

The influence of ontology on how God exists and relates to beings In the philosophy of Mashaei, Sadra and theoretical mysticism

Ebrahim Rostami¹ 

1. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Islamic Studies, University of Medical sciences, Shiraz, Iran. E-mail: rostamiebrahim67@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 12 June 2023

Received in revised form:

18 July 2023

Accepted: 28 July 2023

Published online:

3 August 2023

Keywords:

ontology,

existence of God,

relation of God to beings

Sadraei philosophy

theoretical mysticism.

ABSTRACT

The present study with an analytical-comparative approach has dealt with the effect of ontology on how God exists and relates to beings in Peripatetic philosophy, Sadraism and theoretical mysticism. Existence is a truth, but in terms of cognition, many interpretations have been made by philosophers and mystics. There is no similarity between the obligatory essence of existence and other objects, but at the same time all objects are under the protection of God and need God in their occurrence and survival. Truth has levels, the highest level of which is the existence of the Blessed and Exalted Right, and the other levels below are the same objects that exist in addition to the enlightenment and the guardianship of the Supreme Being. It is a matter of intensity and weakness and realization of levels. Rather, it is the existence of a personal truth which is the essence of the Supreme Being and has different manifestations and contrary to philosophical understanding, objects have no share in existence and God is free from all objects and manifestations all appointments are objects and other than them.

Cite this article: Rostami1, E. (2023). The influence of ontology on how God exists and relates to beings In the philosophy of Mashaei, Sadra and theoretical mysticism. *Studies in Comparative Religion and Mysticism*, 7 (1), 158-177.

DOI: 10.22111/jrm.2023.45885.1128



© The Author(s).

DOI: 10.22111/jrm.2023.45885.1128

Publisher: University of Sistan and Baluchestan

تحلیل تطبیقی نوع نگرش به جهان هستی در چگونگی اثبات و ارتباط خدا با ماسوی الله در فلسفه مشایی، صدرایی و عرفان نظری

ابراهیم رستمی^۱

۳. نویسنده مسئول، استادیار، گروه معارف اسلامی، دانشگاه علوم پزشکی شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: rostamiebrahim67@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	پژوهش حاضر با رویکرد تحلیلی - تطبیقی به تطور فکری و تحلیل بسترهای ظهور براهین متنوع فلسفی در اثبات ذات حق و تأثیر آن در تبیین کیفیت ارتباط خدا با ماسوی الله در فلسفه مشایی، صدرایی و عرفان نظری پرداخته است. دار هستی در عین اینکه در واقع یک حقیقت است اما در مقام شناخت، تفسیرهای متعددی از سوی فلاسفه و عرفا صورت گرفته است. برهستی‌شناسی مشایی، تحقق ماهیات و تکثر اشیاء حاکم است و هیچ سنخیتی بین ذات واجب الوجود با سایر اشیاء وجود نداشته اما در عین حال همه اشیاء تحت إحصاطه خداوند بوده و در حدوث و بقائشان به حق نیازمندند. در هستی‌شناسی صدرایی، عالم هستی دار وجود و وحدت است نه ماهیات و کثرت، و وجود یک حقیقت دارای مراتب است که اعلی مرتبه آن وجود حق تبارک و تعالی است و سایر اشیاء به اضافه اشراقی و معیت قیومیه حق تعالی موجودند. در هستی‌شناسی عرفانی نه تنها ماهیت بهره‌ای از حقیقت ندارد بلکه خود وجود هم عاری از شدت و ضعف و تحقق مراتب است، و وجود یک حقیقت شخصی است که همان ذات حق تعالی است و دارای ظهورات مختلف بوده و برخلاف فهم فلسفی، اشیاء سهمی از وجود نداشته و خداوند در عین اینکه با همه اشیاء و مظاهر است اما میرای از همه تعینات اشیاء بوده و غیر آنهاست. از جمله نتایج پژوهش حاضر این است که؛ تفاوت در تحلیل حقیقت ممکنات، با چگونگی اثبات وجود خدا و إقامة براهین و همچنین فهم کیفیت ارتباط خدا با سایر مخلوقات، کاملاً مرتبط و متأثر از آن است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۳/۲۲	
تاریخ ویرایش: ۱۴۰۲/۴/۲۷	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۵/۵	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۵/۱۲	
واژه‌های کلیدی:	
هستی‌شناسی،	
اثبات خدا،	
ارتباط خدا با موجودات،	
فلسفه مشایی،	
فلسفه صدرایی،	
عرفان نظری	

استناد: رستمی، ابراهیم (۱۴۰۲). تحلیل تطبیقی نوع نگرش به جهان هستی در چگونگی اثبات و ارتباط خدا با ماسوی الله در فلسفه مشایی، صدرایی و

عرفان نظری. *مطالعات ادیان و عرفان تطبیقی*، ۷(۱)، ۱۷۷-۱۵۸. DOI: 10.22111/jrm.2023.45885.1128



نویسندگان. ©

ناشر: دانشگاه سیستان و بلوچستان

مقدمه

بحث از شناخت و آگاهی، یکی از بنیادی‌ترین مسائل در حوزه فلسفه اسلامی است به این معنا که فرایند شناخت و معرفت به اشیاء یا همان ادراک چگونه حاصل می‌گردد. در یک تقسیم بندی به حصر عقلی، ادراک یا حضوری است یا حصولی (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص. ۱۷۲)؛ و ادراک حصولی نیز به حسی، خیالی و عقلی تقسیم می‌شود. بنابراین معرفت شناسی مقدم بر هستی شناسی است. از سوی دیگر مسأله شناخت و نوع نگاه به جهان هستی و پدیده‌های آن کاملاً مرتبط با مسأله خدایابی است و تا زمانی که سوز و عشق به خدا و خداشناسی در درون انسان شعله ور است تفکر و تفحص در مورد خدای متعال هرگز متصف به کهنگی و تکراری بودن نخواهد شد و با وجود همه پژوهش‌های صورت گرفته در بحث اثبات واجب تعالی، بواسطه تضارب و تفاوت آراء که در آثار و تفکرات اندیشمندان مشهود است، هنوز آدمی در میانه راه و تشنه بیشتر آموختن است.

از آنجا که پیش فرض‌های هستی شناختی و نوع نگرش به جهان هستی در چگونگی اثبات خدا و إقامة استدلال‌ها کاملاً دخیل و مؤثر است به نحوی که هستی‌شناسی در واقع زمینه‌ساز و پایه چگونگی دستیابی به وجود خدا و بستر ظهور براهین فلسفی قرار می‌گیرد، محور اصلی پژوهش حاضر، تبیین و تحلیل نوع هستی شناسی در چگونگی وجود خدا و ارتباط او با ماسوی الله در سه حوزه فلسفه مشایی، صدرایی و عرفان نظری است؛ به این معنا که در این مکاتب فکری، جهان هستی چگونه تفسیر می‌شود. و وجود خدا و کیفیت ارتباط او با مخلوقات چگونه فهم می‌شود.

نظر به بررسی‌های به عمل آمده، اغلب پژوهش‌های انجام شده در صدد تبیین براهین اثبات خدا هستند مانند مقالات براهین اثبات وجود خداوند (محمد رضایی، ۱۳۸۵، ش ۴۱، ص. ۵)، برهان پذیری وجود خدا در قرآن از منظر آیت الله جوادی آملی (ملکی و مصطفی پور، ۱۴۰۱، ش ۱، ص. ۶)، تفوق برهان صدیقین ابن سینا بر براهین اثبات خدا (رجیبی، ۱۳۹۲، ش ۴۹، ص. ۵۷)، و آنچه کمتر مورد توجه قرار گرفته است عوامل و سیر فکری دستیابی به این براهین متعدد و متنوع فلسفی بر وجود خداوند و کیفیت ارتباط خداوند با آفریدگان است. در این پژوهش ضمن تبیین و تحلیل بسترهای ظهور براهین فلسفی، به ارزیابی بین آنها و همچنین نحوه ارتباط خدا با اشیاء پرداخته می‌شود. تفاوت در نحوه ورود به مسأله اثبات خدا از طریق بحث هستی شناسی، تبیین کیفیت رابطه خدا با موجودات در تعامل با هستی شناسی و تطبیقی بودن این مسائل، از جمله نوآوری‌ها و امتیازات پژوهش حاضر است.

۲. هستی‌شناسی در فلسفه مشایی، فلسفه صدرایی و عرفان نظری

۲-۱. نگرش اول: هستی‌شناسی مشایی و اثبات واجب الوجود

در تفکر مشایی، در جهان خارج موجودات واقعی وجود دارند و آنچه در قلمرو هستی تحقق یافته است، ماهیات اشیاء است. به عبارتی آنچه در ذهن از اشیاء وجود دارد همان در خارج تحقق داشته و آنچه واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد همان ماهیت اشیاست و عالم خارج را موجودات مختلف و متکثر تشکیل داده‌اند که هر کدام از آنها حقیقتی مجزای از یکدیگر داشته و به لحاظ نحوه تحقق خارجی‌شان یا دارای وجود لافسه و جوهری هستند یا دارای وجود لغیره و عرضی (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص. ۶۷). در این تلقی، ماسوی الله دارای وجود رابطی هستند یعنی وجود فی نفسه لغیره دارند، وصف «فی نفسه» ناظر به ذات اشیاء و بیانگر یک نحوه استقلال شیء است و وصف «لغیره» ناظر به تعلق و ارتباط این ذات با غیر است یعنی وجودات جوهری در عین اینکه هویت مستقلی دارند اما نیازمند به علت هستند. (ابن سینا، ۱۹۵۴، ص. ۵۶).

و وجود یک مفهوم بسیط عامی است که از اشیاء خارجی انتزاع و بر آنها حمل می‌شود؛ پس در این دیدگاه، عالم خارج ظرف کثرت است و در ظرف ذهن فقط یک وحدت انتزاعی تحقق دارد که از طریق انتزاع مفهوم وجود از حقایق متباین حاصل شده است. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص. ۳۳؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص. ۶۱؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص. ۶۵).

بر اساس این نگاه، تحقق موجودات ممکن بدون علت، امری ممتنع است و علت و معلول دو امر مستقل از یکدیگر بوده اما در عین حال مرتبط با یکدیگرند و معلول‌ها وجودی جدای از علت داشته و یگانگی در وجود، بین علت و معلول تحقق ندارد (ابن سینا، ۱۳۸۰، ص. ۳۷) که لازمه چنین تصویری از حقایق خارجی و اصل علیت، فهم تباین وجودی اشیاء با یکدیگر و تباین علی و معلولی است.

نگرش مشایی به نحوی قائل به تقرر ماهوی اشیاست و این مسأله در بحث علم الهی خداوند به اشیاء کاملاً مشهود است زیرا بوعلی و پیروان او از یک سو معتقدند که ذات حق تبارک و تعالی بسیط است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص. ۵۵۱) و به همه اشیاء در مقام ذات و قبل از ایجاد علم دارد و از سوی دیگر حقیقت علم را همان ماهیت و صورت شیء دانسته، بنابراین برای اثبات علم تفصیلی خداوند به اشیاء قبل از آفرینش، نظریه صور مرتسمه را مطرح کرده‌اند به این بیان که؛ ماهیات اشیاء به وجود علمی، قبل از ایجاد اشیاء موجود بوده و این صور در عین اینکه در مقام ذات هستند اما عین ذات

حق نبوده بلکه لازمه ذات و قائم به ذات خداوند هستند و بر اساس همین صور علمی عقلی، خداوند اشیاء و جهان هستی را خلق نموده است. (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص. ۵۹۵) در تلقی مشایی هر ماهیتی ذاتاً نسبتش به وجود و عدم یکسان است یعنی وجود و عدم جزء ذات ماهیت نیست و ماهیت فقط حاکی از ذاتیات خود (جنس و فصل) است و همین متساوی النسبه بودن ماهیت به وجود و عدم را امکان می‌نامند و چون این وصف، وصف ماهیت است آن را امکان ماهوی نامیده‌اند و لذا از نظر مشائیان ملاک و مناط احتیاج اشیاء به علت، امکان ماهوی اشیاء است. (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص. ۵۲۲). بنابراین نگرش مشایی مبتنی بر اصول زیر است:

۱- پذیرش اصل واقعیت داشتن اشیاء و اینکه اشیا فی الجمله در عالم خارج متحقق هستند.
 ۲- آنچه در قلمروی هستی تحقق یافته، ماهیات اشیاء است یعنی همان چیزی که از اشیاء در ذهن وجود دارد.

۳- ترجیح بلامرّحّ یا تحقق اشیاء بدون علت محال است و همچنین دور و تسلسل در سلسله علل باطل است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص. ۱۱۹) و بین علت و معلول دوگانگی وجود دارد.
 ۴- منشأ نیاز اشیاء به علت، امکان ماهوی آنهاست.
 ۵- اشیاء خارجی یا به صورت وجود لافسه و جوهری یا وجود لغیره و عرضی تحقق یافته‌اند و دارای سهمی از وجود هستند.

نتیجه: پس اشیاء به واسطه علتی خارج از ذات خود به وجود آمده‌اند که آن همان واجب الوجود است و سایر اشیاء، معلولات او و ممکن الوجود هستند. (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۲) که این برهان را اصطلاحاً برهان امکان و وجوب می‌نامند که اولین بار توسط ابن سینا تقریر شده است. در این برهان برخلاف برهان نظم و برهان حرکت که از طریق صفات اشیاء مانند نظم و حرکت به اثبات ناظم و محرک اول پرداخته‌اند (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۲۲) از طریق هستی ممکنات و امکان ماهوی اشیاء به اثبات واجب تعالی می‌پردازد. (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص. ۵۶۷).

با توجه به آنچه بیان شد روشن می‌شود که نگاه ماهوی و رابطی به اشیاء و اینکه ماهیت قالب و ظرفی است که حقیقت شیء را تشکیل می‌دهد و عین متن واقع است و ماهیت ملازم با امکان است و از طرفی فهم اصل علیّت به صورت دوگانگی بین علت و معلول و تباین ذاتی بین خالق و مخلوق و

اینکه معلول هویتی مباین و مستقل از علت اما نیازمند به علت است، لوازم و اقتضائاتی را دارد که بر اساس آنها، برهان امکان و وجوب بر اثبات واجب تعالی إقامه می‌گردد. برهان امکان و وجوب در عین اینکه در تقریر آن، نیازی به پرداختن صفات مخلوقات همچون نظم و حرکت و ... نیست اما از طریق این برهان نمی‌توان به اثبات صفات خداوند همچون، توحید، علم، قدرت و... پرداخت. بلکه این برهان فقط وجود یک واجب الوجود را اثبات می‌کند و مضافاً بر آن، چون اثبات واجب تعالی در این برهان مبتنی بر امکان ماهوی اشیاء است لذا نیازمند به ابطال دور و تسلسل است.

۲-۲. نگرش دوم: هستی‌شناسی صدرایی و اثبات وجود مستقل

در هستی‌شناسی صدرایی آنچه در عالم هستی تحقق دارد وجود است و اصل هر شیئی وجود آن است و ماهیت حد و قالب وجود آن شیء است و به عبارتی بیانگر سلب کمالاتی از شیء و دارای وجود بالعرض است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۷، ص. ۱۳۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص. ۸۷) و وجود یک حقیقت واحد است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص. ۹۲) زیرا مفهوم وجود، مشترک معنوی است به این صورت که از اشیاء مختلف انتزاع می‌گردد و بر همه آنها به یک معنا حمل می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص. ۶۱). و چون انتزاع مفهوم واحد از حقایق متباین بماهی متباین و حمل بر آنها محال است، پس اشیاء خارجی از یک جهت اشتراک دارند و آن در بودن و وجود داشتن است و از یک جهت افتراق و اختلاف دارند و آن در ماهیت و چیستی آنهاست. و وجود یک حقیقت بسیط است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص. ۷۶). و متشکل از وجودات متباین به عنوان اجزاء حقیقت وجود نیست زیرا به غیر از وجود چیز دیگری در دار هستی متحقق نیست تا اینکه جزء وجود قرار بگیرد؛ و وجود در عین اینکه یک حقیقت واحد بسیط است، دارای مراتب بوده و تحقق این مراتب، از جهت کمال و نقص، تقدم و تأخر خود وجود است. پس وجود متقدم و وجود متأخر دو مرتبه از یک وجود واحد بسیط است و بواسطه همین کمال و نقص ها، تقدم و تأخرها در مراتب وجود، ماهیات شکل گرفته‌اند. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص. ۹۱).

بر اساس وحدت تشکیکی وجود، علت و معلول دو حقیقت متباین از یکدیگر نبوده بلکه دو مرتبه از یک حقیقت است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص. ۲۴۴) و اشیاء بر محوریت تشکیک، دارای هویت مستقلی نیستند بلکه وجودشان دارای فقر ذاتی یا همان امکان فقری است و ملاک احتیاج

معلول به علت نیز همین امکان فقری است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۲۱۱) اما در عین حال اشیاء سهمی از وجود را دارا هستند یعنی حقیقت معلول، ذات له الربط است نه ذات عین الربط؛ و فرض وجود فقیر و وابسته بدون وجود غنی و مستقل اساساً محال است زیرا لازمه اش این است که فقیر در عین فقر، غنی باشد و وابسته در عین وابستگی، مستقل باشد. پس نتیجه‌ای که حاصل می‌شود این است که وجود غنی و مستقلی در رأس و اعلی مرتبه سلسله وجود تحقق دارد که علت تحقق موجودات مادون خود است و آن همان ذات حق تبارک و تعالی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۱۵) از این رو سیر برهان صدیقین بر مبنای تشکیک وجود در واقع سیر از وجود مقید، وابسته و فقیر به وجود مطلق، مستقل و غنی است.

نتیجه اینکه: محصول هستی‌شناسی صدراپی، تقریر دیگری از برهان صدیقین است که کاملاً با برهان صدیقین مشابهی متفاوت است زیرا در برهان صدیقین مشابهی، ماهیت اصل و وجود عارض بر آن است و علت و معلول دو امر مستقل اما مرتبط با یکدیگر هستند و منشأ نیاز معلول به علت، امکان ماهوی اشیاء است اما در برهان صدیقین صدراپی که نگاه به اشیاء و هستی تغییر می‌کند، وجود اصل و ماهیت عارض بر وجود می‌گردد و دوگانگی بین علت و معلول نسبتاً از بین می‌رود و ملاک نیازمندی معلول به علت از فقر ماهوی به فقر وجودی معلول تغییر می‌کند و از سوی دیگر برهان صدیقین مشابهی مبتنی بر دور و تسلسل است اما برهان صدیقین صدراپی نه تنها در اثبات واجب تعالی نیازمند به دور و تسلسل نیست بلکه محال بودن دور و تسلسل را در سلسله طولی و فاعلی نیز اثبات می‌کند. و از طریق برهان صدیقین بر محوریت تشکیک وجود، توحید واجب تعالی در سلسله وجود و همچنین سایر صفات نیز قابل اثبات است زیرا وجود یک حقیقت واحد است پس اگر کمالات وجودی مانند علم، قدرت، حیات و ... در مراتب پایین و متأخر هستی تحقق دارند، بنابراین به طریق اولی در مراتب بالا و به صورت اتم و اکمل تحقق خواهند داشت.

بر همین اساس فلاسفه صدراپی بر این باورست که از واجب تعالی (که در رأس سلسله هستی است) یک وجود صادر شده که آن را وجود منبسط می‌نامند و این وجود منبسط، وابسته به ذات حق تبارک و تعالی است. به تعبیری چون خداوند واحد است پس فعل او نیز واحد است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۱۷۲) و وجود منبسط دارای مراتبی است و همین مراتب سبب پیدایش و ظهور ماهیات شده است و از دیگر نتایج هستی‌شناسی صدراپی تبیین اضافه اشراقی در پرتو اصالت

وجود و تشکیک وجود و رابطه حق تعالی با سایر موجودات است؛ به این صورت که حق تعالی در عین اینکه، علت تحقق وجودهای وابسته است بر همه موجودات به نحو اضافه اشراقی إحاطه تام دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۱۸۶).

هرچند برهان صدیقین در پی اثبات این است که از وجود واجب تعالی بر وجود سایر موجودات سیر نماید اما واقعیت این است که در هستی شناسی مشایی و هستی شناسی صدرایی بر مبنای تشکیک وجود، در واقع از وجود موجودات محدود خارجی (اعم از اینکه تحقق به ماهیت یا وجود نسبت داده شود) به وجود حق تبارک و تعالی سیر می‌شود نه اینکه از طریق وجود حق تبارک و تعالی، وجود سایر موجودات اثبات گردد.

بنابراین در هستی شناسی مشایی و صدرایی با رویکرد تشکیکی برای موجودات سهمی از وجود قائل هستند با این تفاوت که در هستی شناسی مشایی وجود واجب تعالی مابین با سایر موجودات است اما در هستی شناسی صدرایی وجود یک حقیقت است که اعلی مرتبه آن حق تعالی است و مادون آن، ماسوی الله و سایر اشیاء است. البته پس از اثبات وجود خداوند و فهم اینکه همه موجودات فعل خدا هستند می‌توان ادعا کرد که سیر برهان صدیقین مشایی و صدرایی از فعل خدا بر وجود و ذات خداست و چون فعل هم وجودی مستقل از ذات حق تبارک و تعالی ندارد پس به نحوی و با کمی مسامحه می‌توان گفت که سیر از ذات به ذات است.

۲-۳. نگرش سوم: هستی شناسی عرفانی و وجود حق تبارک و تعالی

در هستی شناسی عرفانی که رأی نهایی حکمت متعالیه نیز مطابق با آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۹۱) وجود یک حقیقت است که همان وجود حق تبارک و تعالی است:

- لیس (فی الوجود) الا العین الذی هو الذات (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۷۶).

- الوجود الحق أنما هو الله خاصة من حیث ذاته (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۴).

و دارای وحدت حقه حقیقیه است و سایر اشیاء عین الربط بوده و هویت مستقلی ندارند؛ به تعبیر دیگر، در خود وجود، تشکیک راه ندارد تا اینکه برای اشیاء سهمی از وجود هرچند به صورت ضعیف قائل شد و اشیاء را ذات له الربط دانست بلکه آنچه تحقق دارد همان وجود حق تبارک و تعالی است و اشیاء، آیه و نشانه آن هویت مستقل و غنی بالذات است (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۵) و تشکیک، در مظاهر آن حقیقت واحد آشکار می‌گردد. (الترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۵۸).

توضیح آنکه: در مسأله وحدت وجود فلاسفه قائل به وحدت تشکیکی وجود می‌باشند، اما عرفا معتقد به وحدت شخصی وجود هستند و عارف بر خلاف فیلسوف، تکثر در وجود را نمی‌پذیرد و معتقد به اشتراک معنوی وجود و تقسیم وجود به واجب و ممکن نیست. عرفا وجود را همان حق و واجب می‌دانند و اینگونه استدلال می‌کنند که: اگر وجود از آن جهت که وجود است واجب نباشد پس ممکن خواهد بود اما تالی یعنی امکان وجود، محال است پس مقدم یعنی واجب نبودن وجود هم محال است؛ نتیجه اینکه وجود، واجب است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص. ۳۰۲).

در این استدلال بین مقدم و تالی تلازم وجود دارد زیرا «ممتنع» هرگز موجود نخواهد شد. پس وجود یا واجب است یا ممکن، و تالی هم باطل است زیرا اگر وجود از آن جهت که وجود است ممکن باشد چون هر ممکنی نیازمند به علت است پس تقدم شیء بر نفس لازم می‌آید و تقدم شیء بر نفس هم به سبب محال بودن اجتماع نقیضین، محال است. پس حقیقت وجود، واجب است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص. ۳۰۲) عرفا تحقق خارجی کثرت را نفی می‌نمایند زیرا پذیرش کثرت خارجی وجود، لازمه و پیامد وحدت تشکیکی وجود است؛ از این رو با پذیرش وحدت حقه وجود در خارج، کثرت اساساً تحقیقی در خارج نداشته بلکه کثرت یک امر ذهنی است به این صورت که اشیاء همان ظهورات حق تبارک و تعالی هستند و در ظهورات حق شدت و ضعف است یعنی تشکیک در خود ظهورات است و این ظهورات در ذهن آدمی، جلوه‌ها و نمودهایی تداعی می‌کنند که اصطلاحاً آنها را ماهیات اشیاء می‌نامند، پس تحقق ماهیات در ذهن امری حقیقی است اما تحقق آنها در خارج، غیر واقعی است، یعنی ماهیت در عالم خارج دارای یک وجود ثبوتی و ایجابی نیست بلکه در ظرف ذهن شکل می‌گیرد و منشأ آن همان ظهورات مقید یا تعینات ظهورات است.

خلاصه آنکه در هستی‌شناسی مشابیه ماهیت یک نحوه تقرّر و ثبوت خارجی دارد و در هستی‌شناسی صدرایه، ماهیت بالعرض موجود است اما در هستی‌شناسی عرفانی ماهیت هیچ نحوه ثبوت و تقرّر یا وجود بالعرضی ندارد بلکه ماهیت مربوط به ذهن و مدرک است یعنی هستی یک حقیقت واحد بسیط است اما ذهن آدمی در شناخت این حقیقت، ماهیات را می‌یابد. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۳۵-۲۳۶).

از این رو در هستی‌شناسی عرفانی جز حق چیزی وجود ندارد و هستی که همان ذات حق است به ضرورت ازلی موجود است و وجود، مساوق با وجوب و ضرورت ازلی است لذا در عرفان نظری بحث

اثبات وجود حق تبارک و تعالی اساساً مطرح نیست و وجود حق و تحقق حق، بدیهی است از این رو در عرفان اولین مسأله، بحث توحید است زیرا موجود مطلق از آن جهت که موجود مطلق است، واجب است و غیر واجب هم چیزی تحقق نداشته و موجود نیست زیرا غیر واجب همان ممکن است و ممکن هم سهمی از وجود ندارد پس در عالم هستی، یک حقیقت است «و لاشریک له و لیس کمثله شیء و لم یکن له کفو احد». اما علم فلسفه در گام اول، اثبات وجود واجب تعالی می‌نماید و ضرورت ازلی را به اعلی مرتبه وجود نسبت می‌دهد و در گام دوم وارد بحث توحید و سایر صفات می‌شود.

بنابراین در هستی‌شناسی عرفان نظری نیز از طریق ظهورات به وجود حق سیر می‌شود با این تفاوت که در فلسفه بر مبنای تشکیک وجود برای اشیاء سهمی از وجود هرچند به صورت ضعیف قائل بودند اما در عرفان نظری برای اشیاء سهمی از وجود قائل نیستند اما در عین حال سیر نظری و تصویری عقل در رسیدن به حق جل جلاله، از دل ظهورات می‌گذرد.

پس در هستی‌شناسی مشایی، عقل از تحقق ماهیات ممکن به ذات حق دست می‌یابد. در هستی‌شناسی صدرایی، عقل از وجودات وابسته به وجود حق پی می‌برد و در هستی‌شناسی عرفان نظری، عقل از ظهورات حق به وجود حق می‌رسد.

نتیجه آنکه: برهان صدیقین در واقع سیر از مقید به مطلق، از فقیر به غنی از وابسته به مستقل و از ظهور به وجود است نه اینکه مستقیماً و بدون هیچ واسطه‌ای از ذات به خود ذات دست یابد که این نحوه دستیابی فقط از طریق علم حضوری و شهود ممکن است. اما از طریق علم حصولی قطعاً واسطه‌ای وجود دارد و به همین خاطر اهل علم معتقدند که علم به حصر عقلی یا حصولی است یا حضوری و علم حصولی علمی است که با واسطه است و معلوم غیر از علم است و علم حضوری علمی بی‌واسطه است و معلوم عین یکدیگرند. و محصول علم حصولی دانایی است اما نتیجه علم حضوری دارایی است.

ممکن است گفته شود که این تقریر از برهان صدیقین که واقعیتی هست و:

۱- (گزاره اول): واقعیت ذاتاً بطلان و نیستی نمی‌پذیرد. (بدیهی)

۲- (گزاره دوم): هر چیزی که ذاتاً بطلان و نیستی نمی‌پذیرد واجب الوجود بالذات است. (بدیهی)

نتیجه: پس واقعیت، واجب الوجود بالذات است.

برهانی است که با نظر به ضرورت ازلی هستی به اثبات واجب تعالی می‌پردازد و به تعبیری از ذات به ذات می‌رسد بنابراین می‌توان آن را مصداق کاملی برای برهان صدیقین دانست. (طباطبایی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص. ۱۴)؛ مطهری، ۱۳۵۰، ج ۵، ص. ۱۱۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، بی‌تا، ص. ۲۱۹).

سوالی که اینجا مطرح است این است که: مصداق واجب الوجود که همان واقعیت نامحدود است چگونه اثبات می‌گردد؟ بدون تردید مصداق این واقعیت که موضوع گزاره اول است هیچ یک از واقعیت‌های محدود و مقید نیست زیرا این واقعیت و موجودات محدود، نبوده‌اند و سپس بوده‌اند و مصداق این واقعیت نامحدود، مجموع این واقعیت‌های محدود هم نیست زیرا مجموع یک امر انتزاعی است و تحقق خارجی ندارد و وجود محصلی نداشته و حقیقت مجموع متشکل از همان اجزای محدود است و از سوی دیگر مصداق آن حقیقت نامتناهی، جامع ذهنی این حقایق محدود هم نیست زیرا جامع ذهنی امری ذهنی است (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص. ۳۲۷) در حالی که سخن از حقیقتی است که فراتر از ذهن و خارج است و همه چیز بواسطه او حقیقت و واقعیت دارند، پس مصداق این واقعیت که جهان و اجزای جهان با او واقعیت دارد و بدون او هیچ و پوچ است چگونه فهم می‌شود؟ به تعبیر دیگر: تحقق واقعیتی که از ضرورت ازلی برخوردار است چگونه فهم می‌گردد؟ زیرا اصل واقعیت را هر فردی حداقل با علم حضوری به خود درک می‌کند و حتی وجود واقعیت‌های محدود را می‌یابد پس اصل واقعیت امری انکار ناپذیر است و در هیچ فرضی، حتی فرض غیر واقعی بودنش نیز اثبات واقعی بودنش می‌شود.

از این رو تنها راه دستبازی به واقعیت به نحو حیثیت اطلاق و وجوب ذاتی و ضرورت ازلی، فقط از طریق علم حضوری است، هر چند عقل مقاومتی در پذیرش اصل این واقعیت به نحو حیثیت اطلاق ندارد اما از اثبات آن به صورت مستقیم و بدون تأمل و تفکر ناتوان است زیرا عقل مشایی از طریق اثبات وجودات ممکن به اثبات وجود واجب تعالی می‌پردازد و عقل صدرایی در گام اول از طریق وحدت تشکیکی وجود و موجودات وابسته به وجود مستقل و غنی بالذات دست می‌یابد و در گام نهایی وجود را ملک طلق حق تعالی دانسته و سایر موجودات را ظهور آن وجود مطلق می‌داند، در عرفان نظری نیز در همان گام اول، مطلق وجود را همان حق تبارک و تعالی دانسته و موجودات را ظهور آن حقیقت معرفی می‌نماید، پس «اثبات موضوع عرفان نظری و موضوع برهان صدیقین با تقریر علامه طباطبایی»، مستقیماً از طریق عقل میسر نیست زیرا سیر عقل در دست یابی به آن

حقیقت مطلق، از طریق موجودات یا ظهورات است و عقل نمی‌تواند مستقیماً چشم بر روی همه محدودیت‌ها و قیود ببندد و یک سره حقیقت مطلق واحد به حقه حقیقیه را تماشا نماید مگر نفسی که دامن خود را از این کثرات رها نموده باشد و از طریق علم حضوری به تماشای حق بنشیند.

۳- چگونگی ارتباط خدا با اشیاء در هستی‌شناسی مشایی، صدرایی و عرفانی

۳-۱. چگونگی ارتباط خدا با اشیاء در هستی‌شناسی مشایی

در مورد ارتباط خداوند با مخلوقات یکی بحث چگونگی فاعلیت حق در خلقت اشیاء مطرح است و دیگری بحث کیفیت و چگونگی ارتباط خدا با اشیاء. در مورد نحوه فاعلیت خداوند و اینکه خداوند فاعل بالقصد است یا بالعنایه یا بالتجلی و ... به طور مبسوط در کتب فلسفی مورد بحث قرار گرفته است. (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۳۹) اما کیفیت و چگونگی ارتباط خدا با مخلوقات کمتر مورد پژوهش قرار گرفته است.

در هستی‌شناسی مشایی که نگاه ماهوی بر ذهن حاکم است و کثرت جلوه‌گر است، عالم هستی بر دو بخش است و موجودات به دو قسم مجرد و مادی تقسیم می‌شوند و همانگونه که قبلاً بیان شد در جهان‌شناسی مشایی، وجود خدایی اثبات می‌گردد که کاملاً مباین با اشیاء است زیرا اشیاء دارای ماهیت بوده و محدود هستند اما خداوند متعال مبرای از هر حد و ماهیتی است از این رو خدای مشایی در عین اینکه مباین با اشیاء است اما بر همه اشیاء إحاطه دارد البته إحاطه خداوند بر مجردات به صورت مستقیم است زیرا آنچه در فلسفه مشایی مانع حضور است ماده و مادیات است. (فارابی، ۱۹۹۴، ص ۴۱) و مجردات مبرای از ماده و مادیات هستند لذا خداوند بر آنها إحاطه مستقیم دارد اما در مورد مادیات، بواسطه خصوصیات ماده همچون کثرت، تغییر، تقسیم‌پذیری، غفلت و ... و با توجه به اینکه شأن خداوند متعال أجل از آن است که با اشیاء مادی مستقیماً ارتباط داشته باشد لذا ارتباط خداوند با مادیات از طریق مجردات است.

به بیان دیگر: ۱- عالم طبیعت و ماده، معلول عالم عقول و عالم عقول علت تحقق عالم طبیعت است و بین علت و معلول یک نحوه سنخیت وجود دارد از این رو معلول به حسب کمال وجودی خود حکایت‌کننده از کمالاتی است که در مرتبه علت، به نحو کاملتر و شریفتر تحقق دارد و عالم عقول هم در سلسله طولی، به حق تعالی منتهی می‌گردد. ۲- علت عالم عقول، علت آن شیء و معلول معلول شیء، معلول آن شیء است؛ یعنی تمام موجودات عالم طبیعت از طریق عالم عقول به واجب تعالی

منتهی می‌گردند، بنابراین خداوند هم علتِ عالم عقول است و هم علتِ عالم طبیعت، و عالم طبیعت، هم معلول عالم عقول است و هم معلول خداوند. نتیجه اینکه: واجب تعالی کل عالم هستی را به وجود آورده و این علت‌هایی که میان خداوند و موجودات عالم طبیعت هستند (یعنی عقول) همه تحت علیّت خداوند قرار دارند. (طباطبایی، ۱۴۲۷، ج ۲، ص ۲۶۴) و در تلقی مشایی، وجود معلول، یک وجود مستقل و فی نفسه است نه رابط و فی غیره، بر همین اساس برای غیر واجب تعالی، سهمی از استقلال، علیّت و تأثیر هرچند به صورت فاعل مسخر قائلند.

خلاصه آنکه چون مجردات علت قریب مادیات هستند و خداوند نیز علت تحقق مجردات است و از سویی علتِ علتِ شیء، علت آن شیء هم است، بنابراین خداوند با إحاطه بر مجردات به مادیات هم إحاطه دارد؛ و بر اساس همین رویکردِ فاعلیتِ طولی و علت قریب و بعید، مشائیان سایر مسائل فلسفی مانند توحید افعالی، علم الهی و سایر مباحث توحیدی را تبیین و تفسیر می‌نمایند.

۲-۳. چگونگی ارتباط خدا با اشیاء در هستی‌شناسی صدرایی

در هستی‌شناسی مشایی وجود اشیاء در عین اینکه در حدوث و بقاء نیازمند واجب تعالی هستند اما به نحوی در مقابل وجود حق تبارک و تعالی تصور شده‌اند یعنی دارای هویتی جدای از حق فرض شده و به تعبیری بین خدا و مخلوقات اضافه مقولیه است. اما در هستی‌شناسی صدرایی بر مبنای تشکیک وجود، وجود اشیاء مرتبط و وابسته به ذات حق است و وجود اشیاء اشراق و انبساط وجود حق تبارک و تعالی است، پس رابطه خدا با مخلوقات به نحو اضافه اشراقی است، یعنی وجود در عین اینکه حقیقت واحدی است دارای مراتب است و کثرتی که در این عالم مشاهده می‌شود ناشی از مراتب مختلف وجود، شدت و ضعف و کمال و نقص آن است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۹۱؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۵).

و این چنین کثرتی منافاتی با وحدت وجود ندارد زیرا ما به الاختلاف در اینجا عین ما به الاشتراک است و مرتبه هر موجودی عین آن موجود است و بودن در آن مرتبه، مقوم وجود آن موجود است، و عدم وجود در آن مرتبه به معنای عدم تحقق آن شیء است. بنابراین واقعیت خارجی برخلاف درک عرفی، از اشیاء متکثر به نام جمادات و نباتات و ... تشکیل نشده بلکه یک واقعیت واحد و یکپارچه است. در قالب مثال می‌توان گفت اشیاء مانند آبهایی نیستند که در ظرف‌های مختلف قرار گرفته باشند و شکلهای متفاوتی ایجاد کرده باشند و تمایزشان به تمایز ظروف باشد بلکه در اینجا ظرف و

مظروف یکی است و هر شیئی به اقتضای وجود خودش، شکل و ظرف خاصی دارد، بر همین اساس موجودات در عین اینکه سهمی از وجود هرچند به صورت ضعیف دارند اما کاملاً وابسته به حق بوده و در نزد خداوند حاضر هستند و خداوند به آنها احاطه قیومیّه و رابطه معیّت دارد.

۳-۳. چگونگی ارتباط خدا با اشیاء در هستی شناسی عرفانی

در هستی شناسی عرفانی هیچ یک از اشیاء، هویتی و وجودی از خود ندارند یعنی بر خلاف فهم فلسفی، اشیاء ذات له الربط نبوده بلکه عین الربط هستند و صرفاً آیه و نشانه و جلوه‌های متعدد ظهور حق تبارک و تعالی هستند؛ لذا عرفا برای بیان فقر ذاتی موجودات و مستقل نبودن آنها از واجب تعالی، عبارت «عینیت» استفاده می‌نمایند. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۴، ص. ۲۷۴) و بیان می‌کنند که عالم یا همان اشیاء عین خدا هستند. ممکن است با توجه به این عبارات عرفا، این توهم شکل گیرد که عرفا قائل به اتحاد یا حلول خداوند با اشیاء هستند و این عینیت خداوند با موجودات جایی برای دین و آموزه‌های دینی باقی نخواهد گذاشت.

برای دفع این توهم باید بیان کرد که: اولاً مقصود عرفا از عینیت و غیریت، عینیت و غیریت عرفی نیست، زیرا عینیت در عرف به معنای این است که یک شیء کاملاً مشابه با شیء دیگر و دقیقاً عین آن شیء دیگر باشد و غیریت در عرف به معنای آن است که یک شیء هیچ ارتباطی با شیء دیگر نداشته و کاملاً مغایر با آن باشد. ثانیاً وقتی عرفا سخن از نفی غیر می‌کنند، مقصودشان نفی آن غیر و موجودی است که مستقل از خدا فرض داشته باشد، بنابراین مقصود عرفا از عینیت این است که موجودات یا همان ظهورات، استقلالی از خود نداشته و در حیطه وجود خدا هستند نه اینکه خداوند یک کل است و اشیاء جزء او هستند زیرا حق تبارک و تعالی أحد و بسیط محض است و در جزء و کل، قاعده و اصل بر این است که کل نیازمند به جزء است و اگر جزء از بین رود طبیعتاً از کل هم چیزی از بین خواهد رفت در حالی که همه عقلاء معتقدند خداوند غنی مطلق است و با از بین رفتن شیئی، چیزی از خداوند کاسته نخواهد شد. بنابراین از نظر عرفا، نسبت خداوند به اشیاء نسبت محیط به محاط است زیرا اگر خداوند إحاطه وجودی بر اشیاء نداشته باشد وجودش ناقص خواهد بود.

در مقام تشبیه نسبت خداوند به اشیاء مانند نسبت انسان به ادراکات خود است؛ این ادراکات مثلاً تصور یک درخت که از سوی نفس حاصل می‌شود، نه عین نفس است به این معنا که نفس فقط همین تصور باشد و نه غیر نفس است به این صورت که از حیطه وجودی نفس خارج باشد، پس

همانگونه که ادراکات با همه کثراتشان در نزد نفس متحقق هستند و نفس هم در عین استقلالش موجود است و بی‌نیاز از همه ادراکات خود است، خداوند متعال نیز خالق همه اشیاء است و همه اشیاء در حیطة وجودی خداوند هستند و اینگونه نیست که وجود حق تبارک و تعالی تبدیل به اشیاء شده باشد و سخن از جزء و کل باشد بلکه سخن از ظهور شیء از ذات حق تبارک و تعالی است. مانند انشاء تصور کوه از حاق ذات نفس، که این تصور وابسته به نفس است و در نزد نفس حاضر است؛ از این رو همه اشیاء از ذات حق نشأت گرفته‌اند و وابسته به حق هستند و در نزد خداوند حاضر هستند.

پس اشیاء تطوری از تطورات حق، مرتبه‌ای از مراتب ظهور حق تبارک و تعالی هستند. بنابراین اگر گفته شود که خداوند متعال فقط همین اشیاء است این عین تشبیه خواهد بود در حالی که «هو ألدی فی السماء اله» است نه «فی السماء سماء» و اگر گفته شود که خداوند کاملاً از اشیاء منفک است و هیچ ارتباطی با اشیاء ندارد و کاملاً منزّه از اشیاء است این دیدگاه عین تنزیه خواهد بود و محدودیت حق و ناقص بودن حق را در پی خواهد داشت، پس دیدگاه تشبیه و تنزیه به تنهایی ناقص و باطل است.

بنابراین دیدگاه صحیح همان «تشبیه در عین تنزیه» است یعنی خداوند در عین اینکه با اشیاء است اما در عین حال غیر از همه اشیاء است و وجود حق مبرّای از همه تعینات اشیاء است. پس خداوند عین اشیاء است به این معنا که اشیاء وابسته به خداوند هستند و منقطع و جدای از حق تبارک و تعالی نیستند و خداوند غیر از اشیاء است به این معنا که، محدود به هیچ تعینی نیست و وجود حق جل جلاله، غیر از ظهورات است و ظهورات از ذات حق نشأت گرفته‌اند. پس حق تعالی «هو ألدی فی السماء اله» است، عبارت فی السماء نفی تشبیه می‌کند و عبارت اله هم نفی تنزیه می‌نماید و ترکیب «فی السماء اله» همان تشبیه در عین تنزیه است یعنی در عین اینکه با اشیاء است اما غیر از اشیاء است و اله است.

پس همانگونه که وجود نفس و ادراکاتش دو حقیقت جدای از یکدیگر نیستند، حق تعالی و اشیاء هم دو حقیقت مجزای از هم نبوده و اشیاء همان ظهورات ذات حق تبارک و تعالی هستند. نتیجه اینکه: وجود، یک حقیقت است و اشیاء ظهورات آن حقیقت هستند با این تفاوت که فلاسفه

برای اشیاء سهمی از وجود قائل شده اما عرفا برای اشیاء سهمی از وجود قائل نیستند و سهم آنها از هستی فقط این است که آیه، ظهور و تجلی، وجود، صفات و افعال حق تبارک می‌باشند.

نتیجه‌گیری

الف) تحلیل تطوّر فکری و تطبیق هستی‌شناسی مشایی، صدرایی و عرفانی در هستی‌شناسی مشایی، عالم هستی ظرف کثرت و متشکل از ماهیات مختلف و موجودات متباین است و ماهیات خارجی همه از سنخ ممکن الوجود بوده و به واسطه همین امکان ماهوی که وجه الاشتراک همه اشیاء خارجی است، اشیاء در تحقق و موجود شدنشان نیازمند به علتی هستند و با توجه به امتناع دور و تسلسل و نفی علیّت تامه از ناحیه ممکن الوجودات، اثبات واجب الوجود می‌گردد.

در هستی‌شناسی صدرایی عالم هستی، دار وجود و وحدت است نه ماهیات و کثرت، و وجود یک حقیقت واحد بسیط است که دارای مراتب مختلف است و چون در مراتب مادون، موجوداتی هستند که در عین اینکه وجود عین ذاتشان است اما وجودشان مقتضی ذاتشان نیست و عین فقر و نیازمند به علت هستند و به واسطه همین امکان فقری موجودات، وجود غنی و مستغنی در رأس سلسله وجود، اثبات می‌گردد.

در هستی‌شناسی عرفانی، وجود یک حقیقت است و حقیقت وجود همان حق تعالی است و سایر اشیاء ظهورات و مظاهر آن حقیقت واحد هستند در حالی که از نظر فلاسفه صدرایی بر محوریت تشکیک وجود، وجود واجب تعالی، مرتبه‌ای از مراتب حقیقت وجود است نه خود حقیقت وجود. به بیان دیگر فلاسفه مشایی و فلاسفه صدرایی اسناد وجود به ماسوی الله را حقیقی دانسته (اعم از اینکه حقیقت ماسوی الله را ماهیت یا وجود تشکیل دهد) و در صدد اثبات واجب الوجود در رأس سلسله هستی می‌باشند در حالی که عرفا برای ماسوی الله، سهمی از وجود قائل نیستند بلکه حقیقت اشیاء همان ظهور، آیه و وجه بودن حق تبارک و تعالی است.

ب) تأثیر هستی‌شناسی در کیفیت ارتباط خدا با موجودات

بنابراین در هستی‌شناسی مشائی، اشیاء دارای سهمی از وجود هستند و حقیقت آنها همان ماهیت اشیاء است و چون ماهیت، مثار کثرت است پس علت غیر از معلول است و خداوند علت عالم هستی است و عالم هستی منحصر به دو بخش مجرد و مادی است و خداوند بر کل هستی إحاطه

دارد و إحاطه حق بر مجردات به صورت مستقیم و بر مادیات از طریق مجردات است. در هستی شناسی صدرایی اشیاء دارای سهمی از وجود هستند و حقیقت آنها همان وجود است و وجود مثار وحدت است؛ پس علت و معلول دو مرتبه از یک حقیقت است و حق تعالی علت همه ماسوی است و وجود اشیاء وابسته به حق، اشراق و انبساط وجود حق تبارک و تعالی هستند.

پس رابطه خداوند با مخلوقات به نحو اضافه اشراقی است و همه اشیاء اعم از مجردات و مادیات در نزد خدا بعینه حاضر هستند و خداوند به آنها إحاطه قیومه و رابطه معیت دارد؛ اما در هستی شناسی عرفانی سهم اشیاء از حقیقت فقط همان ظهور و آیه بودن است و کثرت و علیت در ظهورات متصور است نه در حقیقت وجود، از این رو اشیاء برخلاف فهم فلسفی، ذات له الربط نبوده بلکه عین الربط هستند و این عین الربط دانستن اشیاء به معنای این نیست که اشیاء جزئی از خداوند باشند بلکه مقصود این است که اشیاء، فقط ظهور حق بوده و استقلالی از خود ندارند و خداوند در عین اینکه با اشیاء است اما غیر از همه اشیاء و مبرای از همه تعینات اشیاء است.

خلاصه آنکه در هستی شناسی مشایی و صدرایی، خداوند حقیقتی است که در رأس سلسله هستی است، علتی ندارد و در عین بساطت و احدیت، واحد بوده، مثل و شریکی ندارد و متصف به احکام ماهیات نمی‌گردد. اما از نظر عرفا، خداوند همان حقیقت وجود است نه مرتبه‌ای از مراتب وجود، و این حقیقت، هیچ علت و سببی و رای خود ندارد زیرا هیچ چیز اعم از حقیقت وجود نیست که بخواهد علت برای آن باشد و ماورای حقیقت وجود، فرضی متصور نیست و حقیقت وجود، صورت عقلی نداشته و هرگز به ذهن نمی‌آید و متصف به احکام ماهیت و ماهیات نمی‌شود و حقیقت وجود بسیط بوده و وجود صرف و واحد است. اما همانگونه که بیان شد از نظر فلاسفه اسلامی، اثبات مطلق وجود یا حقیقت وجود مستقیماً از دسترس عقل خارج است و عقل با سیر از دل ممکنات و مخلوقات به این حقیقت دست می‌یابد؛ به تعبیر دیگر دستیابی مستقیم به حقیقت وجود نه از طریق علم حصولی بلکه از طریق علم حضوری است و هر شیئی با علم حضوری به خود در واقع روزه‌ای برای پی بردن به آن حقیقت در اختیار دارد.

منابع:

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۳). *الإشارات و التنبيهات*، مع الشرح محمد بن محمد بن حسن الطوسی، ج ۳، قم: نشر البلاغه.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۵۱۴۰۰ق). رسائل ابن سینا، قم، انتشارات بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۹۵۴م). عیون الحکمه، بیروت، دارالعلم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۸۰). الشفاء (الالهیات والطبیعیات)، قم، مکتبه آیه الله مرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۴). النجاة من الغرق فی بحر الضلالت، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۷۰). فصوص الحکم، تعلیقات ابو العلاء عفیفی، تهران، انتشارات الزهرا.
- الترکه، صائن الدین علی بن محمد. (۱۳۶۰). تمهید القواعد، حواشی سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تبیین براهین اثبات خدا، قم، نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۰). عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، تحقیق و تنظیم حمید پارسانیا، قم، نشر اسراء، چاپ دوم.
- حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۴). ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- رجبی، حدیث. (۱۳۹۲). تفوق برهان صدیقین ابن سینا بر براهین اثبات خدا، مجله حکمت سینوی، دوره ۱۷، شماره ۴۹، ص ص ۷۷-۵۷.
- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۳). اسرار الحکم، قم، مطبوعات دینی.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۴۲۸). الحکمه المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه، ج ۱، ۲، ۶، قم، طلایع النور، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۷۵). شواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، با حواشی ملاهادی سبزواری، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم، مؤسسه بوستان کتاب، چاپ چهارم.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۸۴). نهایه الحکمه، تحقیق و تعلیق عباس علی الزارعی السبزواری، قم، مؤسسه نشر اسلامی.

- طوسی نصیرالدین، محمد بن محمد. (۵۱۴۰۵ق). *تلخیص المحصل*، بیروت، دارالاضواء.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۹۴م). *کتاب السیاسة المدینة*، بیروت، مکتبه الهلال.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۴). *مفتاح الغیب*، شرحه مصباح الانس، تهران، نشر مولی.
- محمد رضایی، محمد. (۱۳۸۵). *براهین اثبات خدا*، مجله قبسات، شماره ۴۱، ص ۳۵-۵.
- ملکی احمد و مصطفی پور محمد رضا. (۱۴۰۱). *برهان پذیری وجود خدا در قرآن از منظر آیت الله جوادی آملی*، مجله حکمت اسراء، دوره ۱۴، شماره ۱، ص ۲۹-۵.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۳). *آموزش فلسفه*، جلد اول، تهران، انتشارات امیر کبیر.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۵۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، قم، انتشارات دارالعلم.

References

- Ibn Sina, Hussein ibn Abdullah (1383), *Signs and warnings*, with the commentary of Muhammad ibn Muhammad ibn Hassan al-Tusi, vol. 3, Qom: Nashr al-Balaghah.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1400 AH), *treatises of Ibn Sina*, Qom, Bidar Publications.
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah (1954), *Ayoun al-Hikma*, Beirut, Dar al-Alam.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1380), *Healing (Theology and Nature)*, Qom, Ayatollah Marashi School.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1363), *The Beginning and the Resurrection*, by Abdullah Nourani, Tehran, Institute of Islamic Studies.
- Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1364), *Salvation from drowning in the sea of misfortunes*, Tehran, Tehran University Press.
- Ibn Arabi, Mohi al-Din, (1370), *Fusus al-Hakam, commentaries by Abu al-'Ala Afifi*, Tehran, Al-Zahra Publications.
- Al-Turka, Sain al-Din Ali ibn Muhammad, (1360), *Preparation of rules, margins of Seyyed Jalaluddin Ashtiani*, Tehran, Association of Wisdom and Philosophy.

- Hassanzadeh Amoli, Hassan (2005), *Praise be to God in the description of Fusus al-Hakam*, Tehran, Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Javadi Amoli, Abdullah (1390), *Ein Nadaah (writing the rules)*, research and arrangement by Hamid Parsania, Qom, Nashr-e-Sara, second edition.
- Javadi Amoli, Abdullah, (1378), *Explaining the Proofs of God*, Qom, Esra 'Publishing.
- Sabzevari, Hadi Ibn Mahdi (1383), *Asrar al-Hakam*, Qom, religious press.
- Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1428), *The Transcendent Wisdom in the Four Mental Journeys*, vols.
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad Ibn Ibrahim, (1375) *Evidences of Godliness in the Manuscripts of Behaviorism*, with the margins of Sabzevari Mullahs, correction and commentary by Seyyed Jalal al-Din Ashtiani, Qom, Bustan Kitab Institute, fourth edition.
- Tabatabai, Seyyed Mohammad Hussein (1384), *The End of Wisdom*, Research and Commentary by Abbas Ali Al-Zarei Al-Sabzwari, Qom, Islamic Publishing Institute.
- Tusi Nasir al-Din, Muhammad ibn Muhammad (1405 AH), *summary of the product*, Beirut, Dar al-Azwa.
- Al-Farabi, Muhammad ibn Muhammad, (1994), *The Politics of the City*, Beirut, Al-Hilal School.
- Qanooni, Sadr al-Din, (1374), *Muftah al-Ghayb*, description of Mesbah al-Ans, Tehran, Molly Publishing.
- Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi, (2004), *Teaching Philosophy*, Volume One, Tehran, Amir Kabir Publications.
- Motahari, Morteza (1350), *Principles of Philosophy and Method of Realism*, Volume 5, Qom, Dar Al-Alam Publications.