



Explanation of “*Hudūth and Qidam* (Origination and Eternity), in Reality and Metaphor” Based on Mulla Sadra’s Views

Sajjad Ziaei¹ 

1. Professor at the Seminary and a Level 4 researcher in Islamic philosophy, holding a PhD in Teaching the Theoretical Foundations of Islam.

E-mail: sajjadziaei66@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 2024/06/06
Received in revised form
2024/09/14
Accepted 2024/09/14
Published online
2025/06/25

Keywords:
Hudūth and Qidam
(*origination and eternity*),
precedence and
succession, reality and
metaphor, Mulla Sadra,
conditional mode

ABSTRACT

occurrence and step have several meanings, each of which is tied to one of the types of precedence and delay. In addition to the six types mentioned earlier, Mulla Sadra has added two types of preemption and delay with truth and preemption and delay with al-haqiqa and al-majaz. According to the first part, he himself has explained a new type of occurrence and step under the title of occurrence and step with right. Now the question is whether it is possible to arrive at another type of occurrence and step based on the precedence and the delay with truth and authority or not? According to his own foundations and also the references he has in some topics, not only the occurrence and step are proved by truth and al-majaz, but it can be claimed that this is the final view of Mulla Sadra as well. In this view, the old is the Supreme Being, whose truth and example is the essence of existence, and non-existence is impossible for him. However, the accident is the opposite of Allah, which is non-existence in itself and has the dignity of confirming the existence of truth; That is, it is described as an entity in a broad sense. Among the works of this view, the applied unity of God; the unity of the true truth of the truth; the guardianship of God over Masavi; And the agreement is right with creation.

Cite this article: Ziaei, S (2025). Explanation of “*Hudūth and Qidam* (Origination and Eternity), in Reality and Metaphor” Based on Mulla Sadra’s Views, *History of Islamic Philosophy*, 4 (2), 209-232.

<https://doi.org/10.22034/HPI.2024.477415.1102>



©The Author(s). **Publisher:** Ale-Taha Institute of Higher Education Institute.

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.477415.1102>

Extended Abstract

Explanation

The concepts of “*hudūth*” (origination) and “*qidam*” (eternity) have multiple meanings, each associated with different types of precedence and succession. In addition to the six types of precedence and succession identified by earlier scholars, Mulla Sadra introduced two more types: precedence and succession in truth (*haqq*) and precedence and succession in reality and metaphor (*haqiqa* and *al-Maja*). According to the first type, he explained a new form of origination and eternity called “*hudūth and qidam bil-haqq*.” Here is a question: Can another kind of origination and eternity be identified based on precedence and succession in reality and metaphor? According to his principles and references in some discussions, not only is “*hudūth and qidam in haqiqa and al-majaz*” proven, but it can also be claimed that this is Mulla Sadra’s final view. Since, according to the author’s research, neither philosophical books mention this title nor have any articles or theses been written on this subject, this study explains “*hudūth and qidam in haqiqa and al-majaz*” based on Mulla Sadra’s views.

Methodology

This study was conducted using an analytical-descriptive method and library research.

Findings

According to precedence and succession in reality and metaphor, existence can be divided into two categories: eternal and originated. In this view, the eternal is the Almighty, who is the essence and true instance of existence, and non-existence is impossible for Him. However, the originated includes everything other than Allah, which is non-existent in itself and exists due to the conditional mode of Allah’s existence; that is, it is attributed to existence metaphorically. This type of origination and eternity can be called “*hudūth and qidam in haqiqa and al-majaz*.”

Conclusion

Everything other than Allah does not possess existence but is considered an aspect and manifestation of Allah’s existence. This statement has several implications, some of which are mentioned:

1. **Absolute Unity of Allah:** The essence of existence neither has distinct individuals nor gradations. Instead, existence is a singular necessary reality with multiple and diverse aspects and manifestations.

2. **True Unity of Allah:** The absolute existence of Allah is inherently unified, and a second entity cannot be assumed for Him because, firstly, another existence does not make sense in the face of unlimited existence, and secondly, apart from existence, there is only non-existence, which is absolute nullity.
3. **Allah's Sovereign Encompassment on Other than Himself:** His true existence is present and manifest in all phenomena, as stated in the Quran: "and We are nearer to him than his jugular vein." (Quran, 50:16).
4. **Allah's Coexistence with Creation:** He is with all beings, but not in a way that He is inside them, and He is separate from all things, but not in a way that He is cut off from them, as mentioned in the first sermon of Nahj al-Balagha by Imam Ali (peace be upon him): "He is with all things but not by association. He is other than all things but not by detachment."



تبیین حدوث و قدم بالحقیقة و المجاز با تکیه بر آراء صدر المتألهین

سجاد ضیائی^۱

۱. استاد حوزه علمیه و دانش‌پژوه سطح ۴ فلسفه اسلامی و دکتری مدرسی مبانی نظری اسلام. sajjadziaei66@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۰۴

واژگان کلیدی:

حدوث و قدم، تقدم و تأخر، حقیقت و مجاز، صدر المتألهین، حیثیت تقییدیه.

حدوث و قدم معانی متعددی دارد، که هر کدام با یکی از اقسام تقدم و تأخر، گره خورده است. ملاصدرا علاوه بر اقسام شش‌گانه‌ای که قدما بیان کرده‌اند، دو قسم تقدم و تأخر بالحق و تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز را اضافه کرده است. با توجه به قسم اول، خود او، قسم جدیدی از حدوث و قدم را تحت عنوان حدوث و قدم بالحق توضیح داده است. حال سؤال این است که آیا براساس تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز به قسم دیگری از حدوث و قدم می‌توان رسید؟ با توجه به مبانی خود ایشان و همچنین اشاراتی که در برخی مباحث دارد، نه تنها حدوث و قدم بالحقیقة و المجاز اثبات می‌شود بلکه می‌توان ادعا کرد که دیدگاه نهایی ملاصدرا نیز همین است. در این نگاه، قدیم، حق تعالی است که حقیقت و مصداق بالذات وجود است و عدم برای او محال است. اما حادث، تمام ماسوی‌الله است که فی‌نفسه عدم است و به حیثیت تقییدیه شأنیة وجود حق، تحقق دارد؛ یعنی بالعرض و المجاز متصف به موجودیت می‌شود. از جمله آثار این نگاه، وحدت اطلاقی خداوند، وحدت حق حقیقیه حق، احاطه قیومی خداوند بر ماسوی و معیت حق با خلق است. از آنجا که براساس فحص نگارنده، نه در کتب فلسفی چنین عنوانی ذکر شده و نه مقاله یا پایان‌نامه‌ای در این زمینه نوشته شده است؛ این نوشتار در تلاش است تا با روش تحلیلی و توصیفی و با تکیه بر آراء صدر المتألهین، به تبیین حدوث و قدم بالحقیقة و المجاز بپردازد.

استناد: ضیائی، سجاد (۱۴۰۴). تبیین حدوث و قدم بالحقیقة و المجاز با تکیه بر آراء صدر المتألهین، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ۴ (۲)، ۲۰۹-۲۳۲.

<https://doi.org/10.22034/HPI.2024.477415.1102>

ناشر: موسسه آموزش عالی آل طه

DOI: <https://doi.org/10.22034/HPI.2024.477415.1102>

© نویسندگان.



مقدمه

یکی از احکام و عوارض موجود بما هو موجود، مسئله حدود و قدم است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۴۵؛ ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۶۷ و طباطبایی، ۱۳۳۴، ج ۲، ص ۱۴۰). بحث حدود و قدم با تقدم و تأخر گره خورده است؛ زیرا اولاً در تحلیل حدود و قدم، تقدم و تأخر لحاظ شده است؛ حادث موجودی است که مسبوق به زمان یا مسبوق به عدم و یا مسبوق به غیر است و قدیم غیرمسبوق به زمان یا عدم یا غیر است و به همین دلیل در معنای حدود و قدم، سبق و لحوق (تقدم و تأخر) مأخوذ است. ثانیاً تقدم و تأخر داری اقسامی است و حدود و قدم نیز بر همین اساس دارای اقسامی خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۳۴، ج ۲، ص ۱۴۰ و جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۶، ص ۳۶۱). از این جهت، پیش از پرداختن به بحث حدود و قدم و اقسام آن و به خصوص حدود و قدم بالحقیقه و المجاز، لازم است تقدم و تأخر و اقسام آن روشن شود.

تقدم و تأخر نیز از احکام و عوارض موجود بما هو موجود است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۶۷).^۱ به لحاظ مفهوم نیز دو مفهوم بدیهی هستند که تعقل یکی بر تعقل دیگری متوقف است؛ یعنی متضایف هستند؛ بنابراین آنچه که به عنوان تعریف برای این دو مفهوم ذکر می شود جملگی شرح اللفظ محسوب می شود. البته باید توجه داشت که هرچند شرح اللفظ، تعریف حقیقی به حساب نمی آید اما برای انباه نسبت به معنی و حقیقت شیء کاربرد دارد. از این جهت برخی آن را این گونه تعریف کرده اند؛ هرگاه دو چیز را به یک امر سومی نسبت دهیم و در نسبت، اختلاف در کمی و زیادی پیدا شود، تقدم و تأخر پیش خواهد آمد. به دیگر سخن، هرگاه چیزی را که دو شیء دیگر به طور مشترک با آن نسبت دارند، به عنوان مبدأ در نظر بگیریم و آن دو شیء به گونه ای باشند که آن مقدار از نسبت خاص را که شیء دوم با آن مبدأ مفروض دارد، شیء اول نیز واجد باشد، اما همه آنچه را شیء اول دارد، شیء دوم نداشته باشد، در این صورت حالت خاص شیء نخست، یعنی بیشتر بودن نسبتش با مبدأ، «تقدم» نامیده می شود. و آن حالت خاص شیء دوم، یعنی کمتر

۱. البته تقسیم موجود به متقدم و متأخر، تقسیمی حاصر و تام نیست؛ زیرا قسم سومی نیز متصور است و آن موجودی است که متصف به معیت می شود (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۶، ص ۳۶۸).

بودن نسبتش با مبدأ، تأخر خوانده می‌شود. از تقدم و تأخر، به سبق، لحوق، پیشی و پسی نیز تعبیر می‌شود (طباطبایی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۱۲۹ و شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۴۹). حکما معمولاً برای تقدم و تأخر به طور استقرائی شش قسم بیان کرده‌اند که عبارتند از: تقدم و تأخر بالرتبه، تقدم و تأخر بالشرف، تقدم و تأخر بالزمان، تقدم و تأخر بالطبع، تقدم و تأخر بالجواهر و تقدم و تأخر بالعلیة (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۶۷). بعد از آن میرداماد تقدم و تأخر بالدهر را نیز اضافه می‌کند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۰). سپس ملاصدرا نیز دو مورد دیگر به اقسام آن اضافه می‌کند که در مجموع به نه قسم می‌رسد و آن تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز و تقدم و تأخر بالحقّ است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۵۷). ایشان در رساله شواهد الربوبیة این دو قسم را از ابداعات اختصاصی خود معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶).

نکته مهم این است که براساس هر یک از اقسام تقدم و تأخر معنایی از حدوث و قدم روشن می‌شود؛ حدوث و قدم زمانی، حدوث و قدم ذاتی، حدوث و قدم بالحقّ و... حال سؤال این است که آیا با توجه به تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز نیز حدوث و قدم معنی دارد؟ به بیان دیگر آیا تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز تنها در تبیین رابطه وجود و ماهیت و امثال آن به کار می‌آید یا در تحلیل حدوث و قدم عالم نیز کاربرد دارد؟ و اگر دارد چه آثاری به دنبال خواهد داشت؟ این پژوهش درصدد است تا با روش تحلیلی-توصیفی به تحلیل و بررسی دیدگاه ملاصدرا در این زمینه بپردازد. آنچه پرداختن به این مسئله را مهم می‌کند این است که اولاً براساس فحص نویسنده، مقاله یا پایان‌نامه‌ای به صورت مستقل به این مسئله پرداخته است.^۱ ثانیاً به نظر می‌رسد طرح این بحث به فهم دیدگاه نهایی صدر المتألهین در حدوث و قدم عالم کمک می‌کند.

۱. تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز و تفاوت آن با تقدم و تأخر بالحقّ

تعریف و توضیح هریک از اقسام تقدم و تأخر، از حوصله این مختصر خارج است و باید

۱. علامه طباطبایی نیز در بدایة الحکمة و نهایت الحکمة این قسم از حدوث و قدم را بیان نکرده است.

به منابع مفصل فلسفی که به برخی از آن‌ها اشاره شد، مراجعه شود. اما تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز به دلیل ارتباط با موضوع بحث، لازم است توضیح داده شود.

هر دو شیء که به امری متصف شوند و اتصاف یکی از آن‌ها به آن امر حقیقی و اتصاف دیگری بالعرض و مجازی باشد، بین آن دو شیء ای در نسبت با آن امر سوم تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۵۷؛ طباطبایی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۱۳۲ و جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۶، ص ۴۸۷). ممکن است این طور تصور شود که چون متأخر در اینجا حقیقتاً آنچه متقدم دارد را دارا نیست؛ بنابراین فاقد ملاک است. اما ملاصدرا خود پاسخ این مطلب را داده و می‌گوید ملاک تقدم و تأخر در تقدم بالحقیقة مطلق ثبوت و کون است، اعم از این که حقیقی و یا مجازی باشد. بیان حاجی سبزواری در تعریف تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز، مطلب را بهتر روشن می‌کند. او می‌گوید وقتی دو شیء به شیء دیگری متصف می‌شوند، درحالی که شیء ثالث نسبت به یکی از آن‌ها وصفی به حال خود شیء است و نسبت به دیگری وصفی به حال متعلق او، در این صورت شیء اول نسبت به شیء دوم تقدم بالحقیقة دارد؛ مانند تقدم وجود بر ماهیت؛ زیرا تحقق در واقع وصفی بالذات برای وجود خاص است و اما وصفی بالعرض برای ماهیت است؛ یعنی با وساطت وجود این وصف را می‌پذیرد.^۱

چنانچه گذشت معمولاً در کتب فلسفی مصداق تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز را در بحث رابطه وجود و ماهیت مطرح می‌کنند. براساس اصالت وجود، آنچه تحقق بالذات دارد و متن واقع را پر کرده است وجود است و ماهیت به حیثیت تقييدیه وجود موجود است؛ پس وجود تقدم بالحقیقة بر ماهیت دارد. ملاصدرا این محتوا را در بحث قوه و فعل نیز تطبیق می‌کند و بعد از بیان تقدم بالعلیة، بالطبع، بالشرف و بالزمان می‌گوید: تقدم وجود فعل

۱. «أنه إذا اتصف شيئان بشيء و كان ذلك الشيء لأحدهما وصفا بحاله وللآخر وصفا بحال متعلقه كان الأول متقدماً بالحقیقة على الآخر و ما فيه التقدم و التأخر هو الكون في الواقع و لو تجوز أمثاله تقدم حركة السفينة على حركة جالسها، و تقدم الوجود على الماهية... فإنه من التقدم بالحقیقة فالتحقق في الواقع وصف للوجود الخاص بحال نفسه و للماهية وصف بحال متعلقها الذي هو وجودها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ و تعلیقه حاجی سبزواری، ص ۴۹۴).

بر ماهیت قوه، تقدم بالحقیقه و المجاز است؛ زیرا ماهیت قوه به وجود که عین فعلیت است تحقق پیدا می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۸).

البته باید توجه داشت که بین تقدم بالحقیقه و تقدم بالحق تفاوت است و این‌ها نباید با هم خلط شوند؛ معنای «تقدم بالحقیقه» این است که در حقانیت و واقعیت، یکی بر دیگری تقدم دارد؛ یعنی یکی اولاً و بالذات واقعی است و دومی ثانیاً و بالعرض. اما در «تقدم بالحق»، دو امر که هر دو بالذات واقعی هستند و هر دو از مراتب حقیقت‌اند، یکی از این دو مستقل و دیگری غیرمستقل و وجود رابط است. از این جهت تقدم بالحق، تقدم وجود بر وجود است و ملاک آن اشتراک این دو وجود در وجود اعم از مستقل و رابط است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۵۸ و طباطبایی، ۱۴۳۴ق، ج ۲، ص ۱۳۷). در واقع در این معنا خود مراتب وجود در رابطه با یکدیگر بعضی بر بعض دیگر تقدم دارند. تقدم وجود بر ماهیت، تقدم بالحقیقه است و تقدم بعض مراتب وجود بر بعض دیگر تقدم بالحق است (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۷۵۸).

شهید مطهری می‌گوید: «این دو قسم اخیر از تقدم و تأخر براساس اصالت وجود معنی پیدا می‌کند» (همانجا). این بیان در مورد تقدم و تأخر بالحق درست است؛ یعنی بدون لحاظ اصالت وجود، اساساً این نوع از تقدم و تأخر معنی ندارد. اما در مورد بالحقیقه و المجاز، هرچند ملاصدرا آن را به اقسام تقدم و تأخر اضافه کرده است، اصل آن حتی برای اصالت ماهوی‌ها نیز قابل فرض است. البته تطبیق آن با مسئله وجود و ماهیت، به صورتی که ملاصدرا می‌گوید، مبتنی است بر پذیرش اصالت وجود. پس تقدم و تأخر بالحقیقه و المجاز اولاً تنها بین ماهیت و وجود برقرار نیست و ثانیاً در ماهیت و وجود نیز قائلان به اصالت ماهیت، استناد واقعیت خارجی به ماهیت را حقیقی می‌دانند و استناد آن به وجود را مجازی می‌پندارند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج ۱۶، ص ۴۸۶).

۲. مقدمات بحث

قبل از بیان اصل بحث لازم است مقدماتی ذکر شود؛

۲-۱. انحاء اتصاف

اتصاف موصوف به وصف، در همه‌جا به یک گونه و به یک معنا نیست؛ بلکه برخی

موصوف‌ها مصداق بالذات وصف خود هستند و برخی دیگر مصداق بالعرض وصف خود محسوب می‌شوند. برای روشن شدن این بحث ابتدا لازم است انواع واسطه بیان شود. هرگاه امری در اسناد وصفی به موصوف خود، به نحوی از انحاء، میانجی شود، آن را واسطه می‌گویند (فیاضی، ۱۳۹۷، ص ۵۱). واسطه را به سه قسم تقسیم کرده‌اند. الف) واسطه در ثبوت وصف برای موصوف که عبارت است از علت تحقق آن وصف برای آن موصوف؛ مثلاً خدای متعال واسطه در ثبوت وجود عالم است. به این نوع از واسطه، حیثیت تعلیلیه نیز اطلاق می‌شود. ب) واسطه در اثبات وصف برای موصوف که آن را واسطه در تصدیق نیز می‌گویند و عبارت است از دلیل اتصاف آن موصوف به آن وصف؛ مثلاً تغییر عالم واسطه در اثبات حدود عالم است.

ج) واسطه در عروض وصف برای موصوف که عبارت است از واسطه در اسناد آن وصف به موصوف؛ یعنی اتصاف اولاً و بالذات از آن خود واسطه است، ثانیاً به دلیل ارتباط و تناسبی که میان ذوالواسطه و واسطه وجود دارد، آن وصف بالعرض از آن ذوالواسطه نیز می‌شود؛ مثلاً در قضیه «ناودان جاری شد» جریان آب در ناودان، علت اسناد جریان به خود ناودان نیست اما در اثر ارتباط و اتصالی که بین این دو هست، مجازاً و بالعرض این اسناد صورت می‌گیرد. به این نوع از واسطه، حیثیت تقییدیه نیز می‌گویند.

البته باید توجه داشت که واسطه در عروض گاهی در اصطلاح ادبیاتی مطرح می‌شود که در این صورت اتصاف ذوالواسطه به آن وصف حقیقت ندارد و کذب است، لیکن به خاطر علقه و ارتباطی که با واسطه دارد، وصف به آن نیز اسناد داده می‌شود که از آن به اسناد «بغیر ما وضع له» تعبیر می‌شود. اما مجاز و واسطه در عروض در اصطلاح دقیق فلسفی این‌گونه نیست؛ زیرا اتصاف ذوالواسطه به آن وصف نیز حقیقی است. اما چنانچه قبلاً بیان شد بالعرض و با حیثیت تقییدیه واسطه است؛ یعنی ذوالواسطه حقیقتاً ولی با واسطه امری دیگر وصف را می‌پذیرد. به عبارت دیگر واسطه، مصداق بالذات آن وصف است و ذوالواسطه مصداق بالعرض آن وصف است. در ادامه روشن خواهد شد که رابطه وجود با ماهیت، وجود با معقولات ثانیة فلسفیه، صفات الهی با ذات الهی و علت با معلول خود از این قبیل است.

در کنار دو حیثیتی که تا اینجا بیان شد، اصطلاح دیگری نیز وجود دارد، که به آن «حیثیت اطلاقیه» می‌گویند و آن در جایی است که موصوف بی‌آن‌که به علت یا قیدی نیاز داشته باشد، متصف به یک وصف است؛ یعنی نه نیازمند به حیثیت تعلیلیه است و نه نیازمند حیثیت تقییدیه؛ مانند ثبوت وصف موجودیت و تحقق برای واجب‌الوجود (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۵۵)؛ بنابراین اتصاف دو گونه است؛ اتصاف بالذات که شامل حیثیت اطلاقیه و حیثیت تعلیلیه می‌شود و اتصاف بالعرض که همان حیثیت تقییدیه است.

۲-۲. انواع واسطه در عروض و حیثیت تقییدیه

حیثیت تقییدیه، به همان معنای فلسفی که گذشت، به سه صورت است.^۱

۲-۲-۱. حیثیت تقییدیه نفاذیه

هرگاه متن وجودی محدود و متعینی داشته باشیم، افزون بر وجود متعین و محدود، حد و تعین آن نیز در عالم خارج، واقعیت دارد؛ زیرا اگر حد در خارج نباشد بدین معناست که این وجود محدود، در عین محدودیت، بی‌تعین و بی‌حد و حصر باشد. در اینجا حد به حیثیت تقییدیه نفاذیه آن متن وجودی در خارج تحقق دارد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۵۸). در توضیح رابطه وجود و ماهیت، این بحث روشن‌تر خواهد شد.

۲-۲-۲. حیثیت تقییدیه اندماجیه

از یک متن وجودی، خواه محدود و خواه نامحدود، مفاهیم متعددی انتزاع می‌شود که به آن‌ها معقولات ثانیه فلسفی می‌گویند. برخی همچون شیخ اشراق فی‌الجمله عروض و اتصاف این‌ها را ذهنی می‌داند، اما به نظر مشهور عروض مفاهیم فلسفی ذهنی و اتصاف آن‌ها خارجی است. ملاصدرا ضمن باطل دانستن دیدگاه سهروردی براساس مبنای اصالت وجود، با طرح یک سؤال - که چگونه ممکن است اتصاف به چیزی در خارج باشد و در عین حال خود آن چیز در ذهن باشد؟ - به مخالفت با مشهور نیز پرداخته است و می‌گوید ظرف عروض و اتصاف حتماً باید یکی باشد؛ یعنی تحقق یک وصف، در همان ظرفی صورت می‌گیرد که اتصاف به آن وصف حاصل می‌شود؛ بنابراین هم عروض و هم اتصاف

۱. البته این تقسیم استقرائی است، نه حصر عقلی.

معقولات ثانیه فلسفیه در خارج است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۶).^۱ البته باید توجه داشت که نحوه تحقق آن‌ها در خارج با نحوه تحقق معقولات اولی متفاوت است؛ زیرا مفاهیم ماهوی متن وجودی مستقل دارند برخلاف مفاهیم فلسفی که مابازاء مستقل ندارند بلکه موجودیت آن‌ها مندمج و مستهلک در متن وجودی موضوع خود و به حیثیت تقییدیه اندماجیه وجود آن موجود هستند. به عبارت دیگر در رفت و برگشت بین واقع و ادراک، دو اصل اساسی روشن می‌شود؛ اصل اول، اصل انفعال از واقع است که به ملاصدرا اجازه نمی‌دهد بگوید اتصاف در خارج است و عروض ذهنی. اصل دوم نیز اصالت وجود است که به او اجازه نمی‌دهد امر دیگری غیر از وجود را در متن واقع بپذیرد؛ زیرا براساس این اصل، وجود است که همه متن واقع را پر ساخته و جایی برای امر دیگری باقی نگذاشته است. از این جهت تحقق این مفاهیم بالعرض و المجاز است، لکن با نحوه تحقق ماهیت نیز تفاوت دارد؛ زیرا ماهیت اولاً تنها در وجودات محدود است و ثانیاً صرفاً تعین و نفاذ موجود متعین است، اما معقولات ثانیه فلسفیه احوال و اوصاف مطلق وجود هستند که از حاق متن وجودی انتزاع شده و در سرتاسر آن گسترده هستند. البته حیثیت تقییدیه اندماجیه محدود به این‌ها نیست بلکه ملاصدرا نحوه تحقق صفات ذات حق تعالی را نیز با همین بیان توضیح می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۸).^۲

۳-۲-۲. حیثیت تقییدیه شأنیه

حقیقت واحد بسیطی که خاصیت انبساط و اطلاق دارد را در دو مقام می‌توان تحلیل و بررسی کرد؛ یکی مقام ذات و اجمال یا همان کثرت در وحدت و دیگری مقام تفصیل یا همان مقام وحدت در کثرت. در مقام ذات، تمام کثرات به نحو اندماجی حضور دارند؛ اما در مقام تفصیل، ذات از آن اطلاق خود، تنزل کرده و خود را در کثرات نشان می‌دهد. در

۱. و الحق أن الاتصاف نسبة بين شيئين متغايرين بحسب الوجود في ظرف الاتصاف فالحكم بوجود أحد الطرفين دون الآخر في الطرف الذي يكون الاتصاف فيه تحكم نعم الأشياء متفاوتة في الموجودية و لكل منها حظ خاص من الوجود ليس للآخر منها فلذلك صفة من الصفات مرتبة من الوجود يترتب عليها آثار مختصة بها حتى الإضافيات و أعدام الملكات و القوى و الاستعدادات فإن لها أيضا حظوظا ضعيفة من الوجود و التحصل لا يمكن الاتصاف بها إلا عند وجودها لموصوفاتها.

۲. برای مطالعه بیشتر درباره نحوه تحقق معقولات ثانیه فلسفیه و اقوال متعدد در آن، ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۸.

واقع کثرات، اطوار و شئون آن ذات هستند که تحقق آن‌ها با وساطت و حیثیت تقييدیه ذات است؛ به این نوع از حیثیت تقييدیه، حیثیت تقييدیه شأنیه می‌گویند. برای مثال در رابطه نفس با قوای خود و کثرات متعددی که در بستر آن قرار دارد، چنین رابطه‌ای برقرار است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۱۸۱).^۱ در مقام ذات نفس، تمام قوا به نحو اندماجی حضور دارند اما در مقام تفصیل و سریان، نفس در عین وحدت، در همه قوا حضور دارد؛ به گونه‌ای که عین همه آن‌هاست؛ یعنی در مرتبه قوه عاقله، خود عاقله است و در مرتبه خیال و حس نیز خود خیال و حس است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۶۴). این مضمون همان قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» است که حکما مطرح می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۵۶). در این صورت همه قوا موجودند اما نه به وجودهای دیگر، بلکه به نفس همین وجود نفسانی انبساطی و سعی؛ بنابراین قوا در عین تکثر، همه به حیثیت تقييدیه وجود نفس موجودند. اما این حیثیت تقييدیه با دو قسمی که قبلاً گذشت متفاوت است؛ زیرا اگر رابطه قوا با نفس به نحو اندماجی باشد، باید در تمام نفس این حیثیت حضور داشته و تمام این قوا نیز متحد باشند. درحالی‌که در مقام وحدت در کثرت، هر قوه‌ای غیر از قوه دیگر است. همچنین این رابطه به نحو نفادی نیز نمی‌تواند باشد؛ زیرا مثلاً قوه عقل نفاد نفس نیست بلکه نفس با سعه و انبساطی که دارد، منحصر در موطن خاصی نیست و با وحدت حقیقیه ظلیه‌اش در همه مراتبش گسترده است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۶۵). در ادامه روشن خواهد شد که وجود انبساطی حق تعالی که از مقام ذات تا عالم عقل و مثال و ماده را پوشش می‌دهد نیز همین‌طور است.

۳-۲. رابطه وجود و ماهیت

ملاصدرا با آن‌که ماهیت را اعتباری و وجود را اصیل می‌داند، ماهیت را هیچ و پوچ و ذهنی صرف تلقی نمی‌کند بلکه اعتباری را در کنار وجود اصیل در همان خارج و واقع معنا می‌کند. او می‌گوید: «وجود بر ماهیت مقدم است اما نه به تقدم‌هایی از قبیل آنچه قدما

۱. النفس فی وحدته الّتی هی ظلّ الوحدة الحقة الّتی لواجب الوجود تعالی. کلّ القوی فی مقامین: مقام الکثرة فی الوحدة، و مقام الوحدة فی الکثرة. و بعبارة أخرى مقام شهود المفصل فی المجمع، و مقام شهود المجمع فی المفصل. و فعلها، أی فعل القوی فی فعله، أی فعل النفس قد انطوی، فالنفس بالحقیقة، هی المتوهمة المتخیلة الحساسة المحركة المتحركة، و هی الأصل المحفوظ فی القوی، لا قوام لها إلا بها.

می‌گفتند، بلکه تقدم وجود بر ماهیت تقدم بالحقیقه است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۳۶ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵ و صدرالدین شیرازی، ج ۱، ص ۳۶۶). توضیح این‌که؛ در متن وجودی محدود و متعین، افزون بر وجود متعین و محدود، حد و تعین آن نیز - که در فلسفه از آن با عنوان ماهیت یاد می‌شود - در عالم خارج واقعیت و حقیقت دارد. گرچه همه متن این واقعیت محدود را وجود فراگرفته است اما این سخن به معنای نفی واقعیت و تحقق خارجی از ماهیت و ذهن ساخته بودن آن نیست بلکه ماهیت نیز که حد و چگونگی این وجود است با وساطت و حیثیت تقییدیه وجود موجود و متحقق است؛ یعنی چون وجود تحقق دارد، ماهیت نیز که کیفیت و چگونگی و حد آن است و از همین جهت با آن متحد است، متحقق و موجود خواهد بود. ممکن است سؤال شود که اگر ماهیت در خارج متحقق است پس چرا فیلسوفان و از جمله خود صدرالمآلهین، حد و تعین را امری عدمی شمرده‌اند؟ پاسخ این سؤال این است که مقصود از عدمی بودن، عدمی در مقایسه با متن وجود است؛ یعنی حد ذاتاً حظی از وجود ندارد و سنخ و جنس وجود نیست نه این‌که اصلاً در خارج نیست (امینی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۵۴-۱۵۹). ماهیات، حد ایجابی وجودی خارجی حقایق ممکنه هستند و سلبها و عدمها از لوازم این حد وجودی محسوب می‌شوند؛ بنابراین در یک وجود محدود، وجود مصداق بالذات و حقیقی موجود است و ماهیت، گرچه در خارج هیچ و پوچ نیست و نفس‌الأمر دارد، هرگز مانند وجود موجود و متحقق نیست بلکه مصداق بالعرض موجود به‌شمار می‌رود و به حیثیت تقییدیه نفادیه همان وجود متعین، متحقق خواهد بود. ملاصدرا این تحقق مجازی ماهیت را مجاز عرفانی می‌نامد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۸۷ و صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۵۶). این معنای تقدم بالحقیقه داشتن وجود نسبت به ماهیت است.

۳. حدود و قدم بالحقیقه و المجاز

چنان‌که گذشت، تقدم و تأخر بالحقیقه و المجاز، بیانگر رابطه وجود و ماهیت است. حال سؤال این است که آیا این نوع از تقدم در بحث حدود و قدم نیز جاری می‌شود؟ به عبارت دیگر؛ بحث حدود و قدم را می‌توان با عنوان نحوه ارتباط خلق و خالق مطرح کرد،

حال آیا ارتباط خلق و خالق را می‌توان براساس تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز توضیح داد؟ علامه طباطبایی در نهایتاً الحکمة این نوع از حدوث و قدم را مطرح نکرده است (طباطبایی (۱۳۳۴ق، ج ۲، ص ۱۴۱). اما با توجه به مبانی حکمت متعالیه روشن می‌شود که تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز در بحث حدوث و قدم نیز جریان پیدا می‌کند. توضیح این که براساس مبانی حکمت متعالیه، اولاً اصالت با وجود است؛ یعنی آنچه تحقق بالذات دارد و متن واقع را پر کرده است، وجود است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۰، ص ۱۴۷)؛

ثانیا وجود، حقیقتی واحد و بسیط است؛ زیرا پذیرش وجودهای جدا جدا، به معنای راه دادن غیر وجود در متن واقع است و این با اصالت وجود سازگاری ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴)؛

ثالثاً وجود، حقیقتی صرف و خالص است و هیچ خلیطی در آن راه ندارد؛ زیرا اصالت وجود، هرگونه خلیطی در وجود را از متن واقع نفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۴)؛

رابعاً صرف الوجود لا یتثنی و لا یتکرر؛ بنابراین غیر از وجود امر دیگری در متن واقع حضور ندارد تا بتواند دومین برای وجود باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۵۴)؛ خامساً این وجود، نامحدود نیز هست؛ زیرا لازمه محدود بودنش، حد خوردن وجود به غیر وجود است که این نیز منافی با اصالت و صرافت وجود است؛

سادساً این وجود واحد بسیط صرف نامحدود، ضرورتاً ازلیه داشته و واجب الوجود بالذات است؛ زیرا از آنجا که ذاتاً نقیض عدم است، هرگز نمی‌تواند عدم‌پذیر باشد.

با توجه به این مقدمات شش‌گانه، به ضرورتاً ازلیه تنها یک وجود واحد بسیط صرف نامحدود است که واقع را پر کرده است و مصداق بالذات وجود است و دیگر جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. اما از طرفی دیگر تحقق کثرات و موجودات محدود نیز بدیهی است. حال این کثرات یا باید دومین برای این وجود باشند که این با مقدمات پیش‌گفته سازگاری

۱. البته این بیان با تحقق معقولات ثانیة فلسفیه و حتی ماهیات در خارج منافاتی ندارد؛ زیرا این‌ها حیثیات مختلف خود وجود هستند و متن ساز نیستند.

ندارد؛ و یا این که تحقق این کثرات به حیث تقيیدی همان وجود، بالعرض و المجاز موجود شوند. البته مقصود از حیث تقيیدی در اینجا همان حیث تقيیدی شأنی است؛ زیرا اگر به نحو اندماجی باشد، باید در تمام ذات این وجود واحد، این حیثیت حضور داشته و تمام این کثرات با هم نیز متحد باشند. همچنین این رابطه به نحو نفادی نیز نمی تواند باشد؛ زیرا حیثیت تقيیدیۀ نفادیه تنها در موجودات محدود معنا دارد، درحالی که براساس مقدمات پیشین، این وجود نامحدود است و نفادبردار نیست؛ بنابراین همه ماسوی الله و کثرات واقعیت دارند و موجود هستند اما هیچ یک وجودی جدای از خدا ندارند، بلکه همه در نهایت به وجود حق و با حیث تقيیدی وجود او موجود و متحقق هستند.

با این بیان راه برای قسم دیگری از حدوث و قدم باز می شود و آن حدوث و قدم بالحقیقة و المجاز است؛ زیرا در این نگاه، قدیم همان وجود واحد بسیط صرف نامحدود واجب است که تحقق بالذات دارد و عدم در او راه ندارد. و اما حادث ماسوی الله است که شئون آن وجود است و تحقق بالعرض و المجاز دارد.

۴. حدوث و قدم بالحقیقة و المجاز در نگاه صدرالمتألهین

ملاصدرا گرچه عنوانی مستقل در حدوث و قدم بالحقیقة و المجاز باز نکرده است، اما در مواضع متعدد، بیاناتی دارد که از آن می توان این محتوا را استفاده کرد. برای نمونه در تعلیقه ای که بر الهیات شفاء دارد، در تفسیر حق و باطل می گوید: گاهی حق به وجود دائمی اطلاق می شود و در مقابل آن، باطل به وجود غیردائمی اطلاق می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۸۱).^۱ سپس در ادامه می گوید: سزاوارترین چیزها برای حق بودن، آن است که وجودش دائمی باشد و سزاوارترین اشیاء دائمی الوجود، آن است که دوام وجود برایش ضروری باشد؛ یعنی همان واجب بالذات. اما ممکن الوجود، خواه دائمی باشد و خواه غیردائمی، از آنجا که موجود بغیره است حق بالغیر خواهد بود.^۲

۱. «فالحق» یطلق بالاشتراک أو الحقیقة و المجاز علی معان: فتارة یطلق و یفهم منه الوجود العینی مطلقا - أي سواء كان دائما أو غیر دائم - فیقال: زید موجود حقا؛ و تارة یطلق و یفهم منه الوجود الدائم، فکان ما لا یدوم و جوده لیس موجودا بالحقیقة...

۲. فأحقّ الأشیاء أن یکون حقا هو الذی یدوم و جوده، و أحقّ الأشیاء الدائمة الوجود هو الذی یجب دوامه و

«فکلّ ما سوى الواجب بذاته باطل في نفسه حقّ بالواجب، كما في قول لبید: «ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۸۱). در این بیان، ماسوی‌الله فی نفسه باطل است، اما با حیثیت تقييدیه شأنیه حق تعالی و قتی لحاظ شود حقیقت محسوب می‌شود. وجود حقیقی یکی است و هیچ چیز غیر حق تعالی، وجود حقیقی نیست. ماسوی‌الله شئون و مظاهر و تجلیات او هستند، نه این‌که وجودی در مقابل او داشته باشند. این معنایی است که ملاصدرا در رساله فی سریان الوجود از غزالی نقل می‌کند که می‌گوید: وجود، تقسیم می‌شود به وجود لذاته (بالذات) و وجود من غیره (بالغیر). اما وجود من غیره، در هویت خودش هیچ قوامی به خودش ندارد بلکه از این حیث اساساً عدم محض است و وجود حقیقی ندارد. اما وقتی به حیث یلی‌الربی و وجه‌اللهی آن نظر می‌کنیم، می‌توانیم به آن موجود بگوییم.

«...ان ليس في الوجود الا الله و ان كل شيء هالك الا وجهه... فلكل شيء وجهان؛ وجه الى نفسه و وجه الى ربه. فهو باعتبار وجه نفسه عدم [معدوم] و باعتبار وجه الله موجود فاذن لا موجود الا الله و وجهه فاذن كل شيء هالك ازلا و ابدا» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۴۶).

در ادامه خود ملاصدرا توضیح می‌دهد که مقصود غزالی از این‌که ممکنات، موجود نبوده و در حال عدم باقی هستند، این است که موجودات متصف به وجود حقیقی نمی‌شوند، بلکه مظاهر و شئون وجود حقیقی هستند (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۱۴۶).^۱ محتوای این بیان نیز همان تقدم بالحقیقة وجود حق نسبت به ماسوی است. صدر در تفسیر این‌که چگونه می‌شود اسم «الله» از «لاه، یلوه» به معنای «احتجب» باشد، می‌گوید:

«لأنه بكنه صمديته محتجب عن العقول... فربما يخطر ببال ضعفاء العقول أن هذه

هو الواجب بذاته. و الممكن الوجود - سواء كان دائماً أو غير دائم - حقّ بغيره، لكونه موجوداً بغيره (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۸۱).

۱. البته ملاصدرا در این رساله درصدد دفاع از دیدگاه ذوق‌التأله محقق دوانی است. او بعدها از دیدگاه دوانی اعراض کرده و خود منتقد این دیدگاه است. اما در اینجا آنچه مورد استناد نگارنده است صرفاً نقل و توضیح او از کلام غزالی و محققین است.

الأشياء موجودة بذواتها، و كثير منهم لا يمكنهم تصوّر دوام المجعول مع الفاعل التّام مع أن البقاء لأحدهما بالأصالة و الحقيقة و للآخر بالتبعية و المجاز - إذ المهيّات و الأعيان مظلمة الذوات بذواتها، لازمة الفقدان و العدم بأنفسها، إلا أنها مرآة لحقيقة الأول و مجالى لظهور نور الحق لم يزل، فاختمى الحق بالخلق، و ظهر الخلق بنور الحق، فلا سبب لاحتجاب نوره إلا كمال ظهوره، كما لا سبب لظهور الخلق إلا غاية بطونه و بطلانه، فالحق محتجب و الخلق محجوب» (صدرالدين شيرازى، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۰).

ایشان در این متن به صراحت رابطه خلق و خالق را با تقدم بالحقیقه و المجاز توضیح داده و می گوید اساساً ماسوی الله موجودیت بالذات ندارد. موجودیت بالأصالة و الحقیقه از آن حق است و ممکنات موجودیت تبعی و مجازی دارند؛ زیرا به خودی خود لازمه الفقدان و العدمند اما از این حیث که مرآتی وجود حق و مجالی ظهور نور او هستند، بالتبع و المجاز و با حیث تمییدی وجود او موجودند. پر واضح است که منظور از مجاز در اینجا معنای ادبی آن نیست بلکه چنانچه گذشت معنای فلسفی و عرفانی آن مقصود است. صدرالمتألهین در جمع دو آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» (زمر/۴۲) و «قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ» (سجده/۱۱) نکته ظریفی را در باب توحید افعالی مطرح کرده و آن را به عنوان اصلی اساسی در توضیح اسرار بعضی از آیات الهی معرفی می کند؛ حاصل کلام او این است که همان طور که وجود حق، تنها وجود حقیقی است و نسبت وجود به ماسوی الله مجازی است، نسبت دادن فعل به ماسوی نیز بالمجاز خواهد بود و لا مؤثر فی الوجود إلا الله؛ زیرا ذات اسباب، مستهلک در مسبب خود است.

«يجب على الناظر المتأمل أن يعلم مما أكثرنا ذكره و كررنا إثباته فى توضيح أسرار بعض الآيات أن كل فعل إذا نسب إلى البارئ القيوم يكون بالحقيقة لا بالمجاز، و إن نسب إلى ما سواه يكون بالمجاز، و ذلك لأن الأسباب مستهلكة الذوات و المهيّات عند مسببها، فإذا سمعت مثل قوله تعالى: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا» فاحمله على الحقيقة فى التوفى، و إذا سمعت مثل قوله: «قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ» فاحمله على المجاز» (صدرالدين شيرازى، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۱۹).

بنابراین افعال موجودات در حقیقت و مجاز بودن تابع وجود آنهاست؛ اگر وجود آنها

وجود حقیقی باشد فعل آن‌ها نیز حقیقی است و اگر تحقق آن‌ها مجازی و با حیثیت تقييدیه امری دیگر باشد، فعل آن‌ها نیز مجازی و با حیث تقييدی فعل فاعل حقیقی خواهد بود. پس تقدم و تأخر بالحقیقة و المجاز، نه تنها در اصل وجود بلکه در اوصاف و افعال نیز جاری است. ملاصدرا در تکمیل این بحث می‌گوید: محقق عارف کسی است که به نور معرفت برای او کشف شده است که اشیاء قیام به غیر دارند و از این حیث است که بالغیر حقیقت پیدا می‌کنند و الا به خودی خود هالکات الهویات و الإنیات هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۲۱).^۱

ایشان در مورد نسبت اسماء الهی با اسماء ممکنات همین ضابطه را به کار گرفته و می‌گوید: اطلاق اسماء، حتی اسم وجود، برحق تعالی و ماسوی یکسان نیست؛ بلکه همه ماسوی الله، ظلال و أشباح محاکیه وجود حق و مجاز هستند.

«الأسامی کلها إذا أطلقت علی الله تعالی و علی غیره لم یطلق علیهما بمعنی واحد فی درجة واحدة. حتی أن اسم الوجود، الذی هو أعم الأشیاء اشتراکاً، لا یشمل الواجب و الممكن علی نهج واحد، بل کل ما سوی الله تعالی وجوداتها ظلال و أشباح محاکیه لوجود الحق الأول. و مع ذلك لیس إطلاق الوجود علی ما سوی الله مجازاً لغویاً بل مجازاً عرفانیا عند أهل الله. و هكذا فی سائر الأسامی کالعلم و الإرادة و القدرة و غیرها فکل ذلك لا یشبهه فی الخالق الخلق» (صدرالدین شیرازی، بی تا، ص ۱۵۶).

نکته مهم و جالب این است که در پایان این متن خود ایشان تذکر می‌دهد که مقصود از مجاز در اینجا مجاز لغوی نیست بلکه مجاز عرفانی مقصود است که در لسان اهل الله

۱. «فالمحقق العارف هو الذی ینکشف له بنور معرفته أن لا قوام للأشیاء عنده بأنفسها و إنما قوامها بغيرها، فهی باعتبار أنفسها باطلاات الذوات هالکات الهویات و الإنیات، و إنما حقیقتها بغيرها لا بأنفسها من حیث هی، فإذا لا حقّ عند المحقق المحقّ إلا الحقّ القیوم الذی لیس کمثله شیء فهو القائم بذاته و کلّ ما سواه قائمة بقدرته، فهو الحقّ و ما سواه باطل. و لمّا جرى هذا المعنی علی لسان بعض الأعراب قصداً أو أتفاقا صدقه رسول الله ﷺ فقال: أصدق بیت قاله الشاعر قول لبید: ألا کلّ شیء ما خلا الله باطل و کلّ نعیم لا محالة زائل فکلّ شیء هالک إلا وجهه» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۱۹).

مصطلح است.

در همین کتاب، آنجا که از انحصار فاعلیت حقیقی در خداوند بحث می‌کند، با صراحت بیشتری بر این مضمون تأکید کرده و می‌گوید:

«فقد ثبت أن التأثير و الإيجاد الحقيقي و الفاعلية الحقيقية يختص بواجب الوجود بذاته، كما أن الوجود الحقيقي يختص به تعالى، و هو واحد كما بيناه فلا مؤثر في الوجود إلا هو. و كما أن كونه موجودا حقيقيا لا غير، لا يوجب أن لا يكون غيره موجودا أصلا كذلك كونه موجدا حقيقيا لا غير لا يوجب أن لا يكون غيره فاعلا. و إنما يلزم منه نفى الفاعلية الحقيقية عن غيره» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ص ۵۶).

ملاصدرا در این متن از این که وجود حقیقی تنها منحصر به خداوند است، انحصار تأثیر، ایجاد و فاعلیت حقیقی در ذات حق تعالی را نیز اثبات می‌کند و سپس می‌گوید: این که گفته شد وجود حقیقی به حق تعالی منحصر است، به معنای نفی موجودیت از دیگر موجودات نیست؛ چنان که اثبات فاعلیت حقیقی برای خداوند، به معنای نفی فاعلیت از دیگران نیست بلکه مراد آن است که جز او، فاعل حقیقی وجود ندارد.

در تعلیقه بر الهیات شفا نیز بر این اصل تمرکز کرده و اظهار تعجب می‌کند از کسانی که قائل به توحید افعالی هستند ولی توحید وجود را نمی‌پذیرند! سپس توحید وجود را به کاملین از عرفا نسبت می‌دهد:

«و العجب من جماعة من المتأخرين قالوا بتوحيد الأفعال و أن لا مؤثر في الوجود إلا الله، و لم يقولوا بتوحيد الوجود؛ و لا يمكنهم إدراك هذا التوحيد كما عليه العرفاء الكاملون» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۷۹۳).

۵. نتیجه‌گیری

براساس آنچه گذشت، می‌توان موجود را به دو قسم قدیم و حادث تقسیم کرد. قدیم، حق تعالی است که حقیقت و مصداق بالذات وجود است و عدم برای او محال است. اما حادث، تمام ماسوی‌الله است که فی‌نفسه عدم است و به حیثیت تقييدية شأنية وجود حق

تحقق دارد؛ یعنی بالعرض و المجاز متصف به موجودیت می‌شود. این نوع از حدوث و قدم را می‌توان حدوث و قدم بالحقیقة و المجاز نامید؛ بنابراین ماسوی‌الله جملگی بهره‌ای از وجود ندارند بلکه شئون و تجلیات وجود حق محسوب می‌شوند. این بیان پیامدهایی دارد که برخی از آن‌ها اشاره می‌شود.

۱. وحدت اطلاقی خداوند؛ بدین معنی که حقیقت وجود نه دارای افراد متباینه است بدان‌گونه که در حکمت مشاء و تشکیک عامی مطرح است و نه دارای مراتب تشکیکی است آن‌گونه که در تشکیک خاصی مطرح می‌شود. بلکه وجود یک حقیقت وجوبی است که دارای شئون و ظهورات متعدد و متکثر است.

۲. وحدت حقه حقیقیه حق؛ یعنی وجود مطلق خداوند ذاتش عین وحدت اطلاقی است و دومین برای او قابل فرض نیست؛ زیرا اولاً در مقابل وجود نامحدود وجود دیگری معنی ندارد و ثانیاً غیر از وجود هم عدم است که بطلان محض است.

۳. احاطه قیومی خداوند بر ماسوی؛ یعنی وجود حقیقی اوست که در همه مظاهر حاضر و ظاهر است، همان‌گونه که خدای متعال در قرآن فرموده است: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (سوره ق/۱۶).

۴. معیت حق با خلق؛ او با همه موجودات هست، اما نه به گونه‌ای که داخل در آن‌ها باشد و نیز جدای از همه ماسوی است، اما نه به گونه‌ای که بریده از آن‌ها باشد؛ چنانچه در خطبه اول نهج‌البلاغه از امیرالمؤمنین علی ϕ نقل شده است: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَّا بِمَزَايَلَةٍ».

منابع و مأخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶). *الإلهیات من کتاب الشفاء* (تحقیق علامه حسن زاده آملی)، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
- اسماعیلی، مسعود (۱۳۸۹). *معقول ثانی فلسفی در فلسفه اسلامی*، چاپ دوم، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- امینی نژاد، علی (۱۳۹۴). *حکمت عرفانی*، قم، چاپ سوم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵). *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، قم، انتشارات اسراء.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). *شرح المنظومه* (تعلیقات حسن زاده آملی)، تهران، نشر ناب.
- شیروانی، علی (۱۳۷۷). *شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة و نهاية الحکمة*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، قم، مکتبه المصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۵). *شواهد الربوبية* (مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین)، تهران، انتشارات حکمت.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۷۸). *رسالة فی الحدوث* (حدوث العالم)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۲). *شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهیات شفا*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۴۰۰). *رسالة المشاعر*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (بی تا). *المبدأ و المعاد*، بی جا (نرم افزار حکمت اسلامی نور).
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (بی تا). *الرسائل* (رسالة فی سریان الوجود)، قم، مکتبه المصطفوی.

طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۳۴ق). *نهایة الحکمة*، قم، چاپ هفتم، مؤسسة النشر الاسلامی.
فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۷). *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، قم، چاپ پنجم، پژوهشگاه حوزه و
دانشگاه.

قرآن.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). *مجموعه آثار*، تهران، انتشارات صدرا.
میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۴)، *العبسات*، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ.
نهج البلاغه.

References

- Amini-Nejad, Ali (2015). *Mystical Wisdom*, Qom, Imam Khomeini Institute Publications. [in Farsi]
- Esmaceli, Masoud (2010). *Philosophical Secondary Intelligibles in Islamic Philosophy*, Qom, Imam Khomeini Institute Publications. [in Farsi]
- Fayazi, Gholamreza (2018). *Being and Essence in the Sadrian School*, Qom, Research Institute of Seminary (hawzeh) and University. [in Farsi]
- Ibn Sina, Husayn ibn Abdullah (1997). *Al-Ilahiyat min Kitab al-Shifa*, Qom, Islamic Propagation Office, Center for Publications. [in Arabic]
- Javadi Amoli, Abdullah (2016). *Sealed Nectar: Commentary on Transcendent Wisdom*, Qom, Esra Publications. [in Farsi]
- Mir Damad, Muhammad Baqir ibn Muhammad (1995). *Al-Qabasat*, Tehran, University of Tehran, Institute of Publications and Printing.
- Motahhari, Morteza (1997). *Collection of Works*, Tehran, Sadra Publications. [in Farsi]
- Nahj al-Balagha.
Quran.
- Sabzawari, Hadi ibn Mahdi (1990). *Commentary on Al-Manzuma* (Annotations by Hasan Zadeh Amoli), Tehran, Nab Publications.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1980). *Risala al-mashā'ir* (*Treatise on Perceptions*), Qom, Bustan-e-Ketab. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1981). *Al-Shawahid al-Rububiyya fi al-Manahij al-Sulukiyya*, Tehran, University Publishing Center. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1987). *Tafsir al-Qur'an al-Karim* (*Commentary on the Holy Quran*), Qom, Bidar Publications. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1989). *Al-Hikmat al-Muta'aliya fi al-Asfar al-Aqliyya al-Arba'a*, Qom, Maktabat al-Mustafawi. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1996). *Al-Shawahid Al-Rabubiyah* (*Collection of Philosophical Treatises of Sadr al-Muta'allehin*), Tehran, Hikmat Publications. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1999). *Risalat fi al-huduth* (*Treatise on the Origination of the World*), Tehran, Sadra Islamic Philosophy Foundation. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (2003). *Commentary and Annotations of Sadr al-Muta'allehin on Ilahiyat al-Shifa*, Tehran, Sadra Islamic Philosophy Foundation. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (n.d.). *Al-Mabda' va al-Ma'ad* (*Origin and Resurrection*), n.p. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (n.d.). *Rasā'il al-Shīrāzī* (*Treatise on the Permeation of Existence*), Qom, Maktabat al-Mustafawi. [in Arabic]
- Shirvani, Ali (1998). *Commentary on Philosophical Terms of Bidayat al-Hikmah and Nihayat al-Hikmah*, Qom, Islamic Propagation Office, Center for Publications. [in Farsi]
- Tabataba'i, Seyyed Muhammad Husayn (1434 AH). *Nihayat al-Hikmah*, Qom, Islamic Publishing Institute. [in Arabic]