهنگ عمید*، تهران، امیرکبیر.
- فراهیدی، خلیل‌بن احمد، ۱۴۰۹ق، *کتاب‌العین*، قم، هجرت.
- فرغانی، سعیدالدین، ۱۳۷۹، *مشارق‌الدراری شرح تائیه ابن‌فارض*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح‌المنیر*، قم، دارالهجره.
- قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص‌الحکم*، تهران، علمی و فرهنگی.
- کریمی حسین‌آبادی، محمد، ۱۳۸۹، «ابن عربی و چرایی آفرینش»، *روزنامه رسالت*، ش ۷۰۵۷، ۲۳ مرداد.
- مجلسی، محمدباقر، بی‌تا، *بحارالانوار*، بیروت، دارالوفاء.

- مصباح، محمدتقی، ۱۳۶۶، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ، ۱۳۷۶، *معارف قرآن*، قم، موسسه در راه حق.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۶، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- معین، محمد، ۱۳۵۰، *فرهنگ معین*، تهران، امیرکبیر.
- المهائمی، علاءالدین علی بن احمد، ۱۴۲۸ق، *خصوص النعم فی شرح فصوص الحکم*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- نصری، عبدالله، ۱۳۸۷، *فلسفه خلقت انسان*، تهران، کانون اندیشه جوان.