



## The Journey of Development and Formation of the Issue of the Existential Coexistence of Hāaa Taāla with Creatures in Islamic Hikma

*Ali Babaei<sup>1</sup>, mansoor abdollahi<sup>2</sup>, Abdollah HosseiniEskandian<sup>3</sup>*

**Abstract:** Islamic hikma has undergone an evolutionary journey, influencing various discussions, including the coexistence of Hāaa Taāla with creatures. Islamic philosophers, grounded in their principles, have offered diverse opinions and theories to explain this coexistence. According to Peripatetic philosophers, God and creatures are fundamentally different, and there exists a māqūli attribution between them. From this perspective, it is impossible to establish a gradation in intrinsic matters; ultimately, God and creatures share a general meaning of "existence," which is a conventional and accidental designation that does not reflect the true essence of either. In contrast, Suhrawardi's system emphasizes that the originality lies with light. He removes material concerns from the flow of gradation by proposing a unity of essentials among abstract lights, focusing solely on the unity of light itself. Transcendent Theosophy, as articulated by Mulla Sadra, reinterprets some philosophical principles to analyze the unity of the Creator and the creature through the lens of the third journey and the unity of existence. He posits that his third journey completes philosophical inquiry by shifting from essential originality to connective existence, personal unity instead of gradational unity, and replacing causality with tashaūn. He also emphasizes gradation in emergence rather than gradation in existence, thereby offering a significant evolution in understanding the coexistence of God with creatures. This article employs a descriptive-analytical method to investigate the evolution and formation of the issue of Hāaa Taāla's coexistence with creatures in Islamic hikma. In Peripatetic wisdom, existential coexistence is not recognized; instead, scientific and causal coexistence is discussed. Illuminationist wisdom acknowledges the principle of gradation in existence, yet coexistence is only articulated among abstract lights. Ultimately, in Transcendent Theosophy, the existential coexistence of God with creatures is affirmed and expressed across all stages and realms.

**Keywords:** Hāaa Taāla, Existential Coexistence, Creatures, Causality, Islamic Wisdom

Submitted: 2024/9/4

Accepted: 2024/5/23

1. Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, University of Tabriz, Iran (**Corresponding author**), [hekmat468@yahoo.com](mailto:hekmat468@yahoo.com)

2. PhD student in Philosophy and Theology, University of Tabriz, [mansoor.abdollahi1363@gmail.com](mailto:mansoor.abdollahi1363@gmail.com)

3. PhD student in Philosophy and Theology, University of Tabriz, [hosseiniEskandianabdullah@gmail.com](mailto:hosseiniEskandianabdullah@gmail.com)

## سیر تحول و شکل‌گیری مسئله معیت وجودی «حق تعالی با خلق» در حکمت اسلامی

علی بابایی<sup>۱</sup>، منصور عبداللهی<sup>۲</sup>، عبدالله حسینی اسکندیان<sup>۳</sup>

**چکیده:** فلاسفه اسلامی بر اساس اصول و مبانی خود نظرات متفاوتی درباره معیت وجودی حق تعالی و خلق ارائه داده‌اند. نظام حکمت سینیوی، حق و خلق موجوداتی کاملاً متباین تصور می‌شوند و میان آنها اضافه مقولی برقرار است؛ بنابراین، راهیابی تشکیک در امور ذاتی ممکن نیست. نهایتاً، حق و خلق تنها در معنای عام «وجود» که عنوانی اعتباری و عرضی است، با هم مشترک‌اند. در نظام مورد نظر سهروردی، اصالت با نور است. وی با مطرح کردن وحدت تشکیکی ماهوی در میان انوار مجرد امور مادی را از جریان تشکیک خارج کرده و تنها معیت نوری میان انوار مجرد را مورد توجه قرار می‌دهد. حکمت متعالیه، ملاصدرا با بازنگری در برخی از مبانی فلسفی، معیت خالق و مخلوق را بر اساس سیر سوم و وحدت وجود تحلیل می‌کند. سیر سوم وی، اتمام و تکمیل فلسفه محسوب می‌شود که در آن از اصالت ماهوی عبور کرده و وجود رابط را جایگزین رابطی دیگر می‌سازد. تغییراتی همچون انتقال از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی و جایگزینی تشآن به جای علیت، تحول مهمی در نظریه معیت خالق و مخلوق ایجاد می‌کند. براساس نظر ملاصدرا و بر پایه وحدت شخصی وجود، حقیقت الهی در عین بساطت و وحدت، همه ابعاد عالم وجود را پوشش می‌دهد و با هر پدیده‌ای معیت وجودی دارد. در این مقاله، با روش توصیفی-تحلیلی، سیر تحول و شکل‌گیری مسئله معیت حق تعالی با مخلوقات در حکمت اسلامی بررسی می‌شود. در حکمت سینیوی، معیت وجودی جایی برای طرح ندارد و فقط معیت علمی و علی مورد بحث قرار می‌گیرد. در حکمت اشراقی، هرچند اصل تشکیک در وجود اثبات می‌شود، معیت تنها میان انوار مجرد جریان دارد. نهایتاً، در حکمت متعالیه، معیت وجودی حق با خلق در تمامی مراتب و شئون به اثبات می‌رسد.

**واژگان کلیدی:** حق تعالی، معیت وجودی، خلق، علیت، حکمت اسلامی

\* تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۶/۱۴

\* تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۳/۳

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه تبریز، ایران (نویسنده مسئول) [hekmat468@yahoo.com](mailto:hekmat468@yahoo.com)

۲. دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه تبریز، ایران [mansoor.abdollahi1363@gmail.com](mailto:mansoor.abdollahi1363@gmail.com)

۳. دانشجوی دکتری کلام اسلامی دانشگاه تبریز، ایران [hossinieskandianabdullah@gmail.com](mailto:hossinieskandianabdullah@gmail.com)

## مقدمه

تبیین معیت حق تعالی با مخلوقات از مسائل مهم و چالشی در الهیات و فلسفه است. اهمیت این مسئله از آن روست که تبیین روشمند و فهم دقیق آن، جهان‌بینی و هستی‌شناسی انسان را به طور کلی متحول می‌سازد. به همین جهت، در پاسخ به این پرسش بنیادین، رویکردهای مختلفی اتخاذ شده و حکمای اسلامی، جهان‌شناسی خاصی بر اساس مبانی و اصول فکری خویش در این‌باره ترسیم نموده‌اند. برخی با نگاه عرفانی و عده‌ای با نگاه فلسفی و کلامی سعی در تبیین این رابطه داشته‌اند و عده‌ای دیگر از آن به‌عنوان معمای بی‌جواب یاد کرده‌اند.

معیت، نوعی همراهی و حضور است و در عرف، به معنای همراهی جسمانی است؛ و با توجه به اقسام تقدم و تأخر، دارای اقسام مختلفی است که شامل معیت در زمان و مکان، رتبه و فضیلت و غیره می‌شود. با توجه به اوصاف حق تعالی همچون مجرد بودن، بساطت، عدم تناهی و واحد حقیقی، اکثر فلاسفه اسلامی معیت حق تعالی و خلق را معیت جسمانی و مادی ندانسته، بلکه با تشریح علت تامه و عدم انفکاک معلول از علت، در معنای

معیت وجودی مورد مطالعه قرار داده‌اند. معیت وجودی بدان معناست که خداوند تعالی همراه با اشیا است و انفکاک و جدایی پدیده‌ها نه تنها در وجود، بلکه در بقا نیز قابل طرح است. بنابراین، حق تعالی به دلیل نامتناهی بودن، همه جا را پر کرده است. او در موطن موجودات حضور دارد اما رنگ هیچ چیز را به خود نمی‌گیرد و با هیچ چیز ممزوج و آمیخته نمی‌شود. در حکمت سینوی، هر معلولی نسبت به علت فاعلی خود، وجود رابطی است و معلول در خارج، واقعیتی فی‌نفسه و مغایر با علت خود دارد، اما ارتباط ذاتی جدلناشدنی با علت خود دارد و معیت علی و معلولی و علمی قابل طرح است.

در حکمت اشراق، حق تعالی نه تنها علت وجود و صدور موجودات است، بلکه علت بقاء و ثبات آنها نیز هست و به حکم مسانخت بین علت و معلول و اینکه صادره از او را نمی‌توان امر اعتباری دانست، بلکه امر حقیقی است. شیخ اشراق گرچه بحث تشکیک را در میان انوار مجرد جاری می‌سازد، اما ایشان نمی‌توانند جریان تشکیک را در کل نظام هستی سامان دهند، بلکه غواسق و مادیات را از این مرتبه خارج می‌کنند. از دیدگاه شارحین، اگر شیخ

پرسش، به جدایی راه آنها در تبیین معیت وجودی حق و خلق می‌انجامد. در بیان سبب احتیاج معلول به علت، متکلمان و حکمای مشاء و اشراق و حکمت متعالیه هر یک طریقی ویژه پیموده‌اند. بی‌اساس نخواهد بود اگر بگوییم که مسئله نیازمندی معلول به علت و تبیین ملاک آن، از عوامل مهم مکتب‌ساز در تاریخ اندیشه اسلامی است و منازعات و بحث‌های مختلفی بین فلاسفه و متکلمان در این‌باره صورت پذیرفته است.

قابطه متکلمان، حدوث زمانی را معیار نیازمندی معلول به علت دانسته‌اند، به طوری که معلول بعد از به وجود آمدن، نیازی به علت نخواهد داشت و در این صورت معیت وجودی برقرار نخواهد بود. خواجه نصیرالدین طوسی در این‌باره می‌نویسد: «الجمهور یظنون ان احتیاج المفعول الی فاعله و هو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل - اعنی احداث الفاعل ایاه فقط - فاذا حدث فقد استغنی عنه...» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۸). طبق این تفسیر، نیازمندی معلول به علت منحصر در پیدایش است و در بقا بدان نیازی نخواهد داشت و نتیجتاً معیت وجودی نیز جایی برای طرح نخواهد

اشراق در بحث نظام نوری، نور را تا عالم ماده تسری می‌داد، نه تنها نظام نوری خللی پیدا نمی‌کرد، بلکه کامل‌تر و شفاف‌تر هم می‌نمود.

ملاصدرا به عنوان پیشگام حکمت متعالیه، محور بحث‌های ارتباط خالق و مخلوق را که پیشتر بر اصالت ماهیت استوار بود، بر مدار اصالت وجود استوار می‌سازد. از این‌رو، صدرا در تمایز حق و خلق، تمایز احاطی را مطرح می‌سازد. معیت مورد پذیرش ملاصدرا نه تنها احاطه علمی، بلکه احاطه وجودی و معیت ذاتی اشیاء را نیز در بر می‌گیرد و معیت وجودی و قیومی را مطرح می‌سازد. از دیدگاه ملاصدرا، هرچه غیر خداست، فیض و رشحه ذات اوست و چیزی جدا و مباین از خدا نیست.

یافته‌های نگارنده بیانگر این است که تاکنون تحقیقی که به بررسی سیر تحول و شکل‌گیری مسئله معیت در حکمت اسلامی بپردازد، صورت نگرفته و این تحقیق سعی در بررسی این موضوع دارد.

## ۱. مسئله معیت در حکمت اسلامی

### ۱-۱ فلسفه مشاء

#### ۱-۱-۱ ملاک نیازمندی معلول به علت

طرح مسئله ملاک نیازمندی معلول به علت و پاسخ مکاتب فکری اسلامی به این

داشت.

ابن‌سینا از زبان متکلمین چنین نقل می‌کند: «إِنَّه إِذَا أُوجِدَ فَقَدَ زَالَتِ الْحَاجَةُ إِلَى الْفَاعِلِ حَتَّى أَنَّهُ لَوْ فَقَدَ الْفَاعِلَ جَازَ أَنْ يَبْقَى الْمَفْعُولُ مَوْجُودًا كَمَا يَشَاهِدُونَهُ مِنْ فَقْدَانِ الْبِنَاءِ وَ قَوَامِ الْبِنَاءِ» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۰۳). بر مبنای سخن متکلمان، معلول فقط در پیدایش خود نیاز به علت دارد و بعد از پیدایش و حدوث هیچ ارتباطی بین علت و معلول برقرار نیست و اگر فاعل از بین برود، مفعول نیاز به علت مبقیه ندارد. از دیدگاه کلامی، این رابطه مانند رابطه ساختمان با بنا است، به طوری که ساختمان بعد از احداث دیگر نیازی به بنا ندارد و نیاز آن صرفاً در مرحله احداث است.

ابن‌سینا با تحلیل دیدگاه متکلمان، فصلی از نجات را به ابطال نظریه متکلمان اختصاص داده و در عنوان فصل چنین آورده است: «فصل فی أن علة الحاجة الی الواجب هی الامکان لا الحدوث علی ما یتوهمه ضعفاء المتکلمین» (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۲۲). اما در الهیات شفاء با تفصیل بیشتری نسبت به سایر آثارش به بحث در این‌باره پرداخته و ملاک نیازمندی معلول به علت را امکان دانسته است.

از دیدگاه ابن‌سینا، فساد نیازمندی علت بر معلول از دیدگاه متکلمان از اتکاء آن به حس ناشی می‌شود. به باور ابن‌سینا، حدوث زمانی متکلمان بحثی است که عقل از پذیرش آن امتناع می‌ورزد و بر این باور است که درک علت و ربط ضروری بین آن دو از عهده و توان حس خارج است و آنچه به دام حس می‌افتد، تنها همراهی دو شیء است و نمی‌توان با اتکا بر قوای ظاهری به تبیین آن پرداخت: «إن الحس فلا یودی الا الی الموافاه» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۳). طبق این دیدگاه، نمی‌توان از طریق حس و تجربه به اصل علت دست یافت؛ زیرا حداکثر کار حس و تجربه، رویت و احساس دو چیزی است که به دنبال هم رخ می‌دهد؛ یعنی حس و تجربه تنها هم‌زمانی و موافات دو شیء متعاقب را نشان می‌دهند.

ابن‌سینا در الهیات نجات با تقسیم حادث و قدیم به ذاتی و زمانی، فصل نوینی را فراروی فلاسفه ایجاد نموده و از همین امر در تبیین مسئله نیازمندی معلول به علت بهره برده و بر اساس آن چنین تبیین نموده که نیازمندی معلول به علت منحصر در پیدایش نیست، بلکه در بقا نیز بدان نیازمند است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ج ۱،

ص ۵۳۳). وی در توصیف امکان ماهوی می‌نویسد: «و لآنّ هذه الصفه دائمه الحمل علی المعلولات، لیس فی حال الحدوث فقط، فهذا التعلق کائن دائما» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۰۵)؛ یعنی موجود امکان، همان‌گونه که در حدوث و پیدایش خود، نیاز به علت دارد، در بقا و استمرار و همواره بودنش نیز نیازمند علت است. بنابراین، می‌توان گفت در صورتی که ملاک نیازمندی حدوث زمانی باشد، بین علت و معلول معیت علی و وجودی برقرار نخواهد بود؛ چراکه یکی از شرایط علیت، عدم انفکاک معلول از علت است. اما اگر منشا نیاز امکان باشد، همیشه معلول با علت معیت خواهد داشت و نمی‌توان دمی آن را بی‌نیاز از علت دانست؛ چراکه نیازمندی آن به علت دائمی و همیشگی است.

#### ۲-۱-۱ اصل ضرورت و سنگیت علت و معلول

ضرورت معیت معلول با علت تامه مورد قبول فلاسفه است. فلاسفه اسلامی مفاد ضرورت علی را در بحث مواد ثلاث تحت عنوان قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» مطرح کرده‌اند، اما متکلمان بر این قاعده مناقشاتی وارد نموده و قانون ضرورت علی را ناسازگار با اختیار الهی قلمداد کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۲۶).

فارابی با متمایز دانستن وجود علت و معلول، ضرورت علت حقیقی با معلول را ضروری و قابل انفکاک نمی‌داند: «و العله یجب ان توجد مع المعلول، فان العلل التي لا توجد مع المعلولات لیست عللا بالحقیقه، بل معدات او معینات» (فارابی، ۱۴۱۳، ج ۱، ص ۳۷۸). طبق این تفسیر، نمی‌توان معلول را جدا و مفارق از علت حقیقی آن دانست؛ چراکه خارج شدن از دایره علت حقیقی به معنای استقلال در ذات بوده و این با وصف امکانی موجودات ناسازگار است.

از دیدگاه ابن‌سینا، متکلمین مسأله لاینفک بودن معلول از علت را با ذکر مثال‌هایی از قبیل وجود فرزند پس از پدر، و وجود بنا پس از بنا نقض کرده‌اند و این ناشی از خلط علل ایجادی و علل اعدادی است: «والذی یظنّ من أنّ الابن یبقی ... فالسبب فیہ تخلیط ...» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۰۱۲). اما از دیدگاه فلاسفه، منظور از معیت علت با معلول، علل مُعده نیست، بلکه علل هستی‌بخش است؛ یعنی همان عللی که سبب موجودیت و به منصفه ظهور رسیدن معلول می‌شوند. بنابراین، معلول با علت تامه خود معیت داشته و نمی‌توان وقوع معلول را در

زمانی متأخر از علت در نظر گرفت.

ابن سینا در آثار خویش به ضرورت رابطه بین علت و معلول اشاره کرده است. در نگاه سینوی، اشیاء در حد ذات خود و با لحاظ ماهیت آنها، ممکن هستند و اما در قیاس با واجب، ضروری می‌باشند: «الأشیاء كلها واجبات عند الأوائل و ليس هناك إمكان البتة وإذا كان شيء لم يكن في وقت فإتاما يكون ذلك من جهة القابل لا من جهة الفاعل...» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۹) یعنی همه اشیاء نه تنها در نزد واجب تعالی بلکه در قیاس با همه مجردات، ضروری و واجب هستند و هرگاه اشیاء با آنها سنجیده شوند، هیچ امکانی به آنجا راه نخواهد داشت. منظور از ضروری بودن وجود موجودات امکانی این است که بنابر وجود علت حقیقی ضروری هستند؛ چراکه علت حقیقی یا همان واجب، امر بر اقتضای وجود آنان نموده است. پس اگر یک شیء در وقتی از اوقات نباشد، هرگز از جهت حقایق مجردة عالیة که فواعل حقیقی هستند، نمی‌باشد، بلکه از جهت قصور و کاستی قوابل است.

یکی دیگر از اصولی که ابن سینا در تبیین معیت علی و معلولی به آن استناد می‌ورزد، سنخیت بین علت و معلول

است. ابن سینا اصل سنخیت را در ضمن قاعده الواحد به عنوان یک قاعده عقلی پذیرفته است. مقتضای قاعده سنخیت، این است که معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد، بلکه کمالات معلول را به نحو اتم و اکمل دارد؛ به خصوص وقتی آنچه علت افاضه می‌کند، نفس وجود باشد. در این صورت، نیرومندتر از علتی خواهد بود که معلول او غیر وجود است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۶۸). این اصل بیانگر رابطه خاصی میان علت و معلول است که براساس آن، هر علتی با معلول خاص و هر معلولی با علت خاص مرتبط می‌باشد. همچنین این قاعده این مهم را می‌رساند که این چنین نیست که هر فاعلی بتواند هر فعلی را انجام دهد یا هر فعلی از هر فاعلی صادر شود، بلکه هر یک از وجودات، چه واجب و چه ممکن، بنابر آنچه اقتضای وجودشان است، عمل می‌کنند.

ابن سینا اصل سنخیت را در دو حوزه علل اعدادی و ایجابی مطرح کرده است. در حوزه علل اعدادی، سنخیت را برابر با امکان استعدادی دانسته و در حوزه علل ایجابی با تکیه بر روابط وجودی که بین علت و معلول است، سنخیت را جاری می‌داند (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۴۰). اما

اصل سنخیت با مبنای خاص مشائیان، یعنی اصل تباین ذاتی وجودات، در تهافتی آشکار است. با تأمل در اصل سنخیت و تباین ذاتی وجودات، چنین بر می‌آید که جایی برای سنخیت بین حق تعالی و مخلوقات وجود ندارد.

### ۳-۱-۱ تباین وجودی حق تعالی و موجودات

هرچند مسئله اصالت وجود و ماهیت در زمان حکمای مشاء و ابن‌سینا مطرح نبوده، اما بر اساس تحلیلی که شیخ‌الرئیس از رابطه علت و معلول به دست می‌دهد، چنین بر می‌آید که وی به اصالت ماهیت معتقد است. از نظر فلاسفه مشاء، تمام وجودها بدون استثنا، اعم از واجب و ممکن ذهنی و خارجی، در تشخیص و تعیین‌شان با یکدیگر متباین‌اند و اطلاق وجود بر آنها از باب اشتراک لفظی است. از این‌رو، لفظ واحد در نظام حکمت مشایی بر معانی و مفاهیم متباینه اطلاق می‌شود و قدر جامع مشترک میان آنها وجود ندارد. ملاصدرا در شرح\* هدایه الاثیریہ\* در این‌باره می‌نویسد: «المشائین القائلین بأن الوجودات... حقایق متخالفة للذوات» (ملاصدرا، ۱۴۲۲، ص ۲۵۸). مطابق این تفسیر، موجودات حقایق مختلفی هستند که در ذات و وجود با یکدیگر متفاوت‌اند و اطلاق لفظ وجود بر

آنها از باب اشتراک لفظی است.

حکیم سبزواری درباره دیدگاه مشائیان که مشهور به نظریه تباین موجودات است، می‌گوید: «و عند مشائیه حقائق تباین و هولدی زاهق» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۰۴). البته سبزواری در طول حیات خود بر این رای باقی نماند و در حواشی خود بر کتاب\* شواهد الربوبیہ\* مدعی شد که وجودات تخالف ذاتی با هم ندارند و میان آنها از این حیث سنخیت برقرار است.

از دیدگاه حکمای مشاء، هر معلولی نسبت به علت فاعلی خود، وجود رابطی است و معلول در خارج، واقعیتی فی‌نفسه و مغایر با علت خود دارد، اما ارتباط ذاتی جدلناشدنی با علت خود دارد (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۱۰). مطابق با این بینش، اگرچه ممکنات در عالم عین نمود واقعی واجب نیستند و از این لحاظ مغایر با آن هستند، اما به لحاظ وجودی و ذاتی ارتباطی جدلناشدنی با آن دارند.

ابن‌سینا در\* الهیات شفا\* در مورد علت فاعلی و رابطه آن با معلول تبیینی ارائه کرده که در آن وجود معلول را مبین با علت فاعلی دانسته و نهایت ارتباط میان آن دو را اقتران وجودی بین آنها می‌داند. نکته مهم



اضافه مقولی است که از انواع تقابلات محسوب می‌شود. ابن‌سینا در متضایف بودن علت و معلول می‌نویسد: «و العله و المعلول هما معاً، و هما متلازمان و لا یجوز ان یكونا فی الوجود لان العله اقدم من المعلول فیه... فهما معافی التضایف» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۴۳). اضافه مقولی مطرح در گفتار ابن‌سینا مبتنی بر اصولی همچون معیت، تقدم و تأخر و تلازم وجودی بین علت و معلول است.

نظریه تباین وجودات دارای محذورات اساسی است، از جمله آن لزوم عزلت و بینونت میان وجود واجب و وجود ممکن و لزوم عدم سنخیت میان علت و معلول است. از سوی دیگر، اگر به تباین وجود جهان با حق تعالی قائل باشیم، لازمه آن نفی و انکار نقش و تأثیر خداوند در خلق جهان است؛ چراکه دو وجود متباین، هستی‌بخش متباین دیگری نخواهد بود. بر اساس تباین موجودات و اشتراک در یک مفهوم عام عرضی، حق تعالی در موطن موجودات حضور نخواهد داشت و معیت وجودی به درستی تبیین نخواهد شد و لزوماً قابلیت طرح نیز نخواهد داشت. نکته‌ای که نباید از آن غافل شد این است که ابن‌سینا در بحث معیت علمی حق

در اینجا تأکید ابن‌سینا بر تباین و جدایی فاعل و معلول است، چنان‌که می‌گوید: «و الفاعل یفید شیئاً آخر وجوداً لیس للآخر عن ذاته، و یكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذی هو فاعل، من حیث لا تكون ذات هذا الفاعل قابله لصوره ذلك الوجود، و لا مقارنة له مقارنة داخله فیه، بل یكون كل واحد من الذاتین خارجاً عن الآخر، و لا یكون فی احدهما قوه ان یقبل الآخر و لیس یبعد ان یكون الفاعل یوجد المفعول حیث هو، و ملاقیاً لذاته» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۵۹).

براساس نظریه امکان ماهوی ابن‌سینا، هر یک از علت و معلول، ماهیت و وجودی جدا از دیگری دارند و آنچه موجب نیازمندی معلول به علت می‌شود، ممکن‌الوجود بودن آن است. در باب علّیت حقیقی، نظر ابن‌سینا بر این است که گیرنده‌ای و دهنده‌ای و اضافه و نسبتی میان آن دو به عنوان یک امر سوم وجود دارد. بر این اساس، از آنجایی که وجود ممکن نشأت‌یافته از وجود واجب است، بدان نیازمند است و همین ملاک نیازمندی معلول به علت است.

بنابراین، رابطه علت و معلول، رابطه دو امر مضاعف است که اضافه میان آنها،

است. ابن‌سینا در این باره می‌نویسد: «فاذن وجود کل معلول واجب مع وجود علت» (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۶۷). به یک معنا می‌توان گفت که اگر چه بین واجب و ممکن معیت برقرار است، اما وجود واجب از صمیم ذات آن جوشیده و اتکا بر آن دارد، اما وجود ممکن از ذات آن نجوشیده، بلکه از سوی واجب بدو اعطا گشته و اتکا بر ذات ندارد.

از دیدگاه حکمای مشاء، وجودات امکانی در قیاس با واجب رابطی است؛ چراکه آنها بر اساس اصالت ماهیت و تباین وجودات، موجودات امکانی را مغایر با وجود حق تعالی می‌دانند؛ موجودات مغایری که با دریافت فیضی که از حق تعالی دریافت می‌دارند، نسبتی با حق تعالی پیدا می‌کنند که قابل انسالخ از آنها نیست.

## ۱-۲ حکمت اشراق

### ۱-۲-۱ ملاک نیازمندی معلول به علت از دیدگاه

#### سهروردی

سهروردی اشاره محسوسی به بحث نیازمندی معلول به علت نداشته، اما با کنار هم قرار دادن عناصری از حکمت اشراقی او می‌توان به نظریه او در این باره پی برد. سهروردی برای معلول تا پیش از افاضه علت حیثیتی قائل نیست و معلول تمام

تعالی به ماسوا نیز تحت تأثیر تباین ذاتی علت و معلول است؛ چراکه ابن‌سینا مدعی است علم واجب به ماسوا عین ذات واجب نیست، بلکه متأخر از ذات و به واسطه صور مرتسمه است.

## ۱-۱-۴ معیت علی و معلولی

استفاده از رابطه علیت، تلاشی فیلسوفانه و عقلانی برای تبیین رابطه مخلوق با خالق است. بحث معیت خالق و مخلوق در نگاه حکمای مشاء بر تبیین آنها از مسئله علیت استوار است. اینکه بین علت و معلول معیت برقرار است به این معنی نیست که در وجود، هیچ‌یک بر دیگری اولیت و تقدم ندارند، بلکه ذات علت، تقدم وجودی بر معلول دارد و در همین تقدم با معلول خویش معیت دارد.

از این رو، بیان فلسفی معیت ذاتی و ازلی بین خدا و مخلوقات به این گونه است که فلاسفه بر اساس قانون علیت معتقد هستند هیچ معلولی از علت خود هرگز جدا نیست و هر معلولی همراه و پیوسته با علت خویش است؛ بنابراین، از وقتی که خدا بوده، معلولات و موجودات هم با او معیت داشته و همراه او بوده‌اند. با این تفاوت که وجود او قائم به ذات و لایتناهی و ازلی و ابدی است و وجود سایر اشیاء قائم به او و ناشی از او و محدود و حادث

هویتش را از علت نورانی اش می‌گیرد. حقیقتاً می‌توان شیخ اشراق را زمینه‌ساز ظهور امکان فقری در حکمت متعالیه دانست. از دیدگاه شیخ اشراق، معلول همیشه وجهه معلولیت خود را حفظ می‌کند و همچنان نیازمند علت می‌باشد. در واقع، وجود امکانی معلول در ذات خویش واجب و بی‌نیاز از مرجح نیست و در دوام خود نیز مانند آغاز وجود محتاج علت است (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۴۰۸). به باور سهروردی، معلول تا هست، معلول است و معلول را نمی‌توان بی‌نیاز از علت دانست؛ پس نیازمندی معلول به علت منحصر در پیدایش نیست، بلکه دائمی و پیوسته است.

در نظامی که سهروردی از هستی ارائه می‌دهد، ملاک نیازمندی و افتقار معلولات به علت کاملاً مربوط به مرتبه نوری در این سلسله و نظام می‌باشد و به هر میزان که نزدیک منبع نور و فاعل کل باشند، نیازمندی آنها کمتر است. این فیلسوف اشراقی بر این عقیده است که در باب انوار مجرد و عقول مفارق، آنچه ملاک و ضابطه احتیاج به علت می‌باشد، نقص و قصور در مرتبه را باید نام برد.

## ۲-۱- اصل ضرورت و سنخیت از دیدگاه

سهروردی

اهمیت اصل ضرورت علی و معلولی از این جهت است که گاهی بحث علیت با این اصل مساوی قلمداد می‌شود. مفهوم ضرورت هم‌طراز مفهوم تعلق و وابستگی معلول به علت به کار می‌رود که سهروردی در کلام خود به آن اشاره نموده است. بنابراین، شیخ اشراق شیء معلول را که دارای ماهیت نوریه است، به تمام ذات متعلق به علتش می‌داند. در شرح \*حکمة الاشراق\* آمده است: «و نعنی بالعلّة، الّتی یتربّح وجود الممكن بحضورها، و هی التّامّة، علی ما قلنا، أیجب بوجوده وجود شیء آخر بتّة دون تصوّر آخر» (قطب الدین شیرازی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۷۴). در حکمت اشراق، ماهیت موجودات ممکن نوریه است که نورانیت خود را از نورالانوار دریافت می‌کنند؛ بنابراین، به تمام ذات متعلق و عین الربط به وجود واجب هستند و نمی‌توان وجود آنها را مفارق از وجود واجب دانست. طبق این تفسیر، هنگامی که علت تامه موجودات محقق شد، معلول باید صادر گردد و در این امر هیچ انشکاک‌ی قابلیت طرح ندارد و اضافه بین علت و معلول نیز نتیجتاً اشراقی خواهد بود.

از دیدگاه سهروردی، همواره وجود معلول به وجود علت، از آن جهت که علت

به اصل سنخیت اشاره می‌کند، چنان‌که می‌گوید: «فی ان الواحد الحقیقی لا یصدر عنه من حیث هو کذلک اکثر من معلول واحد» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۲۵). از این رو، از منظر سهروردی، از واحد حقیقی، از آنجا که واحد است، یک معلول بیشتر صادر نمی‌شود و این معلول علاوه بر سنخیت با وجود علت، با آن معیت نیز دارد و دمی مفارق و جدای از آن نیست؛ چراکه موجود ممکن را نشاید که از دایره علت خارج گشته و مستقل گردد.

### ۳-۲-۱. نقش تشکیک در تبیین معیت حق تعالی با خلق

در نظامی که سهروردی از هستی ترسیم می‌کند، اصالت با نور است. سهروردی به جای اینکه از اصالت وجود یا ماهیت سخن بگوید، به اصالت نور باور دارد و نور را یک حقیقت مشکک و ذو مراتب به شمار می‌آورد (دینانی، ۱۴۰۰، ص ۲۶). پس از ابن‌سینا، شیخ اشراق برای نخستین بار تشکیک در کمال و نقص را در مورد نور مطرح ساخته است. او در حکمة‌الاشراق می‌گوید: «النور کله فی نفسه لایختلف حقیقته الا بالکمال و النقصان» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۱۹). در حکمت اشراق، انوار از یکدیگر متباین نیستند، بلکه میان انوار متکثر رابطه

است، تعلق دارد. این تعلق با خصوصیتی که علیت علت در گرو آن است، همراه است، مانند اراده، معاون یا وجود هر شرطی که باید باشد یا عدم هر مانعی که نباید باشد.

سهروردی در استفاده از اصل سنخیت برای اثبات قاعده الواحد از ابن‌سینا پیروی کرده و در آثار مختلف خود به این اصل اشاره کرده و این حقیقت را در لسان اشراقی‌اش نیز نمایان کرده است. بر این مبنای سهروردی صدور نور و ظلمت و صدور دو نور از واحد را از جمیع جهات محال دانسته است که این مطلب مستقیماً به اصل سنخیت اشاره دارد: «لایجوز ان یحصل من نور الانوار نور و غیر نور» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۲۵). بنابراین، از نور جز نور صادر نمی‌شود و وجود موجودات نیز که نوری از نور الانوار است، هرگز مقتضی عدم و ظلمت نداشته و نخواهد داشت و همین امر علاوه بر سنخیت، بیانگر معیت و تلازم نیز می‌باشد.

اقتضای نور غیر از اقتضای ظلمت است و جایز نیست از نور الانوار هم نور و هم غیر نور صادر شود. سهروردی ضمن تبیین و اثبات قاعده الواحد در مفاد اشراقی

و به این ترتیب می‌توان آن را از ثمرات و پیامدهای اصل تشکیک به شمار آورد. چنان‌که خود او می‌نویسد: «و تفاوت النوریه لیست الا بالاشدیه و الکمال، فنورالانوار شدته و کمال نوریه لا تنهایی، فلا یتسلط علیه بالاحاطه شیء» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۶۸). بر این اساس، تفاوت نوریت تنها به شدت و کمال است و میان ممکن‌الوجودات، چون درجات نوری آنها متفاوت است، پس دارای مراتب مختلفی‌اند؛ اما درباره حق تعالی باید گفت که شدت و کمال نوریت نورالانوار پایان نمی‌پذیرد و چیزی بر او احاطه پیدا نمی‌کند و او اصل نور و ورای نور است و بیان درجات نوری در حق او صحیح نیست.

از دیدگاه سهروردی، عالی‌ترین مرتبه هستی نورالانوار است. به باور سهروردی، نورالانوار، نور قهار و غنی مطلق است و ورای آن چیز دیگری نمی‌باشد و تمامی موجودات وجود خود را از او گرفته و بدو نیازمند هستند و نمی‌توان لحظه‌ای آنان را مفارق و بی‌نیاز از نورالانوار دانست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۲۱).

عباراتی که سهروردی در برخی از مباحث فلسفی آورده، طنین عرفانی دارد.

تشکیکی وجود دارد و مراتب نوری آنها متفاوت است؛ اما در اصل نور بودن هیچ تفاوتی بین آنها نیست.

شیخ اشراق پس از اثبات اصالت ماهیت، تشکیک را در ماهیت به عنوان یک امر خارجی جاری و ساری می‌داند: «الامتیاز قد سبق... و فی الکلی‌الواقع بالتشکیک یصح الامتیاز بالکمال فی نفس الشیء» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۶). بر این اساس، ماهیات در اصل ماهوی بودن مشترک‌اند، اما دارای مراتب مختلفی هستند و جملگی آنان در یک مرتبه نیستند.

سهروردی بسیاری از مبانی تشکیک و نتایج برگرفته از آن را دگرگون ساخته است. وی در کتاب حکمة الاشراق الفاظ عام متساوق و عام متفاوت را به ترتیب جایگزین کلی متواطی و کلی مشکک ساخته است. علاوه بر این، وی اندیشه جواز تشکیک در ماهیات را میراث حکمای ایران باستان به شمار آورده است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۷؛ عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۳۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۶۴). باید توجه داشت که سخن سهروردی در باب علت و معلول بر اساس نقص و کمال استوار گشته

ص ۱۸۶). بر مبنای کلام سهروردی، حق تعالی نه تنها علت وجود و صدور موجودات است، بلکه علت بقاء و ثبات آنها نیز هست و به حکم مسانخت بین علت و معلول و اینکه صادره از او را نمی‌توان امر اعتباری دانست، بلکه امر حقیقی است.

از دیدگاه سهروردی، عالم نور محض منزله از بعد مسافت است و هر آنچه در مراتب علل، اعلی باشد به دلیل شدت ظهورش به موجود پایین‌تر، نزدیک‌تر است؛ یعنی هر چه بالاتر باشد، ظهورش بیشتر است و هر چه ظهورش بیشتر باشد، قرب فراوان‌تری پیدا می‌کند. پس منزله است خدای دورترین و نزدیک‌ترین و فراترین و فرودترین (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۳). در حکمت اشراق، از حق تعالی که به عنوان نورالانوار تعبیر می‌شود، هرگز لحظه‌ای از دیگر انواری که از او برتائیده‌اند جدا نیست و دیگر موجودات یا همان انوار تجلی‌یافته از نورالانوار هرگز جدا و مستقل از نورالانوار نیستند و همین امر مفید معیت همیشگی حق تعالی با جملگی موجودات من جمیع الجهات است.

شیخ اشراق، گرچه بحث تشکیک را در میان انوار مجرده جاری می‌سازد، اما

نورالانوار شدیدترین و عالی‌ترین انوار است و هیچ نوری به درجه وجودی او نمی‌رسد؛ بنابراین، نورالانوار در عین حال که ابعداست، اقرب است و در عین حال که ارفع است، ادنی است و هیچ مباینیتی بین او و خلق برقرار نیست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۵۳). اما با توجه به تمایزی که سهروردی میان انوار مطرح می‌کند و تمایز را به شدت و ضعف برمی‌گرداند، روشن می‌شود که در دستگاه فکری او بحث وحدت شخصی، امری جدی نیست و گرنه تمایز به شدت و ضعف باز نمی‌گشت (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹). در واقع، اگرچه تشکیک نوری در حکمت اشراقی مطرح است و حتی بحث تشکیک وجودی که ملاصدرا مطرح کرده را باید وامدار حکمت اشراقی دانست، اما وحدت شخصی وجود در حکمت اشراقی قابلیت طرح پیدا نکرده و نمی‌توان درباره این نظام فکری آن را صادق دانست.

#### ۴-۲-۱. معیت وجودی حق تعالی و خلق

عبارات سهروردی در باب تأثیر و علت بودن نورالانوار برای صدور موجودات آنچنان رسا و گویا است که هیچ توجیهی را برنمی‌تابد، چنان‌که می‌گوید: «و نور الانوار علیه وجود جمیع موجودات و علیه ثباتها» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲،

اعتباری است، چنان‌که خود می‌نویسد: «منشا الحاجه الی السبب لا هذا و لا ذاک» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۵۳). ملاصدرا همان اشکالی را که حکما بر سببیت حدوث برای نیاز به علت ذکر کرده‌اند، بر سببیت امکان ماهوی نیز وارد می‌داند؛ چراکه در هر صورت مفید ماهیت و جسمانیت خواهد بود و حق تعالی برکنار از چنین اوصافی است (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۱۰۷).

از دیدگاه ملاصدرا، وجود معلول در حین حدوث و در حین بقا تفاوتی ندارد و ملاک نیازمندی همواره با اوست و تعلق و نیاز تا عمق جان آن ریشه دوانده و سراپای هستی آن را فرا گرفته است. ملاصدرا آیه مبارکه «کل یوم هو فی شان» را دلیلی بر صحت سخن خود دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۸۳). بر اساس سیر سوم فلسفی ملاصدرا و طرح تشان‌به‌جای علیت، موجودات که اصل وجود آنها به حق تعالی برمی‌گردد، در تمامی شئون و تمامی لحظات نیازمند حق تعالی هستند و در هر لحظه آفرینش جدیدی در آنها صورت پذیرفته و آفرینش جدید بر آفرینش قبلی متجلی می‌شود و این امر مفید معیت دائمی حق با خلق و بیان عین‌الربطی و

نمی‌تواند جریان تشکیک را در کل نظام هستی سامان دهد، بلکه غواسق و مادیات را از این مرتبه خارج می‌کند. از دیدگاه شارحین، اگر شیخ اشراق در بحث نظام نوری، نور را تا عالم ماده تسری می‌داد، نه تنها نظام نوری خللی پیدا نمی‌کرد، بلکه کامل‌تر و شفاف‌تر هم می‌نمود.

### ۳-۱. حکمت صدرایی

#### ۳-۱-۱. ملاک نیازمندی معلول به علت

دیدگاه بدیع ملاصدرا در خصوص ملاک معلولیت معلول در قامت اصل امکان فقری تبلور می‌یابد و از رهگذر همین اصل زیربنایی حکمت متعالیه، تبیین متفاوتی از معیت حق و خلق ارائه می‌گردد. در واقع، با این بیان ملاصدرا که فلسفه را تکمیل نموده و به وحدت شخصی وجود معتقد می‌شود، دیگر جایی برای طرح موجودات مستقل و مفارق از ذات حق تعالی باقی نمی‌ماند و تمامی موجودات عین‌الربط به وجود حق تعالی توصیف می‌شوند که هر لحظه بدو نیاز دارند و طرح امکان فقری در حکمت متعالیه ناظر بر همین امر است.

ملاصدرا ثابت می‌کند که حدوث نمی‌تواند ملاک نیازمندی باشد و امکان ذاتی و به تعبیر دیگر، خلأ ذاتی نیز نمی‌تواند ملاک نیازمندی باشد؛ زیرا امکان لازمه ماهیت است و ماهیت امری

بقای علت است و اگر علت ساقط گردد، معلول نیز ساقط خواهد شد؛ بنابراین، معلول هم در پیدایش و هم در بقا نیازمند علت حقیقی خویش است.

از دیدگاه ملاصدرا، هرچه غیر خداست، فیض و رشحه ذات اوست و چیزی جدا و مباین از خدا نیست؛ از این رو، ایشان جدایی و مفارقت حق تعالی و خلق را برخلاف رویکرد ماهوی به نحو بینونت عزلی مورد بررسی قرار نمی‌دهد. از این حیث و برخلاف رویکرد فلاسفه پیشین، بینونت میان حق و خلق، بینونت عزلی نیست و نهایتاً میان آن دو بینونت صفتی برقرار است؛ به این معنا که خداوند محیط و مطلق و نامتناهی و اشیاء و مخلوقات محاط، مقید و متناهی هستند.

### ۳-۱- نگاه ابتکاری ملاصدرا به رابطه علت و معلول

از جمله ابتکارات ملاصدرا مربوط به حقیقت علیت و نحوه ارتباط معلول با علت است. در این مقام، او معتقد است که اضافه معلول به علت، اضافه اشراقی است و بازگشت معلولیت به تجلی و تشأن است. در واقع، معلول، رقیقه علت و علت، حقیقه معلول می‌باشد. ملاصدرا کشف وجود رابط معلول را از افتخارات خود برشمرده و با اثبات آن، مدعی اکمال فلسفه

عین‌الفقری موجودات به حق تعالی است.

### ۲-۳-۱. بررسی تباین وجود حق تعالی و خلق

ملاصدرا رابطه حق و خلق را برخلاف نگاه ماهوی فراتر از رابطه علی و معلولی تلقی می‌کند و اساساً از بینونت وجودی حکما روی بر می‌تاباند؛ تا آنجا که ایشان خلاف جهت‌گیری حکمای پیشین، پذیرش تباین وجودی را موجب اساءت ادب در محضر حق تعالی و سلب خالقیت خدا توصیف می‌کند: «فإنّ بینونة العزلة تؤدّي إلى إساءة الأدب و سلب الربوبية عن حضرة الرب تعالی» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۶۶). به باور ملاصدرا، چنین تبیینی از رابطه حق با خلق علاوه بر محذورات عقلی، با محذورات نقلی نیز در تضاد است و برخلاف آیاتی از قرآن کریم است که بر مقام ملکی و احاطه اتم و اکمل حق تعالی بر مخلوقات اشاره دارند.

از دیدگاه ایشان، «آنچه معلول نامیده می‌شود در حقیقت خود، هویتی مباین با حقیقت علت مفیض خود ندارد تا آنکه عقل بتواند با قطع نظر از هویت علت که موجد معلول است، به هویت معلول اشاره کند و در نتیجه دو هویت مستقل به وجود آید» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۱). طبق این تفسیر، معلول را نتوان جدای از علت تصور کرد و بقای معلول منوط به



سوی واجب است؛ لازمه چنین امری طرح امکان فقری و عین الربط بودن مخلوقات به حق تعالی است.

ملاصدرا بر اساس وحدت تشکیکی وجود و برخلاف مبنای قوم و اصالت ماهوی نام دیگری بر معلول می‌نهد و آن را وجود رابط تلقی می‌کند، چنان‌که در اسفار می‌نویسد: «فیکون وجود الممكن [یعنی وجود المعلوم] رابطاً عندهم و رابطاً عندنا» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۳۰). از این رو، ملاصدرا رابطه علت و معلول را با توجه به اضافه اشراقیه ذات، هو الربط می‌داند، در حالی که نزد فلاسفه سلف، ذات لها الربط می‌باشد.

بر مبنای نگاه ماهوی، ابتدا از علیت سخن به میان می‌آید، اما بر مبنای وحدت شخصی وجود، علیت به تشان ارتقاء می‌یابد؛ چراکه دوئیتی تحقق ندارد تا سخن از ایجاد و تحقق امکان طرح داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۱). براساس سیر سوم فلسفی ملاصدرا، عالم نمود خداست و خدا نیست و جملگی عالم از خداست و همگی این معلولات مخلوق حق تعالی هستند، اما حتی اگر تمامی این مخلوقات نیز با یکدیگر جمع شوند، قادر بر این نخواهند بود که خدا

و تمیم حکمت می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۷). بر این اساس، در قوس صعود می‌توان با وجود معلولات به وجود علت پی برد و در قوس نزول نیز وجود علت دال بر وجود معلول است؛ چراکه شدت خالقیت، رحمانیت و نورانیت حق تعالی مستلزم وجود مخلوقاتی است که از او متجلی گشته و گواه بر قدرت و علم بی‌کران او باشند.

از دیدگاه ملاصدرا، هر معلولی عین تعلق و وابستگی به فاعل خود می‌باشد؛ زیرا هرگونه استقلال در ذات معلول با مخلوق و مجعول بودن آن ناسازگار است: «أَنَّ الممكن و هوئیه لیست بحیث إذا قطع النظر عن موجدہ و مقومہ یکون موجوداً و واقعاً فی الأعیان، فلو قطع النظر عن وجوده الی وجود جاعله لم یکن شیئاً مذکوراً فلو جود الواجب تمام الوجود ..... و هذه لایعرفه إلا الراسخون» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۵۴). بنابراین، نمی‌توان هویت و وجودی برای ممکنات بدون وجود علت حقیقی آن در نظر گرفت و با قطع نظر از وجود علت، نمی‌توان به وجود معلولات معتقد شد؛ چراکه ممکن بودن هرگز مستلزم استقلال در ذات و وجود نیست و موجود ممکن هر لحظه نیازمند افاضه از

اعتقاد وی سخن همه گذشتگان به ماهیت و یا حداکثر، مفهوم وجود مربوط است؛ حال آنکه تشکیک اساساً از باب مفاهیم و ماهیات خارج است و به وجود تعلق دارد: «فالحق أن التشکیک غیر جار فی المفاهیم» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۳). از این حیث، تفاوت میان کامل و ناقص در یک شیء از نوع تفاوت در مفاهیم نیست؛ زیرا مفاهیم، حتی مفهوم وجود، از آن جهت که مفهوم‌اند، تشکیک نمی‌پذیرند. در تشکیک، مراتبی وجود علت و معلول دو امر جدا از یکدیگر قلمداد می‌شوند و معلول حتی اگر وجود رابط باشد، گسیخته و جدا از علت است. براساس وحدت تشکیکی وجود، بینونت و دوگانگی میان خلق و حق امری آشکار است؛ زیرا در این طریق، علت از این جهت که علیت است، اقتضای میانیت میان علت و معلولش را دارد: «لان العلیه من حیث کونها علیه تقتضی المبانیه بین العله و المعلول» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۳۱).

#### ۵-۳-۱. تبیین معیت وجودی حق تعالی از طریق قاعده بسیط الحقیقه

صدرالمتألهین در «شرح اصول کافی» به این نکته تصریح می‌کند که بر روی زمین کسی را نمی‌شناسد که به بسیط الحقیقه

باشند؛ پس باید گفت که تمامی معلومات همگی مخلوق علت حقیقی هستند، اما هرگز قادر بر این نخواهند بود که خدا باشند.

آیت‌الله جوادی آملی در تبیین رابطه علی و معلولی می‌گوید: «همانگونه که معنای حرفی بدون اعتماد بر معنای اسمی، حقیقتی پیدا نمی‌کند، معلول نیز بدون تکیه به موجود مستقل هیچ‌گونه ظهور و بروزی نمی‌تولند داشته باشد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۶، ص ۶۱۱). همان‌گونه که معنای حرفی با تمامی معنا و مفهوم خود قائم بر معنای اسمی است و بدون آن وجهی نخواهد داشت، معلومات نیز بدون وجود علت حقیقی هیچ وجهی نخواهند داشت و حتی از وجود ممکن که دارند نیز بی‌بهره خواهند گشت و عدمی خواهند شد.

ملاصدرا در تفسیر نهایی خویش به صراحت به اشتراک لفظی عنوان وجود در وجود رابط و وجود مستقل رای می‌دهد، تعبیر به اشتراک لفظی وجود خط بطلانی بر توهم موجودیت استقلالی وجود رابط به شمار می‌آید.

#### ۴-۳-۱. دیدگاه صدر نسبت به مساله تشکیک

یکی از انتقادات بنیادی ملاصدرا بر مشائیان و حکمای اشراق این است که به

علم داشته باشد: «لم أر فی وجه الارض من له اطلاع» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۱).

ملاصدرا در تبیین رابطه حق تعالی با دیگر وجودات هستی این قاعده را به عنوان نظر نهایی خود ابراز داشته است. ایشان قبل از ورود به برهان این قاعده در این باره می نویسد: «هذا من الغوامض الإلهية التي يستصعب إدراکه إلا علی من آتاه الله من لدنه علما» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰). او درباره این قاعده می گوید: «والواجب (تعالی) بسیط الحقیقة واحد من جمیع الوجوه، فهو کل الوجود» (همان). از دیدگاه ملاصدرا، حقیقت الهی در عین بساطت و وحدت، همه ابعاد عالم وجود را شامل می شود. او با هر پدیده ای همراه است، اگرچه مقارن و در ردیف او نیست؛ غیر از هر موجودی است، هر چند جدای از آنها نمی باشد. بر مبنای این قاعده، حق تعالی کمالات همه مراتب وجودی پایین تر از خود را به نحو اعلی و اتم دارد: «فکل ما یوجد فی غیره فیه علی وجه اشرف و اعلی» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۳۰). بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، وجود حق تعالی وجود همه اشیاست و مابینت اشیا برخلاف دیدگاه

حکمای پیشین به بینونت ذاتی بر نمی گردد، بلکه به کمال و نقص برگشت داده می شود: «أما مباینة الاشياء عنه تعالی لاجل اعدامها و نقائصها» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۱۳۴).

ملاصدرا در موضعی دیگر می نویسد: «كذلك هداني ربی بالبرهان النیر العرشى إلى صراط مستقیم ... فلأما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته» (همان). ملاصدرا نخستین فیلسوفی است که به نحو نظام مند، وحدت شخصی وجود را به طور برهانی اثبات کرده و با تأکید بر عدم تناهی وجودی خدا، ویژگی های متناقض نمایی چون لبعده اقرب، اعلای ادنی و اخفای اجلی (نهان ترین آشکارترین) را به خدا نسبت داده است.

از دیدگاه صدرا، آیات و روایات فراوانی بر معیت حق تعالی با سایر موجودات دلالت دارد. ایشان آیه ۴ سوره حلدید را صراحت در معیت وجودی حق تعالی با انسان ها دانسته و با ذکر «أین ما کُنْتُمْ» خاطر نشان می سازد که معیت قیومیه در نهایت بساطت از مکان و زمان و وقت جدا می باشد: «فهو علی غلیة تقدسه و توحده لا یخلو عنه این و لا مکان و لا یفوته وقت و لا زمان، بل غلیة احدیته توجب

هذه المعیّة» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۲۴).

معیت قیومیّه و قرب حق تعالی به اشیا، قربی معنوی است که در چارچوب قرب مادی و امثال آن معنا نمی‌شود. معیت حق با اشیا یا داخل بودن او در اشیا، مانند داخل بودن یک شیء در شیء دیگر و به نحو التصاق و مقارنت و شبیه آن نیست: «أنه بهویته مع کل شیء لا بمداخلة و مزاولة و بحقیقته غیر کل شیء لا بمزایلة» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۶۱).

حق تعالی با مخلوقات خویش معیت دارد و معیت خداوند با مخلوقات به ممانعت نیست، بلکه در متن سلسله و با همه موجودات حضور دارد و با حضور خود به موطن‌های مختلف رنگ می‌دهد، بدون آنکه از آنها رنگ بگیرد؛ زیرا صبغه الهی به دلیل اطلاق وجودی و سیطره‌ای که بر نظام هستی دارد، مصون از تأثیر اشیا دیگر است.

### نتیجه‌گیری

تبیین مسئله معیت حق تعالی با مخلوقات از مسائل مهم و اساسی در فلسفه و حکمت اسلامی است که سیر تکاملی را طی نموده است. بر مبنای حکمت سینوی و تحقق رابطه علی و معلولی، معلول وجود

فی نفسه دارد و واقعیتی مغایر با علت خویش محسوب می‌شود و ابن‌سینا رابطه میان آن دو را به واسطه اضافه مقولی تبیین و تحلیل کرده است. بر اساس این تبیین وجودی، ابن‌سینا اشتراک حق تعالی و خلق را در یک مفهوم عام عرضی بررسی می‌کند؛ بنابراین، در نگاه مشایی، حق تعالی در موطن موجودات حضور نخواهد داشت و معیت وجودی به درستی تبیین نمی‌شود و به جای آن، معیت علمی و علی و معلولی مطرح می‌گردد. در حکمت اشراق، تبیین رابطه حق تعالی با مخلوقات از طریق تشکیک صورت می‌پذیرد، اما این ارتباط در میان انوار مجرد جاری و ساری می‌شود. بر مبنای اصالت ماهوی و تشکیک به نقص و کمال در میان انوار، هئیت ظلمانی و مادی از چارچوب معیت خارج می‌شوند و سهروردی نمی‌تواند نظام تشکیکی و حضور حق تعالی را در تمامی مرلتب ماهوی تبیین نماید. نگاه صدرا در زمینه معیت حق با خلق بیشتر نگاه عرفانی است. به عقیده ملاصدرا، رابطه خدا با مخلوقات و معیت میان آنها با علیت مصطلح فیلسوفان که مبتنی بر دوگانگی علت و معلول است سازگاری ندارد. از این منظر، فقط خدا وجود مستقل دارد و جهان

محدودیت و تجدد است و حق تعالی در متن همه موجودات حضور دارد. معیت وجودی حق تعالی با مخلوقات در تمامی مراتب، اگرچه نخستین بار در حکمت متعالیه ملاصدرا برهانی گردید، اما مرهون سیر تکاملی بود که در حکمت سینوی و اشراقی طی کرده بود.

عین الربط به حق تعالی است. ایشان با طرح تشان به جای علیت، معیت بالحق را جانشین معیت بالعلیه می‌نماید و جدایی و مفارقت حق تعالی و خلق را برخلاف رویکرد حکمای پیشین به نحو بینونت عزلی مورد بررسی قرار نمی‌دهد؛ چراکه لازمه بینونت و انفصال آن دو موجب

#### ملاحظات اخلاقی:

**حامی مالی:** این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.  
**تعارض منافع:** طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.  
**برگرفته از پایان نامه / رساله:** این مقاله برگرفته از پایان نامه / رساله نبوده است.

## منابع

- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مصحح: هانری کوربن، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۴۰۰) - قرآن کریم
- شعاع اندیشه و شهود سهروردی، تهران: حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۱) - المباحثات، قم: بیدار
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶) الشفاء الالهیات، قم: دفتر تبلیغات اسلامی
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹) النجاه، تهران: دانشگاه تهران
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱) اشارات و تنبیهات، قم: بوستان کتاب
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴) التعليقات، قم: مکتب الاعلام الاسلامی
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۸) منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قم: دفتر تبلیغات اسلامی
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶) رحيق مختوم، قم: اسراء
- رحمانی، محمدهادی (۱۳۹۶) مراتب هستی در حکمت صدرایی، تهران: میراث فریختگان
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹) شرح المنظومه، تهران: نشر ناب
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲) - مباحثات، قم: بیدار
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۵) المشارع و المطارحات، تهران: مجلس شورای اسلامی
- شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۹۱) شرح حکمه الاشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵) شرح الاشارات و التنبیهات، قم: نشر البلاغه
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۸) درآمدی به نظام حکمت صدرایی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
- فارابی، ابونصر (۱۴۱۳) الاعمال الفلسیفیه، بیروت: دارالمتاهل
- قیصری، داوود بن محمود (۱۳۸۷) دروس شرح فصوص الحکم قیصری، قم: بوستان کتاب
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶) مجموعه آثار، تهران: صدرا
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۸) کلیات علوم اسلامی، تهران: صدرا
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰) الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳) -

- المشاعر، تهران: طهوری
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶) شرح الهدایه الاثیریة، بیروت: موسسه التاريخ العربی
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱) تفسیر قرآن کریم، قم: بیدار
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲)، الحاشیه علی الالهیات، تهران: بنیاد الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴ش) حکمت صدرا
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳) شرح المبدأ و المعاد، تهران: انجمن حکمت و اصول الکافی، تحقیق محمد خواجهوی، فلسفه ایران
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۹) حکمت الاشراق ۲، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۲ه.ق) تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی